



HAL
open science

L'interdit et le sacré dans les religions de la Bible et de l'Égypte

Jean-Marie Marconot, Sydney H. Aufrère

► **To cite this version:**

Jean-Marie Marconot, Sydney H. Aufrère (Dir.). L'interdit et le sacré dans les religions de la Bible et de l'Égypte. Presses universitaires de la Méditerranée, 226 p., 1998, *Orientalia Monspeliensia*, 2-84269-266-7. hal-03275357

HAL Id: hal-03275357

<https://hal.science/hal-03275357>

Submitted on 1 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PAUL-VALÉRY, MONTPELLIER III

Groupe de recherche *biblique* interdisciplinaire

avec la collaboration de l'UPRES-A 5052 :

Religions et sociétés dans l'*Egypte* de l'époque tardive

Actes du Colloque Montpellier, le 20 mars 1998

L'interdit et le sacré
dans les religions de la Bible et de l'*Egypte*

suivis de deux conférences sur le thème Bible & *Egypte*
et d'une postface interdisciplinaire

Textes recueillis par
Jean-Marie MARCONOT & Sydney H. AUFRÈRE

Actes du colloque
L'Interdit et le Sacré
20 mars 1998
(Université Paul-Valéry,
Faculté protestante de Théologie, Montpellier)
Recherche biblique interdisciplinaire
UPRES-A 5052 du CNRS
p. 1-2.

Préface

LE GROUPE de Recherche Biblique Interdisciplinaire s'est fondé en 1992-1993. Il voulait répondre à une demande de plus en plus claire et à un besoin nouveau : le déficit culturel des étudiants en matière de connaissances bibliques, à l'heure où le sacré et le religieux font leur retour en force. Il voulait être un groupe de recherche entre plusieurs disciplines, spécialement celles qui traitent des littératures, plus de 25 conférences-débat ont eu lieu depuis ce temps. Il voulait être aussi un lieu accueillant et stimulant pour les étudiants cherchant une méthode de lecture en un domaine difficile. Les colloques ont paru un moyen terme intéressant puisqu'ils obligent les communicants à parler au plus grand nombre.

L'Égypte s'est imposée comme un thème inévitable, terre hospitalière pour les patriarches du désert, en temps de famine, terre dangereuse pour leurs descendants réduits en esclavage et sous une religion différente. Israël vivra toujours entre deux captivités : celle d'Égypte puis celle de Babylone, avant de goûter au joug romain.

Le détour par la catégorie la plus large possible, le Sacré, s'est imposé, mais avec une modification concrète, l'Interdit. Les huit textes ici présentés présentent un ensemble harmonieux, où l'Interdit le cède progressivement au

Sacré, entre mort et résurrection, entre les deux cultes, celui où le corps est préparé, transfiguré par la momification, et celui où il attend la transformation dans la gloire éternelle.

Les deux conférences et la postface ajoutées au colloque sont là en complément prudent : il n'est pas facile de comparer rigoureusement un ensemble de recherches beaucoup trop vastes. Il faut d'abord rapprocher les deux dossiers, se fréquenter, en restant ouvert aux apports de toutes disciplines utiles, car ces questions là ne pourront jamais être enseignées, elles seront toujours dans ce que l'Université au Moyen-Age appelait *questions débattues*. C'est une autre forme d'interdit et d'encouragement.

Recherche Biblique Interdisciplinaire
Jean-Marie Marconot

« Ne me touche pas »
L'interdit du toucher dans les livres
des Juges, de Samuel et des Rois

DANS cette communication, je m'appuierai sur trois notions ou phénomènes définis dans l'anthropologie des religions, si difficiles à saisir soient-ils : le sacré, le mana, le tabou. Mes auteurs de référence sont les auteurs classiques, Mircéa Éliade¹, Marcel Mauss², et Edward Sapir³, Jean-Paul Sartre également⁴. Peut-être faut-il y adjoindre une quatrième notion, ce que me suggérerait naguère la lecture de saint Augustin. La *gratia* multiforme et polyvalente a les mêmes caractères que le sacré, et joue son rôle, quand il faut désacraliser le monde du polythéisme latin, pour le resacraliser autrement, avec les *grates* tombées en désuétude, paroles que l'on prononçait en versant de l'eau sur une pierre, dans la non-violence primitive. Quand tous les dieux particuliers ont été évacués, la *gratia* peut investir tous leurs lieux et fonctions, tout est grâce, mais c'est aussi une résurgence du sacré.

Il y a un sacré théâtral et majestueux, celui des théophanies, dans le fracas des éléments et l'effondrement tremblant de l'être humain. Ce sont les scènes principales, sur les montagnes ou les lieux les plus élevés : Sinaï et Thabor, Carmel et Golgotha. Nous étudions surtout un sacré plus quotidien, lié au sens le plus important peut-être, le toucher, présidant à toute manipulation comme à toute rencontre. Le premier épisode que je retiendrai est celui signalé

par Didier Anzieu⁵, dans sa psychanalyse du moi et de la peau, le dialogue Jésus – Marie de Magdala, au chapitre 20 de l'évangile de Jean :

Jésus lui dit : Marie. Et celle-ci de se retourner et de lui dire en hébreu : Rabbouni, ce qui veut dire, seigneur – maître. Jésus lui dit : ne me touche pas, car je ne suis pas encore remonté vers le père ; va plutôt vers les frères et dis-leur que je remonte vers mon père et votre père, vers mon Dieu et votre Dieu.

Le geste de Marie est un geste de reconnaissance et de désarroi, en une seule attitude, parler et s'accrocher un instant : conversion et conversation. Le « ne me touche pas » n'évoque pas seulement l'aspect physique, comme toutes les fois où une personne désespérée a voulu toucher au moins le pan du manteau, dans l'attente d'un salut, c'est aussi l'aspect moral, tout ce qui se passe dans la proximité, quand lieu et parole se nouent étroitement. Pour finir une discussion, nous disons encore : restons-en là. Les indications de mouvement sont claires ; il ne faut pas rester là, Jésus doit remonter vers le père, Marie doit aller vers les frères porter le message. Le *tabou* de contact est au service d'un mouvement, d'une mission à accomplir.

L'autre scène que j'ai rapprochée de celle-ci, dans la Bible, est un fait divers : les Philistins se sont emparé de l'Arche, mais à leur grand détriment ils décident de la rendre, alors que dans le cortège du retour se produisent des phénomènes étonnants. Une première fois, 70 hommes sont frappés à mort « parce qu'ils avaient regardé l'arche de Dieu », 1 Samuel 6, 19. Une autre fois, David veut amener l'arche dans sa cité nouvellement conquise : sur le chemin, le conducteur du convoi a un geste spontané, il retient l'arche de la main, pour qu'elle ne tombe pas. Il tombe foudroyé.

Comme on arrivait à l'aire de Nakhôn, Ouzza s'élança vers l'arche du Seigneur et la retint, parce que les bœufs avaient glissé. La colère du Seigneur s'enflamma contre Ouzza, et il le frappa sur place pour cette faute : et il mourut là, à côté de l'arche de Dieu,

(2 Samuel 6, 6-7.)

David en conçoit la crainte de Dieu, et il diffère de trois mois le transfert de l'arche ; en attendant, pour voir, il la laisse dans la maison d'un fidèle, qui reçoit toutes bénédictions. Il va donc prendre l'arche, et c'est la scène célèbre : le roi danse et se défonce au milieu de son peuple. Sa femme Milca,

filles de Saül, a honte de le voir déshabillé, exposé aux regards des femmes du peuple. Mais c'est elle qui se fait rabrouer et punir, elle n'aura plus d'enfants désormais. Après un long apprentissage, et dans la transe musicale et populaire, dans la danse qui redonne liberté au corps, et nudité à la peau, David s'est approché du sacré, tandis que elle, scandalisée, fixée dans le toucher à distance qu'est le regard, devient stérile.

*Qu'y a-t-il entre moi et toi, homme de Dieu,
Tu es venu pour rappeler ma faute,
et pour faire mourir mon fils
1 Rois, 17,18*

*Qu'y a-t-il entre moi et vous, fils de Serouyah ?
2 Samuel 16,5*

David explique à ses gens, qu'il n'ose pas et ne veut pas faire punir celui qui est en train de l'insulter pourtant. « S'il maudit et si c'est Dieu qui le lui a dit : maudis David, qui peut dire : pourquoi agis-tu ainsi. » Il est même certain du fait : « laisse maudire ce Benjaminite, puisque c'est Dieu qui le lui a dit. » Et dans une espèce de coagulation, d'échanges physiques et moraux, en continuité ininterrompue, la malédiction jetée sur lui par l'agresseur énergumène, c'est la malédiction de Dieu qui se retire de lui. « Qu'y a-t-il entre moi et vous ? » Une montagne les sépare et ils cheminent en parallèle, le maudit et le maudissant, comme autrefois en deux chemins sur chaque flanc de montagne, Saül le roi maudit et persécuteur, David le héros choisi et persécuté. Dieu était autrefois appelé un dieu des montagnes⁶.

Le « qu'y a-t-il entre moi et vous, fils de Serouyah » est repris dans l'épisode de 1 Samuel 19, 17-24, David ne veut pas de représailles :

*Aujourd'hui serait mis à mort un homme en Israël !
Est-ce que je ne sais pas qu'aujourd'hui je suis roi en Israël*

Là et Aujourd'hui sont deux maîtres mots du sacré, marquant un événement qui sanctionne le lieu et l'heure. Les circonstances ne sont plus circonstances, elles encadrent un épisode au-delà de la prise immédiate, en liberté contrainte.

L'AMBIVALENCE DU SACRÉ

Il faut toucher, il ne faut pas toucher ; il faut s'approcher, il faut s'éloigner ; il faut être habillé, il faut se dévêtir. Le sacré est comme le médicament qui agit en fonction de la dose, mais aussi en fonction du temps. Le cancer a son rythme, il se repose ou se réveille aux cinq temps clés de la journée, puis de la semaine et des saisons.

La force de Samson est dans sa chevelure, mais Absalom mourra par sa chevelure, elle était belle pourtant ; 2 Samuel 14, 25-26 et 18. Les soldats de David sont humiliés parce que Hanoun l'Ammonite leur a fait raser la moitié de la barbe et coupé les vêtements à hauteur des fesses. De honte ils n'osent revenir vers David qui les a mis à l'abri à Jéricho, en attendant que la barbe ait repoussé, 2 Samuel 10, 5. Au contraire le Roi danse à toutes forces, il se dénude, quand l'Arche rentre enfin à Jérusalem ; dans les groupes de prophètes déjà il était de bon ton de danser et rythmer, de se dénuder et de s'effondrer toute une nuit. Nudité imposée, nudité recherchée. Un autre usage du corps personnel, une autre perception du corps social.

Salutaire pour le peuple qui l'a reçue, l'Arche est néfaste pour le peuple qui la ravit ; malheurs et maladies tombent sur lui, 1 Samuel 4, 12.

Terreur et Anathème

C'est le long chapitre de 1 Samuel 15, qui est le plus explicite sur la mentalité qui préside à l'anathème – terreur, en le comprenant comme une loi de survie, une loi du talion en portée sociale, dans un contexte de sympathie et de réversibilité. Malgré ses apparences brutes, Saül est un tendre ; il n'a pas osé aller jusqu'au bout dans la guerre à outrance, quand c'est lui ou c'est moi, quand c'est eux ou c'est nous. Il épargne les Quénites, en souvenir d'anciens bienfaits ; il épargne Agag, son confrère en royauté, et par gourmandise il s'est contenté de massacrer les bêtes malades, en gardant celles qui sont grasses et leurs agneaux. Ce sont les longues remontrances de Samuel, dans la rupture des contacts : « Tu as rejeté la parole de Dieu, Dieu te rejette de la royauté. » Saül s'accroche au manteau du prophète, qui se déchire, il lui en reste un lambeau entre les mains, et ainsi lui sera accordé un résidu de référence. Pour ne

pas lui faire honte devant tout le monde, Samuel mange avec lui « devant les anciens du peuple et devant Israël ». Mais voici la rançon de ce répit ; Samuel fait convoquer Agag, tout heureux d'être appelé, mais c'est pour être tué :

*De même que ton épée a privé des femmes de leurs enfants
de même parmi les femmes ta mère sera privée d'enfant, v. 33*

L'anathème suppose sans doute qu'il n'y a pas place pour deux en un seul lieu, il suppose aussi la réversibilité : un Roi vaut un peuple, un peuple se résume en un.

Le recensement

Par contre c'est un sacré totalement oublié qui se révèle dans la fin du règne. Sous la colère de Dieu, sous l'inspiration de Satan, dit le livre des Chroniques, David veut recenser son peuple? Joab l'intégriste veut l'en empêcher : pourquoi arrêter les comptes d'une population appelée à se développer innombrable, sous l'effet de la promesse initiale. Mais David insiste et il est heureux un bref instant, on vient de lui donner le résultat provisoire : 800 mille hommes de guerre en Israël et 500 mille combattants en Juda. L'instant suivant c'est l'angoisse de la faute réalisée. Dhorme traduit « je suis dans une grande angoisse », le Rabbinat « mon anxiété est grande », la Septante a le mot « stena » : tout ce qui est « serré » « passage étroit », en 2 Samuel 24, 14. Il a des palpitations de cœur. Le prophète lui propose trois peines collectives compensatoires : 7 années de famine, 3 mois de massacre, 3 jours de peste. Il choisit la peste, mais il la voit arriver sur Jérusalem. « L'ange de Dieu était auprès de l'aire d'Arawnah le Jébuséen », serrant déjà la main sur la ville. Et c'est l'ancien persécuté qui intercède, qui lui propose gratuitement son aire pour offrir un sacrifice : « Que l'Eternel ton Dieu t'agrée ». Et c'est la fondation renouvelée, dans le repentir de son roi, Jérusalem et Israël sont épargnés.

Les analyses de J.-P. Sartre sur ce thème de la terreur et du sacré, me semblent définitives⁷. La terreur et le sacré sont coexistants. Quand rompant avec la vie purement matérielle, la vie en série, le sujet humain veut devenir un sujet de groupe, il ne peut guère le faire que dans le pacte fondateur du groupe, où chacun est garant de tous, traître potentiel et sauveur en même temps. Il est le péril et la chance. Dans un groupe chacun devient le délateur de l'autre et le

traître désigné. L'habileté dans la guerre est de savoir semer la peur et le soupçon à l'intérieur du groupe ennemi, pour qu'ils se tuent les uns les autres, ou bien il suffit d'une seule attaque vive, créer l'épouvante.

LES EFFETS DU SACRÉ

Dans 1 Samuel 14, 15 Jonathan l'ami de David vient de ravager un petit groupe d'ennemis, alors, une « extase » une « terreur de Dieu » tombe sur eux, la terre tremble. Dans le grec de la Septante, le « thambos » est le terme habituel pour désigner le tremblement physiologique d'une personne frappée de stupeur et d'étonnement. Dans l'Évangile, les disciples l'éprouvent devant les miracles, devant les paroles du maître : quand le cœur bat le tambour dans la poitrine.

Là aussi l'ambivalence fonctionne : terreur ou torpeur. Dans 1 Samuel 26, 12 David vient de nuit enlever la lance et la cruche d'eau près de Saül, en plein groupe, mais ils dorment dans la terreur de Dieu, dans la dépression torporeuse.

Le texte 1 Samuel 28,15 est traduit « je suis dans une grande angoisse » « mon angoisse est grande », la Septante a le terme régulier « Thlibomai », évoquant tout ce qui est serré ou resserré, un passage difficile, mais dont on sortira. C'est la même situation et le même mot dans 1 Samuel 30,6 : une mauvaise passe dont on arrive à sortir.

Une autre angoisse dont on peut être délivrée est celle de l'étouffement nerveux, quand un esprit mauvais vient assaillir Saül : il est « frappé d'épouvante », ou « il est en proie » à cet esprit mauvais. Le mot de la Septante « epnigen » c'est : étrangler ou étouffer, ou cuire dans un lieu fermé. 1 Samuel 16, 14.

Après la révélation chez la magicienne, Saül est « tout épouvanté » ou « fort épouvanté », la Septante dit « Speusei » : le geste de l'agitation fébrile, panique violente qui va le faire tomber raide par terre. D'ailleurs il n'avait pas mangé de toute une journée, sous la fatigue nerveuse.

« Un vertige m'a saisi » traduction Dhorme
« Les affres m'ont saisi » traduction du Rabinat
« Scotos deinson » traduction de la Septante, 1 Samuel 1, 9

Saül se sent encore vivant, physiquement, mais il est déjà mort moralement. Vertige ou affres, le mot plus régulier indiqué par la Septante est celui des « ténèbres de la mort », le processus de la mort dans sa première phase ; Saül peut se tourner de tous les côtés, c'est le vertige ; la mort et les ennemis l'attendent, et Dieu l'a abandonné, c'est le « hérissément » selon l'étymologie francique de « affres », ou « les affres de la mort ».

Le Sacré dilatant, ou équivalent

Avant la parole il y a le regard. Avant le langage il y a aussi la musique, et avec la musique il y a le geste et la transe.

*Allons chez le voyant,
car le prophète le peuple autrefois l'appelait le voyant*

Ce verset de 1 Samuel 9, 9 est traduit différemment par Dhorme et la Bible du Rabinat, ils n'ont pas le terme de « Le peuple », ils ont l'impersonnel « on l'appelait le voyant ». On peut arranger tout le monde en parlant d'appellation populaire. Mais surtout il faut voir que le voyant n'est pas seulement une métaphore du prophète, une autre manière de le désigner ; c'est une métonymie et une autre façon de voir. Ce qui se donne à voir n'est pas tout à fait équivalent de ce qui se donne à entendre seulement ; le regard, le geste et l'attitude vus ont une autre force. Ils annoncent ou appellent plus brutalement, ils encouragent ou interdisent plus nettement, ils ont leur façon de consoler ou de punir. C'est une prophétie encore irradiée à tout le corps personnel et au corps social. Pour choisir Saül en effet, Samuel lui fait donner par le cuisinier, le morceau de gigot : 1 Samuel 9, 12-26. « Et Saül mangea avec Samuel ce jour-là ». C'est le repas, avec le privilège de la bonne place et du bon morceau, comme au dernier repas du Christ, qui font la prophétie : Saül archaïque pouvant être disciple bien aimé et Juda potentiel.

Dans 1 Samuel 10, 1-13, c'est la scène de l'onction et de l'explosion prophétique en même temps. L'onction se fait seul à seul, prophète et roi, avec

l'annonce « et tu seras changé en un autre homme ». Pour ce « changement d'être », la Septante a le terme « straphêsê » : le retournement de soi sur soi qui se produira à la rencontre du groupe bouleversant lui aussi : « une bande de prophètes » écrit Dhorme, « un chœur de prophètes » écrit le Rabbinat. La Septante a bien le terme évoquant un chœur de musique et de danse « choros ». Des divergences existent sur le nom des instruments, sur leur identification :

- « Harpes, tambourins, flûtes et cithares » pour Dhorme
- « Luths, tambourins, flûtes et harpes » pour le Rabbinat.

La Septante utilise les noms suivants, à déchiffrer dans le dictionnaire grec, le Bailly :

- *Nabla* : sorte d'instrument à cordes, peut-être « harpes » ;
- *Tumpanon* : tambours, tambourins ;
- *Aulos* : tout instrument à vent ;
- *Kivura* : harpe à dix cordes, d'un son triste.

Il faut voir cet orchestre sommaire, à 4 instruments : harpes aiguës et tambours, des flûtiaux ou pipeaux, et surtout la harpe à dix cordes, grave, la seule qui arriva ensuite à calmer Saül dans ses crises aiguës. Quand la Bible écrit que David « sait jouer de la cithare », selon Dhorme, ou qu'il est un « habile joueur de harpe » selon le Rabbinat, la Septante écrit : « eidota psallein en kinura⁸ ». Le « jouer » est ici le « psallein » qui a créé notre appellation les « psaumes », quand musique, rythme et paroles ne font qu'un encore.

Contrainte de la musique et de la danse, des variétés d'ennemis à combattre et d'amis à séduire, les prophètes ne peuvent alors vivre que groupés, en chœurs ou en bandes, en communautés ou en maffia. Ils sont 100 à être hébergés dans deux grottes, 50 et 50, dans 1 Rois 18, 4 et 13 ; le roi d'Israël en rassemble environ 400 dans 1 Rois 22, 6. Homme fort et solitaire, Élisée aide « les fils de prophètes » à se construire un local plus spacieux ; chacun emporte une poutre sur le dos, jusqu'au Jourdain. Hélas la hache empruntée est tombée au fond de l'eau ! Élisée vient au secours du cénobite maladroit ; avec un morceau de bois, par sympathie des éléments, il fait remonter le fer à l'air libre. 2 Rois 6, 1 à 7. Quant aux 450 prophètes de Baal, rassemblés au Carmel en 1 Rois 18, ils ne font pas le poids devant les connaissances météorologiques du prophète Élie. L'orage signe leur perte.

La transe est dans le prolongement de ce « large », musique et danse. Ils sont en groupe, ils ont des instruments de musique, la transe est le temps fort de ce groupe rythmé et avançant, absorbant tout parfois sur son passage : énergumènes ou envoyés du roi, ou le roi lui-même. Saül est-il parmi les Prophètes ? On vient de le retrouver tout nu, après une défonce et un effondrement total de toute une journée. David et les enfants d'Israël font la fête à l'Arche qui arrive enfin à Jérusalem, 2 Samuel 6, 5. La Septante donne la même marque d'enveloppement ou d'accompagnement : *en*, dans-avec : « *dans* les instruments harmonieux, *dans* la force, *dans* les chants, *dans* les tambours... » C'est l'énumération inorganique, l'abondance et la violence de la fête. Aux quatre instruments des troupes prophétiques est seulement ajoutée la cymbale, plus distinctive peut-être. Selon Dhorme, David est « gambadant et tournoyant », ou « sautant et dansant » selon le rabbinat. La Septante semble dire « dansant et bondissant », c'est le saut de bas en haut « anacrouomenon ». Cela justifie la gêne de sa femme, qui est restée à sa fenêtre, au lieu de participer : « tu te dénudes devant les servantes. » Et ce sera l'inversion des conditions humaines, des hauteurs et des bassesses, sous l'effet et le jugement du sacré :

*et je jouerai et je danserai devant le seigneur
et je serai dévêtu encore ainsi
et je serai déconsidéré à tes yeux
et au milieu des servantes, dont tu as dis qu'elles m'ont glorifié*

Il y a litige sur le temps du verbe « glorifier » : « je m'honorerai », ou « je me glorifierai. » Le grec de la Septante emploie un aoriste, temps passé ponctuel mais parfois temps d'une sentence, comme dans l'exemple de la grammaire « le sot s'instruit-s'instruit à ses dépens. » Un fait ponctuel, aussi bien passé que présent, s'inscrivant dans le durable. C'est l'histoire qui est gnomique, qui donne la leçon. Entre sa femme respectueuse et ses servantes populaires, David est entre les deux conditions, gloire et abaissement, jugement social ou jugement religieux. David a choisi la fécondité des servantes à la stérilité de la reine. C'est strictement le fonctionnement symbolique du cantique d'Anne dans 1 Samuel 1 et 2 ; le grand prêtre l'avait confondu avec une clocharde ivrogne, et du cantique de Marie, évangile de Luc 1. Honneurs,

puissance et richesse sont bassesse aux yeux de Dieu, qui relève le pauvre de la poussière, et fait enfanter 7 fois celle qui était stérile.

La musique et la fête sont là pour annuler dans un moment magique les conditions. Il faut y concéder. A plus forte raison dans le domaine religieux, et Élisée ne dédaigne pas de demander le secours d'un musicien devant un roi pénible : « maintenant donc amenez-moi un musicien. Or, dès que le musicien toucha son instrument, la main de Dieu fut sur Élisée. » (2 Rois 3, 14-15.)

Matériologie et personnologie du sacré

Les objets ou les personnes comme corps présents dans toutes les parties de ce corps sont susceptibles de recevoir ou d'émettre le sacré.

Dans 1 Rois 13, 1-6 Jéroboam veut faire saisir l'homme de Dieu, car celui-ci vient de maudire son autel, et même il jure sur cet autel en étendant sa main, qui se dessèche. Il ne peut la ramener à lui. Il est cloué dans son blasphème. Il y a diffusion et concrétion rapide entre les éléments récepteurs et émetteurs : autel – main – parole. Il y a habituellement métonymie, ou échange par proximité, entre la voix du prophète, l'entremise du prophète, la main du prophète, l'organe du corps ou organe de la voix. La main c'est le geste, c'est aussi la voix comme geste. cf. 1 Rois 24, 18 : « par l'organe du prophète » par sa voix ou son entremise.

La main peut être la main de Dieu ou la main de l'ange exterminateur, la main d'un homme ou sa personne. Dans 1 Samuel 26, 23-24, Saül tombe sans le savoir entre les mains de David, qui peut le tuer : il est « entre ses mains » ou « à sa merci », mais l'interdit est trop fort : « jamais il ne portera la main sur l'oïnt du seigneur. »

Dans 2 Samuel 24, 16 déjà l'ange de Dieu « tend » ou « serre avec effort » sa main vers Jérusalem, prochaine victime de la peste, mais il y a intercession de David et l'ange « relâche » la main, qui se tend ou se détend.

Mais la main n'est pas seule à être l'organe du toucher, bénéfique ou maléfique. Le Regard émane du corps comme une sorte de main. Non seulement celui qui a touché l'arche avec sa main mais aussi ceux qui l'ont regardée, 1 Samuel 6, 19 seront punis ; et ils ne sont pas peu nombreux, 70 sur 50

mille. Plus violent avait été dans le livre des Juges le châtement voué à la première personne de la première rencontre : Jephthé sacrifie sa fille, trop pressée de venir le voir, Juges 11.

Dans 2 Rois 20, 12-17 Ézéchias, roi d'Israël, a voulu éblouir les messagers d'un roi de Babel trop sympathique. Il leur a fait voir tous les trésors de la maison royale. Isaïe le réprimande : « des jours viennent où l'on emportera à Babel tout ce qui est dans ta maison. »

Le manteau est la deuxième peau, la peau sociale. En 2 Rois 2, 11-14 à l'enlèvement d'Élie, Élisée a déchiré en deux ses propres vêtements, puis il ramasse le manteau d'Élie. Il veut s'en servir mécaniquement, sans effet d'abord, mais après une invocation le manteau redevient efficace : les eaux se partagent devant lui. La Septante parle d'une *peau de mouton*, en parlant de ce manteau. Plus tard les textes chrétiens auront un litige sur le vêtement de Jean Baptiste, dans Matthieu 3, 4 et Marc 1, 6. Il aurait un vêtement tissé en *poils de chameau* tenu par une ceinture, voire un *pagne de peau*. Le manuscrit D offre une meilleure lecture, plus simple : une *peau de chameau*. Ce vêtement est distinctif. C'est à la description des habits que le roi reconnaît Élie, dans 2 Rois 1, 8. Dhorme écrit qu'il est « porteur d'une pelisse et (...) d'une ceinture de peau », le rabbinat « un vêtement de poil et une ceinture de cuir », la Septante écrit que c'est un homme *dasus*, chevelu ou barbu, ou au vêtement velu. Plus fruste que le vêtement tissé, une peau de bête même non tannée est plus solide. Elle offre une bonne prise sur l'autre à retenir : pour appeler Élisée, Élie a jeté sa *peau de chameau* sur lui, 1 Rois 19, 19. On dirait maintenant qu'il a jeté son dévolu.

Ces objets sont sacrés et se sacralisent les uns les autres, par contact et contagion, à l'insu du porteur humain. Le prêtre Akhimélech a conservé soigneusement cette épée de Goliath, qu'il va offrir à David le dissident, 1 Samuel 21, 10. Elle est enveloppée « dans un manteau derrière l'Ephod », ou « dans un drap » ; la Septante écrit « dans un vêtement ». Et le prêtre sera accusé devant Saül de la lui avoir donnée avec « des vivres », 1 Samuel 22, 10. Le fait était hautement significatif. David va lutter désormais, avec un surplus de force, Goliath.

L'Éphod a différents sens. Il est bande de tissu, pagne, bannière à hampe. Sollicité par ses gens, qui veulent être sous sa domination, Gédéon fait un Éphod en dur, en collant des bijoux sur un support, Juges 8, 24-27. Les chapitres 17 et 18 des Juges racontent à leur façon la migration de Dan. Un homme a récupéré un lévite avec Éphod et ces idoles domestiques, les Teraphim ; il en fait son prêtre. Mais les guerriers de Dan confisquent le tout à leur profit, et voici l'énumération des objets sacrés :

« L'idole, l'éphod, les teraphim et l'image en métal fondu » Juges 18, 18 ou « L'idole et l'éphod, des pénates et du métal », selon le rabbinat. La Septante permet peut-être de retrouver la matérialité des choses :

- *Glupton* : c'est l'image gravée
- *Ephoud* : c'est le tissu ouvragé
- *Theraphim* : ce sont les figurines en argile
- *Chôneuton* : une forme faite avec du métal fondu.

Gravée ou brodée, pétrie ou fondue, ce sont les différentes formes d'un même objet.

Dans 1 Samuel 23, 6-13 c'est une scène de fuite et de salut. Le fils d'Akhimélech s'est enfui « l'éphod en main », et pour consulter Dieu, David lui fait présenter l'éphod. La parole ne se livre pas sans un minimum de matérialité : c'est le principe du jumelage dans les sacrements chrétiens, une parole – une substance matérielle. De même dans 1 Samuel 30, 18-19 David persécuté et craignant la lapidation imminente, déprimé reprend force et demande « présente-moi l'éphod », celui-ci lui donne la consigne salutaire, pour la suite du combat. Pour servir Dieu, Samuel enfant avait déjà un éphod de lin, et sa mère prudente contre le froid à Silo lui avait fait un « petit pardessus », selon la Septante : un manteau qu'on met en double.

L'arche, le coffre à contenir des hommes ou des objets, est l'objet qui focalise le sacré de cette époque. Le petit Samuel dormait dans le temple avec l'arche, 1 Samuel 3, 3. Le grand prêtre Éli, au récit des massacres, est beaucoup plus inquiet du sort de l'arche que du destin de ses deux vauriens : 1 Samuel 4, 17-18. On lui annonce leur mort, ça ne le touche guère, on lui annonce la prise de l'arche, il prend conscience brutalement « il se souvient », et tombe à la renverse. Envoyé rejoindre sa femme pendant son congé militaire,

Urie refuse d'obéir au roi : comment irait-il près de sa femme alors que « l'arche, Israël et Juda habitent dans des huttes » 2 Samuel 11, 11. Abiathar sera épargné par Salomon : tu as porté « l'arche de l'alliance du seigneur devant mon père », 1 Rois 2, 26.

Parce qu'ils sont choisis d'avance, ou parce qu'ils sont marqués par un événement, les lieux portent le sacré. C'est « à Silo » que Dieu avait choisi de « se montrer » de se « manifester », 1 Samuel 3, 21. C'est à Guibeah que Saül rencontre un chœur de prophètes et que l'esprit de Dieu l'emporte 1 Samuel 10, 10-11. Et quand il lui prend envie de tuer David, c'est à « Nayhoth-en-Ramah », 1 Samuel 19, 22-24, que la même prophétie le submerge et qu'il reste prostré un jour et une nuit, tout nu.

La paix des lieux peut diffuser dans la paix des arbres et des végétaux. « Juda et Israël habitèrent en sécurité chacun sous sa vigne et sous son figuier », 1 Rois 5, 5 ; le roi Salomon a su parler de tous les végétaux « depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui pousse sur le mur » dans 1 Rois 5, 13. Il faut rappeler aussi tout le thème des nourritures consacrées, des prémices et des offrandes. Le sacrilège des fils d'Eli n'est pas d'avoir mangé, mais d'avoir mangé goulûment, avant la bénédiction, sans attendre ; 1 Samuel 2. Le Sacré n'aime pas les gestes brusques, sans attendre l'autre et l'ordre du rituel. Ne touche pas si vite.

Le roi vaut autant que l'arche et autant que le peuple. Il ne faut pas toucher au roi, et même un roi maudit reste un roi. Dans 1 Samuel 24 et 26, David épargne Saül parce qu'il est le roi. Son cœur lui bat, seulement à lui couper un pan de son pardessus, verset 6. Certes Saül doit mourir, mais il est encore porteur du sacré par l'onction, il ne faut pas anticiper l'action de Dieu seul. Saül aura de la peine à trouver quelqu'un pour l'aider à mourir, il lui faudra trouver quelqu'un d'une autre religion, car même son porteur d'armes a peur ; il est saisi de frayeur. Alors qu'il croyait lui apporter une bonne nouvelle et qu'il attend sans doute une récompense, l'Amalécite qui a aidé le roi à mourir est exécuté séance tenante par David, 2 Samuel 1, 1-16. Et c'est une conduite réfléchie pour David, qui rappelle ce fait et ce principe avant d'exécuter ceux qui lui ont apporté la tête d'un fils de Saül, 2 Samuel 4, 7-12. C'est le jeu fondamental du sacré et de l'inversion des sentiments et condi-

tions. L'Amalécite croyait apporter une bonne nouvelle : Saül est mort, tu es roi. Mais David comprend : on a tué le roi et ton ami préféré. Le Coushite est heureux pareillement : Absalom est mort et tu restes roi. David ne pensait qu'une seule chose : tant pis si je ne suis plus roi, mais que mon fils vive. Avec le sacré comme avec le sentiment on ne sait jamais le prix et la qualité de la nouvelle. Un soldat refuse d'obéir à Joab, le chef de guerre : « même pour mille sicles d'argent je ne porterai pas la main sur le fils du roi », 2 Samuel 18, 12. Et Joab lui réplique « je ne vais pas hésiter devant toi », ou « je ne veux pas ainsi m'attarder avec toi » ; la Septante écrit : « touto egô arxomai » : eh bien je vais te montrer, c'est moi qui m'en charge.

Le roi et l'arche sont en équivalence continue, dans le pardon de Salomon à Abiathar, qu'il faut rappeler en entier, dans 1 Rois 2, 26 : « je ne te mettrai pas à mort, car tu as porté l'arche du seigneur devant mon père David, et tu as été associé à tout ce dont mon père a eu à souffrir ». On ne saurait mieux cohérer fonction du roi et rôle de l'arche, malheurs du roi et vicissitudes du peuple. L'arche et le roi font un seul corps, un seul objet, dans la bataille et dans la vie quotidienne, puisqu'ils sont tous deux repère fixe dans le lieu et le temps, signe efficace de l'unité, du souvenir et du projet pour un peuple.

Dans 2 Samuel 18, 3 le roi David a organisé et articulé ses troupes, en 3 corps, puis en chefs de 1000 et en chefs de 100. Il veut sortir avec eux ; eux refusent. On peut tous s'enfuir, ou la moitié être tués, ça ne compte pas : « Toi tu es comme 10 mille d'entre nous. Il vaut mieux que depuis la ville tu puisses venir à notre secours ». Dans une autre guerre, David « ressent de la fatigue », un héros adverse manque de l'abattre, il est sauvé de justesse, alors ses hommes le supplient : « tu ne sortiras plus avec nous au combat, et tu n'éteindras pas la lampe d'Israël », dans 2 Samuel 21, 15-17. La lampe ou le flambeau, le luminaire, le *luchnon* de la Septante. On retrouve ce terme dans le psaume reproduit en éloge final de David : « Car c'est toi qui est ma lampe Seigneur (...)

et le seigneur illuminera mes ténèbres. »
(2 Samuel 22, 29.)

Il y a un partage sémantique entre le nom *luchnon*, lampe ou lumière, et le verbe grec *eklampein*, lumière ponctuelle mais brutale, l'illumination. Le quotidien de la présence et l'histoire des grands gestes.

Akhiya de Silo, prophète, rencontre Jéroboam, futur roi schismatique. Il déchire en douze morceaux son vêtement neuf, en tissu, malgré toutes leurs fautes les gens de Salomon en garderont quand même un morceau, à cause de David. 1 Rois 11, 29-39. Au verset 36 les traductions divergent : « afin que mon serviteur David ait toujours une lampe devant moi à Jérusalem », ou « conserve une possession permanente » ; les Septante emploient deux fois, nom ou verbe, le même terme : un siège pour David (...) où pourra siéger le nom de Dieu : Thèse – *Thésis*. Lampe ou présence dernière, le dernier siège social d'un groupe moribond, mais tout peut repartir de là. David est très soucieux de la sépulture à donner aux ossements de Saül et Jonathan, 2 Samuel 21, 10-14.

LA SYMPATHIE, L'HOMÉOPATHIE

Du semblable au semblable, du proche au proche, du végétal à l'animal, de l'animal à l'humain, de l'objet à l'intention, de l'humain au social, c'est dans un fonctionnement continu que le sacré vient s'inscrire, avec son mode, avec son chiffre.

Abner tue Asahel son poursuivant d'un coup de lance au « bas ventre », mais au chapitre suivant, c'est lui qui reçoit par trahison un coup de poignard au même « bas ventre » par Joab. C'est le talion corporel, il faut frapper au même endroit, 2 Samuel 2 et 3. La main de Jéroboam se dessèche sur l'autel du parjure : l'organe du crime reçoit la punition du crime, 1 Rois 13, 4⁹.

Le mimétisme corporel se mesure aussi au mimétisme des lieux et des événements. On mesure l'ampleur de la victoire à la force d'un tir ou à la répétition d'un geste. Sur l'injonction d'Elisée qui a posé « ses mains sur les mains du roi », 2 Rois 13, 14-19, Joas tire une flèche : c'est bon, elle est allée assez loin, le présage est bon. Mais il doit frapper du pied par terre, il s'arrête à trois fois, chiffre pourtant symbolique, ce n'est pas bon, car, au lieu de gagner trois fois, il aurait exterminé Aram s'il était allé jusqu'à 5 ou 6 fois.

Pour obtenir sa guérison, 1 Rois 17, 21 il faut qu'Elie s'allonge 3 fois sur l'enfant, en invoquant Dieu. Élisée commence par prier, 2 Rois 4, 32-37, puis se couche sur l'enfant, mais il doit aller au traitement détaillé, appliquer la bouche sur la bouche, les yeux sur les yeux, les paumes sur les paumes. Même il recommence une deuxième fois, alors l'enfant éternue 7 fois.

Naaman le lépreux syrien s'attendait à un traitement physique et spectaculaire il n'a droit qu'au traitement fondamental, le pèlerinage au lieu symbolique. Je pensais qu'il « invoquerait le nom de Dieu, qu'il froterait de sa main l'endroit et délivrerait le lépreux », 1 Rois 5, 9-14. Il se croit expédié et refusé. Son serviteur, le bon serviteur, l'emmène aux 7 bains dans le Jourdain, et il guérit. Mais ce qu'il ignore c'est que la lèpre, dépitée de son lieu, en a trouvé un autre : le mauvais serviteur, celui du prophète, a accepté un cadeau, 2 Rois 5, 20-27, c'est lui qui attrape « une lèpre blanche comme la neige ».

Ayant les bubons de la peste, avec les rats et souris vecteurs de la maladie, les Philistins ne pourront s'en débarrasser qu'en faisant 5 bubons d'or et 5 souris d'or, autant que de chefs parmi les Philistins, ou que de maris à la Samaritaine de Jean ch. 4. Il faut aussi qu'ils rendent gloire au Dieu d'Israël, pour compléter le traitement, dans 1 Samuel 6, 1-5.

Répartition symbolique

Les chiffres

Le lévite dont la femme a été violée et tuée, découpe son cadavre en 12 morceaux, os par os, il les envoie aux 12 tribus, et c'est le massacre pour Benjamin, Juges 19, 29. Saül au labourage est furieux contre les ennemis et la langueur des siens, il découpe sa paire de bœufs, un morceau dans toutes les contrées, avec ordre de suivre ; ils sont terrifiés, la « terreur de Dieu » est sur eux, ils viennent, 1 Samuel 11, 29-30. On découpe ou on réunit les morceaux : un prophète avait découpé Israël et Juda en douze morceaux, dans 1 Rois 19, 31 Élie fait un autel avec 12 pierres, au Carmel, pour refaire la fédération sacrée.

Quelle différence entre un vêtement, une pierre, un peuple ? Ils peuvent tous perdre ou garder l'unité qui les fait être. Ils peuvent se déchirer ou éclater, se raccommoier ou se réunir.

L'homéopathie

C'est quand il entendra « un bruit de pas dans les cimes des balsamiers-békhaïm », poiriers – mûriers ou micocouliers, dans 2 Samuel 5, que David saura : Dieu marche devant lui. La Septante a une autre version de ce texte : tèn phônen tou sungkleismou tou alsous tou klauthmônos. Dans ce lieu dit, *séjour*, où il y a un *bois sacré*, qui fait une ligne impénétrable, il faut attendre la *voix*, le bruissement des feuilles. David doit donc attendre un léger signe, un signe végétal. Élie lui aussi devait attendre Dieu, 1 Rois 19, 12, mais ce ne fut ni l'ouragan ou le tremblement de terre, ni le feu de l'éclair, c'est « le son d'une brise légère » ou « un doux et subtil murmure » ; la Septante garde le terme général, la *voix*, la *phônê* de notre phonétique. En analyse du son, dans ses ingrédients *voyelles*, la *voix humaine* n'est pas strictement différente de celle des oiseaux ou d'un feuillage. Mais la *voix de Dieu* sait être légère, distinctive comme le symbole.

Cette finesse est reproduite dans d'autres séries. Nous avons déjà vu Naaman guéri à la 7^e dilution dans l'eau du Jourdain, il suffira aussi à Élisée d'une écuelle de sel, pour assainir à jamais une mauvaise source, dans 2 Rois 2, 19-22. Un peu d'huile aussi, résidu efficace, suffira pour remplir tous les vases disponibles : 2 Rois 4, 1-7 ; un peu de farine aussi transformera un bouillon de coloquintes amères en nourriture bonne : 2 Rois 4, 38-44. Suffiront encore 20 pains d'orge pour 1000 personnes, dans 2 Rois 4, 42-44 ; sur ce dernier point la productivité évangélique sera nettement plus forte, 7 pains et 2 poissons dans Matthieu 15, 36 ; 7 pains seulement dans Marc 8, 6 ; 5 pains et 2 poissons dans Jean. Dans Matthieu ils sont 4 mille à manger, sans compter femmes et enfants. Dans Marc, ils sont « environ » 4 mille. Dans Jean ils sont environ 5 mille hommes. Dans Marc et Matthieu il reste encore 7 corbeilles remplies de morceaux, et 12 dans Jean. La loi est simple, dès le texte lui-même : dans la symbolique sacramentaire, il suffit de peu pour faire beaucoup.

Le dernier reste peut être efficace, la relique. Dans 2 Rois 13, 21 des gens effrayés par une troupe de brigands ont jeté dans le tombeau d'Élisée un mort qu'ils emportaient. Mais le mort ayant touché les ossements du prophète reprend vie et se remet sur pieds.

L'ATTACHEMENT

« Où tu iras j'irai » c'est l'attachement absolu de Ruth à Noémi 1, 16. « Reste ici », a dit Élie, « Je ne te quitterai pas » répond Élisée, la scène se répète une deuxième fois, dans 2 Rois 2, 1-4 ; « et ils arrivèrent à Jéricho. » Élie enlevé au ciel lui laisse le manteau de cuir, signe efficace de la mission et des pouvoirs transmis, en continuité. La Sunnamite aura la même pratique de l'attachement. Élisée veut la renvoyer avec son domestique, pour faire revivre l'enfant mort. Mais elle lui a « saisi les pieds », 2 Rois 4, 30 : « Vive Dieu et vive ton âme, je ne te quitterai pas. » Elle ne croit pas à une guérison à distance, par personne interposée. Le roi David en fuite voulait renvoyer un étranger, Ittaï, qui venait d'arriver dans le pays, mais celui-ci refuse : « là où sera le seigneur mon roi, à la vie, à la mort, là sera ton serviteur », 2 Samuel 15, 21.

C'est dans le mode de vie de la mère, dans son alimentation, que se prépare le futur prophète. Ce sont les longs conseils de l'ange à la mère de Samson, Juges 13. Dans la chevelure sacrée se continue l'effet du lait maternel.

Jalouse et jalousée, Anne fait de l'anorexie, mais après les rebuffades du grand prêtre, et une fois sa prière exaucée, elle apporte l'enfant sevré au lieu où elle en a reçu promesse, Silo près de l'arche. 1 Samuel 1-2.

LE SACRÉ ET LE TEMPS, LE RYTHME

Aux soldats fatigués qui se sont arrêtés, comme à ceux qui sont allés jusqu'au combat final, et qui ont fait un plus long chemin, David entend donner une part de butin : « celui qui descend au combat, celui qui reste auprès des bagages, ensemble ils auront part », 1 Samuel 30, 24. C'est une autre

mesure du temps et des mérites : un salaire égal pour des horaires apparemment inégaux.

La première faute, abominable, de Saül est de n'avoir pas su attendre Samuel pur le sacrifice : pressé il a pris la place du prophète et a commencé, 1 Samuel 13, 7.

Différé de quelques instants, de quelques heures, différé aussi de quelques mois, par exemple dans l'introduction de l'arche à Jérusalem, 1 Samuel 6.

Différé de quelques années : il faut trois ans pour que David soit consolé de la mort d'Amnon, et que sa colère contre Absalom s'atténue, 2 Samuel 13, 38-39.

Différé d'une génération, pour l'arche en dur, pour le temple ; ce n'est pas David, c'est son fils Salomon, qui le construira, 1 Samuel 8.

Mais le dernier différé est celui de la mort elle-même, puisque la vie est une simple attente envers elle. Son enfant est mort, que faire ? « c'est moi qui vais vers lui, lui ne reviendra pas vers moi », 2 Samuel 12, 13.

PASSION ET ACTION, SUJET ET OBJET

Pour Éliade, le sacré est antérieur à la distinction du sujet et de l'objet. Dans 1 Samuel 14, 24-26, c'est le long épisode sur une faute d'inadvertance. Sans savoir que son père avait interdit toute nourriture, le combattant Jonathan a mangé un peu de miel au bout d'un bâton. Désigné par le sort comme le coupable du silence de Dieu, il doit être exécuté et Saül est prêt à le faire. Le peuple l'en empêche, il rachète celui qui a causé la victoire.

Dans la formulation lapidaire de 1 Samuel 3, 1 « la parole de Dieu était rare, la vision était peu répandue », on peut rétablir en personnes concrètes : « il y avait peu de prophètes et peu de visionnaires », mais le texte fonctionne sur une autre répartition des personnes et des actes, des actions et des passions. Il ne connaît qu'un seul type d'action, passive et générale. Ouzza n'a pas voulu profaner l'arche, dans 2 Samuel 6, 6 en la retenant pour empêcher sa chute. Il l'a quand même réduite à un objet profane. Le sacré néglige la responsabilité

ponctuelle. Les messagers qui croyaient avoir apporté une bonne nouvelle sont punis de mort, car ils ne savent pas ce qu'ils annoncent, dans 2 Samuel 1, 14-15 et 4, 9-12. C'est leur inconscience même qui est peut-être fautive.

La violence militaire est capricieuse, selon David, mais c'est sa loi : « l'épée dévore tantôt celui-ci, tantôt celui-là¹⁰ », 2 Samuel 11, 25 ; mais lui aussi sera menacé de l'épée, quand Nathan le reprend : « l'épée ne se détournera plus jamais de ta maison » 2 Samuel 12, 10. Le sacré a toute la brutalité du sort ou du destin aveugle à la subjectivité ou à la justice.

Le plus bel amalgame entre les niveaux d'existence, Minéral, Animal et Humain, est dans 1 Roi 13. Un homme de Dieu a maudit l'autel de Jéroboam. Jéroboam jure sur l'autel qu'il va le punir, mais sa main se dessèche sur l'autel. Le prophète le délivre et s'en va. Mais il doit rentrer chez lui sans accepter d'hospitalité. Un vieux prophète du voisinage arrive pourtant à le dérouter chez lui. Il s'en va ; un lion le tue mais reste auprès du cadavre et de l'âne, à attendre. Le prophète qui lui a fait commettre la faute, alors vient l'enterrer, et jure qu'il sera enterré près de lui.

David a dit tout haut qu'il aurait aimé boire l'eau d'une fontaine située en territoire ennemi ; trois preux font l'exploit et lui ramènent de l'eau. Il refuse d'en boire, car ils ont risqué leur vie pour cela, 2 Samuel 23, 15-17. L'interdit est sur cette eau.

Shimeï est épargné mais on lui donne une contrainte impossible : ne jamais quitter sa maison, 1 Rois 2, 36. Nécessairement un moment d'inattention se produira, ou bien il croira ne pas être vu. C'est ainsi qu'il sera mis à mort.

C'est par distraction que les premiers parents, Adam et Ève, ont commis le péché originel, dit Malebranche, « ça devait arriver » dit-on de beaucoup de malheurs

RÉFLEXION FINALE

Les épisodes nombreux et chaotiques relatés dans ces livres relèvent d'une toute autre mentalité que celle élaborée plus tard dans les grands prophètes, où la parole s'est développée, est devenue discours suivi, séparé et

responsable, quand la prophétie est devenue une théologie en majesté. D'une autre façon encore, ces récits ne sont pas écrits dans le ton du premier chapitre de la Genèse et du premier dieu créateur, en lumière et en parole, ils sont écrits dans le deuxième chapitre, avec le Dieu potier et compact, qui tire tout du premier morceau de glaise.

La notion d'espace est au moins très différente, peut-être elle n'existe pas, à la façon dont René Thom le montre pour Aristote¹¹. Le monde d'Aristote ne connaît pas le vide et partant ne connaît pas la notion d'espace. Il n'y a pas de grand casier virtuel, où les êtres viendraient se poser chacun à leur place, en laissant parfois des cases vides entre eux. Tout est continu, sous l'effet de l'animation constante du premier moteur. La notion de création continuée chez Descartes, le monde est recréé à chaque instant, doit être assez proche. Dans le sacré ici montré, l'homme n'est jamais sûr de la distance physique ni de ses projets intimes, car c'est la même chose, et son existence est facultative. Il faut vivre de près dans l'instant donné, attendre le contact de l'autre le plus proche, savoir le rompre, savoir aussi le garder. Ne pas toucher, ne pas lâcher, sont un seul geste dans la réception du sacré, dans la force des choses et des temps, donnée et redonnée, mais parfois interrompue. La vie est baignée dans la mort, et le sacré est une négociation constante entre la vie et la mort.

« De moi à toi » ne donne pas deux êtres à compter, mais l'implication absolue des deux êtres, quelque soit leur litige. Le monde en eux et autour d'eux est une donnée épaisse, ces données immédiates, ces qualités absolues, dont parlait Bergson. On ne peut pas classer, on ne peut pas dominer le monde et sa population, il ne faut pas recenser. Il faut développer sa vie et la vie sociale avec précaution, en trouvant le rite et le rituel qui président aux naissances et aux rencontres. Le sacré nous invite à trouver le mode d'emploi des existants. Non pas à partir d'un cadre général et d'un plan comptable, « toi et moi, les autres », mais à partir de la donnée corporelle initiale, animée « moi », entre « moi et toi ».

Jean-Marie MARCONOT
CNRS Université de la Méditerranée
UMR 6578 : « Adaptabilité humaine, biologie et culture »

NOTES

- 1) Mircéa ÉLIADE, 1964, *Traité d'histoire des religions*, Payot, p. 15.
- 2) Marcel MAUSS, 1902-1903, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année Sociologique*, repris dans le volume *Sociologie et Anthropologie*, 1950 PUF, 5^e éd. Quadrige, 1993, le Mana, p. 101 à 114.
- 3) Edward SAPIR, 1928, « Qu'est-ce que la religion », *The american mercury*, repris et traduit en 1967, dans le volume *Anthropologie* au chapitre Culture et personnalité, p. 191 à 205, éd. de Minuit.
- 4) J.-P. SARTRE, 1960, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 755 p.
- 5) Didier ANZIEU, 1985, *Le moi-peau*, Dunod, p. 142-145.
- 6) 1 Rois 20, 28. Les Syriens sont une multitude dans la plaine. Les Israélites ne sont plus que deux troupeaux de chèvres sur la montagne, alors l'homme de Dieu intervient : puisque les Syriens ont dit : « L'Éternel est un dieu des montagnes et il n'est pas un Dieu de plaines, je vais livrer en tes mains cette grande multitude, et vous saurez que je suis l'Éternel. » C'est plus tard que viendront aplanissement et comblement qui égaliseront montagnes et vallées.
- 7) J.-P. SARTRE, *op. cit.*, p. 453.
- 8) Sur le portail de l'abbaye de Saint-Gilles, l'instrument dont se sert David est appelé « cithare », par l'auteur du livret, alors que manifestement cet instrument n'a que 6 cordes, et évoque davantage la harpe grave dont il fallait se servir pour apaiser un roi fou, cf. MAGUELONE, 1990, *St-Gilles et son abbatale*, Paris, Barré & Dayé, p. 84.
- 9) Le prophète menacé par Jéroboam refusera de manger et boire avec lui, et rentrera « par un autre chemin », comme les mages de Matthieu qui refusent de revenir voir Hérode le sanguinaire, et repartent par un autre chemin.
- 10) Cf. dans l'évangile de Matthieu 24, 40-41 : Alors deux hommes seront au champ, l'un est pris, l'autre est laissé ; deux femmes sont en train de moudre, l'une est prise, l'autre est laissée.
- 11) René THOM, 1988, *Esquisse d'une Sémiophysique*, Interéditions, 285 p.

La mort et le tabou linguistique et rituel dans l'Égypte ancienne

SANS doute aucune civilisation ne s'est jamais autant soucieuse de la mort que celle de l'Égypte ancienne. C'est pour le complexe funéraire de Djoser qu'Imhotep inventa, à l'aube de la III^e dynastie, la première architecture de pierre. Tout au long de l'histoire égyptienne, la somptueuse décoration des tombes, le riche mobilier funéraire, conservé malgré les pillages, la pratique parfaitement maîtrisée de la momification, ont pu laisser penser que la vie des Égyptiens était tout entière tournée vers la mort.

Termes exprimant la mort

Cependant, on constate dans les textes funéraires un vigoureux refus de la mort. Ceci apparaît déjà dans la formule dite « du grand départ¹ » qui ouvre les textes de la paroi sud de la chambre funéraire dans les pyramides des V^e et VI^e dynasties :

« Tu n'es pas parti mort, tu es parti, vivant ! »

C'est en ces termes apparemment paradoxaux que le prêtre funéraire s'adresse au roi défunt. Cependant, les Textes des Sarcophages n'ont rien à envier à ceux des Pyramides :

« Je suis quelqu'un d'âgé. La mort est ce que j'abomine, tant que je n'en suis pas arrivé à la vieillesse et parvenu à l'état d'*imakh*². »



Fig. 1

Le terme employé pour « mort », est *m(w)t* (mot masculin en égyptien), mot courant déterminé le plus souvent par le signe de l'ennemi abattu perdant son sang (fig. 1), démontrant par là la connotation négative du vocable.

La mort est ainsi indissociable d'une certaine violence : Osiris, le dieu qui meurt, est mis à mort, assassiné. Ailleurs, la mort est qualifiée, au masculin ou au féminin, de « voleur/se » (*w3yt*) ou « voleuse de l'Occident », le même terme étant appliqué aux envoyés de Sekhmet qui sillonnent le pays pendant les cinq jours épagomènes, semant les maladies et la désolation, et s'emparant des hommes³. Cependant, Ph. Derchain souligne bien que ce thème de « l'enlèvement par violence » est limité à deux emplois précis : la mort prématurée (surtout des jeunes enfants) et la période particulièrement dangereuse qui clôt une année et prélude à la nouvelle⁴.

Parallèlement à ce terme, les textes égyptiens utilisent différents euphémismes afin d'éviter d'employer directement le verbe *mourir*, comme *mnj*, « aborder », que l'on doit prendre parfois au sens propre, c'est-à-dire toucher terre après avoir traversé le fleuve, la nécropole étant souvent située sur l'autre rive, occidentale⁵, et au sens figuré, équivalent de notre « passer de l'autre côté ». D'autres verbes font allusion au départ ou au voyage : *jj* « s'en aller » – mais aussi « revenir », après un autre verbe –, *w3j*, « s'éloigner », *prj*, « sortir », *h3c* « quitter », etc.⁶.

Dans un même ordre d'idée, les morts sont appelés « les vivants », que l'on est donc amené à distinguer des « vivants qui sont sur terre », ou « ceux qui sont sur terre », par opposition à « ceux qui sont là-bas⁷ » ou « ceux de l'Occident⁸ ». À nouveau, ces dénominations évitent toute mention de la nécropole et de la mort. Là encore, on pourrait croire que les Égyptiens ont voulu occulter la réalité et éviter de la nommer.

En fait, ces diverses façons de s'exprimer traduisent une pensée essentielle. L'être est fondamentalement vivant, mais sa vie se situe à deux niveaux :

- la vie sur terre (et limitée à la terre) ;
- la vie dans l'au-delà qui lui permet d'accéder à l'espace.

Entre les deux se situe « la mort », qui est en fait pour les Égyptiens une période transitoire. Cependant, peut-on vraiment l'appeler *mort* ? Comment les Égyptiens désignaient-ils ce « passage » ?

Ce passage est mis en mots et en images de différentes façons : il correspond tour à tour à la traversée du lac, à celle de la Douat, à celle de l'espace nocturne, à la descente au domaine d'Osiris, au franchissement des corridors d'Osiris. Du point de vue rituel, ceci correspond à la momification et à l'ensemble des funérailles avec la mise en terre (*sm³ t³*). Dans les deux cas, il s'agit d'une période de gestation, non d'un retour à la case départ, car la vie qui va en émerger, bien que désignée par le même vocable, ne se déroule pas selon les mêmes modalités, ni dans le même espace, ni dans le même temps. Là encore, ce nouvel état est marqué dans l'écriture par l'emploi d'un déterminatif



Fig. 2

différent. Le « vivant » (= le mort) sera identifié par le signe de l'homme assis trônant⁹, éventuellement muni du flagellum, ou agenouillé, toujours momiforme, ou à l'aide de la momie couchée (fig. 2)¹⁰, selon le cas, tandis que le vivant « qui est sur terre » l'est par l'homme accroupi (fig. 3).

Est-ce à dire que la mort véritable n'existe pas ? Si ! Tout comme le terme *vie*, le mot *mort* recouvre plusieurs réalités ; un même terme possède un champ sémantique étendu. Les Égyptiens pouvaient craindre en effet que la « première mort », la mort-passage, ne fût définitive. Cette mort définitive, la « seconde mort », guette tout individu pour qui les rites funéraires n'ont pas été correctement accomplis¹¹, et qui ne posséderait pas son viatique pour l'au-delà (et bien sûr, qui n'aurait pas vécu sur terre selon Maât, la règle et l'harmonie). Plusieurs sortes de documents en témoignent. Tout d'abord, les formules qui visent, précisément, à l'éviter. Elles font l'objet de plusieurs chapitres du Livre des Morts¹² :



Fig. 3

Chapitre 41 : « Formule pour éviter le carnage qui est fait dans le domaine des morts. »

Chapitre 43 : « Formule pour empêcher que la tête de N ne lui soit tranchée dans le domaine des morts. »

Chapitre 44 : « Formule pour ne pas mourir une seconde fois dans le domaine des morts. »

Chapitre 45 : « Formule pour ne pas se putréfier dans le domaine des morts. »

Chapitre 46 : « Formule pour ne pas périr, pour demeurer vivant dans le domaine des morts. »

Chapitre 50 : « Formule pour ne pas entrer dans la salle d'abattage du dieu. »

Chapitre 51 : « Formule pour ne pas marcher la tête en bas dans le domaine des morts. »

Cependant, les défunts qui atteignent l'état de mort ne sont pas purement et simplement détruits ; ils continuent à exister en marge du monde des vivants des deux bords, de ceux qui sont sur terre et des élus qui, selon les différents recueils funéraires, participent à la traversée de la nuit¹³. Ils rejoignent les éléments négatifs. On pourrait l'exprimer de la manière suivante : en Égypte ancienne, le degré zéro n'existe pas. Il y a, de part et d'autre de ce pôle, des couples d'éléments positifs et négatifs – monde négatif dans lequel le mort pourrait marcher la tête en bas, vivre de ses excréments, boire son urine : le monde à l'envers, celui de la mort véritable – selon le principe de dualité de l'Égypte ancienne¹⁴ (le bien n'existe qu'en fonction du mal et vice versa).

Ces morts-là peuvent ainsi intervenir dans la vie de « ceux qui sont sur terre ». Tout vivant (de l'au-delà) est même pour « les vivants qui sont sur terre », un mort (c'est-à-dire un être dangereux) en puissance : en témoignent des rites aussi divers que le confinement dans le caveau (lourde dalle de certaines sépultures à l'Ancien Empire), peut-être le démembrement (pratique rituelle prédynastique que l'on rencontre encore à l'Ancien Empire), ou encore les fameuses « têtes de réserve » ; surtout les « lettres au mort » (par lesquelles un vivant demande à un mort de sa famille de ne plus le tourmenter – mais aussi parfois d'intercéder pour lui), et les figurines d'envoûtement¹⁵. En fait, à travers cette crainte, celle d'une certaine réversibilité de la mort se manifeste¹⁶, alors que c'est précisément son caractère inéluctable et irréversible qui génère l'angoisse¹⁷!

L'interaction des deux mondes transparaît encore dans la formule dite de l'« appel aux vivants », par laquelle le mort s'adresse aux passants en leur réclamant de réciter pour lui la formule d'offrandes en ces termes :

Ô, vivants qui êtes sur terre, vous qui aimez la vie et détestez la mort,
(...) veuillez réciter (la formule de) l'offrande invocatoire : (suit la formule d'offrande)¹⁸.

Si la mémoire et les rites d'offrandes ne sont pas perpétués, le mort est voué à la disparition, d'où de multiples palliatifs.

La crainte de la mort définitive se fait jour, enfin, à travers les textes funéraires qui montrent que le processus de décomposition et de destruction du corps est enrayé, précisément par la momification et les rites funéraires qui l'accompagnent. Ainsi le chapitre 154 du Livre des Morts, à côté du chapitre 45 cité ci-dessus :

« Formule pour ne pas laisser périr le corps.

« Salut à toi, mon père Osiris! (...)

« Prends-moi dans ta suite, alors je ne me putréfierai pas, comme tu as fait envers n'importe quel (être vivant) (...) qui viendra à périr, et dont l'âme monte après sa mort (mais) tombe après qu'il a péri : voilà qu'il se décompose, ses os en totalité se désagrègent, (ô) destructeurs des corps, qui amollissent les os, qui changent les chairs en un liquide impur; il sent, il se décompose, il se transforme en vers innombrables, totalement (...). Or, tout être humain est ainsi, qui mourra, comme n'importe quel (être vivant) (...) : ceux qui vivent, ils meurent.

« Que les produits de décomposition que font tous les vers, totalement, qu'ils ne viennent pas à moi dans leurs manifestations ! Tu ne me livreras pas à ce destructeur (...) qui met en pièces la multitude des corps, qui vit de détruire le vivant (...).

– « Je suis à ton ordre, maître des dieux. Salut à toi, mon père Osiris ! Tu auras ton corps; tu ne te putréfieras pas, tu ne deviendras pas des vers, tu n'empesteras (?) pas, tu ne sentiras pas, tu ne pourras pas, tu ne te changeras pas en vers.

– « Je suis Khepri; j'ai mon corps pour l'éternité; je ne me suis pas putréfié, je ne me suis pas décomposé, je n'ai pas pourri, je n'ai pas été changé en vers (...); j'existe bien, je suis bien vivant, je suis bien ferme (...). Je ne me suis pas décomposé, je n'ai pas été détruit dans mes viscères, je n'ai pas subi de dommages, mon œil ne s'est pas décomposé, les os de mon crâne ne se sont pas désagrégés, mes oreilles ne sont pas devenues sourdes, ma tête ne s'est pas détachée de mon cou, ma langue n'a pas été arrachée, on ne m'a pas coupé les cheveux, mes sourcils n'ont pas été enlevés, aucun mauvais dommage ne m'est

advenu. Mon corps est durable, il ne périra pas, il ne disparaîtra pas dans ce pays, jamais.¹⁹ »

Le choix et la précision du vocabulaire montrent bien qu'il n'y a pas à proprement parler de tabou linguistique dans ce domaine. En outre, l'existence de tels écrits, qui insistent (pour les nier, mais avec une certaine complaisance) sur les affres de la putréfaction, démontre que l'absence de documents sur la première phase de la momification, dite « chirurgicale », qui consiste à excérer et à éviscérer le cadavre, n'est pas le fait d'un tabou ou d'une répugnance à aborder ces thèmes, mais est due aux hasards de la conservation. Il est probable que les prêtres embaumeurs avaient à leur disposition des livres qui décrivaient précisément les gestes techniques et rituels qu'ils devaient accomplir.

On ne craint pas non plus, dans les textes religieux et funéraires, de parler du « cadavre » (*h³.t*) qui désigne le corps mort à côté des multiples termes utilisés pour le corps vivant (et éventuellement pour le mort également)²⁰.

Tabous rituels

Cependant, selon Diodore de Sicile (I, 91, 4), l'embaumeur qui pratiquait l'incision de l'abdomen à l'endroit prescrit par le ritualiste était en proie à la réprobation, voire à la vindicte, car il attentait par son geste à l'intégrité du cadavre :

« Tout d'abord, celui qu'on appelle le scribe, après que le corps a été couché par terre, marque sur son flanc gauche l'étendue de l'incision à faire.

« Ensuite, celui qu'on nomme l'inciseur prend une pierre d'Éthiopie et entaille la chair de la manière que prescrit la loi ; puis il s'enfuit aussitôt à toutes jambes, tandis que tout le monde le poursuit, lui jette des pierres et profère contre lui des imprécations comme pour faire retomber sur lui la souillure. À leurs yeux, en effet, est digne de haine et mérite châtement tout homme qui exerce une violence sur le corps d'un de ses semblables, le blesse ou d'une manière générale lui fait du mal²¹. »

Cette façon de procéder est mentionnée par le seul Diodore. Elle rappelle plutôt le comportement du sacrificateur grec lors des Bouphonia, céré-

monie fondatrice de la Cité au cours de laquelle la mise à mort est à ce point refusée que c'est l'instrument qui est responsable – et jugé²² !

De même, l'idée de souillure attachée à la mort est éminemment grecque (comme en témoignent les heurs et malheurs de l'île de Délos !). Quand Hermias, en l'an 53 de Ptolémée VIII, cherchant à récupérer ses biens mobiliers, essaie de chasser les choachytes (prêtres attachés au culte funéraire), l'avocat invoque des motifs sanitaires, et non des motifs religieux. Si les taricheutes (embaumeurs) étaient installés sur la rive gauche, ce n'est pas en raison d'interdits religieux, mais pour des raisons d'ordre pratique et de salubrité publique²³. Il n'est nulle part question de tabous ni de souillure.

Du point de vue rituel, l'ensemble des viscères est conservé, dans les vases canopes. De même, les déchets de momification, sacs de natron, linges ayant servi à éponger les liquides à l'intérieur du corps, sont soigneusement rassemblés dans des jarres et grands vases et ensevelis. On en connaît plusieurs exemples, du Moyen Empire à l'époque romaine. Ces dépôts sont généralement enterrés hors des tombes²⁴. Par chance, on a retrouvé celui de Toutânkhamon, enseveli dans le puits 54 de la Vallée des Rois²⁵. Il contenait aussi les restes du repas funéraire (ou, simplement, des provisions destinées au roi ?). H.E. Winlock l'a considéré comme « a cache of materials which, according to Egyptian beliefs, were too impure to be buried in the tomb with the dead man but which had to be safely put not far away from his body, since the latter had been in contact with them²⁶. » Cependant, divers indices laissent penser que tel n'était pas son emplacement d'origine. Il avait dû être déposé dans le corridor d'entrée de la tombe du roi (KV 62) et réenseveli dans le puits 54 à la suite d'une première série de vols²⁷.

Si cette hypothèse est exacte, elle viendrait conforter l'interprétation de Chr. Leblanc à l'occasion de sa récente découverte, dans la tombe de Ramsès II, d'un casier situé en dessous du réceptacle à canopes²⁸. En effet, la fouille a mis au jour une cavité de section quadrangulaire (1 m x 1,15 m) qui a, d'après les restes mis au jour, contenu les vases canopes. À 1 m de profondeur, un décrochement permet d'isoler une trappe, elle aussi de section carrée (0,65 m x 0,65 m), dont les parois étaient décorées, le fond aménagé, et le dessus fermé par des dalles de calcaire. Chr. Leblanc émet l'hypothèse que cette

cache aurait contenu les quatre grands vases bleus acquis, au début du siècle, par le musée du Louvre, et qui renfermaient le matériel d'embaumement de Ramsès II²⁹.

Même si tel n'est pas le cas, on ne peut guère parler de tabou concernant des éléments impurs, écartés pour éviter de souiller la tombe. Rien d'ailleurs dans les écrits égyptiens ne permet d'étayer une telle interprétation. Au contraire, les liquides corporels, appelés « humeurs » ou « lymphes » (*rdw.w*), ont une valeur religieuse fondamentale : issue du corps d'Osiris, ils ont, comme tous les liquides issus du corps – sueur, salive, sperme –, une fonction créatrice essentielle³⁰. Plus précisément, ce sont ces humeurs qui sont à l'origine de la crue vivifiante :

« Écoule-toi, lymphe qui s'écoule de ce lumineux, remplis les canaux, fais le nom des rivières³¹ »

Ou encore :

« J'ai éteint ma soif grâce aux lymphes de mon père Osiris, Osiris qui éteint la soif en Hâpy le grand (= flot d'inondation), en flot d'abondance³². »

D'après ces textes, on voit mal pourquoi ces « déchets de momification », si soigneusement recueillis³³, seraient considérés comme impurs et tabous³⁴. C'est sans doute pour d'autres raisons, qui nous échappent, qu'ils ont dû être ensevelis à part.

Ainsi il semble bien qu'en Égypte, tant dans les désignations dont elle est l'objet que dans les rites, on ne cherche pas à occulter la mort. Non seulement elle est une réalité, mais elle est la condition *sine qua non* de la vie (dans toutes les acceptions du terme : avant et après elle)³⁵, qui ne prend son sens que par rapport à elle. C'est peut-être la signification de l'unique représentation de la mort que nous possédons, sur le papyrus de Henouttaouy³⁶, où la légende la désigne comme « le grand dieu qui a fait les dieux et les hommes ». Dans le même ordre d'idées, les morts sur lesquels règne Osiris sont appelés « ceux qui sont » et « ceux qui ne sont pas » – qui ne sont plus, ou qui ne sont pas encore³⁷ ?

Cependant redoutée et haïe, les Égyptiens se sont efforcés de la maîtriser et de la dominer. C'est tout le sens des rites funéraires. Dans le langage, les procédés employés sont multiples, mais procèdent tous d'une même attitude : déterminer le mot *mort* par le signe de l'ennemi abattu, c'est l'anéantir, la tenir en son pouvoir; employer des euphémismes, nier la putréfaction et la destruction du corps, ce n'est pas cacher le réel, c'est peser sur lui. C'est une attitude magique, la magie étant l'aspect « interventionniste » de la religion, au même titre que le culte, par rapport à la théologie qui en est l'aspect spéculatif, toutes deux témoignant d'une approche raisonnée et intellectuelle, par opposition à la spiritualité et à la mystique, approche personnelle, contemplative et sentimentale, du fait religieux³⁸.

On connaît l'importance de la parole et de l'écrit dans l'Égypte ancienne : le verbe est créateur (c'est le mode d'action du démiurge). Détruire le nom d'une personne (éviter de nommer un criminel dans un procès, par exemple), supprimer le nom d'un dieu, d'un roi (martelage du nom d'Amon à la période amarnienne, du nom d'Hatchepsout à la période ramesside), c'est le vouer à la *damnatio memoriae*. Inversement, appeler les morts « les vivants », c'est les rendre vivants en renvoyant la mort à la non-existence.

Plus que de tabou, il s'agit donc d'une attitude qui, par son expression, vise à agir sur le réel, selon la croyance que monde réel et monde imaginaire sont liés par tout un jeu de correspondances, et que de ce fait, la connaissance de l'un induit une possibilité d'action sur l'autre, et vice versa.

Cela n'exclut pas un abandon lucide et confiant, aux réels accents poétiques, comme celui du Dialogue d'un homme avec son *ba* (âme)³⁹ :

La mort est aujourd'hui devant moi
Comme la guérison d'un malade,
Comme la sortie au grand air après l'abattement.

La mort est aujourd'hui devant moi
Comme le parfum de l'oliban,
Comme le repos à l'abri d'un voile un jour de grand vent.

La mort est aujourd'hui devant moi
Comme le parfum des lys,
Comme le repos sur la rive d'un pays d'ivresse.

La mort est aujourd'hui devant moi
Comme la fin d'un orage,
Comme le retour à la maison après une expédition.

La mort est aujourd'hui devant moi
Comme quand le ciel se découvre,
Comme on s'en irait d'ici chasser vers un pays qu'on ignore.

La mort est aujourd'hui devant moi
Comme le désir d'un homme de revoir sa maison,
Après avoir passé nombre d'années en captivité.

(Extraits du *Dialogue d'un homme avec son*
ba, Troisième Chant⁴⁰.)

Au-delà des incertitudes et de l'angoisse générée par l'autre monde, au-delà de la terre où règnent l'injustice et l'iniquité, la mort y apparaît comme la porte ouverte sur un nouveau possible : la mort, injure suprême, débouche sur la paix et l'harmonie. C'est le lieu où l'être peut s'épanouir et où ses multiples manifestations se fondent en un tout. Ce parcours ne saurait être possible sans la connaissance et la parole. Voilà pourquoi il est essentiel, à toutes les étapes, de ne rien occulter.

Nadine GUILHOU
UPRES-A 5052 du CNRS
Université Paul Valéry, Montpellier

NOTES

1) J. LECLANT, « État d'avancement (été 1979) de la recherche concernant les nouveaux Textes des Pyramides de Têti, Pépi I et Mérenrê », *L'Égyptologie en 1979*, Paris, 1982, p. 34.

2) Désigne le fait d'être respectable et doté du « bénéfice » nécessaire à l'entretien du culte funéraire. Chapitre 40 des Textes des Sarcophages, CTI, 173, h-i.

3) Voir Ph. GERMOND, *Sekhmet et la protection du monde*, *Aegyptiaca Helvetica* 9, Genève, 1981.

4) Ph. DERCHAIN, « La mort ravisseuse », *CdE* XXXIII, n° 65, 1958, p. 29-32.

5) Il en est ainsi à Thèbes, mais ce n'est pas une règle : Beni-Hassan, Amarna...

6) Liste non exhaustive. Tous termes recensés par J. ZANDEE, *Death as an enemy, according to ancient egyptian conceptions*, Leiden, 1960.

7) Exemples innombrables.

8) L'endroit où le soleil se couche, d'où son utilisation pour désigner le domaine des morts.

9) Et ainsi revêtu d'une certaine « dignité » (*s'h*) comme le disent les textes égyptiens, le mot étant également une façon de désigner la momie.

10) Respectivement signes A50, A51, A52 et A54.

11) Ou qui n'aurait pas de quoi assurer sa subsistance dans l'au-delà, car non doté des offrandes funéraires ; cf. catalogue de l'exposition *Portes pour l'au-delà. L'Égypte, le Nil et le « Champ des Offrandes »*, Lattes, 1992, § 25-26.

12) Liste non exhaustive. Traduction P. BARGUET, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens, Littératures anciennes du Proche-Orient (LAPO)* 1, Le Cerf, Paris, 1967.

13) On assiste en quelque sorte à une mise « en abîme » de la mort, repoussée toujours plus loin selon une série d'emboîtements, inverses des multiples emboîtements positifs et protecteurs que constituent sarcophages, linceuls et bandelettes. Pour se trouver en fin de compte devant un principe de vie indestructible.

14) Le degré zéro, ou le tout, selon la façon dont on le considère, existe seulement dans la période de latence qui préside à la création (et aux éventuelles re-créations, si le monde revient à cet état), où les forces positives et négatives coexistent et s'équilibrent au sein d'un monde indifférencié.

15) Tout un lot de plaquettes portant le nom de morts, avec leur ascendance paternelle, a été enfoui au Nouvel Empire dans la nécropole, alors désaffectée mais sans doute toujours chargée de pouvoir, de Gîza. Ceci est le fait de particuliers qui voulaient, pour des raisons qui nous échappent, se protéger de ces « morts de fraîche date », selon l'expression de G. Posener, dont ils craignaient l'animosité. G. POSENER, « Les Empreintes Magiques de Gizeh et les Morts Dangereux », *MDAIK* 16, 1958, p. 252-270.

16) On a peut-être une expression de la même crainte dans le fameux passage du papyrus Westcar, où le magicien Djedi refuse d'utiliser un homme pour sa démonstration de remise en place d'une tête coupée, selon Ph. DERCHAIN, « La clémence de Khéops déjouée », *BSEG* 20, 1996, p. 17-18.

17) Qui se manifeste particulièrement dans le fameux « Chant du harpiste », qui déclare que nul n'est jamais revenu pour nous dire ce qu'il y a de l'autre côté.

18) Nombreuses variantes. Ici d'après *Urk.* VII, 14, 7. Voir aussi J. SAINTE FARE GARNOT, *L'appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'Ancien Empire*, RAPH IX, Le Caire, 1938, texte XIV, p. 60-61.

19) P. BARGUET, *Livre des Morts*, p. 223-224.

20) *h.t.*, « ventre, corps », *h'.w* et *'w.t.*, « corps = ensemble des membres », *jwf*, « chair ».

21) DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique, Livre I*, texte établi par P. BERTRAC et traduit par Y. VERNIÈRE, (CUF), Paris, 1993, p. 168.

22) J.-L. DURAND, *Sacrifice et Labour en Grèce ancienne*, Paris, Rome, 1986.

23) Pour ce procès, voir A. BATAILLE, *Les Memnonia*, RAPH XXIII, Le Caire, 1952, p. 204-205. Pour le statut social des taricheutes, nécrotaphes et choachytes, voir respectivement p. 218-220, 229, et 257-261. Pour les rapports entre les prêtres des deux rives, enfin, p. 142-146. Voir en dernier lieu, pour tous ces aspects, M. CHAUVÉAU, *L'Égypte au temps de Cléopâtre, 180-30 av. J.-C.*, Paris, 1997, p. 175-198.

24) Par exemple les trois dépôts d'époque saïto-perse de jarres contenant poudre, sachets, tampons d'étoffe, chiffons, paille, découverts à Saqqâra le long de l'enceinte orientale. J.-Ph. LAUER, Z. ISKANDER, « Données nouvelles sur la momification dans l'Égypte ancienne », *ASAE* 53, 1953, p. 167-194.

25) H.E. WINLOCK, *Materials used at the embalming of King Tut-aankh-Amun*, New York, 1941.

26) *Ibid.*, p. 7.

27) C.N. REEVES, *Valley of the Kings*, London, New York, 1990, p. 69.

28) Chr. LEBLANC, « Trois campagnes de fouilles dans la tombe de Ramsès II, KV 7 – Vallée des rois – 1993/1994/1995 », *Memnonia* VII, 1996, p. 185-211.

29) Louvre Inv. n° 11094. Des vases semblables sont connus par ailleurs. Ils ne sont pas spécifiquement réservés à un tel contenu.

30) Selon le P. Salt 825 (entre autres), les sécrétions divines donnent naissance à divers produits minéraux et végétaux (Ph. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825 (BM 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles, 1965). De même, lors de la création, Atoum a créé les dieux de sa salive ou de son sperme (nombreuses mentions; par ex. Chapitre 76 des Textes des Sarcophages, ou encore P. Bremner-Rhind), tandis que les hommes sont nés des larmes divines (B. MATHIEU, « Les hommes de larmes », *Hommages à François Daumas*, Montpellier, 1986, p. 499-507).

31) Chapitre 74 des Textes des Sarcophages, CT I, 307 c-e. Traduction de ces textes par P. BARGUET, *Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire, Littératures anciennes du Proche-Orient* 12, Le Cerf, Paris, 1986.

32) Chapitre 362, CT V, 22 e-f.

33) Les lits d'embaumement avaient leur surface incurvée et inclinée de façon à recueillir les liquides dans un récipient placé au pied du lit, lors de la phase de dessiccation dans le natron. Les

divers tampons placés pendant ce temps dans la cavité abdominale étaient ensuite entreposés dans les vases.

34) La notion d'impureté en Égypte est d'ailleurs totalement différente de la Bible.

35) Cet aspect est bien souligné par J. ZANDEE, voir n. 4 dans son ouvrage fondamental sur la mort en Égypte.

36) S. SCHOTT, *NAWG* 11, 1965, p. 195, pl. 4. Il s'agit d'un papyrus de la XXI^e dynastie.

37) Chapitre 45 des Textes des Sarcophages, *CTI*, 199 b.

38) Pour la place respective de la magie, du culte et de la religion, voir Ph. DERCHAIN, « De la magie à la méditation », *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni, Atti del Convegno internazionale di Studi, Milano 29-31 ottobre 1985*, Milan, 1987, p. 47-55.

39) Extraits du Dialogue d'un homme avec son *ba*, Troisième Chant, traduction Fr. DAUMAS, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1971, p. 339-340.

40) Traduction Fr. DAUMAS, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1971, p. 339-340.

Actes du colloque
L'Interdit et le Sacré
20 mars 1998
(Université Paul-Valéry,
Faculté protestante de Théologie, Montpellier)
Recherche biblique interdisciplinaire
UPRES-A 5052 du CNRS
p. 39-53.

La Notion de Sacré/Sainteté et la notion de distinction/séparation dans la tradition hébraïque*

Je dédie ce travail à un maître,
le rav Léon Ashkenazi

JE VAIS commencer par préciser le thème de ce travail. Le sujet de cette analyse se traduit en français par « sainteté », ou « sacré » et peut-être faudrait-il commencer par dire que ces traductions sont fausses, que la sainteté ou le sacré au sens latin du terme n'existent pas en hébreu. La קדושה *kédusha* est donc une notion problématique, que l'on traduit selon le cas par un terme ou par un autre. Je vais donc commencer par définir la *kédusha*, en la comparant à la notion de *sacrum* en latin¹, avant de voir les rapports que cette notion entretient avec deux autres notions qui ont été traduites par pureté et impureté sans que leurs sens ne recouvrent les sens désignés par une langue romane. Ma dernière partie considérera comment de ces notions découle une conception de la *kédusha* comme une progression vers des sous-ensembles, par séparations et distinctions successives.

I. DÉFINITION

Notre analyse considérera avant tout les expressions linguistiques différentes du sacré, en faisant l'hypothèse que les catégories de chaque langue d'origine ont formé cette notion, selon une analyse en accord avec l'article désormais très fameux de Benveniste sur les catégories de la philosophie d'Aristote et celle de la grammaire grecque².

1. La notion de *sacer, a, um*

La notion de sacré vient en français de l'adjectif latin *sacer, a, um*. Concernant le nom commun *sacrum*, au neutre, désignant d'une part la chose sacrée, et d'autre part l'*os sacrum*, soit l'os « soutenant les entrailles de l'animal offert en sacrifice » on constatera que l'*os sacrum* est à la fois le fondement du sacrifice et l'objet sacré du fait de ce sacrifice.

On peut donc considérer deux hypothèses de lecture de cette étymologie. Serait sacré tout ce qui serait de l'ordre du sacrifice. Ou bien serait semblable au sacrifice tout ce qui aurait une dimension sacrée commune avec le sacrifice. Dans les deux cas, les deux concepts sont donc très proches. Le sacré est une mise en exergue sacrificielle selon le terme latin lui-même.

On notera qu'en latin comme en français, ce mot n'a pas d'antonyme formé sur la même racine. On ne peut dire « insacré » ou « anti-sacré » pour exprimer l'inverse de sacré, de sorte que les termes habituellement opposés au sacré varient selon les siècles. Le terme de profane est utilisé pour opposer un « monde divin » à celui de la « vie courante des hommes ». Mais simultanément cette opposition n'est pas entièrement satisfaisante, puisque le terme de *religiosus* aurait pu être opposé au terme de *profanus*. La notion sacrificielle présente dans le terme de *sacré* en fait aussi un synonyme de *consacré*, et le dictionnaire Robert étymologique note ainsi que ce terme « désigne aussi ce qui ne peut être touché sans souiller ou sans être souillé, d'où le double sens de sacré et maudit³. » Le terme latin de *sacer* finit par même être utilisé comme synonyme de criminel puisque le coupable voué aux dieux des enfers était dit *sacer*.

Le terme de *sacer*, sacré, maudit, parce qu'avant tout sacrifié, mettait en évidence l'effet de l'acte d'holocauste de la victime expiatoire. Le terme français s'est plus spécialisé pour les sens divins associés au terme, mais d'un divin hors du monde des hommes et de leur vie habituelle.

Yosef Dan, dans son livre récent *Al Ha kédousha על הקדושה*⁴ considère que la connotation du terme dans la chrétienté ne comporte que l'idée essentielle d'une division du monde en deux, le sacré et le non-sacré, et que cette connotation se serait établie au cours de l'histoire chrétienne. Le point de vue missionnaire chrétien aurait amené l'envoyé missionnaire à considérer que le monde païen extérieur était un monde à convaincre d'entrer dans la foi chrétienne qui était synonyme de salut -et donc de sacré. L'analyse de Yosef Dan ne se base pas assez sur le vocabulaire utilisé par les chrétiens missionnaires eux-mêmes, et nous semble une projection d'une analyse fondée sur une perception trop superficielle de la chrétienté. En effet, le terme de profane n'a jamais été utilisé par les apôtres comme synonyme d'impie, non plus que par les missionnaires. Le sacré était salvateur, certes, parce qu'associé à la divinité et à Jésus, mais il restait inaccessible au commun des mortels.

La notion de sacré telle que transmise par la langue latine à la tradition chrétienne a donc gardé un sens de la séparation, de la distinction, qui conférerait un caractère particulier à une chose, un animal, un acte, ou un homme, et le rapprocherait en conséquence du monde divin. Mais simultanément cette notion contenait de par son origine latine une dimension sacrificielle absente du sème original dans la Bible.

Dans son analyse du sacré, Yosef Dan, qui écrit en hébreu, place d'une manière universelle en opposition le קודש *kodesh*, et le חול *hol*. Or, cette opposition n'est pas du tout la même que celle que nous avons observée dans le cas du sacrum, et le *hol* n'est pas l'équivalent du profane. Selon lui, la *kédousha* s'oppose d'autre part, sur un autre plan, au חטא *het*, le péché. Cette opposition ne reprend pas l'opposition sacré/profane. Il nous faudra donc considérer la sémantique particulière de l'hébreu sur laquelle ne se penche pas du tout cet analyste, avant de voir, à la lumière des occurrences bibliques, les sens et leurs opposés.

2. La notion de *kedusha*

La notion de *kedusha* est associée dès le début à un nom. *kédousha* est le *shem etsem* (nominal) auquel devrait correspondre un verbe, mais dont le verbe correspondant n'existe pas. La racine de *kedusha* est *k d sh⁵*, et nous trouvons des formes verbales dérivées à d'autres modes⁶ :

- **leakdish* « consacrer », « définir comme *kadosh* », dont la forme nominale est *akdasha*, habituellement traduit par « consécration ».
- **lekadesh* forme piel : rendre très *kadosh*, donnant pour forme nominale *kidush*, acte rendant *kadosh*, et désignant en hébreu biblique et moderne la bénédiction dite sur le vin pour le shabbat.
- *Certaines formes potentiellement possibles comme *likdosh* n'existent pas, qui donneraient pour sens un verbe de forme neutre signifiant l'action au présent quotidien du *kadosh*, et ayant pour forme nominale *kadisha*, évoquant la forme araméique *kadish*, soit la prière pour les morts.
- *Concernant les autres mots araméens dérivés de cette racine, on trouve *kiddusha* : cadeau pour le mariage donné en dot par la famille de la jeune fille.
- **kiddushin* : les fiançailles, qui ont fini par signifier le mariage puisqu'on les célèbre actuellement immédiatement avant le mariage en une seule cérémonie.

Toutes ces occurrences n'ont qu'une seule dimension en commun : l'acte de parole. C'est la parole qui dans tous ces cas permet le passage d'un état donné à un état plus *kadosh*.

La deuxième constatation concerne le détail de notre formulation précédente : on passe toujours d'un état donné à un état plus *kadosh*, et non pas à un état absolu de *kedusha*. Sans cette précision, on ne comprend pas ce qui rapproche l'acte de mariage de la prière des morts, du *kidush* du vendredi soir.

3. La première occurrence biblique

Selon une exégèse traditionnelle, c'est la première occurrence du terme qui lui confère son sens, sa première connotation. Si nous reprenons la première occurrence du terme dans le texte hébraïque, sa mention est faite lors du premier verset du chapitre II, dans un passage qui est si connu qu'on n'en perçoit plus la difficulté :

וַיְכֹלֵן הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם : וַיְכֹלֵן אֱלֹהִים
 בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מַלְכָתוֹן אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבַּת בַּיּוֹם
 הַשְּׁבִיעִי מְכַל-מַלְכָתוֹן אֲשֶׁר עָשָׂה: וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים
 אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ פִּי בּוֹן שַׁבַּת מְכַל -
 מַלְכָתוֹן אֲשֶׁר-בְּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת: פ

Et le ciel et la terre furent « terminés ainsi que toutes leurs harmonies : et Dieu finit l'œuvre qu'il avait faite le septième jour. Et Dieu bénit le septième jour et il le rendit *kadosh* car c'est en ce jour qu'il s'était « reposé⁷ » de toutes les œuvres que Dieu avait bénies et faites/dans le faire.

Le sens premier de ce verset est donc que Dieu rend le shabbat *kadosh* parce qu'il a cessé d'intervenir dans son œuvre ce jour-là. On notera que l'occurrence première de ce terme est sous une forme verbale, ce qui est évidemment problématique puisque rien jusque-là n'a été défini comme *kadosh*. Dans cet exemple on constate que la *kedusha* se fait déjà par un acte de parole, et plus précisément par une bénédiction, une *braha*, c'est-à-dire le don et la reconnaissance d'un surplus d'être dans la chose.

L'acte de passage à la *kedusha* est donc associé au don d'un surplus d'être passant par la bénédiction, par les mots. Nous verrons que dans la tradition hébraïque, la *kedusha* est d'autant plus liée à l'acte de parole qu'elle doit en quelque sorte libérer une parole potentielle prisonnière du monde de la matière. La deuxième constatation concernant ce passage concerne l'explication de la bénédiction du septième jour. Lors des six jours de la création, Dieu a fait des *melakhots*, des actes de transformation, et le septième jour, Dieu a arrêté ses *melakhots*, ce qui justifie la *kedusha* particulière donnée à ce jour. Autrement dit, c'est une différence *a priori* qui explique une différence *a posteriori*. C'est parce que le septième jour était de l'ordre de la différence, et

qu'il avait été volontairement placé dans cet ordre par une différence au niveau des actes que Dieu lui confère un statut de *kadosh*.

À ce point de notre analyse, nous ne pouvons pas prétendre être arrivé à une définition de la *kedusha* qui soit satisfaisante. Nous allons à présent considérer une autre utilisation du terme qui est cette fois-ci adjectivale et non plus verbale, et qui fait d'autant plus problème que l'expression semble à première vue assimiler le monde divin avec le monde humain.

4. Une occurrence ultérieure

Dans le lévitique chapitre XIX selon la division chrétienne, dans le livre ויקרא *Vaikra, parasha קדשים kedoshim*, la question de la *kédusha* est placée au centre même de la réflexion et de la discussion, puisque c'est par ce mot que commence l'ordre de Dieu introduisant la section hebdomadaire.

ידבר יהוה אל-משה לאמור: דבר אל-פל-עדת
בני-ישראל ואמרת אליהם קדשים תהיו כי קדוש
אני יהוה

Si nous traduisons ce verset, nous comprenons que nos catégories habituelles sont bouleversées par ce texte, et que en particulier les catégories associées à la langue latine ne peuvent le rendre.

Et Dieu parla à Moïse en disant : « parle à toute la congrégation des enfants d'Israël et dis-leur "Soyez saints/sacrés, car je suis saint/sacré". »

Si le sacré désigne le monde divin en opposition au monde humain, il est inaccessible à l'homme, et on comprend encore moins comment il pourrait faire l'objet d'un ordre du divin à l'homme. Il semble même qu'il y ait une contradiction fondamentale entre les termes. Si le sacré est accessible, comment peut-il caractériser le divin, et si le sacré est inaccessible, que signifierait une divinité demandant une chose impossible sous la forme d'un impératif absolu ?

Force est de reconnaître que ces deux phrases ne font pas sens à première vue. Si la sainteté est ce qui caractérise le divin, on ne comprend pas

comment elle peut faire l'objet d'un commandement divin à l'homme, qu'elle ne devrait pas concerner, et *a fortiori* comment elle peut se commander.

De plus, la phrase peut paraître une incitation à une identification impie de l'homme avec Dieu, ce qui est tout à fait incompréhensible dans de cadre d'un texte monothéiste et rejetant toute forme de culte ressemblant peu ou prou à de l'idolâtrie.

En fait, ce qui va faire la différence, c'est, selon la tradition hébraïque, la dimension du temps. L'homme peut avancer dans la *kedusha*; la divinité est dans *l'être* de la *kedusha*. Linguistiquement parlant, le texte au début de cette parasha oppose ainsi deux écritures. La divinité est קדוש kadosh, alors que le commandement à l'homme est קדשׁים. Dans un cas, le mot est dit « encint de *vav* », dans le deuxième il est « manquant de *vav* ». Or le *vav* est lettre de vérité, de plénitude, de perfection.

Cette différence nous donne de plus une réponse concernant la dynamique nécessaire à la *kedousha*. Dans la notion de dynamisme de la *kedousha* se tient la notion de consécration, c'est-à-dire de sacralisation en tant que processus et non en tant qu'état. Celui qui prendrait cette phrase comme la description d'un état, du résultat magique d'une élection sans mérite recherchée par l'homme, est selon la tradition juive un *rasha*, un méchant : il confond le projet avec un acquis.

Le contexte immédiat du texte s'énonce comme un développement de ce premier commandement, et de fait, c'est l'ensemble des commandements qui suivent, en commençant par le commandement d'honorer son père et sa mère et de respecter le shabbat, de se séparer des peuples idolâtres. Tout se passe comme s'il fallait dès le premier commandement distinguer, distinguer les autres individus de son père et de sa mère, distinguer le septième jour des autres jours, distinguer son dieu des autres divinités, et son peuple des autres peuples.

Hol et Kedousha

Pour comprendre ce qui définit la *kédousha*, considérons un instant ce qui l'oppose au *hol*, littéralement le vide. La *kedousha* n'est pas l'antonyme du

het, le péché, ni de la *toum'ha*, l'impureté. L'impureté empêche l'accès à la *kedusha*, et le *het* se conçoit comme un ratage du projet divin.

hol en hébreu, signifie vide. En hébreu moderne, le mot désigne aussi le sable qui est vide de vie. On trouve le terme dans des mots ayant redoublé la deuxième lettre de la racine, *halil*, la flûte, qui est un instrument fonctionnant grâce à des trous, *halal*, l'espace, le néant.

Lehalel, c'est apporter du vide dans un plein, et ce terme se voit traduit par « désacraliser ». Le *hiloul hashem*, c'est l'injure, le blasphème fait à Dieu, le vide présenté en lieu et au lieu du plein.

On comprend dans ce contexte que la phrase « soyez *kadosh* car je suis *kadosh* » soit suivie d'instructions précises pour éviter de *lehalel*. L'impureté n'est pas un blasphème, elle, c'est le vide qui s'oppose réellement au *kodesh*. Nous allons voir à présent les rapports qu'entretiennent les notions de pureté et d'impureté avec la notion de *kedusha*.

II. KEDUSHA ET TÉ'ORA

1. L'impur et la mort

Le chapitre 19 des Nombres (*Hukat* dans *Bamidbar*) fait un pendant à ce chapitre. Il y est question de la vache rousse, de la nécessité de préparer une vache rousse, de la sacrifier, de la brûler, et d'en mélanger les cendres dans de l'eau, qui sera aspergée sur le peuple. Puis, le chapitre considère les conséquences de cette préparation sur la pureté et l'impureté. Celui qui préparera la vache doit être pur, mais la préparation le rendra impur. Ce qui rend impur le pur rend pur l'impur. Puis, après toute cette description, le texte énonce toute une série de cause d'impureté, en commençant par celle des *cohanim* (versets 6 à 8), puisque c'est de leur pureté que dépend ensuite celle de la congrégation par la préparation de la vache rousse. Puis il est dit que toute personne touchant un mort sera *tamé* טָמֵא. Pendant près de dix versets, le texte envisage les possibilités d'impureté par contact avec un mort, avec des ossements, et avec un corps « vide »(verset 16).

L'impureté primordiale est donc celle de la mort, et la redondance d'un texte aussi concis que le texte biblique est un signe habituel de l'exégèse rabbinique pour considérer l'importance extrême d'un sujet.

Mais il est clair aussi que la notion d'impureté, de *toum'ha*, n'est pas équivalente au *het*, le péché. Elle s'oppose à la *té'ora*, dont elle n'est pas un antonyme grammatical mais sémantique.

Si la *toum'a* est de l'ordre de la mort, alors la *té'ora* est de l'ordre de la vie, de la dynamique. Nous employons le terme « de l'ordre » car le texte biblique stipule bien que les personnes rendues impures ne sont pas en danger de mort. Elles ont approché la mort, et ce contact les a rendues incapables de *té'ora*, de pureté, et par voie de conséquence inaptés à la *kedusha*. La métaphore de la vie et de la mort nous amène à considérer un autre passage biblique dans cette nouvelle perspective de la *kedusha*.

2. Le pur et l'ouverture de la vie ; l'impur et la mort spirituelle

La problématique des études bibliques consiste en fait à devoir utiliser des termes d'une langue donnée et ses catégories pour analyser un texte d'une langue et de catégories différentes. On comprend d'autant moins la liaison entre la *kedusha*, le sacré-sainteté, et la pureté quand on la décrit à l'aide de termes français, issus du latin, signifiant d'autres sèmes. Encore une fois, on notera que ces concepts sont si particuliers en hébreu qu'ils ne sont pas construits comme une négation l'un de l'autre, comme les termes pur/impur nous le laissent entendre.

D'autre part, le pur est toujours associé à la propreté en français comme dans la plupart des langues romanes, et l'impur à la saleté, alors que ces notions n'ont rien à voir en hébreu. Il suffira de s'imaginer des hommes arrosés d'une eau cendrée comme le décrit la cérémonie de la vache rousse pour faire disparaître la première association par exemple.

Si nous décidons d'utiliser le terme de *ta'or/té'ora* pour remplacer la propreté associée au mot pur, et le terme de *tamé* pour éviter la connotation de saleté du mot impur nous pourrions mieux aborder la réflexion du problème des relations de la *kedusha* avec la *té'ora*.

L'homme qui a touché un mort est *tamé*. La nourriture non kasher est *tamé*. L'homme peut être rendu tamé s'il ne respecte pas les lois de *téora* dans son intimité, ainsi que la femme vis-à-vis des lois de *nida*. Si le dénominateur commun entre tous ces actes est celui de la mort, la première réaction du lecteur est de considérer qu'il s'agit là d'un jugement de valeur associé à une notion primitive de contamination par la mort, ou le sang. Pourtant, les règles de la cashrut nous montrent bien que la mort caractérise le *tamé* comme elle l'illustre de façon métaphorique : le *tamé* est de l'ordre de la mort, mais ce n'est pas d'une mort physique qu'il s'agit.

Dans le livre de la Genèse, au chapitre II, Dieu s'adresse à Adam et lui indique un premier interdit concernant l'arbre de la connaissance du bien et du mal :

וַיִּצַב יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ-הַגֵּן
אָכַל תֹּאכַל : וּמֵאֵץ הַדַּעַת טוֹב זָרַע לֹא תֹכַל מִמֶּנּוּ
כִּי בְיוֹם אֲכַלְתָּ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת

Et Dieu commanda à Adam « de tous les arbres du jardin mange, tu en mangeras : et de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, car du jour ou tu en mangerais, mort tu mourrais.

Il y a d'une part, un parallélisme à l'intérieur de la phrase que ne rend pas la traduction habituelle : manges/tu mangeras et mort/tu mourras. La forme redondante met en parallèle les deux actes qui semblent pourtant ne rien avoir en commun.

D'autre part, la suite du texte nous montre bien qu'il ne s'agit point d'une mort physique, puisque Adam mange du fruit de l'arbre et se remet assez bien de ses émotions. Mais par contre, la conséquence de son acte ne tarde pas : Adam est chassé du jardin d'Eden.

C'est bien de la *kedusha*, de la sainteté, dont il était question dans ce texte, et la relation de l'intertextualité interne biblique a mis en évidence l'importance de la métaphore filée de la mort dans l'élaboration de ce concept.

En mangeant du mauvais arbre, Adam est tombé de son degré de *kedusha*, il est mort. La dynamique de la vie de la *téora*, la pureté, est une voie permettant l'accès à la *kedusha*.

Ce faisant, Adam n'a pas voulu différencier les arbres entre eux, il a transgressé la distinction imposée : sa punition tient de la même logique inversée, puisqu'il retombe dans l'indifférenciation.

3. La *kedusha* et la dynamique de la vie

La *téo'ra* est donc un principe de différenciation progressive auquel est associé le principe de vie, d'ouverture, de dynamique, d'évolution spirituelle. Nous redoublons les mots par manque de terme exact.

De fait, une étude de tous les actes liés à la *kedusha* nous a amené à conclure momentanément que tout acte de *kedusha* était lié à un acte de parole. Il faut ajouter que tout acte lié à un acte de *kedusha* est un acte de différenciation et de reconnaissance de cette différenciation par la parole.

La *téo'ra* existe *a priori*, comme la *toum'a*. Rendre *kaddosh*, c'est distinguer à un degré donné, entre ce qui est de l'ordre de la vie et ce qui est de l'ordre de la mort. L'homme n'a donc pas un pouvoir de purification ni même de puissance magique associé à sa parole. Une bénédiction est un acte de reconnaissance du surplus du monde. Un acte de *kedousha* est un acte de reconnaissance d'une différence, même infime, existant entre deux ordres, deux formes d'existence, d'être, de monde.

III. KEDUSHA ET DISTINCTION

1. Le shabbat

On distinguera ainsi entre la *kedusha* du shabbat, la sainteté/ le caractère sacré du shabbat, qui existe comme un *a priori*, et qui est présenté par le texte de la Genèse comme un acte divin, un supplément à l'acte de création par le Créateur lui-même – et d'autre part l'acte de reconnaissance de cet *a-priori* qui est le *kiddush* prononcé le Vendredi soir, et dont le texte est strictement une reprise du texte biblique décrivant la bénédiction divine du septième jour. Le *kiddush* du shabbat n'est donc qu'un acte de reconnaissance et de réaffirmation du texte biblique. D'une certaine manière, la parole humaine renonce à exprimer, par ses propres mots, cette distinction et reprend le texte sacré pour éviter toute erreur. Le קידוש *kiddush* est accompagné d'une bénédiction sur

le vin, parce que le vin a même valeur guématrique que le סוד *sod*, le secret, parce que la différence entre le septième jour et la semaine est infime pour l'humain.

2. Le mariage

Qu'en est-il pour le mariage dont le mot rappelle la *kédusha*, *kédushin* ?

L'acte des fiançailles qui compose cette partie du mariage désignée originellement par ce nom consistait à déclarer que par cet acte, cette cérémonie, la jeune fille était interdite à tous les hommes, y compris à son mari. Cette déclaration la distinguait de toutes les femmes et l'isolait symboliquement, isolation lui conférant une *kedusha* particulière. L'acte du mariage répétait l'interdiction de la jeune fille à tous les hommes sauf à son mari. On le voit particulièrement clairement dans ce cas, la *kedusha* implique une distinction qui se confond souvent avec une séparation, une isolation symbolique.

3. La cashrut

La cashrut est une voie de la même *kedusha*. Les explications abondent. On trouve, par exemple l'explication selon laquelle les animaux permis à la consommation seraient des animaux qui sont ouverts à une dynamique de l'évolution alors que les autres seraient figés, depuis des siècles, dans la même forme animale. Mais d'une certaine façon, la première explication concerne l'énonciation des lois de la cashrut dans la parasha חוקת *Hukat*, puis dans le livre des Nombres, sous le terme de *Hukim*. Les *hukims* sont des lois incompréhensibles à l'homme. Pour Nachmanide et Rashi, les premiers versets de la section concernent la vache rousse comme désignant un principe de la Torah elle-même. » *Zot Hukat Hatorah asher tsivah Adonai lemor el Bnei Israël* » peut en effet se comprendre comme : « Voici une règle, un principe de la torah que Dieu commanda de dire aux enfants d'Israël », ou bien, « Voici le principe de la Torah », principe de la vache rousse, qui comme un théorème, serait un fondement, compréhensible pour de rares initiés à l'échelle du texte tout entier. Les *hukims* seraient de l'ordre de ce principe toraïque : incompréhensibles aux non-initiés, fondateurs pour ceux qui auraient étudié. En fait, le principe de la cashrut peut être abordé de cette façon, et rejoint alors une autre

forme de distinction, celle des initiés et des non-initiés, dont la tâche, dans l'étude, consiste à gravir les degrés de la connaissance grâce aux degrés de *kedusha*.

IV. LES NIVEAUX DE SÉPARATION ET DE COMPRÉHENSION/SAGESSE

1. La vache rousse : image, métaphore, et icône de la *kédousha*

Le principe de la vache rousse est un principe si complexe qu'on peut entendre la phrase de Salomon s'exclamant « La Torah est profonde et loin de moi la vache rousse » (la parah adouma) comme désignant un théorème trop complexe. Un des sens de ce verset est que Salomon parlait du principe de la vache rousse comme de l'un des principes de lecture de la Torah qu'il n'aurait pas réussi à comprendre, à la manière des mathématiciens modernes qui parlent, par exemple, du théorème de Pythagore. Ainsi, la *Huka* désigne le principe de base, la constitution, le code fondateur. Les *michpatims* sont les conséquences de ces principes, et constituent des lois, mais qui en découlent. Les *mitzvots* sont les commandements précis évoqués par le texte, les ordres, découlant des conséquences légales des *hukims*.

En fait le principe de la vache rousse est un principe fondateur de la *kedusha* et de l'étude, tout en constituant un exemple du problème de la *kédousha*. Ainsi celui qui aura compris son principe comprendra toutes les lois de *kedusha* que cet épisode introduit par ailleurs dans le texte.

De plus, cet épisode devient icônique du fonctionnement de la *kedusha* dans la progression de la connaissance⁸.

2. Les cinquantes portes de pureté, les cinquantes portes de la connaissance

Bina, l'intelligence au sens du XVII^e siècle du terme, est une des formes de compréhension. *Ruhma*, la sagesse, en est une autre. *Daat*, la connaissance, se différencie de *haskel*, la connaissance par rapprochement, par savoir.

Ces quatre niveaux composent plusieurs ordres selon la mystique séfarde et ashkénaze, mais le principe est le même. À chaque niveau se trouve cinquante portes, qui marquent les degrés de la connaissance. Or, de même qu'il y a cinquante portes de *toum'a*, il y a cinquante portes de *té'ora*. Ainsi chaque degré de connaissance est mis en rapport avec un degré de *té'ora*, et c'est ainsi la *kedusha*, par distinctions successives et progressives des degrés de *toum'a* et de *té'ora* du monde qui permet le passage d'un degré de connaissance à un autre, avant d'entamer un autre niveau, lui-même subdivisé en cinquante degrés⁹.

CONCLUSION

En définitive, si la *kedusha* peut permettre une meilleure étude et une meilleure compréhension, elle se doit aussi de conserver un aspect pratique, et la tension de l'humain passe en hébreu par la *halakha*, c'est-à-dire la pratique, mais aussi la marche. La traduction de ce concept de *kédousha* en français s'avère plus précise si elle prend le terme de sacré, malgré toute son ambiguïté, que celui de saint. L'ambiguïté de la notion de sacré renverrait même d'une certaine façon à l'ambiguïté de l'échelle de progression selon Maïmonide, (mais il faudrait lui associer une notion dynamique), soit un cercle où le Bien et le Mal se partageraient le cadran et se rejoindraient dans leur minima pour presque se rejoindre dans leur maxima.

Yona DUREAU
Université Jean Monnet

NOTES

* Cet article ne tient pas à se présenter comme une invention personnelle mais comme la synthèse de ce qui fait l'objet de l'enseignement hébraïque traditionnel sur la question de la *kédousha*, en restituant les passages sur lesquels se fonde cet enseignement.

1) Dans la mesure où la traduction de *sacrum* en hébreu choisirait toujours *kadosh*, alors que la traduction de *sanctus* aurait plusieurs options.

2) Émile BENVENISTE, « Catégories de pensées et catégories de langue » (articles publiés tout d'abord en 1958 dans *Les Études philosophiques*, n° 4 (oct-décembre) PUF, Paris ; *Problèmes de Linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1987, p. 63.

BENVENISTE démontre que les catégories de la philosophie d'Aristote lui ont été suggérées par les structures de la langue grecque.

3) *Dictionnaire étymologique*, Paris: Les Dictionnaires Le Robert, 1992.

4) *On Sanctity*, Magnes Press, Jerusalem, 1997.

5) Selon le dictionnaire *milon haradash Eben Shoshan*

6) La même racine se retrouve en arabe avec la racine de *qadaša*, au sens de saint, sacré, pur, et contient déjà un sens implicite de séparation, distinction. *qdš* désigne Dieu. *el qudš*, la sacrée, désigne Jérusalem. Mais le sacré-interdit se traduira par le mot de *haram* qui est utilisé pour désigner les lieux saints de la Mecque et de Médine. *Haram* signifie aussi le tabou, l'interdit. Si quelque chose est sacré au sens de *haram*, il s'agit d'une limite à ne pas transgresser, alors que le *qdš* désigne quelque chose de sacré au sens de surhumain. Cela explique que les saints soient dits *qadiš*, et que la même racine ait été utilisée pour traduire le mot latin désignant la messe. *Harem* est un lieu sacré au sens de tabou, de sorte que c'est la même racine qui a été utilisée pour parler du *harim* partie intime et consacrée de la maison, de la famille où se tenaient les femmes, et que ne désigne pas du tout le terme francisé de harem. Dans les deux cas, on observe que la notion de sacré implique une séparation, une isolation vis-à-vis d'un ensemble. Mais la racine sémitique commune de *qdš* a désormais un sens qui mêle les connotations du terme hébraïque de *kadosh* avec celle du *sanctus* latin.

7) Il conviendrait mieux de traduire par « cessa d'intervenir » pour ce verbe qui ne signifie pas « se reposer », mais notre discussion ne portant pas sur ce point, nous avons conservé la traduction habituelle.

8) On pourra consulter la *Higgeret Ha kedusha, Lettre sur la sainteté* (Verdier: Paris, 1986) concernant la mise en pratique de la progression de ces différents degrés, mais dans un but plus mystique puisqu'il s'agirait selon la lecture mystique de ce dernier texte de permettre la venue plus rapide du messie.

9) On pourra consulter l'analyse de Joseph DAN dans un ouvrage traitant d'une autre symbolique numérique et mystique des liens entre *kedusha* et connaissance : J. DAN, « The Ashkenazi Hasidic « Gates of Wisdom », dans G. NAHON, C. TOUATI (éd.), *Hommage à Georges Vajda*, Louvain: 1980, 183-189. Joseph DAN y décrit entre autres soixante dix-huit portes de sainteté/connaissance, mais dont il n'a pas réussi à éclaircir le sens symbolique. Les cinquante portes auxquelles nous faisons allusion correspondent au chiffre habituellement associé par le courant majeur de la tradition mystique juive.

Actes du colloque
L'Interdit et le Sacré
20 mars 1998
(Université Paul-Valéry,
Faculté protestante de Théologie, Montpellier)
Recherche biblique interdisciplinaire
UPRES-A 5052 du CNRS
p. 55-68.

Sens et contre-sens de l'interdit du toucher

De quelques concordances entre le premier interdit biblique et l'interdit du toucher dans le cadre analytique

« Dieu, dit-on, prit des parcelles inconscientes de sa conscience [qui] étaient devenues malades, en fit des êtres et les accusa.

« Le bizarre est que moi, je cherche tout le temps des blocs originels de ma conscience là où ils ne sont que malades et que je les accuse d'être êtres et les damne en les accusant d'avoir prémédité le mal en moi.

« C'est donc bien moi qui suis le nommé dieu, moi, Artaud. »

Antonin ARTAUD, *Œuvres complètes*, t. XXVI, Gallimard, p.34-35.

CETTE étude se propose de mettre en tension les enjeux du toucher à travers, d'une part, l'une des règles fondamentales du cadre analytique et, d'autre part, le premier interdit énoncé dans la Genèse.

Le motif de mon questionnement à propos de l'interdit du toucher dans la Genèse et de sa mise en relation avec la pratique analytique se situe dans ce rapport d'homologie structurale qu'établissent le sacré et l'interdit dans le lien religieux d'une part, l'éthique et la règle dans le lien social d'autre part. Ce rapport est ainsi énoncé par Freud : « [...] toute culture doit nécessairement s'édifier sur la contrainte et le renoncement pulsionnel¹. » Il est repris par Julia Kristeva² rappelant, à propos de *Totem et Tabou*, que pour Freud l'ordre

social est fondamentalement religieux. Cela revient à considérer que les symptômes névrotiques repérables entre compulsion de répétition et inhibition peuvent être pensés références faites aux commandements et interdits religieux. La problématique du père est, en effet, commune à la névrose et à la religion, non pas dans la personne du père, mais dans le complexe paternel symbolisant la loi (et contenant par là-même sa transgression) où s'intriquent ambivalence, identification, convoitise, désir parricide, culpabilité, idéalisation.

I. L'INTERDIT DU TOUCHER EN PSYCHANALYSE

Avec le dispositif « divan-fauteuil », c'est-à-dire la soustraction de l'analyste assis en retrait du regard de l'analysant allongé, le cadre analytique figure les moyens mis en œuvre dans la cure pour permettre à l'analysant d'approfondir un travail sur lui-même, afin de parvenir à terme à la disparition des symptômes producteurs d'angoisse. Il s'agit-là de l'objectif fondamental de la cure analytique. Par la restriction ainsi imposée à la motricité, il s'agit de favoriser l'introspection : le patient est invité implicitement, par la neutralité du cadre, à déplacer son attention de sa périphérie vers son centre pour l'y laisser s'y concentrer. Aucune sollicitation ou excitation sensorielle ne doit, durant la séance, le distraire de ses réflexions.

1. La règle initiale de ne pas se toucher

Souvenons-nous que les caractéristiques du cadre analytique furent pensées par Freud, encore hypnothérapeute, à partir des injonctions de Frau Emmy von N., l'une de ses patientes, qui en 1898 proteste au cours d'une séance : « Ne bougez pas! Ne dites rien! Ne me touchez pas! ». En 1904, Freud indique que la cure doit se dépouiller des vestiges de la méthode hypnotique en renonçant au cours de la séance à tout échange visuel et tactile³. Il est intéressant de noter que la prescription initiale a le statut d'une *règle*, celle de *ne pas se toucher entre analyste et analysant*.

Cette règle est établie pour signifier la différence, la distance prise par la psychanalyse avec les pratiques de la médecine, de l'hypnose et du magnétisme. L'évitement du regard durant la séance est justifié par Freud en 1913

dans *La technique psychanalytique*, par « un motif personnel⁴ », lequel est aussitôt associé à la nécessité de ne pas laisser les patients lire ses pensées sur son visage, position aussitôt justifiée par la neutralité de l'analyste, garante de non-influence et de non-sédution. À cette époque-là, l'inventeur de la psychanalyse ne développe pas dans ce texte fondateur du cadre analytique le rapport étroit qu'entretiennent le toucher et le regard. Freud signifie ainsi le renoncement à la suggestion qui s'organise dans le registre du contrôle, de la maîtrise, voire de l'emprise sur l'objet (dont certaines expressions de la langue française rendent bien compte : *tenir sous son regard, ne pas lâcher du regard, agripper du regard*) et que son expérience de l'hypnose lui avait rendu familier. (À titre d'exemple, une infirmière qu'il avait traitée par hypnose lui ayant sauté au cou pour l'embrasser avait tenté vis-à-vis de lui davantage encore...).

Le bannissement du toucher eut donc pour effet de maintenir l'investigation des problématiques névrotiques dans la sphère psychique et symbolique. Le travail psychique est entrepris à partir des images intériorisées et des expressions verbales qui les accompagnent, voire des perceptions sensorielles qui les signifient, qu'elles soient remémorées ou qu'elles apparaissent au décours de la séance, bien que non contingentes à des stimuli produits par le cadre. Toutefois, la règle de ne pas se toucher entre analyste et analysant ne trouve pas sa véritable justification dans l'évitement des rapports sexuels, puisqu'alors la psychanalyse ne pourrait se prévaloir de cette différence, précisément, pour se démarquer des autres méthodes thérapeutiques dont l'honorabilité des praticiens n'est pas à mettre en doute.

Le motif de cette règle, et des autres règles instituées par la psychanalyse, est la constitution d'un cadre spécifique, particulier, propre à cette technique thérapeutique qui la distingue de toute autre. L'identification par l'analysant des règles psychanalytiques à la cure psychanalytique elle-même va stimuler, alimenter et soutenir ses productions imaginaires.

2. Déplacement de sens : de la règle de ne pas se toucher au tabou de l'inceste

Le sens et la raison d'être de ces règles analytiques (dont celle de *ne pas se toucher*) ont été abondamment développés par Jean Laplanche⁵. Gérard Bonnet⁶ quant à lui, insiste sur le risque encouru à laisser se transformer ce

qui, initialement, possède le statut et la fonction d'une règle en un interdit d'une exigence telle qu'il finit par être hissé au rang du tabou.

Arrivé à ce point des glissements successifs, le tabou initial (le tabou de l'inceste) perd de sa puissance, le cadre s'en trouve affaibli. Pourquoi ? Parce que le tabou se définit par son caractère sexuel et n'a de sens qu'intégré par l'analysant dans ses productions langagières, oniriques, fantasmatiques, ou remémoratives comme le souligne Gérard Bonnet⁷. La différence entre la règle de *ne pas se toucher* et l'interdit ou tabou de l'inceste se tient dans le fait que la règle doit être respectée mais qu'elle peut être transgressée dans la réalité, sa fonction étant celle d'une enveloppe, d'un contenant. Ceci la distingue de l'interdit ou du tabou de l'inceste qui constitue le noyau, le contenu même de la cure. À ce titre, le tabou de l'inceste doit être imaginativement, fantasmatiquement enfreint, car là se tient la visée thérapeutique qui consiste à le substituer aux interdits sexuels qui organisent le fond des névroses avec leur production d'angoisse et de symptômes. Cette condition est nécessaire pour que soit atteinte cette visée thérapeutique (parfois négligée au profit d'un système qui privilégie la cure pour la cure, la cure devenant une fin en soi, ou prenant une direction didactique). La levée des symptômes névrotiques résultera donc de la transgression imaginaire, dans le discours, de l'interdit ou du tabou de l'inceste supplantant les tabous personnels de l'analysant résultant d'une loi symbolique, religieuse ou culturelle à laquelle il donne du crédit et qu'historiquement il a pu enfreindre réellement.

II. L'INTERDIT DU TOUCHER DANS LA GENÈSE

Dans le récit biblique de la Genèse, l'interdit du toucher présente un caractère très spécifique : il n'émane pas de la divinité. Il n'est donc pas exogène, mais de nature interne et autonome. Ève l'ajoute à l'interdit divin de manger reçu par Adam : ce mouvement revient, pour l'humain, à poser un interdit endogène comme interdit divin⁸. La façon dont cet interdit se met en place rappelle celle dont se constituent les interdits endogènes au cours du développement psychogénétique : les premiers interdits adressés par l'environnement familial à l'enfant, lorsqu'il accède à la locomotion et à la communication, intéressent le tactile. Il s'agit d'éveiller la conscience de l'enfant à des

mesures d'auto-conservation (mises en garde par exemple contre le chaud, le tranchant, le dur...). À partir de ce corpus d'interdits exogènes établis par les proches et intégrés par l'enfant, se constitue progressivement un interdit spécifique qui prend un caractère différent des précédents, de par sa nature interne, l'interdit de l'inceste.

Le livre biblique contient, dans son langage propre, des éléments traitant de l'énigme des origines, de la création de l'univers à celle de l'espèce humaine en particulier, non réductibles bien entendu à une correspondance paradigmatique avec la psychogenèse mais que l'on peut toutefois faire travailler sans pour autant prétendre en son caractère absolu. L'universalité du texte biblique, dépassant les exégèses et interprétations multiples, fait l'objet de traitements divers selon les auteurs et leurs convictions. Ainsi, Lévinas rappelle que « La Thora parle le langage des hommes »⁹, et à cet égard Freud qui entend « traiter la religion comme une affaire humaine » réussit le tour de force de ne faire aucune référence au texte biblique en 1927 dans *L'avenir d'une illusion*¹⁰. L'absence de cette « référence bibliographique » est éloquente dans un ouvrage tout entier consacré à l'analyse des religions chez un Juif qui se déclare incroyant. Plus tard toutefois, en 1939, Freud mentionnera succinctement le texte biblique dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*¹¹, mais surtout pour en évoquer les « traitements » qu'il eût à subir, soulignant les lacunes, répétitions, contradictions, et même les retours du refoulé pour lesquels il recourt à la métaphore des traces d'un meurtre¹².

1. L'interdit de manger : interdit d'origine divine

L'interdit divin porte sur le fait de *ne pas manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal*, cet interdit *ne porte pas sur le toucher* et il *ne concerne pas les autres arbres*, ainsi que le confirment les trois traductions que j'ai retenues pour l'étude de ce texte¹³.

2,16. YHWH Elohim ordonne à l'homme, disant :

« De tout arbre du jardin, tu mangeras, tu mangeras.

2,17. De l'arbre à connaître le bien et le mal, tu n'en mangeras pas, car du jour où tu en mangerais, de mort tu mourrais. » (Chouraqui)

2,16. Et Yahvé Dieu fit à l'homme ce commandement : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin.

2,17. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu deviendras passible de mort. (Bible de Jérusalem)

2,16. Hachem-Eloquim ordonna à l'homme, en disant : De tout arbre du jardin, manger, tu mangeras.

2,17. Et de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras pas. Car du jour où tu en mangeras, tu mourras. (J. Kohn)

Nous assistons ensuite à une série de glissements de sens et la Genèse nous renseigne sur les modalités du « traitement » que le serpent puis Ève font subir au premier interdit biblique et je rappelle ci-dessous le texte dans les trois traductions que j'ai retenues :

3,1. Le serpent était rusé, plus que tout vivant des champs qu'a fait YHWH Elohim.

Il dit à la femme :

« Soit ! Elohim l'a dit : « Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin ! »

(Chouraqui)

3,1. Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que Yahvé Dieu avait faits. Il dit à la femme : « Alors, Dieu a dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ? » (Bible de Jérusalem)

3,1. Et le serpent était rusé, [plus que] toute bête du champ que fit Hachem-Heloqim. Il dit à la femme : N'est-ce pas que Eloqim a dit : Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin ? (J. KOHN)

Le serpent prétend que l'interdit de manger porte sur *tous les arbres du jardin*. Or, nous avons retenu qu'il ne porte *que sur un seul arbre : celui de la connaissance du bien et du mal*. Ève déplace ensuite, dans sa formulation, l'interdit de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal sur l'arbre situé au sein (En-tête), ou au milieu du jardin (Bible de Jérusalem et Tora Témima). Nous apprenons ensuite (verset 3,22) que la transgression s'est bien faite sur l'arbre de la connaissance du bien et du mal (et non de l'arbre de vie qui est l'arbre que ces trois traductions indiquent comme étant l'arbre au sein ou au milieu du jardin), mais la reformulation de l'interdit par Ève, et son

ambiguïté, contribue à sacraliser le lieu, non pas à l'introduire dans la compréhension de l'interdit lui-même. Par ailleurs, elle ajoute un interdit supplémentaire, celui de ne pas y toucher :

3,2. La femme dit au serpent :

« Nous mangerons le fruit des arbres du jardin.

3,3. Du fruit de l'arbre au sein du jardin, Elohim a dit :

« Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, que vous ne mouriez. »
(Chouraqui)

3,2. La femme répondit au serpent : « Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin.

3,3. Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, sous peine de mort. » (Bible de Jérusalem)

3,2. La femme dit au serpent : Du fruit d'arbre du jardin nous mangerons,

3,3. et du fruit de l'arbre qui [est] au milieu, Elohim a dit : Vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas, de peur que vous ne mouriez. (J. Kohn)

Sachant qu'au verset 3,22 la divinité commente le fait qu'elle chasse Adam et Ève du Jardin d'Eden parce qu'ils pourraient à présent manger de l'arbre de vie et vivre éternellement, nous en déduisons qu'ils mangèrent bien de l'autre arbre, c'est-à-dire de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, qui lui aussi était donc au centre du jardin.

Le serpent argumente alors en faveur de la transgression de l' *interdit tel qu'il a été énoncé par la divinité* , contredisant la précédente transgression qu'il avait proposé :

3,4. Le serpent dit à la femme :

« Non ! Vous ne mourrez, vous ne mourrez pas.

3,5. Car Elohim le sait : du jour où vous en mangeriez, vos yeux se dessilleraient et vous seriez comme Elohim, connaissant le bien et le mal. »
(Chouraqui)

3,4. Le serpent répliqua à la femme : « Pas du tout ! Vous ne mourrez pas !

3,5. Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal. » (Bible de Jérusalem)

3,4. Le serpent dit à la femme : Mourir, vous ne mourrez pas,
 3,5. car Eloqim sait qu'au jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme Eloqim, connaissant [le] bien et [le] mal. (J. Kohn)

La transgression s'accomplit :

3,6. La femme voit que l'arbre est bien à manger, désirable pour les yeux, agréable, l'arbre, pour comprendre.

Elle prend de son fruit.

Elle mange.

Elle en donne aussi à son homme avec elle.

Il mange.

3,7. Les yeux des deux se dessillent.

Ils savent qu'ils sont nus.

Ils cousent des feuilles de figuier et se font des ceintures. » (Chouraqui)

3,6. La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir le discernement. Elle prit de son fruit et mangea. Elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle, et il mangea.

3,7. Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus ; ils cousirent des feuilles de figuier et se firent des pagnes.

(Bible de Jérusalem).

3,6. La femme vit que l'arbre [était] bon pour nourriture, et désirable pour les yeux et attrayant pour l'intelligence, elle prit de son fruit, en mangea, elle en donna aussi à son homme avec elle, il mangea. (J. Kohn)

De ce passage, dont les exégèses peuvent se déployer à l'infini, je vais extraire ce qui paraît finalement le moins significatif, ce que l'on aurait spontanément tendance à ne pas relever, à ne pas mettre au travail : la question du *toucher*. Aux observations de Freud que j'ai brièvement indiquées concernant le texte biblique, s'ajoute le décalage ténu, qui pourrait passer en définitive inaperçu car, tel qu'il s'énonce, il reprend un dire précédent qui lui est coalescent, comme soudé, contigu, connexe. Mais différent. Je le rappelle ici, la divinité a posé l'interdit de manger et *non pas de toucher* l'arbre au sein (ou au milieu) du jardin, dont il se confirme au verset 3,22 qu'il s'agit bien de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et non de l'arbre de vie.

2. L'interdit du toucher : interdit ajouté par l'homme

Le passage à l'acte qui consiste à toucher de cet arbre n'est pas proscrit initialement, c'est Ève qui l'énonce¹⁴ et le superpose à l'interdit existant. La transgression originaire contient ce contre-sens, c'est-à-dire qu'elle se dédouble entre un interdit (divin) non respecté et le renoncement à une liberté. Je le répète, l'objet de la présente étude n'est pas de proposer une exégèse du texte, mais de repérer les modalités qui organisent l'émergence d'un nouvel interdit. Si nous nous en tenons strictement à ce que dit le texte, quelque soit la traduction, il apparaît que l'interdit inaugural, donc fondateur, essentiel qu'oppose la divinité à l'homme est repris par ce dernier qui procède à un ajout : un autre interdit est adjoint à celui qui présentait un caractère d'unicité, comme pour le renforcer, avec le risque d'en tenir finalement lieu, comme cela s'observe dans le cadre analytique avec l'interdit du toucher finissant par se substituer à l'interdit de l'inceste avec lequel il entretiendrait un rapport d'homologie. Concernant l'interdit biblique, le plus fort de la transgression se trouve peut-être là : l'homme tente de se libérer du premier interdit avec l'édiction d'un second (présenté comme devant valoriser le précédent, le soutenir, ce qui laisse supposer dans le même mouvement que l'interdit initial aurait besoin de renfort, d'un supplément de crédit). Ce faisant il l'affaiblit, en réduit la charge. Mais surtout, cet interdit fondamental qui devait sans doute rester unique et éviter l'édiction d'autres interdits, n'est pas intégré, est déjoué dans la réalité et ouvre ainsi la voie à une régression. Ce faisant l'homme prend un risque terrible : celui de la rupture, de l'éclatement du cadre (ce que la Genèse nous rapporte ensuite effectivement). Les modalités de transgression de l'interdit de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal dans la Genèse entendues métaphoriquement, parallèlement à celles de l'interdit de l'inceste dans la cure, nous enseigne les effets structurants de l'interdit, du tabou. Les effets des contre-sens réalisés dans les passages à l'acte de ce qui n'aurait dû être enfreint qu'en pensée ou en paroles produisent des risques de fracture, d'éclatement des structures, des institutions établies, du couple aux sociétés, jusqu'aux différentes formes de décompensation psychique au niveau individuel. Par ailleurs, la substitution à un interdit d'une règle, qui tend à vouloir prendre valeur à son tour d'interdit, introduit la confusion dans la hiérarchie

des statuts de l'un et de l'autre, des sens et des processus auxquels ils président, et ceci sans aucun bénéfice, sauf à devoir procéder à une réorganisation du cadre contenant les mouvements pulsionnels.

III. PRÉVENIR « LE CRIME »

À l'origine de la dérive de la règle de ne pas se toucher en psychanalyse dans le sens d'un durcissement de la règle en un interdit, qui prend valeur paradigmatique du tabou de l'inceste, se tient la crainte du déferlement du pulsionnel. Gérard Bonnet¹⁵ rappelle, à cet égard, que Françoise Dolto soutenait que l'analyste doit renoncer au toucher, même avec les enfants, car le risque existe de « ballets roses », représentation qui traduit la dimension fantasmatique qui prévaut dans le jugement tranché exprimé par la réputée psychanalyste. En intitulant un article « *Le double interdit du toucher* », Didier Anzieu¹⁶ signifie clairement le rapport d'homologie qui tend à être généralement admis dans la communauté analytique entre la question du toucher et celle de l'inceste, en considérant que « l'interdit du toucher prépare et rend possible l'interdit œdipien en lui fournissant son fondement présexuel ». Il accrédite ainsi l'idée que l'interdit du contact tactile dans la cure vaudrait pour l'interdit de l'inceste, dont nous avons rappelé précédemment que l'effet structurant ne peut cependant s'accomplir que par la voie de la transgression fantasmatique. Sa démonstration insiste également sur la nécessaire dissociation dans la cure entre d'une part, la pulsion d'emprise et son étayage corporel, la main, et d'autre part, la pulsion scoptophilique et son étayage sur la vue¹⁷. Pour reprendre la terminologie de Nicolas Abraham et Maria Torok¹⁸ ce dispositif à l'égard du visuel et du toucher constitue l'écorce, la structure périphérique du cadre, le contenant de la cure. Il ne peut pas être confondu avec ce qui en est le noyau, le principe structurant : la pulsion sexuelle incestueuse. La pulsion d'emprise et la pulsion scoptophilique inhibées quant au but et tournées vers le noyau, associées à la pulsion épistémophilique, viendraient se constituer en objets épistémiques substituant le registre vrai-faux (que, dans la problématique du présent article, je propose comme analogon analytique de la connaissance du bien et du mal) au registre plaisir-douleur associé aux

objets libidinaux avec lesquels le rapport voluptueux organise le fantasme du crime imaginaire.

« Pourquoi toujours le crime, pourquoi la culpabilité ? » interroge Nicolas Abraham¹⁹. Je vais présenter succinctement sa pensée : dans le monde d'avant la faute, constitutif du mythe du paradis perdu, régnait la félicité dont la vie intra-utérine serait le paradigme. Le mythe recèle à la fois un désir et sa réalisation fantasmatique. Le péché s'accomplit, se dévoile ce qui devait demeuré scellé, entraînant la rupture avec la divinité bienveillante. Dans l'humaine réalité, la naissance a lieu, le sujet y gagne la découverte de l'altérité, il perd l'état fusionnel originaire. Ce que souligne N. Abraham est bien souvent occulté, il s'agit de « la joie de vivre hors de cette morne félicité paradisiaque »²⁰, dont le film de Fassbinder « Les Ailes du Désir » repris dans le film plus récent « La Cité des Anges » rendent bien compte. La culpabilité naît de cette volupté.

Dans le rapport d'opposition sémantique, face à la culpabilité, il y a l'innocence, associée à la méconnaissance de la duplicité et du langage. Avec l'achèvement de la symbiose mère/enfant, ce dernier accède selon N. Abraham à la duplicité qui s'acquière par l'introjection, processus psychique d'intériorisation de la relation d'abord innocente à l'objet maternel. L'introjection a pour effet de produire un dédoublement de cet objet maternel en un objet interne et un objet externe, ce que la cure réactualise et réchauffe avec le transfert sur la personne de l'analyste. C'est ainsi que s'organiseraient conjointement la duplicité et le langage, dans la volupté d'une relation sujet/objet qui se désymbiotise progressivement et « [...], si la duplicité [que nous devons bien entendre sans aucune connotation péjorative sous la plume de N. Abraham] est une réalité anthropologique essentielle, la culpabilité première, elle, est purement imaginaire²¹. » Prétendre devoir ne pas toucher le fruit de la connaissance du bien et du mal participe de ce registre : nous retrouvons la volupté de la relation qui se désymbiotise et son corollaire duplicité/langage.

EN GUISE DE CONCLUSION

L'ajout de l'interdit du toucher par l'homme à l'interdit divin initial dans la Genèse et le glissement de la règle de ne pas se toucher, à l'interdit du toucher prenant valeur de tabou de l'inceste dans la psychanalyse, pourraient

n'être considérés que comme des remarques incidentes, d'un intérêt relativement limité, car l'attention est toute entière captée par un objet central : le fruit mangé dans la Genèse, la transgression du tabou de l'inceste dans la psychanalyse. Ce qui m'a paru essentiel dans ces deux « déplacements » de sens puis de statut, c'est leur *caractère* précisément transgressif, annonciateur de profonds mouvements de rupture (la Chute dans la Genèse, suivie d'un monde où prolifèrent les interdits de contact) ou de scission dans la psychanalyse (développement actuel des thérapies axées sur le toucher) faisant travailler, dans la direction de la perte du sens initial, le cadre à l'intérieur duquel ils opèrent.

Monique THOLLET-BURGADA
Université Lumière Lyon 2

NOTES

1) Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, PUF, Paris, 1927,1995, p. 7.

2) Julia KRISTEVA, *Sens et non-sens de la révolte*, Fayard, Paris, 1996, p. 31.

3) « La méthode cathartique avait déjà renoncé à la suggestion, Freud fit un pas de plus en rejetant également l'hypnose. Il traite actuellement ses malades de la façon suivante : sans chercher à les influencer d'autre manière, il les fait s'étendre commodément sur un divan, tandis que lui-même, soustrait à leur regard, s'assied derrière eux. Il ne leur demande pas de fermer les yeux, et évite de les toucher comme d'employer tout autre procédé capable de rappeler l'hypnose. Cette sorte de séance se passe à la manière d'un entretien entre deux personnes en état de veille dont l'une se voit épargner tout effort musculaire, toute impression sensorielle, capables de détourner son attention de sa propre activité psychique. » (J.F. BERGMANN, Wiesbaden: Ges. Werke, 1904.) [Je souligne.]

4) « Je tiens à ce que le malade s'étende sur un divan et que le médecin soit assis derrière lui de façon à ne pouvoir être regardé. Cet usage à une signification historique, il représente le vestige de la méthode hypnotique d'où est sortie la psychanalyse. Parlons d'abord d'un motif personnel, mais probablement valable pour d'autres que pour moi : je ne supporte pas qu'on me regarde pendant huit heures par jour (ou davantage). Comme je me laisse aller, au cours des séances, à mes pensées inconscientes, je ne veux pas que l'expression de mon visage puisse fournir au patient certaines indications qu'il pourrait interpréter ou qui influeraient sur ses dires. » (Sigmund FREUD, *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953, 1992, p. 93.)

5) Jean LAPLANCHE, « Le baquet », dans *Problématiques V*, PUF, Paris, 1987.

6) « [...] toutes les consignes données au départ de la cure, ou bien au fur et à mesure de sa mise en place, ont pour objet de créer un espace imaginaire, un cadre spécifique, aussi étanche que possible, analogue à l'espace du rêve, de telle façon que ce qui s'y passe corresponde vraiment à la vie inconsciente du sujet qui est là concernée. *Peu importe finalement la règle elle-même : paiement régulier et substantiel des séances, durée et rythme, abstinence sexuelle, évitement du face à face et du toucher, refus de répondre aux demandes, etc. tout cela n'a de sens et de raison d'être que pour permettre l'élaboration d'un cadre hors duquel l'analyse en tant que telle est impossible.* Étant donné cette radicale relativité, les règles analytiques ne peuvent évoluer vers un statut d'interdit ou de tabou sans se dénaturer. » (Gérard BONNET, *Nouvelle Revue d'ethnopsychiatrie* n° 14 : « Tabous », La Pensée Sauvage, Grenoble, 1990, p. 41.) [Je souligne]

7) « L'objectif visé [...] est de faire en sorte que les interdits et les tabous puissent advenir, mais sur un autre registre [que les règles], en un autre lieu, celui du discours, de l'imaginaire, et que peu à peu émerge le tabou fondamental, nécessaire à toute structuration, et qu'il puisse être imaginativement enfreint pour être réellement intégré. S'il y a place pour les tabous et les interdits dans l'analyse, c'est là, dans ce registre là : dans les rêves, les fantasmes, les images, les souvenirs, et il est d'une très grande importance que rien dans la réalité de la cure ne vienne leur donner prise. » (Gérard BONNET, *Le tabou du toucher dans la psychanalyse, op. cit.*, p. 42.) [Je souligne]

8) que l'initiative en revienne au départ à Adam dans sa transmission de l'ordre divin à Ève ou que cette dernière l'organise d'elle-même.

9) Emmanuel LÉVINAS, *L'au-delà du verset*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1982, 1995, p. 7.

10) Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, PUF, Paris, 1927, 1995.

11) « C'est ainsi que presque toutes les parties comportent des lacunes évidentes, des répétitions gênantes, des contradictions manifestes, *indices qui trahissent des choses dont la communication n'était pas recherchée.* Il en va de la déformation d'un texte comme d'un meurtre. *Le difficile n'est pas d'exécuter l'acte mais d'en éliminer les traces.* » (Sigmund FREUD, *L'homme Moïse et le monothéisme*, Gallimard, NRF, Paris, 1939, 1989, p. 115.) [Je souligne]

12) Mais la représentation du meurtre du texte, perpétré par sa déformation, contient une autre représentation : celle du meurtre du père, dédoublé dans le prophète Moïse qui ne serait pas né juif mais égyptien et le dieu des Juifs dont le monothéisme emprunté à Akhenaton aurait donc appartenu à une autre civilisation, celle précisément que les Juifs avaient fui.

13) Pour ce travail d'articulation entre l'interdit du toucher biblique et l'interdit du toucher psychanalytique, je fais référence aux trois traductions de la Genèse les plus souvent requises. La plus littérale, celle d'André CHOURAQUI, au plus près de l'hébreu, ouvre ce texte à tous, quel qu'en soit la croyance. J'ai également retenu la *Tora Témina*, traduction de Jacques KOHN, également très empreinte de littéralité, en faveur auprès des communautés juives pour cette raison et pour les exégèses de Rachi et les commentaires talmudiques qui l'accompagnent, mais dont bien évidemment cette recherche se dispense. À ces deux traductions très proches du texte-source hébraïque, celle proposée par la Bible de Jérusalem fait pendant, en raison de son caractère plus littéraire destiné à être compris par un plus large public, plus éloigné de la langue originale du texte pour de multiples raisons.

14) Ève n'a pas entendu directement l'interdiction divine : elle lui a été rapportée par Adam qui l'avait reçue avant la création d'Ève. Or, dans le dialogue entre Ève et le serpent, celle-ci énonce successivement l'interdiction de manger *et de toucher* de l'arbre. Etant donné la menace de mort accompagnant l'interdit de manger du fruit, nous pouvons considérer que l'interdit du toucher ajouté par l'humain constitue un contre-investissement défensif contre le désir de transgression, processus contenant en germe l'excitation de ce même désir, la pulsion orale primaire s'inscrivant dans le plus archaïque des registres pulsionnels.

15) Gérard BONNET, *Le tabou du toucher en psychanalyse, op. cit.*, p. 40.

16) Didier ANZIEU, « Le double interdit du toucher », dans *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 29, Printemps 1984, Paris, p. 182.

17) *Ibid.*, p. 176.

18) Nicolas ABRAHAM, *L'écorce et le noyau*, « Le "crime" de l'introjection », collaboration et autres essais de Maria TOROK, Aubier-Flammarion, coll. Effet, Paris, 1978.

19) *Ibid.*, p. 125.

20) « [...] c'est la volupté de mordre dans cette pomme de la science, c'est le plaisir proprement orgastique de se réveiller à soi et au monde, plaisir qu'enfants nous avons tous vécu, et que nous avons vécu à propos même d'expériences dites mauvaises d'autant qu'elles permettaient de nous rencontrer. » (Nicolas ABRAHAM, *op. cit.*, p. 125).

21) *Ibid.*, p. 127.

Actes du colloque
L'Interdit et le Sacré
20 mars 1998
(Université Paul-Valéry,
Faculté protestante de Théologie, Montpellier)
Recherche biblique interdisciplinaire
UPRES-A 5052 du CNRS
p. 69-113.

Les interdits religieux des nomes dans les monographies en Égypte Un autre regard*

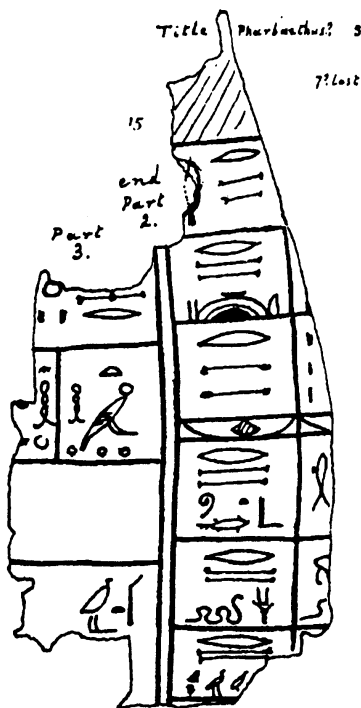
« Dans chaque temple, à la Basse Époque du moins, on pouvait lire en bonne place une sorte de monographie du nome, avec le signe du nome lui-même, sa capitale, son fleuve, son bois sacré, son territoire agricole, son réservoir (*phw*). Nous apprenons en outre quel en était le dieu principal, comment s'appelaient le temple, la barque sacrée, le grand prêtre, la prêtresse, le serpent sacré, quand étaient célébrées les fêtes et au milieu de toutes ces choses ayant rapport au culte, *rn n bwt* (en hiéroglyphes dans le texte), le nom de la chose *bwt*. »

(P. MONTET, *Kêmi* 11, 1950, p. 87.)

CES QUELQUES MOTS de Pierre Montet, rédigés dans son article intitulé « Le fruit défendu » (*Kêmi* 11, 1950, p. 85-116), sont tirés d'un résumé de son cours au Collège de France de décembre 1949 qui porte sur la chose-*bwt*, que l'on peut traduire, de façon globale, par « interdit ». Toutes les monographies n'ont pas été conservées dans leur totalité, loin s'en

faut. Ce que nous en savons provient essentiellement de deux compilations tardives.

1) La première est rédigée à Edfou, sur le soubassement du Couloir mystérieux, couloir qui fait le tour du sanctuaire. Elle se présente sous la forme d'une procession géographique de Haute- et de Basse-Égypte conduite, dans les deux cas, par le souverain. Chaque nome ou province, reconnaissable au nom reproduit sur la tête de chaque allégorie géographique, fait l'objet d'une monographie abrégée. Publié par Émile Chassinat et Maxence de Rochemonteix, ce document a récemment été révisé par Sylvie Cauville et Didier Devauchelle (*Edfou I*, 2^e édition, p. 329-344)¹.

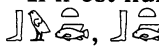


2) Le second document correspond à ce que l'on nomme le Papyrus géographique de Tanis, découvert par William Flinders Petrie en 1885. Il s'agit d'un papyrus très lacunaire, exhumé d'une maison ruinée par le feu. Copié et publié par Petrie, en 1889, dans *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, dans un extra Memoir de The Egypt Exploration Fund, il se présente sous forme de colonnes comportant, pour chaque nome, plusieurs cases correspondant aux divers éléments de la monographie. Un des morceaux, à gauche, sert de récapitulatif: on y lit successivement, dans le fragment 15 (PETRIE 1889, pl. X, 15, 2^e colonne):

- 1) Nom de l'arbre (sacré)²;
- 2) nom de la butte (sacrée) ;
- 3) nom de la fête ;
- 4) nom de la chose *bwt* ;
- 5) nom du serpent sacré ;
- 6) nom du *ww*.
- 7) nom du canal (PETRIE 1889, pl. XI, frgt 30).

Il est clair que cette seconde compilation, qui se présentait sous la forme d'un véritable tableau, n'a été conservée que sur une section. Son principal intérêt réside dans le fait que d'après les éléments dont elle est le reflet, une partie de ces nomes ne correspond à aucun de ceux qui sont connus dans la liste d'Edfou ; il s'agit des nomes supplémentaires³ créés, pour des raisons administratives, à compter de l'époque ptolémaïque. Afin de respecter la tradition religieuse, ces entités nouvelles ont été dotées d'arbres, de buttes sacrées, des fêtes ont été instituées en étroite association avec la théologie locale (PETRIE 1889, pl. XI, frgt 26-30).
















Quoiqu'il en soit, pour ce qui concerne les nomes traditionnels, les nomenclatures de la liste d'Edfou et du Papyrus géographique de Tanis se correspondent étroitement ; elles reflètent une seule et même tradition, la tradition apollinopolite qui avait sans doute contaminé celle du nome de *Sm³-Bhdt*, c'est-à-dire le 17^e nome de Basse-Égypte, région de Balamoun, à l'est de Tanis, et, par voie de conséquence, le 16^e nome de Basse-Égypte, le Tanite.

Il n'est nullement dans mon intention de revenir sur le sens du vocable *bwt*, , déterminé phonétiquement par un poisson – il est reconnu que ce déterminatif ne participe en aucune manière d'une corrélation entre *bwt* et un membre de la faune ichtyologique (MONTET 1950, p. 85-87). Pourtant, de façon à écarter les idées reçues, il convient de contester, au moins pour la forme, l'emploi de l'expression « fruit défendu » dont Montet empruntait la teneur à une citation d'Henri Bergson (MONTET 1950, p. 85). Car dès lors on risque de considérer *bwt* sous une acception biblique que le mot ne possède pas. En Égypte, la chose *bwt* ne relève pas du symbole ; il s'agit plutôt, dans ce contexte, d'un « interdit », ou mieux une « abomination » qui condamne celui qui le/la commet à s'exclure du corps social, car une communauté égyptienne se reconnaissait au respect mutuel de cet interdit culturel ainsi qu'à d'autres signes de reconnaissance. Comme nous l'aborderons dans la conclusion, posons, en guise de prolégomène, en soulevant un angle du voile, que « l'interdit » en Égypte ne relève pas de la morale ; il constitue un écho à des actes qui déplaisent à la divinité locale, pour des raisons qui tiennent à son cycle mythologique.

La chose-*bwt*, cette courte définition étant donnée, peut être soit simple soit double dans les deux contextes parallèles étudiés, mais nous verrons que l'unité ou la dualité ne sont que l'apparence d'un système beaucoup plus complexe.

On peut considérer quatre façons d'introduire la chose-*bwt* dans son contexte, en vertu du tableau ci-dessous (tableau 1). Parfois, il n'est même pas mentionné, par mépris, comme dans le nome Xoïte (*E I*, 333, 4) et dans le nome Oxyrhynquite (*E I*, 343, 2). On peut considérer trois types d'expression de la chose-*bwt*.

Tableau 1

| a) Expression directe : | b) Expression indirecte, génitivée : | c) Expression directe génitivée : | d) Expression directe ou directe génitivée, renforcée (prép. <i>jr</i>) : |
|--|---|---|--|
| bwt^*sn / bwt^*f | bwt^*f / bwt^*sn | bwt^*fn^*f / bwt^*n^*s | $bwt^*f(j)r(^*f) / bwt^*n^*s(j)r^*f$ $bwt^*f(j)r^*f$ |
|  $bwt^*sn nb$ (<i>E I</i> , 329, 9) ;  bwt^*f (<i>E I</i> , 330, 7 ; 333, 13) ;  bwt^*f (<i>E I</i> , 330, 12 ; 331, 2, 8, 13 ; 332, 6, 12, 16 ; 334, 1, 7, 12 ; 338, 3, 8, 15 ; 340, 6 ; 341, 2, 8 ; 342, 2) ;  bwt^*f (<i>E I</i> , 340, 12) (<i>scriptio plena</i>) |  bwt^*f (<i>E I</i> , 330, 1 ; 332, 1 ; 337, 7) ;  bwt^*sn (<i>E I</i> , 337, 1) ;  bwt^*f (<i>E I</i> , 335, 11 ; 342, 12) (<i>scriptio plena</i>) ; |  bwt^*fn^*f (<i>E I</i> , 333, 8) ;  bwt^*fn^*s (<i>E I</i> , 335, 6 ; 344, 2) |  bwt^*fn^*s (<i>jr</i>) r^*f (<i>E I</i> , 336, 1)  bwt^*fn^*f (<i>E I</i> , 339, 3 ; 343, 6, 12) ;  bwt^*fn^*r (<i>E I</i> , 342, 7) ;  $bwt^*fn^*(j)r^*f$ (<i>E I</i> , 340, 1) ;  $bwt^*fn^*(j)r(^*f)$ (<i>E I</i> , 337, 13 ; 341, 13) ;  $bwt^*fn^*(j)r(^*f)$ (<i>E I</i> , 342, 7) |

Elle est soit :

a) Expression directe : « sa chose-*bwt* », le pronom suffixe se référant au nome (il s'agit toujours d'un masculin, comme dans la suffixation portant sur d'autres éléments sacrés).

b) Expression indirecte, génitivée : « la chose-*bwt* de lui, d'eux ». Le pronom suffixe se rapporte toujours au nome/aux nomes ;

c) Expression directe génitivée : sa chose-*bwt* de lui/d'elle. Le premier pronom suffixe désigne le nome ; le second, attaché à la préposition *n*, masculin ou féminin, se rapporte à l'hôte divin local ;



d) Expression directe ou directe génitivée, renforcée (prép. *jr*) : la présence de la préposition *jr* dont le suffixe qui s'y rattache, lorsqu'un suffixe est noté, se rapporte au nome :

– *bwt nʹf (j)r(ʹf)* : la chose-*bwt* de lui (le nome) quant (à lui [le nome]) ;

– *bwtʹf nʹs /nʹf (j)rʹf* : « sa (nome) chose-*bwt* de lui/d'elle (dieu/déesse), quant à lui (nome) ;

La présentation que Pierre Montet a faite, il y maintenant presque cinquante ans, a incontestablement vieilli. Trop succincte, elle a laissé suffisamment d'interdits dans l'ombre pour qu'il convienne d'y revenir ; il est aujourd'hui temps d'y consacrer un nouveau regard. La meilleure présentation reste, par souci de la nomenclature, l'ordre géographique que les Égyptiens ont adopté. Cette présentation nous emmène dans le labyrinthe des croyances égyptiennes telles qu'elles nous sont connues par les documents de la Basse Époque.

HAUTE-ÉGYPTE

| 1 ^{er} nome | interdit 1 | interdit 2 |
|-----------------------------------|--|---|
| Nome Ombite : <i>E I</i> , 337, 7 |  <i>tkn r d3(t)</i> |  <i>ghs</i> |
| Traduction : | S'approcher (avec de mauvaises intentions) de la grue (cf. HANNIG 1997, s. v. <i>tkn</i>). | et de la gazelle |

On ne peut pas se contenter de l'explication fournie par Montet. En effet, la présence de grues dans les tombeaux égyptiens ne résoud en aucun cas

le problème, non plus que de constater que la gazelle est l'animal d'Anoukis (MONTET 1950, p. 94), résidente, avec Khnoum – représenté sous la forme d'un bélier – et Satis, de l'île d'Éléphantine.

Les premières grues migratrices, recherchant leur nourriture dans les eaux du Nil, sont annonciatrices de la crue. En fait, le mot qui la désigne, *d3t*, doit probablement correspondre à la grue commune (*Grus grus*) (HOULIHAN 1986, p. 83-88) ; de la même façon que l'arrivée des ibis accompagnait le mois de Thot, le premier mois de l'année, celle des grues constituait un élément calendérique dans la région d'Éléphantine. Il en était ainsi du tétrodon sacré (*Tetrodon fahaka*), vénéré pour des raisons identiques ; les tétrodons, emportés par la crue, provenaient du Haut-Nil et restaient échoués au moment où elle se retirait (AUFRÈRE 1996, p. 14-15)⁴. Le même tétrodon (*špt*) apparaît parmi les poissons sacrés au P. géographique de Tanis (frgt 32) (PETRIE 1889, pl. XII), avec le poisson-*jtn* et le poisson-*hmt*.







Pour ce qui concerne la grue, il faut faire intervenir un élément calendérique. Elle a des chances d'avoir été associée à Satis, du fait de son assimilation à Sôthis, c'est-à-dire Sirius. En effet, la grue possède une connotation céleste, stellaire ou décanale (*Wb* V, 516-517). S'il est vrai que leur chair était recherchée, comme le confirme la présence de cette espèce parmi les volailles destinées à la consommation dans les tombes de l'Ancien Empire, il convenait de ne pas offenser une des divinités locales, en tuant l'animal en qui elle s'incarnait. Un passage d'Élien (XV, 20) associe la grue à l'origine de la crue ; en effet, l'auteur rappelle que la reine des Pygmées, Gerana – la grue se dit en grec γέρωνος –, vénérée comme une déesse, fut transformée en grue pour avoir imaginé qu'elle surpassait en beauté Aphrodite, Artémis, Athéna et Héra. Le même Élien affirme que le cri des grues provoquait des averses (I, 40). Il n'en faut pas plus pour voir confirmé le lien entre les pluies africaines, dans la région des Grands Lacs, et la crue, une idée exprimée par les textes égyptiens eux-mêmes dans la stèle « de la pluie » qui date du règne de Taharqa.

La gazelle, quant à elle, s'approche régulièrement du Nil pour y boire ; c'est, à Éléphantine, une des formes que revêt la Lointaine dans le nome ; elle y est assimilée à Anoukis. Dans le même ordre d'idée que l'exposé sur la grue, Élien rappelle qu'à Coptos les gazelles femelles étaient les animaux favoris

d'Isis (X, 23). Il devait en être de même à Éléphantine, région où abondaient les deux types connus de gazelles, comme permettent de l'affirmer les nombreuses sépultures de cette espèce découvertes à Kômir, dont les riverains vénéraient également Anoukis et Nephthys. Il est donc clair qu'à Kômir, Anoukis jouait le rôle d'Isis, ce qui permet de retomber sur l'affirmation d'Élien, en ce qui concerne Coptos.



Ainsi, en chassant l'une ou l'autre de ces espèces on risquait de mettre en péril, par sympathie, le phénomène annuel de la crue.

Comme les listes d'Edfou et du P. géogr. de Tanis constituent des extraits de monographies, on ne peut exclure l'existence d'un interdit portant sur le bélier, animal de Khnoum. On notera cependant qu'il ne fait pas l'objet d'un des interdits les plus importants, ce qui explique pourquoi la garnison juive d'Éléphantine pouvait à la rigueur commémorer la Pâque, sur l'île même (GRELOT 1972, p. 92-96). Il n'en demeure pas moins, comme on le verra, que le bélier (*sr*), comme le cas est attesté ailleurs (14^e nome H.-E. ; P. géog. de Tanis, nome inconnu X 9), pouvait faire l'objet d'attentions particulières.

| 2 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|----------------------|---|---|
| Nome Apollinopolite. | <i>E I</i> , 337, 13 :  <i>db</i> <i>E V</i> , 39 (?) :  <i>E I</i> , 359, 6 ^s :  |    |
| Traduction : | L'hippopotame. | Le harponneur. |

Les deux interdits sont étroitement liés (MONTET 1950, p. 92). L'hippopotame séthien étant l'ennemi potentiel d'Horus dans le nome et quoiqu'il fit des ravages dans les cultures, sa chasse est clairement sacrée et ritualisée, de sorte que l'animal est intouchable de même que les harponneurs, chasseurs sacrés, qui accompagnent Horus lorsqu'il affronte Seth de façon à pouvoir rentrer en possession de son héritage. La façon de régler les préliminaires de la chasse, la manière de dépecer de l'animal dont le Mythe d'Horus à Edfou est le reflet (DRIOTON 1948, p. 45-48, 79-82 ; ALLIOT p. 1954, p. 779-782 ; 786-787), faisait l'objet d'un apprentissage spécifique, de sorte que

l'hippopotame mâle, bien que détesté par les riverains, ne pouvait subir aucune atteinte de la part de ceux qui n'en n'avaient pas reçu mission.

| 3 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|---------------------|---|--|
| Nome Latopolite. | E I, 338, 3  wnm rmw |  ḥd r mwt / ḥd rnpt |
| Traduction : | Manger du poisson. | L'impureté annuelle (ou Porter atteinte au vautour). |

La première chose-*bwt* est univoque. Le nome de Latopolis (MONTET 1950, p. 96, s. v. Nekhen) reconnaissait le latès (*Lates niloticus*) comme un poisson sacré car il était le véhicule de la déesse Neith lorsque celui-ci se rendait de Iounit à Saïs, dans le Delta. Les habitants du nome, par égard pour Neith, s'abstenaient de manger du poisson pour ne pas entraver la reproduction de l'espèce. Le latès est en effet une espèce très vorace, qui aime la force du courant et qui, de ce fait, pouvait être comparée à la force primordiale d'où avait émergé le principe de toute vie : Méthyer.

Dans le Calendrier du Caire – le Calendrier des Jours fastes et néfastes –, l'abstinence de poisson, certains jours de l'année, était prescrite. Tel était le cas le 4^e jour d'akhet, lors de la fête de Sekhmet et de Ptah (BAKIR 1966, p. 11, n° 4). En fait, tout le premier mois de la saison d'*akhet* était constellé d'interdictions touchant au poisson (*ibid.*, p. 11-12). Mais la plus belle explication réside dans le même calendrier, le 22^e jour du premier mois d'akhet (mois de Thot). En effet, dit le texte,



« Rê appela chaque dieu et chaque déesse, et il attendit leur venue. Il les fit entrer dans son ventre. Alors ils se mirent à bouger en lui ; alors il les tua et les vômît dans l'eau. Ils devinrent poissons, et leurs bas devinrent oiseaux qui s'envolèrent dans les airs. Les corps devinrent poissons, et leurs bas devinrent oiseaux qui ne doivent pas être capturés (ni) les poissons [pêchés] en raison de ce jour. (Ainsi) ne consomme pas de poisson ce jour. Ne fais pas chauffer d'huile ; (ne mange pas de) volailles. » (Calendrier du Caire r° VI, 4-8.)

La seconde chose-*bwt* est plus complexe et dépend de la lecture. Montet (1950, p. 95) a voulu lire « faire du mal au vautour », mais sans donner aucune explication. Certes, le vautour, animal de la déesse d'Elkab, était naturellement

protégé. Si l'on admet la lecture « vautour », l'interdit portant sur cet animal aurait pour raison d'être le fait qu'Elkab – ainsi que le rappelle Dimitri Meeks (1990, p. 50-51) – était une ancienne cité qui marquait la frontière à partir de laquelle on constatait l'arrivée du flot en Égypte. L'inondation se trouvant sous le patronnage de l'hôte divin local, dans la mesure où, comme le soulignait Horapollon, le vautour, de par sa valeur phonétique, *rnpt*, était l'équivalent de l'année ; il convenait, de ce fait, de ne pas porter atteinte à ce membre de la famille des Valturidés. Ainsi le sens de l'interdit du vautour se rapproche-t-il de ceux du premier nome⁶.

Mais, par ailleurs, ne vaut-il pas mieux traduire *hꜩ rnpt* « l'impureté annuelle », où le *r* devant le vautour servirait de complément phonétique initial.

Un interdit consistait, le 5^e jour d'akhet, fête d'Hathor, dame de Byblos et de Nekhbet, dame de Nekhen, et de Nout, de travailler dans le pays tout entier (BAKIR 1966, p. 11, n° 5).

| 4 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|---------------------|--|---|
| Nome Phatyrite : | E I, 338, 8 :  <i>tp sb³qt</i> |  <i>hmwt-s³</i> |
| Traduction : | La tête et la jambe. | La maladie- <i>hmwt-s³</i> |



L'expression *bwt^af* est répétée devant chacun des interdits.

Par la tête et la jambe, il convient d'identifier un interdit qui n'est peut être pas d'ordre alimentaire, car la jambe-*sb³qt* est la relique osirienne à Thèbes : « la jambe du grand qui se manifeste en tant que roi des dieux (*sb³qt n wr hpr-ds^af m nsw ntrw*). » (E I, 338, 6) Le passage exprime le syncrétisme entre Osiris et Amon, roi des dieux.

Les P. Ebers et Hearst (P. Ebers 733 = P. Hearst 159) notent l'existence d'un remède destiné à guérir la maladie en question : *phrt nt hmwt-s³*. Hildegard von Deines et Wolfhart Westendorff traduisent littéralement ce mal par « Kunst des (bösen) Zaubers » (*Grundriss der Medizin der Alten Ägypter* VII/2, Berlin, 1952, p. 602), qui laisse imaginer qu'il s'agit d'un ensorcellement au sens de « jeter un sort ».

Cette maladie se soignait de façon magique, en absorbant un scarabée, la tête et les ailes à part, le tout cuit (MONTET 1950, p. 104). Le groupe $\overline{\text{I}}^{\text{-----}}$ *hmwt-s³* apparaît en relation avec l'Œil d'Horus, considéré comme une divinité (P. Tanis frgt 33) (PETRIE 1889, pl. XII). Il est placé à côté d'un groupe $\overline{\text{I}}^{\text{-----}}$ *špš* associé à Seth. Or ce dernier pourrait être une graphie de $\overline{\text{I}}^{\text{-----}}$ *špt*, la cécité (Wb IV, 443, 12). Or, Seth a bien infligé la cécité à Horus, tandis que l'œil d'Horus pourrait présenter un lien avec les sortilèges qui se manifestent chez certains individus

Il semble, par ailleurs, que la brebis ait été tabou à Thèbes selon Hérodote (II, 242).

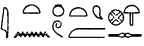
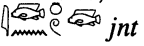
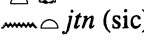


| 5 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|-----------------------------|---|--|
| Nome Coptite : E I, 338, 15 |  <i>tp</i> |  <i>mnp^h7</i> |
| Traduction : | La tête. | Le pis. |

On sait que la chevelure d'Isis était vénérée à Coptos (HANI 1976, p. 54-55) et qu'à ce titre, la tête aurait pu être considérée tabou. Cependant, il existe un lien étroit entre l'Isis de Coptos et l'*jnswtj*, le reliquaire osirien abydnien qui contient justement la tête d'Osiris (CHASSINAT 1966-1968, p. 693), Coptos faisant partie des villes qui célèbrent les mystères d'Osiris au mois de Khoiak, comme cela est noté sur la cuve-jardin de Coptos (*ibid.*, p. 90) : « le jardin de Khentymentyou dans la Demeure de Chentaÿt » (*ibid.*, p. 52-54).

Quant au pis, il doit faire nécessairement allusion à une des formes que revêtait Isis dans ce nome. Or la tête d'Osiris est, dans les Mystères d'Osiris au mois de Khoiak, associée à la vache *rmnt*, « la Porteuse » ; c'est elle qui protège l'emblème abydnien (CHASSINAT 1966-1968, p. 65-66, 596) :


« Quant à la vache *remit*, traduit Chassinat, elle est faite en bois de sycomore recouvert [d'or]. Une momie qui n'a point de tête est à l'intérieur, dans un récipient vénérable ; sa longueur est d'une coudée... Un *aboud* est placé devant elle. Elle a un scarabée sur l'échine et une couverture de *saï* ; la couronne *Ten* sur la tête ; un collier ousekh de fleurs de lapis lazuli la pare » (*ibid.*, p. 596).

Le pis peut évoquer l'aspect protecteur et nourricier de l'Isis deuilante représentée sous la forme d'une vache, à Coptos. On pense à Hésat, la vache nourricière, une des formes d'Isis, car le défunt est considéré comme un nouveau-né. Par souci de comparaison, il convient de rappeler un des interdits qui sévissait le 25^e jour du premier mois de la saison *peret* : « Ne pas boire (litt. manger) de lait en ce jour. » Et l'explication vient immédiatement après : « Établissement par Hésat la grande auprès de la majesté de Rê » (Calendrier du Caire, r° XXII, 9-10) (BAKIR 1966, p. 32).

| 6 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|---------------------|--|--|
| Nome Tentyrite | <p>E I, 339, 15 :  <i>jtn</i> (sic)⁸ <i>m njwt#s</i></p> <p>Mariette, <i>Dendérah</i> I, pl. 20, 6 :  <i>jnt</i></p> <p>E V, 348, 1 :  <i>jtn</i> (sic)</p> <p>P. Tanis frgt 11, col. 1 : [...] </p> | <p>E V, 348, 1 :  <i>wnm bjt</i>⁹</p> |
| Traduction : | <p>Le poisson-<i>jnt</i> dans sa (Hathor) ville. Le poisson-<i>jnt</i>.</p> | Manger du miel. |

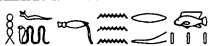
En dépit des différentes orthographes du premier interdit, à Edfou et à Dendara (MONTET 1950, p. 97), le poisson ne saurait être que l'*jnt* et non l'*jtn*. L'*jnt*, parfaitement graphié dans l'attestation de Dendara qui constitue la source, correspond au *Tilapia nilotica*, le bolti. Il s'agit d'un poisson d'eaux calmes, en étroite relation avec la renaissance. L'*jtnw*, quant à lui, dans le nome du Dauphin, est spécialement lié aux eaux de la branche Mendésienne du Nil. Le poisson-*jnt* est donc interdit à la consommation dans les eaux de Dendara même, car ce poisson peut éventuellement servir de véhicule à la déesse. Il se peut toutefois que l'on ait voulu dessiner un lien entre Dendara et Mendès, lieu où est vénérée Hatméhyt, forme locale d'Hathor, en rapprochant leur poisson sacré respectif. Un lien entre l'*jtn* et le poisson-*h3t-mhjt* est attesté au Calendrier du Caire, le 28^e jour du 4^e mois de la saison akhet (BAKIR 1966, p. 99). Un poisson-*jnt* est consacré à Isis au P. géographique de Tanis (frgt 31) (PETRIE 1889, pl. XII).

Une formule de prohibition du miel est attestée pour le 10^e jour du mois d'akhet, lors de la fête de Tefnout et de Ha : « Ne mange pas de miel ni de plante-*d3js* en ce jour. » (BAKIR 1966, p. 11, n° 10.) En revanche, on voit apparaître le conseil suivant : « on boira du vin et on mangera du miel en ce jour » le 25^e jour du premier mois de la saison peret (Calendrier du Caire r° XXII, 10-11) (BAKIR 1966, p. 32). Le miel, en outre, ainsi que l'abeille, est considéré comme une émanation de Rê, selon le P. Salt 825, I, 5 (DERCHAIN 1963, p. 137). Or Isis, selon les traditions rapportées par les auteurs classiques, est la dame des abeilles et, conséquemment, celle du miel. Il joue également un rôle dans les charmes magiques, quand il s'agit de repousser les influences néfastes autour de l'enfant. S'adressant au malin, le magicien rappelle qu'il a incorporé dans la recette du miel, et il ajoute : « (c'est) quelque chose de doux (au goût) pour les hommes, mais quelque chose d'amer pour les morts » (LEFEBVRE 1956, p. 113-114). On ajoute à ce mélange une épine dorsale de latès, autre poisson interdit dans le cadre des nomes (*ibid.*, p. 114).

| 7 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|--|---|------------|
| Nome Diospolite (Le sistre- <i>bat</i>) | P. Tanis, frgt 1 :  <i>jht</i> | |
| Traduction : | La vache. | |

Montet (1950, p. 89). Le texte manque dans la version Edfou (E I, 339, 6-10). Il s'agit d'un nome consacré aux deux sœurs : Nephthys et Hathor, laquelle prend, à Edfou (E I, 339, 6), la place d'Isis (COLLOMBERT 1995, p. 64, 70-72 ; 1997, p. 33, 47)¹⁰. Le P. géographique de Tanis livre les interdits en abrégé, d'où il appert que « toucher la vache » et non la vache en elle-même fait l'objet de l'interdit. Le nome Diospolite, depuis la nuit des temps, était consacrée à une vache cosmique : Bat. En effet, Hathor, « maîtresse de Hout-Sekhem » ou « dame de l'Occident » est vénérée dans le nome (COLLOMBERT 1995, p. 57, 58, n. (c), 72-73 ; 1997, p. 19, 37, 47), ce qui implique la vénération d'une vache, car des liens liturgiques associent Hout-Sekhem et Dendara (COLLOMBERT 1997, p. 20, n. (b)). L'emblème-*bat*, qui finit par se lire *shm* (COLLOMBERT 1997, p. 50-55), était un emblème oraculaire auquel étaient liées les deux sœurs, d'après la représentation de la stèle de Dakhla (*ibid.*, p. 52-53). Ainsi, honorer la vache résultait de la vénération pour le fétiche-*bat*


qui, employé depuis les Textes des Pyramides, représentait, sous la forme d'un symbole, Hathor à tête de vache (*Wb* I, 416, 12) ; et Hathor restait, au dire de Ph. Collombert, la « déesse majeure de *Hout-Sekhem* » (COLLOMBERT 1997, p. 62).

| 8 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|---------------------|---|------------|
| Nome Thinite. | P. Tanis, frgt 11  hf3 mhw rmw | |
| Traduction : | Le serpent, le noyé, les poissons. | |

Les interdits concernant le nome Thinite sont inconnus d'après la version Edfou ; une lacune en est la raison.

L'interdiction de toute pêche (MONTET 1950, p. 95-96) se rapporte aux calendriers religieux selon lesquels les poissons servaient de véhicules aux défunts, effectuant leur pèlerinage au moment des grandes migrations saisonnières, c'est-à-dire lors de la crue du Nil. Un interdit porte sur le poisson-³bdw dont on connaît le lien avec Osiris, le 9^e jour du premier mois de la saison-*akhet* (BAKIR 1966, p. 11, n^o 9). On retrouvera un interdit similaire dans le nome d'Ândjty, autre nome osirien, où il est interdit de pêcher aucun poisson, pour une semblable raison. Bien entendu, la divinisation des noyés – notée par Hérodote –, par assimilation à Osiris, fait qu'ils étaient protégés, notamment à Abydos dont le résident divin avait connu un sort identique.

Le serpent était également sacré à cause d'Onouris, selon Montet (1950, p. 96). C'est d'ailleurs là le seul interdit qui porte sur les serpents parmi toutes les attestations. Les ophidiens font l'objet de prévenance au Calendrier du Caire (r^o VI, 9), le 23^e jour de Thot : « ne tue aucun serpent-⁵nhj ni aucune créature parmi les oiseaux. N'en mange pas au cours de ce jour. » (BAKIR 1966, p. 16.) Cet interdit est renouvelé le 20^e jour du quatrième mois de chemou (v^o XVIII, 20-XIX, 1) : « Ne tue aucun reptile-⁵nhj ce jour. » (BAKIR 1966, p. 48-49.)

| 9 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|---------------------|---|------------|
| Nome Panopolite | P. Tanis frgt 11, col. 4 :  jh | Illisible. |
| Traduction : | Le bovidé. | |

Le P. Tanis pose le même problème qu'un nome précédent, en raison de la concision de la notation. Il faut comprendre : « Approcher du bovidé avec des intentions hostiles. » On peut présumer qu'il s'agit d'une attention au sujet du troupeau de Min, tant de fois mentionné dans les textes se rapportant à Coptos et à Panopolis (GAUTHIER 1931 a, p. 176-177 ; 1931b, p.53-60). De semblables interdits sont rapportés au Calendrier du Caire (r° VI, 3), pour le 20^e jour du mois de Thot : « Ne tue pas un taureau, ne le laisse pas passer sous tes yeux (litt. devant ta face) (ou alors), achète-le. » (BAKIR 1966, p. 16.)

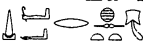
| 10 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|------------------------------------|--|------------|
| Nome Aphroditopolite (le Cobra) | E I, 340, 1 : <i>sm³ tb m njwt=f</i> | |
| Traduction : | Mettre à mort l'hippopotame dans sa ville. | |



Le nome est placé sous l'égide de Seth (MONTET 1950, p. 90), seigneur de Tjebou. L'hippopotame était l'animal sacré.

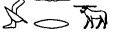
| 11 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|--------------------------------|------------|------------------------------------|
| Nome Hypsélite : E I, 340, 6-7 | | |
| Traduction : | | Le héron (<i>Ardea cinerea</i>). |



Je n'ai pas réussi, pour le moment, à identifier l'interdit du nome Hypsélite, omis par Montet. Le déterminatif, restitué par Sylvie Cauville et Didier Devauchelle, indique qu'il s'agirait, en premier lieu, d'un bovidé. Le nome Hypsélite ne participe pas à la célébration des fêtes d'Osiris au mois de Khoiak (CHASSINAT 1966, p. 90), ce qui se comprend puisqu'il est dédié à Chaï, forme locale de Seth (E I, 340, p. 3-4). Il est probable que son interdit se rapporte peut-être à ce dernier, mais aucune explication valable ne peut, pour l'instant, être proposée. Le second interdit pourrait se rapporter au héron, dont on sait qu'il évoque le moment où l'Égypte se couvre des eaux de l'inondation. Étant donné la confusion, pour l'interdit du nome Lycopolite inférieur, entre le déterminatif du bovidé et du mouton, on peut également imaginer que l'animal protégé se rapporte au mouton, espèce appartenant à Khnoum, seigneur de

Concernant l'interdit de la tête, rien ne permet d'étayer une explication.

La leçon de Montet (1950, p. 90), quoiqu'amendant le texte –  –, est fautive. Sur la base du P. Jumilhac, qui mentionne tous les animaux pouvant se rapporter à l'espèce *hstt*, ce vocable désigne l'ensemble la famille des canidés, toutes races confondues. La ville d'Assiout, métropole régionale, vénérât en effet le chien d'Oupouaout, qui veillait sur la nécropole.

| 14 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|--|--|------------|
| Nome Lycopolite inférieur (Arbre- <i>nâr</i> inférieur) | <i>E I</i> , 341, 8 :  <i>sr</i> <i>P. Tanis</i> , frgt 29 :  <i>sr</i> | |
| Traduction : | Molester le mouton. Le mouton. | |

Grâce à la révision de Sylvie Cauville et Didier Devauchelle, on s'aperçoit que le groupe  procède d'une hyper-correction de Maxence de Rochemonteix, fondée sur la lecture du passage du *de Iside*, 72. Elle est sans doute pertinente, comparée au *P. Tanis*, frgt. 29 (PETRIE 1889, pl. XI), si l'on tient compte, selon Plutarque, que les habitants de Cusæ, capitale du Lycopolite inférieur) détestaient ceux d'Assiout, car les habitants du Lycopolite supérieur mangeaient des brebis. Il résultait de ces actes une profonde animosité entre les deux populations qui étonnait encore les résidents romains (HANI 1976, p. 395).

| 15 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|-----------------------------|---|------------|
| Nome Hermopolite 1 (Lièvre) | <i>E I</i> , 341, 13-14 : ?  <i>pr-hr m3-n#f</i> <i>P. Tanis</i> , frgt 12, col. 1 :  <i>pr-hr m3-n#f</i> | |
| Traduction : | Divulguer ce qu'il a vu. | |

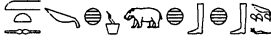
L'interdiction se rapporte incontestablement aux mystères locaux ainsi que l'affirme Montet (1950, p. 106). Il s'agit d'un des rappels d'une des instructions destinées aux prêtres, qui apparaît comme un des principaux leit-motive (WILSON 1997, p. 357 ; DE MEULENAERE 1955, p. 218-219). Bien

entendu, les Égyptiens se font un devoir de ne pas révéler le caractère sacré des mystères d'Abydos, mais on ne sait rien sur ce qui se passait du côté d'Hermopolis. En général, l'enseignement des actes liturgiques se faisait, comme le rappelle la formule, de la bouche du vieillard à l'oreille de l'enfant.


| 15 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|------------------------------|--|------------|
| Nome Hermopolite 2 (Oryx) | <i>E I, 342, 2</i> : <i>tp snf</i> <i>P. Tanis, frgt 12, col. 2</i> : <i>snf tp</i> | |
| Traduction : | La tête et le sang. Le sang et la tête. | |

La graphie du groupe d'Edfou est défectueuse, mais elle n'a rien à voir avec la lecture *dbn* (MONTET 1950, p. 100). La comparaison entre les deux textes incitent à lire *snf* à Edfou. Ainsi, certaines parties du corps de la victime – la tête et le sang – doivent être évitées. Cet interdit ne semble pas osirien, car le sang d'Osiris, en tant que relique osirienne, est conservé dans le 15^e nome de Basse-Égypte (BEINLICH 1984, p. 182-183, 315). Les interdits concernant le sang sont nombreux, à commencer dans la Bible (Lévitique 8, 17), mais on ignore quelle peut être la portée de l'interdiction dans l'Égypte ancienne. Le sang des dieux peut ainsi se muer en productions végétales, comme au P. Salt 825 II, 3 (DERCHAIN 1963, p. 137) ; il s'agit d'un fluide qui possède des vertus dans la mythologie (W. WESTENDORFF, *LÄ I*, col. 840-842, s. v. Blut) et dans la magie (*loc. cit.*). Un des éléments qui pourrait convenir, se rapportant à la création – Hermopolis est le lieu du terre primordial –, est l'épisode selon lequel Rê aurait donné naissance à Hou et Sia par le sang écoulé de son phallus (*Urk. V, 30, 15 sq.*).



| 17 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|----------------------|---|------------|
| Nome Cynopolite I | <i>E I, 342, 7</i> : <i>hsmnt m njwt'f</i> <i>P. Tanis, frgt 12, col. 3</i> : <i>hsmnt</i> | |
| Traduction : | La femme indisposée dans sa ville. La femme indisposée. | |

| 19 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|---------------------------------|--|------------|
| Nome Oxyrhynquite (Ouâbouâb) | <i>E I, 343, 2 :</i>  <i>mds hb hbhb h'w#f</i> | |
| Traduction : | Que l'hippopotame soit tué, que ses membres soient tranchés. | |

L'interdit de *Seper-merou* n'est pas nommé (MONTET 1950, p. 91), car Ouâbouâb fait partie des régions maudites – celles où Seth est censé avoir trouvé la mort – mentionnées au P. Salt 825 V, 2 : Ombos, Sou, Baharia et Kharga. « Le sang de Seth, rappelle l'auteur du P. Salt 825, y est tombé, ce sont ses domaines. » (DERCHAIN 1963, p. 138 ; *Urk.* VI, 15, 16-20.) On y conserve cependant le « jambe-*sb³qt* du grand (Osiris) et les testicules de Seth » (*E I*, 342, 16). À la place de l'interdit, une malédiction est formulée : « Que l'hippopotame soit tué, que ses membres soient tranchés. » (*E I*, 343, 2.) En effet, le Mythe d'Horus à Edfou évoque la fin de l'affrontement de la lutte d'Horus et de Seth dans l'Oxyrhynquite. C'est là que se produit la mise à mort de Seth, qui a revêtu la forme d'un hippopotame et que ses membres sont distribués aux différents dieux qui ont participé à la chasse.


| 20 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|--|---|------------|
| Nome Héracléopolite (L'Arbre-nârou supérieur) | <i>E I, 343, 12-13 :</i>  <i>d³ r ³bnn</i> | |
| Traduction : | Porter la main contre l'oiseau- <i>³bnn</i> | |

Quoiqu'attesté au Nouvel Empire (*Wb I*, 8, 6), l'oiseau-*³bnn* n'est pas identifié (MONTET 1950, p. 95). Il n'est attesté que par deux occurrences¹¹ ; il existe également un poisson-*³bnn*, consacré à une divinité dont le nom est illisible (P. Tanis frgt 31 = PETRIE 1889, pl. XII). Quelle divinité était-elle associée à ce volatile, pour faire l'objet d'un interdit ?

| 21 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|--|--|--|
| Nome Arsinoïte (L'Arbre-nârou inférieur) | E I, 343, 12-13 :  <i>whn</i> |  <i>tm s'nh</i> |
| Traduction : | Faire s'écrouler (une construction). | Ne pas faire vivre. |

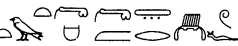

Comme Montet l'a noté (MONTET 1950, p. 106), ce passage, traduit par « renverser [pour] empêcher de vivre », est obscur. Il ne semble pas qu'il y ait une relation de causalité entre le premier et le second membre de l'interdit formulé. Montet reconnaît d'ailleurs que toutes les solutions qu'il propose ne débouchent sur rien de concret. Le Calendrier du Caire prescrit, le 27^e jour du troisième mois de *chemou*, « ne sors pas de ta maison en ce jour ; c'est le jour de naviguer sur la rivière et renverser les enclos. » (BAKIR 1966, p. 47.)

En scindant l'expression en deux interdits, on peut expliciter ceux-ci. D'une part, le verbe *whn* « faire s'écrouler, renverser (un mur, une maison) » (WILSON 1997, p. 248) ; renverser un enclos ou une maison constitue apparemment un acte délictueux passible d'un châtement. D'autre part l'expression *tm s'nh* au sens de « ne pas faire vivre » qui, ainsi que le rappelle Jean Yoyotte, dans son article sur la Cité des Acacias (*RdE* 13, 1961, p. 103), « pourrait décrire par litote l'interdiction générale de toute activité cynégétique¹². »

| 22 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|--|---|------------|
| Nome Aphroditopolite (les Deux Couteaux) | E I, 344, 2 :  <i>tp m t3 r 3w'f</i> | |
| Traduction : | La tête dans le pays tout entier. | |

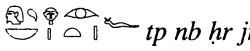
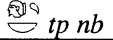
On sait que la tête de la vache blanche de l'Aphroditopolite est sacrée, par analogie avec le nom de la ville d'Atfih, Aphroditopolis, chef-lieu du nome : *Tpt-jhw*. En outre, selon le texte des Méaventures d'Horus et de Seth, Horus, ayant tranché la tête de sa mère Isis, Thot lui substitue une tête de vache qui rappelle la phase d'invisibilité de la lune dans le nome Aphroditopolite (AUFRÈRE 1991, p. 122-130). Bien entendu, l'interdit ne concerne, dans l'expression, *t3 r 3w'f*, que le nome tout entier.

BASSE-ÉGYPTE

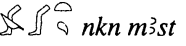

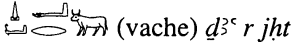

| 1 ^{er} nome | interdit 1 | interdit 2 |
|------------------------------|--|------------|
| Nome Memphite (La Cuisse) | E I, 330, 2 :  <i>tw hmw</i> / <i>hmtj m t3 r 3w#f</i> ¹³ P. Tanis frgt 13, col. 1 :  <i>nk hmw</i> | |
| Traduction : | Copuler avec un homosexuel passif dans le pays tout entier. Coïter avec un homosexuel passif. | |

Le *hmw*, dans le cas présent, que l'on peut traduire par « efféminé », « homosexuel passif », touche un interdit sexuel plusieurs fois exprimé dans d'autres nomes de Basse-Égypte. Ce n'est pas là l'occasion de s'étendre sur les relations contre nature dont les textes égyptiens – profanes et religieux – nous ont laissé une description célèbre, traduite, au siècle dernier, en phrases latines, et plusieurs attestations. Seth ayant tenté d'abuser d'Horus pendant la nuit (LEFEBVRE 1949, p. 195-196), le premier taxe le second de *hmw* devant l'Ennéade. Le vocable possède une connotation injurieuse en égyptien : « l'efféminé, le lâche » (*Alex* 77.2682 ; 79.1957). Qu'il suffise de rappeler que les Égyptiens, en général, semblaient réprover ce mode de sexualité. La déclaration négative du Chapitre 125 du Livre des Morts en fait foi, en dépit d'attitudes qui, dans une version des Textes des Pyramides, chez Pépi, relèvent plutôt du goût des dieux, s'il plaît de les interpréter au sens métaphorique.

Partant d'un point de vue résolument mythologique, on peut présumer que l'interdit exprimé pour le premier nome a quelque chose à voir avec les Méseures d'Horus et de Seth si l'on avait la preuve que la tentative de Seth sur Horus se fût déroulée dans la région de Memphis, ce qui n'est malheureusement pas le cas. On ne peut cependant imaginer un simple interdit social, sans lien avec la théologie, ce qui semble clairement le cas dans les monographies de temples complètes.

| 2 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|--------------------------------|--|------------|
| Nome Létopolite (La Cuisse) | E I, 330, 7 :  <i>tp nb hr jrt of</i> P. Tanis, frgt 13, col. 2 :  <i>tp nb</i> | |
| Traduction : | Toute tête avec son œil. Toute tête. | |

Le deuxième nome (MONTET 1950, p. 100), dont la capitale est Létopolis, est le lieu où l'on vénérât Horus le Létopolite, associé à l'idée de l'Horus aveugle (Horus-Merty/-Menkhenty-en-irty) (VANDIER 1944, p. 29, 39). La cécité d'Horus fait donc allusion au passage où apparaît le dieu dont les yeux ont été arrachés par Seth (LEFEBVRE 1949, p. 194-195). En effet, par respect pour le dieu local, il convient de ne pas lui rappeler le martyre qu'il a subi au cours de sa vie. Par conséquent, la tête et l'organe de la vision – contenant et contenu – pourraient être considérés comme interdits.

| 3 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|-----------------------------------|---|---|
| Nome Libyque (Nome occidental) | E I, 330, 13 :  <i>nkn m3st</i> P. Tanis frgt 13, col. 3 :  <i>m3st hmt</i> |  (vache) <i>d3c r jht</i> P. Tanis, frgt 13, col. 3 :  <i>jht</i> |
| Traduction : | Blessier la jambe. (Blessier) la jambe (d'une femme ?). | Porter la main contre la vache. (Porter la main contre) la vache. |

Les deux interdits sont assez explicites dans le cas du nome Libyque (MONTET 1950, p. 101-102). D'une part, la jambe droite d'Osiris était l'une des reliques osiriennes qui y était déposée – il s'agissait de la jambe *sjtj* (BEINLICH 1984, p. 315). La leçon du P. Tanis ajoute un autre hiéroglyphe qui semble compléter l'expression.

Pour ce qui concerne le second interdit, le nome Libyque est le lieu de culte d'Hathor, représentée sous la forme d'une vache, gardienne de la Jambe (MONTET 1950, p. 88). Il n'y a pas d'erreur dans le texte d'Edfou dont la leçon exacte est la vache. La vache, sous la forme de Sekhat-Hor, était donc sacrée

dans le nome dont l'appellation religieuse du sanctuaire était « Château de la Vache » (*Hwt-jht*) (BEINLICH 1984, p. 159).

| 4 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|------------------------------------|--|------------|
| Nome Prosopite (Neith méridionale) | E I, 331, 2 : (vache) <i>d3^c r jht</i> | |
| Traduction : | Porter la main contre la vache. | |

Le sens de l'interdit est aussi clair dans ce nome que dans le précédent (MONTET 1950, p. 89). Le grand prêtre se nommait le « prophète de la vache » ((E I, 330, ult.), ce que l'on peut comprendre, étant donné que Momemphis, où est vénérée une vache sacrée (Strabon XVII, 22), se trouve dans le 4^e nome.


| 5 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|------------------------------------|------------------------------------|------------|
| Nome Saïte (Neith septentrionale). | E I, 331, 8 : 'h3 m njwt tn | |
| Traduction : | Le poisson-latès dans cette ville. | |

Nous savons que Neith (MONTET 1950, p. 97) a choisi d'emprunter la forme du latès pour venir à Saïs (AUFRÈRE 1996, p. 8-9). Il en résulta naturellement un interdit sur ce véhicule de la déesse. Cet interdit confirme celui du Latopolite (3^e nome de Haute-Égypte) qui porte sur le poisson en général.


| 6 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|---------------------|---|------------|
| Nome Xoïte. | E I, 331, 13 : <i>shww H(')pj</i> ¹⁴ | |
| Traduction : | Les humeurs d'Hâpy. | |

Dans ce passage, Montet (1950, p. 107) pense aux *shw Jmnw* « les offrandes du Caché », en rapprochant le premier terme d'une maladie féminine et l'épithète du dieu du 6^e nome : le Caché. On ne peut pourtant souscrire à cette proposition en raison de la graphie réelle du groupe *shww* qui plaide pour un terme plutôt comparable à « humeurs », et ce d'autant plus que l'on conser-




vait les fluides divins d'Osiris $\overline{\text{r}}\overline{\text{d}}\overline{\text{w}}\overline{\text{n}}\overline{\text{tr}}$ (BEINLICH 1984, p. 166-167, 315). Doit-on comprendre les « Humeurs de Hâpy », c'est-à-dire les eaux du Nil, qui, selon les auteurs classiques, auraient été tabou ? (HANI 1976, p. 311-312.) Ce serait donc là le seul témoignage d'un interdit de l'eau du Nil, noté par Plutarque, (*de Iside* 5, 353), Sénèque (*Quaest. nat.* 4, 2) et Élien (XI, 10). En effet, apportée par Hâpy, représenté sous les traits d'un homme gras, cette eau passait pour faire grossir.

| 7 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|------------------------------------|---|------------|
| Nome Métélite (Harpon occidental). | E I, 332, 1 :  r[...] m njwt ^{nf} | |
| Traduction : | [...] dans sa ville. | |

Impossible à déchiffrer. Non traité par Montet.

| 8 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|-------------------------------------|--|------------|
| Nome Héroopolite (Harpon oriental). | E I, 332, 6-7 :  hpš m njwt ^{nf} | |
| Traduction : | La patte antérieure dans sa ville. | |



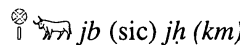
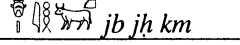
Montet (1950, p. 102) tente, mais sans succès, de raccorder cet interdit à la relique osirienne conservée à Pithôm, alors que la relique osirienne consiste, dans le 8^e, en l'intestin (BEINLICH 1984, p. 170-171, 315).

| 9 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|-------------------------|--|--|
| Nome Busirite (Ândjty). | E I, 332, 12 :  hpš |  hšm rmw nb P. Tanis frgt 14, col. 1 :  [...] jr hšm [...] |
| Traduction : | La patte antérieure. | Pêcher aucun poisson. Pratiquer la pêche. |



L'explication de Montet (1950, p. 102) qui rappelle que la patte antérieure est le premier élément prélevé sur la victime présentée dans le menu

osirien n'apporte rien de probant. La relique osirienne dans ce nome, la colonne vertébrale d'Osiris, montre bien que les interdits sont rarement osiriens.

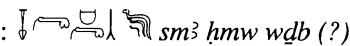

Quant à l'interdiction de la pêche (MONTET 1950, p. 95-96), elle figure déjà dans le nome de Taour (8^e nome de Haute-Égypte). Cet interdit dans deux nomes spécifiquement osiriens n'est sans doute pas une coïncidence. Le corps du dieu, noyé, était, d'après la stèle de Metternich (ROEDER, *Urk.*, 87), assimilé à un poisson migrant lentement entre Abydos et Busiris (HANI 1976, p. 51-52). De plus, un espèce – le poisson-*h³t-mhjt* – part de Busiris, cela est noté au Calendrier du Caire (BAKIR 1966, p. 122), le 28^e jour du quatrième mois d'akhet (Calendrier du Caire r° XIX, 10). Il est clairement mis en liaison avec la migration annuelle de la faune ichtyologique. Le même poisson est d'ailleurs interdit à la consommation, le 29^e jour du même mois (Calendrier du Caire r° XIX, 12). La fête de la barque-*nechmet*, à Abydos, a déjà eu lieu le 11^e jour du même mois (r° XVI, 12-*XVIII*, 1). Sans porter spécialement sur Busiris, il est recommandé de ne chanter ni de danser le 14^e jour du premier mois de la saison de *peret* (Calendrier du Caire r° XXI, 10-11), car c'est le jour où l'on entend les gémissement d'Isis et de Nephthys qui déplorent la mort d'Osiris, à Busiris (BAKIR 1966, p. 31).

| 10 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|-----------------------------------|--|--|
| Nome Athribite (Taureau noir). | <i>E I</i> , 332, 16-17 :  <i>hsmn(t)</i> P. Tanis, frgt 14 :  <i>hsmnt</i> |  <i>jb (sic) jh (km)</i>  <i>jb jh km</i> |
| Traduction | La femme indisposée. | Le cœur du taureau (noir). Le cœur du taureau noir. |


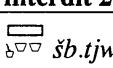


La femme indisposée fait déjà l'objet d'un interdit (MONTET 1950, p. 103). Quant au cœur, il semble, d'après Montet (1950, p. 102) qu'il soit en relation avec le cœur d'Osiris jadis conservé dans le temple de la capitale du nome (BEINLICH 1984, p. 174-176, 315). En effet, le texte d'Edfou rappelle : « (le roi)... il t'apporte la région d'Athribis : *Hwt-hrj-jb* avec le cœur. » (VERNUS 1978, p. 262 ; cf. p. 264-265.)

| 11 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|-------------------------------------|--|---|
| Nome Pharaétique (Le Bœuf recensé). | P. Tanis frgt 14, col. 3 :  <i>msh</i> |  <i>db</i> |
| Traduction : | Le crocodile. | L'hippopotame. |

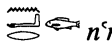
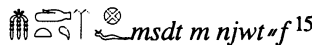
Montet (1950, p. 91) note que le passage Edfou consiste à émettre, au sujet de ce nome, une série d'invectives, comme si ce dernier était maudit. Et surtout : « que le crocodile dans la butte de l'hippopotame soit découpé en morceaux. » Le nome est réputé abriter une relique osirienne, en dépit de son aspect typhonien (BEINLICH 1984, p. 256-257).

| 12 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|--|--|------------|
| Nome Sebennytique (La Vache et le Veau). | <i>E I, 333, 8-9</i> :  <i>sm³ hmw wdb (?)</i> <i>P. Tanis, frgt 14</i> :  | |
| Traduction : | S'accoupler avec un homosexuel passif partout. | |

Montet (1950, p. 104). On a déjà vu cet interdit ailleurs, dans le premier nome de Basse-Égypte, présenté sous la même forme.


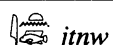
| 13 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|------------------------------|---|---|
| Nome Héliopolite (Héqa-âdj). | <i>E I, 333, 13</i> :  <i>tp</i> |  <i>šb.tjw</i> (les deux derniers hiéroglyphes  valent sans doute pour le duel  (<i>Wb IV, 438, 10</i>). |
| Traduction : | La tête. | Les deux rangs de côtes. |

Montet (1950, p. 101) ne donne aucune explication de cet interdit. La relique osirienne dans ce nome est l'os de la cuisse (BEINLICH 1984, p. 180-181).

| 14 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|--------------------------|--|---|
| Nome Hermopolite (Ibis). | E I, 334, 1 :  n ^r |  msdt m njwt #f ¹⁵ |
| | Le silure. | La hanche dans sa ville. |

Montet (1950, p. 99) évoque le problème du *qarmout*, c'est-à-dire le silure (poisson-chat) ou Hétérobranche (*Heterobranchus bidorsalis* ou *H. longifilis*) qui appartient au genre *Clarias* de la famille des *Clariidae* (BREWER, FRIEDMAN 1989, p. 60-63 ; AUFRÈRE 1996, p. 16-17). Le silure, doté de branchies, possède la possibilité de survivre plusieurs jours hors de l'eau. Toutefois, il n'est pas impossible, au vu du déterminatif, qu'il s'agisse, dans ce cas précis, du *Synodontis batensoda* qui nage sur le dos (BREWER, FRIEDMAN 1989, p. 69). C'est justement un poisson-n^r qui a dévoré le sexe de Bata, démarquage romanesque d'Osiris. Sans doute, dans l'Hermopolite on veillait à ne pas consommer ce poisson car il avait été sans doute été le vecteur d'un organe d'Osiris.


Quant à la hanche, elle n'est pas traitée indépendamment par Montet qui omet de l'ajouter aux parties animales. Il est possible que dans le cas de l'Hermopolite, il faille ramener cet interdit au Mythe d'Horus, car *msdt*, à Edfou, est fréquemment employé pour désigner la partie arrière de Seth sous la forme de l'hippopotame (WILSON 1998, p. 469).

| 15 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|------------------------------|---|--|
| Nome Mendésien (Le Dauphin). | E I, 334, 7 :  hw r ^r |  jtnw |
| | Protéger l'animal-r ^r . ¹⁶ | Le dauphin. |


Grâce à la lecture de la lacune, on constate que l'interprétation de Montet est tout simplement fautive (MONTET 1950, p. 94) quand ce dernier lit le premier signe *wnmt* au lieu de *hw*. L'animal-r^r figure au *Wb* (I; 210, 7) comme « ein essbares Tier » (un animal interdit à la consommation). Toutefois, il est difficile d'imaginer ce que pourrait être l'animal en question. Le rapprochement avec l'espèce r, la chèvre (*Wb* I, 208, 10), ne semble pas probant. Il reste à se pencher sur le verbe r^r qui désigner l'action de l'inondation sur les champs (*Wb* I, 210, 2-3). Si l'on admet l'idée de reptation, confirmée par le vocable r^r, pour le serpent-r^r (*wb* I, 210), on peut imagi-

ner, en formulant des précautions, avoir affaire à une sorte de varan du Nil. La brebis, pour ce qui la concerne, faisait l'objet d'un tabou à Mendès, selon Hérodote (II, 242) (HANI 1976, p. 394-395).

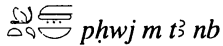
Quant à l'*jtnw*, il pourrait s'agir très probablement d'un des habitants traditionnels de la branche mendésienne : le dauphin. Ce dernier était un signe de prospérité pour les habitants de la région (MEEKS 1973 ; AUFRÈRE 1996, p. 15-16), sans compter qu'il passait pour un ennemi des crocodiles, selon Sénèque. C'était là sans doute une croyance locale, car, d'après le Calendrier du Caire (BAKIR 1966, p. 89), le poisson *h³t-mhjt* de Busiris revêtait l'apparence du poisson-*jtnw*, en qui on voit le dauphin. » Ainsi, de cette façon, le dauphin prenait le relais du schilbé. Isis, que l'on retrouvera sous la forme du poisson-*3bd*, pouvait ainsi poursuivre sa quête au delà de l'Égypte sous la forme du dauphin, protégé traditionnellement par tous les marins. Le poisson sacré *jtnj* est encore mentionné au P. géographique de Tanis ; il est consacré à Nephthys, de même que le poisson-*hmt* (frgt 32) (PETRIE 1889, pl. XII).

| 16 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|----------------------------|---|------------|
| Nome Tanite (Le oriental). | E I, 334, 12 : (?)  <i>tp n bjk m</i> <i>njwt#f⁷</i> | |
| Traduction : | La tête d'Horus dans sa ville. | |

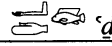

Comme l'a noté Montet (1950, p. 95), ne pas s'approcher des rapaces et ne pas leur faire de mal dans l'enceinte de la cité constituait un interdit bien adapté à la région placée sous la protection d'Horus, force divine revêtant l'aspect d'un falconidé à *Tjarou-Silé*¹⁸.

| 17 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|-----------------------------|---|------------|
| Nome Diospolite (Le Trône). | E I, 335, 1 :  <i>tp wdb (?)</i> | |
| Traduction : | La tête partout. | |

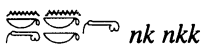
Omis par Montet. En effet, l'interdit n'est pas précédé du vocable *bwt*. Il va sans dire que l'interdiction de la tête porte dans le nome tout entier.

| 18 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|--|---|------------|
| Nome Bubastite (L'enfant royal supérieur). | E I, 335, 6 :  <i>phwj m t3 nb</i> | |
| Traduction : | L'arrière-train dans tout le pays. | |

Mentionné par Montet (1950, p. 102), cet interdit ne fait l'objet d'aucune explication. Il y a de grandes chances que le vocable fasse, ici encore, allusion à une partie de l'hippopotame séthien dans le nome.

| 19 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|-------------------------|--|---|
| Nome Arabique (Sopdou). | E I, 335, 12-13 :  <i>d</i> |  <i>r3d</i> |
| | Le muge. | Le poisson- <i>r3d</i> . |


L'interdit semble provenir, dans le cas présent, des migrations des lacs côtiers en fonction du changement de salinité des lacs. Au moment de l'inondation, les espèces habituées à l'eau salée étaient remplacées par celles qui appréciaient l'eau douce. Les muges constituent, en effet, une véritable manne pour l'Égypte et spécialement les habitants de la région. Toutefois, comme ailleurs, les migrations saisonnières étaient également considérées comme celles des défunts de sorte que l'interdit, dans une région qui vivait nécessairement de la pêche, consistait ainsi à ne pas prendre de poisson certains jours de l'année.

| 20 ^e nome | interdit 1 | interdit 2 |
|---|---|------------|
| Nome Pélusiaque (L'enfant royal inférieur). | E I, 336, 1 :  <i>nk nkk</i> | |
| Traduction : | Copuler avec un homosexuel actif. | |


Cet interdit, sur lequel on reviendra dans un autre passage des nomes supplémentaires, ne doit pas être confondu avec celui qui consiste à s'unir à un *hmw*, homosexuel passif, déjà vu deux fois. En effet, la forme itérative de *nkk*, peut-être graphié **nknk* dans une autre leçon (cf. copte ΝΟΚΝΕΚ), plaide plutôt,

ici, pour l'homosexuel actif. Ainsi, l'incube est-il aussi répréhensible que le succube.


NOMES SUPPLÉMENTAIRES

| Nome inconnu 1 | interdit 1 | interdit 2 |
|----------------|---|------------|
| | P. Tanis frgt 25, 1re col. :  h3 | |
| Traduction : | Le poisson-latès. | |

Non traité par Montet. Il se rapporte à un nome où est probablement vénérée Hathor, car cette dernière est nommée dans la case correspondant au serpent sacré : L'aimé d'Hathor (P. Tanis, frgt 25, 1^{re} col.)

| Nome inconnu 2 | interdit 1 | interdit 2 |
|----------------|---|------------|
| | P. Tanis frgt 25, 2 ^e col. :  jht | |
| Traduction : | La vache. | |

Non traité par Montet.


| Nome inconnu 3 | interdit 1 | interdit 2 |
|----------------|---|------------|
| | P. Tanis frgt 25, 3 ^e col. :  bjk | |
| Traduction : | Le faucon. | |

Montet (1950, p. 95). Le serpent sacré est également nommé « Horus est vivant. » (P. Tanis frgt 25, 3^e col.), ce qui laisse penser à un nome où un falconidé divin est vénéré.



| Nome inconnu 4 | interdit 1 | interdit 2 |
|----------------|------------------------------|------------|
| | P. Tanis frgt 26, 1re col. : | |
| Traduction : | Le poisson-[3]bd. | |

Non traité par Montet. La lecture est certaine. Les passages concernant le poisson-3bd sont suffisamment nombreux pour permettre de comprendre sa présence parmi les interdits. Lors du 9^e jour du premier mois d'akhet, fête de

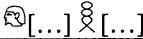
Khnoum, seigneur de *Senmout*, fête de Sobek, il était interdit de manger du poisson-*3bd*, ainsi que de marcher dans le noir (BAKIR 1966, p. 11). Par ailleurs, le poisson-*3bd* n'est autre, d'après le même papyrus, qu'« Isis, qui est pure, à l'avant de la barque solaire » (v° XVII, 4) (*ibid.*, p. 56). Le poisson-*3bd*, qui ne correspond à aucune espèce précise – il s'agit un poisson mythologique –, est souvent représenté à l'avant de la barque de Rê ; il lui annonce l'arrivée du monstre Apophis (AUFRÈRE 1996, p. 19-11). Ainsi, la raison d'être de l'interdit est qu'il s'agit probablement, dans ce cas, d'un véhicule divin, celui d'Isis.

| Nome inconnu (X1) | interdit 1 | interdit 2 |
|-------------------|--|------------|
| | P. Tanis frgt 26, 2 ^e col. :  <i>hmw</i> | |
| Traduction : | L'homosexuel passif. | |

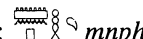
Non traité par Montet. Nous avons déjà rencontré cet interdit à plusieurs reprises.

| Nome inconnu (X2) | interdit 1 | interdit 2 |
|-------------------|--|---|
| | P. Tanis frgt 26, 3 ^e col. :  <i>hmw</i> |  <i>dd/dr.tj</i> ¹⁹ |
| Traduction : | L'homosexuel passif. | L'homosexuel se livrant à un simulacre avec les mains. |



L'interdit de ce nome supplémentaire n'a pas fait l'objet des interrogations de Montet. Si le premier mot est connu, le second reste ignoré des auteurs du *Wb*. Il faut tout le sérieux du casuiste et un brin d'imagination pour tenter de comprendre à quel acte se livrait l'être qualifié de *dd* qui se rapporte manifestement à une activité d'ordre sexuel. En dépit de la présence des deux mains, le vocable ne se rapporte pas à la masturbation, qui non seulement n'est pas taxée d'interdit – et pour cause, Rê-Atoum lui même n'y a-t-il pas recouru à cet expédient au début de la création –, mais est parfaitement attestée par d'autres vocables. En compagnie de *hmw*, il semblerait faire allusion à un autre type d'homosexualité passive consistant à interposer les mains au cours de la relation. Ce type de relation serait l'acte inaccompli qui a résulté

| Nome inconnu (X5) | interdit 1 | interdit 2 |
|-------------------|--|------------|
| | P. Tanis frgt 27, 3 ^e col :  [...] | |
| Traduction : | La tête [...]. | |

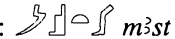

Non traité par Montet. Cf. *infra* 5^e nome de Haute-Égypte.

| Nome inconnu (X6) | interdit 1 | interdit 2 |
|-------------------|---|------------|
| | P. Tanis frgt 28, 1 ^{re} col :  <i>mnph</i> | |
| Traduction : | Le pis. | |


Non traité par Montet.

| Nome inconnu (X7) | interdit 1 | interdit 2 |
|-------------------|---|--|
| | P. Tanis frgt 28, 2 ^e col :  'h3 |  <i>dp</i> |
| Traduction : | Le latès. | Le crocodile. |


Montet (1950, p. 97). L'interdit dans la case qui vient juste après est illisible. Bien que l'on n'ait pas de renseignement sur le nome, il semble probable que ces deux interdits soient ceux qui frappent les habitants d'un nome supplémentaire créé dans la région de Saïs, d'où l'interdit qui porterait sur le latès et le crocodile, qui répond au nom de *dpj*, nom attribué au crocodile, et particulièrement au crocodile en tant qu'ennemi d'Horus (*Wb* V, 447, 13-15).

| Nome inconnu (X8) | interdit 1 | interdit 2 |
|-------------------|---|---|
| | P. Tanis frgt 29, 1 ^{re} col :  <i>m3st</i> |  <i>tp</i> |
| Traduction : | La cuisse. | La tête. |

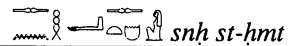
Montet (1950, p. 101).

| Nome inconnu (X9) | interdit 1 | interdit 2 |
|-------------------|--|------------|
| | P. Tanis frgt 29, 2 ^e col :  <i>sr</i> | |
| Traduction : | Le mouton. | |

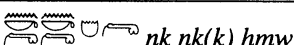
Montet (1950, p. 89). Nous avons déjà vu l'interdit du mouton (*sr*) dans un autre contexte. (Cf. *infra* 14^e nome de Haute-Égypte)

| Nome inconnu (X10) | interdit 1 | interdit 2 |
|--------------------|---|------------|
| | P. Tanis frgt 29, 3 ^e col :  <i>mwt nb</i> | |
| Traduction : | Toute matrice. | |



Non traité par Montet. La matrice figure ici au même titre ici que tout autre organe.

| Nome inconnu (X11) | interdit 1 | interdit 2 |
|--------------------|--|------------|
| | P. Tanis frgt 30, 1 ^{re} col :  <i>snh st-hmt</i> | |
| Traduction : | Attacher, ligoter une femme. | |

Cet interdit extrêmement curieux n'a pas été traité par P. Montet. Il peut avoir une origine séthienne, mais l'interprétation revêt l'apparence d'une conjecture. On a en effet du mal à penser que l'interdit local ne soit pas d'origine mythologique. Dans ce cas, on pense toujours à l'histoire d'Horus et de Seth et aux tentatives de Seth, exprimées au P. Jumilhac, de poursuivre Isis.

| Nome inconnu (X12) | interdit 1 | interdit 2 |
|--------------------|---|------------|
| | P. Tanis frgt 30 :  <i>nk nk(k) hmw</i> | |
| Traduction : | Coïter avec un homosexuel actif ou passif. | |

Montet (1950, p. 104). Cet interdit a déjà fait l'objet (*cf. supra*) d'une explication.

| Nome inconnu (X13) | interdit 1 | interdit 2 |
|--------------------|--|---|
| | P. Tanis frgt 30 :  <i>shw Hr (bjk)</i> | [...]  <i>gs</i> |
| Traduction : | Les humeurs d'Horus (ou du faucon). | |

Non commenté par Montet (1950). Un interdit, rédigé *shww H(°)pj*, « les humeurs » d'Hâpy, est attesté dans le 6^e nome de Basse-Égypte.

SYNTHÈSE

Si l'on prend soin de récapituler, en ne prenant comme exemples que les interdits des nomes, on peut regrouper ceux-ci en différentes catégories :

Tableau 2 : Regroupement des types d'interdits des nomes

| | | |
|------------------------------|--|--|
| Oiseaux | Grue | HE 1 ^{er} nome |
| | Vautour | HE 3 ^e nome |
| | Héron | HE 11 ^e nome |
| | Porter la main contre l'oiseau- <i>šbnn</i> . | HE 20 ^e nome. |
| | Faucon | nome supp. X3 |
| Mammifères terrestres | Gazelle | HE 1 ^{er} nome |
| | Hippopotame | HE 2 ^e nome ; BE 11 ^e nome |
| | Mettre à mort l'hippopotame dans sa ville | HE 10 ^e nome |
| | Que l'hippopotame soit tué, que ses membres soient tranchés. | HE 19 ^e nome |
| | La vache. | HE 7 ^e nome ; nome supp. X2 |
| | Porter la main contre la vache. | BE 3 ^e nome ; BE 4 ^e nome |
| | Bovidé (bœuf) | HE 9 ^e nome |
| | Bovidé non identifiable | HE 11 ^e nome |

| | | |
|------------------------------|---|---|
| | Porter la main sur un canidé | HE 13 ^e nome |
| | Maltraiter un canidé | HE 18 ^e nome |
| | Le mouton | HE 14 ^e nome ; nome supp. X 13 |
| | Blessier le mouton | HE 14 ^e nome |
| | | nome supp. X |
| | Protéger l'animal- ^{ʿrʿr} | BE 15 ^e nome |
| Mammifère marin | Le dauphin | HE 15 ^e nome |
| Parties de mammifères | Le pis | HE 5 ^e nome ; nome supp. X 10 |
| | La patte antérieure dans sa ville | BE 8 ^e nome |
| | La patte antérieure | BE 9 ^e nome |
| | Le cœur du taureau noir | BE 10 ^e nome |
| | Les deux rangs de côtes | BE 13 ^e nome |
| | La hanche dans sa ville | BE 14 ^e nome |
| | L'arrière-train dans tout le pays | BE 18 ^e nome |
| | Toute matrice | nome supp. X 14 |
| Poissons | Manger du poisson | HE 3 ^e nome |
| | Poisson | HE 8 ^e nome |
| | Le silure | BE 14 ^e nome |
| | <i>Tilapia nilotica</i> (jnt) | HE 6 ^e nome |
| | Le muge. | BE 19 ^e nome |
| | Le poisson- ^{r³dʿ} | BE 19 ^e nome |
| | Le muge (^{ʿd}) dans la ville de Nemty. | HE 12 ^e nome |
| | La perche du Nil (^{ʿh³}) (latès). | BE 5 ^e nome ; nome suppl. X 1 |
| | Le poisson- ^{³bd} | Nome suppl. |
| | Pêcher aucun poisson. | BE 9 ^e nome |
| | Pratiquer la pêcher. | BE 9 ^e nome |

| | | |
|------------------------------------|---|---|
| | Poisson non identifié | nome suppl. X4 |
| Reptiles | Serpent (<i>hf</i>) | HE 8 ^e nome |
| | Le crocodile (<i>msh</i>) | BE 11 ^e nome ; nome suppl. X 8 |
| | Le crocodile (<i>dp</i>) | Nome suppl. X 11 |
| Individus | Le harponneur | HE 2 ^e nome |
| | Le noyé | HE 8 ^e nome |
| | La femme indisposée dans sa ville | HE 17 ^e nome |
| | La femme indisposée | HE 17 ^e nome ; BE 10 ^e nome |
| | L'homosexuel passif | Nome suppl. X 6 |
| | L'homosexuel passif et celui qui se livre à un simulacre. | Nome suppl. X 7 |
| Comportements déviants | Copuler avec un homosexuel passif | BE 1 ^{er} nome |
| | S'accoupler avec un homosexuel passif | BE 12 ^e nome |
| | Copuler avec un homosexuel actif | BE 20 ^e nome |
| | Coïter avec un homosexuel actif ou passif | Nome suppl. X 16 |
| | Attacher, ligoter une femme | Nome suppl. X 15 |
| Membres et parties du corps | La tête. | HE 4 ^e nome ; HE 5 ^e nome ; HE 13 ^e nome ; HE 16 ^e nome ; BE 2 ^e nome ; BE 13 ^e nome ; nome suppl. X 9 ; nome suppl. X 12 |
| | La tête dans le pays entier. | HE 22 ^e nome |
| | La tête partout. | BE 17 ^e nome |
| | La tête et son œil. | BE 2 ^e nome |
| | La jambe. | HE 4 ^e nome ; nome suppl. X 12 |
| | Blessier la jambe. | BE 3 ^e nome |

| | | |
|-----------------|-------------------------------------|-------------------------|
| | Le sang. | HE 16 ^e nome |
| Maladies | Maladie- <i>hmwt-s</i> ³ | HE 4 ^e nome |
| Aliments | Manger du poisson | HE 3 ^e nome |
| | Manger du miel | HE 6 ^e nome |
| | Les pois chiches | BE 16 ^e nome |
| Eau | Humeurs de Hâpy | BE 6 ^e nome |
| | Humeurs d'Horus | Nome suppl. X 13 |
| Actes | Divulguer ce qu'il a vu | HE 15 ^e nome |
| | Renverser un mur, une clôture | HE 21 ^e nome |
| | Allumer du feu pendant le jour | Nome suppl. X 7 |
| | Priver de vie | HE 21 ^e nome |

Pour autant que nous le sachions, il ne semble pas que la section correspondant à la chose-*bwt*, à Edfou et dans le P. géographique de Tanis, indique l'ensemble des interdits d'un nome. Comme le montre la monographie correspondant à la région de Dendara, qui mentionne l'interdit du miel, il s'agit manifestement d'un choix. Comment peut-on expliquer, par exemple, que l'interdit de l'or dans le 12^e nome de Haute-Égypte ne soit même pas mentionné, alors qu'il est signalé plusieurs fois dans la littérature religieuse égyptienne et spécialement dans le P. Jumilhac?

Le caractère apparemment arbitraire de la sélection des interdits est mis en relief par le Papyrus Jumilhac, qui présente une monographie développée du nome de Dounânouy, c'est-à-dire le 18^e nome de Haute-Égypte. Que l'on en juge, car celui-ci, après avoir évoqué la liste des génies, des divinités, des toponymes et de leurs légendes, des buttes divines et de leurs légendes, des lacs sacrés et de leurs légendes, des serpents sacrés, des arbres sacrés, des noms de la barque sacrée, du territoire cultivé et des pièces d'eau sacrées (VANDIER p. 113-123), il est question des multiples interdictions que nous avons déjà observées çà et là :

« Connaître les interdictions de ce district (ou : nome).

1. La bête-*hstt* de son dieu, c'est-à-dire le loup et le chien *tsm*.
2. Le cri du chien *iwiw*.
3. Son horreur est aussi la femme en période de menstruation.
4. L'acte de faire un mensonge.
5. Le grognement du porc.
6. Le faut d'élever la voix en présence (du dieu).
7. Et également, d'avoir une démarche fière (?) dans le temple.
8. Les violents de sa ville.
9. L'acte de diminuer la longueur de la corde d'arpentage de ses champs.
10. L'acte de fausser l'ouverture de la mesure à grain de ses greniers.
11. L'acte de voler le blé de ses champs.
12. L'acte de diminuer les offrandes divines de son temple.
13. L'acte d'approcher (avec malveillance) le fils sur le trône de son père, dans sa maison.
14. L'acte de crever l'œil d'un citoyen de sa ville.
15. L'acte de témoigner contre ses concitoyens.
16. L'acte de porter atteinte aux droit de la ville du dieu en sa présence (?).
17. Le violent qui ne respecte pas les frontières de ses champs.
18. L'acte de manger de la viande provenant de toute sorte de bêtes sacrifiées.
19. Le fait de s'approcher avec des intentions mauvaises de l'œil *oudjat*.
20. L'acte d'éloigner les gens d'une *semdet* pour les placer dans une autre *semdet* » (P. Jumilh. XII, 16-21) (VANDIER [s.d.], p. 123-124.)

En somme vingt interdits pour un seul nome. Nos deux listes sont donc bien éloignées du compte. Le même document explique également certains des interdits qui ont cours dans le nome (P. Jumilh. XVI, 7-22). L'existence du P. Jumilhac laisse imaginer à quel point la « Kulttopographie » des nomes était exceptionnelle de richesse et de vitalité à la Basse Époque. Les listes d'Edfou et du P. géographique de Tanis constituent de véritables monographies en abrégé mentionnant ce qui était considéré, par les clergés d'Edfou et de Tanis, comme les interdits les plus importants, étant bien entendu que nombre d'entre eux, figurant dans la déclaration négative du chap. 125 du Livre des Morts, étaient communs à tous les nomes.

Il est pour le moins curieux que les plantes ne figurent pas au nombre des interdits retenus des nomes, alors que le texte de l'Interdit de l'Abaton de Philæ faisait apparaître plusieurs végétaux dont la présence sur l'île où se trouvait le tombeau d'Osiris, était susceptible de troubler le dieu dans la

mesure où celles-ci rappelaient des moments pénibles de son existence. Ces végétaux sont, pour certains d'entre eux, interdits à la consommation, certains jours de l'année, dans le Calendrier du Caire. En outre, deux autres interdits singuliers portent sur la trompette et l'eunuque, le premier pour rappeler le braiement de l'âne, qui fait partie des animaux séthiens, et le second car il rappelle l'émascation dont Seth a fait l'objet, dans le cadre du cycle d'Horus et de Seth.

Les interdits sexuels n'ont rien qui touche à la morale proprement dite. Quoique l'homosexualité soit réprouvée, elle vise, à cinq reprises, l'homosexuel passif (*hmw*), une fois l'homosexuel se livrant au simulacre (*dd*) ; l'homosexualité active est également condamnée mais avec moins de sévérité, semble-t-il.

En effet, que peut-on penser d'un passage équivoque du Calendrier du Caire, correspondant à un interdit du 7^e jour du premier mois de peret : « Ne t'accouple ni avec aucune femme ni avec quiconque (*jm k sm³ m st-hmt m rmt nbt*) en face de la grande flamme dans ta maison en ce jour (*m-b³h nsrt wrt m pr k m hrw pn*) » (r° XXI, 2) ? Qu'évoque, dans ce contexte, l'expression « quiconque », rendue par le vocable *rmt*, désignant les hommes et les femmes dans leur ensemble, sinon le fait d'une grande liberté de mœurs en Égypte ancienne, à peine troublée par des interdits dans le Nord, où Seth avait imposé sa marque pendant de nombreuses générations, jusqu'au moment où le dieu s'était vu relégué, à partir de la Basse Époque, au rang de force du mal. Ces interdits sexuels paraissent typiquement horiens. Ils sont une des manifestations de bienveillance et de délicatesse envers un falconidé local, Horus ou une de ses hypostases, car ce dernier, dans son cycle mythologique, avait fait l'objet de tentatives de violences. Ce qui se rapportait à la légende, dans une région dont une grande partie était consacrée à Horus, divinité du Nord, tombait ainsi sous le coup des abominations.

Bref, les interdits du calendrier égyptien et des nomes sont essentiellement fonction d'une mythologie servant de culture et de critère de reconnaissance à un groupe social. La connaissance mythologique livrée par un document tel que le P. Jumilhac, composition pourtant tardive, permet de comprendre l'exploitation populaire des mythes sacrés dans la littérature. Empruntée au

monde du merveilleux, du sortilège où les forces divines sont protéiformes, la littérature destinée à un public populaire se nourrit de légendes, abonde d'explications conçues sur le mode étiologique ; elle se fonde sur des textes religieux mêmes qui ne rechignent pas à de tels éclaircissements.

Si l'interdit est bien ce qui permet de définir le sacré, il est cependant soumis, en Égypte, à l'existence d'un lien qui permettait de le rattacher au cycle mythologique du dieu local, constituant la partie pour le tout. Il n'a pas valeur générale, n'a de sens que pour les membres d'une communauté faisant un avec son histoire qui puise dans l'extraordinaire réserve que constituent les différents acteurs du milieu ambiant : les êtres humains, les hôtes animaux, les reliefs, les productions locales qui interviennent tour à tour dans une mythologie parfaitement adaptée aux lieux et aux circonstances, ce qui fait l'originalité complexe des croyances égyptiennes.

L'acte prohibé, l'être humain, ses constituants, ses maladies et ses turpitudes, l'animal et ses différentes parties, le produit considéré comme une substance divine à part entière, constituaient, pour ceux qui avaient rédigé ces listes, des rappels de pans entiers de la littérature religieuse destinée aux sacerdotés égyptiens qui en avaient une fine connaissance jusqu'à l'époque romaine. Bien au delà de l'interdit se dessine, dans ces monographies des nomes, une véritable carte mythologique que l'étude des *membra disjecta* de la littérature religieuses pariétale et sur papyrus permettra un jour de remplir.

L'Égyptien vit dans un monde corseté d'interdits comme on l'a vu dans les Calendriers des jours fastes et néfastes. Pratiquement pas un jour qui ne fasse l'objet d'une prescription particulière, qui interdise le travail, qui fustige telle ou telle attitude. De tels calendriers sont à l'origine des calendriers des travaux et des jours qui indiquent à quel moment semer et récolter, pêcher, ce qu'il faut faire ou ne pas faire, bref des actes dictés par le temps et l'expérience du milieu. Il est clair, à la lecture d'un calendrier, que la vie quotidienne est conditionnée par le cycle des fêtes et des panégyries, par les mythologies locales et nationales ; tout un chacun, du plus petit jusqu'au plus grand, rattache son existence à celle des dieux et aux actes qui animent le cycle de la nature et de l'univers.

Au fond, c'est peut-être ça être Égyptien..., surtout quand il est question de conformer sa vie, comme en témoigne le titre du Calendrier du Caire, à « ce qui a été trouvé dans les écrits des temps anciens. » (r°I, 1) (BAKIR 1966, p. 11.)

Sydney H. AUFRÈRE

UPRES-A 5052

(« Religions et société dans l'Égypte de l'époque tardive »)

Université Paul-Valéry, Montpellier

NOTES

* Les abréviations utilisées sont celles de B. MATHIEU, *Recommandations aux auteurs et abréviations des périodiques pour les publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, 3^e édition revue et augmentée, Le Caire, 1998. Il n'a pas été jugé nécessaire, dans cette présentation, d'effectuer tout le commentaire requis. Le texte d'Edfou et le P. géogr. de Tanis seront intégralement revus ailleurs.

1) Ils sont également publiés par J. DE ROUGÉ, *Inscriptions et notices recueillies à Edfou (Haute-Égypte)*, Paris, 1880, t. II, p. CXXXVIII-CXLVIII.

2) S.H. AUFRÈRE, « Les végétaux sacrés de l'Égypte ancienne d'après les listes géographiques d'Edfou et du Papyrus géographique de Tanis et les autres monographies sacrées », dans S.H. AUFRÈRE (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal de l'Égypte ancienne (ERUV)*, t. I, Montpellier (= *AnMonsp X/1*) (à paraître).

3) H. GAUTHIER, *Les nomes d'Égypte depuis Hérodote jusqu'à la conquête arabe*, Le Caire, 1935.

4) Ce dernier est dédié à une déesse qui pourrait être Nout dans le P. Tanis frgt 32 (PETRIE 1889, pl. XII).

5) Le tabou est introduit par l'expression *rn bwt*, « nom de la chose-*bwt* ».

6) La lecture est contestable, car l'emploi du verbe *hđj* avec la préposition *r* n'est pas attestée (cf. HANNIG 1997, p. 575).

7) La forme réelle serait *nph* (WILSON 1998, p. 512), avec le sens de « partie de dessous », employée pour les mâles et les femelles.

8) Il faut probablement lire *jnt* et non *jtn* qui ne se rapporte pas au même genre, comme le suggérait déjà Chassinat (1966-1968, p. 709). Il s'agit probablement d'une graphie fautive de *jnt*. Il suffit de comparer, dans le P. Tanis frgt 31 et 32 (PETRIE 1889, pl. XII), l'existence du poisson-*jtn* / *jnt* consacré à Isis et le poisson-*jtnj* consacré à Nephthys.

9) L'interdit est suivi de l'expression *rn n bwt*. Il s'agit d'une monographie de Dendara (*E V*, 347-348).

10) Nephthys fait l'objet d'un culte particulier dans le 7^e nome ; cf. COLLOMBERT 1997, p. 61-64. Sa présence dans la ville est artificielle et procède du rapprochement entre l'homophonie entre son nom, *Nbt-ḥwt*, et celui de Hout-Sekhem (*Ḥwt-šḥm*).

11) Les auteurs du *Wb* ne livrent pas la mention de cet oiseau dans la version *E I*, 343, 12-13, pas plus qu'il n'est signalé chez WILSON 1997.

12) Ce dernier, bien qu'il n'insiste pas sur le sujet, semble bien voir deux interdits.

13) La leçon de Montet (1950, p. 104) est inexacte, dans la mesure où le verbe *twt*, copuler, est laissé.

14) La lecture reste difficile. Sur *shww*, voir WILSON 1998, p. 891. Mais le mot peut être corrompu sous l'influence de *hsw* excrément (*loc. cit.*).

15) WILSON 1998, p. 468-469.

16) Le verbe *ḥw*, dans le sens de « protéger » (le bétail), est attesté ; cf. WILSON 1998, p. 710.

17) La nouvelle lecture du signe *tp* au lieu de *ḥ* pose un sérieux problème d'interprétation.

18) On peut imaginer que l'interdit consistait à consommer des pois-chiches, *ḥrw-bjk*, une expression qui se traduit par « face de faucon », dans la mesure où ces légumineuses ressemblent à une tête de faucon (HANI 1976, p. 312).

19) Les deux premiers hiéroglyphes sont probablement deux mains. La première est bien dessinée ; la seconde, malgré une légère lacune, est comparable à celle que l'on trouve dans le frgt 28, 2^e col., 4^e case.

Bibliographie

- ALLIOT 1954 = M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, *BdE XX*, Le Caire, 1954.
- AUFRÈRE 1991 = S. Aufrère, *L'Univers minéral dans la pensée égyptienne*, *BiÉtu CV/1-2*, Le Caire, 1991.
- AUFRÈRE 1996 = S. Aufrère, *Poissons du Nil, coquillages de la mer rouge, fossiles marins dans la pensée de l'Égypte ancienne*, *Cahiers de Saint-Jean-du-Gard*, 1996.
- BAKIR 1966 = Abd el-Mohsen Bakir, *The Cairo Calendar No 86637*, Antiquities Department of Egypt, Cairo, 1966.

- BEINLICH 1984 = H. Beinlich, *Die »Osirisreliquien«*. Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion, *ÄgAb* 42, 1984.
- BREWER, FRIEDMAN 1989 = D.J. Brewer, R.F. Friedman, *Fish and Fishing in Ancient Egypt, The Natural History of Egypt* : vol. III, Aris & Phillips, Warminster, 1989.
- CHASSINAT 1966-1968 = É. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, 2 tomes, IFAO, Le Caire, 1966-1968.
- COLLOMBERT 1995 = Ph. Collombert, « Hout-Sekhem et le septième nome de Haute-Égypte I : la divine Oudjarenès », *RdE* 46, 1995, p. 54-79.
- COLLOMBERT 1997 = Ph. Collombert, « « Hout-Sekhem et le septième nome de Haute-Égypte II : les stèles tardives », *RdE* 48, 1997, p. 15-70.
- DE MEULENAERE 1955 = H. De Meulaere, « Une formule des inscriptions autobiographiques de Basse Époque », *Ägyptologische Studien* (= Fest. H. Grapow), Berlin, 1955, p. 219-231.
- DRIOTON 1948 = É. Drioton, *Le texte dramatique d'Edfou*, *CASAE* 11, Le Caire, 1948.
- GARDINER, *AEO* = A. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford. University Press, 1947.
- GAUTHIER 1931a = H. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min*, *RAPH*, Le Caire, 1931.
- GAUTHIER 1931b = H. Gauthier, *Le Personnel du dieu Min*, *RAPH*, Le Caire, 1931.
- GDG = Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, VII vol., Le Caire, 1925-1931.
- HOULIHAN 1986 = P. Hoolihan, *The Birds of Ancient Egypt*, The American University in Cairo Press, Cairo, 1986.
- LEFEBVRE 1949 = G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1949.
- LEFEBVRE 1956 = G. Lefebvre, *Essai sur la médecine égyptienne de l'époque pharaonique*, PUF, Paris, 1956.
- MEEKS 1973 = D. Meeks, « Le nome du dauphin et le poisson de Mendès », *RdE* 25, 1973, p. 209-216.
- MEEKS 1990 = D. Meeks, « Les oiseaux marqueurs du temps », *Bulletin du Cercle lyonnais d'égyptologie* n° 4, 1990, p. 37-52.
- MONTET 1950 = P. Montet, « Le fruit défendu », *Kêmi* 11, 1950, p. 85-116.

PETRIE 1889 = W.Fl. Petrie, *The Geographical Papyrus (an Almanack)*, dans *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, Extra Memoir of The Egypt Exploration Fund, London, 1889.

VANDIER 1944 = J. Vandier, *La religion égyptienne*, PUF, Paris, 1944.

VANDIER s.d., *Le Papyrus Jumilhac*, s.d., CNRS, Paris.

VERNUS 1978 = P. Vernus, *Athribis*, *BdE LXXIV*, Le Caire, 1978.

WILSON 1998 = P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, *OLA 78*, Leuven, 1997.

Actes du colloque
L'Interdit et le Sacré
20 mars 1998
(Université Paul-Valéry,
Faculté protestante de Théologie, Montpellier)
Recherche biblique interdisciplinaire
UPRES-A 5052 du CNRS
p. 115-124.

La mort de Jésus. Du sacré à la folie

AVANT PROPOS

NOUS nous proposons de réfléchir à la façon dont la mort de Jésus a été interprétée dans le christianisme primitif, en lien avec la question du sacré. Dit autrement, nous tenterons de montrer en quoi et de quelle manière les premiers chrétiens ont interprété l'événement de la crucifixion comme une façon privilégiée d'exprimer une relation possible avec Dieu. Pour être plus précis, nous aimerions montrer que, partant de l'image traditionnelle du sacrifice dans le judaïsme du second Temple, les auteurs du Nouveau Testament que nous allons rapidement aborder se déplacent à l'intérieur de cet univers sacrificiel et le réinterprètent de manière nouvelle.

1. L'INTERPRÉTATION DE LA MORT DE JÉSUS COMME EXPRESSION D'UNE RELATION AU SACRÉ

1.1. L'arrière-plan vétérotestamentaire et juif¹

Pour aborder la question de l'interprétation de la mort de Jésus dans le christianisme naissant, il faut partir de la compréhension du sacrifice telle qu'elle se donne à connaître dans la Tora. En effet, c'est sur cet arrière-plan que les premiers chrétiens ont réinterprété la crucifixion.

L'idée de sacrifice est très présente dans le Judaïsme jusqu'à la destruction du Temple en 70 de notre ère. Le cadre est donné par les six premiers chapitres du livre du Lévitique qui décrivent, avec force détails, le rituel des sacrifices exigés par la Loi de Moïse.

Le terme fondamental qui traduit la notion de sacrifice dans l'Ancien Testament est « immolé » (Dzebar), en phénicien : « préparer la nourriture ». Dans la compréhension israélite du sacrifice une tension demeure entre la notion de repas et la notion d'immolation de la victime. Le sacrifice est ainsi une offrande à caractère religieux (de végétal ou d'animal) brûlée totalement ou partiellement à l'autel, l'holocauste.

On distingue deux grands types de sacrifices :

- Le sacrifice d'expiation. L'immolation de la victime rend l'expiation possible. La victime est identifiée au coupable par imposition des mains. Il y a donc mort substitutive de la victime (*cf.* Lev 1/4). Cette compréhension développe l'aspect dramatique de la relation à Dieu : le sacrifice permet au peuple pécheur de se présenter devant Dieu.
- Le sacrifice de communion (repas). Le sacrifice est une offrande à Dieu. Il établit la communion la plus étroite possible, même si on fixe des limites en soulignant l'altérité de Dieu (les offrandes sont parfois toutes consacrées à Dieu, tantôt une partie seulement).

Les deux pôles, celui de l'expiation et celui de la communion, ne s'excluent pas dans l'Ancien Testament. Dans les deux cas, en effet, ce qui est jeu ce sont les conditions d'une relation avec Dieu, c'est-à-dire au sacré. Habituellement, la rencontre avec le sacré annihile celui qui n'est pas saint. Le sacrifice expiatoire permet au fidèle de se présenter devant Dieu. Le sacrifice de communion rend aussi possible la rencontre avec Dieu dans les limites strictes fixées par le rituel lui-même.

1.2. La reprise chrétienne des traditions juives

Le défi devant lequel se sont trouvés les premiers chrétiens a consisté à dire positivement ce qui fut sans doute l'échec le plus cuisant du Jésus histori-

que et de ses disciples: sa mort comme un vulgaire brigand. Fort logiquement les premiers chrétiens ont utilisé les catégories du judaïsme pour tenter d'interpréter cette mort. On retrouve d'ailleurs les deux pôles de la notion de sacrifice : le pôle expiatoire (« mort pour nos péchés », cf. par exemple Ga 1/3) et le pôle de la communion (le dernier repas de Jésus).

Le succès de l'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus a été amplifié, dans l'histoire de l'Église, sous l'influence de Anselme de Canterbury (*Cur Deus homo*²) qui en fait, au XII^e siècle, une lecture selon les catégories féodales de son temps : le péché des hommes a offensé Dieu, en ne lui rendant pas l'honneur qui lui revenait. Pour apaiser la colère de Dieu, il faut s'acquitter de la satisfaction qu'il exige. Mais l'homme ne pouvant le faire, Dieu vient le réaliser à sa place. Il se fait homme pour mourir à la place des hommes et ainsi les réconcilier avec lui-même. Pointe ici l'idée d'une *substitution* du Christ aux hommes *dans le paiement d'une dette due à Dieu*. C'est « un véritable conflit sadomasochiste » qui s'installe en Dieu puisque coexistent en lui « un sentiment de justice qui exige la mort de l'homme et un sentiment d'amour qui le pousse au pardon et à la réconciliation³. »

S'il est clair qu'en christianisme le rapport au sacré est lié à la personne du Christ, et plus particulièrement à sa mort sur la croix, les témoignages du Nouveau Testament concordent-ils avec cette image quelque peu perverse d'un Dieu à la face obscure qu'il faudrait séduire à lui sacrifiant une partie de lui-même ? Je propose de tenter d'apporter des éléments de réponse à cette difficile question en interrogeant trois auteurs du Nouveau Testament : comment interprètent-ils la mort de Jésus ? À quelles conditions cette mort permet-elle une relation renouvelée à la divinité ?

2. L'INTERPRÉTATION DE LA MORT DE JÉSUS : REGARDS SUR TROIS AUTEURS DU NOUVEAU TESTAMENT

2.1. La mort de Jésus chez Matthieu comme fin de la violence en Dieu

Ce qui nous intéresse ici c'est la façon dont l'évangéliste construit, dans sa narration, une interprétation cohérente (une explication) de la mort de Jésus.

À titre d'hypothèse de lecture, je propose de comprendre la mort de Jésus chez Matthieu en lien avec la question de la violence et du sang. Quatre thèses me permettront de rendre compte du déploiement narratif de ce lien mort de Jésus, violence, sang :

1. À travers la généalogie et le récit de l'enfance, Matthieu souligne que la violence est constitutive de l'existence historique de Jésus en ce qu'il est issu d'une lignée humaine, caractérisée par la violence et le meurtre (*cf.* v. 1 « Fils de David » et v. 6 : « de la femme d'Urie », expression qui renvoie à l'épisode de 2 Samuel 11 dans lequel David fait mettre à mort le mari de Bethsabée pour tenter de cacher sa relation illicite avec elle ; *cf.* également le massacre des enfants de Bethléhem en Mt 2/16-18). À cette violence commune à toute destinée humaine, s'ajoute pour Matthieu, la violence suscitée par la proclamation du Règne de Dieu⁴. Cette proclamation qui interpelle l'homme dans ses certitudes et sa suffisance, suscite rejet et haine à l'encontre de l'envoyé de Dieu (*cf.* la mort de Jean Baptiste en Mt 14/1-12).

2. Chez Matthieu, Jésus et les chefs du peuple sont dans un rapport de violence réciproque dans le sens où Jésus provoque, par son attitude, les chefs du peuple et où les chefs du peuple rejettent Jésus (*cf.* les controverses et Mt 12/14). Au terme du récit, les chefs du peuple rassemblent le peuple dans la haine et dans la volonté de faire mourir Jésus (*cf.* Mt 26-27). Ce rejet, présent dès le début, provoque, chez Jésus, l'appel à la vengeance divine. Dans le discours du Jésus matthéen sur le jugement, fonctionne, en arrière-plan, un Dieu juste mais violent, un Dieu redoutable qui rend à chacun selon ses œuvres (*cf.* Mt 23)⁵. Ce jugement divin, toujours sous forme métaphorique, est cependant reporté dans un futur eschatologique qui évite à Jésus et aux disciples d'en être, eux-mêmes, dans le temps présent, les dépositaires.

3. Dans un premier temps, Jésus fait appel à une violence divine qui est aussi la sienne, à un jugement qu'il réclame de Dieu. À Gethsémané (Mt 26/36-46), puis lors de son arrestation (Mt 26/46-56, *cf.* spécialement les versets 51-54), Jésus consent à la volonté de son Dieu et s'abandonne ainsi à la violence des hommes. À la croix, c'est son Dieu lui-même qui l'abandonne : « mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mt 27/46). Cet abandon par son Dieu marque, chez Jésus, la fin d'une certaine compréhension de Dieu. La

mort de Jésus peut ainsi être interprétée, non seulement comme fin de la violence en Dieu (ou fin d'une image violente de Dieu), mais encore fin du sacrifice (*cf.* le déchirement du voile du Temple, Mt 27/51)) compris comme système de réparation violente de la faute.

4. Dans la tradition vétérotestamentaire, le sang versé injustement réclame réparation qui suppose que le sang du coupable soit versé en retour. Dans l'évangile de Matthieu, tout spécialement au chapitre 23, Jésus en appelle à cette logique rétributive pour prononcer la condamnation sur les scribes et les pharisiens. Cependant, lors du dernier repas, cette logique est brisée : le sang de Jésus n'est plus le sang que l'on venge mais il est signe d'alliance et de pardon. Dans la configuration narrative de l'évangile de Matthieu, la signification que Jésus donne à la coupe partagée avec ses disciples (Mt 26/28) est la possibilité offerte d'un nouveau rapport au sang versé, dont Judas, précédé d'une "malédiction" antérieure de Jésus — *cf.* Mt 26/24 — ne peut malheureusement bénéficier. Le cas du peuple de Jérusalem qui affirme prendre sur lui le sang de Jésus (Mt 27/25) est, quant à lui, plus ouvert. Finalement, à la croix, le Dieu de Jésus l'ayant abandonné, le sang n'est ni sacrifice expiatoire du peuple, ni sang de l'innocent qui retombe sur le peuple ; il atteste plutôt la fin de tous les sacrifices. Il opère le déchirement du voile du Temple derrière lequel apparaît le véritable visage du Dieu qui meurt et ne réclame plus aucun sacrifice pour que s'instaure un lien authentique de filiation.

2.2. La mort de Jésus comme fin du sacrifice dans l'épître aux Hébreux⁶

L'épître aux Hébreux semble développer une théologie de la mort sacrificielle du Christ. Qu'en est-il vraiment de la notion de sacrifice dans l'épître aux Hébreux ?

L'auteur de l'épître aux Hébreux réfléchit à partir de ce que connaissent ses auditeurs, c'est à dire la compréhension et la pratique du sacrifice tel qu'il se donne à connaître dans la tradition vétérotestamentaire (dans sa version des LXX). Cependant, il opère un déplacement fondamental : pour lui, Christ, notre « grand prêtre », en accomplissant le rituel du sacrifice juif le rend

périmé. L'auteur de l'épître ne plaque pas simplement l'image du prêtre de l'ancienne alliance sur le Christ, il repense profondément le sens qu'on attribuait alors au sacrifice : le Christ a seul le pouvoir d'ouvrir aux hommes le chemin qui mène à Dieu. En lieu et place d'un sacrifice rituel, extérieur et inefficace, marginal par rapport à la vie, le Christ se propose comme une offrande en faveur de l'homme.

Deux points sont ici à relever :

a. Jésus Christ est à la fois Grand Prêtre et victime, et la seule chose qu'il doit faire c'est de « traverser ». L'œuvre du salut consiste en effet, pour le Sauveur, à conduire les frères à travers le rideau du Temple (Hb 6/19 ; 9/3 ; 10/20), c'est-à-dire de l'espace terrestre au domaine céleste, et de leur donner ainsi accès au monde divin.

b. L'épître aux Hébreux procède à une allégorisation de la notion de sacrifice, ou à une métaphorisation du sacrifice comme dans l'eucharistie (le rite sacrificiel juif est une image de la réalité céleste). En conséquence, la mort (passage) de Jésus met fin au sacrifice rituel juif. L'accès au sacré se fait dans l'ordre du langage métaphorique : ce n'est pas un sacrifice matériel mais un sermon allégorique par lequel l'auteur donne à ses auditeurs des raisons de croire et d'espérer que l'accès à Dieu est désormais possible.

L'épître aux Hébreux ne souligne ainsi l'importance du sacrifice du Christ que pour mieux en affirmer son caractère unique, définitif et non répétitif (*cf.* Hb 10) : c'est une fois pour toutes que Christ est mort ; il est la dernière et décisive parole de Dieu sur le monde et pour les hommes. En fait, dans l'épître aux Hébreux, la notion de sacrifice lorsqu'elle est attachée au Christ constitue un recadrage (*i. e.* une réinterprétation) de la notion vétérotestamentaire. En effet, la mort de Jésus entraîne, de fait, l'abrogation de la loi sacrificielle, « en raison de sa déficience et de son manque d'utilité » (Hb 7/18). Jésus se présente ainsi devant Dieu à la place des « sacrifices pour le péché » en disant « tu n'en as pas voulu, ils ne t'ont pas plu. Voici, je suis venu faire ta volonté » (Hb 10/8-9 citant Ps 40/7-8). Comprendre qu'il vient substituer le sacrifice de son corps à ceux des animaux est un contresens car cela signifierait le transfert sur sa personne de la loi sacrificielle alors qu'elle est proprement abrogée. Plus fondamentalement : sa mort réussit là ou

échouaient les sacrifices pour le péché, précisément parce qu'elle n'en est pas un sacrifice du même genre. En effet, le Dieu de l'épître aux Hébreux, loin d'être à la recherche d'une victime plus digne encore que celle de l'ancienne alliance, ne veut absolument pas de victimes substitutives.

Plus accessible peut-être au lecteur moderne, la magnifique fresque du chapitre 11 tire les conséquences de cette nouveauté radicale : c'est dans la foi au Christ que l'on peut vivre en relation vivante avec un Dieu, non plus juge assoiffé de vengeance et de rétribution, ou Père névrotique qui serait dans l'obligation de punir son enfant pour avoir le droit de l'aimer. La foi est, pour l'auteur de notre épître, « une manière de posséder ce qu'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas » (11/1). Dit autrement, non pas une croyance en l'efficacité douteuse d'un meurtre rituel (la « mort substitutive du Christ ») mais la rencontre avec un Dieu qui se donne à connaître à nous sous le visage radicalement nouveau d'un Grand Prêtre véritablement efficace.

2.3. Paul et la folie de la croix

Une compréhension non sacrificielle de la mort de Jésus se trouve également chez Paul. En 1 Co 1/18-25 Paul insiste sur le central, pour la foi chrétienne, de la crucifixion de Jésus, bref, de sa mort. Mais, curieusement il utilise un langage qui n'est pas celui du sacrifice, mais de la folie. Il vaut la peine de lire, dans son ensemble ces quelques versets centraux dans la pensée de Paul⁷ :

« 18 La prédication de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui sont en train d'être sauvés, pour nous, elle est puissance de Dieu. 19 Car il est écrit : Je détruirai la sagesse des sages et j'anéantirai l'intelligence des intelligents. 20 Où est le sage ? Où est le docteur de la Loi ? Où est le raisonneur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas rendue folle la sagesse du monde ? 21 En effet, puisque le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie de la prédication que Dieu a jugé bon de sauver ceux qui croient. 22 Les Juifs demandent des signes et les Grecs recherchent la sagesse ; 23 mais nous, nous prêchons un Messie crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens, 24 mais pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, il est Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. 25 Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes. »

Il est courant de dire que, dans ce texte, Paul développe une « théologie de la croix ». Cette compréhension de la mort de Jésus recouvre, chez Paul, une triple dimension⁸ :

1. La « parole de la croix » (*cf.* 1 Co 1/18) atteste la divinité de Dieu ; dans la parole de la croix, Dieu est tellement distinct du monde que sa folie est plus sage et sa faiblesse plus forte que l'homme. On attendait Dieu glorieux, puissant, juge souverain, il se révèle faible et marqué par la finitude. L'image de Dieu qui se donne à connaître à la croix est en décalage radical avec la sagesse et la raison grecques et les « signes » de la divinité dans le judaïsme (mais également avec l'idée sacrificielle chrétienne).

2. Par la parole de la croix, le monde est jugé. La parole de la croix met en question toutes les entreprises humaines, qu'elles soient juives, païennes... ou même chrétiennes, visant à mettre la main sur Dieu. La parole de la croix juge l'homme et non le contraire; c'est-à-dire que la parole de la croix n'est pas un objet de considération, que l'on peut évaluer intellectuellement elle est une puissance qui appelle, qui revendique l'homme dans son existence.

3. La parole de la croix, comme parole de jugement, est aussi parole de salut. Là où l'homme expérimente la parole de la croix, lieu véritable de la révélation de Dieu, comme parole de jugement prononcé sur ses prétentions à l'autonomie, là l'homme est introduit dans une création nouvelle, dans un rapport d'absolu dépendance à l'égard de la grâce de Dieu : là l'homme expérimente le salut de Dieu (« pour ceux qui sont appelés, elle est puissance et sagesse de Dieu ».)

3. CONCLUSION

Pour terminer, je me risque à une reprise théologique des résultats exégétiques. La mort de Jésus, dans son interprétation par les premiers chrétiens, n'échappe pas aux catégories sacrificielles de l'Ancien Testament. Elles sont le principal sinon l'unique langage à leur disposition. Encore faut-il s'entendre sur le déplacement qu'opère la reprise néotestamentaire. Ce qui est en jeu est bien l'accès au sacré : à travers la mort de Jésus est pensée la question de l'accès à Dieu. Pour les auteurs du Nouveau Testament que nous

avons étudié, Christ, par sa mort, rend possible d'une manière nouvelle, l'accès au Dieu redoutable de l'Ancienne Alliance. La nouveauté nous paraît résider dans le fait que cet accès se fait désormais non pas par le haut mais par le bas. L'homme n'accède jamais au sacré ; c'est le sacré qui, en Jésus, devient profane. Et la mort de Jésus devient alors le sacrifice d'une compréhension de Dieu et la naissance d'une autre. À leur manière différente, Matthieu, Paul et l'auteur de l'épître aux Hébreux ne disent pas autre chose : du sacré comme inaccessible à la folie d'un Dieu qui meurt et avec lui les représentations que nous en faisons.

Il reste à se demander si une trop longue tradition de lecture ecclésiale classiquement sacrificielle de la mort de Jésus (*i. e.* presque exclusivement substitutive) n'a pas occulté quelque peu la nouveauté (cependant sur fond d'héritage assumé) que laissent entrevoir les textes du Nouveau Testament. Pour les auteurs du Nouveau Testament que nous avons lus (en particulier Paul et Matthieu) la mort de Jésus n'est pas tant le fruit d'un plan indispensable de Dieu mais le résultat de la violence en retour que suscite la proclamation d'un Dieu radicalement autre, radicalement différent et donc insupportable aux hommes. Sans doute serait-il fécond de repenser la question du sacrifice et plus largement la notion de sacré en christianisme, sur cette base là.

Prof. Élian CUVILLIER
Institut Protestant de Théologie
Faculté de Montpellier
le 20 mars 1998

NOTES

1) Nous nous inspirons du travail récent de A. MARX, C. GRAPPE, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux testaments*, Labor et Fides, Genève, 1998.

2) Traduction française : *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Cerf, Paris, 1963.

3) Jean ANSALDI, « L'impossible et l'inévitable réception de la Croix du Christ dans le champ du sacrifice substitutif », *Dires* 12, 1992, p. 7-18, cf. p. 11. Du même auteur, « Le sacrifice comme séduction du "Dieu obscur" », (= Cahier biblique 35) *Foi & Vie* 95, 1996, p. 77-91 (l'ensemble de Cahier biblique est consacré à la question du sacrifice).

4) C'est ainsi que l'on peut comprendre la mystérieuse parole de Mt 11/12.

5) Sur ce thème, cf. D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*, Labor et Fides, Genève, 1995² ; cf. particulièrement p. 13-50 pour un inventaire des mentions matthéennes du jugement. Cf. également, du même auteur, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Labor et Fides, Genève, 1990, spécialement chapitre 3, « Le Dieu du jugement », p. 51-67.

6) Sur l'épître aux Hébreux, cf. H. W. ATTRIDGE, *Hebrews*, Fortress Press, Philadelphia, 1989.

7) Cf., sur ce passage, l'excellent commentaire de C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1979, p. 37-42.

8) Sur ce sujet, cf. U. LUZ, « Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament », *Evangelische Theologie* 34, 1974, p. 116-140.

Actes du colloque
L'Interdit et le Sacré
20 mars 1998
(Université Paul-Valéry,
Faculté protestante de Théologie, Montpellier)
Recherche biblique interdisciplinaire
UPRES-A 5052 du CNRS
p. 125-139.

La première école chrétienne d'Alexandrie (Actes 18, 24-28)

Introduction

LE CHRISTIANISME d'Égypte n'occupe pas le premier plan, dans le Nouveau Testament. À l'exception des *Actes des apôtres*, les mots « Égypte » ou « égyptien » sont à peu près absents : seulement quatre occurrences dans les Évangiles (en Mt 2, 13-19), six dans les épîtres (seulement *Hébreux* et *Jude*) et une dans l'*Apocalypse* (11, 8). On trouve, en revanche, dans les *Actes*, 18 occurrences des deux mots réunis, dont 16 dans le discours d'Étienne (Ac 7), soit en tout 29 emplois dans le Nouveau Testament, qui renvoient surtout au temps de Moïse, et jamais à l'Égypte contemporaine. La capitale, Alexandrie, n'est pas nommée, mais se trouve, toujours, dans les *Actes*, représentée par deux mots dérivés, employés chacun deux fois : *Alexandreus* et *Alexandrinos* ; or, le premier s'applique au personnage d'Apollos, qui occupe modestement la fin du ch. 18 : Ac 18, 24-28 est le texte que nous avons choisi comme référence principale. Apollos apparaît dans ce passage comme « Alexandrin » ; il y a donc déjà, selon les *Actes*, un christianisme en Égypte au milieu des années 50. Mais que sait-on sur lui ? Une étude de P.F. Beatrice (ANRW, 1995) ouvre plusieurs pistes que nous avons suivies et prolongées à partir de deux autres documents : l'Évangile secret de Marc.

L'un et l'autre sont connus depuis à peine un demi-siècle : la connaissance du christianisme d'Égypte ne fait donc que commencer.

1. LE TEXTE D'ACTES 18, 24-28

L'étude de P.F. Beatrice sur Apollos

P.F. Beatrice a mis à jour en 1995 une étude plus ancienne qui fait d'Apolos un personnage-clé du christianisme alexandrin des années 50.

Apollos, un des Hellénistes (p. 1235-42). L'étude commence par une lecture prudente du terme d'« alexandrin » appliqué à Apollos : ce n'est peut-être qu'une origine, non la provenance immédiate, que les sources patristiques présentent comme diverse ; mais surtout, celles-ci permettent d'identifier Apollos comme l'un des membres du groupe des Hellénistes, fondé par Etienne et Philippe (Ac 6).

Apollos et Paul (p. 1243-60). Puis, l'auteur analyse plusieurs passages des deux *Épîtres aux Corinthiens*, et en conclut que l'adversaire principal que combat Paul est encratique et gnostique, et qu'il s'identifie à Apollos.

L'enseignement d'Apollos (p. 1260-70). Beatrice propose enfin une hypothèse nouvelle concernant le contenu de cet enseignement : il correspondrait à l'*Évangile [grec] des Égyptiens*, dont il subsiste aujourd'hui quatre passages sous forme de paroles du Seigneur, sans autre cadre narratif qu'une question introductive ; on trouve ces passages réunis et traduits en français dans le volume des *Écrits apocryphes chrétiens* (La Pléiade, 1997).

On retiendra de cette étude que le lien d'Apollos avec l'Égypte est confirmé ; par lui, c'est tout le courant des Hellénistes qui se trouve ainsi lié à l'Égypte ; et la tendance idéologique est à la fois l'encratisme et le gnosticisme.

Le contexte d'Ac 18, 24-28

Dans les *Actes*, Apollos est mentionné au cours du ministère de Paul, entre ses deux voyages en mer Égée, le deuxième et le troisième.

Le deuxième voyage de Paul (Ac 15, 36-18, 22) est un temps d'accord entre Paul et les Apôtres de Jérusalem ; il fait suite au « concile » rapporté en

Ac 15, 1-35, au cours duquel Jacques, qui dirige la communauté, les Apôtres, qui l'ont fondée, et Paul, envoyé de l'Église d'Antioche, s'accordent sur la rédaction d'un texte, le « décret apostolique », premier texte chrétien, qui figure (avec de notables variantes) dans le récit des *Actes* sous deux formes, d'abord orale (en 15, 20), puis écrite (en 15, 29). Il préconise un respect minimal de la loi juive : selon le « texte occidental », c'est-à-dire le Codex de Bèze (D, copié vers 400), Irénée et la Vieille latine, il concerne l'aspect moral de la loi, idolâtrie – adultère – meurtre ; tandis que selon le texte alexandrin, forme courante du livre, avec les *Codex Vaticanus* (B) et *Sinaiticus*, copiés vers 350, et la plupart des manuscrits, il porte au contraire sur l'aspect rituel, interdits alimentaires en particulier ; il faudrait donc d'abord faire l'histoire du texte, pour préciser le sens premier du « décret ». Quoi qu'il en soit, Paul aborde son deuxième voyage en accord avec le légalisme des Apôtres de Jérusalem.

L'incident d'Antioche (*Galates* 2, 11 sq.) se produit sans doute à l'issue du second voyage de Paul, lors d'un bref séjour à Antioche (Ac 18, 22-23), mais les *Actes* n'en font pas état. Il oppose, cette fois, les Apôtres de Jérusalem à Paul : leur divergence éclate, à l'occasion d'un repas, sur l'interprétation du « décret », et Paul reprend désormais sa liberté par rapport aux Apôtres.

Le troisième voyage de Paul (Ac 18, 23-20, 38) est le moment de la mise en place de la christologie : Paul affronte alors un nouvel adversaire, dénoncé dans *Galates*, puis combattu dans *1-2 Corinthiens*. Il quitte Antioche, traverse plusieurs régions, dont la Galatie (Ac 18, 23), et arrive à Éphèse (19, 1), où il découvre l'existence de l'enseignement d'Apollos, qui vient de quitter la capitale de l'Asie pour Corinthe. Apollos n'est-il pas l'adversaire de Paul ?

Le courant des Hellénistes. Apollos est nommé par Paul comme le chef d'un courant, au même rang que Céphas, c'est-à-dire Pierre ; mais, dans les *Actes*, il n'occupe pas une position particulière : tout ce qui est dit à propos des Hellénistes va dans le sens d'un enseignement à tendances gnostiques et encratique :

– à la naissance du courant (Ac 6) les Hellénistes se font les défenseurs des intérêts des veuves, autrement dit de femmes sorties de la sexualité ;

– après la mort d'Étienne (Ac 7), Philippe se rend d'abord en Samarie, où il s'entend avec Simon le magicien, qui est le père de la gnose (Ac 8, 1-25) ; puis il rencontre, convertit et baptise un eunuque éthiopien (Ac 8, 26-39), autrement dit un homme à la fois exclu de la sexualité et de tout accès au judaïsme ;

– enfin à Césarée (Ac 21, 7-8), Philippe reçoit la visite de Paul achevant son troisième voyage : Philippe porte le non d'« évangeliste » et a quatre filles vierges, qui ont fait le choix de s'exclure de la sexualité.

Ainsi, le courant des Hellénistes tout entier est marqué par la gnose (accord avec Simon le magicien) et par l'encratisme (présence de veuves, conversion d'un eunuque, les quatre filles vierges de Philippe) ; le chef de ce courant est le premier à porter le nom d'« évangeliste » ; or Paul, dans *Galates*, s'en prend à un autre « évangile » que le sien, « qui n'en est pas un » (Gal 1, 6-7) : il y a tout lieu de conclure qu'Apollon a été formé à Alexandrie à une école fondée par les Hellénistes, et qu'il professe un enseignement utilisant la forme d'une collection de paroles de Jésus et s'intitulant « Évangile ».

Les versets d'Ac 18, 24-28, dans ces conditions, ne sont pas sans intérêt pour comprendre ce qu'est le christianisme particulier d'Égypte. Nous en retiendrons particulièrement trois mots ou expressions, en tenant compte des variantes textuelles : la « voie du Seigneur » (v. 25) ; le « baptême de Jean » (v. 25) ; et le nom même d'« Apollon » (v. 24).

La « voie du seigneur »

Apollon est arrivé à Éphèse après une bonne formation scripturaire ; autrement dit, il a étudié la Septante ; puis, il a reçu un enseignement complémentaire : il a été formé à la « voie du Seigneur ». De quoi s'agit-il ?

Le mot « voie » est un équivalent, d'après le commentaire Bossuyt et Radermakers (Bruxelles, 1995, p. 569), de l'hébreu *halakhâh*, formé sur la racine HLK qui est celle du verbe hébreu « aller » ; il désigne un enseignement moral régissant la vie quotidienne, dans le langage rabbinique. La « voie du Seigneur » est, en somme, la *halakhâh* du Seigneur, autrement dit l'ensemble des préceptes laissés par lui.

Le mot « voie » a, d'autre part, une variante : dans le « texte occidental », au lieu de « voie » (*hodos*), on lit « parole » (*logos*). Le sens de l'expres-

sion ne s'en trouve pas changé : la « parole du Seigneur » correspond bien, par la forme, à un recueil de paroles de Jésus, comme l'*Évangile*[grec] *des Égyptiens* envisagé par Beatrice, dont il ne reste que les quatre paroles citées par Clément d'Alexandrie, tandis que la « voie du Seigneur » convient à un tel recueil, en mettant plutôt l'accent sur le contenu. Les deux variantes conviennent donc également pour renvoyer à ce livre.

Le « baptême de Jean »

Apollos n'est pas seulement le rabbin missionnaire de l'école d'Alexandrie, il pratique aussi, comme Philippe, un des rites chrétiens, le baptême. Or, selon notre passage de référence, le baptême pratiqué par Apollos est assorti d'une restriction : « ne sachant que le baptême de Jean ». Qu'est-ce que le baptême de Jean, et pourquoi cette restriction ?

a) Si l'on se réfère au récit évangélique du baptême (Mt 3 et par.), Jean le Baptiste oppose le baptême d'eau pratiqué par lui, et le baptême d'esprit (et de feu) qui sera pratiqué par « celui qui vient ». Le baptême de Jean est donc, en premier lieu, un baptême d'eau, signifiant simplement la conversion du nouveau baptisé, et non encore son entrée dans la communauté chrétienne, comme ce sera le cas à Jérusalem. De plus, c'est un baptême sans épiclese ou invocation, puisque la formule « au nom du Seigneur Jésus » apparaît avec Paul à Éphèse, en Ac 19, 5, alors qu'il s'oppose justement, à Apollos ; elle n'est pas encore utilisée, lors du voyage précédent.

b) Si l'on compare, à présent, le baptême pratiqué par Apollos et les rites de la communauté primitive, signalés en Ac 2, 41-42, une autre différence apparaît : à Jérusalem, le fidèle reçoit d'abord le « baptême », puis une instruction et participe à la « fraction du pain », rite que décrit la *Didachè* (ch. 9-10) comme un rassemblement et un partage, signe du royaume imminent attendu. La restriction concernant le baptême pratiqué par Apollos s'étend à l'absence de tout autre rite chez les Hellénistes. De fait, le groupe des Hellénistes ne connaît qu'un court passage au service de tables (Ac 6), et Philippe, en baptisant l'eunuque, n'envisage aucun repas eucharistique (8, 38).

c) Mais l'expression « baptême de Jean » est porteuse d'un autre sens qui intéresse directement notre propos. Le terme de « baptême » apparaît pour la

première fois dans le judaïsme d'Égypte, avec la traduction en grec de l'épisode de Naaman le Syrien (2 Roi 5, 10-14), dont Élisée guérit la lèpre en le faisant se laver sept fois dans le Jourdan. Le verbe « purifier » (*katharizô*) est employé quatre fois, en couple avec le verbe « laver » (*louô*), qui est remplacé dans sa dernière occurrence par le verbe *baptizô*, au poment où l'immersion produit l'effet miraculeux espéré. Cette première occurrence du verbe « baptiser » correspond à la forme égyptienne du rite.

d) Le nom de Jean est lui-même lié au judaïsme d'Égypte. Vers 160 av. J.-C., la dynastie des Oniades, en fonction au Temple jusqu'en 170, est écartée au profit d'un grand-père nationaliste : c'est pour le judaïsme d'Égypte un moment essentiel, et pour Jérusalem le début de la période hasmonéenne, où l'indépendance politique est momentanément reconquise. Onias IV s'exile en Égypte et y prend une position dominante, fondant même un temple provisoire à Léontopolis. Or, dans le texte hébreu du Siracide, « Onias » se dit *Yohannân*, autrement dit « Jean ». Ainsi, le baptême de Jean, c'est le baptême de la tradition égyptienne des Oniades, celui du mouvement baptiste tout entier, auquel se rattache également la communauté de Qumrân. Et la résurrection exprimée à propos d'Apollos, on le voit à présent, est pleine d'allusions à l'insuffisance du christianisme venant d'Alexandrie, aux yeux du rédacteur des *Actes*.

En somme, l'école chrétienne d'Alexandrie nous apparaît comme produisant un enseignement à tendance gnostique et encratique sous forme de paroles de Jésus, et pratiquant un unique rite baptismal conforme à celui du judaïsme d'Égypte : il ne marque pas tant l'entrée dans une communauté que l'adhésion à une cause, qui était à l'origine le retour du grand-prêtre exilé et son installation au Temple, et qui devient, appliqué à Jésus, la fidélité au maître dans la méditation et le jeûne.

Le nom d'Apollos

Le texte de référence contient encore une information qui vient à sa manière confirme les précédentes ; il s'agit du nom d'Apollos qui est un nom variant, et l'on va voir que ces variations ne sont pas naïves.

a) *Les formes du nom*. Le nom d'Apollos se rencontre dans les manuscrits sous trois formes différentes : le « texte occidental » a *Apollonios*, tandis que le texte alexandrin a, d'après le Codex Vaticanus (B) et la plupart des manuscrits, *Apollôs* ; enfin, le Codex Sinaiticus, quelques minuscules grecs et la version bohairique ont *Apellês*.

– *Apellês* est le nom d'un personnage salué par Paul à la fin de sa lettre aux Romains (Ro 16, 10) ; mais c'est aussi chez Épiphane, comme le rappelle Beatrice (p. 1241), le nom d'un des soixante-douze disciples dont l'envoi en mission est attesté par *Luc* (Ch. 10). *Apellês* est donc un simple nom propre, qui fait référence à un personnage tenant son enseignement de Jésus lui-même.

– *Apollôs* est un nom grec à références littéraires : il désigne chez Paul le chef du courant des Hellénistes, (1 Co 1, 12 ; 4, 6, etc.), tandis que « Céphas », nom araméen de la « pierre », est le surnom de celui des Apôtres ; de plus, en grec, le nom d'Apollon est devenu celui du dieu de l'unité, en raison d'un jeu de mots : *a-poll-*, autrement dit « pas plusieurs », donc un seul ; Paul se sert donc de codes pour figurer les autres courants que le sien.

– *Apollônios*, forme du « texte occidental », est d'abord la reprise du nom de plusieurs personnages ambigus qui jouent un rôle d'adversaires, au début de la crise maccabéenne :

2 Macc 3, 5 : « un certain Simon, ne pouvant l'emporter sur le grand-prêtre Onias [le fils de Simon le Juste], alla trouver Apollonius, stratège de Coélé-Syrie et de Phénicie (...) 4, 4 Onias, voyant Apollonius, stratège de Coélé-Syrie et de Phénicie, accroissait encore la méchanceté de Simon... » [avant -175].

2 Macc 5, 25-27 : « Arrivé à Hérusalem..., Apollolius attendit jusqu'au saint jour du sabbat où, profitant du repos des Juifs, il organisa une prise d'armes. Tous ceux qui vinrent assister au spectacle, il les fit massacrer... Or, judas le Maccabée, avec une dizaine d'autres, s'était retiré dans le désert... » [vers -168].

1 Macc 3, 10 : « Apollonius mobilisa les païens et un fort contingent de Samarie pour combattre Israël. Judas fut informé, sortit à sa rencontre, le battit et le tua » [vers -166].

1 Macc 10, 69... : « Démétrius confirma Apollonius (...) (77) Apollonius mit en ligne trois mille cavaliers... (78) Jonathan le poursuivit... (82) Simon

attaqua la phalange, la cavalerie s'épuisa et les ennemis furent écrasés... » [vers-147].

Apollonius est ainsi un serviteur du monde grec, mais il finit par être défait par les combattant juifs. La connotation est négative. Mais le nom est plus intéressant par le jeu phonétique qu'il contient.

b) *Le thème de l'unité.* Le jeu de mot déjà signalé affecte la première partie du radical : *a-poll-*, « pas plusieurs », exprime une idée d'unité renforcée par la construction négative. Le jeu de mots est garanti par deux occurrences que l'on trouve dans les lettres du Nouveau Testament.

– « *Vous n'avez pas plusieurs pères* » (1 Co 4, 15) : alors qu'il vient de mentionner Apollos (1 Co 4, 6), Paul a cette curieuse expression pour dire qu'il est le seul père de la communauté ; et pour dire « pas plusieurs », il écrit *ou pollous*, associant la négation et l'adjectif « nombreux » qu'on traduit exceptionnellement ici par « plusieurs » pour rendre l'idée d'unité du tour négatif. C'est le jeu de mots que contient le radical d'Apollos, dont Paul vient de parler, quand il s'exprime ainsi.

– « *Ne soyez pas plusieurs enseignants* » (Jc 3, 1) : quand *Jacques* aborde la question de l'enseignement, songeant probablement encore aux Hellénistes, il a lui aussi l'idée de cette expression inattendue pour appeler à l'unité des courants ; et pour dire « pas plusieurs », il écrit *mê polloi*, créant une difficulté sémantique qui n'est pas toujours bien surmontée. On le voit, le radical d'Apollos a eu des échos.

Or, le thème de l'unité est justement au centre du fragment 4 de l'*Évangile [grec] des Égyptiens* qui prône la réunion du masculin et du féminin, autrement dit un idéal de continence sexuelle :

EvEg (fgt 4) : [À la question de Salomé sur le moment où serait connu ce dont elle s'était enquis, le Seigneur répondit] : « quand vous foulerez aux pieds le vêtement de la honte et *quand ceux qui sont deux deviendront un seul, que le masculin avec la féminin ne sera ni masculin ni féminin* ». [Ce n'est pas dans les quatre Évangiles que nous trouvons cette parole, mais dans celui des Égyptiens] (Clém. Alex., *Stromates* 3, 13, 92-93).

La parole est donc ancienne, et son thème va bien avec le nom d'Apollônios (Ac 18, 24 D). De plus, ce nom n'est pas répété en Ac 19, 1, contrairement aux formes Apollôs ou Apellês. L'occurrence unique renforce ainsi le sens d'unité que contient le nom.

c) *Le souvenir des Oniades*. Un deuxième jeu de mots se trouve encore dans Apollônios : après *a-poll-* qui forme la première partie du radical, vient *-oni-*, c'est-à-dire le nom dynastique des Oniades. Le thème de l'unité est ainsi suivi de l'évocation de cette dynastie, chassée du Temple en -160, s'installant alors en Égypte et utilisant probablement le baptême pour compter ses partisans, avec le projet de reconquérir le Temple et promettant alors une ère de paix mondiale. Par Jean le Baptiste, Jésus est devenu l'héritier de cette dynastie – du moins, aux yeux des partisans des Oniades : c'est une vision pour le moins réduite de Jésus qui se profile dans ce nom-programme.

En somme, le passage d'Ac 18, 24-28 contient un condensé d'informations sur le christianisme d'Alexandrie, à l'époque où la première école chrétienne connue y est fondée par le courant des Hellénistes. Du contenu de son enseignement, nous ne savons encore qu'une seule chose : il est attaché au thème de l'unité. Peut-on en dire davantage ? C'est le second point que nous voulons à présent aborder : en quoi consiste l'enseignement du christianisme d'Égypte, et de quelles sources disposons-nous pour le savoir ?

2. LA COLLECTION DES PAROLES DU SEIGNEUR

L'Évangile selon Thomas

Une seule collection complète de paroles de Jésus nous est parvenue par la voie manuscrite, c'est l'Évangile selon Thomas. Depuis le début du siècle, on en connaît trois fragments grecs retrouvés à Oxyrhynque (Égypte), et une version copte complète a été découverte en 1945, à Nag Hammadi ; on dispose pour ce livre de nombreuses traductions françaises ; l'une d'elles figure dans les *Écrits Apocryphes chrétiens* déjà mentionnés (p. 33-53). Cet évangile apocryphe est une succession de 114 paroles brèves et énigmatiques, dont la grande majorité ont un parallèle dans les Évangiles canoniques. Or le fragment 4 de l'Évangile (grec) des Égyptiens y a également un parallèle :

Ev Th 22 : Jésus vit des enfants qui tétaient. Il dit à ses disciples : « Ces enfants qui tètent sont l'image de ceux qui entrent dans le Royaume ». Ils lui dirent : « Alors, est-ce en devenant enfants que nous entrerons dans le Royaume ? » Jésus leur répondit : « *Lorsque vous aurez fait de deux un, l'intérieur comme l'extérieur et l'extérieur comme l'intérieur, et le haut comme le bas, lorsque vous aurez fait du masculin et du féminin une seule chose, que le masculin ne soit plus masculin ni le féminin féminin, (...) alors vous entrerez dans le Royaume* ».

Ainsi l'Évangile selon Thomas fait le lien entre l'Évangile (grec) des Égyptiens invoqué par Beatrice comme le livre des Hellénistes, et la collection de paroles ayant servi de source aux Évangiles canoniques. Or il existe dans les nombreuses études consacrées à l'Évangile selon Thomas, un consensus sur deux points importants : (1) une partie des paroles reproduit un état rédactionnel antérieur aux Évangiles canoniques ; (2) le livre manifeste une tendance théologique à la fois gnostique et encratite, qui s'oppose à la théologie du Nouveau Testament (voir par exemple : G. Quispel, 1967 ; J-D Kaestli, 1979 etc). Et ces observations s'appliquent à l'enseignement d'Apollos.

La controverse avec Paul

La parole sur la réunion du masculin et du féminin paraît en somme énoncer le principe philosophique central de l'enseignement d'Apollos/Apollonios. Mais peut-on s'assurer de ce rapprochement ?

La parole sur la désunion. On trouve chez Paul une recommandation qui s'autorise exceptionnellement du nom du Seigneur ; elle aborde non la réunion du masculin et du féminin, mais plutôt leur désunion :

1 Co 7,10 « Aux gens mariés, je recommande, non pas moi mais le Seigneur, que la femme ne se sépare pas de son mari, et si elle le fait quand même, qu'elle reste seule ou qu'elle se réconcilie avec son mari ; et que l'homme n'abandonne pas sa femme ».

Il n'y a pas d'évidence que Paul reproduise ici une parole prononcée par Jésus, et il est improbable qu'il cite l'enseignement des Hellénistes. En revanche, le contexte permet d'y voir une réponse paulinienne à la parole sur la réunion du

masculin et du féminin ; Paul escamote la portée philosophique de cette réunion il la reformule pour en faire une simple règle de communauté sur la désunion.

La foi et l'amour. On trouve à l'inverse dans l'Évangile selon Thomas des paroles qui expriment de simples règles de communautés : l'une concerne l'amour « du frère », autrement dit un amour limité, et une autre la paix « dans une maison », capable de déplacer des montagnes, paix interne donc à la communauté :

Ev Th 25 : Jésus a dit : « Aime ton frère comme ta vie, veille sur lui comme sur la prunelle de ton œil ».

Ev Th 48 : Jésus a dit : « Si deux font la paix dans une même maison, ils diront à la montagne « déplace-toi », et elle se déplacera ».

Ces deux paroles ont un correspondant chez Paul, qui en tire son nouveau principe philosophique, associant la foi idéale « à déplacer des montagnes » à un amour sans limites :

1 Co 13,2 « Si j'ai le don de prophétie, si je sais tous les mystères et toute la connaissance, et que j'ai toute la foi jusqu'à déplacer des montagnes, mais que je n'ai pas l'amour, je ne suis rien ».

Cette double référence à *1 Corinthiens* nous éclaire sur le contenu de l'enseignement combattu par Paul, dispensé probablement par Apollos et venant de l'école helléniste d'Alexandrie, sous la forme d'un recueil de paroles du Seigneur portant déjà le nom d'« évangile ». *L'Évangile selon Thomas* fait ainsi le lien entre *l'Évangile (grec) des Égyptiens*, témoin perdu de l'enseignement des Hellénistes, et Paul, spécialement *1 Corinthiens*, qui le combat. La distinction d'un principe philosophique et de règles de communauté est porteuse d'une hypothèse sur la composition du recueil de paroles : le principe philosophique s'exprime en position centrale de l'œuvre, entre une première partie (courte), comprenant des images de la loi et de la connaissance, et une seconde (longue) énonçant des règles de communauté. Le retournement opéré par Paul, transformant le principe en règle et tirant de deux règles son nouveau principe, montre l'importance du recentrage théologique que tente Paul au

cours des années 50, lors de son troisième voyage, et dont naîtra plus tard la théologie chrétienne, au détriment du christianisme égyptien.

3. UN NOUVEAU TÉMOIGNAGE SUR L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

Une école des années 40

Ainsi au moment où Paul arrive à Ephèse, il existe à Alexandrie une école chrétienne tenue par le courant des Hellénistes, et prolongeant l'enseignement des Oniades. Cette école a déjà des adeptes missionnaires, comme Apollos. Il est donc probable que cette école se crée au cours des années 40, voire avant. Le passage des *Actes* sur Apollos contient trois informations utiles, exprimées dans un langage d'une extrême concision qui a pour effet d'en réserver le contenu à ceux qui la connaissent déjà. Autrement dit, au temps du rédacteur le recentrage contre l'école d'Alexandrie s'est sans doute opéré, et il s'agit alors d'en combattre les idées plutôt que de lui donner quelque autorité en en montant l'ancienneté.

Le séjour de Marc à Alexandrie

On dispose depuis peu d'un témoignage sur l'existence de l'école d'Alexandrie, à la fin des années 60, avant sans doute la rédaction des Actes : il s'agit de la lettre de Clément d'Alexandrie sur l'Évangile secret de Marc, lettre connue depuis une quarantaine d'années et dont la traduction se trouve intégrée au recueil des *Écrits apocryphes chrétiens* déjà mentionné. Ce n'est qu'un témoignage, et sa validité est encore discutée ; mais il n'est pas infirmé, et mérite donc, avec quelque réserve, toute l'attention. Selon cette lettre, Marc se rend à Alexandrie après la mort de Pierre à Rome, soit vers le milieu des années 60, et il y amplifie son premier livret avec de nouveaux récits, mais aussi « en ajoutant des paroles dont il savait que l'exégèse conduirait les auditeurs dans le sanctuaire inaccessible de la vérité caché par sept voiles ». Il y aurait, autrement dit, deux niveaux d'épisodes narratifs, dans ce livre de Marc, ceux composés à Rome pour « commençants » et ceux ajoutés à Alexandrie en vue d'un « évangile plus spirituel », et un troisième niveau fait de paroles

introduites dans certains récits pour recevoir une exégèse orale allant au cœur même de la théologie. Si ce témoignage est fondé, il s'accorde bien avec ce que l'on vient de dire, concernant l'école des Hellénistes à Alexandrie, et celle-ci exerce son influence sur la rédaction d'une des sources des Evangiles, à la fin des années 60.

Conclusion

Il est temps de conclure et de réunir les éléments envisagés sur cette école.

Fondation. A la fin des années 30 ou au cours des années 40 naît à Alexandrie une école chrétienne fondée par le courant des Hellénistes. Les fondateurs ont participé à la gestion de la première communauté chrétienne, à Jérusalem, au côté des Apôtres, dont ils se sont ensuite séparés. Leur chef, Philippe, est un probable ancien disciple de Jésus : toute l'Antiquité identifie l'apôtre Philippe au chef des Hellénistes (introduction aux *Actes de Philippe* dans les *Ecrits apocryphes chrétiens*, p. 1182-84). Les Hellénistes font partie du courant baptiste, autrement dit, ce sont des partisans des Oniades, et pour eux l'héritier demeure Jésus. Le choix d'Alexandrie s'explique par ce lien qui les unit à l'Egypte ; mais par Jésus, ils se séparent des autres partisans des Oniades installés en Egypte.

Doctrine. Les Hellénistes ont été formés dans le courant internationaliste du judaïsme égyptien, ils ont une conception du salut qui les oppose aux Apôtres. Ces derniers demeurent fidèles à la loi juive, dont la mise en pratique est le plus sûr moyen de salut. Les Hellénistes insistent davantage sur la connaissance comme moyen de salut ; ils sont partisans du chemin vers l'ascétisme et favorisent la naissance de communautés limitées où la vie est austère. L'enseignement porte le nom d'« Evangile » et il est sans doute le premier à utiliser ce mot ; il prend la forme de paroles de Jésus mémorisées ou mises par écrit, et accompagnées d'une eségèse orale qui leur donne sens, car ce sont le plus souvent des énigmes. par l'exégèse, l'auditeur privilégié est amené à la quintessence de la théologie, mais un tel message est réservé aux initiés. Le grand principe central s'exprime par l'image de la « réunion du

masculin et du féminin », et le nom d'Apollos (ou Apollonios) est un nom-programme. C'est l'origine directe des communautés gnostiques, mais aussi, plus lointainement, des communautés monastiques.

Rite. Les Hellénistes ne pratiquent qu'un rite nouveau, le baptême d'eau, qui rappelle d'abord leur fidélité aux Oniades, mais prend un sens particulier : il sert vraisemblablement d'accès à l'école, où est dispensé un enseignement réservé. Le baptême est sélectif, il y a chez les Hellénistes un élitisme. L'inflexion particulière donnée au baptême sera donc mal perçue des autres courants du christianisme primitif, d'où la connotation restrictive du baptême de Jean.

Secret. Les Hellénistes sont à l'origine de tout le thème évangélique du secret. En particulier la parole : « Il n'y rien de caché qui ne sera découvert, rien de secret qui ne sera divulgué » se trouve dans le même contexte, dans Marc 4,22 et Luc 8,17 après la lampe qu'il ne faut pas mettre sous le boisseau, et avant la rétribution finale ; elle a un autre contexte dans Matthieu 10,26 où elle est associée à l'enseignement pour la mission ; et elle fait partie des premières paroles de l'*Evangile selon Thomas* 5-6. Le secret est une image de l'enseignement réservé, il évoque particulièrement l'école helléniste d'Alexandrie.

La controverse avec Paul. Au milieu des années 50, le courant diffuse son « évangile » et rencontre sur sa route Paul, qui vient de s'opposer aux Apôtres pour des questions de pratiques rituelles ; Paul affronte alors les Hellénistes, et de cette controverse naît sa christologie.

La tradition des paroles. Le christianisme prend alors un chemin qui s'éloigne de l'enseignement des Hellénistes ; mais le genre littéraire de la parole tient bon ; Paul s'y rallie par quelques allusions ; un nouveau recueil de paroles, source des Evangiles, va bientôt naître et lui rendra hommage. Un peu plus tard, Marc, qui le premier songe à relater le ministère de Jésus, ponctue son récit de paroles, créant ainsi le double genre littéraire des Evangiles et fixant durablement l'héritage de l'école chrétienne d'Alexandrie.

BIBLIOGRAPHIE CHRONOLOGIQUE

- J.-P. AUDET, *La Didachè, Instructions des apôtres*, introduction, texte et traduction, Etudes bibliques, Paris, Gabalda, 1958.
- A. GUILLAUMONT, H.-Ch. PUECH, C.G. QUISPÉL, W. TILL, Y. ABD AL-MASIH, *L'Évangile selon Thomas*, texte copte et trad., Leiden-Paris, 1959.
- G. QUISPÉL, *Das Thomasevangelium und die Gnosis*, dans Makarius, *Das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Suppl. NT 15, Leiden, Brill, 1967, p. 65-113.
- M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, texte grec traduit en anglais et commenté, Cambridge (Mass.) Harvard univ. press, 1973.
- J.-D. KAESTLI, « L'Évangile de Thomas », dans E.Th.R. 1979/3, p. 375-396.
- Ph. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Témoins de la Parole de la Grâce : lecture des Actes des apôtres*, 2 volumes : 1. Texte (115 p.) ; 2. Lecture continue (781 p.), Bruxelles, Institut d'études théologiques, 1995.
- P.-F. BEATRICE, *Apollos of Alexandria and the Origins of the Jewish-Christian Baptist Encratism*, dans W. Haase et H. Temporini (éd.), *Rise and Decline of the Roman World*, ANRW 26/2, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1995, p. 1232-1275.
- C.-B. AMPHOUX, « Toute la foi jusqu'à déplacer des montagnes » (1 Co 13,2) : une parole de Jésus citée par Paul ? » dans A. MARCHADOUR (éd.), *L'Évangile exploré*, Mél. S. Legasse, LD 166, Le Cerf, 1996, Paris, p. 333-355.
- F. BOVON, P. GELOTRAIN (dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1997 : *Évangile selon Thomas* (trad. Cl. Gianotto), p. 33-53 ; *Évangile secret de Marc* (trad. J.-D. Kaestli), p. 63-69 ; *Évangile grec des Égyptiens* (trad. D.-A. Bertrand), p. 476-477 ; *Actes de Philippe* (trad. B. Bouvier et F. Bovon), p. 1189-1320.
- J.-D. KAESTLI, *L'utilisation de l'Évangile selon Thomas dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus*, dans D. MARGUERAT – E. NORELLI, J.-M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Le monde de la Bible 38, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 373-395.

Actes du colloque
L'Interdit et le Sacré
20 mars 1998
(Université Paul-Valéry,
Faculté protestante de Théologie, Montpellier)
Recherche biblique interdisciplinaire
UPRES-A 5052 du CNRS
p. 141 -161.

L'Évangile selon Thomas

Le sacré et la question de la gnose d'après les logia utilisant explicitement les termes « Vie » et « Mort »

AL'INSTAR du manichéisme, la plus parfaite des gnoses, à en croire Charles Puech¹, le texte de l'*Évangile selon Thomas* (NH II,2 [32,10-51,28]) (abrégé EvTh), anthologie de cent quatorze logia² secrets de Jésus, découvert en 1945 par des fellahs en quête de *sebakh*, a connu et connaît encore une fortune extraordinaire et une profusion de traductions³ en français et en bien d'autres langues. Ce recueil de sentences sapientiales, dont le style rappelle celui des livres bibliques des *Proverbes*, du *Siracide* ou de la *Sagesse*, relève-t-il de la littérature apocryphe chrétienne, néotestamentaire, comme semblent le penser la plupart des savants exégètes⁴, ou du gnosticisme dont H.-Ch. Puech et surtout J.-É. Ménard sont les défenseurs ?

Au risque de décevoir, mon propos n'a pas pour but d'apporter des preuves irréfutables allant dans le sens d'une « chrétienté » incontestable – près de soixante logia de l'EvTh ne sont-ils pas à rapprocher de textes canoniques – ou d'un « gnosticisme » révélateur⁵ – le texte ne réfute-t-il pas la résurrection de la chair, ou fait-il jamais mention des miracles et de la Passion du Christ ; la collection n'est-elle pas attribuée à l'apôtre Jude Thomas et ne prône-t-elle pas le salut pouvant être obtenu en se libérant de la matière. Mais

il est vrai que la gnose, idéologie philosophico-religieuse, s'est développée parallèlement au christianisme et que l'un et l'autre se sont fécondés réciproquement. Il est également vrai que l'orthodoxie chrétienne s'est souvent définie par rapport à la Gnose. Cependant, la prudence reste de mise devant des expressions récurrentes tels « on peut penser », « cette étrange formule », « sans doute s'agit-il », « un autre sens possible », évoquant davantage le monde de l'étrange et du supposé. Voilà bien la seule leçon certaine, celle d'une multiplicité d'interprétations possibles, dont les traductions se veulent d'éclairer la tradition choisie, apocryphe, gnostique ou autres⁶, que nous apporte l'abondante littérature sur ce texte remontant peut-être au II^e siècle de notre ère⁷ et qui fut enterré dans une jarre, avec d'autres écrits gnostiques et apocryphes, au IV^e siècle, au pied de la falaise du gebel el-Tarif, dans la région de Nag-Hammadi (Haute-Égypte).

Je me suis attachée à y rechercher le trait sacré par excellence : la Vie, ou le Royaume, le Règne, dont son corrélatif, par définition, est la Mort, ou le monde (ΚΟΣΜΟΣ), la matière. Car, dans l'EvTh, la notion même d'interdit semble être absente, contrairement au *Livre de Thomas l'Athlète* (NH II,7 138,1-145,19) : ce qui, ailleurs, relève de l'interdit, est ici « inutilité ». Inutilité du jeûne, de la prière ou de l'aumône (cf. LOGIA 6, 14 et 104), caractéristiques de l'ascèse antique ; inutilité de la circoncision importante chez les Juifs (LOGION 53)⁸. Les seules notions dignes de faire l'objet de malédictions, ce sont l'âme psychique et la chair matérielle⁹ : « Jésus a dit : Malheur (ΟΥΟΕΙ) à la chair qui dépend de l'âme ! Malheur à l'âme qui dépend de la chair ! » (logion 112). Maudit aussi l'homme qui sera mangé par le lion : « Jésus a dit : Bienheureux est le lion que l'homme mangera, et le lion deviendra homme ; et souillé est l'homme que le lion mangera, et le lion deviendra homme » (LOGION 7). Ce logion 7 oppose la matière à l'esprit, et la lutte que chacun se livre pour absorber l'autre (dans le premier cas, le lion devient homme, c'est-à-dire esprit, dans le second, l'homme devient lion, autrement dit matière) : opposition du lion, symbole, dans la tradition gnostique, des passions, et de l'homme spirituel, lumineux, dont la parcelle divine est présente en chacun des hommes¹⁰ et que le gnostique¹¹ en devenir doit inlassablement rechercher. Ainsi, le gnostique, d'émanation divine, se doit de ne pas privilégier les pratiques rituelles, car le dualisme se trouve entre l'esprit et la matière, non entre le

créateur et sa créature. Toute Loi ou pratique rituelle et sacramentelle est ainsi inutile. Au contraire, elle ne ferait que lier le gnostique au matériel et l'entraîner dans le péché.

Cette collection de logia aux thèmes multiples¹², commence par la Vie, l'évocation de Jésus Vivant, et s'achève sur le Royaume des cieux, là où se trouve la Vie. Il débute par la nomination du relateur des dits secrets, Didyme Jude Thomas¹³, et se termine sur la bipolarité mâle-femelle. Mais dans cette « dualité » apparente il ne s'agit de rien d'autre qu'un désir profond de retour à l'Unité primordiale, du « deux devenant un » (logion 11). Un retour à l'androgynie primordiale, état d'Adam avant sa chute. Car la Mort participe de la Vie : il faut « mourir¹⁴ » ici-bas par acquérir la vraie vie déjà présente en chacun de nous. Le nom Didyme, en grec, et celui de Thomas, en araméen, n'est que redondance – principe cher à la pensée copte – car tous deux signifient « jumeau ». Ce thème de la gémellité, qui était également primordial dans le manichéisme comme dans les écrits apocryphes, offrait un caractère attrayant pour illustrer le rapport du croyant à son salut. Enfin, il faut préférer à la mère charnelle, l'élément femelle par excellence, plongeant l'homme dans le cycle « matériel » de la procréation, la Sagesse-Mère, la Sophia, l'aspect féminin de la divinité qui donne la Vie (logion 101), qui participe à la restauration de l'Unité et fait de l'homme un *monachos* (ΜΟΝΑΧΟΣ), un homme parfait, seul et solitaire¹⁵. Il s'agit, tout au long de ces sentences, d'insister et d'exposer le moyen de rétablir la souveraineté de l'homme sur l'univers, l'Unité entre le céleste et le terrestre, entre le Père (Dieu) et le monde. Ce processus s'opère dans l'homme même qui possède, de nature, l'étincelle divine qu'il doit chercher à rallumer, car l'EvTh se veut la recherche d'une connaissance éthique. Ainsi, pas de parousie : Jésus, le Vivant, n'y a jamais, dans cet écrit, une fonction sotériologique. Le Règne, autrement dit la Vie, se réalise non dans la souveraineté de Jésus, comme c'est le cas dans les textes néotestamentaires, mais dans la souveraineté même de l'homme¹⁶.

Le PROLOGUE donne le ton : la collection, relevant d'une tradition reçue retranscrite par Thomas, se veut ésotérique. À l'instar des paraboles canoniques empreintes de mystère de sorte que l'enseignement du Christ demeurait une énigme pour les foules, la connaissance de la Vie éternelle est censée être cachée au profane. L'épithète de « Vivant¹⁷ », que porte Jésus,

trouve également un emploi fréquent dans le Nouveau Testament comme dans le manichéisme. Mais ici, comme dans les écrits gnostiques, il s'agit toujours du Christ ressuscité se manifestant dans une chair non matérielle. Identique à son Père¹⁸ à qui s'applique essentiellement cette épithète (logia 3, 37, 50, 52, 59 et 111), il est « Vivant » car il est issu de la Lumière, du Royaume où se trouve la Vie. Ainsi, Vie, Vivant, Royaume, Lumière, Règne, Unité ne sont que l'expression multiple d'une seule et même entité.

Jésus Vivant est un révélateur et un interprète (LOGION 1). C'est la connaissance de l'interprétation de Jésus qui permet de « ne pas goûter à la mort », d'acquérir la Vie, expression chère à l'EvTh puisqu'on la retrouve par trois fois encore (*cf. infra*), trouve un écho dans le manichéisme¹⁹. Le logion, qui doit être interprété à la lumière des logia 18-19 et 85, enseigne que cette recherche et cette reconnaissance de soi-même doit s'opérer en trouvant dans ses origines célestes, là où se trouve le Vivant, après avoir cherché et restauré l'Adam primordial, le but de sa destinée (logion 3) : le retour à l'Un.

Fondamental pour le reste de l'EvTh, le LOGION 3 reconnaît la supériorité de l'homme sur la matière. Émanant du divin, l'homme doit se reconnaître, et c'est en se reconnaissant qu'il parviendra à dominer la chair. Contrairement aux enseignements bibliques (*cf. notamment* I Co 8,1-3 ; 13,12 ; Ga 4,8-9) où il s'agit d'un mouvement du Père (Dieu) vers l'homme, Thomas annonce que la (re)connaissance de son « Moi » passe par soi-même et une identification au Père. Il ne s'agit apparemment plus ici d'une mystique par extraversion comme dans le christianisme, mais d'une mystique (gnostique) par introversion. C'est en devenant un *monachos* que le parfait parviendra à abolir l'intérieur et l'extérieur, à réaliser l'Unité. Le Royaume, qui se réalise et est déjà dans le gnostique, est à rechercher à l'intérieur même de l'âme, divine par substance. À la notion de « Vie » est intimement liée celle de « Royaume ». Ce Royaume, dans l'EvTh, est généralement employé à l'état absolu, parfois accompagné de la mention du Père, mais il n'est jamais question du Royaume de Dieu, habituel dans le Nouveau Testament. D'ailleurs, la mention de Dieu n'apparaît qu'une seule fois dans l'EvTh, au logion 100 où il est question du tribut à César : « Donnez à César ce qui est à César, donnez à Dieu ce qui est à Dieu, et ce qui m'appartient, donnez-le moi ! ». Il ne s'agit donc pas, dans cette

collection de logia, du Royaume eschatologique, temporel, mais d'un Royaume actualisé, spiritualisé, intellectualisé et atemporel.

La fin et le commencement, deux états de vie opposés – l'homme vieux et le petit enfant –, pourront alors se rejoindre et se fondre. Thomas introduit pour la première fois, dans le LOGION 4, prolongement du précédent et qui doit être rapprocher du logion 37²⁰, l'un des thèmes fondamentaux de l'EvTh : la restauration de l'Unité (« et ils deviendront un seul ») qui mène au Lieu de Vie, le Royaume du Père. Cet « enfant de la semaine parfaite²¹ », va devenir le symbole de ce qu'est la vraie vie, car l'enfance n'est pas marquée par le dualisme. C'est en redevenant enfant, attitude qu'il convient d'adopter à l'égard du monde, que l'on retourne à ses origines, non pas par l'acceptation d'un don, comme dans les Évangiles (Mt 19,30 ; 20,16 ; Mc 10,31 ; Lc 13,30), mais par un retour spirituel à l'état primordial du commencement, lorsqu'Adam était Un.

Pour parvenir à l'unité androgynique adamique, l'important n'est pas l'ascèse matérielle ou les pratiques rituelles extérieures (*cf.* LOGIA 6, 14 et 104) – le jeûne, la prière ou l'aumône, éléments fondamentaux de la pratique religieuse du judaïsme et du christianisme anciens –, mais l'ascèse spirituelle qui consiste à extraire du monde matériel toute parcelle de lumière : « les jours où vous mangiez de ce qui est mort, vous en faisiez du vivant » (LOGION 11). En effet, ce que le véritable vivant, seul capable de se purifier de la pluralité, mange, est transformé par lui (LOGION 7). Il est celui qui est capable d'absorber l'obscurité par la lumière, la Mort par la Vie. L'image exprimée dans le logion 11 rappelle la noria du manichéisme, grande machinerie cosmique destinée à raffiner, à extraire les parcelles de lumière engluées dans la matière. L'homme doit faire sien tout ce qu'il y a de spirituel dans le lion, symbole des passions matérielles²² (LOGION 7), en se reconnaissant soi-même.

Alors, il retrouvera l'Unité du commencement et de la fin, et ne goûtera pas la mort (LOGIA 18-19). « L'identité du commencement et de la fin, écrit Claudio Gianotto²³, est l'un des présupposés essentiels du mythe gnostique (celui qui possède la gnose sait d'où il vient et où il va), ainsi que des systèmes religieux qui considèrent que l'âme, après sa vie terrestre, où elle est emprisonnée dans le corps, retourne à son monde céleste d'origine ». Ce n'est pas

tant la fin eschatologique qui compte puisqu'elle est déjà arrivée nous dit l'EvTh : la fin réside dans le commencement (logion 18). Dans l'EvTh, le commencement, l'ἀρχή, est la clé de la compréhension du Royaume, car le commencement EST le Royaume. Pour le parfait, le *monachos*, le Jésus Vivant, céleste, ne peut être atteint que par les sens spirituels, non par les sens corporels. La connaissance s'acquiert en reconnaissant les cinq arbres²⁴ (LOGION 19), les cinq éléments du Royaume que sont l'Intellect, la Pensée, l'Enseignement, la Réflexion et la Méditation. Ce thème gnostique d'identification des cinq arbres aux cinq sens spirituels se retrouve dans le livre gnostique de la *Pistis Sophia* (NH XII,2* 77,8-127,12) et sera surtout repris et enrichi dans le manichéisme, où, comme dans l'EvTh, ils assurent à l'esprit la vie éternelle et la domination du Tout²⁵. Et, comme dans l'un des psaumes manichéens²⁶, ces arbres ne changent ni été ni hiver.

Le parfait doit se libérer de toute attache matérielle, ne pas se soucier de ce qu'il doit revêtir (LOGION 37)²⁷, ou craindre le monde. Il doit, au contraire, se défaire du vêtement terrestre qu'est son corps. Ce logion expose une doctrine ascétique fondée sur le renoncement que partageaient certains groupes encratites des premiers siècles²⁸. Avant le péché originel, Adam et Ève, comme les petits enfants, n'avaient pas honte de leur nudité. La transgression du commandement de Dieu eu pour conséquence l'instauration de la dualité des sexes et du cycle de la procréation. Les tuniques de peau devinrent le symbole du corps qu'il fallait mépriser par la pratique ascétique consistant à s'abstenir de tout rapport sexuel. Ce logion enseigne qu'en foulant aux pieds ses vêtements, c'est-à-dire en méprisant son corps, le gnostique retrouve l'innocence de l'enfant, seul garant de la Vie.

L'enseignement de l'EvTh a pour thème central, sacré, la Vie, le Royaume, autrement dit l'Unité primordiale de l'homme qui s'oppose aux dualismes de toutes sortes. Seule l'Unité peut assurer au *monachos* l'entrée dans le Lieu de la Vie, le Royaume du Père ; ce Lieu de la Vie, le τοπος, est EN LUI. Dans le LOGION 50, Jésus enseigne à ses fils²⁹, les élus du Père Vivant, c'est-à-dire ses disciples, que ces derniers sont d'origine lumineuse et qu'en tout homme habite déjà une étincelle de lumière divine que ce dernier doit reconnaître. « Le signe de la Vie, écrit Ménard, est ici le mouvement et le repos en Dieu : le Père attire à lui ses émanations qui se reposent en lui³⁰. »

Le LOGION 51, qui reprend le mot-clé ἀναπαύσις (repos³¹) du logion précédent, enseigne que le Royaume est spirituel et que l'eschatologie est déjà réalisée. Le monde nouveau, qui n'est autre que le « repos des morts », relève d'une réalité spirituelle qu'il faut chercher à l'intérieur de soi. À l'instar du Royaume, le « repos », dans l'EvTh, est actualisé à travers l'opposition entre la venue du Vivant qu'est Jésus, et les prophètes, les morts, qui ne faisaient qu'annoncer le Christ qui les supplante (LOGION 52). Manifestant une pensée antijuive refusant l'enseignement des prophètes, le logion nie l'identité de révélation entre l'Ancien Testament, également critiqué et rejeté avec virulence par les manichéens, et le Nouveau Testament.

Ce Royaume spirituel est fondé sur un détachement total du monde, car tant le corps que le monde appartiennent à l'inutilité (LOGION 56)³². Pour Thomas, le terme de « corps » (σωμα) qui remplace dans le logion 80, doublet du logion 56, celui de « cadavre » (πτωμα), sont synonymes³³. Ainsi, celui qui est attaché au monde, symbolisé par l'image du cadavre ou du corps, ne s'attache qu'à la Mort, au néant³⁴, car « le fait de connaître ou de reconnaître que le monde de la matière est une réalité sans vie, écrit Gianotto³⁵, représente le premier pas sur la voie de la gnose ». Ce ne sera qu'en recherchant le repos que l'homme ne deviendra pas un cadavre et ne s'identifiera pas au κόσμος, au monde (LOGION 60). Il lui faudra donc souffrir, labourer sans cesse son esprit pour échapper à la matière, objet de ses peines (LOGION 58).

Charnières de la collection, les LOGIA 59 et 60, reliés par un mot-clé, le verbe *voir*, sont construits sur l'opposition entre la Vie, représentée par Jésus Vivant, et la Mort, définie comme le monde de la matière, un cadavre. Cette opposition est tout à la fois néotestamentaire³⁶ et gnostique. La Vie s'obtient en regardant spirituellement, en reconnaissant que Jésus dispense la gnose (la connaissance) salvatrice ; tant que le gnostique « jeûne au monde » et qu'il se refuse à partager la destinée de l'agneau, il reste vivant et atteindra son repos. La Vie, tout comme le repos – Jésus lui-même –, sont ici actualisés. Ainsi, dans la mesure où le Royaume du Père est déjà présent, l'agneau de la parabole, qui symbolise l'homme, ne peut-être tué « tant qu'il est vivant » (LOGION 60), tant que l'homme vit (LOGION 59). Toute activité, nous enseigne l'EvTh, doit être une activité d'intériorisation et de spiritualisation. Le Royaume, indivisible et identique à lui-même, est aussi atemporel (LOGION

61). Jésus ne fait qu'un avec son Père et cette unité est aussi celle de Jésus et du gnostique.

Tout disciple digne doit savoir éviter les soucis du monde matériel (LOGION 63), car ceux qui n'ont pas pratiqué la pauvreté ne participeront pas au repos de la Vie. En effet, la vie de gain, l'argent et la possession excluent les hommes du Lieu de la Vie et les empêchent de reconnaître Jésus (LOGION 65). Ce qui est important pour le *monachos*, c'est ce qu'il possède en lui-même, dans la mesure où il porte en lui son salut et son « Moi » qui lui permettent de s'identifier au divin (LOGION 70)³⁷. Seul son νοῦς (l'Intellect) ne périra pas. Comme au logion 111, le Royaume est intérieur. Si le parfait n'obtient pas la connaissance, qui n'est pas acquise de nature, par l'acte de reconnaissance, tout lui sera ôté.

Ainsi, le but du parfait est de rejoindre son ζῆκων (*cf.* LOGION 50), son image intérieure, céleste – son image (εἶνε) terrestre n'est qu'une image extérieure –, qu'Adam a perdue dans sa chute, en n'ayant pas su renoncer au monde (LOGION 85). Le parfait est supérieur à Adam, c'est pourquoi il ne goûtera pas la mort (LOGION 1).

Le parfait doit savoir vaincre les puissances de ce monde que le LOGION 98 symbolise par le *megistanos*, l'archonte qui cherche à empêcher l'âme de remonter vers la Lumière d'où elle est issue. Il doit aussi se détacher de tout ce qui est matériel, même de sa famille (LOGION 101)³⁸. En effet, Jésus n'est pas né d'une femme, de sorte que sa nature ne participe jamais au monde matériel. Ainsi, l'état de *monachos* s'acquiert en imitant Jésus Vivant, impliquant la séparation d'avec sa famille. Il doit préférer ses « parents » spirituels, célestes. « Si Thomas s'inscrit en faux contre une pareille exaltation de la mère, écrit Ménard³⁹, ce n'est pas, comme en Lc 11,28, parce qu'il place les parents spirituels au-dessus des parents corporels, mais parce que pour lui la parenté matérielle fait partie de la réalité créée et est un aspect du κόσμος. »

La véritable Vie est bien celle de l'Esprit, et le combat à mener ne consiste pas à observer des pratiques rituelles, domaine relevant du matériel, mais à retrouver l'Unité primordiale dans Jésus, présent en chacun de nous. C'est lui qui est le véritable trésor, la gnose cachée, que tous ne peuvent trouver puisque la plupart ne le soupçonne pas en eux. C'est lui le trésor qu'il faut

répandre sur la terre (LOGION 109). La parabole rappelle Mt 13,44, mais c'est l'homme, et non le trésor, qui est comparé au Royaume. Elle participe de l'intériorisation de la Vie véritable, message fondamental de l'EvTh.

Par sa gnose lui permettant de se reconnaître soi-même, le gnostique assurera la domination du κόσμος (LOGION 111)⁴⁰. Il n'atteindra ce but qu'en réunissant l'élément femelle, la semence pneumatique, Marie-Madelaine, à son élément mâle, spirituel et céleste (LOGION 114). Le Royaume céleste du Père apparaît comme un royaume peuplé de mâles que sont les parfaits ; en sont exclues les femmes au sens strict du terme. Symboles de la procréation perpétuant le mélange matière-lumière, selon les propos du manichéisme, parties féminines considérées comme les plus faibles et les plus imparfaites, il leur faut redevenir mâle. Le Royaume ne peut être atteint qu'en réunissant les éléments femelles aux éléments mâles, en retournant aux origines, à l'androgynie primordiale. Ce thème de l'androgynie, bien que repris par les Naassénes et les Valentiniens, plonge indubitablement ses racines dans l'Égypte ancienne, terre d'accueil de l'EvTh.

En reprenant Charles Puech⁴¹, on rappellera ici, où nous sommes en terre cathare, que cet enseignement devait se perpétuer jusqu'au XIV^e siècle. En effet, le dernier Cathare du Languedoc, Guillaume Belibasta, brûlé en 1321 en place de Toulouse, affirmait encore que les femmes ne pouvaient pénétrer dans le Royaume du Père qu'après leur mort, une fois leurs esprits transformés en mâle.

Avec la découverte de la bibliothèque majoritairement gnostique de Nag-Hammadi, composée de treize codex de papyrus renfermant près de cinquante-cinq textes, le monde scientifique se trouvait, pour la première fois, en possession de textes coptes traduits d'originaux grecs. Elle leur permettait enfin de pouvoir étudier la gnose ou des textes apocryphes relevant d'une tradition manifestement très ancienne et encore primitive, non plus seulement au travers des Pères de l'Église, des grands hérésiologues des II^e-III^e siècles ou de rares manuscrits gnostiques, souvent fragmentaires. Le schéma évoque ici celui que connut le manichéisme vers la fin du XIX^e siècle. Certains pourraient y voir un signe révélateur, d'autant que cet « Évangile », dont la forme ne rappelle en rien celle des Synoptiques, représentait l'évangile par excellence des manichéens que le décret de Gélase (494) devait condamner. Cyrille de

Jérusalem, dans sa *Cathéchèse* (VI,31), n'écrivait-il pas « Que personne ne lise l'*Évangile selon Thomas*, car il ne provient pas d'un des douze Apôtres mais d'un des trois disciples pervers de Mani⁴² ! »

Le débat se poursuit : les uns y voient un texte apocryphe, les autres gnostique. Dans la dernière édition du texte, datant de 1997, Claudio Gianotto, pour qui l'EvTh est manifestement apocryphe, termine sa présentation par ces mots : « Cependant, l'*Évangile selon Thomas* ne peut pas être considéré comme un écrit de type gnostique au sens strict du terme, car le mythe relevant de cette pensée n'y est ni raconté ni explicitement présupposé dans sa totalité⁴³. » Or, qu'en est-il de la parabole des vigneronniers homicides relatée au logion 65, que ce même auteur prend en exemple à la p. 27, où sont absentes toute critique envers Israël qui a rejeté le Christ, tout aspect christologique, ou quelque accord avec les récits de la Passion du Christ. À vrai dire, l'EvTh n'offre aucune certitude. Il est un texte figé, carré, une œuvre peut-être littéraire où la pensée se déroule très lentement, revenant sans cesse sur les points fondamentaux, les reprenant pour mieux les définir. Un texte où les scènes de la vie quotidienne sont totalement absentes. L'EvTh déroule une conception exclusivement intellectuelle et spirituelle, axée sur le sacré, sous des perspectives éventuellement gnostiques où les références chrétiennes sont cependant omniprésentes. Mais ne serait-ce justement pas pour en prendre le contrepied ? Une formule comme « Celui qui a des oreilles, qu'il entende⁴⁴ ! » (LOGIA 63 et 65), répandue dans l'antiquité chrétienne ou profane, est souvent citée dans les écrits gnostiques, et dans les Évangiles. Les paroles de Jésus, qu'il soit appelé le Christ ou Jésus Vivant, ont un sens « caché, secret » ; elles sont destinées aux seuls croyants ou gnostiques, réservées à un groupe restreint d'adeptes prédestinés à l'audition et au salut. Cette expression présentait un attrait certain au sein de la communauté chrétienne d'alors. En la reprenant « à son compte », la gnose aurait ainsi facilité son prosélytisme, l'adhésion à ses vues théologiques, dans la mesure où ceux qu'elles cherchaient à toucher se retrouvaient, si l'on peut dire, « en terrain connu ». De plus, la formule plaquait admirablement aux conceptions intellectuelles gnostiques. C'était faire d'une pierre deux coups⁴⁵.

La Gnose n'est pas une hérésie chrétienne : elle est l'Hérésie par excellence de l'Église primitive. Et l'EvTh présente nombre de ses caractères. Les

révélations mystérieuses qu'exposent Thomas, le jumeau de Jésus, concernent aussi bien le Père, le monde, l'homme et son salut. En cela, la sotériologie exposée dans l'EvTh est identique à celle proposée par la gnose : elle est une cosmologie et une anthropologie dépendantes l'une de l'autre. Pour Thomas, l'homme est une parcelle du monde céleste, et c'est en s'identifiant à l'Homme parfait qui est le Fils identifié au Père, en se reconnaissant soi-même, qu'il retournera à ses origines célestes et lumineuses. L'EvTh insiste sur la primauté de l'esprit, sur l'Unité primordiale, symbolisée par l'unité androgynique de l'enfant, sur la reconnaissance des origines ; il rejette la résurrection de la chair. En cela, il prend à nouveau le contre-pied des évangiles canoniques où les paroles post-pascales sont avant tout des explications du mystère de la mort et de la résurrection⁴⁶. Or, dans l'EvTh, il s'agit du mystère de la Vie, déjà présent en chacun de nous. Dans le christianisme, la vraie vie est eschatologique et arrivera à la fin des temps, elle est temporelle ; dans l'EvTh, la vraie Vie est déjà là, elle est actualisée et atemporelle. L'EvTh prône le salut de l'homme intérieur et son identification à la parcelle divine qui est en lui, et c'est en cela qu'il apparaît davantage gnostique. L'EvTh, enfin, prône une philosophie de la vie où l'homme doit aller « vers l'Un », l'intérieur, alors que le christianisme invite à aller « vers l'autre », l'extérieur.

À l'instar du manichéisme, ne s'agirait-il pas toujours de la même histoire, de la même situation, des mêmes héros : l'âme, l'élément à sauver, doit se libérer de la mort, le monde de la matière, et chercher inlassablement son correspondant supérieur, son *voûç*, son « soi » transcendantal – Ménard parle même de « En-soi » –, l'élément sauveur. Qu'il s'agisse du christianisme, de la gnose ou du manichéisme, tous puisent au même creuset : Jésus. Dans l'EvTh, c'est l'Unité qui est le moyen du salut, l'état du sauvé. Le sauvé est le *monachos*, le parfait qui a retrouvé son unité. Cet état implique une attitude exclusivement spirituelle que le christianisme, par la suite, institutionnalisera⁴⁷.

Nathalie BOSSON

UPRES-A 5052 (« Religions et société dans l'Égypte de l'époque tardive »)
Université Paul-Valéry, Montpellier

ANNEXE⁴⁸

VIE ET MORT

Prologue

Voici les paroles cachées⁴⁹ (ΕΘΗΠ) que Jésus Vivant⁵⁰ (ΙC ΕΤΟΝ2) a dites et qu'a écrites Didyme Jude Thomas.

Logion 1

Et il a dit : Celui qui trouvera l'interprétation (2ΕΡΜΗΝΕΙΑ) de ces paroles ne goûtera pas la mort.

Logion 3

Jésus a dit : Si ceux qui vous guident vous disent : Vois ! Le Royaume est dans le ciel, alors les oiseaux du ciel vous précéderont ; s'il vous disent qu'il est dans la mer, alors les poissons vous précéderont. Mais le Royaume est à l'intérieur de vous et il est à l'extérieur de vous. Lorsque vous vous connaîtrez, alors vous serez connus, et vous saurez que vous êtes les fils du Père Vivant⁵¹ (ΕΙΩΤ ΕΤΟΝ2). Mais si vous ne vous connaissez pas, alors vous êtes dans la pauvreté et vous êtes la pauvreté.

Logion 4

Jésus a dit : L'homme vieux dans ses jours n'hésitera pas à interroger un petit enfant de sept jours au sujet du Lieu de la Vie (ΤΟΠΟΣ ΒΙΩΝ2), et il vivra. Car beaucoup de premiers deviendront derniers, et ils deviendront un seul.

Logion 11

Jésus a dit : Ce ciel passera, et celui qui est au-dessus de lui passera ; et ceux qui sont morts ne sont pas vivants, et ceux qui sont vivants ne mourront pas. Les jours où vous mangiez de ce qui est mort, vous en faisiez du vivant. Lorsque vous parviendrez dans la Lumière, que ferez-vous ? Le jour où vous étiez un, vous êtes devenus deux. Mais lorsque vous deviendrez deux, que ferez-vous ?

Logion 18

Les disciples ont dit à Jésus : Dis-nous comment sera notre fin ? Jésus a dit : Car avez-vous découvert le commencement pour que vous cherchiez la fin ? Parce que là où est le commencement, là sera la fin. Bienheureux (ΜΑΚΑΡΙΟΣ) celui qui se tiendra dans le commencement ; alors⁵² il connaîtra la fin et il ne goûtera par la mort.

Logion 19

Jésus a dit : Bienheureux celui qui a été avant qu'il ne soit. Si vous devenez mes disciples et écoutez mes paroles, ces pierres vous serviront (ΔΙΑΚΟΝΕΙ). En effet, vous avez cinq arbres dans le Paradis qui ne bougent ni été ni hiver, et dont les feuilles ne tombent pas. Celui qui les connaîtra ne goûtera pas la mort.

Logion 37

Ses disciples ont dit : Quel jour te révéleras-tu à nous, et quel jour te verrons-nous ? Jésus a dit : Lorsque vous vous dénuderez sans avoir honte, que vous prendrez⁵³ vos vêtements et les mettrez sous vos pieds, comme les petits enfants, et que vous les foulerez. Alors vous irez vers⁵⁴ le Fils du Vivant (ΠΩΗΡΕ ἸΠΕΤΟΝ), et vous ne craignez pas.

Logion 50

Jésus a dit : S'ils vous disent : D'où êtes-vous venus ?, dites-leur : Nous sommes venus de la Lumière, là où la Lumière est venue (à l'existence) d'elle-même ; elle s'est dressée et elle s'est révélée dans leur image (ΖΙΚΩΝ). S'ils vous disent : Est-ce vous ?, dites : Nous sommes ses fils, et nous sommes les élus du Père Vivant. S'ils vous demandent : Quel est le signe de votre Père qui est en vous ?, dites-leur : C'est un mouvement (ΚΙΜ) et un repos (ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ).

Logion 51

Ses disciples lui ont dit : Quel jour le repos des morts (ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ ἸΝΕΤΜΟΟΥΤ) se produira-t-il, et quel jour le monde (ΚΟΣΜΟΣ) nouveau va-t-il venir ? Il leur a dit : Ce que vous attendez est venu, mais vous, vous ne le savez pas.

Logion 52

Ses disciples lui ont dit : Vingt-quatre prophètes ont parlé en Israël, et ils ont tous parlé en toi. Il leur a dit : Vous avez laissé le Vivant (ΠΕΤΟΝ2) devant vous et vous avez parlé des morts (ΝΕΤΜΟΟΥΤ).

Logion 56

Jésus a dit : Celui qui a connu le monde (ΚΟΣΜΟΣ) a trouvé un cadavre (ΠΤΩΜΑ), et celui qui a trouvé un cadavre (ΠΤΩΜΑ), le monde (ΚΟΣΜΟΣ) n'est pas digne de lui.

Logion 58

Jésus a dit : Bienheureux est l'homme qui a peiné⁵⁵ (21CΕ), il a trouvé la Vie.

Logion 59

Jésus a dit : Regardez vers le Vivant (ΠΕΤΟΝ2), tant que vous vivez, de peur que vous ne mourriez et ne cherchiez à le voir sans être capable de le voir⁵⁶.

Logion 60

[Ils ont vu] un Samaritain, portant un agneau, qui entrait en Judée. Il a dit à ses disciples : Celui-ci est autour de l'agneau⁵⁷. Ils lui ont dit : (C'est) afin de le tuer et de le manger. Il leur a dit : Tant qu'il est vivant, il ne le mangera pas, à moins qu'il ne le tue⁵⁸ et qu'il ne devienne un cadavre (ΠΤΩΜΑ). Ils ont dit : Autrement, il ne pourra pas le faire. Il leur a dit : Vous aussi, cherchez-vous une place (ΤΟΠΟΣ) à l'intérieur du repos (ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ) afin que vous ne deveniez pas un cadavre (ΠΤΩΜΑ), et que l'on ne vous mange pas.

Logion 61

Jésus a dit : Deux reposeront sur un lit : l'un mourra, l'autre vivra. Salomé a dit : Qui es-tu, ô homme ? (Est-ce) comme provenant de (l')Un⁵⁹ ? Tu es monté sur mon lit et tu as mangé à ma table. Jésus lui a dit : C'est moi (celui) qui provient de Celui qui est égal ; on m'a donné de ce qui est à mon Père. [Salomé a dit :] Je suis ta disciple. [Jésus lui dit :] C'est pourquoi je dis : S'il est égal⁶⁰, il se remplira de Lumière, mais s'il est divisé, il se remplira de ténèbres.

Logion 63

Jésus a dit : Il y avait un homme riche qui avait beaucoup de biens. Il a dit : J'userai de mes biens afin d'ensemencer mon champ, de planter, de remplir mes greniers de fruits afin que je ne manque de rien. Telles étaient ses pensées en son cœur, et cette nuit-là, il mourut. Celui qui a des oreilles, qu'il entende !

Logion 65

Il a dit : Un homme honnête avait une vigne ; il la donna à des ouvriers pour qu'ils la travaillent et qu'il en reçoive les fruits de leurs mains. Il envoya son serviteur pour que les ouvriers lui donnent le fruit de la vigne. Ils saisirent son serviteur, le frappèrent (et) peu s'en fallait qu'ils ne le tuent. Le serviteur s'en alla. Il le dit à son maître. Son maître a dit : Peut-être ne les a-t-il pas reconnus. Il envoya un autre serviteur ; les ouvriers frappèrent aussi celui-là. Alors, le maître envoya son fils, (et) dit : Peut-être respecteront-ils mon fils ? Ces ouvriers-là, lorsqu'ils surent qu'il était l'héritier de la vigne, le saisirent (et) le tuèrent. Celui qui a des oreilles, qu'il entende !

Logion 70

Jésus a dit : Lorsque vous obtiendrez⁶¹ ceci en vous, ce que vous avez vous sauvera. Si vous n'avez pas ceci en vous, ce que vous n'avez pas en vous vous fera mourir.

Logion 85

Jésus a dit : C'est d'une grande puissance et d'une grande richesse qu'est sorti Adam, mais⁶² il n'est pas devenu digne de vous. Car, (si) c'était un (être) digne, [il n'aurait pas] goûté la mort.

Logion 98

Jésus a dit : Le Royaume du Père est comparable à un homme qui veut tuer un grand personnage. Il a dégainé l'épée dans sa maison, il a percé le mur pour savoir si sa main serait ferme. Alors, il a tué le grand (personnage).

Logion 101

[Jésus a dit:] Celui qui ne haïra pas son père et sa mère comme moi ne pourra pas devenir mon disciple. Et celui qui n'aimera pas son père et sa mère

comme moi ne pourra pas devenir mon disciple. Car ma mère [...], mais ma Mère véritable (ΜΑΛΛΥ ΜΗΕ), m'a donné la Vie.

Logion 109

Jésus a dit : Le Royaume est comparable à un homme ayant dans son champ un trésor caché (ΖΗΠ) qu'il ne connaît pas. Et après qu'il fut mort, il le laissa à son fils. Le fils ne (le) savait pas. Il prit ce champ-là (et) le vendit. Et celui qui l'avait acheté vint. En labourant, il trouva le trésor. Il commença de prêter de l'argent à qui il voulut.

Logion 111

Jésus a dit : Les cieux et la terre s'enrouleront en votre présence. Et le Vivant (ΠΕΤΟΝ2) issu du Vivant (ΠΕΤΟΝ2) ne verra pas (la) mort. Est-ce que Jésus ne dit pas : Celui qui se trouvera soi-même, le monde (ΚΟΣΜΟΣ) n'est pas digne de lui.

Logion 114

Simon Pierre leur a dit : Que Marie sorte de vous, car les femmes ne sont pas dignes de la Vie. Jésus a dit : Voici que moi, je la guiderai afin de la faire mâle, de sorte qu'elle devienne aussi un esprit vivant (ΠΝΑ ΕΨΟΝ2) vous ressemblant, mâles. Car toute femme qui se fera mâle entrera dans le Royaume des cieux.

JEÛNE, PRIÈRE, AUMÔNE

Logion 6

Ses disciples l'ont interrogé (et) lui ont dit : Veux-tu que nous jeûnions (ΝΗΣΤΕΥΕ) ? Et comment prierons-nous (ΨΑΗΛ), ferons-nous l'aumône (ΕΛΕΗΜΟΣΥΝΗ) ? Et qu'observerons-nous en matière d'aliments ? Jésus a dit : Ne mentez pas, et ce que vous détestez, ne le faites pas, car tout est dévoilé devant le Ciel. En effet, rien de caché ne manquera d'être révélé, et rien de couvert ne restera sans être dévoilé.

Logion 14

Jésus leur a dit : Si vous jeûnez, vous vous attribuerez un péché ; et si vous priez, on vous condamnera ; et si vous donnez l'aumône, vous ferez du

mal à vos esprits. Et si vous entrez dans quelque pays et marchez dans les campagnes, si l'on vous reçoit, ce qu'on mettra devant vous, mangez-le ! Ceux qui sont malades parmi eux, soignez-les ! Car, ce qui entrera dans votre bouche ne vous souillera pas ; mais ce qui sortira de votre bouche, c'est cela qui vous souillera.

Logion 104

Ils dirent à Jésus : Viens, prions aujourd'hui et jeûnons ! Jésus a dit : Quel est donc le péché que j'ai commis, ou en quoi ai-je été vaincu ? Mais lorsque l'époux sortira de la chambre nuptiale (ΝΥΜΦΩΝ), alors qu'ils jeûnent et qu'ils prient !

CIRCONCISION.

Logion 53

Ses disciples lui ont dit : La circoncision est-elle utile ou non ? Il leur a dit : (Si) elle était utile, leur père les engendrerait de leur mère, (déjà) circoncis. Mais la véritable circoncision (ΠΙΣΤΕΥΣΑΙ) en esprit est devenue entièrement utile.

LION

Logion 7

Jésus a dit : Bienheureux est le lion que l'homme mangera, et le lion deviendra homme ; et souillé est l'homme que le lion mangera, et le lion deviendra homme.

[N.B.]

NOTES

1) Cf. H.-Ch. PUECH, « Le manichéisme », *Histoire des religions 2 (Encyclopédie de la Pléiade)*, Paris, 1972, p. 523.

2) Dans la première édition du texte copte de l'EvTh, datant de 1959 (cf. note 48), les auteurs, bien que la division soit absente du manuscrit original, ont réparti le texte en 114 logia. La majeure partie des éditions postérieures ont retenu cette division. En revanche J. DORESSE (*Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, Paris, 1954), qui en donna pour la première fois une traduction française, y voyait 118 logia.

3) Contrairement au manichéisme (cf. G. MIKKELSEN, *A Comprehensive Bibliography of Manicheism through 1996*, Brepols 1997), aucun ouvrage ne recense, pour l'heure, l'intégralité des travaux ayant trait à l'EvTh. Cependant, les bibliographies relativement récentes donnent un aperçu évocateur de l'intérêt que suscite cette œuvre littéraire : voir, entre autres, C. GIANOTTO, « L'Évangile selon Thomas », *Écrits apocryphes chrétiens I* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1997, p. 30-31, dont la bibliographie, bien succincte, renvoie aux ouvrages les plus essentiels dans lesquels on trouve une abondante bibliographie.

4) La toute dernière présentation et traduction du texte, considéré comme un apocryphe chrétien, date de 1997 : cf. GIANOTTO, *op. cit.*, p. 25-53.

5) Selon J.-É. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas (Nag Hammadi Studies V)*, Leyde 1975, p. 9 et note 48, et p. 26-27, l'EvTh, appartenant sans conteste à un milieu apocryphe néotestamentaire, pourrait représenter le témoin le plus ancien d'une gnose syriaque naissante.

6) Le problème de traduction que pose le pron. dém. tt au logion 70 est démonstratif : cf. *infra*, logion 70 et note 37.

7) Cf. MÉNARD, *op. cit.*, p. 3.

8) Cf. GIANOTTO, *op. cit.*, p. 44 : « la circoncision charnelle, à laquelle les Juifs attribuaient tant d'importance, est considérée comme tout à fait inutile (ce thème est courant chez les Pères apologistes du II^e siècle ; voir Justin, *Dialogue avec Tryphon*, XIX et CXIV) ». Voir aussi J.-É. MÉNARD, « Les papyrus de Nag Hammadi et la gnose », *Les dossiers d'Histoire et Archéologie* 70, février 1983, p. 12-13 : « l'inutilité de la circoncision matérielle du Logion 53 de l'Évangile selon Thomas (EvTh) reprendrait le débat entre Tinejus Rufus et Rabbi Aguiba, dans lequel le premier soulignait que, si la circoncision était nécessaire, les enfants naîtraient circoncis. Or, Tinejus fut gouverneur de Judée en 132 et Aguiba mourut en 135, et le rescrit d'Hadrien faisant de la circoncision comme de la castration une faute sanctionnée par la peine capitale fut l'une des causes de la révolte de 132. Ces indices montreraient que les textes coptes de Nag Hammadi sont des traductions d'originaux grecs peut-être nés dans des milieux marginaux judéo-chrétiens de la grande époque du gnosticisme alexandrin. »

9) Sur cette opposition de la chair et de l'âme, cf. log. 25, 29, 53, 56, 60, 80 et 87.

10) Cf. GIANOTTO, *op. cit.*, p. 34.

11) Le terme « gnostique » est compris, dans l'ensemble du travail, dans son sens purement « technique », n'impliquant aucune prédestination théologique particulière.

12) Cf. entre autres GIANOTTO, *op. cit.*, p. 26.

- 13) Didyme Jude Thomas n'apparaît plus, par la suite, qu'au logion 13.
- 14) Les gnostiques, tout comme les manichéens, aiment à employer l'expression « jeûner au monde ».
- 15) Cf. A. F. J. KLIJN, « The "Single One" in the Gospel of Thomas », *JBL* 81, 1962, p. 271-278 ; MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 7, 16 et 83.
- 16) Cf. notamment M. LELYVELD, *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas (Nag Hammadi Studies XXXIV)*, Leyde, New York, Copenhague, Cologne 1987, p. 133-134.
- 17) Selon MÉNARD, *op. cit.*, p. 27, épithète courante dans certains milieux syriaques.
- 18) Cf. *ibid.*, p. 76-77.
- 19) Cf. C. R. C. ALLBERRY, H. IBSCHER, *A Manichaean Psalm-Book (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection II)*, Stuttgart 1938, p. 185, 23 : « Car celui qui te connaîtra, ne goûtera pas la mort. »
- 20) Voir aussi logia 22, 46, 48 et 106.
- 21) Cf. LELYVELD, *op. cit.*, p. 27 et note 5 : « Adam, dans la première semaine, est un, seul, androgyne ; dans la deuxième semaine il entre dans la dualité homme-femme » (cf. Jub 3,8). L'androgynie est un thème universel : dans le judaïsme hellénistique, en particulier chez PHILON D'ALEXANDRIE, il est dit qu'Adam, l'homme primordial, fut créé androgyne. La transgression du commandement de Dieu (Gn 3) aurait eu pour conséquence l'instauration de la dualité des sexes.
- 22) Cf. notamment un psaume de Mani où il est dit : « Ce lion qui est en moi, je l'ai étranglé, je l'ai écarté de mon âme, lui qui me souille à tout moment. » (ALLBERRY, IBSCHER, *op. cit.*, p. 69, 20-21.)
- 23) GIANOTTO, *op. cit.*, p. 37.
- 24) Il ne s'agit pas ici de l'arbre de vie assurant le retour au Paradis.
- 25) Cf. notamment N. BOSSON, « Des deux Royaumes du "premier temps" », *Le Muséon* 108, p. 6, p. 15 (= Kephalaion XXI, p. 64, 21-24).
- 26) Cf. ALLBERRY et IBSCHER, *op. cit.*, p. 161, 17-18 : « Car il y a [cinq] arbres dans le Paradis [qui ne changent ni] en été [ni] en hiver. »
- 27) Sur ce logion, cf. J.-Z. SMITH, « The Garments of Shame », *History of Religions* 5, 1965-1966, p. 217-238, qui a comparé ce logion à la liturgie baptismale de l'Église syrienne. On verra aussi CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, III, 13, 92,2 à 93,1 [D.A. BERTRAND, « Évangile grec des Égyptiens », *Écrits apocryphes chrétiens* I (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1997, p. 477] : « Quand vous foulerez aux pieds le vêtement de la honte et quand ceux qui sont deux deviendront un seul, que le mâle avec la femelle ne sera ni mâle ni femelle. » On verra surtout Gregory RILEY, « A Note on the Text of Gospel of Thomas 37 », *HTR* 88/1, 1995, p. 179-181, qui démontre que la thèse de SMITH, fondée sur une mauvaise restitution de la partie endommagée à la fin du logion, ne saurait être maintenue. Cf. aussi note 54.
- 28) Cf. MÉNARD, *op. cit.*, p. 137.
- 29) Dans l'EvTh, le terme de « fils » n'est appliqué aux disciples que deux fois, dans les logia 3 et 50.
- 30) MÉNARD, *op. cit.*, p. 153.

31) Sur le thème du repos, cf. J.-É. MÉNARD, « Le repos, salut du gnostique », *RevScR* 51, 1977, p. 71-88.

32) On verra aussi le logion 7 qui se rattache au même thème du spirituel et du monde et dans lequel, comme ici, le gnostique dominera le monde (le Tout), en reconnaissant le monde qu'il pourra alors anéantir.

33) Cette interchangeabilité entre les deux termes attestent d'une différence de provenance des matériaux ayant servi à l'élaboration des deux logia. Selon MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas*, p. 10 et 100, l'auteur de l'EvTh connaissait mieux l'hébreu que l'araméen.

34) Cette idée se retrouve dans un psaume de Mani, cf. ALLBERRY et IBSCHER, *op. cit.*, p. 63, 22 : « le Monde n'est rien. »

35) GIANOTTO, *op. cit.*, p. 44.

36) Cf. entre autres Mt 8,22 : « Suis-moi et laisse les morts enterrer leurs morts. »

37) Il faut attirer l'attention, dans ce logion, du problème de traduction que pose le *ceci* : « Le mystérieux *ceci* (qui pourrait aussi bien être traduit par "celui-ci", le copte n'ayant pas de neutre) a été interprété de différentes façons. Pour les uns, l'expression indiquerait les bonnes œuvres : on n'est pas sauvé par nature, comme le disaient certains groupes gnostiques (les valentiniens, par exemple) ; les bonnes œuvres sont nécessaires. D'autres y voient une référence à la gnose. D'autres encore, en lisant "celui-ci", y reconnaissent un renvoi à la personne du Christ (voir l'expression paulinienne "être dans le Christ", notamment dans l'*Épître aux Colossiens*). » (GIANOTTO, *op. cit.*, p. 47.)

38) Cf. aussi logion 55.

39) MÉNARD, *op. cit.*, p. 180.

40) Voir aussi les logia 11, 18-19 et 56.

41) H.-Ch. PUECH, « Une collection des paroles de Jésus récemment retrouvée : l'Évangile selon Thomas », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, séance du 24 mai 1957, p. 162.

42) Cf. DORESSE, *op. cit.*, p. 28.

43) GIANOTTO, *op. cit.*, p. 28-29.

44) Cette expression figure six fois dans l'EvTh, dont quatre fois à la fin de paraboles : cf. logia 8, 63, 65 et 96. Voir aussi MÉNARD, *op. cit.*, p. 43.

45) On verra aussi le logion 15 : « Jésus a dit : Si vous voyez celui qui n'a pas été engendré de la femme, jetez-vous face (par terre) et adorez-le ! Celui-là est votre Père », qui prend le contre-pied littéral de la formule biblique « l'homme enfanté par la femme » (Job 14,1) désignant l'homme asservi au péché.

46) Cf. Lc 24,25-26 et 44-46 ; Jn 20,17.

47) Cf. MÉNARD, *op. cit.*, p. 83.

48) La traduction des logia est fondée sur le texte copte publié dans A. GUILLAUMONT, H.-CH. PUECH, G. QUIPEL, W. TILL et YASSAH 'ABD AL MASIH, *The Gospel According to Thomas*, Leyde 1976² ; ainsi que dans B. LAYTON, TH. O. LAMBDIN, « The Gospel According to Thomas », *Nag Hammadi Codex II,2-7 (Nag Hammadi Studies XX)*, Leyde 1989, p. 52-93.

49) OÙ « secrètes ».

50) Litt. « Jésus qui est vivant. »

51) Litt. « du Père qui est vivant. »

52) Litt. « et ».

53) Ou « ôterez ».

54 Cf. RILEY, *op. cit.*, qui restitue justement — il me semble — le passage défectueux du folio en question (il s'agit de la dernière ligne) par ΤΟΤ[Ε ΤΕΤ]Ν[Ν]ΗΥ « alors vous verrez... », et non par ΤΟΤ[Ε ΤΕΤ]ΝΑΝΑΥ (GUILLAUMONT *et al.*, *op. cit.*, p. 22) ou ΤΟΤΕ [ΤΕΤ]ΝΑΝΑΥ (LAYTON et LAMBDIN, *op. cit.*, p. 68) : cf. la photo publiée dans *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex II*, Leyde 1974, p. 49. On notera que GIANOTTO, *op. cit.*, p. 41, reprend cependant les lectures proposées par GUILLAUMONT et al., ainsi que par LAYTON et LAMBDIN.

55) Ou « souffert » ; la phrase peut également être traduite par « Bienheureux l'homme qui a peiné et trouvé la Vie. »

56) Litt. « et que vous ne puissiez le voir. »

57) Cette phrase est obscure en copte : elle est ici traduite le plus littéralement possible ; GUILLAUMONT *et al.*, *op. cit.*, p. 33, considèrent que la phrase est fautive et la rendent par « (Why does) this man (carry) the lamb with him ? » ; LAYTON et LAMBDIN, *op. cit.*, p. 75, la traduisent, de manière plus littérale, par « That man is round about the lamb » ; GIANOTTO, *op. cit.*, p. 45, considère également que des mots auraient été omis lors de la transmission du texte, et la traduit par « Celui-ci, que veut-il faire de son agneau ? »

58) Litt. « mais (seulement) s'il le tue. »

59) Cette phrase est ambiguë et probablement fautive : la traduction ici proposée est littérale. GUILLAUMONT *et al.*, *op. cit.*, p. 35, traduisent la phrase par « and whose (son) ? » ; la considérant comme probablement fautive, LAYTON et LAMBDIN, *op. cit.*, p. 74 (apparat critique) et 75 (traduction), ne la traduisent pas : « Who are you, man, that you have come up on my couch... » ; GIANOTTO, *op. cit.*, p. 45, donne la traduction hypothétique « fils de qui ? »

60) La traduction ici proposée va dans le même sens que la correction (hésitante) apportée dans l'édition de GUILLAUMONT *et al.*, *op. cit.*, p. 34 (apparat critique) et 35 (traduction). Nous nous proposons donc également de comprendre φηϛ (?) *sic*, pour φηϣ (?). Cf. aussi GIANOTTO, *op. cit.*, p. 45, « Quand il sera réduit à l'unité ». Mais contrairement à LAYTON et LAMBDIN, *op. cit.*, p. 77, qui maintiennent la forme initiale du verbe employé, et traduisent la phrase par « if he is destroyed ».

61) Ou « produirez ».

62) Litt. « Et ».

Conférences de l'année 1997-1998,
à l'Université Paul Valéry sur le thème :
la Bible et l'Égypte

Actes du colloque
L'Interdit et le Sacré
20 mars 1998
(Université Paul-Valéry,
Faculté protestante de Théologie, Montpellier)
Recherche biblique interdisciplinaire
UPRES-A 5052 du CNRS
p. 165-178.

Quelques traditions cosmogoniques en Gen 1-2 ou nécessité et limite de la méthode comparative

CETTE conférence concernant « les traditions cosmogoniques en Gen 1 » comprend une analyse des résultats exégétiques en rapport avec l'histoire des religions ainsi que certaines remarques concernant les limites de la méthode comparative¹. A partir de l'exemple classique de cette méthode – le premier récit de la création – la conférence comprendra trois parties :

1^{re} *partie*. Je commencerai par une introduction à l'histoire de la lecture comparative des cosmogonies bibliques. Puisque la recherche s'est presque exclusivement intéressée à des parallèles mésopotamiens, la partie I comprendra deux paragraphes analysant les préliminaires d'une telle prédominance : 1° sur le plan linguistique ; 2° sur le plan conceptuel.

2^e *partie*. Je présenterai certains motifs de Gn 1-2 en comparaison avec d'autres traditions orientales en démontrant le syncrétisme qui règne dans l'histoire des traditions. J'ai choisi trois motifs appartenant à des catégories différentes : 1°) la *formule* d'introduction du récit en Gen 1,2 et 2,4b-6 ; 2°) le *motif* de la création par séparation ; 3°) le *Sitz im Leben* des récits de création.

3^e *partie*. Je terminerai mon exposé par de brèves réflexions concernant la transmission de ces motifs en résumant la chance et les limites de la méthode comparative face au problème de la reconstruction d'une histoire de la transmission des traditions communes.

I. UNE INTRODUCTION À L'HISTOIRE DE LA LECTURE COMPARATIVE

Que la bible comprenne un grand nombre de motifs et même de séquences de récits orientaux n'est pas du tout nouveau. Lorsque l'anglais George Smith² a découvert au milieu du XIX^e siècle avec ses collègues les grandes archives du roi Assurbanipal à Ninive, il a trouvé entre autres des tableaux qui racontent le mythe de Gilgameš. En 1872 il en a présenté une 1^{re} traduction. Cette trouvaille a suscité un grand intérêt surtout du fait de l'analogie avec la Bible. L'épopée comprenait un récit du déluge qui était très proche du récit biblique en Gen 6-9. En 1946, le professeur du fameux Oriental Institute à Chicago, Alexander Heidel, a présenté une large interprétation de ce mythe en comparaison avec les documents bibliques³.

Peu après les mythes du déluge, Smith avait aussi identifié la grande épopée *Enuma eliš*, qui était également pour la première fois publiée par lui en 1874, retravaillée sous l'aspect comparatiste par A. Heidel (« *The Babylonian Genesis* ») et rééditée par le français R. Labat en 1935 (la seule transcription du texte cunéiforme que nous possédons). La publication intégrale de ces épopées reste un problème⁴.

L'édition du texte intégral en accadien de l'épopée de Gilgameš est en préparation⁵; l'édition de l'*Enuma eliš* est paru en 1966 sous la direction de W. G. Lambert et S.B. Parker. Depuis trois ans il y a une traduction en allemand présentée par Lambert⁶. Une transcription de la version accadienne manque encore.

Bref, nous possédons deux épopées mésopotamiennes, dont la première, Gilgameš, a parcouru une longue histoire textuelle depuis l'époque sumérienne et comprend des thèmes que nous retrouvons dans les récits bibliques comme celui du déluge, du paradis perdu et le motif de l'arbre de la vie suivi de la discussion de la mortalité humaine.⁷

La deuxième épopée, *Enuma eliš*, est beaucoup plus récente, datant du XII^e siècle, peut-être encore postérieure. L'épopée présente une version syncrétiste de traditions cosmogoniques courantes depuis l'époque sumérienne. Elle présente une sorte de «Genèse» qui raconte la constitution du monde divin, suivi de celle du monde humain et surtout de la fondation de la capitale babylonienne avec le temple Esagila. Babylone comprend le sanctuaire du dieu vainqueur dans ce mythe, Mardouk, qui vient de créer le monde à partir d'une situation chaotique et hostile.

Ce motif du combat contre le chaos est devenu le leitmotiv pour la compréhension de Gen 1. D'après le théologien H. Gunkel⁸, le fondateur de la *Religionsgeschichtliche Schule*, le motif du combat contre le chaos a été supprimé seulement par le rédacteur final dans le texte biblique. Il est pourtant indispensable pour la compréhension de l'action même. C'est le Dieu d'Israël qui a vaincu le chaos avant de pouvoir créer le monde. Il s'agit d'une présentation qui se trouve aussi dans certains psaumes hors d'un contexte cosmogonique.⁹

Gunkel ne pouvait pas encore réaliser qu'il s'agissait avec *Enuma eliš* d'une œuvre littéraire «sectarian and aberrant¹⁰», donc d'une tradition à part qui donne, sous la forme d'un résumé théologique des anciennes traditions, la justification pour une nouvelle théologie babylonienne qui vient de naître. L'épopée n'appartenait que depuis le 1^{er} millénaire au canon classique de la littérature mésopotamienne comme l'âge des tablettes relatant ce mythe le démontre. Il semble que *Enuma eliš* soit le premier mythe qui ait intégré le motif de la théomachie, c'est-à-dire le combat des dieux pour la souveraineté dans le panthéon, dans un contexte cosmogonique¹¹

Parce qu'on a surestimé cette «épopée de création» mésopotamienne en tant que cosmogonie standardisée, la recherche s'est beaucoup moins intéressée à la comparaison de la Bible avec les textes égyptiens.

Depuis les années 1950 la comparaison avec les textes cananéens et phéniciens a été exploitée. Il faut souligner qu'à côté de quelques épithètes des dieux El et Athirat les thèmes cosmogoniques sont assez rares dans la mythologie et théologie levantines¹². Également la recherche mariote ne nous a transmis jusqu'à maintenant que peu d'allusions à la cosmologie¹³.

Un vétérotestamentaire comme H. Gunkel a beaucoup insisté sur les rapports entre la Mésopotamie et la Bible. De tels rapports avec l'Égypte ont été longtemps refusés ou du moins ignorés. Pourquoi ?

En général on a donné un argument philologique et un argument conceptuel pour justifier la prédominance de la comparaison avec la culture mésopotamienne :

1°) Un premier argument est que la bible appartient à une culture et une langue sémitiques. On sous-entend que le transfert de motifs devrait être beaucoup plus facile à cause de la familiarité linguistique entre les textes bibliques et mésopotamiens. Dans ces conditions on devrait trouver des parallèles frappants dans la sémantique et dans le choix des formes et des genres.

Toutefois, pour le récit de Gen 1, il est tout à fait frappant de voir que le texte utilise un vocabulaire et des tournures syntaxiques assez éloignés du vocabulaire standard en accadien traitant de la cosmogonie¹⁴ :

La formule classique pour introduire une épopée mésopotamienne est la conjonction temporelle *enúma* « lorsque¹⁵ ». Mais nous trouvons aussi les tournures « au commencement¹⁶ » ou « dans ces jours-là¹⁷ ». La formule « au commencement » correspondrait à l'introduction du premier récit de création dans la Bible. Elle ne se trouve que rarement dans les textes mésopotamiens. En général elle est traduite par *šurru(m)*. Cependant le mot biblique *re'šit* est lié par son étymologie à un autre terme accadien *rēšum*. Ce terme est rarement utilisé, absent dans les textes de création.

Cependant on trouve très souvent en égyptien la tournure *sp tpj* « la première fois », *tpj* a la signification de « tête, chef, sommet » ainsi que de nombre ordinal. Sur le plan contextuel il s'agit d'une formule stéréotype pour parler du premier lever de soleil, où s'est constitué le monde selon la religion égyptienne. Bien sûr, la morphologie du mot *tpj* est tout autre que celle des mots sémitiques *rēšum* ou *ro's*, mais la fréquence de l'emploi ainsi que l'analogie des significations montre une certaine familiarité entre les conceptions égyptiennes et la bible.

D'ailleurs c'est seulement dans les conceptions égyptiennes et bibliques de la création que l'apparition de la lumière joue un rôle éminent. Ce motif manque dans la mythologie mésopotamienne¹⁸.

Aussi le mérisme « ciel et terre » *šamē u erlitu* est en accadien beaucoup plus rare qu'en hébreu et en égyptien¹⁹. Ciel et terre sont présents dans les

théogonies de la littérature accadienne. Cependant les textes nous les présentent sous les noms propre Anu et Uraš, des termes qui non rien à voir avec l'étymologie des termes hébreux *šamajim* et *'êrês*. Dans le contexte cosmogonique terre et ciel se rencontrent donc sous leur forme personnifiée. C'est Anu « Ciel » qui est le point de départ de chaque cosmogonie.

Un autre argument fort en faveur du lien étroit entre les traditions mésopotamiennes et bibliques était traditionnellement le terme *tehôm*. On a souvent essayé de démontrer que le choix de cette terme pour parler de la mer primordiale serait une allusion à la déesse de la mer Tiamat, comme elle se trouve dans l'*Enuma eliš*. C'est elle qui est vaincue par Mardouk. C'est elle qui présenterait le «reste mythique» en Gen 1, si *tehôm* et Tiamat étaient équivalents. Cependant il est beaucoup plus convaincante de dire que l'étymologie du terme *tehôm* correspond au nom accadien beaucoup plus neutre *tamtum* qui est à traduire simplement par « mer » dans un sens non-personnifié²⁰.

D'autres divergences se trouvent dans le choix des verbes pour résumer l'acte de la création. Gen 1 utilise à côté du verbe *faire* le verbe *bara'* « créer » qui n'a pas de parallèle en accadien et non pas le verbe *banah* « bâtir, former » (cf. *banû* « procréer, créer, former ») ainsi que *qaras* (cf. *karasu* « pincer » de l'argile) ou *kûn* (cf. *kunnu* « créer, fonder » [en parlant du ciel]). Le mot *banah* « bâtir, former » se trouve cependant en Gen 2 dans le contexte de la création de l'homme, mais il manque en Gen 1.

2°) Le deuxième argument concerne le plan conceptuel. On suggérerait qu'il n'y avait pas de vrais textes de création en Égypte tandis que la culture mésopotamienne et la culture biblique les ont présentés sous plusieurs formes.

Cet argument est également fallacieux.

Premièrement nous connaissons dans la littérature classique égyptienne deux textes cosmogoniques d'une certaine portée : celui du « document de la théologie memphite » sur la stèle du pharaon Chabaka²¹, et celui du P. Bremner-Rhind²² avec son éloge pour le dieu Atoum en tant que créateur²³. Il est vrai que ces deux textes eux aussi ne sont que des extraits d'œuvres littéraires qui ont une visée beaucoup plus vaste que celle de la création. Le document de la théologie memphite englobe une eulogie concernant le dieu créateur Ptah qui était le dieu central du culte sous ce pharaon. On a groupé tous les traits caractéristiques des différents dieux créateurs sous son nom. Il s'agit d'une apologie qui explique la prédominance d'un certain dieu vis-à-vis des dieux classiques. Le P. Bremner-Rhind est un rituel apotropaïque tardif, qui

comprend un récit des transformations que le dieu primordial a subi avant la création. Le magicien, qui prononce ce rituel s'attribue le rôle de ce dieu avec le but de rendre efficace son rituel : Par l'identification avec le dieu primordial Atoum il peut garantir la puissance de sa parole. D'ailleurs les temples ptolémaïques sont pleins de références au début du monde (*zp tpj*)²⁴. Nous aurions donc des textes qui sont sur le plan chronologique encore plus proche que Ee. par exemple. À côté de ces deux exemples nous rencontrons dans la littérature égyptienne la plus connue – celle de l'époque ptolémaïque surtout – un grand nombre d'allusion à un acte primordial et créateur²⁵. Même si un « vrai récit de création » est absent, on peut trouver assez de point de repères pour comparer le texte biblique avec les traditions égyptiennes.

Regardons maintenant les textes mésopotamiens. Le thème de la création n'y est pas traité non plus en dehors du cadre politique et cultuel. Dans tout l'Orient nous ne trouvons les mythes de création qu'intégrés dans des récits, dont la visée principale est autre. Nous les rencontrons dans des inscriptions royales, dans des inscriptions de fondation d'un temple, dans des exorcismes. Et même Enuma eliš n'est pas vraiment une épopée de la création comme on le supposait souvent, mais plutôt le récit de la montée du dieu Mardouk dans le panthéon babylonien. Il semble que sous l'Empire de Nabuchodonosor I^{er} ce dieu devrait remplacer l'ancien chef du panthéon et gestionnaire du monde, le dieu Enlil. Et pour des raisons apologétiques on a créé une épopée syncrétiste qui a incorporé beaucoup des anciennes traditions pour souligner la fonction centrale de ce parvenu. C'est lui qui est l'héritier de l'ancien régime. Mardouk était un dieu plutôt jeune, qui se rencontre de plus en plus souvent depuis le règne du premier roi babylonien, Hammourapi. Mais l'intronisation de Mardouk n'a eu lieu que quelques cent ans après, à l'époque d'Irsin-Larsa²⁶. A côté d'un changement du pouvoir politique, un changement du système religieux s'était réalisé.

En résumé, il semble que les cosmogonies sont souvent liées à un changement politique : la naissance d'un nouveau système politique est souvent accompagné de l'installation d'une nouvelle conception religieuse. Leur naissance au début du monde renforce leur autorité pour le présent. Il faut souligner aussi qu'un traitement exclusif de la cosmogonie n'est donné ni en Égypte, ni en Mésopotamie. Il semble que l'intérêt *cosmologique* des textes est

toutefois limité : au lieu d'expliquer des phénomènes naturels, on utilise le thème de la création voire les cosmogonies dans un contexte apologétique, avec l'idée que leur ancienneté garantissait la qualité d'une institution établie, soit sur le plan politique, soit sur le plan culturel.

Qu'en est-il alors des récits bibliques de la création ? Sont-ils des récits indépendants, avec valeur cosmologique, c'est-à-dire manifestant un certain intérêt de l'époque pour la science ? Au contraire, les récits bibliques sont tous deux insérés dans un corpus littéraire qui raconte l'histoire de ce petit peuple, Israël, sous la protection de son dieu. Le contexte dans lequel ces traditions ont existé avant d'être insérées dans notre corpus biblique, n'est pas facile à préciser. Mais ce qui est évident c'est qu'il s'agit d'un prologue de l'histoire d'Israël qui souligne d'une manière apologétique que l'existence d'Israël remonte jusqu'aux origines du monde. Par les généalogies (Gen 4, 17-26 ; 5 ; 9, 18-10, 32 ; 11, 10-30) l'origine israélite est relié au premier homme créé par Dieu. Ainsi le statut du peuple élu est souligné une fois de plus. Et même si les textes du temps exilique présentent Israël comme contrevenant au plan divin, on espère pour lui un renversement de situation, à cause de son élection primordiale.

Nous avons vu que ni sur le plan linguistique ni sur le plan conceptuel on ne pourrait conclure à la provenance exclusivement mésopotamienne des traditions bibliques. Il semble plutôt qu'il s'agit d'une littérature qui a emprunté ses formes et thèmes à différents contextes. Ce fait se comprend facilement par la position charnière d'Israël entre les deux grandes cultures orientales.

II. ESQUISSE DE CERTAINS MOTIFS DE GN 1 EN COMPARAISON AVEC D'AUTRES TRADITIONS ORIENTALES

Je voudrais approfondir et vérifier la thèse d'un emprunt beaucoup plus large dans la littérature biblique par l'étude de trois exemples pris du premier récit de la création.

1. La formule d'introduction du récit biblique Gen 1

« Au commencement, quand Dieu créa le ciel et la terre.

« Cependant la terre était *tohû wabohû* et obscurité (était) sur la mer primordiale et un souffle divin vibrat sur les eaux. Et Dieu dit : Que la lumière soit. Et il fut lumière. »

L'ouvrage commence en v.1 par la déclaration théologique que c'est Dieu qui a créé le monde. C'est la confession monothéiste du récit qui ouvre l'œuvre sacerdotale ainsi que toute la Bible. Le v. 2 comprend un résumé de l'état préexistant du monde, un lieu classique dans les textes cosmogoniques. L'incapacité des anciennes cultures à se représenter le néant avant la création établie, les a menés à une présentation de l'état avant la création sous la forme d'une image contrastée.²⁷ Selon Gen 1,2 tout était mer et ténèbres avant la création, selon Gn 2,4b *sqq.* le jardin (paradisique) – lieu du drame de la création et du péché humain – n'a pas encore été planté. Ces deux tournures constatent simultanément la non-existence de l'ordre créateur qui est basé selon Gn 1 sur l'établissement des catégories temporaires et spatiales. En Gn 2, donc dans le deuxième récit biblique traitant de la création, le motif du jardin est la métaphore de l'ordre établi. Depuis Gunkel on a compris Gen 1,2 comme description du combat contre le chaos. Pourtant il serait difficile d'expliquer l'analogie avec Gn 2,4b *sq.*, où un scénario de combat est aussi absent qu'en Gen 1. Or, le motif du vent / souffle *divin* en Gen 1,2 ne correspond pas non plus à la description d'un chaos matériel.

Parce qu'il s'agit d'une proposition nominale (+ participe), il ne s'agit pas non plus du début de l'activité divine dans le sens qu'un vent / un « esprit²⁸ » prépare les actes de séparation racontés dans les versets 3-10. Déjà la traduction grecque de la LXX a modifié le texte dans ce sens par l'insertion d'un imparfait au lieu du participe pour démontrer avec insistance que l'invisibilité (traduction de la LXX pour *tohû [wabohû]*) de la terre finira grâce au vent/esprit divin préparant les actes de la séparation.

Selon la structure grammaticale (il s'agit d'une proposition participiale) la phrase est en lien étroit avec les deux éléments précédents, elle fait donc partie de l'image contrastée du monde. Quant à son contenu, la présence du souffle / vent divin pourrait être comparable avec l'existence du dieu égyptien

Atoum avant son acte créateur : il personnifie le principe créateur qui est déjà présent dans l'état primordial et qui fait éclater la création comme un acte de différenciation²⁹.

2. Le motif de la création par séparation en Gn 1,3-10

Les v. 3-10 présentent l'établissement des catégories fondamentales : le temps et l'espace. La création prend son point de départ avec la lumière. Ce motif est en Gen 1 indispensable pour la structure en 7 jours. La lumière connaît une mention de cyclicité (lumière/jour/semaine/calendrier, cf. Gen 1, 14 *sqq.*) qui rappelle beaucoup la conception égyptienne de la course du soleil. Dans les mythes mésopotamiens la catégorie temporelle ainsi que la création de la lumière ne jouent aucun rôle. La formation du ciel par une voûte / firmament rappelle aussi un motif égyptien. Le terme *bj3* « minerai, bronze » qui est également le mot pour ciel, se rencontre en *CT* 686 au lieu de *p.t* « ciel ». Comme en Gen 1 le ciel est limité par un arc / étendu métallique. Le nom *raqia'* en hébreu et le mot égyptien *bj3* comprennent cette référence d'un disque/voûte/arc de métal (cf. le verbe *rq'* « étaler, marteler, plaquer³⁰ »).

Examinons *Enuma eliš* tabl. IV,137 *sqq.* qui raconte de la formation du ciel et V,61ss de la consolidation de la terre : selon ce texte c'est Mardouk qui prend le cadavre de la déesse Tiamat et s'en sert de base pour établir et stabiliser l'en-haut et l'en-bas. Il achève son œuvre en traçant des « Règles-de-bonne-marche³¹ ». Un autre motif de séparation se présente encore dans l'iconographie et les textes égyptiens. C'est le dieu Chou ou des dieux Heh qui séparent le dieu Geb « Terre » de la déesse Nout « Ciel ». Selon *CT* 76 II 2 *sq.* Chou parle : « J'ai placé Geb sous mes pieds ; ce dieu, puisse-t-il constituer la terre pour mon père Atoum, puisse-t-il rassembler pour lui Mehet-ouret (le grand flot)³² », pour qu'il y ait l'espace sur lequel Atoum s'élèvera. Ce texte ainsi que Gen 1,2 décrivent les dieux dans un état inerte qui déclenche par une activité divine mal précisé, dont le résultat est la formation de l'espace et du temps.

En résumé, il me semble que les motifs égyptiens sont assez proches de la conception biblique. Le dieu ne devient actif qu'au moment de la création. Cependant *Enuma eliš* se situe par le motif du combat dans un tout autre

contexte, qui est absent en Gn 1 ainsi que dans les passages cosmogoniques des textes égyptiens. La formation, ou peut-être mieux : la fondation du ciel et de la terre à partir d'une masse primordiale y est la conséquence du combat victorieux de Mardouk dans une guerre de succession divine.

3. Le *Sitz im Leben* des récits de création : l'ordre culturel anticipé

La mention du 7^e jour en Gen 1 comme « lieu » métaphorique auquel Dieu se retire pourrait correspondre au fait que le thème de la création est toujours traité dans un cadre étiologique : création implique le commencement soit de la fondation d'un site, soit de la dynastie d'un roi, soit de l'efficacité d'un exorcisme. Le thème de création est récité d'une manière apologétique. Dans notre texte il s'agit évidemment de l'anticipation du Sabbat comme le temps et lieu où Dieu et Israël se rencontreront dans leur histoire commune. Le texte de la création rappelle la fondation du culte existant dès l'origine, dont traite l'œuvre sacerdotale à laquelle Gen 1 appartient, in extenso³³.

III. QUELQUES RÉFLEXIONS CONCERNANT LA TRANSMISSION DES MOTIFS

Après avoir observé que les traditions bibliques ne viennent pas exclusivement de la culture sémito-mésopotamienne, il faut se poser la question de savoir comment a fonctionné la transmission des biens communs orientaux.

Nous abordons maintenant l'élément le plus fragile dans nos réflexions. La question de savoir si Joseph, Moïse, Jérémie et autres ont apporté des documents égyptiens en les introduisant dans le milieu intellectuel israélien, est mal posée. La couche intellectuelle exilée en Babylonie a-t-elle importé des textes mésopotamiens, cela non plus n'est pas évident. Est-ce qu'on ne doit pas plutôt compter sur une forte réaction contre la culture étrangère qu'ont dû supporter les Israélites pendant une ou deux générations ?

Comme exemple on cite souvent la création de la grande et de la petite « lampes » en Gen 1,1-14 pour qualifier le soleil et la lune. Qu'il s'agisse d'une polémique pour dévaloriser ces deux planètes fortement vénérés par les babyloniens, cela est bien plausible.

Jusqu'à nos jours les fouilles archéologiques nous démontrent qu'il y a eu à toute époque des interdépendances culturelles dans le Proche Orient. Beth Šean et Meggido comme colonies égyptiennes sont les preuves qu'il y avait aussi en Palestine la présence de la culture égyptienne au moins jusqu'au VIII^e siècle. Les influences mésopotamiennes à travers des cultures nord-syriennes et phéniciennes sont connues elles aussi. Les archives de Tell-el-Amarna³⁴ et de Mari³⁵ du II^e millénaire ainsi que les archives des rois assyriens du I^{er} millénaire³⁶ nous donnent beaucoup de détails concernant l'interculturalité dans le Proche-Orient.

Cependant nous n'avons pas d'archives montrant de façon indiscutable les traditions qui ont été courantes en Palestine. À côté de certains textes économiques trouvés en petit nombre, on n'a pas trouvé beaucoup de textes littéraires en hébreu, ni en égyptien ni en accadien, dans le territoire d'Israël. Les nouvelles espérances suscitées par les archives du palais qu'on est en train d'exhumer à Hazor ne sont pas encore concrétisées.

Les comparaisons de notre texte Gen 1 avec les parallèles égyptiens et mésopotamiens restent donc vagues parce que le chemin de transmission n'est pas connu. En toute modestie il semble beaucoup plus honnête de compter sur l'hypothèse de biens communs qui ont influencés les différents traditions littéraires des cultures orientales plutôt que de lancer de grandes hypothèses concernant l'histoire de la transmission possible d'un texte, d'un motif ou d'un thème avant d'aboutir finalement dans le corpus des textes bibliques. Malgré cette modestie la méthode comparative est indispensable pour une recherche historique de la bible. Le corpus littéraire est si restreint que l'exégète est forcé de faire des recherches dans les cultures voisines pour pouvoir expliquer des phénomènes trop divers pour pouvoir être compris séparément. Les catégories employées pour cette comparaison sont empruntées aux sciences littéraires (histoire des formes et des genres [cf. II.1], aux traditions littéraires [cf. II.2] 4 et aux sciences religieuses (conception théologiques et systèmes religieux [cf. II.3]). Déjà les premières traductions de la Bible hébraïque comme la LXX ont modifié le texte pour préciser et harmoniser son message et sa composition, cette dynamique a continué jusqu'à aujourd'hui. L'historien et exégète s'intéresse surtout au début de l'histoire de la réception du texte biblique. Et pour élargir son horizon herméneutique un bon conseil est d'intégrer la mé-

thode comparative. Cependant une comparaison trop directe est nuisible plus qu'avantageuse. Les enjeux entre « l'identique » et « le différent » de chaque culture sont souvent difficiles à démontrer. Tandis que l'identique est souvent trop vite présenté, les différences nécessitent de longs développements explicatifs. Il faut aussi compter sur la continuité des faits autant qu'au changement significatif à travers l'histoire des traditions³⁷. La méthode comparative comprend deux côtés : la face de la médaille, ce sont les traits communs dans la littérature orientale, le revers, c'est l'interprétation parfois même unilatérale dans les textes bibliques pour adapter le bien culturel commun à la situation particulière où se trouvait Israël. Le premier récit de la création s'ouvre en effet par ce titre programmatique reflétant la théologie monothéiste qui vient de naître au moment de l'exil : « Au commencement, quand Dieu (*'elohîm* dans le sens de divinité par excellence) créa le ciel et la terre. » Par ce titre le texte biblique diffère radicalement de ces prédécesseurs et leurs conceptions poly-, hénothéistes et monolâtriques. En même temps il utilise les traditions communes pour établir sa vision dans le contexte d'Israël (post-) exilique.

Michaela BAUKS

NOTES

1) Cf. récemment les *Actes* du Colloque international du Centre de Recherches d'Histoire des Religions à Strasbourg concernant « Le comparatisme en histoire des religions », éd. par F. BUESPFLUG et F. DUNAND, Paris, 1997.

2) G. SMITH, « The Chaldean Account of the Deluge », *TSBA* 2, 1873, p. 213-234.

3) A. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 2nd ed., 1949 ; pour l'histoire de l'édition du mythe cf. les p. 1 *sqq.*

4) Pour les traductions en français, cf. J. BOTTÉRO, S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, 1989. Pour l'épopée de Gilgamesh, cf. récemment R.J. TOURNAY O.P.A. SHAFFER, *L'Épopée de Gilgamesh, Littératures Anciennes du Proche-Orient* 15, Cerf, Paris, 1994.

5) Sous la direction d'A. GEORGE et I. FINKEL Pour les détails cf. J.H. TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia, 1982.

6) Dans *Texte zur Umwelt des Alten Testaments*, *TUAT* III/4, éd. par O. KAISER, Gütersloh, 1995.

7) Ce mythe est autant plus d'intérêt pour les biblistes parce qu'il s'agit de la seule épopée, dont on a découvert un fragment du tab. VII à Megiddo datant du X^{IV}e siècle av. J.C. ; cf. TOURNAY, SHAFFER, *ibid.*, p. 12.

8) H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1895 ; cf. la traduction abrégée en français *Le récit de la création*, *RThPh* 6, 1918, p. 173-199.

9) Cf. par exemple Ps. 64 ; 74 ; 93.

10) Ainsî W.G. LAMBERT, « A new look at the Babylonian Background of Genesis (1965) », dans H.-P. MÜLLER, *Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen*, *WdF* 633, Darmstadt, 1991, p. 99 sq.

11) Cf. M. BAUKS, « Die Welt am Anfang », *WMANT* 74, Neukirchen-Vluyn, 1997, p. 247-261.

12) Si le combat de Ba'lu avec Yammu d'après les textes ougaritiques (cf. P. BORDREUIL, D. PARDEE, *M.A.R.I.* 7, 1993, p. 63-70) comprend en effet une dimension cosmogonique serait à examiner.

13) Cf. J.-G. HEINTZ, « Des textes sémitiques anciens à la Bible », dans *Le comparatisme* (cf. note 1), 147 sq. ; J.M. DURAND, « Le mythologème du combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie », *M.A.R.I.* 7, 1993, p. 41-61.

14) Cf. YAHUDA, *Die Sprache des Pentateuch in ihrer Beziehung zum Ägyptischen*, vol. 1, Berlin / Leipzig, 1929, chap. II ; H.B. HUFFMAN, « Babel and Bibel: The Encounter between Babylon and the Bible », dans M.P. O'CONNOR, D.N. FREEDMAN, *Backgrounds for the Bible*, Winona Lake / IN, 1987, p. 274-80.

15) Cf. Nergal et Ereskigal, Atram-hasis et Enuma eliš.

16) *rešu(m)* en AdB 3, 11, Z.6 ; plus souvent *šurru(m)* (+ *rešum* chiffre ordinal).

17) *ina u mi ullûti* est la traduction de la formule typique en sumérien u₄ -ri-a-ta u₄.

18) Exceptions: une version d'Enuma Anu Enlil et le récit de Berose. Cf. M. BAUKS, « Die Welt am Anfang », p. 292 sqq.

19) Cf. *AHw* 3, p. 1160.

20) Cf. cependant *Ug.* V, 54 pour la déesse personnifiée ; cf. M. BAUKS, « Die Welt am Anfang », p. 250. Cf. réemment HEINTZ (*Textes sémitiques*), qui favorise (p. 147-150) la thèse de GUNKEL en parlant d'un « lointain vestige » (p. 147-150).

21) R.O. FAULKNER, *The Papyrus Bremner-Rhind*, *BiAeg* III, Bruxelles, 1933 ; *JEA* 23+24, 1937-38, p. 166-85, 41-53.

22) E. IVERSEN, « The Cosmogony of the Shabaka Text », dans *Studies in Egyptology* (= *Fs M. Lichtheim*), éd. par S. ISRAELIT-GROLL, vol. I, Jerusalem, 1990, p. 485-493.

23) Cf. M. BAUKS, « Die Welt am Anfang », p. 155 sqq. avec note 41.

24) Cf. les inscriptions des temples à Edfou, Esna, Karnak etc. dans M.-L. RYHINER, *L'offrande de lotus dans les temples égyptiens de l'époque tardive*, *Rites égyptiens* 6, Bruxelles, 1986.

25) Cf. J.P. ALLEN, *Genesis in Egypt. the Philosophy of Egyptian Creation Accounts*, *YES* 2-, New Haven, CT, 1988 ; S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, *OBO* 134,

Fribourg, Göttingen, 1994 ; M.-L. RYHINER (cf. n. 24) pour l'époque tardive. Pour le résumé cf. M. BAUKS, « Die Welt am Anfang », p. 155-206.

26) qui est la reconstruction de l'empire babylonien après une époque d'interrègne par les Amourrites ; cf. pour ce contexte W. SOMMERFELD, « Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des 2. Jahrtausends », *AOAT* 213, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1982.

27) Cf. plus détaillé mon article, « Big bang ou création *ex nihilo* », *ETR* 71, 1996, p. 481-493.

28) La deuxième traduction est à défavoriser ; cf. mon article: « Le rôle de l'esprit saint dans la création? », *Lumen vitae* 53, 1998, p. 21-33).

29) Pyr 587 ; 600 « la butte primordiale » ; Pyr 527 « création par la main et le sexe » ; cf. S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne...*, p. 67-75.

30) M. GÖRG, *ThWAT*, p. 671 ; BICKEL, *ibid.*, p. 176.186-188.193.238.

31) Cf. J. BOTTÉRO, KRAMER, *Lorsque les dieux...*, p. 634.

32) Cité après BICKEL, *La cosmogonie égyptienne...*, p. 65.194, texte 188.

33) Cf. mon article « La signification de l'espace et du temps dans "l'historiographie sacerdotale" », qui paraîtra dans les *Actes* du SBL-Meeting à Lausanne (1997), éd. par D. MARGUERAT, Th. RÖMER, Louvain, 1998.

34) Cf. W.L. MORAN *et al.*, *Les lettres d'El Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon*, *Littératures Anciennes du Proche-Orient* 13, Cerf, Paris, 1987.

35) Cf. J.-M. DURAND, *Documents épistolaires du palais de Mari*, t. I, *Littératures Anciennes du Proche-Orient* 16, Paris, 1997.

36) Cf. A.K. GRAYSON, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods* vol. I-III, Toronto, 1987-96 ; en français : *Textes du Proche Orient Ancien et Histoire d'Israël*, éd. par J. BRIEN, M.-J. SEUX, Paris, 1977 avec des références bibliographiques.

37) Cf. HEINTZ, *Des textes sémitiques...*, p. 135.

Actes du colloque
L'Interdit et le Sacré
20 mars 1998
(Université Paul-Valéry,
Faculté protestante de Théologie, Montpellier)
Recherche biblique interdisciplinaire
UPRES-A 5052 du CNRS
p. 179-203.

L'image de l'Égypte dans la Bible d'après les livres du Pentateuque

Porter un regard d'égyptologue sur la Bible, voire l'ensemble des premiers livres formant le Pentateuque – la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome –, constitue un exercice périlleux. Car la moindre allusion à l'Égypte a été traquée et a fait l'objet, de la part des exégètes, d'une analyse. L'égyptologue, même s'il s'agit bien d'Égypte, entre en *terra incognita*, surtout lorsque celle-ci apparaît comme une véritable anamorphose de la vallée du Nil, de ses cultes, de ses traditions. Ce n'est pas l'Égypte, mais une vision de l'Égypte. À ce titre, on peut parler d'image, mais comme l'on évoquerait l'ombre d'une chose et non pas la chose elle-même.

De ce fait, la présente approche se veut d'emblée minimaliste ; elle privilégie, d'une part, les sources résultant d'un impact direct, du moins du point de vue égyptologique ; elle se veut, d'autre part, intemporelle, car elle ne cherche pas à situer la date des événements.

Elle se résume à une seule question : le discours biblique, sur la base des exemples choisis, est-il pertinent ? En résulte-t-il une image spécifique ?

Pour ce faire, le Pentateuque offre un corpus de réflexion car les attestations concernant *Misraïm* ou '*érés Misraïm* « la terre de Misraïm (fils de Cham) » (*DB* 2, 1603, *s. v.* Égypte), sont récurrentes. En outre, il offre une

unité de lieu avant l'entrée en Terre promise, si ce n'est sur le plan de la réalité du moins en théorie.

HISTOIRE D'ABRAHAM

Dans la Bible, l'Égypte entre en scène dès la Genèse, lorsque Abram – il n'est pas encore Abraham – se rend en Égypte. Et dès ce moment-là, le ton est donné (Gen 12, 10-20) :

« Lorsqu'il fut près d'entrer en Égypte, il dit à sa femme Saraï (avant qu'elle ne devienne Sara) : “Vois-tu, je sais que tu es une femme de belle apparence. Quand les Égyptiens te verront, ils diront : ‘C'est sa femme’, et ils me tueront et te laisseront en vie. Dis, je te prie, que tu es ma sœur, pour qu'on me traite bien à cause de toi et qu'on me laisse en vie par égard pour toi. »

Abram (*cf.* DB 1, col. 56, s.v. Abraham), craignant les mœurs dissolues des Égyptiens, en vient à ce subterfuge qui tourne à son déshonneur. En effet, Saraï, vantée par les officiers Égyptiens à Pharaon pour sa beauté, est menée au palais avec son époux qui semble alors jouer le rôle d'un mari complaisant si l'on s'en tient à la traduction de *la Bible de Jérusalem*. La supercherie étant découverte, à la suite de maux imprécisés envoyés par Dieu à Pharaon et aux siens, Saraï et Abram sont menés à la frontière. Le cas se reproduit plusieurs autres fois, car l'attitude d'Abraham est d'ailleurs la même envers le roi Abimelek, roi des Philistins, lorsqu'il séjourne à Gérar (Gen, 20, 1-18), ainsi que, plus tard, celle d'Isaac par rapport au même, au sujet de sa femme, Rebecca (Gen 26, 7-11).

À la lecture du texte concernant le passage d'Abram en Égypte, le lecteur prend conscience des relations de méfiance existant entre les Égyptiens et les Asiatiques (Sémites et Cananéens).

Abram a en effet de fortes raisons d'agir ainsi. Les concubines et dames de compagnie asiatiques sont appréciées, de même que l'habileté des artisans cananéens leur permet d'avoir un statut enviable. Et l'on connaît, à la XVIII^e dynastie, l'existence d'esclaves syriens¹ dont les noms sont à consonnance sémitique. Et l'ostracon 2262 du Louvre rappelle, en l'an 42 de Ramsès II, le mariage de la fille du capitaine (*hrj-mnš*) Ben-Ânat (« Fils d'Anat »), Iryt, avec

le prince royal Samentou². L'idée de la belle Asiatique séduite par Pharaon se rapporte à un véritable leitmotiv de la littérature égyptienne, que l'on retrouve dans l'écrit intitulé *le Prince prédestiné* (LEFEBVRE 1948, p. 114-124) où le héros, prince égyptien, s'éprend d'une princesse du Naharina, de la même façon qu'un Égyptien, Sinouhé, prend pour femme la fille d'un chef du Rete-nou.

Mais la suspicion égyptienne à l'égard des nomades – celle des Chasou (STAUBLI 1991) – n'est pas moins grande, car ceux-ci commettent des rapines sur la frontière pour disparaître dans le désert dès leur forfait réalisé. Sans doute le souvenir des Hyksôs plane-t-il! Nous aurons l'occasion d'y revenir. En effet, Abram, s'il incarne le patriarche menant ses gens et ses troupeaux à travers la Palestine du Sud et se rapproche du Delta afin de faire paître ses troupeaux lorsque les herbages sont épuisés en Palestine méridionale, est également le combattant dont les Égyptiens mais aussi les cités-états de Palestine ont appris à se méfier. Jacob ne rappelle-t-il pas : « Je te donne [...] ce que j'ai conquis sur les Amorites par mon épée et par mon arc. » (Gen 48, 22) De plus, lorsqu'on se penche sur la célèbre scène de la tombe de Khnoumhotep II³, datée précisément de l'an 6 de Sésostri II, représentant des nomades sémitiques venant faire le commerce de galène en Égypte, on est frappé par l'armement (lances et arcs) qu'ils détiennent. Ce sont des marginaux, prospecteurs à l'occasion, collecteurs de simples⁴.

Le corrélat de l'histoire d'Abram en Égypte et l'entreprise de séduction de Saraï est sûrement la naissance d'Ismaël. En effet, Saraï, ne pouvant concevoir, met sa servante égyptienne, Agar⁵, dans les bras d'Abram (Gen 16, 1-15) pour qu'elle lui donne des fils. Le jeune Ismaël, sauvé de justesse, lorsqu'Agar est renvoyée par Sara après la naissance d'Isaac, épousera plus tard une Égyptienne (Gen 21, 21) dont la descendance est connue (Gen 25, 12-18). Il conviendra d'émettre les plus vives réserves quant au choix d'une Égyptienne de devenir servante dans une tribu bédouine quand on connaît les réticences égyptiennes à vivre dans le désert. Il y a de grandes chances qu'il s'agisse là d'un effet de compensation littéraire. Car peut-on imaginer qu'Agar eût été donnée par Pharaon comme servante à Saraï pour prix de ses services ?

HISTOIRE DE JOSEPH

L'histoire de Joseph⁶, pour sa part, a fourni une abondante littérature ; parmi les textes du Pentateuque, elle fait l'objet d'une description directe de l'Égypte, tant sur le plan des coutumes que sur celui du lexique (cf. *DB* 3, col. 1668) – le texte laisse apparaître d'assez nombreux mots égyptiens sémitisés – et de l'anthroponymie. Les auteurs du *Dictionnaire de la Bible* évoquent avec avec raison la « couleur locale frappante », même si l'authenticité de ce récit est contestable.

Dès le début de l'histoire de Joseph et de ses frères, le narrateur évoque une de ces images propres au désert de l'Est : la caravane se rendant en Égypte. Alors que Joseph a été jeté, sans être tué, dans une citerne vide, ses frères s'asseyent pour manger. Et,

« Comme ils levaient les yeux, voici qu'ils aperçurent une caravane d'Ismaélites qui venait de Galaad. Leurs chameaux étaient chargés de gomme adragante, de baume et de ladanum, qu'ils allaient livrer en Égypte. »

(Gen 37, 25).

Anticipons en rapportant ce passage à un autre similaire lorsque Jacob-Israël, laissant partir avec ses frères le dernier-né, Benjamin, vers Joseph, leur dit :

« Puisqu'il le faut, faites donc ceci : dans vos bagages prenez les meilleurs produits du pays pour les apporter en présent à cet homme, un peu de baume et un peu de miel, de la gomme adragante et du ladanum, des pistaches et des amandes. »

(Gen 43, 11).

Ces deux attestations indirectes du commerce caravanier sont instructives. On a là un ensemble de résines et de curiosités alimentaires appréciées en Égypte où, pour des raisons climatiques, ni le pistachier ni l'amandier ne poussent. À l'époque de la rédaction, ce sont des produits traditionnels de Palestine. La gomme adragante, tirée de l'*Astragalus gummifer* et de l'*A. Roussænus* provient du Nord de la Palestine (*DB* 1, col. 1188-91, s.v. Astragale). Quant au baume de Judée (*DB* 1, col. 1517-8, s.v. Baume), exsudat du *Balsamodendron opobalsamum*, il est originaire de la région de Jéricho. Le ladanum, pour ce

qui le concerne, est tiré du *Cistus ladaniferus* (DB 4, col. 29-31, s.v. Ladanum). Ajoutons que Galaad est une contrée montagneuse d'Israël à l'est du Jourdain (DB 3, col. 47-59, s.v. Galaad), productrice de produits gommo-résineux. Dans un autre contexte, le baume apparaît comme un produit traditionnel selon Jér 46, 11 : « Monte en Galaad et prends du baume, vierge, fille de l'Égypte! » Ces produits pourraient avoir été utilisés dans le cadre de la momification qui emploie rituellement, à notre connaissance, plusieurs substances provenant de la côte syro-palestinienne, à commencer par les divers bitumes et des poix qui passent pour avoir été employés dans le traitement du corps d'Osiris. Tous ces produits sont en outre moyennement pondéreux et peuvent, de ce fait, être transportés sur des animaux de bât. Le texte précise en outre que les animaux employés sont des chameaux. Il faudrait plutôt penser au dromadaire, puisque ce camélidé est attesté à Pi-Ramsès, lieu probable où se rend la caravane, d'après une représentation de dromadaire reproduit sur un tesson de la couche B3, qui corespond aux XVIII^e-XIX^e dynasties⁷.

Revenons-en à Joseph, vendu par les Madianites (Ismaélites) à Potiphar, « eunuque de Pharaon et commandant des gardes » (Gen 37, 36 ; 39, 1). Quoique l'idée d'eunuque marié prête à sourire et que le statut d'eunuque ne soit pas attesté en Égypte ni n'ait fait d'une quelconque constatation archéologique sur des momies, il est vraisemblable que Potiphar ait été intendant du harem royal, ce qui supposait, chez les Asiatiques – pratiquant cette opération –, qu'il fût eunuque. À peine est-il entré dans la maison de son acquéreur, les ennuis commencent pour Joseph. Devenu bientôt majordome dans la maison de ce dernier – l'idée d'un majordome d'origine sémitique n'est pas déconcertante en soi⁸, car l'élément sémitique tient un rôle non négligeable dans le commerce⁹ –, il ne cède pas aux tentatives de séduction de la femme de l'Égyptien. Dénoncé, il se retrouve dans les geôles de Pharaon (Gen 39, 12-20). On ne peut s'empêcher de constater une contamination des contes égyptiens, en particulier celui des deux frères, qui évoque une scène de calomnie du même genre (LEFEBVRE 1948, p. 145-146), ou bien le roman de Setné où la hiérodoule Toubouï jette ses rêts sur Setné-Khâemouset (MASPERO 1905, p. 122-123). Vue sous cet angle, l'Égypte apparaît donc, pour la deuxième fois, comme le lieu de l'adultère, de la séduction et du mensonge.

Dès le songe des gerbes de blé se prosternant devant lui (Gen 37, 6-7), Joseph, on le sait, révèle un don de prescience, don qui lui vaut immédiatement la haine de ses frères. Or la vision prophétique fait partie intégrante de la littérature égyptienne, qu'elle soit romanesque ou politique. En Égypte, la prescience est le fait d'un grand magicien, qui peut « prévoir » les événements, comme dans les contes du papyrus Westcar ou la *Prophétie de Neferty*, pseudo-prophétie annonçant la venue d'un roi, Amény. La tradition memphite portait au pinacle les pouvoirs de Khâemouaset, fils de Ramsès II, grand-prêtre de Ptah à Memphis et amateur de textes et d'objets anciens. Et cette tradition avait débouché sur la composition des deux romans de Setné-Khâemouaset. Sans compter le personnage de Nectanébo dans le *Roman d'Alexandre* qui possède le don d'astrologue et celui de double vue. Joseph, démêlant les rêves prémonitoires du grand échanson¹⁰ et du grand pannetier de Pharaon (Gen 40), se voit ainsi appelé au palais afin d'éclaircir le songe du souverain. La narration plante, pour la première fois, un décor de l'Égypte :

« Dans mon songe, *rapporte Pharaon*, il me semblait que je me tenais sur la rive du Nil. Voici que montèrent sept vaches grasses de chair et belles d'aspect, qui pâturèrent dans les joncs. Mais voici que sept autres vaches montèrent après elles, efflanquées, très laides d'aspect et maigres de chair, je n'en ai jamais vu d'aussi laides dans tout le pays d'Égypte. Les vaches maigres et laides dévorèrent les sept premières, les vaches grasses. et lorsqu'elles les eurent avalées, on ne s'aperçut pas qu'elles les avaient avalées, car leur apparence était aussi laide qu'au début. »

(Gen 41, 17-22).

Avec le songe des épis, bâti sur le même modèle (Gen 41, 23-24), celui des vaches grasses illustre les scènes reproduites dans les tombeaux d'El-Bercheh, où l'Égyptien met en regard les vaches égyptiennes, grasses à souhait, et les bestiaux étiques originaire du pays de Retenou. Elles sont, avec les épis gonflés de grain, le leitmotiv par excellence de la prospérité en Égypte. Deux images viennent immédiatement à l'esprit : les sept Hathors – divinités à chef de vache – qui se penchent sur le berceau des nouveaux-nés ; les sept vaches nourricières dans la « formule pour approvisionner le bienheureux dans l'empire des morts » du Livre des Morts (ch. 141, 148). Qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre de ces thèmes, les sept vaches font bien partie de l'univers symbolique égyptien et ont très probablement influencé cette « fable » biblique.

L'interprétation tient, bien entendu, dans les années de famine, du thème récurrent en Égypte (STAUBLI 1991, p. 23-25), d'une importance capitale, exposé dans le récit de la stèle de la Famine gravée sur un rocher dans l'île de Sehel. Le sujet est d'importance, car la moindre famine est susceptible d'engendrer des troubles politiques. Aussi, Joseph est-il chargé par Pharaon d'organiser la lutte contre la famine de sept ans qui menace de sévir.

L'élévation de Joseph (Gen 41, 37-46) dénote, chez le rédacteur, une connaissance de l'Égypte et de ses us et coutumes, du moins par ouï-dire. Cette culture apparaît à la lecture de plusieurs noms et locutions égyptiennes. En effet, Pharaon l'institue « maître du palais », à l'instar du vizir : « “Vois : je t'établis sur tout le pays d'Égypte” et Pharaon ôta son anneau de sa main et le mit à la main de Joseph, il le revêtit d'habits de lin fin et lui passa au cou le collier d'or. » (Gen 41, 41-42). La remise de l'anneau consiste à confier à Joseph le sceau pharaonique décrit dans les instructions au vizir ; cet anneau lui permet d'agir en lieu et place de Pharaon. Le collier d'or ne peut qu'évoquer la remise de l'or de la récompense pour services rendus, plusieurs fois représenté dans les tombes égyptiennes, une cérémonie qui ne pouvait qu'impressionner les ambassadeurs étrangers lorsqu'ils se rendaient à la Résidence. Quant au lin fin dont il est revêtu, il marque la dignité quasi sacerdotale à laquelle accède Joseph. Et tandis que l'Hébreu est promené dans la ville sur le meilleur char royal, on crie « Abrek ». Cette expression a fait couler beaucoup d'encre (*DB* I, col. 90-91, s.v. Abrek). Il s'agirait de la transcription de l'égyptien *jb rnk*, « ton cœur à toi », avec le sens de « attention! » ; mais on ne peut écarter la possibilité d'un souhait collectif employé dans un sens optatif : « que le désir (de bien faire) soit pour toi ».

Qu'un vizir puisse être d'origine sémitique n'est pas pour surprendre, depuis la découverte, à Saqqâra, du côté du Bubasteïon, du vizir oublié de la XVIII^e dynastie, portant le nom d'Âper-El¹¹, ce qui rend, a priori, en dehors de l'aspect « couleur locale » du récit, la thèse biblique crédible. En outre, Pharaon enjoint à Joseph de porter un nom égyptien, Çophnat-Panéah (Gen 41, 45), qui correspond à la transcription *Dd-p³-ntr-jw^{*}f-^hn^h* et qui signifie : « le dieu dit : “il-est-vivant” », une forme de nom correspondant à des caractéristiques de l'ononastique de la III^e Période intermédiaire et de la Basse Époque. La femme qu'il reçoit pour épouse est dénommée Asnat (sans doute pour *Jst-*

Nt : « Isis-Neith »). Elle-même est fille de Poti-Phéra, prêtre d'On (Gen 41, 45), c'est-à-dire de Iounou, Héliopolis. Poti-Phéra, comme le nom de l'eunuque Potiphar, est la transcription de $P^3-dj-p^3-R^c$ (Padiprê) ; il est grand-prêtre de Rê à Héliopolis. Des noms présentant des structures telles que celui de Joseph, $Dd-p^3-ntr-jw^*f-nh$, et de Putiphar ne sont pas attestés avant la fin de l'époque ramesside (XX^e-XXI^e dynastie), et sans doute plutôt à la XXI^e dynastie, moment où les liens entre l'Égypte – dont la cour est à Tanis – deviennent plus étroits avec les ports de la côte syro-palestinienne, ainsi qu'en témoigne le récit d'Ounamon, dans lequel on note la présence d'interprètes connaissant la langue égyptienne (LEFEBVRE 1948, p. 220). Il est clair que ce n'est pas un hasard si Joseph est allié à une famille de pontifes de Rê à Héliopolis, car ceux-ci portent le titre de « grand des voyants (*wr m^3w*) » et, de plus, les « habitants d'Héliopolis, souligne Hérodote, passent pour les plus doctes des Égyptiens » (II, 3). En outre, dès l'histoire de Joseph, un nouveau thème est introduit dès Gen 41, 24 : celui des magiciens.

Lorsque Joseph reconnaît ses frères (Gen 42), poussés par la famine sévissant en Canaan à venir acheter du grain en Égypte, le rédacteur met en relief un phénomène fréquent, attesté depuis les plus hautes époques et qui a abouti au rapprochement, à partir de la Première Période intermédiaire, des tribus asiatiques des frontières du Delta et qui a également suscité les réactions de défense au cours du Moyen et du Nouvel Empire.

Mais il est des remarques du texte de Joseph qui rappellent les idées reçues des Égyptiens sur les Sémites. Lorsqu'il est question de servir le repas, Égyptiens et Hébreux ne peuvent manger en commun, pour des raisons exposées ci-dessous par le narrateur :

« On le (Joseph) servit à part, eux à part et à part aussi les Égyptiens qui mangeaient avec lui, car les Égyptiens ne peuvent prendre leurs repas avec les Hébreux : ils ont cela en horreur. »

(Gen 43, 32).

On se souvient de l'impureté que représente, aux yeux des Égyptiens, l'Asiatique dans le Roman de Sinouhé, du fait qu'ils ne se rasent ni ne s'épilent, sont vêtus de laine, vêtements que les prêtres se doivent d'éviter dans leurs attributions sacerdotales selon l'avis de Plutarque. On a là une

peinture des mœurs : les Égyptiens, s'ils commercent avec eux, ne supportent pas les Hébreux et les cantonnent sur les marges – il en sera plus loin question – en tant que bergers de leurs troupeaux.

Lorsque ses frères s'apprêtent à repartir une fois leur achat de grain effectué, Joseph, dont on se rappelle qu'il est magicien, enjoint à son serviteur de faire placer dans le sac du plus jeune et à son insu, sa coupe d'argent personnelle :

« Ma coupe, celle d'argent, tu la mettras à l'entrée du sac du plus jeune, avec le prix de son grain. »

(Gen 44, 2).

Le résultat ne se fait point attendre. Une fois ses frères partis, Joseph demande à son serviteur :

« Debout! Cours après ces hommes, rattrape-les et dis-leur : Pourquoi avez-vous rendu le mal pour le bien. N'est-ce pas ce qui sert à mon maître pour boire et aussi pour lire les présages. »

(Gen 44, 5).

Non seulement, le rédacteur fait non seulement allusion à un vieux système de divination, la lécanomantie – un procédé attesté à l'époque gréco-romaine en Égypte –, mais il énoncerait également le principe en vertu duquel l'argent, selon les Égyptiens, possède une valeur oraculaire car il se rapporte à la lune qui inspire les devins. Le fait ne laisse d'ailleurs d'être curieux, car la divination, la mantique et les devins sont clairement décrits comme une abomination à Yahvé (Dt 18, 9-12).

La suite de l'histoire de Joseph met en lumière les allées et venues permanentes des tribus sémitiques entre la Palestine du Sud et les abords marécageux de l'Égypte de l'est où elles trouvent à se nourrir et à faire paître leurs troupeaux et aussi servir de bergers aux Égyptiens. En effet, Joseph et Pharaon installent Jacob et sa tribu au pays de Goschen – considérée comme le ouâdi Toumilat –, lieu de passage et de commerce traditionnels entre Égyptiens et Asiatiques à la lisière de l'Égypte et des lacs Amers. La décision de Joseph de reléguer son peuple s'explique par le propos du rédacteur : « En effet, les Égyptiens ont tous les bergers en horreur. » (Gen 46, 34) Il est certain que le ouâdi Toumilat, ce lieu de passage vers la Palestine et le Sinaï, était un lieu où

élisait domicile une population mixte, habituée à vivre ensemble et tournée avant tout vers les cultes orientaux.

Ainsi, ce passage n'est pas si étrange, car les bergers vivent en marge. Mal nourris, hirsutes, nombreux sont ceux qui présentent des traits asiatiques émaciés comme dans les tombes des nomarques du Moyen Empire, à Meir et évoqués également à Deir-el-Bercheh. La stèle de Kamôsé mettait déjà en relief un accord entre les Égyptiens et les Hyksôs au sujet des troupeaux égyptiens que les Asiatiques, spécialistes en bestiaux, faisaient pâturer dans le Delta. Le texte biblique offre un écho à la stèle de Kamôsé : « Alors Pharaon dit à Joseph : Qu'ils habitent la terre de Goschen et, si tu sais qu'il y a parmi eux des hommes capables, place-les comme régisseurs de mes propres troupeaux. » (Gen 47, 5a-6b) On prendra également en compte le récit de la tradition sacerdotale de l'établissement en Égypte : « Joseph établit son père et ses frères et il leur donna une propriété au pays d'Égypte, dans la meilleure région, la terre de Ramsès, comme l'avait ordonné Pharaon. » (Gen 47, 11) Les Hébreux offraient, par conséquent, de solides qualités d'éleveurs pour se faire les pâtres de Pharaon. On se souviendra d'ailleurs des qualités de Jacob, spécialiste en matière d'élevage d'ovins et ayant fait prospérer son troupeau au détriment de ceux de son beau-père, Laban.

La politique agraire de Joseph (Gen 47, 13-26) fait figure d'« invention » du système foncier égyptien. Profitant de la famine, Joseph se fait banquier et prévaricateur. Contre du grain, il rachète, d'une part, l'Égypte aux Égyptiens, sauf les terres que détiennent les prêtres vivant des rentes royales (Gen 47, 22), mais draine également, d'autre part, tout l'argent d'Égypte et de Canaan (Gen 47, 14). De surcroît, il institue le servage (Gen 47, 21), tandis que l'impôt est porté au cinquième de la récolte (Gen 47, 26). Il est clair que le système foncier égyptien passait pour un modèle dans le monde ancien. En faisant passer Joseph pour celui qui l'avait institué, ce qui n'a aucune réalité au vu des sources égyptiennes, il était commode de l'invoquer pour la gestion de la terre d'Israël.

Les funérailles de Jacob et de Joseph s'inscrivent dans la tradition égyptienne faisant ainsi écho au roman de Sinouhé. Comme chacun le sait, ce dernier rentre en Égypte pour échapper à l'enterrement tel qu'il se pratique en

Canaan : dans une peau de bête et sous un tertre. Le même souhait est prononcé par le serpent au Naufragé : « tu reviendras jeune au pays, tu (y) seras enterré. » (LEFEBVRE 1949, p. 39) Joseph fait donc procéder aux funérailles de son père :

« Joseph donna aux médecins qui étaient à son service l'ordre d'embaumer son père, et les médecins embaumèrent Israël. Cela dura quarante jours, car telle est la durée de l'embaumement. Les Égyptiens le pleurèrent pendant soixante-dix jours. »

(Gen 50, 2-4).

Ce passage résulte d'un amalgame, car, selon Hérodote (II, 86), le corps reste dans le natron pendant soixante-dix jours. Quant à Joseph, il meurt à cent-dix ans, un âge mythique en Égypte comme le confirme l'ancienneté vénérable du magicien Djedi dans les contes du Papyrus Westcar (LEFEBVRE 1948, p. 81 et n. 41) : « Joseph mourut à cent dix ans, on l'embauma et on le mit dans un cercueil en Égypte. » (Gen 50, 26)

ISRAËL EN ÉGYPTÉ

Les Hébreux, installés dans le ouâdi Toumilat, deviennent bientôt un danger pour l'Égypte. C'est en Ex 1, 11 qu'apparaît pour la première fois le nom de Pharaon employé en tant que nom propre. « Pharaon » vient de l'égyptien *Pr-ꜣ*, qui désigne la « Grande maison », formule recouvrant l'ensemble du Palais, de la Cour royale, en qualité d'entité administrative. Puis, à partir de la XVIII^e dynastie, *Pr-ꜣ* désigne le souverain lui-même, une habitude conservée dans les textes d'époque tardive.

On sent planer, dans Ex 1, 8-22, la vieille peur que l'Égypte ressent pour les peuples asiatiques prospérant sur les marges du Delta oriental. Le pharaon, qui n'est donc pas nommé, institue le servage pour Israël. Mais ce dernier ne peut être différent du système au moins attesté depuis le Moyen Empire, celui des serfs d'État regroupés dans des camps de travail : les *hnrt* dont les papyrus Reisner, datant de la fin de la XII^e dynastie, signalent un exemple du côté de Diospolis parva, sur le coude que forme le Nil. Contraints de bâtir « les villes-entrepôts de Pitom et de Ramsès » (Ex 1, 11 ; cf. Nb 33, 3), en lesquelles il convient de voir Pithom (« la Demeure d'Atoum [*Pr-Tm*] »)

dans le ouâdi Toumilat, et Pi-Ramsès (*Pr-R'mss*)-Qantir, bâtie au nord de l'ancienne Avaris-Tell el-Dab'a. Pi-Ramsès, capitale septentrionale de Ramsès II, est typique, avec Pithôm, de ces villes servant de nœud de communication avec l'Asie, l'une par la branche pélusiaque, l'autre par le ouâdi Toumilat, les deux chemins par lesquels les Asiatiques ont principalement accès à l'Égypte. C'est d'ailleurs à partir d'Avaris, ville créée au début de la XII^e dynastie, sous Amenemhat I^{er}, que les Hyksôs ont étendu leur domination sur l'Égypte. Ce sont, en d'autres termes, deux points stratégiques, et il n'est pas étonnant de les retrouver dans le même passage du texte biblique.

Pharaon astreint les Hébreux à de rudes travaux consistant en : « préparation de l'argile, moulage des briques, divers travaux des champs, toutes sortes de travaux. » (Ex 1, 14) La construction palatiale et urbaine exige l'emploi de la brique, la pierre étant réservée aux temples. La fabrication de la brique, travail pénible, était ainsi destinée aux serfs prisonniers de guerre. Comme le montrent les peintures de la tombe du vizir Rekhmirê, contemporain de Thoutmôsis III, les prisonniers asiatiques étaient chargés de cette besogne.

Les peines d'Israël ne s'arrêtent pas là. Pharaon décide également de faire périr les enfants mâles. S'adressant aux accoucheuses, répondant aux noms de Shiphra et Pua – noms à consonnance égyptienne –, il leur tient ce discours :

« Quand vous accoucherez les femmes des Hébreux, regardez les deux pierres. Si c'est un fils, faites-le mourir, si c'est une fille laissez-la vivre. »

(Ex 1, 16).

Les « deux pierres » sont les deux briques sur lesquelles les Égyptiennes accouchaient traditionnellement et qui venaient témoigner, lors du jugement osirien, d'une vie de probité dès la naissance. Le vocable « pierre », vu du côté égyptien, n'a pas de sens. En outre, l'excuse que fournissent les accoucheuses à Pharaon, lorsque ce dernier constate qu'elles n'exécutent pas l'ordre donné, est assez significatif :

« Les femmes des Hébreux ne sont pas comme les Égyptiennes, elles sont vigoureuses. Avant que l'accoucheuse arrive auprès d'elles, elles se sont délivrées. »

(Ex 1, 19).

On a glosé sur ce passage, attribuant aux parturientes égyptiennes des difficultés au cours de la délivrance, ce qui est loin d'être démontré. En outre, le meurtre des enfants nouveaux-nés, dont on retrouve trace dans le Nouveau Testament, laisse particulièrement sceptique au su des sources égyptiennes. On ne peut y voir, pour l'instant, que les résurgences d'une vieille tradition sémitique appliquée à l'Égypte, celle du sacrifice rituel des enfants que l'on retrouve à Carthage. Et qui plus est car les Égyptiens, craignant la mortalité infantile, ont multiplié les protections magiques autour de la mère et de l'enfant. Le P. 3027 de Berlin est là pour en témoigner. Quant à l'autre ordre de Pharaon, « Tout fils qui naîtra, jetez-le au Fleuve, mais laissez vivre toute fille » (Ex 1, 22), il paraît avoir pour seule vocation d'introduire l'histoire de Moïse¹². Le non-sens est évident, car chacun sait que la noyade en Égypte entraînait la divinisation (HÉRODOTE II, 90).

Sous l'angle égyptologique, le texte biblique est ainsi sujet à controverse, et ce dans les moindres détails. Une fille de Lévi, ayant mis au monde un enfant mâle, le cache pendant trois mois.

« Ne pouvant plus le dissimuler plus longtemps, elle prit pour lui une corbeille de papyrus qu'elle enduisit de bitume et de poix, y plaça l'enfant et la déposa dans les roseaux sur la rive du Fleuve. »

(Ex 2, 3).

Le seul emploi du vocable « bitume » incite à penser à une origine orientale où le bitume (dit « de Judée ») (*DB* 1, col. 1802-3, *s.v.* Bitume) est un produit très employé, de même que la poix ou pissasphalte. Le bitume (col. 1804), utilisé dans le calfatage des bateaux, n'a rien à voir avec l'Égypte, qui l'employait cependant à titre d'émollient dans des préparations liturgiques. On a sans doute là, au sujet de Moïse (*DB* 4, col. 1189-1215, *s.v.* Moïse) abandonné sur les eaux, une résurgence d'une vieille légende mésopotamienne réutilisée : celle de Sargon d'Agadé. Tous les ingrédients du conte de fée sont là : la corbeille de papyrus, la fille de Pharaon¹³, touchée de compassion.

Quant au nom de Moïse, il a fait couler beaucoup d'encre. Il est probable que son origine soit plutôt égyptienne, ainsi que d'autres anthroponymes à résonance pharaonique. Le texte biblique attribue son explication à un propos de la fille de Pharaon. Elle « lui donna le nom de Moïse, car, disait-elle, “je l'ai tiré des eaux”. » (Ex 2, 10) Une hypothèse raisonnable consiste à rapporter le nom de Moïse à la racine « naître », que l'on retrouve dans d'assez nombreux anthroponymes du Moyen et du Nouvel Empire : *Msj*, *Msw* « l'enfant » (*PN I*, 165, 8, 11). Il n'est pas obligatoire d'envisager un nom théophore : *ms-sw-X* « le dieu Untel l'a engendré », dont Moïse serait l'hypochoristique. En outre, notons que dans les documents rédigés en araméen provenant d'Égypte, Pamisî, qui a donné le grec Πμᾶσε, est parfaitement attesté (GRELOT 1972, p. 485).

LES PLAIES D'ÉGYPTE

Sur les entrefaites, Moïse ayant fuit au pays de Madian, Pharaon meurt (Ex 2, 23) pour être remplacé par son fils. À partir de la mission de Moïse – délivrer le peuple d'Israël de l'oppression de Pharaon – et les Plaies d'Égypte, le ton est donné, qui institue l'Égypte comme l'expression du mal ; Pharaon revêt l'acception, dans l'inconscient collectif, de despote cruel, impitoyable et sanguinaire. La supplique de Moïse et des anciens d'Israël, d'aller à trois jours de marche dans le désert pour sacrifier à Yahvé, mentionnée deux fois (Ex 3, 18 ; 5, 1 ; 5, 3), est très significative de la différence des cultes égyptiens et sémitiques. Les premiers se déroulent dans un microcosme, l'univers en réduction qu'est le temple ; les seconds ont comme scène le désert et sa nudité, un sentiment qui s'affirme dans la suite du texte de l'Exode.

Investi de sa mission, Moïse – la magie intervient encore – ne devient-il pas magicien, capable de rivaliser avec les prodiges des magiciens de Pharaon, au moment où Yahvé l'investit d'un pouvoir de sorcier, lorsque ce dernier peut, à tout instant, changer son bâton (*DB 1*, col. 1509-14, s.v. Bâton), en serpent (Ex 4, 2-4). En ce bâton, également nommé le « bâton de Dieu » (Ex 4, 20), réside la puissance de Moïse (Ex 4, 17) : « quant à ce bâton, prends-le dans ta main, c'est par lui que tu accompliras les signes. » Le fait que cannes et bâtons sont des signes de dignité et de pouvoir est un point commun aux

peuples de l'Orient. Il n'est donc pas étonnant que la puissance de Dieu se manifeste par le biais de cet outil, à l'instar du « bâton d'Horus » (*Wb.* II, 178, 6) ou du « bâton saint du dieu Untel » (*Wb.* II, 178, 8). Mais la magie donne cependant à ce récit une dimension égyptienne. Le héros du Prince prédestiné, par exemple, vient à bout des embûches par le truchement de la magie, au point que Lefebvre (1948, p. 117) écrit : « la supériorité du prince d'Égypte sur ses rivaux est une supériorité de *sorcier*. » Moïse ne peut impressionner Pharaon que dans la mesure où il peut faire montre d'une supériorité par rapport aux magiciens, dont l'impuissance est révélée dès l'interprétation du songe. Le thème de la rivalité entre sorciers apparaît encore dans le roman de Setné-Khâemouaset (MASPERO 1905, p. 139, 140-141), lorsque Setné relève le défi d'un Éthiopien au sujet d'une lettre qu'il s'agit de lire sans la décacheter. Ce n'est de rien moins que de l'infériorité ou de la supériorité de l'Égypte dont il s'agit (*loc. cit.*), surtout devant un magicien éthiopien, personnage haï par excellence. En outre, Pharaon agit comme s'il avait un magicien en face de lui et le renvoie au pouvoir de ses propres magiciens :

« Pharaon à son tour convoqua les sages et les enchanteurs, et, avec leurs sortilèges, les magiciens d'Égypte en firent autant. Ils jetèrent chacun son bâton, mais le bâton d'Aaron engloutit leurs bâtons. »

(Ex 7, 12).

Les Égyptiens sont des magiciens, une spécialité dans laquelle ils excellent jusqu'aux époques les plus tardives comme le prouvent les papyrus rédigés en grec et les romans. Il n'est rien, en Égypte qui soit, peu ou prou, teinté de magie. Les magiciens égyptiens, touchés par la pluie d'ulcères provoquée par la poussière de suie de fourneau que Moïse répand dans l'atmosphère devant Pharaon (Ex 9, 9-12), s'opposent à ceux qui portent le message de Dieu : Moïse et Aaron. Et ceux-ci, de guerre lasse, profèrent cette parole : « c'est le doigt de Dieu » (Ex 8, 15), une expression qui a son équivalent égyptien, dans Sinouhé par exemple qui, évoquant le destin, parle de la « main de Dieu » (LEFEBVRE 1948, p. 22).

Les dix plaies d'Égypte, sortilèges déclenchés par Moïse, ont pour but de démontrer la toute-puissance du dieu d'Israël ; elles ne sont pas sans écho en Égypte. Puisque la lettre du magicien éthiopien du *Roman de Setné*

comporte ce que l'on peut considérer comme trois fléaux : les ténèbres pendant trois jours, une volée de courbache à Pharaon, empêcher les champs de produire pendant trois ans. Et le même roman fait allusion à l'eau devenant couleur de sang (MASPERO 1905, p. 150), à une pluie torrentielle (p. 152), une nuée telle qu'on y voit rien (p. 152).

Pourtant, bon nombre de ces manifestations, si certaines sont communes à l'Orient, s'explique, selon la tradition de l'exégèse, par des phénomènes locaux. Mais d'autres ne sont pas sans résonance littéraire comme la première plaie – l'eau changée en sang – à moins que cette dernière fasse allusion au phénomène annuel de la crue du Nil, lorsque ce dernier, coulant clair à l'étiage, se charge, au cours de quelques jours, des sédiments rougeâtres arrachés aux plateaux africains. Quant aux grenouilles, elles font partie du paysage égyptien, paysage aquatique, au point que les têtards sont le signe qui permet d'écrire le chiffre des millions et la grenouille le signe de la résurrection (Ex 7, 26-29 ; 8, 1-11). Les moustiques, qui abondent en Égypte sont la plaie du Delta dénoncée par Hérodote. Quand Moïse lève la main pour provoquer la quatrième plaie, celle des taons, qui touche l'Égypte sans toucher le pays de Goschen, on se situe à la charnière du discours, car Pharaon, prêt à céder, enjoint aux Hébreux d'aller célébrer leur fête en Égypte et non dans le désert :

« Pharaon appela Moïse et Aaron et leur dit : “Allez sacrifier à votre Dieu dans le pays”. »

Mais la réponse de Moïse est surprenante et témoigne d'un fait vécu où la méfiance l'emporte sur toute autre considération :

« Moïse répondit : “Il ne convient pas d'agir ainsi, car nos sacrifices à Yahvé notre Dieu sont une abomination pour les Égyptiens. Si nous offrons sous les yeux des Égyptiens des sacrifices qu'ils abominent, ne nous lapideront-ils pas ? C'est à trois jours de marche dans le désert que nous irons sacrifier à Yahvé notre Dieu, comme il nous l'a dit” »

(Ex 8, 21-23).

On ne peut manquer de faire le rapprochement entre ce passage, qui évoque un trait de mentalité d'une grande importance, et la vie des Juifs à Éléphantine¹⁴, au V^e siècle avant notre ère. En effet, le passage de la Bible fait allusion à un antagonisme religieux, car les Juifs bafouaient un tabou exprimé

à plusieurs reprises dans les listes géographiques d'Edfou : celui qui consistait à immoler brebis, moutons et béliers. Même si Hérodote rapporte des comportements très différents à l'égard de la race ovine, ce manquement suffisait à voir dans les Hébreux des gens impurs, car à de nombreux endroits, le bélier, animal générateur, est sacré en Égypte : à Éléphantine, à Esna, à Mendès, où il est dédié à un hôte divin local. Or, à Éléphantine, la communauté juive vivait à proximité du temple de Khnoum et cela créait des incompatibilités entre les deux communautés¹⁵. Sans doute les sacrifices exécutés lors de la Pâque étaient-ils la source de nombreuses animosités entre les Juifs et les prêtres d'Éléphantine (GRELOT 1972, p. 399)¹⁶, des griefs religieux vraisemblablement greffés sur des antagonismes politiques, puisque les soldats juifs de la garnison étaient restés fidèles au souverain perse et à ses satrapes malgré les insurrections nationalistes. Il est donc clair qu'instruits par l'expérience, les Juifs tenaient à célébrer leurs rites en dehors de l'Égypte, c'est-à-dire à trois jours de marche, distance suffisante à partir de laquelle l'Égyptien sentait qu'on sortait de sa juridiction.

La mortalité du bétail (Ex 9, 1-7) est sans résonance égyptienne spécifique, non plus que les ulcères (Ex 9, 8-12), ni d'ailleurs la grêle (Ex 9, 13-35) qui, même si elle peut se produire dans le Nord, touche davantage le secteur méditerranéen de la bande palestinienne. En revanche, une notation naturaliste à la fin du chapitre de la grêle permet de donner une idée du moment auquel est susceptible de se rapporter cette plaie : « Le lin et l'orge furent abattus, car l'orge était en épis et le lin en fleur. Le froment et l'épeautre ne furent pas abattus car ils étaient tardifs » (Ex 9, 31-32). Quant aux sauterelles (Ex 10, 1-20), elles appartiennent au paysage égyptien et à son univers décoratif ; elles figurent parmi les métaphores traduisant la notion du nombre, à l'image des grains de sable. Le criquet pèlerin était une véritable calamité, ainsi que le décrit le texte : « Elles dévorèrent toute l'herbe du pays et tous les fruits des arbres qu'avait laissés la grêle ; rien de vert ne resta sur les arbres ou sur l'herbe des champs, dans tout le pays d'Égypte. » (Ex 10, 15)

On pourrait presque qualifier d'« absurdité » l'épisode trois fois mentionné concernant la spoliation des Égyptiens (Ex 3, 21-22 ; 11, 1-3 ; 12, 35-36) puisqu'en ces temps présumés, la propriété d'argent et d'or constituait un véritable tabou, car il s'agissait des os et de la chair des divinités. Le texte

d'Ex 11, 2 donne par exemple : « parle donc au peuple pour que chaque homme demande à son voisin, chaque femme à sa voisine, des objets d'argent et des objets d'or ». Il s'agit également, par ailleurs, de vêtements (Ex 12, 35). Personne n'aurait possédé, à moins de braver l'interdit évoqué, des métaux précieux qui ne lui aient été donnés, sous forme de cadeau, par le roi, à l'image de Joseph recevant l'or de la récompense. L'or et l'argent servaient presque uniquement dans les temples ou entraient dans les trousseaux funéraires. Cet emprunt forcé, pour employer un euphémisme, a pour écho instructif le sac du temple de Yahô d'Éléphantine : « Quant aux bassins d'or et d'argent et aux affaires qui étaient dans ce sanctuaire, ils les prirent tous et se les approprièrent. » (GRELOT, 1972, p. 102)

LA SORTIE D'ÉGYPTÉ

La sortie d'Égypte¹⁷ comporte toute la problématique de la route de l'Exode qui ne sera pas abordée ici et que l'on retrouve dans Nb 33, 1-49). Ils partent de (Pi-)Ramsès d'après Nb 33, 3 et 5, alors que les Égyptiens enterrent leurs premiers-nés frappés par Yahvé, à la suite de la dernière plaie. Mais le départ des Israélites n'a plus rien à voir avec leur prétendu statut de serfs : « C'est bien armés que les Israélites montèrent du pays d'Égypte. » (Ex 13, 18) De plus, à l'inverse de Sinouhé, qui ne voulait pas que son corps reposât en terre de Canaan, les ossements de Joseph repartent avec les Hébreux : « Moïse emporta les ossements de Joseph avec lui, car celui-ci avait adjuré les Israélites en disant : “ Oui, Dieu vous visitera, et alors vous emporterez d'ici mes ossements avec vous. » (Ex 13, 19) Rien ni personne ne doit rester en Égypte, ni un Hébreu ni les éléments des troupeaux ne doivent manquer à l'appel.

La traversée des flots de la mer Rouge, ouverts par Moïse devant le peuple d'Israël, pourrait offrir un écho à plusieurs contes populaires ayant fait l'objet d'une transformation pour l'occasion. En effet, un des contes du papyrus Westcar – le conte des rameuses – évoque le magicien Djadjaemânkh allant rechercher, sur l'ordre du roi Snéfrou, le bijou qu'une des rameuses a perdu dans l'eau du lac. Pour ce faire, il ordonne aux eaux du lac de se séparer, récupère la pendeloque en forme de poisson, et remet les eaux en place. Moïse agit exactement à l'instar de Djedi, mais l'opération s'effectue à grande

échelle. Et au lieu de se refermer sur de simples plantes lacustres, les eaux de la mer engloutissent Pharaon et son armée. La même idée est renfermée dans le conte de Setné-Khâemouaset. Nénoferkaptah, faisant progresser sa barque sur la « mer de Coptos », s'en vient à l'endroit où se trouve le coffret contenant le livre d'incantations de Thot :

« Quand il y fut arrivé en trois jours, il jeta du sable devant lui et un vide se produisit dans le fleuve... Il récita un grimoire sur l'eau et il lui fit reprendre sa forme première. »

(MASPERO 1905, p. 112-113).

Un peu plus tard, Moïse se révèle d'ailleurs sourcier, en faisant jaillir l'eau d'un rocher (Ex 17, 6).

En partant dans le désert, les Hébreux ne manquent pas de faire des reproches à Moïse en exprimant leurs regrets de quitter leur terre d'accueil : « Manquait-il de tombeaux en Égypte, que tu nous aies menés mourir dans le désert ? » (Ex 14, 11), passage rappelant que l'Égypte est traditionnellement tournée vers la mort et l'éternité. L'épisode de la manne est une autre occasion d'un rappel de l'Égypte : « Que ne sommes-nous morts de la main de Yahvé au pays d'Égypte, quand nous étions assis auprès de la marmite de viande et mangions du pain à satiété! À coup sûr, vous nous avez amenés dans ce désert pour faire mourir de faim toute cette multitude » (Ex 16, 3), une plainte qui retentit encore dans le livre des Nombres : « Qui nous donnera de la viande à manger ? Ah! quel souvenir! le poisson que nous mangions pour rien en Égypte, les concombres, les melons, les laitues, les oignons et l'ail! » (Nb 11, 4-6) On a là l'éventail des produits de consommation courante qui rendait la vie si attractive pour les Hébreux en Égypte où le limon permet des récoltes nombreuses¹⁸.

L'ALLIANCE AU SINAI

Les premiers articles du décalogue n'ont d'explication que par rapport à l'Égypte dont le peuple d'Israël vient de s'extraire à grand peine :

« Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi.

« Tu ne feras aucune autre image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre. »

(Ex 20, 3-4 ; cf. Dt 5, 7-8).

En d'autres termes, Yahvé interdit aux Israélites de fondre des images divines sous forme d'oiseaux, de quadrupèdes ou d'habitants des eaux, ainsi qu'avaient coutume de le faire les Égyptiens, qui ont recouru, pour les concepts divins, à toutes les forces de la nature. Le culte de Yahvé, d'une certaine façon, a beaucoup à craindre du contact des religions avoisinantes qui, toutes, emploient le principe sinon de la représentation directe, du moins véhiculent l'image d'une divinité par l'emploi de concepts. Même Yahvé a fait l'objet d'une présentation qui fait de lui l'équivalent de Bès, divinité grottesque égyptienne, sans compter qu'on lui attribue une parèdre, Ashéra (l'Astarté des Grecs), représentée sous l'aspect d'un pieu sacré (cf. Ex 34, 13), comme les vieilles divinités sémitiques d'Ougarit¹⁹. D'ailleurs, dans la même perspective, ainsi que le prescrit le code de l'alliance, « tu ne laisseras pas en vie la magicienne » (Ex 22, 17), de même que « qui sacrifie à d'autres dieux sera voué à l'anathème. » (Ex 22, 19) L'interdit va également jusqu'à ne pas prononcer les noms d'autres dieux (Ex 23, 13) de même que les métaux précieux qui recouvrent leurs statues sont considérés comme impies : « Vous brûlerez les images sculptées de leurs dieux, et tu n'iras pas convoiter l'or et l'argent qui les recouvrent. » (Dt 7, 25) Mais il est ajouté, à deux reprises, que l'étranger doit être respecté, car « vous-mêmes avez été étrangers au pays d'Égypte. » (Ex 22, 20 ; 23, 9 ; Lv 19, 33-34 ; Dt 16, 15)

Tout le code de l'alliance repose sur des concepts qui se situent de façon diamétralement opposée à l'usage égyptien et à ceux des peuples voisins. Il institue la semaine de sept jours (Ex 23, 12) au lieu de la décade égyptienne. De même, pour la construction de l'autel de Yahvé, il est prescrit : « Si tu me fais un autel de pierre, ne le bâtis pas de pierres taillées, car en le travaillant au ciseau, tu le profanerais » (Ex 20, 25), une prescription que l'on retrouve ailleurs. De ce fait, la construction des Hébreux se rattache à une vieille tradition, voulant que les pierres, sièges de numineux, ne soient pas

touchées, contrairement aux monuments pharaoniques exclusivement construits à l'aide de pierre de taille.

PRESCRIPTIONS RELATIVES À LA CONSTRUCTION DU SANCTUAIRE ET À SES MINISTRES

Les prescriptions relatives à la construction du sanctuaire et à ses ministres eussent mérité à elles seules un exposé développé, car l'on entre dans l'univers des matériaux et des parfums. Parmi ceux-ci, on reconnaît,

« l'or, l'argent, le bronze, la pourpre violette et écarlate, du cramoisi, du lin fin et du poil de chèvre, des peaux de bélier teintes en rouge, du cuir fin, du bois d'acacia, de l'huile pour le luminaire, des aromates, de l'encens aromatique, des cornalines, une sélection de pierres pour l'éphod »,

selon Ex 25, 1-9. Il n'est pas improbable que la Bible emprunte partiellement sa mystique des matériaux à l'Égypte qui, de tous temps, a développé un intérêt pour les pierres, les végétaux et leurs sous-produits comme émanations divines. C'est ainsi avec les matériaux les plus purs – l'or, employé en placage sur du bois d'acacia – que l'on fabrique l'arche. L'acacia est préféré à toute autre espèce, car c'est l'arbre du désert par excellence, lieu de la révélation ; c'est aussi l'arbre sacré par excellence en Égypte. Quant aux quatre colonnes du rideau, elles sont en acacia plaqué d'or, reposant sur des socles d'argent, selon un vieil usage sémitique dont on retrouve des échos jusqu'en Égypte, l'argent étant réputé pour sa pureté. La description du pectoral (Ex 28, 15-30) rappelle l'usage égyptien consistant à revêtir cet objet d'une sélection de minéraux précieux évoquant le spectre minéral au complet. Les noms des douze pierres, représentant les douze tribus, et traduits selon la tradition des Septante, désignent des minéraux connus en Égypte, tels *nôfek* pour *mfkʒt* « la turquoise » et *saphir* pour *tfr* « lapis-lazuli ». Quant au parfum dans lequel entraient les composants suivants – « storax, onyx, galbanum, aromates et pur encens, chacun en égale quantité » (Ex 31, 34) –, il n'est pas sans évoquer des compositions égyptiennes telles que les kyphis.

LE VEAU D'OR

Comme tous les Asiatiques, attirés par les métaux précieux – les Lettres d'Amarna en font foi –, les Hébreux n'éprouvent aucune répulsion pour l'or, à la différence des Égyptiens pour lesquels toucher ce métal sans y avoir été autorisés constituait un tabou respecté par certains jusqu'au IV^e siècle de notre ère. Moïse tardant à descendre de la montagne, Aaron, poussé par les siens, exécute à l'aide de l'or réuni à partir des anneaux d'or donnés par les hommes et les femmes une statue de veau et la déclare à l'image du Dieu d'Israël (Ex 32, 1-4). Ce passage est discuté et l'on a tendance à y voir un symbole et non une réalité matérielle. Or, la réponse est fournie par Yahvé lui-même :

« Ils n'ont pas tardé à s'écarter de la voie que je leur avais prescrite. Ils se sont fabriqués un veau en métal fondu, et se sont prosternés devant lui. » (Ex 32, 78) ; « Ils se sont fabriqués un dieu en or. »

(Ex 33, 31).

Ces propos retentissent dans le renouvellement de l'Alliance : « Tu ne feras pas de dieu de métal fondu » (Ex 34, 17 ; cf. Lv 19, 4 ; Dt 28, 15), contrairement à l'usage en vogue. Et ce renouvellement de la prescription s'accompagne du devoir de destruction des idoles, devoir rappelé dans Nb. 33, 52 : « Vous détruirez leurs images peintes, vous détruirez toutes leurs statues de métal fondu et vous saccagerez tous leurs hauts lieux. » (cf. Lv 26, 1-2) Il en est de même des prophètes et faiseurs de songes qui entraîneraient Israël dans l'erreur (Dt 13, 2-4).

On constate, à ces passages, que les habitudes acquises en Égypte ne se dissipent pas si facilement ; elles expliquent les deuxième et troisième articles du décalogue. Car quelle divinité était mieux susceptible d'attirer la dévotion des peuples tant d'origine sémitique qu'Égyptiens, sinon Hathor-Ba'alat, l'or par excellence, la Grande déesse, qui recevait un culte, entre autres, à Dendara, en Haute-Égypte, mais aussi, sous des formes différentes, partout en Égypte et à l'étranger, dans l'Arabah, à Timna, ou à Sérabit-el-Khadem, au Sinaï, où elle était vénérée conjointement avec Sopedou, dieu revêtant les attributs et l'apparence d'une divinité sémitique.

CONCLUSION

Dans l'introduction, il était question de voir si le discours biblique, sur la base des exemples choisis, était pertinent et s'il en résultait une image spécifique. Il est sans doute possible de répondre par l'affirmative, quoiqu'avec prudence. Si l'on se contente d'une approche minimaliste posée comme base d'investigation, et en prenant soin de faire la part de ce qui est proprement égyptien ou d'origine sémitique, on constate un assez grand nombre de convergences résultant d'une « re-connaissance » de l'Égypte de la part des rédacteur de la Bible et parfois d'influences directes.

Le leitmotiv le plus courant du Pentateuque est « sortir du pays d'Égypte » ou « monter du pays d'Égypte », rappelant la liberté promise par Yahvé en l'échange d'un culte dédié à lui seul.

De ce fait, l'Égypte, en tant qu'opresseur du peuple d'Israël, apparaît en mauvaise part, comme repoussoir. Seules les Égyptiennes ont toutes une action positive à l'égard d'Israël : Agar, les accoucheuses, ne faisant pas périr les jeunes Israélites, et la fille de Pharaon – sainte Thermouthis –, recueillant Moïse.

Mais l'Égypte apparaît également comme l'image de la prospérité (Nb 20, 5), le refuge vers lequel Israël se tourne dès lors qu'il se révolte contre Yahvé : « Donnons-nous un chef et retournons en Égypte » disent les Hébreux à Moïse (Nb 14, 2-4 ; 21, 5). L'Égypte est le parangon de l'abondance, même au niveau de l'agriculture. Lorsqu'est décrite la terre promise, son régime climatique est différent :

« Car le pays où tu entres pour en prendre possession n'est pas comme le pays d'Égypte d'où vous êtes sortis, où, après avoir semé, il fallait arroser avec le pied, comme on arrose un jardin potager. Mais le pays où vous allez passer pour en prendre possession est un pays de montagnes et de vallées arrosées de la pluie du ciel. »

(Dt 11, 10-11).

Sortant d'Égypte, l'Israélite n'a alors que cet unique point de repère. Il lui faut, avant d'entrer dans la Terre promise, hésiter entre le désert, image de la liberté retrouvée pour Israël, et l'Égypte synonyme de servitude. Les malé-

dictions renvoient aux « ulcères d'Égypte » (Dt 28, 27). Le dernier verset du Deutéronome se ferme sur l'Égypte, à la mort de Moïse : « Que de prodiges Yahvé lui fit accomplir au pays d'Égypte, contre Pharaon, tous ses serviteurs et tout son pays! » (Dt 34, 12) C'est encore de cette phrase que ressort le mieux l'admiration et la crainte mêlées pour ce pays structuré aux institutions solides et aux dieux étranges. Or le renom de Yahvé était étroitement attaché, dans la région, à la défaite de l'Égypte (Jos 9, 9). Il se résumait à l'idée de vaincre l'Égypte, pays de la magie, par la magie.

Sydney H. AUFRÈRE

UPRES-A 5052

Religion et société dans l'Égypte de l'époque tardive
Université Paul Valéry, Montpellier

ABRÉVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- CHANOTIS 1996 = A. Chaniotis, « Von Hirten, Krättersammleern, Epheben und Pilgern : Leben auf den Bergen im antiken Kreta », *Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations. Actes du Colloque de Strasbourg 11-12 juin 1992*, De Boccard, Paris, 1996, p. 91-108.
- GRELOT 1972 = P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, LAPO 5, Le Cerf, Paris, 1972.
- MODRZEJEWSKI 1991 = J. M. Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Errance, Paris, 1991.
- STAUBLI 1991 = Th. Staubli, *Das Image der Nomaden im alten Israel un in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, OBO 107, 1991.

NOTES

- 1) G. STEINDORFF, *ZÄS* 38, 1900, p. 15-18 ; *PN* II, 410-411.
- 2) W. SPIEGELBERG, *RecTrav* 16, 1894, p. 64-65.
- 3) STAUBLI 1991, p. 30-34.
- 4) Cf. CHANIOTIS 1996.
- 5) *DB* 1, col. 262-3, s.v. Agar.
- 6) Voir MODRZEJEWSKI 1991, 9-14.
- 7) E.B. PUSCH, « Ein Dromedar aus der Ramses-Stadt », *Ägypten und Levante* VI, 1996, p. 107-118.
- 8) Certains prêtres portent des noms d'origine asiatique comme le prêtre *w'b* Jndjeb d'Abydos (G. DARESSY, *ASAE* 16, p. 162, ligne 7). On connaît d'assez nombreux serviteurs d'origine sémitique ; cf. *PN* II, 416-417). L'élément asiatique est très bien représenté à la XVIII^e dynastie (E. von BERGMANN, *RecTrav* 12, 1892, p. 17, XVIII).
- 9) De plus, on se souvient de l'existence du mariage d'une Asiatique avec le prince Samentou (W. SPIEGELBERG, *RecTrav* 16, 1894, p. 64-65) dont le père exerce la profession de capitaine (*hrj mnš*), un métier constaté pour un autre Asiatique mentionné par un papyrus de Bologne (1086, ligne 12 ; cf. *ibid.*, p. 64, n. 5).
- 10) L'échanson échappe à la mort et le pannetier se voit pendu ainsi que l'a prédit Joseph. La fin pessimiste du pannetier n'est pas sans évoquer les dernières lignes du conte du Naufragé, lorsque le destinataire du conte sait que son échec lui vaudra la mort au point du jour (LEFEBVRE 1949, p. 39).
- 11) A.-P. ZIVIE, « 'Aper-El et ses voisins : considérations sur les tombes rupestres de la XVIII^e dynastie à Saqqarah », *Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire*, éditions du CNRS, Paris, 1988, p. 103-112.
- 12) Voir MODRZEJEWSKI 1991, p. 14-19.
- 13) La Thermouthis de Josèphe le Juif (*Ant. jud.* I, IX, 5), reconnue, dans la Légende des saints, comme sainte Thermouthis
- 14) Cette colonie remonte sans doute à la fin du VII^e siècle avant notre ère ; cf. MODRZEJEWSKI 1991, p. 25. Voir aussi *ibid.* p. 25-34.
- 15) Cf. *ibid.*, p. 35-41.
- 16) Cf. *ibid.*, p. 37.
- 17) Voir MODRZEJEWSKI 1991, p. 19-21.
- 18) Toutes ces expressions – « les marmites d'Égypte », « regretter les oignons d'Égypte » – sont devenues quasi proverbiales.
- 19) La présence d'une parèdre à Yahvé à Éléphantine, 'Anat-Yahô, est, semble-t-il, attestée : *ibid.*, p. 37.

Actes du colloque
L'Interdit et le Sacré
20 mars 1998
(Université Paul-Valéry,
Faculté protestante de Théologie, Montpellier)
Recherche biblique interdisciplinaire
UPRES-A 5052 du CNRS
p. 205-221.

Postfaces

Perspectives interdisciplinaires

Considéré sous un angle égyptien, dans l'opposition et la complémentarité sacré/profane, le présent thème – « l'Interdit et le Sacré¹ » – a été abordé de façon phénoménologique et anthropologique en tenant compte de la définition qu'Émile Durkheim a donnée de la religion, mettant en présence les éléments parallèles de ce débat :

« une *religion* est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses *sacrées*, c'est-à-dire séparées et *interdites*. » (*Encyclopedia universalis* 7, col. 755 b, s. v. Durkheim et les Durkheimiens).

Si l'on accepte d'extrapoler la définition durkheimienne du point de vue égyptien, l'« Interdit » et le « Sacré » se rapportent aux divers aspects des croyances divines et funéraires que partageaient les hommes de la basse vallée du Nil, croyances fondamentalement conditionnées par leur vision de l'univers et de l'environnement et leur propre conception des composés de l'être divin et humain. Avant d'aller plus loin, il faut d'emblée considérer le fait que l'on ne peut parler, en ce qui concerne l'Égypte, de *religion* mais de *religions*. En effet, la cohérence des croyances n'est totale que dans le cadre d'un système théologique local donné, en dépit de l'existence d'un certain nombre de passerelles nationales, et encore à la période tardive pour ce dont nous sommes capables de juger d'après les vestiges des textes parvenus jusqu'à nous.

Le terreau culturel sur lequel s'épanouissent ces croyances est imprégné du milieu qui les a vu naître. En Égypte, comme ailleurs, l'interdit connote le sacré, que cet interdit soit d'ordre linguistique et rituel ou qu'il relève d'une pratique collective comme incite à le penser la multitude d'interdits en usage dans chaque nome ou chaque localité qui constitue l'essentiel de l'approche particulière de la « Kulttopographie » égyptienne. Le caractère extrêmement répandu de la notion « d'arbre sacré » – tour à tour *šnw-nṯrw* « arbres divins », *šnw-ḥw* « arbres protégés », ou *šnw-ḏsrw* « arbres sacrés » –, dans les listes monographiques et en marge même de celles-ci², celle des serpents sacrés qui se cachent derrière chaque temple, mentionnés par ces mêmes listes, laisse suspecter un véritable maquis d'interdits dans chacune des localités de l'Égypte ancienne, depuis les grandes métropoles aux plus petits villages, dotés d'un lieu de culte. Ces nomenclatures, complètes (monographies du P. Jumilhac et du temple de Kôm-Ombo, voire celles du temple d'Edfou lui-même) ou résumées à des listes comportant l'essentiel (listes du temple d'Edfou et du P. géographique de Tanis), permettent de mieux discerner les caractères de la tradition ancestrale ou prétendue telle de ces croyances, dans une région ou une autre, définissant ainsi une approche du symbolisme religieux où interfèrent des phénomènes ressortissant au surnaturel et à l'irrationnel³.

Car en Égypte, le sacré tire sa valeur de l'ancienneté reconnue de ses manifestations ou de la longue tradition qui s'attache à une croyance, principe en vertu duquel découle la reproduction fidèle des « icônes » divines au cours des millénaires, à partir d'un modèle⁴ : une image sacro-sainte est reconnue comme telle dans la mesure où elle emprunte aux éléments signifiants permettant de reconnaître les traits de la divinité, consacrée par le rite, de sorte que, devenue substitut d'être divin, elle est susceptible de recevoir un hommage ; il en est d'ailleurs de même de statues de rois ou de saints, souvent d'ailleurs les deux à la fois⁵. Tenons compte également, dans un monde sujet à changements politiques, de multiples manipulations du sacré, d'emprunts tels que de grandes figures divines soient adaptées, à leur niveau, à des cadres correspondant à l'apparence du sacré traditionnel. On constate des mises à niveau qui ne sont pas toutes tardives, notamment lorsque le sacré, à l'échelon local, existe sous forme atténuée ; dès lors, on le développe à la mesure d'une

ambition politique, voire économique, comme dans le cas d'Amon avec la montée des espoirs thébains et de la puissance de son clergé, son principal corrolaire : la charge religieuse du dieu de Karnak s'est accrue, par amalgames et emprunts successifs, drainant avec lui la nature de ses voisins, celle de Min de Coptos, par exemple, divinité à laquelle étaient attachées les marques d'une sacralité due à son ancienneté. Ce n'est là qu'un exemple, entre autres, qui perce entre les multiples syncrétismes nés à la faveur de rapprochements politiques et culturels... La sacralité d'une figure est-elle reconnue par un groupe social que l'on tente de l'absorber par le truchement du syncrétisme.

Le discours sur le combiné sacré, interdit et mort⁶, est du même ordre que les interdits locaux. Les concepts égyptiens, sous ce rapport, semblent s'emboîter et se superposer dans l'interpénétration de sympathies, de syllogismes et d'analogies religieux. L'analyse du vocabulaire se rapportant au sacré dans le lexique égyptien de la mort et de son environnement sémantique et dans la notion d'« être » permettent de définir une attitude collective à son égard. Au moment de son dernier « voyage », l'être transite non par un mécanisme biologique mais en vertu des transformations et des soins qu'il subit – disons en vertu du rituel⁷ –, dans l'univers du sacré, à moins qu'il ne soit d'essence divine par définition, cas de Pharaon investi au moment des rites de couronnement ou de la Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an.

Aussi, le moment délicat du passage vers l'au-delà devient-il non seulement, dans la langue, un objet de métaphores dont certaines spécifiques, mais l'objet d'interdits, interdit du toucher du corps mort surtout au moment de la momification, qui proviennent notamment d'une perception osirienne, laquelle influe également sur certains des interdits des nomes, selon la perspective propre à chaque sanctuaire et aux croyances autour de son hôte local. En d'autres termes, l'homme, par la mort, change de statut : il est promu à l'égal d'un dieu et, de ce fait, les rapports avec ce dernier impliquent le respect des interdits *sui generis* qui le touchent.

La négation, le refus de la mort, se manifeste par le recours à divers euphémismes utilisant de nombreux verbes de mouvement évoquant le caractère de la translation, du passage d'un univers à l'autre. Toutefois, l'Égyptien s'est appliqué à montrer les deux aspects de la vie de l'au-delà : une vie

proche de l'existence terrestre qui rappelle quelque peu le statut d'être humain ; une vie cosmique qui indique clairement que le défunt est projeté au rang d'un dieu.

Pourtant, sur le plan étymologique, le sens véhiculé par le terme qui désigne la mort sous son aspect physiologique en égyptien, est étonnamment fort car il se rapporte à une image ; le terme *mwt*, chez les Égyptiens, est étroitement lié à l'idée du vautour dont le vol lent et tournoyant annonce la proximité d'un cadavre. La « palette aux vautours » et la dilacération des cadavres des soldats de Montouhotep II Nebhepetrê tombés au combat, inhumés dans une tombe de Deir-el-Bahari⁸, en disent long, à eux seuls, sur la présence des vautours sur les champs de bataille abandonnés aux charognards et aux rapaces, une image intrinsèque au monde des déserts dans la zone subsaharienne. Cette négation de la mort est ainsi aussi forte qu'inspire la répulsion des vautours qui, pourtant, servent paradoxalement à désigner une autre réalité, celle de la mère (*mwt*), pour des raisons exactement opposées, dans la mesure où le comportement des vautours femelles à l'égard de leurs petits est exemplaire de sollicitude.

En revanche, sur le plan conceptuel, la mort est décrétée par la force du destin/du sort (*š3j*)⁹, qui correspond, dans le roman du *Prince prédestiné*, à la décision fixée par les sept Hathor, jouant le rôle des Parques¹⁰.

On conviendra, en vertu de ce qui précède, que le mécanisme délicat de la mort est susceptible de se mettre en action à tout moment et qu'il ne faut pas susciter la colère des dieux, d'où un recours à la métaphore pour évoquer un des effets de la destinée humaine, car le mauvais œil tient une grande place dans les attitudes collectives¹¹. Or, la métaphore fait partie de la délicatesse du langage universel et l'on peut imaginer qu'il n'en allait pas autrement en Égypte où la mort frappait sans discernement enfants et vieillards, tandis que les conjurations, voire les litanies¹² permettant de donner un visage à facettes à celle qui agit sur le destin, étaient adressées à ses différents avatars, comme si le fait d'en dessiner les traits à l'aide d'épithètes et d'épiclèses revenait à la priver de force. Il est vrai que connaître le nom ou les noms d'une force divine permettait, en cernant sa personnalité, de la dominer¹³. L'Égyptien s'assurait sur sa durée de vie, placée au rang des quatre kas souhaités dans le cadre d'une

existence paisible¹⁴, en prévenant, en temps opportun, l'action des génies émissaires de Sekhmet, les décans répandant souffles vecteurs de maladie au cours de l'année et vagues de mortalité¹⁵ au moment des jours épagomènes, les plus dangereux de l'année¹⁶. Dans la réalité, les décès saisonniers engageaient à un surcroît de prudence, débouchant sur un nombre incalculable de superstitions consignées par les calendriers des Jours fastes et néfastes¹⁷. Les superstitions, entendons un ensemble de comportements magico-religieux sans écho apparemment rationnel de notre point de vue, constituent le corollaire même de la peur de la Mort ravisseuse¹⁸, qui se nuance dès lors d'interdits de toutes sortes – alimentaires, tactiles, sexuels, comportementaux – dont les racines plongent dans l'histoire collective, les mythes ou la perception du milieu. Ne pas rappeler au dieu, par un comportement indécent, des épisodes pénibles de sa vie, comme le prouve la liste d'interdits de Philæ¹⁹. Rompre l'interdit revient à agir à l'inverse des intérêts de la force divine locale, ainsi que le rappelle Dimitri Meeks,

« Le propre d'un dieu est de ne pas consommer ce qui lui est fondamentalement contraire. Les êtres maléfiques, en revanche, n'hésitent pas à se régaler de ce que les dieux trouveraient abominable²⁰. »

En revanche, vivre sous la bannière du dieu, respecter les tabous mentionnés par les calendriers permet d'obtenir sa bienveillance et de capter la bénévolence des forces positives. Car pécher en ne respectant pas les divers interdits préconisés dans telle ou telle région équivaldrait à engendrer, à titre individuel et collectif, un déséquilibre de Maât²¹.

Il convient, dès lors, pour en revenir à l'interdit linguistique, de ne prendre en compte que ce qui est propre à l'Égypte ancienne.

C'est à partir du moment où la barque du défunt aborde (*mnj*) au quai de la nécropole, à la limite de la « Terre sacrée » (*T³-ḏsr*), un des noms de la nécropole, que débute la lente translation ascendante du cortège funéraire vers le dernier lieu de repos, lorsque la momie est accueillie métaphoriquement par Amentit, l'Ouest divinisé sous la forme d'une jeune femme, une union métaphorique agréable où perce la douceur non dissimulée de l'hymen. La mort se voile alors sous un fard trompeur ; elle offre ainsi son meilleur visage, ces

concepts divins féminins ayant de quoi séduire²², car elle participe du destin osirien, le dieu accompagné de son épouse grâce à laquelle il va survivre à lui-même. Bref, tout ce qui est attaché à la mort, au transfert du corps, ressortit au domaine de la métaphore, de l'allégorie ou de l'image conceptuelle, celle que chacun est en mesure de comprendre, dans la mesure où la langue égyptienne répugne à l'abstraction pure, toute réalité, même la plus complexe, pouvant être décomposée au moyen d'une combinaison d'images.

Le mort n'est pas mort, rappelle N. Guilhou, il est « vivant »! L'antiphrase est une figure de style employée en Égypte ancienne. Dans un pays passé maître dans la logique au second degré, où la création se rattache à des jeux de mots ou à des légendes étimologiques, on ne peut douter de son efficacité, d'autant plus importante que l'affirmation – « le vivant » – pallie la réalité des faits par l'entremise de la magie et la force de l'expression. Il s'agit certes d'éviter une seconde mort, encore pire que la première – d'ordre physiologique –, qui porterait atteinte aux constituants (corps, ombre, *šwt*, *ba*, *bꜣ*, *ka*, *kꜣ*, *akh*, *ꜣḫ*) dont l'être, qu'il appartienne au divin ou à l'humain, est la somme, un composé, qui fait écho au degré de complexité des croyances eschatologiques en usage dans la basse vallée du Nil. La notion de différents composants consubstantiels à l'être détermine, là encore, la perception du sacré qui s'exprime par le rite et l'image. Or ces rites, qui permettent de pénétrer dans l'univers du sacré entourant le domaine de la mort, sont à la mesure du fractionnement de la nature de l'être, fractionnement dans lequel l'Égyptien est également passé maître, tant dans le domaine physique que conceptuel. Le fractionnement et la recombinaison constituent les éléments complémentaires de tout processus, envisagé sous l'angle physiologique, mathématique ou religieux, comme la mort d'Osiris, envisagée comme un processus double²³, voire la recombinaison de l'œil-oudjat, sur laquelle veille Thot²⁴. Ni plus ni moins qu'un autre processus, la mort apparaît d'autant plus complexe qu'elle implique la survie ou la cohésion d'entités qui, il faut le reconnaître, restent difficiles à cerner, des entités sur lesquelles on ne peut plaquer des concepts modernes ou contemporains. Jusqu'à nouvel ordre, *akh*, *ba*, et *ka*²⁵, ces éléments intrinsèques à l'être humain, restent intraduisibles, du moins au mot à mot, d'où une approche approximative de la mort et de l'image du sacré qu'elle secrète...

Les survivants, ceux qui, en vertu de « l'appel aux vivants²⁶ », aiment la vie et détestent la mort, jugent nécessaire de multiplier les procédés, non pour tromper la mort qui vient de frapper mais de prévenir celle qui risque de porter atteinte à l'intégrité du défunt afin que ce dernier, en paix, ne joue pas les morts errants, voire les revenants²⁷, ceux dont le ka erre à la recherche d'un support qui risquerait d'être le vivant lui-même, d'où certains cas de possession²⁸. Défunts (*mwwt*), morts errants, vivent en parallèle à la communauté humaine et peuvent potentiellement se mêler à la vie du groupe social ; ils peuvent devenir des ennemis potentiels dont il faut se prémunir par le truchement d'actes tels que le démembrement des corps ou différents rites magiques destinés à éviter qu'ils ne viennent gêner les vivants. En outre, l'*imakhou* est un conseiller par le biais des « lettres aux morts ». Si l'on demande au défunt, considéré comme un être parvenu à l'état d'apaisement, de ne pas troubler les vivants, il n'en demeure pas moins qu'on lui réclame également, paradoxalement, d'intervenir dans le cadre d'une naissance²⁹, voire dans celui d'une affaire dans les « lettres au mort³⁰ ».

La momification, comme le souligne le chap. 154 du Livre des Morts, permet d'« enrayer », par sympathie, le processus de décomposition, abomination sur laquelle il insiste en employant un vocabulaire ayant le même effet que l'antiphrase. Les images s'opposent et s'annulent. Le dégoût qu'inspire le contenu du texte, décrivant les effets de la mort physiologique, se trouve aux antipodes du souci analogique de considérer le mort placé au rang d'étoile ou de constellation, plongeant pendant soixante-dix jours sous la ligne de l'horizon à l'instar d'un décan, vision positive du mort potentiellement dangereux, le *ꜥh*, « l'esprit ». Ce séjour, au cours duquel le mort reçoit les honneurs de la momification, correspond à une période de gestation qui le mène à l'état d'*imakhou*. Cependant, là encore, ce dernier n'est pas à l'abri de tout risque, car les peines du monde des vivants ne lui sont pas épargnées, du fait que sa survie dépend étroitement de la façon dont sa famille, les prêtres qui veillent sur sa dépouille se comportent avec lui³¹. Il peut ainsi périr par manque d'entretien, connaissant une seconde mort, celle qui résulterait d'un défaut régulier d'offrandes funéraires alimentaires, d'une destruction de son corps, de son nom ou de ses statues. Défunts et vivants sont d'ailleurs associés dans le malheur ; la famine³² qui sévit occasionnellement en Égypte touche

sévèrement les uns et les autres, d'où des rites et des textes funéraires de substitution. Au processus de décomposition naturelle de la mort s'oppose celui, artificiel, de recomposition de l'être par les soins et le rite analogique afin de maintenir le défunt dans un état aussi proche que possible du sacré, dont le statut confine à l'inaccessibilité par des êtres ordinaires.

En outre, « on ne nie pas la mort ; on tente de l'anéantir » souligne justement Nadine Guilhou. On tente d'en réduire la portée, en l'assimilant à un meurtre en imaginant en celle-ci un mécanisme analogique, en identifiant le défunt à Osiris et le meurtrier à Seth à l'un de ses séides, ceux-ci étant simplement l'instrument du destin. La mort, ainsi considérée comme un crime, se doit d'être vengée afin que l'âme puisse connaître une existence paisible, d'où le sacrifice rituel de différents substituts animaux de Seth, qui succède aux soins apportés au corps. C'est ainsi par le rite de substitution que l'on tente d'éviter le tabou du corps mort³³, lequel, grâce à une préparation, s'apprête à devenir l'équivalent d'un dieu auquel on prête une destinée cosmique, à laquelle s'adjoint parallèlement, par un don d'ubiquité, une existence terrestre. Ainsi ne viendra-t-il pas troubler les vivants. De plus, à condition d'avoir souscrit à deux obligations – veiller aux funérailles, sacrifier de façon potentielle l'assassin, en vengeant ainsi le défunt – le fils succédera au père et prendra possession de l'héritage, de la même façon qu'Horus ayant vengé Osiris, après avoir combattu contre Seth, et momifié son père, est susceptible d'entrer en possession de ses droits³⁴.

Ce tabou linguistique et rituel au sujet de la mort constitue une démarche parallèle aux interdits sociaux que notent les monographies des temples et des nomes, ainsi que les calendriers des Jours fastes et néfastes. Les interdits journaliers et rituels d'une région constituent des moyens de reconnaissance de groupes sociaux, dans la mesure où le respect des interdits permettait de définir, de renforcer la cohésion de ces mêmes groupes dans leur rapport spécifique au sacré. Reprenant le propos de Jean-Marie Marconot, dans *L'Interdit du toucher*, les interdits constituent le « pacte fondateur » dans lequel la « crainte du traître » est grande car son non-respect est susceptible de troubler l'ordre divin. Le non-respect de l'interdit engendre, comme nombre de comportements déviants ou impurs, la rupture de l'harmonie (maât) qui

débouche à son tour sur les catastrophes naturelles, les mauvais Nils, la famine...

Pour autant que l'on puisse en juger, l'/les interdit(s) local/locaux défini(ssen)t, par voie de conséquence, les caractères mêmes de la théologie locale. Ils permettaient d'approcher un des moments les plus pénibles vécus par l'hôte divin. Le cas de l'Abaton de la campagne d'Esna est, de ce point de vue, exemplaire, qui bannit l'usage de la musique et des instruments de musique pour que rien ne vienne troubler la sérénité du tombeau d'Osiris³⁵, des interdits également signalés à Philæ, où l'on ne doit pas troubler la vie du dieu en jouant de la trompette, son évoquant le braiement de l'âne, où en y amenant un eunuque, qui lui rappellerait sa mutilation. En outre, le degré de « Sacré » est apparemment fonction de l'interdit lui-même et du lieu. Si l'Interdit est multiple, différencié et adapté à la théologie locale, l'idée du Sacré reste unique, en dépit de la hiérarchie qui s'établit entre les systèmes théologiques résultant de la spéculation intellectuelle à laquelle se livraient les vieux Égyptiens. Au cours de l'histoire égyptienne (*cf. supra*), chaque clergé a tenté d'agréger à son système ou à celui sous la bannière duquel il se rangeait, la charge sacrée que représentait la force d'une autre tradition. On aura remarqué que la Liste d'Edfou et le P. géogr. de Tanis effectuent un choix étroit des interdits, tant dans les métropoles de nomes eux-mêmes, qui permettent à leur clergé de définir le degré de sujétion dans lequel entrent les clergés d'Égypte, qu'ailleurs. La création des nomes supplémentaires et l'interdit qui leur est attaché montre que ces créations ne se font pas ex-nihilo. On constate, derrière cette quête du sacré, ou de cette surexploitation du sacré, des manœuvres d'intérêt politique et économique. Réalité, illusion, il est bien difficile de faire la part des choses dans un monde aussi ambigu, où tout se perd dans la globalité, sans qu'existe un système religieux commun, de « religion », mais des croyances disparates qui tentent de s'imposer sans y parvenir vraiment.

Comme on l'a constaté, l'interdit, la chose *bwt*, ne relève apparemment pas de valeurs morales, mais de croyances profondément ancrées en chacun, sur la base de traditions appartenant au fonds culturel, traditions remontant aux temps néolithiques et qui se perpétuaient et définissaient l'essence même du sacré selon un processus qui tient à l'interprétation même du milieu, et de ses

productions. Au fond, en se penchant sur sa nature, l'interdit égyptien dans la basse vallée du Nil participe vraisemblablement du tabou, au sens polynésien du terme, qui caractérise certaines sociétés animistes, car il est très possible que la rupture de l'interdit, « pacte sacré » qui inscrit son tenant dans la mouvance du dieu, nuise en définitive, en recourant à la terminologie latine, aux *numina* et, par conséquent, au *signum*, consistant à communiquer par signes et présages avec les êtres humains. Au fond chacun est persuadé de la fragilité de la nature divine. L'interdit, le tabou reste le lien le plus sûr en vertu du respect duquel on veille sur son maintien en vie, sachant que mettre le principe divin en danger revient, *ipso facto*, à décréter la mort d'une société dont la cohésion repose sur le pacte conclu avec des forces divines qui n'ont pas toujours existé mais qui résultent de la prise de conscience des forces de la nature qu'il convient de ne pas violenter. [S.H.A.]

*

Dans l'interface Bible/Égypte la discordance est évidente, puisque la Bible est une collection de livres, alors que l'Égypte désigne un pays, mais ils sont en proximité, en métonymie dirait la rhétorique. On ne peut guère évoquer l'un sans l'autre ; les patriarches et Moïse ont fréquenté la terre du Nil, le Christ y est revenu, au moins dans les récits légendaires de son enfance. C'est à Alexandrie que le mélange des religions, des langues et des philosophies a été le plus fort, entre les données juives et chrétiennes, égyptiennes, grecques et ésotériques.

Les thèmes de la mort, du sacré et de l'interdit, sont des thèmes largement communs ; il est impossible de ne pas voir l'origine lointaine, puis les divergences et les oppositions, et aujourd'hui peut-être un certain retour dans la culture. L'Égypte intrigue et intéresse, la Bible revient à l'Université. Mais si l'intérêt des thèmes est clair, il n'est pas facile d'analyser les textes. Malgré l'immense labeur des exégètes, des anthropologues et des théologiens, les premières paroles de la Bible, Genèse ou Evangile, restent énigmatiques. Les lumières des récentes sciences humaines ou sciences sociales ajoutent à la clarté et à la confusion. Déjà les langues, en chassé-croisé métissé, ne facilitent pas la tâche. L'hébreu est la langue-mère, mais en contact de longue

durée avec ses voisines sémitiques ou assyro-babyloniennes, et la première recension de l'ensemble des textes bibliques, en 250 avant le Christ, s'est faite dans le grec des juifs d'Alexandrie. L'araméen est la deuxième langue-mère, mais l'évangile a été massivement écrit dans le grec usuel, non académique. Nos lectures sont d'abord approche et reconstitution d'un état ancien de textes, qui eux-mêmes référaient à l'oralité, et à des pratiques sociales et symboliques qui nous échappent en partie.

Dans ce colloque les textes de Yona Dureau, Monique Thollet-Burgada et Michaela Bauks représentent un bel ensemble, du côté du livre de la Genèse, en fidélité respectueuse à la tradition hébraïque, à l'iconoclasme freudien ou à la mythologie comparée. Les textes d'Élian Cuvillier, Christian Amphoux et Nathalie Bosson, ravivent le grand partage des chrétiens primitifs : le Christ inscrit dans la souffrance de sa mort, ou le Christ inscrit dans la connaissance, la Gnose. Les livres de la Bible où j'ai étudié le sacré sont rangés dans les *livres historiques* par les chrétiens, mais dans les *premiers prophètes* par la tradition juive. Jésus de Nazareth se comprend mieux en le rattachant à eux autant qu'aux grandes traditions prophétiques ou théologiques. Avant d'être un Roi fondateur, David était un berger et un musicien, il savait garder ses brebis et calmer la folie des gens, avec la harpe à dix cordes.

Mais au-delà ou en deçà de la Bible et de l'Égypte, qu'en est-il de la religion, où le sacré et l'interdit sont venus se loger ? Durkheim semble ne connaître que la première étymologie du terme *religion*, celle du lien ou de la ligature, le *religare* latin ; elle lui permet de tout relier dans l'ordre social et symbolique, social et religieux. Benvéniste au contraire a choisi la deuxième étymologie, celle du *relegere* – relecture scrupuleuse, ou pour rester dans le ton du colloque : l'interdit de lire trop vite, d'agir trop vite. Être scrupuleux avec les êtres et les personnes, comme le savant est scrupuleux avec la date d'un vieux manuscrit, et l'éditeur avec un manuscrit nouveau. Citons deux paragraphes typiques de Benvéniste³⁶ :

« Au total la *religio* est une hésitation qui retient, un scrupule qui empêche, et non un sentiment qui dirige vers une action, ou qui incite à pratiquer le culte. Il nous semble que ce sens, démontré par l'usage ancien sans la moindre

ambiguïté, impose une seule interprétation pour *religio* : celle que donne Cicéron en rattachant *religio* à *legere*.

« En effet *legere* “recueillir, ramener à soi, reconnaître” susceptible de maintes applications concrètes, se prête aussi avec divers préverbes à désigner des démarches de l’intelligence, des attitudes de sentiment. Le contraire de *lego* s’énonce par *neg-ligo* “ne pas se soucier” ; *diligo* c’est “recueillir en isolant, avec préférence, estimer, aimer” ; *intelligo* “recueillir en choisissant, retenir par la réflexion, comprendre” ; l’“intelligence” n’est-elle pas capacité de choix et de synthèse ? »

Saint Augustin connaissait l’existence des deux étymologies, mais il avait privilégié la première, car elle devait mieux s’inscrire dans son projet pastoral et ecclésiastique, faire entrer le paganisme latin dans une église multitudiniste, en accommodant pour lui un évangile trop rude³⁷. La violente polémique avec Pélage illustre cette pastorale et cette étymologie : relier, même sans scrupule. Pélage maintenait la relecture naïve, moraliste, des textes fondateurs : *heureux les pauvres, malheur aux riches* ! Sans être le seul à l’avoir fait ou à devoir le faire, Augustin insistait lourdement sur la lecture spiritualiste : *heureux les humbles, malheur aux orgueilleux* ! Ce christianisme de l’intérieur est commode pour les compromis à l’extérieur, avec le pouvoir, avec les masses. Mais le revers est abominable : par la sanction ou le juste retour du sacré, l’intimisme chrétien est soumis à la torture morale de la prédestination. A l’extérieur également, Augustin pour des siècles aura mis au point la gestion brutale de populations trop rapidement christianisées, c’est la chasse à l’hérétique, l’inquisition et le bras séculier. *Le ama et fac quod vis, aime et fais ce que tu veux*, belle formule intimiste, est dans son contexte une réponse brutale à la question d’un père abbé de monastère : si tu aimes tes moines, tu peux utiliser les châtiments corporels ! C’est un autre coup de force, sémantique cette fois, qu’il réalise dans la langue latine et chrétienne, quand le *grates agere* de la religion romaine, écologie de l’eau et de la parole sur la pierre, est récupéré pour une *gratia* chrétienne multiforme, qui deviendra concept et catégorie obligatoires désormais en occident, alors que 200 ans avant lui, Tertulien ne s’en servait guère que dans le sens esthétique : la grâce d’un objet ou d’une personne. Tout est grâce, et Pascal n’en finira pas de ferrailer pour elle contre la nature.

Dans les temps modernes, seul l'inconscient peut-être connaît une telle fortune dans la culture : positif pour le petit nombre des jungiens, négatif pour le grand nombre des freudiens, sous la mouvance augustinienne, calviniste ou janséniste, il épouvante et il rassure, terre intérieure dangereuse mais à coloniser, moyennant les bons offices d'un clergé nombreux et multiforme, psychologue ou travailleur social.

Gracieux ou inconscient, le sacré est là, catégorie de l'unique, démultipliée dans la foule des interdits particuliers. Dans la vie personnelle ou familiale, dans une ville ou à l'université, quel est le lieu central dont on ne peut s'approcher sans précaution, dans les embouteillages et les labyrinthes des décisions et des passages étroits ? Quelle est la limite à ne pas franchir, le rituel à ne pas oublier, les étapes initiatiques à ne pas intervertir ?

Le sacré échappait souvent à ses professionnels ; c'est Aaron le grand prêtre qui a fabriqué le veau d'or pour faire patienter la foule, ce sont les deux enfants d'un autre grand prêtre qui mangeaient les meilleurs morceaux de viande à Silo, avant le sacrifice, et même oint par Samuel, le roi Saül sera lui aussi un gloton pressé : il se sait pas attendre sur le prophète pour commencer la cérémonie !

Le sacré est plus vaste que le religieux, il touche au naturel et à l'écologique, aux éléments et aux signes de l'univers minéral, à une subjectivité profonde antérieure à la conscience claire. Il est dans l'arbre de la connaissance du bien et du mal, lui seul sait diviser et décider dans la morale pratique ; il fait taire la sagesse des mages égyptiens, et fait parler l'ânesse de Balaam ; il est dans les tables de la loi, il est dans l'arche ; il est sur la montagne élevée, il est dans le bruissement du feuillage ; il était dans le temple, il se construit ensuite un temple symbolique inaliénable, la Bible. Il est solennel ou simple, historique ou quotidien ; il est au centre du social en édifice de gloire, il est aux limites de l'expérience humaine, dans la figuration multiple de la pauvreté : la veuve et l'orphelin, l'esclave et l'étranger. Il veut la soumission, il exige la révolution. Il est nomade, il est sédentaire. Il est en maintien tragique, il est en perpétuelle relecture.

Le modèle de Durkheim semble convenir pourtant pour une religion étudiée en objet passé : nos égyptologues doivent être peu nombreux à prati-

quer pour eux-mêmes le culte qu'ils étudient. L'objet est clos dans sa majesté passée ; restent seulement des énigmes considérables, la plus fondamentale étant celle de l'anthropologie : que signifiait la mort pour l'homme qui a peint à Lascaux ou a tracé les plans de la première pyramide ! La technique de peinture ou d'architecture est visible, l'intention l'est moins. La Bible offre une autre perspective : elle est culture, mais elle reste un culte pour un bon nombre, dans le même sens d'un seul verbe latin, qui ne sépare pas les différentes manifestations du soin envers quelque chose ou quelqu'un : cultiver un figuier, cultiver ses amitiés. La relecture s'impose, qui vient s'inscrire dans la généalogie des interprétations et des prédications. Les prédications parlent bien de la Bible, car la Bible elle-même est prédication, l'ennui étant qu'on ne connaît bien ni le public des premiers destinataires ni la personne physique des premiers prédicants.

En cheminant avec les rituels de la mort antique en Égypte, Sydney Aufrère reprend cette méditation perpétuelle sur la mort, qui marquerait l'espèce humaine autant que la colonne vertébrale ou le langage articulé. F. Dagognet le philosophe le rappelle dans un récent livre³⁸ : tout est culture dans le corps, modification dans l'histoire à longue durée, et l'enfant loup ignorait notre langage et notre station verticale. Avait-il peur de la mort, et aurait-il eu le geste archaïque de prendre soin du cadavre d'un autre ?

Bible et Égypte ne sont-elles pas une simple confrontation des deux sens et des deux attitudes : relire ou relire, maintenir bloqué un rituel, ou l'ouvrir sous la violence religieuse ou sociale, le prophétisme de la relecture ? Quitter l'Égypte et le culte des morts, pour re-venir à la terre promise ?

Le retour du sacré actuel est aussi un simple retour d'attention, car il ne s'était jamais absenté, toujours là, stable et mouvant, comme la foi religieuse cachée sous la motivation laïque, ou la charité revenue dans les associations caritatives. Jean-Paul Sartre avait vécu longtemps entre *En-soi*, la matière et la mort, et *Pour-soi*, la conscience et la négativité. Sur le tard il reconnut que *La Nausée* ne valait pas, au regard d'un enfant du tiers monde mourant de faim ; il découvrait le *Pour-les-autres*, dans le sujet-groupe de la raison dialectique³⁹.

Une laïcité naïve a voulu faire croire que le problème de Dieu est un problème religieux, c'est un problème philosophique, comme celui de la mort ou celui du sacré. Pour le thème de ce colloque nous avons d'abord voulu comparer le culte des morts dans les deux domaines. Mais la mort est un thème de tristesse en nos sociétés actuelles, nous avons dérivé vers un thème de retour, le sacré, en le précisant par l'interdit. Pourtant la mort est là, massivement cachée dans nos villes, et refaisant surface, avec les funéraires, les athanées, les crematoriums, les columbariums ; farouchement retardée, accompagnée ou accélérée dans les hôpitaux, la mort vient compenser une vieillesse prolongée par les réussites de la médecine et du confort physique. L'angoisse est là.

Pour être sûr de ne pas manquer au rituel hérité de l'Égypte, le Christ se fait embaumer avant sa mort, dans son évangile, par la pécheresse Madeleine, car après sa mort, les saintes femmes, chargées d'aromates, trouveront le tombeau vide. Au rituel égyptien où l'embaumement conditionne le mort pour une destinée continuée, avait succédé la rupture ambiguë du judaïsme : entre vie et mort, entre ciel et enfer, le *shéol* incertain. Le rituel chrétien totalise les deux, mais la chronologie des étapes reste discutée : selon la gnose et l'islam, le christ a anticipé sa mort par la résurrection, par l'étincelle divine qui rejoint Dieu, et seule son image est morte sur la croix ; selon les trois évangiles synoptiques, il meurt d'abord pour ressusciter ensuite ; selon l'évangile de Jean, il meurt en gloire, en dominant sa mort.

Nos sociétés flottent entre la mort oubliée et la mort revenue, entre l'église et l'hôpital, entre le cimetière et le columbarium ; la terre absorbera la cendre finalement, mais il faut craindre la pollution de l'air. L'esprit souffle où il veut. L'éducation donnée fait revivre le père dans ses enfants, mais la transplantation d'organes assure la communauté des corps au delà de la mort individuelle. [J.M.M.]

Jean-Marie MARCONOT
Groupe biblique interdisciplinaire

Université Paul Valéry Montpellier

Sydney H. AUFRÈRE
UPRES-A 5052
« Religion et société dans l'Égypte de
l'époque tardive »
Université Paul Valéry, Montpellier

NOTES

1) Pour ce qui concerne le sacré, on se reportera naturellement à l'ouvrage collectif J. RIES (éd.), *L'expression du sacré dans les grandes religions, Homo religiosus*, Louvain-la-Neuve, I, 1978 ; II, 1983 ; III, 1986. Cependant, dans cet ouvrage, il est à regretter l'absence de la position égyptologique sur le sacré, du moins dans le cadre des religions traditionnelles. L'expression du sacré n'est traitée que pour ce qui relève des cultes isiaques par Michel Malaise (t. III, p. 25-107) : « L'expression du sacré dans les cultes isiaques ». On consultera également l'article « Sacré », dans *L'Encyclopédia universalis*, t. XX, 456c.

2) Voir notre article, « Les végétaux sacrés de l'Égypte ancienne d'après les listes géographiques d'Edfou et du Papyrus géographique de Tanis et les autres monographies sacrées », dans S.H. AUFRÈRE (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal de l'Égypte ancienne I*, Centre François Daumas, Université Paul Valéry, Montpellier, à paraître.

3) Le surnaturel et l'irrationnel sont à la base des croyances les plus diverses dont celles qui mènent à considérer les arbres, les pierres et les curiosités comme sièges de numineux. Voir notre travail : « L'étrange et la curiosité. Minéraux, coquillages, fossiles, météorites, et plantes curieuses dans les mentalités des anciens Égyptiens et des habitants du désert (= Autour de l'*Univers minéral IX*) », dans *op. cit.*, à paraître.

4) Voir L. BAQUÉ-MANZANO, *Les colosses de Min à Coptos*, thèse en cotutelle entre l'Université autonome de Barcelone et l'Université Paul Valéry, Montpellier.

5) Ce thème est exploré dans une thèse de nouveau régime, à l'Université Paul Valéry de Montpellier, par KHALED EL-ENANY EZZ (*Le culte rendu au roi à la période pharaonique*). Voir LÄ V, col. 1265-1267, s. v. Statuenkult.

6) Consulter W. WESTENDORFF, dans LÄ VI, col. 613-615, s.v. Tod, avec sa bibliographie.

7) Voir J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte, LAPO 4*, Le Cerf, Paris, 1972.

8) H.E. WINLOCK, *The Slain Soldiers of Neb-hepet-Rê' Mentu-hotpe*, New York, 1945, pl. xi.

9) J. QUAEGBEUR, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique, OLA 2*, Leuven, 1975, p. 46-49. Voir aussi LÄ V, col. 598-600, s. v. Schicksal.

10) *Ibid.*, p. 45.

11) Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Pygmalion, Paris, 1994, p. 187-199.

12) J. YOYOTTE, « Une monumentale litanie de granit », *BSFE* 87-88, 1980, p. 46-75.

13) D. MEEKS, dans D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Hachette, Paris, 1993, p. 148-152, « Connaître le nom ou la conquête du pouvoir ».

14) Voir bibliographie dans S.H. AUFRÈRE, Catalogue de l'exposition *Portes pour l'au-delà. L'Égypte, le Nil et le « Champ des Offrandes »*, musée archéologique Henri Prades, Lattes, 1992, p. 15, n. 1.

15) B. BOYAVAL, « La mortalité saisonnière dans l'Égypte gréco-romaine », dans *Livre du Centenaire de l'Institut français d'Archéologie orientale 1880-1980, MIFAO CIV*, Le Caire, 1980, p. 281-286.

16) Ph. GERMOND, *Sekhmet et la protection du monde, AegHelv 9*, Genève, 1981.

17) Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch ḥꜣt nḥḥ pḥ.wj ḏt und verwandte Texte*, ÄgAbh 55, Wiesbaden, 1994.

18) H. GRAPOW, « Der Tod asl Räuber », ZÄS 72, 1936, p. 76-77 ; J. ZANDEE, *Death as an enemy according to the egyptian conceptions*, Leiden, 1960.

19) S. AUFRÈRE, « Études de lexicologie et d'Histoire naturelle VIII-XVII (= Remarques au sujet des végétaux interdits dans le temple d'Isis à Philæ », *BIFAO* 86, 1986, p. 1-32.

20) D. MEEKS, *op. cit.*, p. 101.

21) J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Julliard, Paris, 1989.

22) Depuis l'Ancien Empire jusqu'à l'époque gréco-romaine, le dernier voyage s'effectue ainsi sur l'eau avec un avatar qui doit son succès à un habillage tardif : le Phare d'Alexandrie en viendra à être considéré comme le guide des défunts vers l'au-delà placé sous la protection d'Isis pharia, déesse des marins, en qui on reconnaît l'Amentit des origines.

23) N. GUILHOU, « Les deux morts d'Osiris », *Égypte, Afrique & Orient* n° 10, août 1998, p. 19-26.

24) S. AUFRÈRE, *L'Univers minéral dans la pensée égyptienne*, BiÉtu CV, Le Caire, 1991, p. 199-303.

25) LÄ I, col. 49-52, s.v. Ach ; *ibid.* I, col. 588-590 A, s.v. Ba ; *ibid.* III, col. 275-282, s.v. Ka.

26) J. SAINTE-FARE GARNOT, *L'Appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'Ancien Empire*, RAPH IX, Le Caire, 1938.

27) Voir dans P. KAPLONY, LÄ VI, col. 648-656, s.v. Totengeist.

28) Y. KOENIG, *op. cit.*, p. 201-224. La possession est l'expression de la colère divine.

29) Chr. DESROCHES-NOBLECOURT, « "Concubines du mort" et mères de famille) au Moyen Empire à propos d'une supplique pour une naissance », *BIFAO* LIII, 1953, p. 7-47.

30) LÄ I, col. 864-870, s.v. Briefe an Tote.

31) S.H. AUFRÈRE, *Portes pour l'au-delà...*, p. 24-25.

32) Voir J. VANDIER, *La famine dans l'Égypte ancienne*, RAPH VII, Le Caire, 1936.

33) Ce dernier réside dans l'acte consistant à toucher le cadavre à l'aide d'un instrument tranchant, première opération du fractionnement, rappelant le sort peu enviable d'Osiris. Toutefois, comme le montre Hérodote, la lapidation symbolique du paraschiste est essentiellement destinée à mimer le châtement de celui que l'on désigne l'assassin, qui joue le rôle de la mort elle-même, assurant le défunt d'un semblant de repos.

34) Pour cette problématique de l'héritage, voir T. MRSIRCH, LÄ I, col. 1235-1260, s.v. Erbe.

35) S. SAUNERON, « L'Abaton de la campagne d'Esna », *Villes et légendes d'Égypte*, 2e édition, BdE XC, 1983, p. 18-29, et spécialement p. 19.

36) É. BENVÉNISTE, 1969, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, p. 270-271.

37) Cette postface réfère à ma thèse d'État, *Le thème du rachat sur le marché du sens. Pour une sociolinguistique du discours religieux. Théorie de l'Oralité appliquée à la prédication du heureux les Pauvres*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1987, 1315 pages.

38) Fr. DAGOGNET, *Le corps multiple et un*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 1992, 216 p.

39) J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode)*, t. I : *Théorie des ensemble pratiques*, Gallimard, Paris, 1960, 755 p.

UNIVERSITÉ PAUL-VALÉRY
 Recherche *biblique* interdisciplinaire
 Religions et société dans l'Égypte de l'époque tardive
 Actes du Colloque Montpellier, le 20 mars 1998

**L'interdit et le sacré
 dans les religions de la Bible et de l'Égypte**

| | |
|--|-----|
| Préface par Jean-Marie Marconot | 1 |
| Jean-Marie Marconot | |
| « Ne me touche pas » L'interdit du toucher dans les livres des Juges, de Samuel et des Rois..... | 3 |
| Nadine Guilhou | |
| La mort et le tabou linguistique et rituels dans l'Égypte ancienne | 25 |
| Yona Dureau | |
| La Notion de Sacré/Sainteté et la notion de distinction/séparation dans la tradition hébraïque | 39 |
| Monique Thollet-Burgada | |
| Sens et contre-sens de l'interdit du toucher..... | 55 |
| Sydney H. Aufrère | |
| Les interdits religieux des nomes dans les monographies en Égypte. Un autre regard..... | 69 |
| Elian Cuvillier | |
| La mort de Jésus. Du sacré à la folie | 115 |
| Christian Amphoux | |
| La première école chrétienne d'Alexandrie (Actes 18, 24-28) | 125 |
| Nathalie Bosson | |
| L'Évangile selon Thomas. Le sacré et la question de la gnose..... | 141 |
| Conférences de l'année 1997-1998, à l'Université Paul Valéry sur le thème : la Bible et l'Égypte | |
| Michaëla Bauks | |
| Quelques traditions cosmogoniques en Genèse 1-2 | 165 |
| Sydney H. Aufrère | |
| L'image de l'Égypte dans la Bible d'après les livres du Pentateuque..... | 179 |
| S. H. Aufrère, J. M. Marconot | |
| Postfaces/Perspectives interdisciplinaires | 205 |

SERVICE DES PUBLICATIONS
MISE EN PAGE DES TRAVAUX DE LA RECHERCHE
UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY — MONTPELLIER III

Dépôt légal : 4^e trimestre 1998

Achévé d'imprimer sur les Presses de
L'Université Paul Valéry MONTPELLIER III

