

T. RÖMER éd.

**LA CONSTRUCTION DE LA FIGURE DE MOÏSE  
THE CONSTRUCTION OF THE FIGURE OF MOSES**

Supplément n° 13 à *Transeuphratène*



Paris 2007  
GABALDA

# LES GUERRES DE MOÏSE

T. Römer

*Summary:* This paper argues that the tradition of Moses is multi-formed in origin ; there are indeed conflicting portraits of Moses in biblical and non-biblical literature, and this diversity should be explained. In doing this, biblical scholars have unduly neglected the large corpus of Hellenistic material. The existence in the Pentateuch of diverse conceptions about Moses is seen as consistent with the diversity of readings of who and what Moses was that are attested in the Hellenistic corpus. Focusing on Artapanus and Josephus the author argues that there was a tradition about Moses as a warfare hero in Ethiopia that originated during the Persian period probably in the Egyptian Diaspora.

Lorsque l'on s'interroge sur les images et les fonctions de Moïse que l'on trouve dans la Bible hébraïque, et notamment dans le Pentateuque, on souligne en général quatre aspects. Moïse est le « libérateur » qui fait sortir les Israélites des corvées égyptiennes ; il est ensuite le médiateur par excellence, celui qui communique à Israël la loi et qui l'engage dans l'alliance fondatrice avec Yhwh (voir notamment *Ex* 19-24 et *Dt* 6) ; il est également le premier prophète envoyé à Israël, inaugurant ainsi la longue série des messagers de Yhwh (voir *Dt* 18,14-20), et il est, finalement, l'intercesseur par la prière duquel Yhwh renonce à l'extermination du peuple qui ne se comporte pas selon ses instructions.

Sur le plan littéraire, la plupart de ces rôles n'ont été attribués à Moïse que tardivement. Les grandes prières d'intercession qui se trouvent en *Ex* 32,11-13 (voir aussi v. 32), *Nb* 14,13-19 et *Dt* 9,19.27-29, appartiennent, selon un quasi-consensus de la recherche récente, aux dernières retouches du Pentateuque. Selon H.-C. Schmitt, ces textes sont dus à un rédacteur post-sacerdotal de l'époque perse, dont l'intention est de lier Pentateuque et histoire deutéronomiste et de créer ainsi un « spätdeuteronomistisches Geschichtswerk », compre-

nant l'ensemble des livres de la *Genèse* aux *Rois*<sup>1</sup>. Le « caractère tardif » et « post-deutéronomiste » de ces prières est également souligné par O. Artus<sup>2</sup> ; E. Otto et R. Achenbach attribuent ces textes à la « rédaction du Pentateuque » ou à des strates encore plus récentes<sup>3</sup>. Il ne fait en effet guère de doute que ces textes présupposent les événements de 597 et 587 qu'on pouvait interpréter comme signifiant le jugement divin et la « fin » du peuple de Yhwh. Les rédacteurs responsables de l'insertion des supplications de Moïse en faveur de son peuple évoquent la possibilité d'un pardon divin et corrigent la théologie deutéronomiste de la rétribution<sup>4</sup>. Ce faisant, ils complètent aussi les fonctions du Moïse deutéronomiste en le transformant en intercesseur par excellence<sup>5</sup>.

Ce sont, en effet, les rédacteurs deutéronomistes des livres de l'*Exode* et du *Deutéronome* qui font de Moïse le premier prophète d'Israël, notamment à l'aide du récit de sa vocation en *Ex* 3,7sq., qui imite et condense le schéma des vocations de Jérémie et d'Ezéchiel, comme cela a souvent été observé. Le récit primitif d'*Ex* 3, soit se situe au même niveau rédactionnel que *Dt* 18, 14sq., où Moïse annonce que Yhwh enverra constamment des prophètes comme lui, soit présuppose le texte de *Dt* 18 et tente de lui donner un fondement narratif. De nombreux exégètes ont observé que le récit de l'institution de Moïse en *Ex* 3,1-4,18\* a été inséré dans une trame narrative antérieure<sup>6</sup> : dans le texte présent, les versets 4,18 et 4,19 constituent un doublet ; par contre, 4,19 se

1. H.-C. Schmitt, « Die Erzählung vom Goldenen Kalb Ex. 32\* und das Deuteronomistische Geschichtswerk », in S.L. McKenzie et T. Römer éd., *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, BZAW 294, Berlin - New York 2000, pp. 235-250, spéc. 244-249.

2. O. Artus, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nombres 13,1-20,13*, OBO 157, Fribourg - Göttingen 1997, p. 145.

3. E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens*, FAT 30, Tübingen 2000, pp. 45-48.92 ; R. Achenbach, « Die Erzählung von der gescheiterten Landnahme von Kadesch Barnea (Numeri 13-14) als Schlüsseltext der Redaktionsgeschichte des Pentateuchs », *ZAR* 9, 2003, pp. 56-123, spéc. 116-118.

4. O. Artus, *Les lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique*, LD 200, Paris 2005, pp. 58-59.

5. E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, CB. OT 27, Stockholm 1988 ; pour des datations tardives des prières d'intercession, voir encore C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen 1993, pp. 367 et 376 ; H. Seebass, *Numeri*, BK.AT IV/2.1-5, Neukirchen-Vluyn 1993-2002, pp. 92-93 etc.

6. Par exemple M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, pp. 31-32, n. 103 ; J. Scharbert, *Exodus*, NEB 24, Würzburg 1989, p. 20 et récemment K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, p. 189.

comprend facilement comme conséquence directe de la remarque de 2,23ac (« Au cours de cette longue période, le roi d'Égypte mourut. Alors Yhwh dit à Moïse en Madian : 'Va, retourne en Égypte, car ceux qui en voulaient à ta vie sont morts.' »<sup>7</sup>). *Ex 3\** se comprend donc comme un texte deutéronomiste tardif ; selon E. Blum, il s'agit du texte d'ouverture de la « composition D » qui présuppose l'histoire deutéronomiste et révisé les récits pré-sacerdotaux en *Ex* et *Nb* (mais pas en *Gn*)<sup>8</sup>. Cette rédaction veut apparemment créer une « grande histoire deutéronomiste » couvrant l'ensemble *Ex-Rois*. En effet, le thème de l'envoi constant des prophètes, qui est un motif typique des couches deutéronomistes tardives, s'ouvre en *Ex 3* et trouve un aboutissement dans le dernier grand « texte de réflexion » deutéronomiste en *2 R 17*. Contre la thèse selon laquelle la fonction prophétique de Moïse serait une invention deutéronomiste tardive, on pourrait citer *Os 12*. Ce texte, abondamment commenté par A. de Pury, oppose la tradition de Jacob à celle de l'*Exode*<sup>9</sup>. Le nom de Moïse n'y apparaît pas, il y est par contre question d'un prophète : « par un prophète Yhwh a fait monter Israël hors d'Égypte, et par un prophète Israël a été gardé » (v. 14). Comment expliquer cette substitution ? La double insistance sur le *nby*' s'explique le mieux par la nouveauté de ce titre qu'on veut octroyer à Moïse. Si ce texte provenait du huitième siècle, comme le veulent la plupart des commentateurs, nous aurions ici le précurseur de l'idéologie prophétique deutéronomiste. Cependant, des travaux récents situent ce texte au plus tôt à l'époque de l'exil babylonien<sup>10</sup>. Si l'on adopte cette hypothèse, *Os 12,14* serait à comprendre dans le cadre d'une édition deutéronomiste d'un certain nombre de rouleaux prophétiques avec le but de corrélés ceux-ci à l'autorité mosaïque.

L'idée d'un Moïse médiateur de la loi est également enracinée dans le milieu deutéronomiste. Elle est sans doute plus ancienne que celle de Moïse prophète, car elle sous-tend la première édition du Deutéronome au septième siècle avant notre ère, si celle-ci était conçue d'emblée comme un dis-

7. Les traducteurs grecs ont senti ce lien, car ils répètent 2,23a avant 4,19.

8. E. Blum, « Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Forschungshypothesen », in J. C. Gertz *et al.* éd., *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin - New York 2002, pp. 119-156.

9. Par exemple A. de Pury, « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », in P. Haudebert éd., *Le Pentateuque. Débats et recherches*, LD 151, Paris 1992, pp. 175-207 ; *id.*, « Le choix de l'ancêtre », *ThZ* 57, 2001, pp. 105-114 ; *id.*, « Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard », in A. Wénin éd., *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, BETL 155, Leuven 2001, pp. 213-241.

10. Voir notamment R.G. Kratz, « Erkenntnis Gottes im Hoseabuch », *ZThK* 94, 1997, pp. 1-24 et H. Pfeiffer, *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches*, FRLANT 183, Göttingen 1999 et la présentation du débat dans T. Römer, « Osée », in T. Römer *et al.* éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004, pp. 383-398, pp. 388-392, spéc. 396.

cours mosaïque<sup>11</sup>. Il est également possible que l'ancien récit de Moïse et de la sortie d'Égypte contenu dans le livre de l'*Exode* et datant *grosso modo* de la même époque aurait contenu la promulgation de la loi divine par Moïse, bien que la reconstruction littéraire d'un tel épisode demeure hautement spéculative<sup>12</sup>.

La figure du Moïse médiateur aurait donc d'emblée complété celle du Moïse libérateur, ce qui n'est guère étrange, puisque il est, dans le récit du VII<sup>e</sup> s., doté de traits royaux. L'histoire de sa naissance en *Ex* 2<sup>13</sup> le met en parallèle avec Sargon<sup>14</sup>, le fondateur légendaire de l'empire assyrien et son adoption par la fille du Pharaon lui confère le statut d'un prince égyptien<sup>15</sup>. La figure biblique de Moïse est donc, d'entrée de jeu, construite avec du « matériau » mésopotamien (notamment assyrien) et égyptien, ce qui n'est nullement étonnant, étant donné la situation politique et économique des royaumes d'Israël et de Juda qui subirent durant tout le premier millénaire avant notre ère des influences venant de l'Est ou de l'Égypte<sup>16</sup>. On constate cependant que dans la narration du Penta- ou de l'Hexateuque un trait important et caractéristique des archétypes royaux égyptiens et mésopotamiens semble quasiment faire défaut à Moïse : il n'est ni vraiment guerrier ni conquérant. Il meurt avant la conquête du pays remis par Yhwh à Israël, et c'est son successeur Josué qui, à la manière des

11. La question du locuteur originel du *Dt* reste une question ouverte dans la recherche vétérotestamentaire ; elle dépend évidemment de la manière dont on reconstruit le *Dt* primitif. Par contre, l'origine du *Dt* au VII<sup>e</sup> s. me semble clairement assurée, malgré quelques tentatives peu convaincantes de localiser l'idéologie de la centralisation durant l'époque babylonienne (voir dans ce sens E. Aurelius, « Die fremden Götter im Deuteronomium », in M. Oehming et K. Schmid éd., *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, AThANT 82, Zürich 2003, pp. 145-169, spéc. 146-147).

12. Voir dans ce sens notamment T. Römer, « Moïse entre théologie et histoire », *L & V* 237, 1998, pp. 7-16 ; E. Otto, « Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr. », in E. Otto éd., *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, SBS 189, Stuttgart 2000, pp. 42-83.

13. Selon Schmid, *op. cit.* (n. 6), pp. 152-157, le récit ancien de Moïse aurait commencé directement en *Ex* 2\*.

14. Ces parallèles ne font aucun doute, voir, par exemple, J.-D. Macchi, « La naissance de Moïse (*Exode* 2/1-10) », *ETR* 69, 1994, pp. 397-403.

15. Cela n'exclut nullement le souvenir historique d'un « Moïse égyptien ». Nous reviendrons sur cette question.

16. Il serait sans doute utile d'analyser l'histoire de Moïse avec le concept de la « counter-history », concept développé chez les historiens anglo-saxons, notamment dans le contexte des études juives, voir par exemple A. Funkenstein, « History, Counter-History and Memory », in S. Friedlander éd., *Probing the Limits of Representation : Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Mass. - London 1992, pp. 66-81.

grands rois assyriens, mène les guerres d'Israël<sup>17</sup>. La Bible a néanmoins gardé quelques traces qui montrent que des traditions de guerre et de conquête liées au personnage de Moïse existaient. Les rédacteurs de la Tora ont apparemment voulu pacifier Moïse lorsque, au milieu de l'époque perse, celui-ci devint le fondateur du judaïsme naissant. Ces traces militaires sont renforcées dans des traditions extra-bibliques sur Moïse qui, comme nous allons le voir, ne sont pas simplement des affabulations tardives à partir du texte biblique, mais plutôt des traditions concurrentes que les éditeurs de la Bible ont choisi d'ignorer voire de censurer.

### 1. Les guerres de Moïse dans la Bible hébraïque

Bien que, dans le récit biblique, Moïse meure avant la conquête et qu'il apparaisse dans le récit de la sortie d'Égypte plutôt comme un magicien<sup>18</sup>, il existe quelques réminiscences guerrières liées à l'exode. En *Ex* 1,9-11 le Pharaon veut freiner la prolifération des Hébreux : « Il dit à son peuple : 'Voici que le peuple des fils d'Israël est plus grand et plus fort que nous. Allons, montrons-nous sages contre lui pour qu'il ne se multiplie pas. Lorsqu'une guerre arrivera, il se joindra lui aussi à ceux qui nous haïssent, il nous fera la guerre et il montera du pays.' On lui imposa des chefs de corvée, pour l'opprimer par des travaux forcés ». L'argument de la guerre apparaît presque, dans ce texte, comme un motif aveugle<sup>19</sup> puisque, dans la suite de l'histoire, il n'est question ni de guerres contre l'Égypte ni d'une menace militaire de la part des Hébreux. Il est donc possible que ce demi-verset garde le souvenir d'une tradition plus militariste des origines d'Israël en Égypte<sup>20</sup>, telle qu'elle est attestée chez des auteurs de la fin de l'époque perse et de l'époque hellénistique. On trouve d'autres allusions guerrières en *Ex* 6,26 ; 7,4 ; 12,17.41.47 et surtout dans le livre des

17. Voir R. D. Nelson, « Josiah in the Book of Joshua », *JBL* 1004, 1981, pp. 531-540 ; pour des parallèles entre les récits de conquête mésopotamiens et le livre de *Josué*, voir J. Van Seters, « Joshua's Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography », *SJOT* 2, 1990, pp. 1-12 et K.L. Younger Jr, *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, JSOT.S 98, Sheffield 1990.

18. J. Van Seters, « A Contest of Magicians? The Plague Stories in P », in D. P. Wright *et al.* éd., *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake 1995, pp. 569-580 ; T. Römer, « Competing Magicians in Exodus 7-9: Interpreting Magic in Priestly Theology », in T. Klutz éd., *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, JSNTSup 245, London - New York 2003, pp. 12-22.

19. Sur le plan diachronique, le récit est plus cohérent sans le v. 10bβ, voir dans le même sens C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen 1993, p. 314.

20. Voir la contribution de J. Rückl dans ce volume.

de Moïse dans le sud de la Judée. Il est vrai que Moïse n'est pas mentionné expressément dans ces versets<sup>26</sup>; c'est peut-être à ce prix que cette notice a pu trouver son entrée dans le Pentateuque.

Les récits de l'occupation de la partie Nord de la Transjordanie sont doublement transmis en *Nb* 20,14sq. ; 21,10sq. et en *Dt* 2,1-3,1. La vision traditionnelle selon laquelle *Dt* 2-3 résumait les récits des *Nb*<sup>27</sup> ne peut être maintenue, mais il est également difficile de renverser simplement la relation de dépendance<sup>28</sup>. Derrière ces récits se trouve apparemment une collection de légendes<sup>29</sup> de conquête d'une partie de la Transjordanie sous la direction de Moïse, dont se sont inspirés d'abord les auteurs de *Dt* 2-3, et ensuite les rédacteurs de *Nb* 20sq.<sup>30</sup>. Il est possible que l'expression « rouleau des guerres de Yhwh » (*Nb* 21,14) fasse allusion à une telle collection de récits.

Il faut cependant noter que le TM en 21,14-15 est presque incompréhensible. La LXX parle simplement d'un livre et comprend « la guerre (singulier) de Yhwh » comme début du contenu de ce livre. Mais il est possible que la LXX ait essayé de rendre sa « Vorlage » plus lisible<sup>31</sup>. De toute façon, l'idée d'un rouleau contenant des récits de conquête existe également dans la LXX. En *Am* 2,9, c'est Yhwh qui revendique l'extermination de l'Amorite. S'agit-il d'une tentative pour séparer Moïse de cette tradition de conquête ? Il faut cependant noter qu'au verset suivant (2,10), les 40 ans du séjour dans le désert sont également mentionnés sans référence à Moïse qui, d'une manière générale, ne figure pas dans le livre d'*Amos* et assez rarement dans la littérature

26. Selon H. Seebass, *ibid.*, p. 308, J ne mentionne pas Moïse à cause de l'imminence de sa mort. Cela ne me paraît pas une explication plausible. Dans la perspective de l'Ennéateuque, les rédacteurs responsables de l'insertion de ces versets devaient faire preuve d'une certaine discrétion quant à l'implication de Moïse dans des guerres se déroulant sur le territoire judéen.

27. Voir encore récemment J.E. Harvey, *Retelling the Torah. The Deuteronomistic Historian's Use of the Tetrateuchal Narratives*, JSOT.S 403, London - New York 2004, pp. 6-32.

28. Voir dans ce sens J. Van Seters, « Once Again: The Conquest of Sihon's Kingdom », *JBL* 99, 1980, pp. 117-124 ; *id.*, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville-Kampen 1994, pp. 386-404.

29. R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3, Wiesbaden 2003, p. 362.

30. Voir notamment E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens*, FAT 30, Tübingen 2000, pp. 129-138 ; Achenbach, *ibid.*, pp. 358-367. La situation est rendue plus que compliquée par le fait que les deux récits en *Nb* 20-21 et *Dt* 2-3 ont connu différents ajouts, dont certains très tardifs. Voir déjà M. Wüst, *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments. I. Ostjordanland*, BTAVO B 9, Wiesbaden 1975, p. 243, qui avait considéré l'ensemble de *Nb* 21 comme post-sacerdotal.

31. J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Numbers*, SBL.SCSS 46, Atlanta 1998, p. 346.

*Nombres*<sup>21</sup> où les Hébreux sont désignés par le terme de (*šb'wt(yhwh)*) (armées [de Yhwh]) et peut-être aussi en *Ex* 13,18 où les Israélites sortant d'Égypte sont caractérisés de *ḥmwšym*, terme signifiant sans doute « armés » ou en « ordre de bataille »<sup>22</sup>. Tous ces textes datent de l'époque perse, ils appartiennent soit au milieu sacerdotal, soit à des derniers rédacteurs du Pentateuque.

Il existe également des récits de guerre accompagnant la traversée du désert, le premier se situant, selon la chronologie du Pentateuque, en *Ex* 17. Dans ce récit cependant, Moïse ne participe pas en tant que stratège ou chef de guerre ; ce rôle échoit à Josué. En effet, Moïse, retiré au sommet de la montagne, joue plutôt, comme dans les récits de confrontation avec le Pharaon, un rôle de magicien. C'est Josué, mentionné ici pour la première fois, qui est le chef militaire, conformément au rôle qu'il occupera plus tard dans le livre qui porte son nom. Néanmoins, dans le livre des *Nombres*, Moïse apparaît subitement comme chef de guerre ; sous sa conduite, le peuple d'Israël, qui dans les premiers chapitres (*Nb* 1-4) est organisé comme une armée campant autour du sanctuaire mobile<sup>23</sup>, conquiert un certain nombre de territoires, après avoir échoué la conquête de la région autour d'Hébron (*Nb* 14). La série des victoires d'Israël débute curieusement à l'intérieur de la terre promise, à Arad<sup>24</sup> (*Nb* 21,1-3), voire dans le Néguev. Cette idée est contraire à l'idéologie dtr pour laquelle la conquête de la Cisjordanie ne peut débiter qu'après la traversée du Jourdain. La date et la provenance de cette notice sont difficiles à déterminer<sup>25</sup>. Elle interrompt clairement (avec 21,4-9) le fil narratif qui va de la mort d'Aaron, en 20,22-29, à 21,10sq. et elle n'est pas attestée en *Dt* 2-3, contrairement aux opérations transjordanienues de Moïse dont il est question en *Nb* 20,14-29 et 21,10-35. Il se peut dès lors que *Nb* 21,1-3 conserve la tradition d'une conquête -

21. Dans ce livre, ce terme est omniprésent pour désigner les tribus d'Israël organisées comme une armée, notamment dans les chapitres 1-2, 4, 10 et 31.

22. S.E. Loewenstamm, *The Evolution of the Exodus Tradition*, Jerusalem 1992, p. 226. Voir aussi la discussion de ce mot chez J.-L. Ska, *Le passage de la mer. Etude sur la construction du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, AnBib 109, Roma 1986, pp. 14-17, qui opte également pour un sens militaire.

23. L'organisation d'Israël comme une ecclesia militans dans le livre des *Nombres* n'a guère de parallèles dans les livres précédents, cf. T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P<sup>g</sup>*, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn 1995, p. 67.

24. Selon H. Seebass, *op. cit.* (n. 5), pp. 305-306, et beaucoup d'autres, « roi d'Arad » serait une glose. Même si c'est le cas (voir par contre B.A. Levine, *Numbers 21-36*, AB 4A, New York *et al.* 2000, pp. 84-85), ces versets « surprise the reader by recording a successful Israelite incursion into the Negeb » (p. 85).

25. H. Seebass l'attribue à « J » (huitième siècle) ; L. Schmidt constate qu'elle est « jünger als die Pentateuchredaktion » (*Das 4. Buch Mose. Numeri Kapitel 10,11-36,13*, ATD 7,2, Göttingen 2004, p. 100) ; Levine, *ibid.*, p. 79, pense à des « rédacteurs sacerdotaux ».



prophétique<sup>32</sup>. Il est difficile de décider si *Am* 2,9-10 présuppose déjà des traditions sur Moïse telles qu'elles apparaissent dans le livre des *Nombres*, ou, si au contraire, ces traditions sont des élaborations plus tardives sur la base des traditions comme celle qui est reflétée en *Am* 2,9-10<sup>33</sup>.

Il ne fait pas de doute que les rédacteurs dtr du livre de *Josué* connaissent la tradition d'une conquête mosaïque du territoire des Amorites, puisqu'ils doivent faire preuve d'imagination afin d'intégrer les tribus transjordanienues dans la traversée du Jourdain (voir *Jos* 1,11-17 [vv. 12-15] ; ces versets contiennent une référence explicite à Moïse : les tribus transjordanienues doivent participer à la traversée du Jourdain, ensuite ils peuvent rentrer dans le pays que Moïse leur a remis ; la traversée et le retour sont relatés en *Jos* 4,12-13 ; 22,1-6<sup>34</sup>). Apparemment, les Deutéronomistes ont essayé de transformer les récits de conquête de Moïse en un prologue à la vraie conquête du pays, lequel, dans la perspective dtr, se situe exclusivement en Cisjordanie<sup>35</sup>.

Le livre des *Nombres* contient encore un autre récit de guerre de Moïse, se trouvant en contradiction avec *Jg* 6-8 (intégrés dans l'histoire dtr). Selon *Jg* 6-8, c'est Gédéon qui met un terme à la menace madianite, alors qu'en *Nb* 31, c'est Moïse qui, peu de temps avant sa mort (31,2), reçoit l'ordre divin d'organiser une expédition punitive contre Madian. Cette expédition qui se termine avec l'extermination de tous les Madianites (à l'exception des vierges) renvoie sur le plan narratif au début de l'histoire de Moïse, où celui-ci était également en contact avec les Madianites, mais sur un tout autre plan, puisqu'en *Ex* 2, il était devenu le gendre d'un prêtre de ce peuple. *Nb* 31 est clairement un *midrash* très récent<sup>36</sup>, qui présuppose *Nb* 25 (la révolte de Baal-Péor, voir *Nb*

32. Moïse est mentionné par son nom en *Es* 63,11-12 ; *Jr* 15,1 ; *Mi* 6,4 ; *Mal* 3,22.

33. Il est communément admis que les versets 9-12 « font figure d'ajouts tardifs » (S. Buttica, « Amos », in Römer *et al.* éds, *op. cit.* (n. 10), pp. 405-414, spéc. 410), mais il est très difficile de situer plus précisément ces ajouts.

34. Peu importe ici la couche dtr à laquelle ces versets sont à attribuer ; K. Bieberstein, *Josua-Jordan-Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6*, OBO 143, Freiburg (CH)-Göttingen 1995, pp. 387-390, attribue ces versets à un « DtrR » qu'il situe durant l'époque babylonienne ; voir également T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London - New York 2005, pp. 134-136.

35. Cette idée est sans doute née à la suite de l'annexion de la Transjordanie par l'empire assyrien en 734 avant notre ère.

36. Sur ce point, les avis sont unanimes, voir entre autres, E.A. Knauf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, Wiesbaden 1988, pp. 165-168 ; Levine, *op. cit.* (n. 24), pp. 472-474 ; Achenbach, *op. cit.* (n. 29), pp. 615-622 ; Schmidt, *op. cit.* (n. 25), pp. 183-186.

31,16), ainsi que *Dt* 20 (lois de guerre)<sup>37</sup> et qui veut peut-être définitivement ternir l'image des Madianites. Il est intéressant de noter que Josué est absent de ce récit. La guerre punitive se fait en présence du prêtre Pinhas, et c'est Moïse qui est le responsable de la logistique. Bien que le récit de guerre ne soit qu'une sorte de prétexte pour des règlements concernant la répartition du butin entre les prêtres et les lévites, ces prescriptions ne sont pas formulées dans la prospective comme en *Dt* 20 ou en *Nb* 33,50-56. Ainsi, juste avant sa mort, Moïse se trouve impliqué dans une guerre qui rend Israël vainqueur d'une population « arabe »<sup>38</sup>. Pour les derniers rédacteurs du Pentateuque, il était donc possible de présenter Moïse comme un stratège militaire. En résumé, la dernière partie du livre des *Nombres* contient des traditions dans lesquelles Moïse était impliqué dans des guerres : conquérant du Nord de la Transjordanie (cette tradition est connue des rédacteurs d'trs du *Dt* et de *Jos*), mais aussi engagé dans une expédition d'extermination dans le Sud et dans une guerre se déroulant dans le territoire du futur Israël (*Nb* 21).

Dans ces récits, Moïse se trouve sur le même terrain que son successeur Josué qui, dans la construction biblique, mène les guerres de conquête et conduit Israël dans son pays. On peut donc se demander si les récits des *Nombres* (et du *Deutéronome*) ne reflètent pas une tradition selon laquelle Moïse était également (ou exclusivement ?) une figure de guerrier ou de conquérant. Dans la Bible hébraïque la figure de Josué, fils de Noun, est en effet limitée aux livres de « l'histoire deutéronomiste » (notamment *Dt* et *Jos*) et à certains textes en *Ex* et *Nb* qui présupposent, voire préparent, les textes de *Dt* et de *Jos*<sup>39</sup>. Il est par contre totalement absent des Prophètes, et n'apparaît pas non plus dans les « sommaires historiques », dans les *Psaumes* et ailleurs. Le seul texte qui mentionne Josué en dehors des livres d'*Exode* à *Rois* se trouve en *1 Ch* 7,27, dans une liste généalogique qui reflète plutôt une idéologie d'autochtonie<sup>40</sup> selon laquelle Josué, et toute la descendance d'Ephraïm, se trouvaient depuis toujours dans le territoire de Sichem. On peut donc conclure que la tradition d'une conquête sous Josué est clairement limitée à l'école deutéronomiste. *1 S* 12,8 contient un résumé de l'exode qui pourrait refléter « another Moses tradition »<sup>41</sup> :

37. *Nb* 31 affine les lois de *Dt* 20, en précisant que ce sont seulement des vierges que les Israélites peuvent épouser parmi les femmes des populations vaincues, voir aussi Levine, *ibid.*, pp. 469-470.

38. Il n'est pas tout à fait clair quels sont les ennemis « madianites » des rédacteurs de *Nb* 31 ; B.A. Levine, *ibid.*, p. 473, pense à des Arabes quédarites, précurseurs des Nabatéens (voir Gashmu en *Ne* et dans des sources extra-bibliques) ; E.A. Knauf, *op. cit.* (n. 36), pp. 167, envisage une allusion à des Nabatéens.

39. *Ex* 17,9-14 ; 24,13 ; 32,17 ; 33,1 ; *Nb* 11,28 ; 13,6 ; 14,6.30.38 ; 26,65 ; 27,18.22 : 32,12.28 ; 34,17.

40. Voir à ce sujet P. Abadie, « Une 'Histoire corrective' : le modèle du Chroniste », *ThPhLy* 2, 1997, pp. 65-90.

41. G.W. Ahlström, « Another Moses Tradition », *JNES* 39, 1980, pp. 65-69.

« Jacob était venu en Égypte (L'Égypte les opprima et<sup>42</sup>) vos pères crièrent vers Yhwh ; alors Yhwh envoya Moïse et Aaron. Il fit sortir vos pères d'Égypte et les installa<sup>43</sup> en ce lieu ». Dans ce texte, qui a très peu retenu l'attention des exégètes, « Samuel passes over Joshua in silence and even gives the impression that it was through the agency of Moses and Aaron that Israel was settled in its 'place'<sup>44</sup> ». Cette notice pourrait refléter une tradition selon laquelle c'est Moïse lui-même qui, sur ordre de Yhwh, a fait entrer Israël dans le pays. Bien sûr, on pourrait tenir de telles considérations pour hautement spéculatives et se contenter de l'idée que ce texte, sans doute tardif, veut simplement renforcer l'importance de Moïse (et d'Aaron). Cependant, l'affirmation que l'installation en Canaan s'est faite sous la direction de Moïse est également attestée dans une source extrabibli- que importante, Hécatée d'Abdère.

## 2. La prise du pays et les guerres de Moïse selon Hécatée d'Abdère

Hécatée d'Abdère, qui a vécu dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> s. avant notre ère, est notamment l'auteur d'une œuvre ethnographique sur les Égyptiens, genre littéraire très en vogue chez les Grecs à cette époque<sup>45</sup>. Cette œuvre, écrite sans doute aux alentours de 320 à 300<sup>46</sup>, est notamment conservée sous une forme abrégée dans la Bibliothèque historique de Diodore de Sicile (I<sup>er</sup> s. avant notre ère). Elle contenait également un excursus sur l'origine des Juifs, résumé par Diodore au livre 40 et dont nous avons des traces grâce à Photius (IX<sup>e</sup> s.).

Cet excursus, que nous n'allons pas commenter en détail, contient des indications sur Moïse qui ne concordent pas avec la présentation biblique. Pour Hécatée, l'histoire des juifs commence avec Moïse et non avec

42. Cette phrase manque dans le TM ; elle est attestée dans la LXX et appuyée par 4QSam. Il semble que le TM soit corrompu suite à un *homoioteleuton* (*mysrym*), voir aussi W. Nowack, *Richter, Ruth und Bücher Samuelis*, HAT I/4, Göttingen 1902, p. 53.

43. Le TM met ces deux verbes au pluriel. Si le singulier, assez bien attesté (voir BHS), se référerait à Moïse et non à Yhwh, on doit comprendre le TM comme étant la lectio facilior.

44. A.G. Auld, « The Former Prophets », in *Samuel at the Treshold. Selected Works of Graeme Auld*, Hants - Burlington, VT 2004, pp. 11-25, spéc. 22-23.

45. Ces œuvres contiennent généralement les origines du peuple, des questions de géographie, ses coutumes et son histoire. Pour ce genre ethnographique, voir G.E. Sterling, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Novum Testamentum. Supplements 64, Leiden 1992, pp. 20-102.

46. Pour les hypothèses de datation, voir notamment *ibid.*, p. 78 (il propose la date de 320) et B. Bar-Kochva, *Pseudo Hecateus On the Jews. Legitimizing the Jewish Diaspora*, Berkeley et al. 1996, p. 15 (il propose une datation entre 305 et 301, à cause de la description des frontières de l'Égypte en Diod. I, 30,1).

Abraham<sup>47</sup>. Moïse, qui est dépeint sous les traits d'un fondateur de colonies et d'un législateur à la grecque, se trouve à la tête d'un groupe d'étrangers expulsés par les Égyptiens. Contrairement au récit biblique, c'est sous sa direction que les Judéens prennent possession de leur pays *ταντελῶς δὲ ἔρημον*, « complètement désert »<sup>48</sup>, et c'est lui-même qui fonde, entre autres, la ville de Jérusalem. On interprète souvent cette remarque dans le sens où Hécatée rapporterait une tradition d'installation pacifique des Israélites dans un pays inhabité<sup>49</sup>. Mais le verbe *καταλαμβάνω* contient aussi une connotation militaire comme le montre son emploi dans la LXX, en *Nb* 21,32, où Moïse et les Israélites s'emparent de Yazér, et en *2 S* 12,26, qui relate la prise de Rabba par Joab. Même si l'aspect militaire semble bien moins présent au moment de la « conquête » que dans la Bible, on apprend néanmoins par la suite que Moïse « faisait aussi des expéditions militaires contre les peuplades voisines et conquiert un territoire important ». Sans donner davantage de détails sur ces guerres, il paraît évident que cet énoncé sert à présenter Moïse comme un chef de guerre.

Souvent, on explique tout cela par le fait que le Moïse d'Hécatée ressemble en tous points à une figure grecque de fondateur et de législateur<sup>50</sup>, et qu'il était donc indispensable de lui attribuer également des exploits militaires<sup>51</sup>. Cependant, il ne fait pas de doute que, pour son excursus sur Moïse et la

47. Selon Flavius Josèphe, *Ant.* I, 159 et Clément d'Alexandrie (Eusèbe, *Praep.* XIII, 13, 40), Hécatée d'Abdère aurait écrit un livre sur Abraham. Mais il s'agit là d'une propagande religieuse juive (voir M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Vol. I: From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem 1974, p. 22). En revanche, les passages attribués à Hécatée dans le *Contra Apionem I*, 183-204, qui relatent notamment des événements de l'époque ptoléméenne, pourraient être authentiques, mais sans doute révisés par des rédacteurs juifs (Stern, *ibid.*, p. 24 ; Bar-Kochva, *ibid.*, *passim*).

48. Selon la traduction de R. Henry, *Photius, Bibliothèque. Tome VI (« Codices » 242-245). Texte établi et traduit par René Henry*, Paris 1971, p. 135.

49. Voir dans ce sens P.R. Davies, « Judeans in Egypt: Hebrew and Greek Stories », in L.L. Grabbe éd., *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, JSOT.S 317 (European Seminar in Historical Methodology 3), Sheffield 2001, pp. 108-128, spéc. 119-120 ; P. Guillaume, « Did Moses Die Before Entering Canaan? A Reply to S.A. Nigosian », *Theological Review* 24, 2003, pp. 41-54, postule qu'Hécatée aurait connu la version du document sacerdotal (P) de l'entrée pacifique dans le pays. Indépendamment du fait que « P » n'a probablement pas relaté l'entrée dans le pays, l'ensemble de l'argument n'est guère plausible : doit-on imaginer un rouleau P circulant en Égypte au quatrième siècle ?

50. E. Will et C. Orrioux, *Ioudaïsmos-Hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy 1986, p. 87, voient chez Hécatée un rapprochement entre Moïse et Lycurgue, législateur légendaire des Spartiates. Ce rapprochement est souvent fait pour la représentation de Moïse chez Flavius Josèphe et chez Artapan, cf. ci-dessous.

51. Stern, *op. cit.* (n. 47), p. 32 ; E.S. Gruen, *Heritage and Hellenism : The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley 1998, pp. 52-53 ; Bar-Kochva, *op. cit.* (n. 46), pp. 32-33.

fondation de Jérusalem, Hécatée eut des sources juives à sa disposition<sup>52</sup>. On pense parfois même à des sources écrites, à cause de la fameuse citation : « A la fin des textes de loi est ajouté ceci : ‘Voici ce que Moïse a entendu de Dieu et dit aux Juifs’ ». Selon l’avis de certains auteurs, il se pourrait que ce soit une citation approximative de la fin du livre du *Lévitique*<sup>53</sup>, ce qui signifierait que nous aurions, via Hécatée, l’attestation d’un Proto-Pentateuque qui se serait terminé par ce livre. En effet, l’idée que les prêtres possèdent des terres se trouve en contradictions avec les textes législatifs en *Nb* et en *Dt* (*Nb* 18,24 ; *Dt* 10,9 ; 12,12 ; 18,1)<sup>54</sup> ; les guerres de Moïse, par contre, apparaissent dans des textes narratifs de la deuxième partie des *Nombres*. On ne peut exclure l’idée que les informateurs juifs d’Hécatée vivant en Égypte<sup>55</sup> avaient à leur disposition « quelque document relatif à la Judée contemporaine, tenue pour ‘mosaïque’, document destiné soit aux Juifs hellénophones d’Égypte, soit à l’administration ptolémaïque »<sup>56</sup>. L’existence d’un tel document ne peut pourtant pas être prouvée. On peut également imaginer qu’Hécatée a recueilli ses informations oralement auprès de certains Juifs hellénisés d’Égypte et que ces informateurs lui ont transmis

52. L’idée même de l’expulsion peut provenir de la tradition biblique de l’exode ; car en d’autres lieux, Hécatée (si c’est bien lui que Diodore résume) semble plutôt envisager une fondation de la Judée suite à une décision prise librement par le fondateur (voir Diodore I, XXVIII,1-2) ; cf. Bar-Kochva, *ibid.*, p. 211.

53. Cf. T. Reinach, *Textes d’auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris 1895, p. 18, n. 2. *Lv* 27,34 : « Ceci sont les lois que Yhwh donna à Moïse pour les Israélites sur le Mont Sinaï » (voir aussi 26,46). Selon Stern, *op. cit.* (n. 47), p. 32 ; L.L. Grabbe, « Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period », in *op. cit.* (n. 49), pp. 129-155, spéc. 132, il pourrait s’agir soit de *Lv* 27,46 ou de *Nb* 36,13. D’autres auteurs pensent encore à *Dt* 29,1 (Gruen, *op. cit.* [n. 51], p. 51, n. 35) ou *Dt* 32,44 (J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, SBL Monograph Series 16, Nashville - New York 1972, p. 32).

54. Grabbe, *ibid.*, p. 132.

55. D. Mendels, « Hecataeus of Abdera and a Jewish *patrios politeia* of the Persian Period (Diodorus Siculus XL,3) », *ZAW* 95, 1983, pp. 95-110 pense que les informateurs d’Hécatée furent des prêtres judéens de la fin de l’époque perse. L’idée du pays vide s’explique du coup par l’idéologie de la Golah babylonienne, et la fondation de Jérusalem par Moïse reflète en réalité le retour de la Golah sous Esdras et Néhémie. Bien que cette thèse soit ingénieuse, elle ne peut convaincre. Tout d’abord, on comprend mal comment Hécatée serait entré en contact avec le courant « sacerdotal » du judaïsme palestinien ; ensuite, on ne peut déceler dans le récit d’Hécatée des identifications de Moïse avec Esdras ou Néhémie.

56. Will - Orrieux, *op. cit.* (n. 50), p. 91. Selon Aristobule, cité par Eusèbe (*Praep.* XIII, 12,1), il existait déjà à l’époque perse des traductions en grec, relatant l’Exode et la conquête du pays. L’authenticité de ces fragments n’est pourtant pas avérée, comme d’ailleurs l’historicité du personnage. L’affirmation de la lettre d’Aristée (314-316) concernant des anciennes traductions du Pentateuque en grec avant la LXX (voir Gruen, *op. cit.* [n. 51], p. 54, n. 45) est franchement propagandiste.

des traditions qui s'écartent passablement de la Bible. L'affirmation selon laquelle « les Juifs n'ont jamais de roi et que la direction du peuple est toujours confiée aux prêtres » peut signifier que certains Juifs d'Égypte, et donc Hécatée, ignoraient les traditions de « l'histoire deutéronomiste » (c'est-à-dire le contenu des livres *Jos*, *Jg*, *S* et *R*)<sup>57</sup>. Mais la négation explicite de la royauté signifie probablement plutôt une polémique contre un judaïsme politiquement autonome<sup>58</sup> et s'explique fort bien à partir des préoccupations de la Diaspora.

En revanche, l'insistance sur un Moïse guerrier ne peut s'expliquer comme polémique contre la construction officielle du Penta- ou de l'Hexateuque. Les Juifs d'Égypte de la fin de l'époque perse, auprès desquels Hécatée recueillait ses informations, connaissaient apparemment des traditions sur Moïse, chef de guerre, dont le Pentateuque n'a gardé que quelques traces discrètes, mais qui sont bien présentes chez Artapan et Flavius Josèphe.

### 3. Les campagnes éthiopiennes de Moïse chez Artapan et chez Flavius Josèphe

Nous avons connaissance de l'œuvre d'Artapan, qui a vécu en Égypte entre 250 et 100 avant notre ère<sup>59</sup>, grâce à Alexandre Polyhistor, cité par Eusèbe dans la *Préparation Evangélique*. Il ne fait guère de doute qu'Artapan, dont le nom semble être d'origine perse, vient d'une frange assez « libérale » du judaïsme de la diaspora égyptienne<sup>60</sup>. Les extraits de son histoire de Moïse que nous possédons<sup>61</sup> rappellent à plusieurs égards l'histoire biblique de Joseph car,

57. Stern, *op. cit.* (n. 47), p. 31. Il rappelle que très peu d'auteurs des époques grecque et romaine font allusion à David ou à d'autres rois d'Israël et de Juda (notamment Nicolas de Damas, Pompeius Trogus, Ménandre d'Ephèse).

58. Mendels, *loc. cit.* (n. 55), pp. 101-104 ; l'explication de B. Bar-Kochva, *op. cit.* (n. 46), p. 27, selon laquelle Hécatée n'était intéressé, dans son excursus, que par les origines du peuple, ne rend pas compte de la négation explicite de la monarchie.

59. Le terminus ad quem est Polyhistor qui le cite, le terminus a quo est probablement l'œuvre de Manéthon qu'il semble connaître et vouloir réfuter ; voir par exemple C.R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume I : Historians, Texts and Translations* 20. Pseudepigrapha Series 10, Chico, CA 1983, pp. 189-190.

60. L'origine juive d'Artapan ne peut guère être contestée. Le nom perse pourrait s'expliquer par le fait qu'il descendait d'un « mariage mixte ». Voir le résumé de la recherche chez P. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris 2004, pp. 125-134. La provenance précise d'Artapan (Alexandrie, Memphis, Léontopolis) est impossible à déterminer ; voir à ce sujet Sterling, *op. cit.* (n. 45), pp. 168-169.

61. Il est difficile de savoir si Polyhistor ou Eusèbe nous ont transmis la totalité de l'œuvre d'Artapan sur Moïse ou seulement des extraits. La remarque finale en *Praep.* IX, 27,37 qui donne l'âge et la description de Moïse pourrait bien avoir été la conclusion de l'histoire qu'Artapan voulait mettre par

comme en *Gn* 37-50, celui-ci apparaît comme bienfaiteur de l'Égypte et inventeur d'un certain nombre d'institutions égyptiennes. Chez Artapan, c'est Moïse qui est à l'origine de la civilisation égyptienne, mais cet auteur dépasse de loin l'histoire biblique de Joseph<sup>62</sup> en identifiant Moïse à Hermès-Thot<sup>63</sup> et en lui attribuant le culte égyptien des animaux, ce qui lui a valu bon nombre de remarques péjoratives de la part de ses commentateurs<sup>64</sup>. Pour notre enquête, il importe peu de savoir s'il faut considérer Artapan comme « syncrétiste », voire comme « polythéiste »<sup>65</sup>; ceci est loin d'être sûr et dépend beaucoup de la traduction de *Praep.* IX, 27,4 : « à chacun des nomes, il assigna un/le dieu à adorer ». Cette phrase ambiguë (soit chaque région vénère son dieu, soit il s'agit du même dieu partout)<sup>66</sup> pourrait traduire la volonté d'Artapan de concilier le polythéisme égyptien et le monothéisme juif.

L'histoire de Moïse chez Artapan est construite sur la base de deux sources. La première est clairement la traduction grecque de la Tora, car il ne fait aucun doute qu'Artapan a connu et lu la LXX<sup>67</sup>. Il commence sa présentation de la légende de Moïse en suivant le fil narratif de la Bible hébraïque<sup>68</sup> :

écrit. G.E. Sterling, *ibid.*, p. 172, pense que nous avons grosso modo la totalité du texte d'Artapan puisqu'il « only dealt with the history of Israel in Egypt ».

62. Il connaît cette histoire et la résume en IX, 23,1-4 avec quelques variantes intéressantes : Joseph n'est pas vendu contre son gré en Égypte, c'est lui qui demande aux marchands arabes de l'emmener. Contrairement au judaïsme orthodoxe qui fit produire le roman « Joseph et Aséneth », Artapan ne s'offusque pas du fait que Joseph épouse la fille d'un prêtre égyptien.

63. L'identification de Moïse à Musée, maître d'Orphée en IX, 27, 3b-4a, pourrait être un ajout ultérieur comme semble l'indiquer la « Wiederaufnahme » du mot « adulte » (ἀνδρωθέντα).

64. Voir déjà J. Freudenthal, *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke*, Hellenistische Studien 1-2, Breslau 1875, qui parle d'un « Wirrkopf » (p. 155) et lui attribue une grande « Lügenfertigkeit » (p. 165).

65. J.M.G. Barclay, « Manipulating Moses: Exodus 2.10-15 in Egyptian Judaism and the New Testament », in R.P. Carroll éd., *Text as Pretext. Essays in Honour of Robert Davidson*, JSOT.S 138, Sheffield 1992, pp. 28-46, spéc. 31.

66. E. Koskenniemi, « Greek, Egyptians and Jews in the Fragments of Artapanus », *JSP* 13, 2002, pp. 17-31, spéc. 27-28.

67. Voir déjà Freudenthal, *op. cit.* (n. 64), pp. 152 et 215-216 ; Holladay, *op. cit.* (n. 59), p. 197, n. 19 ; U. Mittmann-Richert, *Historische und legendarische Erzählungen*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit VI 1/1. Supplementa, Gütersloh 2000, pp. 193sqq.

68. Avec des variantes importantes, Artapan donne des noms au roi d'Égypte et à sa fille (Merris) qui, dans la tradition juive, est différemment nommée : Thermoutis (Flavius Josèphe) ; Tharmouth (*Jub.* 47,5), Pharia, Bithia (Talmud d'après *I Ch* 4,17) ; cf. Holladay, *ibid.*, p. 231, n. 37. Merris peut évoquer Isis, ou simplement un élément fréquent des noms féminins égyptiens : celle qui est aimée. Pour Artapan, le nom prépare celui de la ville fondée par Moïse en honneur de sa mère adoptive

mauvaise disposition du Pharaon envers les Juifs, adoption de Moïse par la fille du Pharaon (IX, 27,2-3). L'histoire biblique qui continue en IX, 27, 18-36 avec la fuite de Moïse chez Ragouël<sup>69</sup>, sa vocation<sup>70</sup>, l'épisode des plaies et la traversée de la mer est interrompue en 27,4-17 par des matériaux pour lesquels il n'existe pas de parallèles dans le Pentateuque<sup>71</sup>. Dans ce passage, il est d'abord question des bienfaits culturels et cultuels prodigués par Moïse et qui provoquent l'admiration des Égyptiens et la jalousie du Pharaon Chénéphrès<sup>72</sup>. Celui-ci envoie alors Moïse avec une armée de laboureurs pour combattre les Ethiopiens qui menaçaient l'Égypte. Moïse vient camper contre les Ethiopiens et fonde, à l'endroit où il établit son camp, la ville d'Hermopolis dans laquelle il consacre l'ibis. La guerre dure dix ans, mais Moïse se fait aimer des Ethiopiens et ceux-ci apprennent de lui la circoncision. Sa stratégie ayant échoué, Chénéphrès partage l'armée de Moïse, envoyant une partie garder les frontières éthiopiennes et employant l'autre à la construction de Diospolis<sup>73</sup> sous la responsabilité d'un certain Nachéroth. Comprenant mal une réponse de Moïse à Nachéroth quant à l'utilité du taureau, Chénéphrès fonde le culte du taureau Apis. Puis le Pharaon engage apparemment un dénommé Chanétoth<sup>74</sup> pour tuer Moïse lors de l'enterrement de sa mère adoptive Merris - Moïse l'ensevelit en effet dans la ville de Mé-

(Méroé). A noter encore qu'Artapan ne mentionne ni les corvées des Hébreux, ni l'exposition de l'enfant Moïse.

69. Contrairement au récit biblique, Ragouël veut faire la guerre à l'Égypte, mais Moïse le dissuade et lui propose de se contenter de pillages. La syntaxe est difficile ; apparemment Polyhistor a abrégé un texte plus explicite. Voir Holladay, *ibid.*, p. 238, n. 77.

70. La trame biblique est encore une fois interrompue en 27,23-26 qui relate une sortie miraculeuse de Moïse de sa prison et la puissance magique du nom du dieu d'Israël.

71. On a presque l'impression qu'Artapan a interrompu sa lecture de la LXX pour insérer une autre source, cf. I. Lévy, « Moïse en Ethiopie », *REJ* 53, 1907, pp. 201-211, spéc. 205.

72. Selon R. Krauss, *Moïse le Pharaon*, Monaco 2000, le nom Chénéphrès, également transcrit Chénemprès serait le nom de trône d'Amasis, roi de la XXVI<sup>e</sup> dynastie qui régna entre environ 570 et 526, donc vers la fin de l'époque babylonienne et au début de l'époque perse. Mais, comme me le fait remarquer Y. Volokhine, que je remercie pour son aide précieuse, le roi Amasis est largement connu, sous ce nom uniquement (aussi chez Manéthon), et est devenu légendaire comme tel dans la tradition hellénistique. Pour quelle raison - inexplicable - serait-il cité sous une forme méconnaissable (par son nom d'intronisation et non pas son nom de famille) chez Artapan?

73. Cet épisode est peut-être inspiré des travaux de corvées auxquels les Hébreux sont soumis, selon l'Exode, pour construire les villes de Pithom et Ramsès (*Ex* 1,11). Il s'agit sans doute chez Artapan d'une allusion à Thèbes (Louxor), fief du dieu Amon, identifié par les Grecs à Zeus (Holladay, *op. cit.* [n. 59], p. 237, n. 64).

74. Le passage IX, 27, 12-14 est assez obscur ; Polyhistor a apparemment omis certaines informations ou maladroitement condensé le récit d'Artapan, voir Koskenniemi, *loc. cit.* (n. 66), p. 29.



allusions à Moïse comme fondateur des cultes égyptiens, ce qui n'est pas étonnant. Pour le reste, il existe de nombreux parallèles qui ne peuvent s'expliquer que sur la base d'une relation, quelle qu'elle soit, entre les deux versions. Il s'agit des parallèles suivants qui montrent que Josèphe et Artapan suivent la même trame narrative<sup>79</sup> :

- Les Ethiopiens ont envahi l'Égypte ;
- des membres de la cour d'Égypte (voire le roi) proposent Moïse comme chef de l'armée égyptienne, en espérant qu'il échoue et qu'il soit tué ;
- l'importance de l'ibis dans la campagne de Moïse ;
- Moïse remporte la victoire et est reconnu par les Ethiopiens ;
- sa victoire provoque de nouvelles tentatives de le supprimer, c'est pourquoi il est obligé de s'enfuir.

Il existe cependant aussi de nombreuses différences dont les plus importantes sont les suivantes<sup>80</sup> :

- Dans le récit d'Artapan, la campagne militaire est plutôt résumée, alors que chez Josèphe, elle est relatée explicitement. Chez Artapan, Moïse se trouve à la tête d'une armée de « laboureurs », alors que dans les *Antiquités*, c'est une armée, apparemment composée à la fois d'Égyptiens et d'Hébreux (243-244).
- L'ibis apparaît dans des contextes différents : chez Artapan, Moïse fonde le culte de l'ibis ; chez Josèphe, il s'en sert pour se débarrasser des serpents dangereux<sup>81</sup>.
- Flavius Josèphe ne relate pas l'épisode de l'enterrement de la belle-mère de Moïse à Méroé ; Saba - Méroé est par contre le théâtre du siège décisif en *Ant.* II, 243-253. C'est durant ce siège que Moïse va trouver son épouse éthiopienne ; or, cet épisode ne se trouve pas chez Artapan, selon Polyhistor.

Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer les parallèles et les différences entre ces deux récits.

(a) L'histoire relatée par Flavius Josèphe est indépendante ; elle s'explique dans le cadre des efforts midrashiques pour donner un sens au verset obscur de *Nb* 12,1 qui mentionne une femme koushite de Moïse<sup>82</sup>. Cette hypothèse n'est guère plausible, puisqu'elle n'explique pas le fait que Josèphe suive *grosso modo* la trame narrative que l'on trouve dans le résumé d'Artapan. Si Flavius Josèphe l'avait formulée librement, sans documents ou sources à sa disposition, on ne comprend pas non plus certaines incohérences dans le récit de la campagne éthiopienne soulignées par E. Nodet. Selon *Ant.* II, 249, les Ethiopiens sont assiégés dans leur capitale, alors qu'en 253b, ils semblent se trouver,

79. Voir aussi Sterling, *op. cit.* (n. 45), p. 269.

80. Pour d'autres différences voir *ibid.*, p. 277.

81. Néanmoins on trouve chez Artapan la remarque que l'ibis « tue les animaux nuisibles à l'homme » (IX, 27,9).

82. Ainsi H.S.J. Thackeray, *Josephus: The Man and the Historian* (1929) (reprint), New York 1967.

roé qu'il a fondée en son honneur. Mis au courant du complot par son frère Aaron, Moïse tue Chanétoth<sup>75</sup> et s'enfuit en Arabie. À cet endroit, Artapan reprend la trame narrative telle qu'elle se trouve dans le livre de l'*Exode*.

Ce qui est particulièrement intéressant dans ce « Sondergut » d'Artapan, c'est le récit d'une campagne éthiopienne qui met Moïse en rapport étroit avec le pays de Koush. Il n'est guère possible qu'Artapan ait inventé de toutes pièces la carrière militaire de Moïse en Égypte. Pour ce qui est des bienfaits qu'il apporte à l'Égypte avant son départ en Ethiopie, Artapan s'inspire probablement d'Hécatee<sup>76</sup>. Mais qu'en est-il de l'Ethiopie ? Pour élucider cette question, il nous faut d'abord comparer la campagne éthiopienne de Moïse avec le récit de Flavius Josèphe qui relate également, dans les *Antiquités Juives*, des exploits militaires de Moïse en Ethiopie.

Selon *Ant.* II, 238-256<sup>77</sup>, les Ethiopiens avaient envahi l'Égypte et battu l'armée égyptienne. Ils s'étaient déjà avancés jusqu'à Memphis ; les Égyptiens, affolés, consultent les oracles et demandent alors à Thermoutis de mettre son fils adoptif, Moïse, à la tête des troupes de l'Égypte. Moïse accepte cette mission et fait aussitôt preuve de sagacité ; afin de pouvoir traverser des régions désertiques et dangereuses, il transporte, dans des coffres de papyrus, des ibis qui permettent de tuer les serpents qui s'y trouvent. Moïse repousse les Ethiopiens et saccage leurs villes. L'armée conduite par Moïse assiège Saba, « capitale du royaume éthiopien que plus tard Cambyse appela Méroé » (249). À cause de la situation géographique, ce siège s'avère difficile et semble tout d'abord échouer. Alors Tharbis<sup>78</sup>, la fille du roi des Ethiopiens, tombe amoureuse de Moïse et lui propose de l'épouser. Moïse accepte à condition que la ville se rende ; c'est ainsi qu'il s'impose définitivement contre les Ethiopiens. À son retour, les hauts fonctionnaires égyptiens ainsi que le Pharaon, animés de haine envers leur libérateur, tentent de le tuer. Moïse, averti du complot, s'enfuit dans le pays de Madian.

Si l'on compare les deux récits, on constate d'abord que Josèphe offre un récit de la campagne militaire plus détaillé, tout en omettant les

75. Il s'agit peut-être d'une reprise du thème de l'assassinat d'un fonctionnaire égyptien par Moïse en *Ex* 2,12.

76. Borgeaud, *op. cit.* (n. 60), p. 128.

77. En II, 217-237, Josèphe relate la naissance et la jeunesse de Moïse. Pour le récit de la naissance, on remarque, que, comme dans les Jubilés, le père de Moïse (Amram) est réhabilité. Thermouthis, la fille du Pharaon, qui adopte Moïse, est stérile, comme l'est la Merris d'Artapan.

78. L'étymologie de ce nom est peu claire. Tite-Live, raconte qu'une dénommée Tarpéia livre la citadelle de Rome aux Sabins (I, 11) ; voir aussi Ovide, *Fastes* (I, 261-269) qui parle seulement d'une gardienne. Il n'est pas impossible que Josèphe ait repris le nom de cette source. Pour d'autres attestations du motif d'une femme livrant une ville assiégée aux ennemis, voir L.H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley et al. 1998, p. 404, n. 60. Dans la Bible, ce motif se trouve dans le récit de Rahab en *Jos* 2, laquelle, dans l'interprétation rabbinique, devient la femme de Josué.

comme en 240, en plein territoire égyptien<sup>83</sup>. Cette tension pourrait s'expliquer par la combinaison de deux traditions différentes. De plus, un certain nombre de détails, dans le récit des *Antiquités*, « does not suit Josephus at all well for it is unlikely that he carried in his head knowledge of Greek writers' view about ibises »<sup>84</sup>.

(b) C'est pourquoi l'hypothèse assez répandue selon laquelle Josèphe dépendrait directement d'Artapan<sup>85</sup> ou d'une version révisée (plus « orthodoxe ») de son œuvre<sup>86</sup> est à première vue plus séduisante, mais elle se heurte également à des objections de taille. Même s'il paraît assez probable que Flavius Josèphe ait connu Artapan<sup>87</sup>, il ne semble pas avoir repris directement son texte. Il n'existe pas, en effet, de parallèles littéraires entre les deux versions<sup>88</sup>, parallèles auxquels on s'attend dans le cas d'une reprise d'une source (voir par exemple le cas de *Samuel-Rois*, repris en *Chroniques*) ; les différences entre les deux récits, déjà énumérées, paraissent également trop importantes pour faire d'Artapan la « Vorlage » de Josèphe.

(c) Il ne reste que l'idée d'une source commune dont s'inspirent, chacun à sa manière, Artapan et Flavius Josèphe. Certains auteurs ont essayé d'identifier cette source avec des auteurs connus. I. Lévy considère que « la conquête éthiopienne est ... un plagiat fait à Hécatée » (d'Abdère), plagiat dont Josèphe conserve un texte plus proche de l'original qu'Artapan<sup>89</sup>. Il est vrai qu'Hécatée présente Moïse comme un chef de guerre ; mais dans son excursus sur les Juifs, l'Ethiopie n'est pas mentionnée. Il est vrai que Diodore parle d'une guerre contre l'Ethiopie dans le cadre de la légende de Sésostris (on y reviendra) mais il n'est pas sûr que cette légende figurait chez Hécatée. Selon B.Z. Wacholder, la source commune aurait été l'historien juif du premier siècle avant notre ère, Nicolas de Damas qui aurait eu un goût prononcé pour des narrations dans lesquelles les gestes héroïques se mêlent à des épisodes romanti-

83. Flavius Josèphe, *Les Antiquités juives. Volume II: Livres IV et V. Etablissement du texte, traduction et notes par Etienne Nodet*, Paris 1995, p. 126, n. 6 ; voir aussi Flavius Josephus, *Judean Antiquities 1-4. Translation and Commentary by Louis H. Feldman*, Flavius Josephus. Translation and Commentary 3, Leiden et al. 2000, pp. 204-205, n. 683.

84. T. Rajak, « Moses in Ethiopia : Legend and Literature », *JJS* 29, 1978, pp. 111-122, spéc. 117.

85. H. Bloch, *Die Quellen des Flavius Josephus (1897)* (Nachdruck), Wiesbaden 1968, pp. 60-62 ; I. Heinemann, « Moses », *RE* 16, 1935, pp. 359-375, spéc. 372-374 ; N. Walter, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*, *JSHRZ* 1/2, Gütersloh 1976, p. 130, n. 7b (avec point d'interrogation) ; Holladay, *op. cit.* (n. 59), p. 235, n. 56 (« perhaps »).

86. Ainsi notamment Freudenthal, *op. cit.* (n. 64), pp. 170-174.

87. *Ibid.*, pp. 169-170 ; Sterling, *op. cit.* (n. 45), p. 279.

88. Voir la synopse des deux textes chez Sterling, *ibid.*, pp. 270-276.

89. Lévy, *loc. cit.* (n. 71), pp. 201-211 ; spéc. 207-209, citation p. 209.

ques<sup>90</sup>. Mais cette affirmation ne se laisse guère démontrer<sup>91</sup>, et dans une récente publication, B.Z. Wacholder s'est montré plus prudent quant à cette idée<sup>92</sup>. Il faut donc abandonner l'idée que nous possédions une source écrite dont Artapan et Josèphe se seraient inspirés<sup>93</sup>. Il est par contre possible de reconstruire les contours d'une source qui circulait peut-être « seulement » sous forme orale. Cette tradition a sans doute compris les éléments suivants :

- une guerre menée par Moïse contre les Ethiopiens ;
- l'utilisation des ibis contre les serpents ;
- le séjour de Moïse dans la capitale des Ethiopiens ;
- le mariage de Moïse avec une princesse éthiopienne. Même si cette histoire ne se trouve pas dans les fragments d'Artapan que nous connaissons, il est fort plausible que cet élément se trouvait dans la tradition utilisée par Artapan et Josèphe. On ne voit guère comment Josèphe aurait inventé cette histoire de toutes pièces seulement pour expliquer le texte de *Nb* 12,1. Le scénario contraire est plus plausible<sup>94</sup>. *Nb* 12,1 reflète une tradition que les derniers rédacteurs du Pentateuque ne pouvaient ignorer entièrement. Certains auteurs pensent qu'Artapan aurait omis cet épisode car il ne lui convenait pas<sup>95</sup> ; étant donné son attitude très libérale, qui rappelle les romans bibliques de la diaspora<sup>96</sup>, cette idée n'est pas très satisfaisante. On devrait plutôt envisager que ce motif a été censuré par Alexandre Polyhistor qui, à d'autres endroits également, semble raccourcir le récit d'Artapan<sup>97</sup>.

90. B.Z. Wacholder pense que Nicolas aurait réécrit Artapan, et que Flavius se serait basé sur Nicolas qui aurait offert une version modifiée d'Artapan, voir B.Z. Wacholder, *Nicolaus of Damascus*, University of California Publications in History 75, Berkeley - Los Angeles 1962, pp. 57-58.

91. Voir aussi la critique de J.G. Gager, *op. cit.* (n. 53), p. 21.

92. B.Z. Wacholder, « Josephus and Nicolaus of Damascus », in L.H. Feldman et G. Hata éd., *Josephus, Judaism, and Christianity*, Leiden 1987, pp. 147-172, spéc. 152 et 162, n. 47.

93. Mentionnons encore la thèse très peu plausible de A. Schalit, « Artapanus », *EncJud* 3, pp. 645-646, selon laquelle la source directe de Flavius aurait été Alexandre Polyhistor ; mais celui-ci était un archiviste et n'a guère créé des histoires romantiques, voir les remarques de Wacholder, *ibid.*, p. 152. Il est par contre possible que Polyhistor ait sélectionné ce qu'il voulait transmettre d'Artapan (voir ci-dessous).

94. Voir dans ce sens A. Shinan, « Moses and the Ethiopian Woman. Sources of a Story in The Chronicles of Moses », *ScrHier* 27, 1978, pp. 66-78, spéc. 71-72.

95. Par exemple M. Braun, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature (1938)* (reprint), New York - London 1987, pp. 99-102.

96. J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, 2<sup>e</sup> éd., Livonia 2000, p. 45.

97. Pour la possibilité des raccourcissements d'Artapan par Polyhistor, voir Eusèbe, cf. Koskenniemi, *loc. cit.* (n. 66), p. 29.

Ayant ainsi établi les contours d'une histoire populaire sur Moïse chef de guerre, tâchons maintenant d'identifier l'origine des motifs qui la composent.

#### 4. Une histoire des guerres éthiopiennes de Moïse à l'époque perse

##### (a) le thème des guerres de Moïse contre l'Éthiopie

Certains auteurs ont voulu voir dans ce motif un souvenir historique qui remonterait aux époques des Pharaons Ramsès II et Merèptah sous lesquels est attesté un dénommé Messouy ou Masesaya, gouverneur égyptien de Koush, dont le judaïsme égyptien aurait conservé la mémoire en l'identifiant à Moïse<sup>98</sup>. Une variante récente de cette idée est la thèse de R. Krauss selon laquelle les récits d'Artapan et de Flavius Josèphe se baseraient sur le personnage de Masesaya qui « a combattu en Éthiopie, à l'instar du prince Moïse des légendes juives »<sup>99</sup> et qu'il identifie à Amon-masesa (Amenmessé), usurpateur qui se révolta contre son père Séthi II. Ce Masesaya serait le prototype que les auteurs bibliques ont utilisé à l'époque perse ou plus tard pour construire la figure de Moïse<sup>100</sup>. Bien que l'approche de R. Krauss ne puisse être taxée d'historicisme naïf, elle demeure hautement spéculative et la question de savoir comment s'est maintenue la mémoire de ce personnage jusqu'à l'époque perse n'est pas résolue<sup>101</sup>. L'origine du motif de Moïse comme chef de guerre en Égypte peut simplement reposer sur le fait que les Juifs de la diaspora égyptienne ont dû connaître l'antagonisme Égypte-Koush, puisque depuis le deuxième millénaire, il y eut de nombreux moments où l'Égypte et le pays de Koush se trouvaient en guerre. On pourrait penser particulièrement à l'invasion de l'Égypte par le roi koushite Piankhy qui, vers 728 avant notre ère, attaque l'Égypte, marche sur Memphis et Héliopolis et se fait proclamer roi. Cette expérience de l'occupation de l'Égypte par des Éthiopiens<sup>102</sup>, laquelle ne cessa que suite à l'invasion assyrienne et à l'installation de Nécho I vers 672, correspondrait assez bien au scénario d'Artapan, qui présuppose apparemment le règne parallèle de deux pharaons (voir *Praep.* IX, 27, 3). Le thème des campagnes éthiopiennes de grands rois égyptiens ou d'au-

98. Notamment Freudenthal, *op. cit.* (n. 64), p. 155 et l'égyptologue Wiedemann, voir le résumé dans Lévy, *loc. cit.* (n. 71), p. 206.

99. Krauss, *op. cit.* (n. 72), p. 123.

100. *Ibid.*, pp. 123-158, spéc. 264.

101. Indépendamment du problème que les parallèles les plus proches avec Masesaya se trouvent chez Artapan et Josèphe, et non pas dans la construction officielle de la figure de Moïse dans le Pentateuque. De plus, l'identification de Masesaya et Amon-masesa n'est pas non plus partagée par tous les égyptologues.

102. D.B. Redford, *From Slave to Pharaoh. The Black Experience of Ancient Egypt*, Baltimore - London 2004.

tres (Sémiramis, Cambyse) devient également un thème littéraire de l'époque perse<sup>103</sup> qui a dû être connu des Juifs de la diaspora. La légende qui offre le plus de parallèles avec la tradition utilisée par la source d'Artapan et de Flavius Josèphe est sans doute celle de Sésostriis (ou Sésosôsis)<sup>104</sup>. L'origine de cette légende, qui fusionne apparemment en une seule figure des mémoires du Pharaon Sésostriis III, vainqueur des Ethiopiens, et de Ramsès II, demeure encore assez obscure<sup>105</sup>, mais il ne fait aucun doute que celle-ci était assez populaire à l'époque perse<sup>106</sup>, comme l'attestent notamment Hérodote (II, 102-110) et Diodore (I, LIII-LVIII), et pour l'Égypte, entre autres, Hécatee d'Abdère<sup>107</sup>.

Selon ces auteurs, Sésostriis apparaît à la fois comme législateur et chef d'état brillant ; c'est lui qui organise l'Égypte en régions (Hérodote II, 109 ; Diodore I, LIV,3). On trouve la même information sur Moïse chez Artapan (*Praep.* IX, 27,3)<sup>108</sup> ; selon Artapan, c'est Moïse qui introduit la circoncision chez les Ethiopiens, alors qu'Hérodote (II, 104) et Diodore (I, LV, 5) parlent de la circoncision en lien avec Sésostriis. Mais Sésostriis est avant tout un brillant stratège et se bat contre l'Ethiopie (voir aussi Strabon, XVI, 4.4.), comme le fait Moïse chez Artapan et chez Josèphe ; et comme chez Sésostriis, c'est cette victoire qui établit définitivement la supériorité militaire de Moïse<sup>109</sup>. Comme Moïse, dans la tradition rapportée par Artapan (IX, 27, 11-18) et Josèphe (*Ant.* II, 254-256), Sésostriis doit affronter l'hostilité de la cour égyptienne à son retour de la campagne militaire, accompagné de sa femme (selon Hérodote II, 107, et

103. J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*, Edinburgh 1996, p. 129 et n. 9 ; Shinan, *loc. cit.* (n. 94), p. 68 ; Collins, *op. cit.* (n. 96), p. 41.

104. Voir notamment D.L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, SBLDS 1, Missoula 1972, pp. 153-167 ; Rajak, *loc. cit.* (n. 84), p. 115.

105. Hérodote, « L'Enquête d'Hérodote. Texte présenté, traduit et annoté par A. Barguet », in Hérodote et Thucydide, *Œuvres complètes*, Paris 1964, pp. 1-654 ; pp. 1341-1530, spéc. 1386 ; C. Obsoemer, *Les campagnes de Sésostriis dans Hérodote : essai d'interprétation du texte grec à la lumière des réalités égyptiennes*, Connaissance de l'Égypte ancienne 1, Bruxelles 1989 ; Redford, *op. cit.* (n. 102), p. 104.

106. Pour une présentation de cette légende, voir notamment Braun, *op. cit.* (n. 95), pp. 13-18 ; selon lui, l'origine de cette légende serait à trouver dans la résistance égyptienne contre l'invasion des Perses.

107. Diodore de Sicile, *Naissance des dieux et des hommes. Bibliothèque historique. Livres I et II. Introduction, traduction et notes par Michel Casevitz*, Paris 2004, pp. 1-3.

108. Qui, comme Diodore, mentionne 36 nomes.

109. Tiede, *op. cit.* (n. 104), p. 161.

Diodore I, LVII, 7-8, son frère veut le tuer par le feu, mais Sésostris peut échapper à cet attentat<sup>110</sup>).

Il est donc fort possible que la tradition juive utilisée par Artapan et Flavius Josèphe se soit largement inspirée de la légende de Sésostris<sup>111</sup>. Elle a fait de Moïse un Sésostris juif<sup>112</sup>, en combinant la légende du Pharaon égyptien par excellence avec des souvenirs diffus sur l'antagonisme entre l'Égypte et l'Éthiopie.

### (b) *Les ibis et les serpents*

Ce motif, relaté différemment par Artapan et par Josèphe, a probablement fait partie intégrante de la tradition sur laquelle les deux auteurs se basaient, autrement Josèphe ne l'aurait sans doute pas rapporté. Chez Artapan, Moïse institue le culte d'ibis, en lui donnant un fondement quasiment évhémériste. Hérodote parle également du culte des ibis qui sont vénérés en Égypte car ils tuent les serpents ailés (II, 75). Or, on trouve chez Josèphe la même idée : « quand Moïse pénétra dans la région infestée, il vint à bout de cette engeance de serpents grâce à ces oiseaux » (II, 247). Selon D.J. Silver, l'association entre Moïse et l'ibis pourrait refléter un culte syncrétiste de la diaspora juive d'Égypte qui vénérât Moïse comme un guérisseur, doté de pouvoirs magiques<sup>113</sup>. Cette idée est bien sûr très spéculative, mais on peut rappeler, chez Artapan, l'identification de Moïse à Thoth-Hermès dont l'ibis est le symbole. D.J. Silver fait également remarquer que, dès l'époque perse, Thot est considéré comme le législateur par excellence, ce qui a sans doute favorisé une identification avec Moïse<sup>114</sup>. Si, ce qui est probable, la source utilisée par Artapan et Josèphe reflète, comme le roman biblique de Joseph en *Gn* 37-50\*, une certaine assimilation des cultes égyptiens<sup>115</sup> dans un judaïsme de diaspora qui se voulait intégré, l'épisode de l'ibis s'explique aisément, d'autant plus que cet oiseau symbolise é-

110. Selon Diodore, il est sauvé par les dieux, chez Hérodote, par un conseil cruel de sa femme qui l'oblige à sacrifier deux de ses fils pour s'en servir comme pont grâce auquel il peut sortir du feu. On lit chez Hérodote que Sésostris se venge de son frère, « puis il mit au travail la foule des prisonniers qu'il ramenait, ce sont eux qui ont traîné les pierres apportées sous son règne au temple d'Héphaïstos », c'est-à-dire Ptah, démiurge de Memphis (108).

111. Voir aussi Tiede, *op. cit.* (n. 104), p. 164, qui attribue, à mon avis à tort, cette stratégie à Artapan : « it appears likely that Artapanus had adapted a version of this legend and applied it to Moses ».

112. Un peu comme le récit d'*Ex* 2 fait de Moïse un Sargon judéen.

113. D.J. Silver, « Moses and the Hungry Birds », *JQR* 64, 1973, pp. 123-153, notamment 141-143.

114. *Ibid.*, pp. 148-149.

115. En *Gn* 37sq., Joseph épouse la femme d'un grand-prêtre égyptien, pratique la divination à l'égyptienne et sait interpréter les mythes égyptiens.

galement la loyauté et le patriotisme<sup>116</sup>. On pourrait même se demander si l'histoire de l'attaque des serpents dans le désert en *Nb* 21 n'est pas une réaction orthodoxe à la tradition relatée par Artapan et dans les *Antiquités*<sup>117</sup>.

### (c) *Moïse à Méroé et la femme éthiopienne*

Tant Artapan que Flavius Josèphe font arriver Moïse à Méroé, mais ceci avec des scénarios assez différents. Ce nom est, dans la tradition grecque, fortement lié à la campagne éthiopienne du roi perse Cambyse (Hérodote III, 25). Selon Diodore (qui peut-être cite Hécatee), c'est lui qui fonda la ville et lui donna le nom de sa mère (I, XXXIII, 1 ; la même tradition est attestée chez Strabon XVII, 5 selon qui il s'agit soit de la sœur, soit de la mère de Cambyse), ce qui peut expliquer le fait que cette ville devient la capitale de Koush au début de l'époque perse, bien que le nom soit plus ancien<sup>118</sup>. Cette tradition sur Cambyse est clairement présente chez Artapan qui fait jouer à Moïse un rôle comparable à celui du souverain achéménide. Josèphe, par contre, fait état d'une autre tradition, selon laquelle Moïse aurait épousé une princesse éthiopienne. L'origine de cette tradition peut simplement se trouver dans le besoin de la diaspora de légitimer les mariages mixtes contre l'orthodoxie jérusalémite qui s'exprime notamment à travers les livres d'*Esdras* et de *Néhémie*. Plus précisément, le thème d'une femme éthiopienne peut, comme l'a déjà remarqué B.J. Diebner<sup>119</sup>, suggérer comme origine de cette tradition la colonie juive d'Éléphantine où se trouvaient également de nombreux mercenaires. C'est dans de tels contextes et à l'époque perse qu'il faut chercher l'origine de l'histoire de la femme éthiopienne de Moïse, qui s'est construite à l'aide du motif répandu de la ville livrée par une femme<sup>120</sup>, et peut-être aussi sur le souvenir que certains Pharaons prirent des épouses éthiopiennes pour symboliser leur domination sur le pays de Koush<sup>121</sup>. *Nb*

116. Silver, *loc. cit.* (n. 113), p. 140 ; D. Runnalls, « Moses' Ethiopian Campaign », *JSJ* 14, 1993, pp. 135-156, spéc. 151.

117. Voir pour cette idée R. Krauss, *op. cit.* (n. 72), pp. 95-99, qui pense que les derniers rédacteurs du Pentateuque « semblent avoir inventé l'histoire pieuse du serpent d'airain dans le but d'infléchir la tendance théologique peu orthodoxe sous-jacente à l'histoire racontée par Artapanos » (p. 99). On ne peut cependant dater *Nb* 21 du premier siècle, comme le propose R. Krauss, puisqu'à cette époque la LXX existe déjà ; E. Aurelius, *op. cit.* (n. 5), pp. 151-152, souligne avec raison que ce texte a été inséré dans la Torah après le travail du « Pentateuchredaktor », donc vers la fin de l'époque perse ou au début de l'époque hellénistique. H. Seebass, *op. cit.* (n. 5), p. 325, souligne avec raison l'influence égyptienne sur *Nb* 21.

118. Runnalls, *loc. cit.* (n. 116), pp. 135-156, spéc. 148-149 ; Redford, *op. cit.* (n. 102), p. 146.

119. B.J. Diebner, « '...for he had married a Cushite woman' (Num 12,1) », *Nubica* I/II, 1990, pp. 499-504.

120. Voir ci-dessus, n. 77.

121. Runnalls, *loc. cit.* (n. 116), p. 150.



12,1 n'est donc pas le point de départ de cette tradition, mais plutôt un reflet (le Targum Pseudo-Jonathan de *Nb* 12 parle plus explicitement d'une reine d'Éthiopie) : *Nb* 12,1.10-15 semble discrètement légitimer les mariages mixtes, comme la tradition sur laquelle il se base. La grande popularité de ce thème dans les légendes juives du Moyen-Âge<sup>122</sup> confirme le fait que cette tradition convenait à la situation d'un judaïsme de diaspora, bien que la tradition rabbinique ne l'appréciât guère<sup>123</sup>.

Il existait donc, à l'époque perse, dans certains milieux juifs<sup>124</sup>, un récit, qui n'était probablement pas fixé par écrit et assez ouvert, relatant les exploits militaires de Moïse, son mariage avec une princesse éthiopienne et tout le bien qu'il avait fait pour l'Égypte<sup>125</sup>. Il est difficile de dire si Manéthon a connu cette tradition<sup>126</sup> ou si une telle légende avait plutôt pour but de donner une réplique à des tendances « antisémites », qui se sont apparemment sporadiquement manifestées en Égypte dès l'époque perse. Mais cette histoire s'est surtout développée à l'intérieur du judaïsme et sans doute pour des raisons « internes » ; elle fut appréciée par les tenants d'un judaïsme « libéral », mais censurée par les éditeurs du Pentateuque où elle a cependant pu laisser quelques traces discrètes.

### 5. Remarques conclusives

Selon le Pentateuque, Moïse est avant tout « législateur », prophète et intercesseur. Le livre des *Nb* et la tradition dtr ont cependant gardé des traces d'une tradition guerrière sur Moïse qu'ils tentent de limiter à des opérations militaires en Transjordanie. On peut malgré tout se demander s'il

122. Shinan, *loc. cit.* (n. 94), pp. 72-76 ; ces traditions offrent des variantes intéressantes : selon certains textes, Moïse devient lui-même gouverneur d'Éthiopie et épouse la veuve du roi. Pour de nombreuses traditions syriaques qui ne semblent pas dépendre de la chronique de Moïse ou du *Sefer ha-Yashar*, voir S. Brock, « Some Syriac Legends Concerning Moses », *JJS* 33, 1982, pp. 237-254.

123. Comme le montrent les nombreuses tentatives, curieusement partagées par quelques exégètes modernes, d'identifier la femme de *Nb* 12,1 à la première femme de Moïse.

124. Il s'agit assez clairement de la Diaspora ; l'idée de S. Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Frankfurt/M. 1930, p. 28, que l'origine de cette légende se trouverait chez les rabbins palestiniens manque d'arguments convaincants.

125. Voir pour une conclusion similaire Runnalls, *loc. cit.* (n. 116), p. 155 et Rajak, *loc. cit.* (n. 84), pp. 120-122.

126. Chez Manéthon, c'est le Pharaon qui descend en Éthiopie pour s'y réfugier contre les Hyksos, cf. *Contre Apion*, I, 241-251 et J. J. Collins, « Reinventing Exodus: Exegesis and Legend in Hellenistic Egypt », in *id.*, *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Leiden - Boston 2005, pp. 44-57, spéc. 48. Selon Silver, *loc. cit.* (n. 113), p. 140, « it is impossible now to be certain which document is the earlier, Artapanus' or Manetho's »

n'existait pas des traditions concurrentes selon lesquelles Moïse aurait conquis Canaan<sup>127</sup>; une telle tradition est peut-être discrètement évoquée en 1 S 12,8 et chez Hécatee d'Abdère. Bien que cette question soit difficile à résoudre, il ne fait pas de doute qu'il existait une histoire populaire, dans la diaspora égyptienne, qui vantait les exploits militaires de Moïse en Ethiopie. On pourrait spéculer pour savoir si cette histoire est née parmi les mercenaires juifs à Éléphantine ou ailleurs<sup>128</sup>. Cette histoire qui circulait à l'époque perse a été exclue de la version officielle de l'histoire de Moïse et n'a laissé que quelques menus reflets dans le Pentateuque.

Ceci signifie, sur le plan méthodologique, que nous ne pouvons plus considérer toutes les traditions extra-bibliques sur Moïse comme des développements midrashiques du texte biblique. Certains textes bibliques des époques perse ou hellénistique semblent au contraire présupposer des traditions que l'on trouve chez Hécatee, Manéthon, Artapan, Josèphe et d'autres<sup>129</sup>. Il nous faut par conséquent repenser non seulement la formation de l'histoire biblique de Moïse, mais également prendre en considération que celle-ci ne constitue qu'une sélection d'histoires qui circulaient sur lui durant les époques perse et hellénistique et dans lesquelles se rencontrent le Levant, la Grèce et l'Égypte<sup>130</sup>.

127. Pour cette idée, voir aussi G. Garbini, *Myth and History in the Bible*, JSOT.S 362, London 2003, pp. 69-71.

128. Voir pour cette idée Runnalls, *loc. cit.* (n. 116), pp. 147 et 150.

129. A titre d'exemple, en plus des textes bibliques déjà traités, j'aimerais mentionner le texte obscur d'*Ex* 4,6-7 : Moïse doit mettre sa main dans sa tunique ; celle-ci devient lépreuse pour un instant, puis elle redevient normale. Ces versets sont apparemment une insertion dans le texte d'*Ex* 4,1-17 qui, selon l'avis d'un nombre important d'exégètes, fait partie des derniers textes intégrés dans la Torah. Alors que les premier et troisième signes ont une fonction claire (ils préparent les deux miracles qui offrent le cycle des plaies), le « signe » de la main lépreuse de Moïse n'a pas d'explication satisfaisante dans le contexte de l'histoire biblique de Moïse. Il se comprend par contre fort bien en tant que réfutation de la tradition attestée par Manéthon selon laquelle les Hébreux et leur chef étaient des lépreux.

130. J'aimerais offrir cette étude à mon collègue et ami Philippe Borgeaud à l'occasion de son 60<sup>ième</sup> anniversaire.

Moïse est sans doute la figure la plus importante de la Bible hébraïque. Les différentes traditions sur Moïse s'expliquent pour la plupart dans le contexte des périodes perse et hellénistique, lorsque celui-ci sert de figure de légitimation à différents courants à partir desquels va se constituer le judaïsme. Or, la Bible ne contient pas l'ensemble des traditions sur Moïse ; il existe d'autres légendes chez des auteurs juifs et païens des époques perse, hellénistique et romaine. Quelques-unes des traditions que l'on trouve chez ces auteurs sont apparemment aussi anciennes que celles qui ont trouvé leur entrée dans le document officiel du judaïsme. Certaines sont même à rapprocher d'aspects de Moïse apparaissant dans la littérature biblique. Mais on ne peut postuler globalement qu'elles modifient à chaque fois une tradition biblique déjà immuable.

Ce volume est issu d'une rencontre entre chercheurs en sciences bibliques, en sciences des religions et en histoire du judaïsme et du christianisme, des Universités de Manchester, Sheffield, Genève et Lausanne. Ce symposium s'est tenu du 11 au 13 mai 2006 sous le titre : « La construction de la figure de Moïse ». Il s'agissait, dans le cadre d'un travail interdisciplinaire, de faire le point sur la construction du personnage de Moïse depuis l'époque perse jusqu'à l'époque romaine, sans pour autant renoncer à poser le problème de ses origines.

Les différentes contributions dressent le portrait d'un Moïse aux multiples facettes. En ce qui concerne plus particulièrement le dossier biblique, qui demeure probablement la source la plus importante sur Moïse, les textes réunis ici nous invitent non seulement à repenser la formation de l'histoire biblique de Moïse, mais aussi à prendre en considération qu'elle ne constitue qu'une sélection d'histoires en circulation durant les périodes perse et hellénistique et dans lesquelles se rencontrent le Levant, la Grèce et l'Égypte.