



# BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

BIFAO 98 (1998), p. 223-233

Yvan Koenig

Quelques "égyptianismes" de la Septante.

#### Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

#### Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

#### Dernières publications

9782724707779	<i>Adaïma IV</i>	Mathilde Minotti
9782724707885	<i>Wa??'iq mu?a??a??t al-?aramayn al-šar?fayn</i>	Jehan Omran
	<i>bi-si?ill?t al-D?w?n al-??l?</i>	
9782724708288	<i>BIFAO 121</i>	
9782724708424	<i>Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)</i>	
9782724707878	<i>Questionner le sphinx</i>	Philippe Collombert (éd.), Laurent Coulon (éd.), Ivan Guerneur (éd.), Christophe Thiers (éd.)
9782724708295	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 30</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724708356	<i>Dendara. La Porte d'Horus</i>	Sylvie Cauville
9782724707953	<i>Dendara. La Porte d'Horus</i>	Sylvie Cauville

# Quelques « égyptianismes » de la Septante

Yvan KOENIG

## ■ Exode 2, 1-10

### *Le nom de Moïse*

Dans un article publié en 1942 dans les *Annales*<sup>1</sup>, J. Černý analysa l'étymologie égyptienne du nom de Moïse dans la Septante. Est-ce en raison de la guerre, ou en raison du fait qu'il publia cet article dans une revue où on ne s'attendait pas à le trouver, toujours est-il qu'égyptologues, hellénistes et biblistes l'ignorèrent malgré l'excellence du savant que fut Černý et la pertinence de son article. Voici les conclusions auxquelles il arriva.

Il importe de distinguer clairement deux étymologies ; celle de la version hébraïque et celle de la Septante. Dans la version hébraïque, le nom de Moïse dérive de la racine égyptienne *msj* « mettre au monde, créer ». Ce fait est largement accepté. Dans la version grecque des Septante, le nom de Moïse se présente sous la forme Mōusēs (Μωυσης cf. Ex. 2, 10) et a une autre origine. Il dérive de deux mots égyptiens : *mw* qui désigne l'eau, et *hsy* qui s'applique à une certaine catégorie d'êtres. Cela est passé inaperçu chez les récents éditeurs du volume II de la *Bible d'Alexandrie* comme en témoigne la note de la p. 83 de cette édition.

Pourtant cette étymologie du nom de Moïse fut connue dès l'Antiquité. Ainsi Flavius Josèphe écrivit dans son *Histoire ancienne des Juifs* (= *Ant. Jud.* II. 228 éd. Naber) : « et, faisant allusion à ces événements, elle lui donna ce nom parce qu'il était tombé dans l'eau, car les Égyptiens appellent l'eau *mō*, et ceux qui furent sauvés des eaux *ysēs* ; c'est pourquoi elle lui imposa ce nom l'ayant formé à partir de ces deux mots. »

Černý, bien sûr, cite ce texte, fort intéressant où nous trouvons non seulement l'explication du nom de Moïse dans la Septante où on le nomme Mōusēs, mais la preuve que cette

<sup>1</sup> J. ČERNÝ, « Greek Etymology of the Name of Moses », *ASAE* 41, 1942, p. 349-354.

Les articles plus récents sur le nom de Moïse comme celui de J. VERGOTE, (« À propos du nom de Moïse », *BEG* 4, 1980, p. 89-95) n'apportent rien de nouveau.

étymologie était encore reconnue explicitement comme telle au début de notre ère. Car ce qui importe ici, c'est moins la validité « scientifique » de cette égyptianisation du nom de Moïse que le fait que celle-ci fut assumée comme telle par la conscience religieuse de la communauté juive.

Malgré sa grande qualité, l'article de Černý n'explique pas clairement comment le ou les traducteurs de la Septante en vinrent à choisir cette étymologie. En égyptien, la simple juxtaposition de *mw*, qui signifie « eau » et de *ḥsy*, qui a le sens de quelqu'un qui est « loué, glorifié », ne veut rien dire.

Pour rendre compte de ce nom de Moïse dans la Septante, il faut justifier cette étymologie phonétiquement et sémantiquement.

### PHONÉTIQUEMENT

Le passage de *mw-ḥsy* au grec Mōusēs est vraisemblable. Ainsi en copte bohaïrique, eau se dit **ΜΟΥ** (*mōou*), Suidas donne l'équivalent grec *mou*<sup>2</sup> (**μου**), et *ḥsy*, toujours en bohaïrique, donne **ΣΑΙΕ**<sup>3</sup>. Dans les papyrus magiques grecs, le *Ḥsy* est appelé *esiēs* (Ἐσιῆς)<sup>4</sup>. Jusque là, il n'y a rien de nouveau par rapport aux explications de Černý<sup>5</sup>.

La nouveauté se situe surtout dans l'explication sémantique.

### DU POINT DE VUE SÉMANTIQUE

Le ou les traducteurs de la Septante partirent du nom hébreu de leur version, probablement Mōshéh **מֹשֶׁה**, et cherchèrent à « égyptianiser » ce nom tout en en rendant compte sémantiquement. Il(s) savai(en)t que puisque, selon la tradition, c'est une Égyptienne qui donna son nom à Moïse, il est fort peu vraisemblable que celui-ci ait pu avoir une origine hébraïque.

Notons au passage que, selon la tradition égyptienne, c'est bien la mère qui impose le nom à son enfant<sup>6</sup>.

Les traducteurs partant d'un canevas phonétique hébraïque, reconstruisirent le nom en recherchant en égyptien les équivalents sémantiques leur semblant phonétiquement les plus vraisemblables.

En conséquence, si tout cela est exact, on aurait dans Mōusēs un redoublement sémantique sur un canevas phonétique fourni par le nom de la version hébraïque, ce qui est très plausible.

Cette démarche éclaire d'une façon originale les « égyptianismes » de la Septante et l'ouverture des Septante dans l'acculturation du texte biblique.

**2** W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, p. 197 b.

**3** *Ibid.*, p. 710 a-b s.v.

**4** La mention du *Ḥsy* est bien attestée dans les papyrus magiques grecs avec cette orthographe cf.

en dernier lieu W. DANIEL, F. MALTOMINI, *Supplementum Magicum II, Papyrologia Coloniensia* XVI/2, 1992, p. 101 (= 71, 4), avec les références.

**5** Notons que ce rapprochement est fait implicitement par Clément d'Alexandrie qui attribue cette

expression aux Égyptiens, ce qui semble peu vraisemblable (*Str.* I, 152, 3): « Ils appellent Moïse tout homme mort par l'eau. »

**6** G. POSENER, « Sur l'attribution d'un nom à un enfant » *RdE* 22, 1970, p. 204-205.

Que désigne le terme *Hsy* ?

Cette désignation ne s'applique pas seulement aux noyés, comme on le croyait encore à l'époque où Černý écrivit son article. Comme l'a bien mis en valeur J. Quaegebeur<sup>7</sup>, ce terme « n'implique pas en lui-même la noyade, mais indique un état glorifié qui découle éventuellement de l'immersion », cela bien sûr par analogie avec le mythe d'Osiris. Le dieu fut tué sur la berge du fleuve et son corps, découpé en morceaux selon une variante bien attestée, dérivait au fil de l'eau<sup>8</sup> comme Moïse.

Quaegebeur continue : « *hesy* indique, à mon avis, le caractère surnaturel du mort, caractère acquis dans certains cas particuliers par la noyade ou plus généralement par immersion rituelle. » Il constate : « Certaines indications, qui nous mèneraient trop loin ici, font penser à une sorte de baptême : l'eau revivifiante fait renaître le mort à l'exemple d'Osiris et le fait accéder à l'état de glorifié. » Cette notion est bien attestée dans la culture égyptisante alexandrine comme en témoignent les papyrus magiques.

Tout cela appelle trois remarques :

- Quaegebeur, ignorant l'article de Černý, ne fait aucun rapprochement avec Moïse ;
- cette étymologie est liée au caractère particulier des circonstances qui ont suivies la mort d'Osiris, ce que Černý a bien vu ;
- on peut y voir une forme du baptême. La critique textuelle, bien loin de s'opposer à l'interprétation des Pères<sup>9</sup>, qui voient là une allusion au baptême<sup>10</sup>, vient confirmer leur inspiration. Les Pères n'avaient bien sûr aucune connaissance, où alors de façon très indirecte, de ce qui se rapportait à l'ancienne Égypte, mais il y a souvent convergence, rencontre, entre leurs interprétations et des faits de civilisation plus anciens.

J. Quaegebeur l'indique sans le savoir, mais il se peut aussi que cette référence soit implicite dans son argumentation.

Particulièrement intéressantes sont les interprétations des Pères alexandrins ; la plus ancienne à ma connaissance est celle d'Origène, son texte mérite d'être cité :

« Je pense qu'on peut voir dans la fille de Pharaon l'Église qui rassemble les nations. Cette Église, donc, vient des nations, trouve que Moïse gît dans les joncs, rejeté par les siens, exposé ; elle le met en nourrice, et il est nourri chez les siens où il passe son enfance. Quand il est devenu grand, on le lui amène, et il est adopté comme un fils. Que Moïse signifie la Loi, on l'a souvent expliqué déjà en plusieurs endroits. Venant donc aux eaux du baptême, l'Église (*i.e.* la fille de Pharaon) reçoit aussi la Loi : Loi qui se trouvait enfermée dans une corbeille, enduite de poix et de bitume<sup>11</sup>. »

<sup>7</sup> J. QUAEGBEUR, « Les "saints" égyptiens pré-chrétiens », *OLP* 8, 1977, p. 129-143.

<sup>8</sup> La mort d'Osiris est décrite avec précision par P. VERNUS, « Le mythe d'un mythe : la prétendue noyade d'Osiris », *SEAP* 9, 1991, p. 19-34. Il montre que dans les textes égyptiens Osiris ne s'est pas noyé, mais que, une fois tué sur la berge, son corps a dérivé au fil de l'eau et en dernier lieu N. GUILHOU, *Les deux morts*

*d'Osiris*, Égypte n° 10, 1998, p. 19-26.

<sup>9</sup> Cf. les références données par les *SC* 321, p. 84-85 : « Mais la fille de Pharaon, c'est-à-dire l'Église des nations, même si elle a eu pour père Satan, elle le (l'Emmanuel) découvre auprès des eaux qui figurent le saint baptême. » Cyrille d'Alexandrie, *In Ex.* 1, 1, *PG* 69, 397 B. – « La Loi, en effet, présentée à l'Église comme à la fille de Pharaon, la synagogue

comme nourrice et mère du petit enfant, et ainsi l'ordre spirituel se trouve déjà dans cette histoire. » Hilaire, *Tract. Myst.* 1, 29, *SC* 19, p. 122 sq.

<sup>10</sup> Et, chez Origène, une allusion au véritable sens de l'Écriture, car la fille de Pharaon devient le symbole de l'Église.

<sup>11</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode*, *SC* 321, 1985, p. 84-85 (= II, 4).

Quelle que soit l'opinion que l'on ait par ailleurs d'Origène et de son herméneutique <sup>12</sup>, le seul point qui nous intéresse ici est l'application que fait cet auteur, qui sera suivi par d'autres, du symbolisme du baptême à l'épisode de Moïse dérivant au fil de l'eau, symbolisme qui vient précisément à l'esprit de J. Quaegebeur à propos du Hesy.

### **Thibis, le « coffre » de Moïse dans la Septante**

Marguerite Harl est la première à noter que les choix lexicaux relèvent d'une intention des traducteurs. Elle le souligne dans son bel article « Le nom de l'« arche » de Noé dans la Septante <sup>13</sup> ». On peut en effet constater qu'il y a rupture de l'équivalence, alors que le TM emploie le même mot pour l'arche de Noé et le coffre de Moïse à savoir *tēbāh*, la Septante emploie dans le premier cas le mot *kibōtós* (κιβωτός) et dans le second *thibis* <sup>14</sup> (θίβις).

Il y a donc rupture de l'assimilation, mais pourquoi cette rupture ? De deux choses l'une, soit il y a intention délibérée du traducteur, soit l'original hébreu comportait à la différence du TM, *deux* mots différents. Comme M. Harl, je reste dans le cadre de la première hypothèse : celle d'une intention du traducteur. Les raisons qu'elle donne ne me semblent pas épuiser la question, je les rappelle brièvement :

- choix stylistique préservant la couleur locale ;
- le coffre n'est pas décrit avec des dimensions précises comme un véritable coffre parallélépipédique ;
- le coffre n'est pas associé à une alliance.

À ces raisons, il me semble qu'il faut en ajouter une autre : le sens du mot *thibis* en égyptien. Il y a en égyptien deux mots issus de la même racine que celle du *tēbāh* hébraïque à savoir *dbt* et *ḏbʿt*. Ces deux mots se distinguent en copte comme le note Černý dans son *Coptic Etymological Dictionary* (p. 180). Cette distinction se retrouve dans le *Wörterbuch* et dans le *Coptic Dictionary* de Crum <sup>15</sup>.

Ainsi le mot *dbt* <sup>16</sup> « caisse, coffre » a comme variante *tbt* <sup>17</sup> qui a souvent le sens de « boîte » et comme équivalent copte ΤΗΒΕ, alors que le mot apparenté *ḏbʿt* <sup>18</sup> qui a le sens de « coffre, sarcophage » a comme équivalents coptes entre autres ΤΑΙΒΕ, ΤΗΗΒΕ et ΘΗΒΙ. C'est précisément le mot employé dans la version copte (bohairique) pour traduire le « coffre de Moïse <sup>19</sup> ». Le sens le plus fréquent de *ḏbʿt* comme de son équivalent démotique <sup>20</sup> est d'abord celui de sarcophage.

**12** La méthode exégétique d'Origène fut critiquée dès les premiers siècles et en particulier par les Pères antiochiens qui ont opposé à tort l'exégèse « allégorique » des Pères alexandrins à la leur caractérisée comme « typologique ». Mais une telle distinction n'existait pas à l'époque d'Origène, ce sont précisément les Antiochiens qui l'ont créée au IV<sup>e</sup> siècle. Sur cette question voir en dernier lieu M. FÉDOU, *La sagesse et le monde (le Christ d'Origène)*, coll. Jésus

et Jésus-Christ, Paris, 1995, p. 42-43 et note 18.

**13** Cité d'après M. HARL, « Le nom grec de l'« arche » de Noé », in *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris, 1992, p. 97-125.

**14** Cf. *op. cit.* tableau p. 100 et la longue discussion « coffre de Noé et coffre de Moïse enfant », p. 113-117.

**15** W.E. CRUM, *Coptic Dictionary*, Oxford, 1939.

**16** *Wb V*, 434, 10. Sur ce mot voir aussi J.J. JANSSEN, *Commodity Prices*, Leyde, 1975, p. 203-204 § 41 et ČERNÝ, *JEA* 31, p. 38.

**17** *Wb V*, 216, 6.

**18** *Wb V*, 561, 8-12.

**19** Ex. II, 3, 6.

**20** ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, Copenhague, 1954, p. 622, s.v. *tj.t*.

Le mot est aussi cité comme exemple d'égyptianisme<sup>21</sup> avec la traduction de « corbeille » et l'indication : « Ce mot est attesté uniquement dans la Septante et dans les papyrus égyptiens du III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>. » Le mot est rare dans les papyrus (trois attestations) et le sens de « corbeille » n'est pas assuré. Il pourrait tout aussi bien s'agir d'une boîte<sup>23</sup>.

Par ailleurs, dans son article sur le coffre de Moïse, M<sup>me</sup> Harl mit bien en valeur les éléments internes au texte de la Septante qui font qu'on ne peut guère traduire autrement<sup>24</sup>. Je rappelle brièvement ces éléments du texte :

– l'hébreu indique la matière dont est faite la *tēbāh gomè'* mot qui indique des joncs ou des papyrus. « L'absence de ce mot dans le grec permet au contraire d'imaginer la *tēbāh* sur le modèle de celle qui s'appelle *kibōtós* pour Noé, et de dire qu'il s'agit d'un coffre de bois<sup>25</sup> » ;

– « Il est en effet un élément explicite du texte biblique qui permet l'assimilation de la *tēbāh* de Moïse à un coffre *fermé* comme le sont les deux autres coffres : lorsque la fille de Pharaon découvre l'enfant, le texte biblique en grec comme en hébreu, dit qu'elle « ouvrit » la *tēbāh* (Ex. 2, 6 : *anoixasa* = ἀνοίξασα Septante). Ce point précis est accentué en grec par l'emploi du verbe *embállō* (ἐμβάλλω) en Ex. 2, 3 : la mère « enferma » l'enfant dans la *thibis*. Bien entendu l'« asphalte » indique aussi la volonté de fermer ce coffre<sup>26</sup>. »

En conclusion, on constate que le traducteur a choisi un mot égyptien dont le sens le plus fréquent est celui de « sarcophage, boîte ».

De la même façon, le nom de Moïse dans la Septante fait allusion à « l'immersion » d'Osiris. On peut voir ici une allusion à un autre détail de cette même légende rapporté par Plutarque<sup>27</sup>. Il nous raconte comment Osiris fut enfermé dans un coffre par son frère Typhon (Seth) et comment celui-ci dérivait au fil de l'eau jusqu'à Byblos.

C'est bien sûr une variante, mais elle est attestée dans les textes égyptiens. Ainsi, dans un texte magique tardif connu du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la stèle Metternich, on fait allusion à cet épisode<sup>28</sup> : « La protection de celui qui préside au sarcophage est la protection de celui qui est sur l'eau. » « Celui qui préside au sarcophage » désigne Osiris, et c'est précisément le mot *db3.t* qui est employé<sup>29</sup>. Par ailleurs, dans l'Égypte ancienne l'asphalte n'est guère utilisé que pour la momification<sup>30</sup>.

**21** M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, Paris, 1994, p. 56.

**22** J.A.L. LEE, *A Lexical Study of the Septuagint*, diss., Cambridge, 1970, éd. Chico, Californie, 1983, p. 115.

**23** Le *Wörterbuch* de Preisigke en signale trois attestations des III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles av. J.-C., avec le sens de « Korb ». J'ignore comment on peut décider que c'est une corbeille plutôt qu'une boîte. Le CD-rom des papyrus documentaires signale en outre un ΘIBIY contenant des pains à l'époque romaine. En P. Cairo Zenon 69, le ΘIBIY contient des sachets de nard scellés. (Références de H. Cuvigny).

On peut remarquer avec M. Harl que : « Tous les mots grecs qui désignent des « coffres » peuvent indifféremment, comme les mots hébreux, renvoyer à des boîtes, à des cercueils, à des coffres d'exposition des nouveau-nés, à des armoires à livres. » cf. *La langue de Japhet*, p. 113 et note 24.

**24** M. HARL, *La langue de Japhet*, p. 114-116.

**25** *Ibid.*, p. 114.

**26** *Ibid.*, p.115 et note 27 sur les verbes ἀσφαλτόω et ἐμβάλλω.

**27** *De Iside et Osiride*, § 13 = Belles Lettres, p. 188-189.

**28** Ce texte est connu aussi par les nombreuses variantes que l'on trouve sur les « stèles d'Horus ». On sait que ces stèles devaient soulager le patient qui buvait l'eau qui ruisselait sur elles. Y a-t-il une similitude avec le Hesy ?

**29** P. VERNUS, *op. cit.*, avec les références, note 103, p. 34.

**30** A. LUCAS, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, Londres, 1962, p. 307-308. On utilise massivement l'asphalte à l'époque gréco-romaine, beaucoup de momies sont mises dans ce produit, auparavant on utilisait des résines.

Il n'est pas sûr que cette connotation brise l'unité avec le *kibōtós* de Noé, car Philon d'Alexandrie considère que l'arche prise dans son ensemble est une image du corps humain à condition de considérer l'homme couché<sup>31</sup>. Pour lui le symbolisme est le même pour Noé et pour Moïse : il s'agit de l'enfermement dans le corps<sup>32</sup> « conséquence paradoxale de cette intrépidité de la raison croyante, tant pour lui la parole inspirée et le monde sensible, l'espace des géomètres et notre propre corps, doivent à tout prix se rejoindre et coïncider dans la même figure redondante de significations<sup>33</sup> ». Par ailleurs les Pères assimileront la *kibōtós* de Noé à Marie ou au corps du Christ<sup>34</sup>.

Les Pères interprétèrent aussi ce texte comme une sorte de passage de la mort à la vie, et en particulier les Pères alexandrins. Cyrille d'Alexandrie identifia le coffre de Moïse à un cercueil : la mère de Moïse, dit-il, a enfermé l'enfant dans la *thēbē* (θήβη<sup>35</sup>) comme dans un tombeau, *mnēmeion* (μνημεῖον).

La fille de Pharaon « ouvre » la *thēbē* et découvre l'enfant. Cela se produisit quand la « Synagogue » mit le Christ au tombeau : mais il n'y est pas resté, il est ressuscité en une promesse de vie éternelle<sup>36</sup>. Cyrille suit en partie l'interprétation d'Origène<sup>37</sup>.

La tradition patristique reconnaîtra au coffre de Moïse-enfant la même fonction qu'à ceux de Noé et de l'alliance : enfermement, protection, préservation de la vie future, lieu de salut.

Le symbolisme mort-résurrection est bien sûr aussi celui du baptême. Ainsi Grégoire de Nysse insiste sur le fait que ce coffre fut déposé « près de l'eau », ce qui signifie que « la Loi » était « près de la grâce » et que le baptême remplacera les ablutions juives. On retrouve donc la même interprétation que celle du mot *besy* que l'on rencontre dans le nom de Moïse<sup>38</sup>.

### La mention des marais dans le récit de la Septante

En Ex. 2, 3 le texte de la Septante contient une précision qui ne se trouve pas dans la version hébraïque : « ... sa mère prit pour lui une corbeille, qu'elle enduisit de poix bitumeuse, plaça l'enfant à l'intérieur et l'installa dans le *marais* au bord du fleuve. »

Comme le remarquent les traducteurs<sup>39</sup> là où la Septante a « marais » (*bēlos* = ἦλος), le TM a « joncs » ou « roseaux » de papyrus. Le terme convient parfaitement au paysage ancien du delta du Nil<sup>40</sup>. Dans la pensée égyptienne le marais évoque immédiatement le fourré de

**31** J. PARAMELLE, *Philon d'Alexandrie. Questions sur la Genèse II 1-7, texte grec, version arménienne, parallèles latins*, Genève, 1984, p. 188, commentaire de la Qu. 2, 23-31 ; cf. aussi Qu. 5 = PARAMELLE, *op. cit.*, p. 149-153 où les mesures de l'arche sont mises en relation avec le corps humain.

**32** *Conf.* 106 et M. HARL, *La langue de Japhet*, p. 115 et note 27.

**33** PARAMELLE, *op. cit.*, p. 188.

**34** Pour les références, cf. M. HARL, *La langue de Japhet*, p. 113 et note 24.

**35** Cette orthographe correspond bien au copte  
ⲧⲁⲓⲕⲉ, ⲧⲏⲏⲕⲉ.

**36** M. HARL, *La langue de Japhet*, p. 116-117, note 30 = *Glaphyres* sur Ex. 1,5, PG 69, 397 AB ; fragment édité par F. PETIT, *Corpus Christianorum*, series graeca 2. *Catena Graecae in Genesim et in Exodum*, *Catena Sinaitica*, p. 279-280. Cyrille reprend l'interprétation origénienne faisant de la fille de Pharaon la préfiguration de l'Église des Nations, mais l'insistance sur l'enfermement de Moïse-enfant dans l'« arche »-tombeau semble lui être propre.

**37** ORIGÈNE, *Hom. Ex.*, SC 321, 1985, p. 85 (= II, 4). Ce texte important est cité ci-dessous.

**38** M. HARL, *La langue de Japhet*, p. 116 = Grégoire de Nysse, *In diem luminum*, GNO IX, p. 232, 23-233, 2 = PG 46, 589 C.

**39** A. LE BOULLUEG, P. SANDEVOIR, *La Bible d'Alexandrie 2, L'Exode*, Paris, 1989, p. 80-81 note sur Ex. 2, 3.

**40** Ils renvoient à l'article de J. YOYOTTE, P. CHUVIN, *L'Histoire* 54, 1983, p. 53-55, et sur la signification politique du marais mythique au temps des pharaons, à la fois l'asile des persécutés et la cachette où se prépare la survie du pouvoir, p. 58.

papyrus où Isis dissimula son jeune fils Horus pour le soustraire à Seth le frère ennemi de son époux Osiris.

Les points de contact avec la geste d'Osiris sont évidents. Les éditeurs citent à juste titre l'article de J. Yoyotte et P. Chuvin. Ce thème fut bien analysé, très récemment, par D. Meeks<sup>41</sup> : « Le fourré de papyrus, dans lequel Isis cache son jeune fils en attendant qu'il grandisse, possède un statut particulier. Ce lieu des marais constitue un espace en marge du monde des dieux. Osiris étant mort, la grossesse d'Isis doit demeurer secrète et la naissance se faire en un lieu reculé et caché que le vieil Atoum a rendu inaccessible à Seth, l'ennemi du jeune Horus et de sa mère. Bien que ce soit « une cité sans remparts », l'enfant pourra y vivre, certes loin de la compagnie des dieux, mais aussi à l'abri de son ennemi. Il pourra s'y cacher jusqu'à ce que, devenu grand et fort, il puisse disputer victorieusement à Seth le trône de son père Osiris. »

Les habitants des marais aideront Isis lorsque Horus sera mordu par un scorpion : « Qui puis-je appeler parmi les hommes qui tourneraient son cœur vers moi ? J'en appellerai à ceux qui sont dans les fourrés afin qu'ils se tournent vers moi immédiatement. Et les gens des marais sont venus à moi de leurs maisons, accourant à ma voix. Tous se mirent à se lamenter, disant : « grand est ton malheur ! » Mais il n'y avait personne parmi eux pour conjurer par un charme. » Cette modeste population, pleine de sollicitude, ignore toutefois qui est Isis. Lorsque Thot intervient pour guérir le petit Horus, Isis lui demande de ne pas révéler sa véritable identité à la population qui s'est attroupée.

Le marais du delta est donc d'abord un lieu de refuge pour le persécuté, mais aussi un lieu d'où surgira celui qui doit rétablir l'ordre et terrasser le mal. Horus va rétablir la royauté. Chaque roi est un Horus, la titulature royale en témoigne.

Cela recoupe en partie un autre thème de la pensée égyptienne : le marais comme lieu de la création de l'univers organisé par le démiurge, *i.e.* le marais primordial.

Ces thèmes sont sous-jacents dans le choix par l'auteur de l'Exode du mot « marais ». Remarquons aussi que le thème d'Horus enfant caché dans le fourré de papyrus fut largement diffusé dans l'iconographie traditionnelle.

Ce thème se retrouve dans la « Vie de Moïse » de Philon, la fille de Pharaon, nous dit-il, « au moment où elle allait se baigner et faire ses ablutions, elle le vit au plus épais des roseaux et se le fit apporter<sup>42</sup> ».

Il me semble donc que dans ces quelques versets<sup>43</sup> la Septante se caractérise par des choix de termes particuliers qui, réunis, révèlent que le ou les traducteurs s'expriment au travers de l'univers culturel égyptisant des Juifs d'Alexandrie<sup>44</sup>.

Cet élément sera exploité par les commentaires des Pères. Ainsi Origène explique que : « La corbeille est une sorte d'enveloppe tissée de lianes et de papyrus, ou encore faite d'écorces d'arbres : on voyait, mis à l'intérieur, l'enfant exposé. La Loi gisait donc, enfermée

<sup>41</sup> D. MEEKS, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, 1993, p. 131-134 : « Un territoire protégé : le fourré de papyrus. »

<sup>42</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita Mosis*, § 14 = *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 22, Paris, 1967, p. 33.

<sup>43</sup> Ex. 2, 1-10.

<sup>44</sup> En Ex. 2,9 la Septante utilise un terme tiré des contrats de nourrice conservés dans la documentation papyrologique (cf. BA II, 82 note).



dans une enveloppe de ce genre, enduite de poix et de bitume ; ... elle était sans valeur, jusqu'à ce que l'Église vienne des nations, la tire des boues et des marécages et l'établisse dans les cours et les demeures royales de la Sagesse<sup>45</sup>. »

Ces « égyptianismes » révèlent un phénomène d'acculturation mis en valeur par la critique textuelle, ils vont souvent dans le même sens que les interprétations proposées par les Pères. Il s'agit là d'une rencontre interprétative, une intuition, qui ne présuppose pas une connaissance des traditions égyptiennes, assez peu probable par ailleurs.

### ■ Exode 6, 1 et 32, 11 : « par un bras levé »

En Ex. 6,1 on rencontre cette expression dans le texte de la Septante : « car par l'effet d'une main forte, il les renverra et par l'effet d'un bras levé (*en brakhíoni hupsēlōi* = ἐν βραχίονι ὑψηλῶ) il les chassera de son pays<sup>46</sup>. »

Dans le TM on ne rencontre pas l'expression avant Ex. 6, 6 : « je vous rachèterai par l'effet d'un bras levé et d'un grand jugement. »

On constate que le traducteur de la Septante manifeste une certaine prédilection pour cette expression de préférence à d'autres dans la version hébraïque en Ex. 6, 1 et en Ex. 32, 11. Le commentateur d'Ex. 6, 1 pense expliquer ce choix lexical par une influence des formules deutéronomiques où l'on trouve régulièrement l'expression « bras levé » accompagnée de l'expression « main puissante<sup>47</sup> ». Il me semble qu'il est possible d'expliquer cette prédilection du traducteur par le fait que l'expression hébraïque se réfère à un geste à connotation magique bien connu dans l'Égypte ancienne comme on le verra à propos de l'expression « tendre la main ».

Cependant il se peut aussi, comme on le verra, que cette expression n'ait plus été très bien comprise à l'époque de la rédaction du texte, ce qui semble vraisemblable à moins que l'on ait inséré à une époque plus tardive des révisions qui, par la suite, passèrent dans le texte<sup>48</sup>. Mais auparavant voyons ce que nous livrent les expressions sémantiquement apparentées.

### L'expression « la main levée »

En Ex. 14, 8 on rencontre l'expression « la main levée (*en kheirì upsēlēi* = ἐν χειρὶ ὑψηλῆ)<sup>49</sup> » ; comme en Nb. 33, 3, il ne s'agit pas de la « main » de Dieu mais de celle des fils d'Israël : ils sortirent « de propos délibéré », « en toute liberté ». Il est intéressant de

<sup>45</sup> ORIGÈNE, *Hom. Ex.*, SC 321, 1985, p. 85 (= II, 4).

<sup>46</sup> *Bible d'Alexandrie 2, L'Exode*, p. 111 et note avec une analyse formelle de l'expression.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 111 et note d'Ex. 6, 1.

<sup>48</sup> Voir ci-dessus note 35.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 163.

noter que la même formule hébraïque fut rendue en Nb. 15, 30 par *en kheirî hiperēphanías* (ἐν χειρὶ ὑπερηφανίας) litt. «avec une main d'arrogance», à propos d'une faute délibérée<sup>50</sup>. Si l'expression n'était plus comprise, on éprouvait le besoin de l'expliciter<sup>51</sup>.

Il en allait de même dans les milieux palestiniens comme l'attestent les targums. Ainsi pour Ex. 14, 8 le targum Neofiti 1<sup>52</sup> traduit «Yahvé endurecit le cœur de Pharaon, roi d'Égypte, et il se lança aux trousses des enfants d'Israël, tandis que les enfants d'Israël sortaient *libérés, la tête découverte*» et celui du Pseudo-Jonathan<sup>53</sup>: «Yahvé endurecit les *dispositions* du cœur de Pharaon, roi d'Égypte, et il se lança aux trousses des enfants d'Israël, tandis que les enfants d'Israël sortaient la main levée *en l'emportant sur les Égyptiens*<sup>54</sup>.» Pour Nb. 33, 3 le Targ. N. a: «... les enfants d'Israël sortirent *libérés, la tête découverte*» et Targ. PsJ: «... les enfants d'Israël sortirent *la tête découverte*<sup>55</sup>.» Cela n'est pas dû simplement au souci de donner le sens concret d'une métaphore, mais bien un souci de clarté pour des gens qui ne comprennent plus cette expression. En ce sens, la Septante utilise ici un procédé targumique. L'expression «la tête découverte» deviendra «le visage dévoilé» dans le Nouveau Testament<sup>56</sup>.

### L'expression «tendre la main»

L'expression «tendre la main», en hébreu, indique le serment cf. Dt. 32, 40<sup>57</sup>. Par ailleurs, comme l'a relevé le commentateur pour Ex. 3, 19 pour l'expression «main forte», «la main droite levée est un geste rituel chez les Sémites anciens; fait par le Dieu, il protège ses serviteurs et menace ses ennemis<sup>58</sup>».

Voilà la seule expression pour laquelle on propose une explication par le contexte culturel. Peut-on proposer une explication du même type pour l'expression «le bras étendu» ce qui expliquerait aussi la prédilection du traducteur de la Septante?

En effet dans l'Égypte ancienne, et cela dès l'Ancien Empire, le fait d'étendre le bras était considéré comme un geste d'autorité «qui donne pouvoir sur».

<sup>50</sup> *Bible d'Alexandrie* 4, p. 338 «dans la main, de l'orgueil» et *ibid.* p. 68, note 15, 30: «la personne qui agit dans la main de l'orgueil» (TM «à main levée») fait écho à Lv. 26, 19 («je briserai la mesure de l'orgueil»).

<sup>51</sup> C'est bien sûr l'explication la plus simple qui rejoint le procédé des «doubles traductions». Toute la question est de savoir s'il s'agit là d'un simple développement explicatif que l'on peut qualifier de «targumisme» ou, comme ce que l'on rencontre souvent dans les manuscrits de la Septante issus de la tradition antiochienne, on ajoute après une traduction jugée insatisfaisante, une autre, sans que l'on sache à quel moment de la traduction du texte cela se situe. Ce problème ne peut guère qu'être évoqué ici.

<sup>52</sup> = N.

<sup>53</sup> = PsJ ou *Add. 27031* dans l'édition Le Déaut.

<sup>54</sup> R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque, II Exode et Lévitique, Sources Chrétiennes* 256, 1979, p. 110-111.

<sup>55</sup> R. LE DÉAUT, *op. cit.*, III *Nombres, Sources Chrétiennes* 261, 1979, p. 308-309.

C. Tassin remarque que: «en Lev. 26, 13, le N remplace le participe au début du verset tandis qu'à la fin du verset il est embarrassé comme tout le monde, par l'hapax hébreu *qōmmiūt* (קוּמְיֹוּת) = la tête haute?), que la Septante a traduit dans le même sens que le targum *metà parrēsías* (μετὰ παρρησίας): «en toute liberté». Au moins pour le Targum, ajoute-t-il, on voit comment se crée un cliché, qui devient porteur de théologie et on est en

droit de voir cette formule synagogale derrière l'expression de St. Paul en Cor. 3, 18: «Nous tous, le visage dévoilé...». Conférence sur «L'importance du Targum pour l'étude de la Septante», ENS, le 12/12/97.

<sup>56</sup> Cf. note précédente.

<sup>57</sup> Pour l'expression correspondante dans la Septante, cf. *op. cit.*, p. 112 Ex. 6, 8 et note et *Bible d'Alexandrie* 5, p. 339.

<sup>58</sup> *Bible d'Alexandrie* 2, p. 94-95, comm. d'Ex. 3, 19, l'auteur renvoie à H.P. L'ORANGE, *Studies in the Iconography of the Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo, 1953, p. 153-187.

Sur les reliefs qui décorent les tombes, le bouvier est représenté le bras étendu sur l'eau lorsque son troupeau traverse une étendue d'eau pour « repousser le crocodile ». De même, dans le *Livre de la Vache du Ciel*, le dieu Thot est autorisé à « étendre la main vers les dieux primordiaux plus âgés que lui ». Comme le note G. Posener : « Il s'agit d'un geste d'autorité, attesté depuis le temps des pyramides et Aménémopé recommande dans ses maximes, de ne pas le faire à l'adresse d'un vieillard. Contrairement à l'usage, Thot n'aura pas à pratiquer la soumission à l'égard de ses aînés, mais pourra leur donner des ordres <sup>59</sup>. »

Dans le *Livre de la Vache du Ciel*, le texte dit bien « tendre la main ». Les deux gestes « tendre le bras » et « tendre la main » sont assimilés. Le geste de « tendre la main » avait aussi une signification dans l'Égypte ancienne et pas seulement dans le contexte sémitique.

Le fait que ce geste fut bien connu dans l'Égypte ancienne influença peut-être le traducteur de la Septante. Mais il put tout aussi bien influencer le rédacteur du texte biblique et cela d'autant plus que l'on constate l'existence d'un certain nombre d'égyptianismes dans le TM, ne serait-ce que dans les choix lexicaux du rédacteur.

Les Pères voient dans le fait que le Christ est mort sur la croix « les mains étendues » ou « les bras tendus » un symbole du rassemblement des nations et en particulier du peuple Juif et des Gentils <sup>60</sup>.

### Les « égyptianismes » du rédacteur du TM de l'Exode

Ces égyptianismes connus furent étudiés. Ils témoignent surtout d'une recherche d'authenticité, l'auteur cherchant à faire « couleur locale ».

#### LE TERME ḤARTUMMĪM « MAGICIENS »

Celui-ci se rencontre le plus souvent en relation avec l'Égypte (Gen., Ex.) ou Babylone (Dan.). J. Quaegebeur étudia le terme <sup>61</sup>, il souligna le cloisonnement des disciplines. Ce qui est acquis dans un domaine passe avec beaucoup de difficultés et de malentendus dans un autre. Il montre que le terme dérive directement de l'expression (*ḥry-ḥb*) – *ḥry-tp*. *Ḥry-ḥb* désigne le « prêtre-lecteur » tandis que *ḥry-tp* n'est pas une désignation hiérarchique mais plutôt honorifique. Par ailleurs, il n'est nul besoin d'un intermédiaire tardif (démotique) pour expliquer l'orthographe grecque *phritōb* car la confusion p > b est bien attestée à l'époque ramesside. Par conséquent, on ne peut se servir de l'orthographe *phritōb* comme argument pour une datation tardive de la rédaction de l'Exode TM.

Quaegebeur cite aussi plusieurs exemples du /t/ égyptien rendu par le /t/ sémitique. Par ailleurs, la prononciation m > b ne peut être considérée comme un problème.

<sup>59</sup> Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994, p. 75 avec les notes.

<sup>60</sup> St ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De Incarnatione*, § 25, 3 = SC 199, p. 357 : « ... car c'est seulement sur la croix que l'on meurt les mains étendues. Aussi convenait-il que le Seigneur subit cette mort et étendit

les mains : de l'une il attirerait l'ancien peuple, de l'autre les Gentils, et il réunirait les deux en lui. » Le symbolisme des bras tendus sur la croix fut approfondi par la plus ancienne méditation des chrétiens : cf la note des SC et J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958 (rééd. 1991),

chap. IX : *Mysterium Crucis*, p. 327-353.

<sup>61</sup> J. QUAEGBEUR, « On the Egyptian equivalent of biblical hartummin in Pharaonic Egypt », in S. Israelit-Groll (éd.), *The Bible and Christianity*, Jerusalem, 1985, p. 162-171.

Il est regrettable que tous les ouvrages des biblistes cités témoignent d'une grande méconnaissance des recherches égyptologiques.

Sa démonstration est lumineuse et mérite d'être méditée <sup>62</sup>.

#### QUELQUES AUTRES TERMES

J'ai repéré au fil du texte plusieurs égyptianismes déjà signalés dans le dictionnaire de Brown, Driver et Briggs. Je les cite pour mémoire :

– *Par'ob*, פַּרְעוֹ pour « pharaon » vient de l'égyptien *pr-ʿ3* <sup>63</sup> « la grande maison, le palais » qui au Nouvel Empire désigne le Pharaon ;

– *y'or*, יַאֲרַ pour « Nil » vient de l'égyptien *itrw* <sup>64</sup> ;

– *matteh*, מַטֵּה terme qui désigne le « bâton » de Moïse et d'Aaron, comparer avec l'égyptien *mdw* <sup>65</sup>. Ce rapprochement demeure incertain et n'est signalé ni dans le *Lexicon* d'Oxford ni dans l'ouvrage de M. Cohen <sup>66</sup> ;

– l'expression *yam-sûf* <sup>67</sup> יַם־סוּף désigne la « mer des roseaux » ; c'est peut-être une expression égyptienne <sup>68</sup> composée avec le mot *yam*, bien connu en sémitique commun. Il fait partie de ces nombreux mots que les Égyptiens ont empruntés au sémitique au Nouvel Empire <sup>69</sup>. Le mot *sûf* = ég. *tufj* <sup>70</sup> serait d'origine égyptienne, mais il n'y a pas unanimité sur ce point. Outre ces éléments, il y a peut-être une connotation égyptisante en raison du rôle que joue la « prairie des souchets » dans la religion égyptienne ; mais ceci ne me semble pas sûr du tout. On sait que la Septante préfère parler de « mer Rouge <sup>71</sup> ».

L'accumulation de ces égyptianismes vise bien entendu à donner au récit une couleur exotique, égyptienne. Cependant il me semble que la finalité de ces emprunts répétés n'est pas du tout la même pour l'auteur du TM (Exode) et pour celui de la Septante. Dans un cas, l'auteur s'adressant à un public de langue hébraïque donne une couleur locale à son récit, alors que dans l'autre, l'auteur de la Septante traduit un texte et choisit des vocables culturellement connotés pour faire passer son message.

Voilà une véritable volonté d'acculturation, une réelle ouverture du judaïsme qui trouva son *floruit* avec les grands intellectuels juifs alexandrins au premier rang desquels vient Philon.

Mais cette Bible des Septante devint celle des chrétiens alors que Jérusalem était détruite. Ces événements firent que le judaïsme se referma sur lui-même et en vint à rejeter la Bible d'Alexandrie. Cette évolution du judaïsme fut fort bien décrite par D. Barthélemy <sup>72</sup>.

<sup>62</sup> Sur les termes désignant les « sorciers d'Égypte » dans la Septante cf. *La Bible d'Alexandrie 2, L'Exode*, Paris, 1989, p. 36-37. On peut noter que la version copte (bohairique) de la Septante rend le *ḥarṭom* hébreu par *sphrankh* qui vient de l'égyptien scribe-de-la-maison-de-vie cf. G. POSENER, « À propos de la « pluie miraculeuse » », *Revue de Philologie* XXV, 1951, p. 167-168.

<sup>63</sup> F. BROWN, S.R. DRIVER, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1966, p. 826 a.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 384 a-b noter les formes coptes comme ⲓⲡ (bohairique)

<sup>65</sup> *Op. cit.*, p. 641 b.

<sup>66</sup> Voir ci-dessus note 46.

<sup>67</sup> Voir la longue et intéressante discussion de M. BIETAK, in *Lexikon der Ägyptologie* V, Wiesbaden, 1983, art. « Schilfmeer », col. 629-634 avec la carte des différents itinéraires proposés dans la Bible.

<sup>68</sup> Pour l'identification de ce toponyme avec (P:) *-tufj* voir la discussion de M. BIETAK, *op. cit.*, col. 632-633.

<sup>69</sup> Cf. maintenant l'ouvrage de J.E. HOCH, *Semitic Words in Egyptian Texts*, Princeton, 1994. Le mot porte le n° 52, p. 52-53.

<sup>70</sup> Sur ce mot, à propos de « Yam Suf », cf. WRIGHT, *GM* 33, 60 sq.

<sup>71</sup> Pour l'Exode, cf. Ex. 13, 18 etc. 15, 22.

<sup>72</sup> D. BARTHÉLEMY, « L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie », in *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, *OBO* 21, 1978, p. 131-132 (= 362-363). On peut noter aussi qu'à la différence du targum qui fonctionne dans un milieu palestinien, le milieu relatif de la Bible, la Septante se situe dans un milieu hellénistique et doit donc en quelque sorte prolonger l'acculturation du targum.