

Université de Provence
(UFR “ Civilisations et Humanités ”)
Aix-en-Provence

Études sur la Bible grecque des Septante:
1 Esdras

par

André CANESSA

(tome I)

Thèse de doctorat
(nouveau régime)

sous la direction de M. Gilles DORIVAL

*Ce travail est dédié à la mémoire de l'homme immense
qui avec amour et courage s'est infatigablement dévoué
pour que je puisse étudier*

*Louis Canessa
(1932-1994)
mon père*

AVANT-PROPOS

Au seuil de cet ouvrage j'ai le doux devoir de remercier ceux qui m'ont aidé, d'une manière ou d'une autre, dans les longues recherches que demande la rédaction d'une thèse ou m'ont simplement encouragé dans ma tâche.

M^{me} Marguerite HARL a été l'initiatrice de ces études, en me " réservant " le livre d'*Esd.A'* dans la collection de *La Bible d'Alexandrie*; elle a permis à l'homérisant que j'étais alors de découvrir d'autres horizons de recherche, puisque le travail sur *Esd.A'* m'a conduit à l'autre bout du domaine grec, avec l'étude du grec de la *koinè*, et m'a amené à acquérir quelques rudiments d'hébreu, puis d'araméen.

M. Gilles DORIVAL a bien voulu se charger de diriger mon travail; au milieu de mille publications, colloques et travaux divers, il a toujours été disponible pour examiner les travaux que je lui remettais, me transmettant ses observations avec une minutie et une précision telles qu'elles m'ont au début laissé pantois... Bénéficiant de cette rigueur éclairée, j'ai toujours pu en revanche travailler dans la plus grande liberté, et ce respect mutuel a très largement contribué à établir un climat de confiance qui a beaucoup compté dans l'élaboration de ce travail.

Mon ami Bernard MEZZADRI a droit à une double part de reconnaissance: grâce à lui, j'ai pu quitter l'enseignement secondaire et aller enseigner à l'Université d'Avignon, dans des conditions de travail plus propices à la recherche. En outre, quand nous discutons de divers problèmes que je pouvais rencontrer dans l'étude d'*Esd.A'*, il m'a souvent fait, comme il en a l'habitude, des remarques aussi fulgurantes que brillantes qui m'ont souvent amené à reconsidérer certaines de mes analyses et à les modifier.

Je ne voudrais pas oublier Philippe CASSUTO, maître de conférence en langue et littérature hébraïques à l'Université d'Aix, qui a toujours été disponible pour dissiper mes doutes concernant l'hébreu.

Comme la rivière lydienne roule dans la plaine les pépites qu'elle a arrachées au mont sourcilleux dont elle est issue, ne pouvant prendre son essor qu'en quittant le roc qui lui a donné l'élan, ainsi, pareillement, je me dois d'avoir une pensée amicale pour Didier PRALON dont l'enseignement reste pour moi indissociablement lié aux meilleurs moments de ma vie d'étudiant.

Enfin, je remercie ma femme et mon fils pour leur patience...

NOTICES

Bibliographie.

BARC B.

- “ Siméon le juste rédacteur de la Torah? ”, in *La formation des canons scripturaires*, Centre d'études des religions du livre, Paris, 1993.
- *Les arpenteurs du temps* (à paraître; ouvrage dont l'auteur m'a aimablement prêté un exemplaire).

BARNAVI E.

- *Histoire universelle des Juifs*, Paris, 1992.

BARTHELEMY D.

- *Critique textuelle de l'Ancient Testament. I. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther.* **OBO** 50/1, Fribourg, Göttingen, 1982.

BOGAERT P.-M.

- “ Esdras-Nehemia in der Vetus Latina ”, in **Vetus Latina** 30, 1986, p.26-27.

BRIANT P.

- *Darius, les Perses et l'Empire*, Paris, 1992, collection Gallimard Découvertes.
- *Histoire de l'Empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris, 1996.

BUSINK T^h.A.

- *Der Tempel von Jerusalem, von Salomo bis Herodes*, Leiden, 1970.

CAZELLES H.

- “ L'unité canonique des saintes Écritures ”, in **ISTINA** XXXVI, 1991, n°2.

COGGINS R.J. & KNIBB M.A.

- *The First and Second Books of Esdras, The Cambridge Bible Commentary*, Cambridge, 1979.

COOK S.A.

- *I Esdras*, in Charles A.P. *Apocrypha*, vol.1, Oxford, 1913, p.1-58.
- CROSS F.M.
- “ A Reconstruction of the Judean Restoration ”, in **JBL** 94, 1975, p.4-18.
- DENTER Th.
- *Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testaments*, Fribourg, 1962, (thèse de théologie).
- DION P.E.
- “ ŠŠB,SR and SSNWRY ”, in **ZAW**, 95, 1983, p.111-112.
- DONNER H.
- “ Der Freund des Königs ”, in **ZAW** 73, 1961, p.269-277.
- DUCHESNE-GUILLEMIN J.
- *La religion de l’Iran ancien*, Paris, 1952.
- DUMEZIL G.
- *Servius et la Fortune*, Paris, 1943.
 - *Idées romaines*, Paris, 1969.
 - *Mythe et épopée II*, Paris, 1971 (4^e édition 1986).
 - *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977 (3^e édition revue et corrigée, 1986).
 - *Loki*, nouvelle édition refondue, Paris, 1986.
 - *Le roman des jumeaux* (ouvrage posthume publié par J.Grisward), Paris, 1994.
- DUPUY B.
- “ Réception des Écritures et fixation du canon, Recherches et perspectives nouvelles ”, in **ISTINA** XXXVI, 1991, n°2.
- ESKENAZI T.C.
- “ The Chronicler and the Composition of I Esdras ”, in **CBQ** 48, 1986, p.39-61.
- FLORENTIN-SMYTH F.
- “ La Bible, mythe fondateur. Des temples aux murs inscrits à l’Écriture comme Temple ”, in *Tracés de fondation*, sous la direction de M.Détienne, Bibliothèque de l’Ecole des Hautes Etudes , Sciences Religieuses, vol.XCIII, Peeters, Louvain, Paris, 1990.
- GARDNER A.
- “ The Purpose and Date of I Esdras ”, in **JJS** 37, 1986, p.18-27.
- GELIN A.
- *Esdras, Néhémie* in *La Bible de Jérusalem*, Paris, 1960.
- GENEBRARD G.
- (traducteur des œuvres complètes de Flavius Josèphe, parues en 1578 en deux tomes sous les titres suivants):
- ANTIQUITES JUDAÏQUES (page de garde détruite).

- HISTOIRE DE FL. IOSEPHE, SACRIFICATEVR HEBRIEU, DE la guerre, destruction & captivité des Iuifs. Un Traité du Martyre des Machabees. La vie de l'Autheur, escrite par luy-mesme. L'abregé de Iosippe sur le mesme argument. Reueü & corrigee sur le Grec, par GILB.GENEBRARD Docteur en Theologie de Paris, & Professeur du ROY és lettres Saintes & Hebraïques. A PARIS, A l'Oliuier de Pierre l'Huillier, rue saint Iaques. M.D.LXXVIII. AVEC PRIVILEGE DV ROY.

GOODMAN W.R.

- *A Study of I Esdras 3,1-5,6*, Dissertation, Duke, 1972.

HANHART R.

- *Text und Textgeschichte des I Esrabuches*, MSU 11, 1974.
- *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum*, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum: vol.VIII,1: *Esdrae liber I*, Göttingen, 1974.

HELTZER M.

- "Ein epigraphischer Blick auf das III Esrabuch ", in **Bib.** 58, 1977, p.62-72.
- "The Greek Text of I Esdras III,1-2. Its Date and Subordination at the Achaemenian Court ", in **Henoch** 2, 1980, p.150-155.

HILHORST A.

- "Darius' Pillow (1 Esdras III.8) ", in **JTS** 33, 1982, p.161-163.
- "The Speech on Truth in 1 Esdras 4, 34-41 ", in *The Scriptures and the Scrolls, Studies in honour of A.S. Van der Woude on the occasion of his 65th Birthday*, p;135-151.

HUMBERT P.

- "Magna est veritas et praeualet " (3 Esra 4, 35), in **OLZ** 31, 3, 1928, p.148-150.

IN DER SMITTEN W.T.

- "Zur Pagenerzählung im 3. Ezra iii 1-v 6 ", in **VT** 22, 1972, p.492-495.
- *Esra. Quellen, Überlieferung und Geschichte*. Studia Semitica Neerlandica 15. Assen, 1973.

JAPHET S.

- "Sheshbassar and Zerubbabel ", in **ZAW**, 94, 1982, p.66-98, spéc.95 et **ZAW**, 95, 1983, p.218-229.

KELLENS J.

- "L'Iran réformé ou les malheurs du guerrier ", in *Georges Dumézil, Cahier pour un temps*, 1981, p.159-172.

LAPERROUSAZ E.-M.

- (collectif sous la direction de) *La Palestine à l'époque perse*, CERF, Paris, 1994.

LOMMATZSCH E.

- "Die Stärksten Dinge ", in *Jahrbuch der Akademie Wissenschaften und Literatur in Mainz*, Wiesbaden, 1961, p.236-238.

MEDEBIELE P.A.

- *Esdras et Néhémie*, traduits et commentés, in *La Sainte Bible, texte latin et traduction française, d'après les textes originaux, avec un commentaire exégétique et théologique*, Paris, 1949.

MICHAELI F.

- *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Commentaire de l'Ancient Testament, Neuchâtel, 1967.

NODET E.

- *Essai sur les origines du judaïsme*, CERF, Paris, 1992.

POHLMAN K.-F.

- *Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluss des chronistischen Geschichtswerkes*, **FRLANT** 104, Göttingen, 1970.
- *Historische und legendarische Erzählung. 3. Esra-Buch*, **JSHRZ** 1,5, Gütersloh, 1980, p.377-425.

PRITCHARD J.B. (sous la direction de)

- *Atlas du monde biblique*, Londres, 1987 (1989 pour l'édition française).

RAHLFS A.

- *Septuaginta*, Stuttgart, 1935.

RENGSTORF K.H.

- *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, 4 vol. et 1 suppl. pour les noms propres, Leiden, 1973.

ROSENTHAL F.

- *Grammaire d'araméen biblique*, traduit par P.Hébert, sous la direction de J.Margain, Paris, 1988.

RUDOLPH W.

- "Der Wettstreit der Leibwächter des Darius 3 Esr 3,1-5,6", in **ZAW** 61, 1945/48, p.176-190.
- *Esra et Nehemia dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1976/1977, troisième édition de 1987.

RUNDGREN F.

- "Zur Bedeutung von οἰκογενῆς in 3 Esra 3, 1", in **ERANOS** 55, 1977, p.145-152.

SCHENKER A.

- "La relation d'Esdras A' au texte massorétique", in *Tradition of the Text. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday*, in **OBO** 109, Fribourg, Göttingen, 1991, p.218-248.

SCHMIDT F.

- *La pensée du temple. De Jérusalem à Qoumrân*, 1994.

SCHÜRER E.

- *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edimbourg, 1987.

SMITH S.

- "Foundations: Ezra iv, 12; v, 16; vi, 3" in *Essays in Honour of the Very Rev. Dr. J.H.Hertz*, Londres, 1945, p.385-396.

SNAITH N.

- "A Note on Ezra 8, 35", in *JTS* 22, 1971, p.150-152.

TALSHIR Z.

- "The milieu of 1 Esdras in the Light of its Vocabulary", in *De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers*, Mississauga, Ontario, 1984, p.129-147.
- "Linguistic Development and Evaluation of Translation Technique in the LXX", in *Scripta Hierosolymitana* 31. *Studies in Bible*, Jérusalem, 1986, p.301-320.
- "The Original Language of the Story of the Three Youths (1 Esdr 3-4)", in *Sha'arei Talmon - Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* (en hébreu, résumé en anglais).

THACKERAY H.S^t J.

- "The First Book of Esdras", in *HDB* 1, 758-763.

TORREY C.C.

- "The Story of the Three Youths", in *AJSL* 23, 1906-1907, p.177-201.

TRIGANO S. (sous la direction de)

- *La société juive à travers l'histoire*, tome II, Paris, 1992.

TULAND C.G.

- "Ezra-Nehemiah or Nehemiah-Ezra?", in *Andrews University Seminary Studies* XII, 1974, p.47-62.

VAN DER KOOIJ A.

- "On the Ending of the Book of 1 Esdras", in *VII Congress of the IOSCS, Leuven, 1989*, Atlanta, 1991, p.37-49.
- "Zur Frage des Anfangs des 1. Esrabuches", in *ZAW* 103, 1991, p.239-252.
- "Nehemiah 8:8 and the Question of the "Targum"- Tradition", in *Tradition of the Text. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday*, *OBO* 109, Fribourg, Göttingen, 1991, p.79-90.

VAUX R. DE

- *Les institutions de l'Ancien Testament*, I et II, Paris, 1957, 5^e édition revue 1991.

VIDAL-NAQUET P.

- “ Flavius Josèphe ou du bon usage de la trahison ”, in *Flavius Josèphe. La guerre des Juifs*, Paris, 1977.

VIGOUROUX F.

- *La Sainte Bible Polyglotte* (hébreu, grec, latin, français), avec les différences de l’hébreu, des Septante et de la Vulgate, des introductions, des notes, des cartes et des illustrations, Paris, 1900-1909.

WILLIAMSON H.G.M.

- *Ezra, Nehemiah*, World Biblical Commentary, Waco (Texas), 1985.

YORK H.C.

- “ The Latin Version of First Esdras ”, in *AJSL* 26 (1909-1910), p.253-302.

ZIMMERMANN F.

- “ The Story of the Three Guardsmen ”, in *JQR* 54, 1963/64, p.179-200.

Sigles et abréviations.

<i>AJ</i>	FLAVIUS JOSÈPHE, <i>Antiquités Juives</i> .
<i>BA</i>	<i>Bible d’Alexandrie</i> .
<i>BGS</i>	HARL M., DORIVAL G., MUNNICH O., <i>La Bible grecque des Septante, du judaïsme hellénistique au christianisme ancien</i> , Paris, 1988.
<i>BJ</i>	<i>Bible de Jérusalem</i> , Paris, 1981.
Cook	COOK S.A., <i>I Esdras</i> , in Charles A.P. <i>Apocrypha</i> , vol.1, Oxford, 1913, p.1-58.
Dhorme	<i>La Bible</i> (Bibliothèque de la Pléiade), publiée sous la direction d’É. DHORME, Paris, 1956.
Hanhart	HANHART R., <i>Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum</i> , Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum: vol.VIII,1: <i>Esdrae liber I</i> , Göttingen, 1974.
<i>K&B</i>	KOEHLER L., BAUMGARTNER W., <i>Wörterbuch zum hebräischen alten Testaments in deutscher und englischer Sprache</i> , Leiden, 1958.
<i>LSJ</i>	LIDDEL H.G., SCOTT R., JONES H.S., <i>A Greek-English Lexicon</i> , Oxford, 1940 (10 ^e éd.), ainsi que BARBER E.A. <i>A Greek-English Supplement. A Supplement</i> , Oxford, 1968.
LXX	Septante.
Médebielle	MÉDEBIELLE P.A., <i>Esdrae et Néhémie</i> , traduits et commentés, in <i>La Sainte Bible, texte latin et traduction française, d’après les textes originaux, avec un commentaire exégétique et théologique</i> , Paris, 1949.
PG	Patrologie grecque.
PL	Patrologie latine.
PO	Patrologie orientale.
Rahlf’s	RAHLF’S A., <i>Septuaginta</i> , Stuttgart, 1935.
Rudolph	ELLIGER K., RUDOLPH W., <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> , Stuttgart, 1987.
S&T	SANDER N.PH., TRENEL I., <i>Dictionnaire Hébreu-Français</i> , Genève, 1982 (réimpression de l’édition de Paris, 1859).

TM	Texte massorétique.
TOB	<i>Traduction Œcuménique de la Bible</i> , Paris, 1976.
TpM	Texte protomassorétique.
Vg	Vulgate.
Vigouroux	VIGOUROUX F., <i>La Sainte Bible Polyglotte</i> (hébreu, grec, latin, français), avec les différences de l'hébreu, des Septante et de la Vulgate, des introductions, des notes, des cartes et des illustrations, Paris, 1900-1909.
VL	Vieille Latine.
Williamson	WILLIAMSON H.G.M., <i>Word Biblical Commentary</i> , volume 16, <i>Ezra, Nehemiah</i> , Waco, Texas, 1985.

Abréviations des livres bibliques.

Nous suivons les abréviations utilisées dans la *Bible d'Alexandrie*:

Ab, *Abdias* — *Ac*, *Actes* — *Ag*, *Aggée* — *Am*, *Amos* — *Ap*, *Apocalypse* — *Ba*, *Baruch* — *1Co*, *1^{re} Corinthiens* — *2Co*, *2^e Corinthiens* — *Col*, *Colossiens* — *Ct*, *Cantique* — *Dn*, *Daniel* — *Dt*, *Deutéronome* — *Eccl*, *Ecclésiaste* — *Ep*, *Éphésiens* — *Esd*, *Esdras* — *Est*, *Esther* — *Ex*, *Exode* — *Ez*, *Ézéchiël* — *Ga*, *Galates* — *Gn*, *Genèse* — *Ha*, *Habacuc* — *He*, *Hébreux* — *Is*, *Isaïe* — *Jb*, *Job* — *Jc*, *Jacques* — *Jdt*, *Judith* — *Jg*, *Juges* — *Jl*, *Joël* — *Jn*, *Jean* — *1Jn*, *1^{re} de Jean* — *2Jn*, *2^e de Jean* — *3Jn*, *3^e de Jean* — *Jon*, *Jonas* — *Jos*, *Josué* — *Jr*, *Jérémie* — *Jude*, *Jude* — *Lc*, *Luc* — *Lm*, *Lamentations* — *Lv*, *Lévitique* — *1M*, *1^{er} Maccabées* — *2M*, *2^e Maccabées* — *3M*, *3^e Maccabées* — *4M*, *4^e Maccabées* — *Mc*, *Marc* — *Mi*, *Michée* — *ML*, *Malachie* — *Mt*, *Matthieu* — *Na*, *Nahum* — *Nb*, *Nombres* — *Ne*, *Néhémie* — *Os*, *Osée* — *1Par*, *1^{er} Paralipomènes* — *2Par*, *2^e Paralipomènes* — *1P*, *1^{re} de Pierre* — *2P*, *2^e de Pierre* — *Ph*, *Philippiens* — *Phm*, *Philémon* — *Pr*, *Proverbes* — *Ps*, *Psaumes* — *1R*, *1^{er} de Règnes* — *2R*, *2^e de Règnes* — *3R*, *3^e de Règnes* — *4R*, *4^e de Règnes* — *Rm*, *Romains* — *Rt*, *Ruth* — *Sg*, *Sagesse* — *Si*, *Siracide (Ecclésiastique)* — *So*, *Sophonie* — *Tb*, *Tobit* — *1Th*, *1^{re} Thessaloniciens* — *2Th*, *2^e Thessaloniciens* — *1Tm*, *1^{re} Timothée* — *2Tm*, *2^e Timothée* — *Tt*, *Tite* — *Za*, *Zacharie*.

Pour les livres d'*Esdras*, nous usons en outre des abréviations suivantes: *Esd.A'*, le premier livre d'*Esdras* de la Septante — *Esd.B'*, le deuxième livre d'*Esdras* de la Septante — *I Esr.*, le premier livre d'*Esdras* dans la Vulgate — *III Esr.*, le troisième livre d'*Esdras* dans la Vieille Latine.

Système de transcription de l'hébreu et de l'araméen.

Les transcriptions que nous employons ont avant tout pour objet de donner l'idée la plus proche possible de l'état du texte hébreu ou araméen protomassorétique que le traducteur d'*Esd.A'* ou Flavius Josèphe avaient sous les yeux; pour cette raison nous avons systématiquement fait abstraction des signes massorétiques, en particulier du Dâghès. On ne s'étonnera donc pas de ne jamais trouver de consonnes redoublées (par exemple, *'atâh* au lieu du *'attâh* habituel, *hagedolâh* là où l'on attendrait *haggedolâh*), ni de consonnes spirantes (*nâtan* au lieu du familier *nâthan*).

Les voyelles sont toutefois indiquées (ne serait-ce que pour plus de clarté) afin de distinguer deux interprétations possibles d'un même texte non vocalisé. Là aussi nos transcriptions systématiquement semblables d'un même point-voyelle ne sauraient satisfaire les *vrais* hébraïsants: ainsi le *shewa* est toujours transcrit *e*, même lorsqu'il est quiescent, le *◌* est toujours transcrit *â*, même lorsqu'il vient d'un *o* (par exemple *kâl* au

lieu de *kol*).

Par ailleurs, pour simplifier la lecture de ce ceux qui connaissent encore moins l'hébreu que nous, nous avons fait en sorte de séparer par un tiret les enclitiques et les proclitiques, afin de distinguer clairement les articles, les particules, les pronoms suffixes du radical: ainsi par exemple nous transcrivons *bema'òséynû hârâ'im* en *be-ma'òséy-nû hâ-râ'im*, littéralement “ dans (*be*) les actions (*ma'òséy*) de nous (*nû*) les (*hâ*) mauvaises (*râ'im*) ”.

points voyelles	transcription
◌ַ	â
◌ֶ	é
◌ֵ	éy
◌ִ	î
◌ֹ	ô
◌ֺ	û
<hr/>	
◌ָ	a
◌ִ	e
◌ֵ	è
◌ֶ	i
◌ֹ	o
◌ֺ	u
<hr/>	
◌ֻ	ò
◌ֿ	è
◌ֽ	o

écriture paléohébraïque	écriture carrée	transcription
א	א	,
ב	ב	b
ג	ג	g
ד	ד	d
ה	ה	h
ו	ו	w
ז	ז	z
ח	ח	ḥ
ט	ט	t
י	י	y
כ	כ	k
ל	ל	l
מ	מ	m
נ	נ	n
ס	ס	s

ו	ז	ח	ט	‘
י	כ	ל	מ	<i>p</i>
כ	ס	ע	פ	<i>ç</i>
ד	ז	ח	ט	<i>q</i>
				<i>r</i>
				<i>ś</i>
ש	ש	ש	ש	<i>sh</i>
ת	ת	ת	ת	<i>t</i>

Au seuil de ces études, il n'est peut-être pas inutile de faire une brève mise au point sur les divers "livres d'*Esdras*" existant¹, d'autant que leurs appellations respectives sont souvent cause d'ambiguïté:

- ◇ l'*Esdras* du TM (10 chapitres), lequel est suivi de *Néhémie* (13 chap.), puis des *Chroniques*.
- ◇ les *Esdras* de la LXX:
 - *Esdras A'*
 - *Esdras B'* (= *Esdras* du TM [10 premiers chapitres] + *Néhémie* du TM [chapitres 11 à 23]).
- ◇ les *Esdras* des traductions latines:
 - *I Esdras* (= *Esdras* du TM: 10 chapitres) →
 - *II Esdras* (= *Néhémie* du TM: 13 chapitres) → Vulgate
 - *III Esdras* (= *Esdras A'*) → Vieille Latine

A côté de ces livres "connus", il faut encore en ajouter un certain nombre d'accès plus difficile:

- ◇ *IV Esdras*, apocalypse juive en latin, en syriaque et éthiopien (version grecque perdue).
- ◇ *V Esdras*, apocalypse chrétienne du II^e siècle (= chap.1 et 2 de *IV Esdras*).
- ◇ *VI Esdras*, apocalypse chrétienne du III^e ou IV^e siècle (= chap.15 et 16 de *IV Esdras*).
- ◇ Divers ouvrages adaptés de *IV Esdras*, en grec et en arménien.
- ◇ Deux apocalypses en syriaque et en éthiopien.
- ◇ Divers ouvrages d'astrologie attribués à *Esdras* en grec, latin et éthiopien.

Ces diverses appellations créent toutes sortes d'ambiguïtés, gênantes et désagréables, la plus fréquente étant de parler du "*Premier Esdras*", sans autre précision, de sorte qu'on ne sait jamais (lorsque, par exemple, on cherche une étude concernant l'*Esdras* apocryphe) s'il s'agit du livre canonique dans son état hébreu ou latin, ou bien du premier livre d'*Esdras* dans la LXX. C'est pourquoi, afin d'éviter toute confusion avec les autres livres, nous avons pris l'habitude de désigner "le nôtre" par l'appellation que lui donne la LXX: *Esdras A'*, qu'il faudrait normalement lire "*Esdras prôton [biblion]*", mais que nous avons pris la fâcheuse habitude, dans nos communications orales, d'appeler "*Esdras Alpha*"...

On trouvera à la page suivante un tableau récapitulatif des divers passages "communs" d'*Esdras A'* avec *Esdras B'*, avec leurs correspondances, ce qui, espérons-nous, devrait guider nos lecteurs dans les dédales d'*Esdras A'*.

¹ Nous empruntons cette synthèse à une intervention que J.C.PICARD fit le 14.04.1988 à l'EPHE, et dont M^{me} HARL nous a aimablement communiqué le contenu.

Esd.A' I, 1-55 ← → *2Par* XXXV, 1-27
2Par XXXVI, 1-21

Esd.A' II, 1-11 ← → $\left(\begin{array}{l} \textit{2Par} \textit{ XXXVI, 22-23} \\ + \\ \textit{Esd.B}' \textit{ I, 1-3-11(fin)} \end{array} \right)$

~ rupture dans la composition et la chronologie ~

Esd.A' II, 12-26 ← → *Esd.B'* II, 1-69 (fin)

→ *Esd.B'* III, 1-13 (fin)

→ *Esd.B'* IV, 1-5

Esd.A' III- V, 6 (partie originale)

↙ *Esd.A'* V, 7-45

↙ *Esd.A'* V, 46-62

↙ *Esd.A'* V, 63-71

→ *Esd.B'* IV, 6-24 (fin)

Esd.A' VI, 1-21 ← → *Esd.B'* V, 1-17 (fin)

Esd.A' VI, 22-33 ← → *Esd.B'* VI, 1-12

Esd.A' VII, 1-15 ← → *Esd.B'* VI, 13-22 (fin)

Esd.A' VIII, 1-27 ← → *Esd.B'* VII, 1-28 (fin)

Esd.A' VIII, 28-64 ← → *Esd.B'* VIII, 1-36 (fin)

Esd.A' VIII, 65-87 ← → *Esd.B'* IX, 1-15 (fin)

Esd.A' VIII, 88-92 ← → *Esd.B'* X, 1-6

Esd.A' IX, 1-36 ← → *Esd.B'* X, 7-44 (fin)

Esd.A' IX, 37-55

*rupture dans
l'utilisation
de la matière
historique*

[ŒUVRE
DE
NÉHÉMIE]

3' XVIII, 1-12

PREMIÈRE PARTIE

INTRODUCTION

Le travail que l'on va lire s'inscrit dans l'entreprise de traduction commentée de la Septante, *La Bible d'Alexandrie*. La forme de cette collection, sa présentation, mais aussi et surtout le dessein dans lequel elle est éditée ont donc largement informé notre travail. Il s'agit de permettre une lecture de la Septante dans ce qu'elle a de spécifique, de sorte que nous avons évité de reproduire les commentaires accompagnant habituellement les éditions traduites de l'hébreu, quand ces commentaires n'auraient rien apporté à la compréhension du livre d'*Esd.A*' ; il va sans dire que nous les avons cependant systématiquement consultés.

Notre travail suit donc l'ordre habituel de *La Bible d'Alexandrie*: la traduction est précédée de chapitres introducteurs destinés à donner une vue d'ensemble du livre, en regroupant dans diverses études synthétiques des éléments qui seraient trop éparpillés dans le commentaire suivi. Nous avons fait en sorte, dans la mesure du possible, de ne pas simplement répéter dans ces études ce qui pourra être lu dans le commentaire. L'introduction qui précède la traduction du texte et le commentaire qui lui succède sont donc complémentaires, ne serait-ce que pour soutenir l'attention de notre lecteur dans la lecture toujours un peu austère d'un commentaire philologique de deux cent vingt pages...

Le titre de notre travail, *Études sur la Bible grecque des Septante: 1Esdras*, définit les limites dans lesquelles nous nous sommes nécessairement tenu. En effet, il ne s'agissait pas pour nous de *tout* dire sur un texte aussi complexe, et ce titre ne doit pas être pris pour une formule faussement modeste. Certains sujets, à notre grand dam, n'ont pu qu'être effleurés, car ils auraient constitué à eux seuls la matière de plusieurs thèses (nous pensons en particulier au statut des Lévites). Par ailleurs ces études portent sur la Bible grecque: même si pour chaque verset, nous avons systématiquement comparé les leçons de l'hébreu (ou de l'araméen), du grec (*Esd.A*', *Esd.B*' et Josèphe) et du latin (Vulgate et Vieille Latine), nous reconnaissons volontiers nos limites en hébreu et en araméen: notre travail est avant tout celui d'un helléniste.

CHAPITRE I

PRÉSENTATION DU LIVRE

Le livre couvre une période qui s'étend environ de -622 à -397. Il s'ouvre avec la Pâque célébrée par le roi Josias; il continue avec le récit de sa mort et la succession des rois qui ont suivi avant la déportation de Babylone (chapitre I). Le chapitre II évoque l'intervention de deux souverains perses, Cyrus qui libère les Juifs et un Artaxerxès qui, à la demande des Samaritains, s'oppose à la construction du temple. Les chapitres III et IV sont une partie originale qui raconte un concours entre trois gardes du corps de Darius: le vainqueur de ce concours s'avère être Zorobabel qui demandera en récompense à Darius que l'on reconstruise le temple de Jérusalem. Les chapitres V à VII racontent les circonstances dans lesquelles le temple, malgré diverses difficultés, a pu être rebâti et fonctionner normalement. Les chapitres VIII et IX sont consacrés à la mission d'Esdras qui se caractérise principalement par le recrutement de Lévites compétents, l'expulsion des femmes étrangères que les Juifs ont pu épouser et l'instauration de la lecture de la Loi². Tous ces éléments, hormis le concours des gardes de Darius, ont leur correspondant en *2Par* et *Esd.B'*.

1. Son rejet par Saint-Jérôme et une partie de la tradition.

“ Que personne ne s'émeuve que nous n'ayons édité qu'un seul livre, ni ne se plaise aux extravagances des apocryphes, les livres III et IV; parce que d'une part auprès des Hébreux les paroles d'Esdras et de Néhémie sont réunies en un seul volume, et que d'autre part celles que les Hébreux ne possèdent pas et qui ne font pas partie des vingt-quatre anciens doivent être rejetées bien loin ”³. Celui qui condamne les livres apocryphes avec aussi peu de nuance, avec tant de violence, n'est pas le premier venu: avec l'éclat que sa vie d'ascèse lui a donné auprès de ses contemporains, avec l'autorité en matière d'Écriture que ses immenses connaissances philologiques lui permettent, avec le rayonnement dont témoignent ses lettres de direction, et aussi avec un caractère d'une énergie peu commune, quand un homme aussi éblouissant que Jérôme déclare que l'*Esdras* apocryphe ne contient que des extravagances (*somniis*), force est au commun des mortels de s'incliner, et plus encore quand “ Jérôme de Stridon ” sera devenu “ saint Jérôme ”. Le verdict de Jérôme est implacable et ne saurait être discuté: alors qu'avant lui *Esd.A'* était cité à côté des textes les plus prestigieux du Pentateuque⁴, après lui une chape de plomb s'abat sur le livre qui pendant des siècles sombrera dans l'oubli et le mépris, et cela d'autant que la Septante sera à son tour méprisée au profit

² Pour davantage de détails sur la chronologie très complexe du livre, voir chapitre III, 1 “ La chronologie interne du livre, esquisse de reconstitution ”.

³ *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, R.WEBER, Stuttgart, 1985, tome I, p.638.

⁴ Voir *infra* I, 4 “ La réception d'*Esd.A'* chez Flavius Josèphe et les Pères de l'Église ”.

de l'*hebraïca ueritas* de la Vulgate. Ainsi *Esd.A'*, que l'on va prendre l'habitude d'appeler un peu péjorativement " l'*Esdras grec* ", cumulera le mépris dont sont victimes à la fois la Septante et la littérature apocryphe, et cela au point de quasiment disparaître.

De fait, un livre tel qu'*Esdras A'* pose dès le départ le problème de son existence même, et sans doute plus que tout autre puisque, à la différence des autres apocryphes, il pâtit en outre de la reconnaissance par les autorités religieuses d'un frère jumeau, *Esdras B'*, dont il passe le plus souvent pour une pâle copie sans grand intérêt. Peu s'en faut d'ailleurs qu'on ne lui dénie même le droit d'exister en tant que texte à part entière: le P.Lagrange, en 1895 dans la *R.B.*, n'y voit " qu'un médiocre targum "; Cook, dans la traduction commentée qu'il donne du texte en 1913, le présente comme " a somewhat free Greek version of the biblical history "; même la *TOB*, dans son introduction aux livres d'*Esdras* et de *Néhémie* (p.1722), dit que " l'*Esdras grec* contient certains passages des *Chroniques* et d'*Esdras*, mais aussi des récits apocryphes ", présentation fallacieuse puisqu'elle laisse supposer qu'*Esdras A'* n'est qu'un collage de passages empruntés aux *Chroniques* et à *Esdras- Néhémie*, ce qui n'est pas du tout le cas; la même édition (p.1889), déclare qu'*Esdras A'* est " une adaptation grecque d'*Esdras* et de *Néhémie* ", ce qui est faux aussi, puisque les chercheurs s'accordent pour penser que ce livre est la traduction d'un texte protomassorétique aujourd'hui perdu. Le livre est aussi superbement ignoré par les relevés de la *Biblia Patristica*, de sorte qu'il semblerait ne pas avoir été connu des Pères de l'Église si, dans une thèse de théologie dirigée par le P.Barthélemy⁵, Th.Denter n'avait relevé les nombreuses citations du livre chez les Pères grecs et latins, suppléant avantageusement aux carences de la *Biblia Patristica*. Pour l'édition de la Pléiade *Esdras A'* n'existe pas non plus: E.Dhorme et ses collaborateurs ne le font pas entrer dans leur édition de l'A.T., ce qui, somme toute, est dans la tradition des éditions bibliques, mais A.Dupont-Sommer et M.Philonenko ne le font pas non plus figurer dans leurs *Écrits intertestamentaires*, ce qui du reste est assez logique... de sorte qu'on ne disposait à ce jour d'aucune traduction d'*Esdras A'* en français⁶.

Paradoxe fréquent, c'est pourtant à ce texte qu'on a recours et auquel on se fie quand le livre canonique pose des problèmes de texte ou d'interprétation: " Comme il représente malgré tout un texte hébreu ancien, on le consultera dans les questions de critique textuelle où il s'agira de retrouver la leçon primitive d'un passage obscur. Pour les faits et l'histoire, en dehors des cas où il s'accorde avec l'*Esdras* canonique, son témoignage, même appuyé par Josèphe, demeure sujet à caution⁷. ". Ce passage du P.Médebielle résume la position d'une certaine critique qui refuse de s'interroger sur le sens d'un texte depuis trop longtemps méprisé, et cela principalement pour deux raisons:

- Le livre n'est pas canonique ce qui bien sûr l'exclut des Bibles se réclamant de l'*imprimatur*; il n'entre évidemment pas dans notre propos de blâmer cette position qui est fondée sur l'obéissance à l'Église et qui en cela suit une démarche tout à fait

⁵ *Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des A.T.*, Fribourg, 1962.

⁶ Signalons néanmoins une traduction parue pendant que nous travaillions sur *Esdras A'*, due à M.CARREZ (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol.74, 1994/1, p.13-42). N'ayant eu connaissance de ce travail qu'après avoir traduit nous-même le texte d'*Esdras A'*, nous avons pu rapidement en mesurer les partis pris et les limites: l'auteur estime que " le texte a sans doute été écrit directement en grec " et qu'il " compile " divers livres historiques canoniques. Par ailleurs, il s'agit d'un travail rapide (qui ressemble beaucoup à la première version de notre traduction, avant que nous n'ayons étudié les détails du texte plus profondément): ainsi les passages difficiles du texte sont souvent corrigés d'après l'hébreu (par exemple I, 7) ou traduits avec un peu trop de désinvolture.

⁷ P.A.Médebielle, Introduction aux livres d'*Esdras* et de *Néhémie*, in *La Sainte Bible*, Paris, 1949, tome IV, p.260.

cohérente.

- Il n'offre pas un sens satisfaisant: autant le précédent grief était en soi respectable, autant celui-ci n'est bien souvent qu'un recours à la facilité, qui s'appuie plus ou moins ouvertement sur la canonicité de l'autre livre d'Esdras, ou sur le parti pris d'historicité. On cherche dans le texte LE vrai sens, la Vérité. Le livre d'*Esd.A*' a subi ainsi les mauvais traitements liés au mépris dans lequel il a longtemps été tenu: le livre est difficile, mais on perdait patience devant un livre manquant à ce point de sérieux. Chacun cherche, selon ses centres d'intérêt, à y retrouver ce que dit l'autre livre, ou bien à y vérifier ce que certaines découvertes archéologiques ou philologiques nous permettent de savoir sur les événements qu'il relate, ou sur la période de sa rédaction. Ainsi pendant longtemps le texte n'a pas été étudié pour lui-même, on n'a pas cherché à saisir sa cohérence propre. Jusqu'à ses défenseurs qui, prestige de la canonicité oblige, essayèrent de montrer à tout prix que le livre d'*Esd.A*' était malgré tout conforme, avec quelques acrobaties, à ce que dit *Esd.B*', ou bien que c'est en fait lui que le concile de Trente a déclaré canonique, à la suite d'une erreur de numérotation⁸.

On a abandonné aujourd'hui cette vision sectaire et étroite du sujet: avec une connaissance plus précise du canon biblique, de son histoire et des raisons de sa formation, il ne nous est plus possible de réfléchir sur le statut d'*Esd.A*' dans les mêmes termes. Sa situation particulière dans l'Écriture n'est plus une honte, c'est une chance en ce qu'il est au centre d'un faisceau de questions qui n'ont pas trouvé de nos jours de réponses vraiment définitives. Peu importe finalement que le livre ait été inspiré ou pas: l'orientation de la recherche montre une modification radicale de la démarche, on cherche à comprendre ce que l'auteur du livre a voulu transmettre à la postérité, on scrute plus modestement dans le texte la parole d'un homme, avec ses partis pris, ses passions, sa subjectivité, au lieu de tenter d'y retrouver le souffle du Verbe.

Une autre tentation, encore vivace de nos jours, héritière de la *Quelleforschung* du début du siècle, consiste à vouloir retrouver avant tout le sens ou le texte primitifs, à expliquer les difficultés rencontrées par la négligence d'interpolateurs ou par leur respect excessif de la source qu'ils utilisent, quand bien même celle-ci introduit des contradictions ou des tensions avec le texte supposé primitif. Cette démarche n'est pas en soi dénuée d'intérêt, en ce qu'elle peut permettre de mieux cerner le travail du scribe qui a composé le texte, mais elle est le plus souvent prématurée: il faut avoir saisi la cohérence du texte dans toutes ses parties, y compris et surtout dans ses contradictions apparentes, avant d'essayer de retrouver les sources qu'il a utilisées. En d'autres termes, une contradiction doit d'abord avoir un sens, signalé justement par la difficulté de lecture, et doit avoir deux conséquences: d'une part elle provoque une tension chez un lecteur attentif qui doit, à partir de cette nouvelle donnée, reconstruire un autre sens que celui, obvie, qui se présentait à lui jusque là; d'autre part elle signifie que le scribe qui a composé le texte a voulu donner telle ou telle inflexion à sa narration, qu'il a "trafiqué" la matière historique dans un dessein qu'il s'agit dès lors d'élucider.

2. Le problème de la canonicité: apocryphes et pseudépigraphes.

Dans un tel contexte, il est donc nécessaire de résumer rapidement les hypothèses et

⁸ Howorth H.H. "The Modern Roman Canon and the Book of Esdras", in *JThS* 7, 1906, p.343-354; Charles R.H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, tome I, p.X.

les conclusions les plus généralement retenues actuellement concernant le canon et les apocryphes, afin de mieux comprendre la position d'*Esdr.A'* par rapport aux divers écrits bibliques. Il va sans dire que sur un sujet aussi vaste et aussi complexe, le rapide exposé qu'on va lire ne saurait prétendre à l'exhaustivité, et que sa seule prétention est d'être suffisamment clair sans trahir les recherches pleines de finesse et d'érudition que nous avons utilisées⁹ et auxquelles nous renvoyons.

Il convient d'abord de préciser la terminologie servant à désigner les livres qui ne figurent pas dans le canon hébraïque, d'autant que leurs dénominations changent de sens selon les époques et les auteurs; là où tel auteur catholique parle d'un " deutérocanonique ", un protestant dira qu'il s'agit d'un " apocryphe ". Il faut ainsi connaître la religion et l'époque d'un chercheur pour savoir de quoi il parle exactement: l'exposé que fait l'anglican Cook sur les apocryphes concerne surtout ce que nous appelons les deutérocanoniques; pareillement, Origène n'utilise pas forcément le même vocabulaire que Grégoire de Nysse:

1) Les apocryphes: comme leur nom l'indique, il s'agit de livres qu'on a mis de côté pour les cacher (ἀπόκρυφος). Le terme à l'origine ne se rapporte pas à l'authenticité d'un livre, il ne suggère pas que ce livre est de moindre valeur religieuse que les autres; bien au contraire l'idée est celle d'un trésor qu'on met à l'abri, le mot semble se référer à une littérature ésotérique (apocalyptique souvent) qui ne doit pas être accessible aux non-initiés: ainsi on connaît un *Livre sacré secret de Moïse* (Μουσεως ιερὰ βιβλος ἀπόκρυφος). On trouve par ailleurs des traces de cette notion de littérature réservée aussi bien dans la Bible canonique¹⁰ que dans les écrits intertestamentaires¹¹. Le terme s'applique même à des livres canoniques: Grégoire de Nysse¹² compte l'*Apocalypse* du Nouveau Testament " dans les apocryphes " (ἐν ἀποκρύφοις). Le terme finit toutefois par prendre chez Origène un sens péjoratif et désigne des livres d'importance secondaire et sujets à caution, qu'il oppose aux ἐνδιάθηκοι " les testamentaires ": le mot désigne les ouvrages que nous connaissons aujourd'hui sous l'appellation " pseudépigraphes ": le *Martyre d'Isaïe*, la *Prière de Joseph, Jannès et Mambres*, le *Testament des douze patriarches*, le *Testament de Moïse*, l'*Apocalypse d'Abraham*, l'*Apocalypse de Baruch*. Toutefois Origène n'utilise jamais le mot ἀπόκρυφος pour parler de ce que nous appelons de cette double formulation un peu gênante les " deutérocanoniques / apocryphes ": Origène déclare¹³ que *Judith* et *Tobit* ne font pas partie des apocryphes hébreux, mais il ne donne pas à ces deux textes une troisième appellation. Il reproduit peut-être là une distinction juive des livres en trois groupes: canoniques (ἐνδιάθηκοι), apocryphes (ἀπόκρυφοι) et un troisième type dont le nom ne nous est pas parvenu. On peut toutefois avancer l'hypothèse que ce qui distingue pour Origène *Judith* et *Tobit* des autres livres

⁹ A.P.Charles *Apocrypha*, vol.1, Oxford, 1913; M.Harl-G.Dorival-O.Munnich *La Bible grecque des Septante*, Paris,1988.

¹⁰ *Daniel* XII, 4: " Quant à toi Daniel, garde secrètement ces paroles et scelle le Livre jusqu'au temps de la fin ".

¹¹ Dans l'incipit " Du livre secret sur le ravissement d'Hénoch le juste " de l'écrit intertestamentaire *Livre des secrets d'Hénoch* (Dupont-Sommer et Philonenko *Ecrits intertestamentaires*, p.1173); dans le livre d'*Hénoch* lui-même (I, 2; CVIII, 1); dans le *Testament de Moïse* I, 16-17 (" Reçois cet écrit afin que tu songes à protéger les livres que je vais te confier; tu les mettras en ordre, les oindras et les déposeras dans des jarres d'argile en un lieu qu'IL a fait dès le début de la création du monde ", trad. d'E-M Laperrousaz, *ibid.*p.1000); dans *IV Esdras* XIV, 45-46 (" Les premiers livres que tu as écrits, publie-les; que les dignes et les indignes les lisent. Quant aux soixante-six derniers, tu les conserveras pour les livrer aux sages de ton peuple ", trad. de P.Geoltrain, *ibid.*p.1464).

¹² *Oratio in suam ordinationem* III, 549 (éd.Migne).

¹³ *Lettre à Africanus* XIX, 13.

non canoniques, c'est qu'ils ne présentent peut-être pas le même caractère apocalyptique, ce qui cadrerait assez bien avec le sens originel des deux vocables: on ne peut "dévoiler" (ἀποκαλύπτειν) que ce qui a d'abord été "caché" (ἀποκρυφειν).

2) Les deutérocanoniques: c'est l'appellation catholique qui a été donnée tardivement (depuis Sixte de Sienne, au XVI^e siècle) aux livres ou aux passages de livres qui ne figurent pas dans le canon hébreu; ces livres font partie de la Bible catholique depuis le concile de Trente. Les protestants les considèrent comme apocryphes, au même titre qu'*Esd.A'*. Les positions des diverses églises sur ce sujet, les exclusions ou inclusions en appendice des Bibles autorisées sont divergentes et fluctuantes et ne concernent pas directement notre texte. Nous ne nous y attarderons pas plus longuement.

3) Les pseudépigraphes: ces livres sont peut-être à distinguer des apocryphes surtout par leurs dates de composition et par leur souci eschatologique qui vient se substituer à l'inspiration prophétique qui a cessé après la disparition des derniers prophètes, Aggée, Zacharie et Malachie. Ces écrits apparaissent en effet à la fin de l'époque hellénistique et se multiplient à l'époque romaine. Leurs auteurs ne sont pas des faussaires, leur démarche consiste en fait à mettre leur œuvre (ou la tradition orale qu'ils perpétuent) sous le patronage d'un personnage biblique célèbre et respectable. L'existence de livres attribués à Esdras, une douzaine au total, est le signe que le personnage conserve une aura certaine dans certains milieux juifs du début de notre ère, et que le rejet qu'a subi Esdras parfois (cf. le *Siracide* qui l'occulte totalement) n'est pas généralisé. Par sa date de composition, par son contenu, *Esd.A'* n'est pas un pseudépigraphe¹⁴.

Il ressort de ces observations que le livre d'*Esd.A'* se définit comme un apocryphe au premier sens du terme: il s'agit d'un livre qu'on a mis de côté parce qu'il n'est pas à mettre dans toutes les mains. Plutôt que d'exclusion, il faudrait parler de préservation jalouse: cette attitude élitiste converge avec d'autres traits du livre pour nous conforter dans l'opinion que nous avons affaire à un ouvrage issu du milieu pharisien. *Esd.A'* ne comporte pas cependant cette dimension apocalyptique dont nous avons vu qu'elle caractérisait souvent les apocryphes, tels que les évoque Origène. Peut-être faut-il en déduire que ce livre appartenait à ce troisième groupe sans nom dans lequel Origène place *Judith* et *Tobit* et qui réunit les livres qui, sans être canoniques, ne sont pas non plus apocalyptiques. Cette nature assez indéterminée coïnciderait aussi avec la place, fluctuante, du livre dans la liste des écrits, puisqu'après avoir appartenu au groupe prestigieux des Prophètes, *Esd.A'* a été relégué (par hostilité contre les idées pharisiennes?) dans le troisième groupe des Ecrits.

Lors de la formation du canon des Prophètes, les sadducéens et les pharisiens eurent une controverse assez âpre. B.Dupuy¹⁵, faisant le point sur nos connaissances des canons bibliques, a montré que ces deux groupes rivaux s'opposent sur deux points étroitement liés: la croyance en la résurrection des morts et la réception des Écritures; les sadducéens repoussaient le témoignage des livres prophétiques qui pouvaient apporter des éléments à la croyance en la résurrection, livres que les pharisiens reconnaissaient, se fondant sur l'idée que ces livres s'étaient transmis par la tradition,

¹⁴ Nous renvoyons pour plus de détails à l'introduction d'A.Dupont-Sommer et M.Philonenko *Ecrits intertestamentaires*, dans l'édition de la Pléiade, ainsi qu'aux "Entretiens" de la fondation Hardt, *Pseudepigrapha* I, XVIII, Genève, 1972.

¹⁵ B.Dupuy "Réception des Écritures et fixation du canon; recherches et perspectives nouvelles", in *ISTINA* XXXVI, 1991, 2.

c'est-à-dire en vertu de la succession des prophètes¹⁶. A côté de cela les pharisiens semblent avoir partagé les conceptions concernant la “ méditation des Écritures ” telles que les révèlent les écrits de Qumran, mais qui n'étaient pas propres à la communauté essénienne; comme la fixation du canon des Écritures doit en fin de compte être attribuée aux pharisiens, B.Dupuy préfère mettre en valeur le rôle joué par cette réflexion méditative et rejette l'idée d'une décision synodale à Yabné, dont il rappelle que nous n'en avons d'ailleurs aucune preuve certaine.

Flavius Josèphe dans le *Contre Apion* (I, 38-41) qu'il rédige en 95, au début de l'époque des Tannaïm, cite visiblement le canon pharisien, puisqu'il se réfère, pour montrer la fidélité des Juifs à leurs écrits, au critère de la succession des prophètes et de la cessation “ au temps d'Artaxerxès ” de la prophétie, critère hérité des discussions relatives à l'introduction dans le canon du livre d'*Esther*. B.Dupuy estime que ce canon n'est autre que celui des Tannaïm à l'époque et qu'il nous fournit donc la liste des écrits que les pharisiens tenaient pour “ inspirés ”, en vertu également d'un critère de cohérence interne des ouvrages. Toutefois on remarquera que, dans les *Antiquités juives*, rédigées un ou deux ans plus tôt, Josèphe utilise pourtant abondamment *Esd.A'* et d'autres livres qui n'apparaissent pas dans la liste des livres inspirés qu'il donne: le tout est de savoir si Josèphe, quand il paraphrase ce livre au lieu d'*Esd.B'*, fait là œuvre d'historien ou de pharisien; et lorsqu'il choisit de suivre le premier livre¹⁷, fait-il ce choix parce que le livre lui semble meilleur, plus fiable du point de vue de l'historien, ou bien parce qu'il considère ce livre comme inspiré? Le critère évoqué plus haut de cohérence interne et le critère de la cessation des prophètes nous orientent tous deux vers la même interprétation: si Josèphe choisit de suivre *Esd.A'*, c'est qu'il lui semble plus cohérent et partant recevable dans le canon, et quand il parle du livre d'Esdras, c'est à *Esd.A'* qu'il pense. D'autre part, si l'on se réfère à la fin de la prophétie comme critère de canonicité, le livre, bien qu'à l'extrême limite du canon, en fait encore partie, si l'on suppose toutefois qu'il a été écrit assez rapidement après les événements qu'il relate. C'est peut-être, entre autres, cette dernière considération qui a fait douter de la valeur du livre: a-t-il été écrit *avant* ou *après* Artaxerxès? Et quel Artaxerxès exactement, le premier ou le second?

Quoi qu'il en soit, le rouleau des douze petits prophètes (classés chronologiquement par souci de canonicité) a été scellé à l'époque d'Esdras et de Malachie qui est donc le “ dernier prophète ”. Les livres d'*Esdras-Néhémie* et des *Chroniques* étaient attribués à Esdras. On passa ensuite de ce canon de 22 livres à un canon de 24 livres, par séparation de *Ruth* d'avec les *Juges*, ainsi que des *Lamentations* d'avec *Jérémie*. Les livres restaient les mêmes, mais le principe de répartition a été revu: on transféra intentionnellement divers livres de la série des prophétiques (qui passèrent de 13 à 8) à la série des hagiographes (qui passèrent de 4 à 11). Ce passage de 22 livres à 24 se fit, semble-t-il, à la suite de la persécution religieuse qui acheva la révolte des Maccabées et durant laquelle il fallut sauver les livres. L'ordre adopté est celui des mémoires ou des archives, respecté depuis Néhémie: lois, prophètes, hagiographes.

Nous reproduisons partiellement ci-après la liste des Prophètes et des Hagiographes que propose B.Dupuy, montrant le changement de statut d'*Esdras-Néhémie*, étant entendu que le témoignage de Josèphe incline à faire penser, sans que ce soit une certitude absolue, que le livre d'*Esdras* mentionné dans la première colonne est celui

¹⁶ Nous pouvons rajouter: en vertu de la conservation de la Loi orale dont les pharisiens se font les champions. Esdras sera lui-même dépeint comme un expert en la matière: “ Esdras embrassait beaucoup de savoir de sorte de ne rien omettre *des choses extraites de la Loi du Seigneur et de ses commandements*, pour enseigner à tout Israël *toutes les législations et jugements* ” (VIII, 7).

¹⁷ Mais le choisit-il vraiment ou bien est-il le seul dont il dispose à son époque?

d'*Esd.A'*:

CANON DES TANNAÏM

(vers 90-100)

PROPHÈTES:

Josué

Juges-Ruth

I & II Samuel

I & II Rois

Isaïe

Jérémie-Lamentations

Ezéchiel

Douze Prophètes

Job

Daniel

Esdras-Néhémie

I & II Chroniques

Esther

ECRITS:

Psaumes

Proverbes

Qohelet

Cantique

CANON EN ORDRE CHRONOLOGIQUE

(vers 180)

PROPHÈTES:

Josué

Juges

I & II Samuel

I & II Rois

Jérémie

Ezéchiel

Isaïe

Douze Prophètes

ECRITS:

Ruth

Psaumes

Job

Proverbes

Qohelet

Cantique

Lamentation

Daniel

Esther

Esdras-Néhémie

I & II Chroniques

Signalons enfin rapidement, car cela n'affecte pas le rang d'*Esd.A'* dans la liste des Ecrits, qu'à la fin de la période talmudique on classa les Hagiographes selon la longueur décroissante des livres. Ces remaniements eurent pour effet de placer les *Chroniques* à la fin de la Bible, si bien que la fin de ce livre (XXXVI, 23), qui semblait laissée en suspens dans le premier canon pour mieux s'articuler peut-être avec le livre qui suivrait, fait maintenant de la Bible un livre qui semble inachevé ou, pour mieux dire, ouvert.

Il semble qu'on trouve la trace de ce canon de 24 livres dans *IV Esdras*, que nous avons déjà cité (XIV, 48-47). Cet ouvrage, composé vers 90-100, semble émaner des milieux pharisiens qui méditèrent sur la chute du temple. La coupure entre les 24 livres publics et les 70 autres secrets ou apocalyptiques suggère que la fixation du canon de 24 livres a pu être opérée afin d'isoler ces derniers d'une littérature apocalyptique qui commençait à proliférer. L'inspiration des textes nouveaux ne pouvait se juger qu'en vertu de leur conformité avec les textes déjà reçus, en fonction du principe de non contradiction: ce fut le cas pour deux sortes de textes, les écrits apocalyptiques et les écrits chrétiens.

La Mishna Shabbat (XVI, 1) nous rapporte qu'après la première révolte juive on examina attentivement tous les textes et qu'on déterminait qu'il fallait sauver, quelle que fût la circonstance, les livres écrits en hébreu (comprenant donc le Tétragramme) et que s'il s'agissait de livres hors d'usage, même de traductions, on devait les "conserver à la geniza". La geniza n'était pas l'enfer des bibliothèques: il faut voir dans ce mot la désignation d'un endroit où l'on mettait des écrits considérés comme saints parce qu'ils contenaient le nom divin, mais qui n'étaient pas utilisés pour la lecture publique, pour une raison ou pour une autre. On retrouve dans la geniza l'idée que nous avons déjà évoquée à propos du mot ἀπόκρυφος, celle d'un trésor qu'on met à l'abri, et il ne nous

semble pas absurde de voir dans ce lieu le réceptacle naturel des apocryphes, ouvrages précieux (parce que contenant le nom divin), mais à ne pas utiliser pour la lecture publique (parce que réservés à une élite seule apte à les comprendre). A partir des recherches de B. Dupuy nous pouvons avancer l'hypothèse qu'à un moment qui reste à préciser le livre d'*Esd.A'* (en hébreu ou en grec¹⁸) dont Josèphe atteste la valeur, ne fut plus utilisé pour la lecture publique, mais qu'il fut pieusement conservé dans la geniza avec d'autres livres d'un grand intérêt religieux; parmi ceux-ci les écrits apocalyptiques, vu leur prolifération, étaient les plus nombreux, ce qui expliquerait la "connotation apocalyptique" que le terme semble avoir chez Origène.

3. La réception d'*Esdras A'* chez Flavius Josèphe et les Pères de l'Église.

Avant la condamnation sans appel de saint Jérôme, *Esd.A'* jouit d'une réputation tout à fait honorable, de sorte qu'il nous faut presque faire un effort pour considérer la place que tenait *Esd.A'* dans l'Antiquité, habitués que nous sommes au mépris dans lequel il a été si longtemps tenu. Les Pères de l'Église qui l'utilisent ne font manifestement aucune différence entre *Esd.A'* et les livres les plus prestigieux et les plus respectables de la Bible auprès desquels il est cité, et Josèphe, quand il suit la LXX plutôt que le Tpm, privilégie le plus souvent le texte d'*Esd.A'* (auquel il emprunte le vocabulaire).

Le témoignage de Josèphe:

L'historien est particulièrement complexe à étudier¹⁹, principalement parce qu'il semble ne pas suivre une méthode homogène, quand on le compare aux divers états du texte (TM, *Esd.A'*, *Esd.B'*, Vg, VL); en outre, Josèphe compile parfois plusieurs livres pour un même passage, ce qui disperse considérablement les emprunts à *Esd.A'* et les rend plus difficiles à repérer et à étudier (à cela s'ajoute probablement aussi le recours à des sources extérieures à la Bible, encore plus difficiles à identifier). Nous pouvons distinguer dans un même livre, voire un même passage, quatre types d'attitude:

- Josèphe recopie par endroits des phrases entières du texte d'*Esd.A'* dont il a manifestement sous les yeux un exemplaire très proche de celui que nous connaissons. Il va sans dire que cette apparente fidélité pourrait tout aussi bien trouver sa source dans une harmonisation du texte de Josèphe à partir de la LXX; cependant cette harmonisation n'aurait rien eu de systématique, et elle reste assez improbable.
- Josèphe suit *Esd.A'* qu'il préfère aux leçons de notre TM (étant entendu que cette "préférence" pour *Esd.A'* n'est peut-être aussi bien que l'accord de Josèphe avec le Tpm traduit par *Esd.A'*, et que notre TM n'était pas forcément celui que lisait Josèphe). Cependant Josèphe varie l'expression, soit par l'utilisation d'un synonyme qui la plupart du temps ne semble pas ajouter un sens très important²⁰, soit par une légère modification du vocabulaire (le procédé le plus fréquent est l'utilisation d'un même radical, dont Josèphe, pour varier l'expression, modifie les préfixes²¹, ou bien le recours à un verbe là où *Esd.A'* utilise un nom, et inversement²²).

¹⁸ Par exemple quand on préféra la révision par Théodotion du livre qui nous fut transmis sous le nom d'*Esd.B'*.

¹⁹ Sur tous les problèmes que pose l'étude complexe de cet auteur, on consultera l'introduction aux *Antiquités Juives* de Flavius Josèphe (livres I à III), Paris, 1992, rédigée par d'E. NODÉ, avec la collaboration de G. BERCEVILLE et É. WARSCHAWSKI, en attendant l'*Introduction générale* annoncée pour la fin de la série.

²⁰ Par exemple, en I, 7 *Esd.A'* parle de μόσχος "taurillon", que Josèphe remplace par βόυς "bœuf".

²¹ Par exemple en VI, 24 au ξυστώων d'*Esd.A'* Josèphe substitue ἐδέξστων.

²² En VI, 26, *Esd.A'* utilise le verbe ἐπιμεληθῆναι, Josèphe le nom ἐπιμέλειαν.

- Josèphe suit l’hébreu contre la leçon d’*Esd.A*²³.
- Josèphe ajoute des gloses, des remarques qui ne sont ni dans le TM, ni dans *Esd.A*, et dont on ne trouve de traces dans aucun autre état du texte: il s’agit là visiblement d’interventions personnelles, la plupart du temps à caractère explicatif, qui ne bouleversent pas radicalement le sens général du texte; il faut néanmoins préciser que ces remarques ne sont pas forcément toutes anodines, et qu’elle manifestent en particulier une certaine volonté d’infléchir le récit (sympathie pour le roi Josias, ou bien encore volonté d’effacer tout ce qui pourrait donner une mauvaise image d’Israël à un non-Juif, etc.).

Un certain nombre des difficultés que posent les *AJ* s’expliquent (sans pour autant se résoudre) par la façon dont Josèphe travaillait. Avouant lui-même mal connaître la langue grecque, il affirme qu’il a eu recours à des auxiliaires qui, pour reprendre l’expression d’E.Nodet, travaillent comme des “décorateurs”, apparemment sans intervenir sur le fond. Par ailleurs, Josèphe connaît à l’évidence l’hébreu et l’araméen; cela ne l’empêche pourtant pas à l’occasion de transcrire l’hébreu sans le traduire, voire de se tromper dans sa traduction (si tant est bien sûr qu’il lise le même texte que nous dans ces passages...).

Cependant, au-delà des problèmes d’identification des divers auxiliaires de Josèphe, la question qui nous concerne est de savoir quel crédit accorder à Josèphe pour une meilleure appréhension du texte d’*Esd.A*. Or, il s’avère que seuls les passages où Josèphe s’éloigne de notre texte (en fonction d’un autre sens possible de l’hébreu ou de l’araméen) peuvent véritablement nous être utiles, car précisément ils nous laissent entrevoir l’état du TpM qui a pu servir de base à Josèphe et à Jason; au rebours, plus Josèphe est proche d’*Esd.A*, plus cette similitude peut être interprétée comme une intervention personnelle de Josèphe ou de l’un de ses assistants (qu’il s’agisse d’un choix dicté par des considérations stylistiques, ou de considérations plus profondes qui font préférer l’interprétation par la LXX d’une forme hébraïque ou araméenne difficile)²⁴.

En ce qui concerne *Esd.A*, et pour autant qu’on puisse avancer une théorie générale sur un auteur aussi fluctuant, il semble donc que Josèphe (ou ses collaborateurs) suive davantage le texte grec d’*Esd.A* que le TpM ou *Esd.B* (qu’il ne semble pas utiliser) et que ses interventions soient de deux ordres: d’une part des **aménagements stylistiques** qui montrent que le texte grec que suit Josèphe est bien *Esd.A*, d’autre part des **corrections de la LXX** sur l’hébreu ou l’araméen quand Josèphe n’est pas d’accord avec la traduction grecque, ou qu’il entend infléchir l’histoire dans une autre direction (cela est particulièrement manifeste dans les passages concernant les successeurs de Josias²⁵).

Les citations des Pères de l’Église:

La réception du livre d’*Esd.A* chez les Pères de l’Église rejoint le problème de la canonicité déjà évoqué. L’usage que font d’*Esd.A* les auteurs grecs et latins montre que,

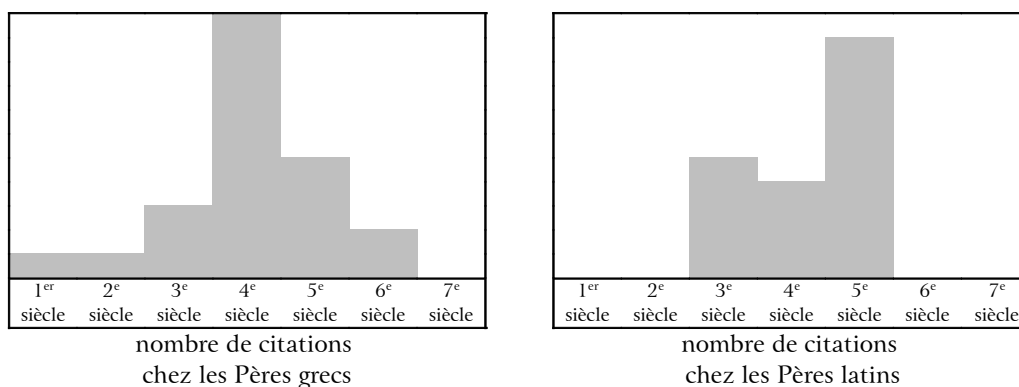
²³ Par exemple, en I, 27, Josèphe lit τοξεύσας “tirant à l’arc”, en face d’*Esd.A* qui parle de “chefs” (voir encore I, 28, II, 6, 8, 12, etc.).

²⁴ Quand une variante de Josèphe pourrait être susceptible d’éclairer le sens d’*Esd.A* ou de montrer comment travaille Josèphe, nous avons fait en sorte de la mentionner dans notre commentaire: l’absence de référence à Josèphe dans un verset signifie donc qu’il n’y a rien à signaler de particulier, c’est-à-dire que Josèphe suit le texte d’*Esd.A* tout en s’en éloignant toujours un peu pour des raisons stylistiques.

²⁵ Voir Introduction III, 4 “*Les successeurs de Josias*”.

pour ceux qui le citent, il faisait partie intégrante de la Bible et ne présentait pas de caractère douteux.

Dans son étude²⁶, Denter établit des tableaux concernant le nombre de citations du livre d'*Esdr.A'* par époque; même si ce type de tableaux est parfois un peu réducteur, voire approximatif, ils sont particulièrement révélateurs des ravages causés par la condamnation de saint Jérôme et par la désaffection de la LXX dans l'Église latine; dans une moindre mesure, peut-être plus tardivement, les doutes concernant la valeur d'*Esdr.A'* dans l'Église grecque entraînent également une diminution notable des citations:



Tous les passages du livre n'ont pas le même succès; le concours des gardes du corps de Darius est de loin le plus cité, et à l'intérieur de ce concours le passage sur l'éloge de la vérité (chapitre IV); ce succès, comme on pouvait s'y attendre, est surtout le fait de l'Église grecque; par ailleurs les centres d'intérêt ne sont apparemment pas les mêmes chez les Pères grecs et les Pères latins, ces derniers répartissant leurs citations un peu plus largement sur l'ensemble du livre.

Le livre d'*Esdr.A'* est cité une cinquantaine de fois par les Pères de l'Église, sans qu'il soit toujours possible de distinguer, quand la citation est faite de mémoire ou trop allusivement, si les auteurs se réfèrent à *Esdr.A'* ou à *Esdr.B'*. On trouvera en fin d'ouvrage un " Index des versets cités par les Pères de l'Église " permettant de retrouver rapidement les passages cités, avec les références précises des œuvres; on se reportera à notre commentaire a.l. pour plus de détails.

Voici par ordre chronologique (avec indication entre parenthèses du nombre de citations) les auteurs relevés par Denter:

1) les Grecs:

Théophile d'Antioche (1), Clément d'Alexandrie (2), Origène (3), Denys d'Alexandrie (1), Méthode (1), Alexandre d'Alexandrie (1), Eusèbe de Césarée (3), Athanase (3), Basile de Césarée (3), Grégoire de Naziance (1), les *Constitutions apostoliques* (1), Didyme d'Alexandrie (1), Cyrille d'Alexandrie (4), Théodoret (2), Olympiodore (1), Sévère d'Antioche (2), Jean Damascène (1).

2) les Latins:

Tertullien (1), Cyprien (1), Lucius / Céleste le Pélagien (1), un ecclésiastique africain (2), Ambroise (2), " l'Ambrosien " (1), Sulpice Sévère (1), Bachiarus (1), Idacius / Vigilus (1), Orose (1), saint Jérôme (1), Gaudence (1), saint Augustin (2), un auteur inconnu du V^e siècle (1), Quodvultdeus (1), Cyprien (1).

²⁶ *Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des A.T.*, Fribourg, 1962, p.12 et 66-67.

CHAPITRE II

ESDRAS A', TEXTE DE TRADUCTION

1. *Le texte protomassorétique, les traces d'un substrat hébreu ou araméen.*

Contrairement à l'appellation traditionnelle “*Esdras grec*”, *Esd.A'* n'est en aucune façon un texte rédigé directement en grec. La comparaison systématique que nous avons menée tout au long de notre commentaire avec les autres états du texte (TM, *Esd.B'*, Vg, VL et Josèphe) montre qu'à l'évidence *Esd.A'* est un texte de traduction, aussi bien dans les parties qu'il a en commun avec les textes canoniques que dans le passage original (chapitres III et IV) où la comparaison avec les *Antiquités Juives* montre que les divergences observées avec Josèphe ne peuvent s'expliquer que par un substrat hébreu ou araméen commun.

Le texte hébreu ou araméen qui sert de base à *Esd.A'* n'est d'ailleurs pas le même que celui qui est traduit par *Esd.B'*: notre TM est en fait une compilation de deux textes protomassorétiques dont les rapports ne sont pas toujours faciles à cerner avec exactitude. En particulier, l'idée que chacun des deux livres a été écrit d'un trait avant ou après l'autre nous semble illusoire: il faut sans doute envisager plutôt une élaboration progressive d'un texte qui a été tiré par des écoles rivales dans deux directions opposées, ce qui explique un certain “dialogue” entre les deux livres²⁷. Nous pensons avoir montré que les divergences qui distinguent ces deux TpM n'ont absolument rien d'accidentel: il est en particulier tout à fait visible que ces divergences se multiplient dès que le texte touche un point important (le statut des Lévites, la personnalité d'Esdras), et qu'elles sont beaucoup plus rares dès que le texte redevient plus anodin (les différences sont alors davantage dues à des soucis de style, *Esd.A'* privilégiant les tours grecs alors qu'*Esd.B'* au contraire est soucieux de décalquer le TM au plus près). Par ailleurs, comme on le verra, ces divergences présentent dans chacun des deux livres d'*Esdras* une remarquable constance, chaque texte tirant à lui la matière historique commune. De la sorte, il est plus aisé de distinguer entre d'une part les interventions tendant à “trafiquer” délibérément l'histoire, et d'autre part les véritables accidents de lecture. Ce sont ces accidents qui nous permettent d'affirmer avec une quasi certitude que le TpM traduit par *Esd.A'* était rédigé en caractères très proches de la cursive araméenne d'Éléphantine (voire totalement identiques), écriture

²⁷ Pour prendre un exemple simple, dans le concours des gardes du corps de Darius la formulation employée dans le discours de Zorobabel pour évoquer la la *παλλακ'* Apamè qui se tient tout près du roi (*καθημένην ἐν δεξιᾷ τοῦ βασιλέως*) “répond” à *Esd.B'* XII, 1-6 où Néhémie raconte qu'au moment de recevoir les pleins pouvoirs d'Artaxerxès, la favorite du roi se tient tout près de lui (*ἡ παλλακ' ἢ καθημένη ἐχόμενα αὐτοῦ*).

dans laquelle étaient écrits la plupart des documents de l'empire perse rédigés en "araméen d'empire"²⁸.

Cette écriture était bien entendu dépourvue des points voyelles ajoutés plus tard par les massorètes, de sorte que seule la tradition orale permettait de lire le Tpm; or nous n'avons pas affaire à une tradition unique, mais au contraire à (au moins) deux traditions, représentées par *Esd.A'* et *Esd.B'* (avec parfois encore une troisième façon de comprendre le texte chez Josèphe, une quatrième dans la Vg, etc.). Ainsi, pour prendre quelques exemples parmi tant d'autres, en I, 12 devant une racine BQR, *Esd.A'* et *Esd.B'* lisent *boqèr* "matin", tandis que le TM et la Vg lisent *bâqâr* "bœuf"; ailleurs (en I, 11) tous les textes interprètent la racine MÇWT en *miçewôt* "commandements", tandis qu'*Esd.A'* comprend *maçôt* "pains sans levain". Outre ces différences de vocalisation, dans un Tpm dépourvu des signes diacritiques des massorètes, le Shin (ש) et le Sin (ש) sont semblables: ainsi par exemple (en I, 30), devant une racine שרים, le TM et la Vg lisent *shorîm* "chanteurs", tandis que les deux textes de la LXX lisent *sarîm* "princes"; de même (en VI, 5), les textes hésitent devant une forme שבי entre *sâbéy* "les anciens" et *shebí* "la captivité".

Les listes de noms, quantitativement importantes dans *Esd.A'*, constituent une véritable mine d'accidents de toutes sortes, de sorte que la quantité des observations permet d'améliorer notablement la qualité des conclusions; s'y ajoutent encore les différences très nombreuses concernant les chiffres, quand ceux-ci ont été donnés en utilisant une notation numérale alphabétique. Voici un aperçu des confusions les plus fréquemment relevées, occasionnées par l'usage de la cursive araméenne d'Éléphantine, et qui ne peuvent guère s'expliquer que par l'usage de cette écriture:

- confusions extrêmement fréquentes entre le Beth (ב), le Daleth (ד) et le Resh (ר); en écriture carrée, seuls le Daleth (ד) et le Resh (ר) se ressemblent, tandis que le Beth (ב) ne permet guère de confusion qu'avec le Kaph (כ), ce qui en revanche semble moins le cas en paléohébraïque (כ / פ) car nous n'avons pas relevé ce type de confusion;
- confusion entre le Mem (מ), le Hé (ה) et le Heth (ח), impossible en écriture carrée;
- confusion entre le Heth (ח) et la séquence Daleth-Waw (דו);
- confusion entre le Resh (ר) et le Nun (נ), difficile en écriture carrée;
- confusion entre le Kaph (כ) et le Nun (נ), rare en écriture carrée;
- plus rarement, on observe des confusions entre le Beth (ב) et le Phé (פ), ou entre le Aïn (ע) et le Kaph (כ), ou entre l'Aleph (א) et le Yod (י).

A ces confusions spécifiques, il faut ajouter celles qui sont communes au paléohébraïque et à l'écriture carrée: confusion entre le Hé (ה) et le Heth (ח), entre le Waw (ו) et le Nun (נ).

2. La date de la traduction.

Le vocabulaire utilisé permet de dater la traduction du dernier tiers du second siècle avant notre ère. En effet, d'une part, la plupart des mots datables, dont la durée de vie n'excède pas une fourchette assez étroite, tournent autour de 150 av.J.C. (avec

²⁸ Sur l'écriture paléohébraïque, voir J.G.FÉVRIER *Histoire de l'écriture*, Paris, 1984, p.205-244, et en particulier p.236 pour la cursive d'Éléphantine. Nous reproduisons dans la notice introductive l'alphabet paléohébraïque, avec ses équivalents en écriture carrée et en transcription.

toutefois certains mots datés du premier siècle de notre ère, peut-être traces de révisions tardives). D'autre part, *Esd.A'* présente des similitudes de vocabulaire avec des textes de même époque. En effet, en faisant un relevé systématique dans la concordance d'Hatch-Redpath de tous les mots du livre ayant un certain caractère de rareté²⁹, on en trouve 301. Or dans ce corpus de 301 mots, *Esd.B'* n'en a que 50 en commun avec *Esd.A'* alors qu'il parle de la même chose; en revanche *2 Maccabées* en présente 115 bien qu'il traite d'un tout autre sujet. Deux choses sont donc à peu près certaines: les deux livres d'*Esdras* n'ont pas le même traducteur (c'est d'ailleurs flagrant quand on compare les textes); *Esd.A'* et *2M* sont du même traducteur. Or ce dernier livre est explicitement daté de 124 av.J.C., cette datation étant elle-même confirmée par la présence dans *Esd.A'* de 77 mots communs avec le *Siracide*, qui arrive en deuxième position après *2M*, et qui est lui-même daté entre 132 et 117 av.J.C.³⁰.

Par ailleurs, les sujets traités et l'art de la composition montrent une similitude de vues entre *Esd.A'* et *2M* qui va plus loin qu'une simple ressemblance de vocabulaire. Les deux textes ont pour thèmes principaux la résistance et l'observation très stricte de la Loi, le refus de la compromission; les deux textes montrent et justifient la perte de leurs privilèges par les prêtres issus d'Aaron; les deux textes entretiennent aussi les mêmes rapports d'opposition avec un double (*Esd.B'* et *1M*). Mais surtout on retrouve dans le prologue de *2M* le même procédé de chronologie inversée dont nous verrons³¹ qu'il fait toute l'originalité d'*Esd.A'* par rapport à *Esd.B'*: en effet, dans ce prologue nous avons d'abord une lettre datée de -124, qui inclut une lettre datée de -143, suivie d'une troisième lettre datée de -164. Cette similitude n'est sans doute pas un hasard: cette présentation en ordre inversé est un procédé de composition que le traducteur d'*Esd.A'* a apprécié et il le reproduit dans son travail, rapprochant ainsi la bienveillance des rois perses et l'hostilité des Séleucides.

3. L'origine géographique de la traduction et son auteur.

Qui est ce traducteur? L'origine égyptienne d'*Esd.A'* est vraisemblable. L'emploi du mot *παστοφόριον* en VIII, 58 et IX, 1, même si le mot est utilisé par le palestinien Aquila, rapproche *Esd.A'* de livres dont l'origine égyptienne est réputée certaine: *Paralipomènes*, *Jérémie*, *Ezéchiel* et *Isaïe*. A cela s'ajoute la parenté évidente avec *2M*. Ce livre n'est pas palestinien, semble-t-il³², bien que l'auteur se présente explicitement comme un Juif de Jérusalem écrivant à ses frères d'Égypte. Cette discordance entre l'origine affirmée et l'origine supposée peut s'expliquer si l'on considère précisément comment celui qu'on appelle "l'abréviateur" parle de son travail dans sa préface à *2M*: il résume les cinq gros livres touffus et embrouillés de ce Jason de Cyrène dont nous ne savons rien, sinon qu'il est de Cyrène. Les termes ou les points de vue "égyptiens" qu'on peut trouver dans *2M* s'expliquent alors aisément: la composition, la

²⁹ Sont considérés comme " rares " les mots qui apparaissent dans moins de 10 autres livres, sur les 53 textes que compte la LXX, sans tenir compte de la fréquence d'un mot à l'intérieur d'un livre (étant donné que le sujet traité peut multiplier sur quelques versets un grand nombre d'occurrences d'un même mot).

³⁰ A titre indicatif, voici par ordre dégressif les résultats des autres livres, le chiffre entre parenthèses indiquant le nombre de mots " rares " en commun avec *Esd.A'*: *2Par* (53), *4M* et *Sg* (46), *Pr* (45), *Ps* et *Est* (43), *Gn* (42), *3R* (40), *Ex* (39), *1Par* et *Jr* (38), *Jb* (37), *Is* (36), *Ez* (35), *Nb* et *Dn-LXX* (33), *Jg* (30), *Jdt* (28), *Lv* et *Dt* (26), *Tb* (24), *2R* (23), *Jos* et *4R* (20), *1R* (18), *Ecl* (11), *Ct* et *Lm* (8), *Os*, *Am* et *Sz* (7), *Lettre de Jérémie* (6), *Jon*, *Za* et *Ba* (5), *Ha* et *Bel et le dragon* (4), *Na* et *So* (3), *Rt*, *Mi*, *Jl* et *Ml* (2), *Ag* (1); aucun mot rare commun avec les *Psaumes de Salomon* et *Ab*.

³¹ Voir *infra* Introduction III, 3. " Une chronologie orientée ".

³² Cf. *La Bible grecque des Septante*, 1988, p.103.

réorganisation du texte sont de l'abrégiateur qui reconstruit le texte " comme un architecte " (II, 29: *καθάπερ τῆς κοινῆς οἰκίας ἀρχιτέκτονι*), mais la matière textuelle avec laquelle il travaille reste celle de Jason de Cyrène, l'abrégiateur ne se préoccupe pas de chercher des synonymes pour changer le vocabulaire. Les mots utilisés sont ceux de ce Jason dont l'origine appuie davantage la thèse alexandrine (ou en tout cas égyptienne) que la thèse palestinienne. Les caractères mêmes au moyen desquels était probablement écrit le T_pM vont dans le sens de cette origine égyptienne: nous avons vu en effet que cette écriture est certainement très proche des caractères araméens d'Éléphantine, de sorte qu'il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'un traducteur vivant en Égypte dispose d'un exemplaire recopié dans une telle écriture.

Un dernier problème demeure: faut-il distinguer les trois lettres initiales de la préface de 2M ou pas, c'est-à-dire est-ce que le procédé de l'inversion chronologique est l'œuvre de Jason de Cyrène ou de l'abrégiateur? Cette dernière hypothèse semblerait plus probable, ne serait-ce qu'à cause des dates des lettres (dont la plus récente est datée de -124) et de la datation du vocabulaire de 2M et d'*Esd.A'*. Cependant on peut aussi envisager que Jason de Cyrène reproduit à l'intérieur de son œuvre historique le procédé de composition inversée qu'il a appréciée dans *Esd.A'*, ouvrage qu'il traduit d'ailleurs presque en même temps qu'il rédige ses cinq gros livres embrouillés. Peut-être justement faut-il voir dans l'emploi de cette composition la source de l'obscurité que lui reproche son abrégiateur qui, " comme un architecte ", réorganise son récit de manière plus claire, mais reproduit ce procédé dans les trois lettres qu'il insère avant sa propre préface. Cette solution expliquerait aussi la place de cette préface, très curieusement insérée entre les trois lettres liminaires et le reste du texte: avant de présenter son travail de réorganisation du texte de Jason, l'abrégiateur le fait précéder d'une sorte d'échantillon de composition inversée, puis il explique comment il a réorganisé le texte de Jason, et enfin il présente sa version réorganisée de l'histoire des Maccabées. Il reproduirait ainsi le déroulement de sa démarche: 1) une composition en ordre inversé due à Jason; 2) son intervention d'abrégiateur; 3) une composition en ordre " normal ".

4. Les caractéristiques de la traduction de Jason.

La comparaison avec les autres textes permet une approche plus précise des choix de traduction opérés par Jason. D'une part en effet, le T_pM en hébreu ou en araméen est mieux connu grâce aux recoupements que nous pouvons faire avec ses diverses traductions; d'autre part la traduction d'*Esd.B'* et la version de Josèphe nous offrent dans le domaine grec deux éléments de comparaison complémentaires.

La traduction de Jason se caractérise principalement par un souci constant de grécité qui l'amène en particulier à adapter la syntaxe hébraïque quand elle est trop éloignée de la langue grecque, ce qui fait qu'*Esd.A'* est souvent beaucoup plus clair pour nous (du moins dans sa formulation...) que ne l'est *Esd.B'* qui multiplie les syntagmes hébraïsants et les anacoluthes (par exemple en V, 57, alors que le TM et *Esd.B'* disent: " et se levèrent les prêtres revêtus dans les trompettes ", *Esd.A'* dit: " les prêtres en habits prirent place au milieu de la musique ").

Par ailleurs, un certain nombre d'expressions hébraïques sont adaptées à la langue grecque, alors qu'au contraire *Esd.B'* les reproduit avec une ténébreuse fidélité, parmi lesquelles:

- " la porte et la porte "; *Esd.A'*: " chaque porte " (I, 15);
- " fils de 23 années "; *Esd.A'*: " à l'âge de vingt-trois ans " (I, 32);
- " sur la main de Mithridate "; *Esd.A'*: " à Mithridate " (II, 8);
- *'ish* (" homme " = " chacun "); *Esd.A'*: *ἕκαστος* (V, 8).

- “ mer de Yâpô ”; *Esd.A'*: “ le port de Joppé ” (V, 53);
- “ chevreaux de chèvres ”; *Esd.A'*: “ chevreaux ” (VII, 8);
- “ mettre dans la bouche de quelqu'un des paroles à dire ”; *Esd.A'*: “ dire à quelqu'un de parler ” (VIII, 44);
- “ je pesai *sur leurs mains* ”; *Esd.A'*: “ je leur confiai ” (VIII, 56)
- “ dans le fait de déchirer mes vêtements ”; *Esd.A'*: “ tenant mes vêtements déchirés ” (VIII, 70).

La plupart des anthropomorphismes, si fréquents en hébreu et en araméen, sont tout simplement supprimés (par exemple en VIII, 23: TM: “ selon la sagesse de ton Dieu *qui est dans ta main* ”; *Esd.A'*: “ selon la sagesse de ton Dieu ”).

A côté de cette simplicité du style, le traducteur ne recule pas devant l'emploi de mots qui, pour autant que nous le sachions, sont dans la LXX ou bien dans la langue grecque des termes rares, voire des hapax, très nombreux d'ailleurs pour un livre de dimensions assez modestes (pour donner un ordre d'idée, sur les 36 chapitres des *Nombres* on trouve 6 hapax et 8 premiers emplois de mot). Étant entendu que de nombreux autres mots d'*Esd.A'* qui ne sont pas mentionnés ci-dessous sont relativement rares à l'intérieur de la LXX (avec une ou deux autres occurrences seulement), et que par ailleurs il y a aussi des hapax de sens (signalés dans notre commentaire), les mots les plus remarquables par leur rareté sont les suivants:

- hapax dans la LXX:

ἀναγνώστης (VIII, 8), ἀναμφισβητῶς (VI, 29), ἀντιπαρατάσσειν (II, 21), ἀργυρικός (VIII, 24), γενικός (V, 39), δημαγωγία (V, 70), ἐγχάσχειν (IV, 19), ἐμφυσιούν (IX, 48), ἐπικινεῖσθαι (VIII, 69), ἐπιστατεῖν (VII, 2), ἱερόδουλος (I, 3), ἱστορεῖν (I, 31), ληστεύειν (IV, 23), λαποδυτεῖν (IV, 24), μεγαλωστί (V, 62), μεριδάρχια (I, 5), μεταγενῶς (VIII, 1), πραγματικός (VIII, 22), προκαθηγεῖσθαι (VI, 11), προκαθῆμενοι (I, 30), προπομπῶν (VIII, 51), συμβουλευτῶν (VIII, 11), συμποιεῖν (VI, 27), συνεξορμᾶν (VIII, 11), σύννοους (VIII, 68), συνοικοδομεῖν (V, 65), ὑπαγορεύειν (VI, 29), ὑποβάλλεσθαι (II, 14), ὑπομνηματίζεσθαι (VI, 22), ὑποσημαίνειν (VI, 6), χαμαιπετῶν (VIII, 88), χάσκειν (IV, 19), χρηματιστῶν (III, 14), χρυσοειδῶν (VIII, 56), ψάλτης (V, 41).

- mots rares et quasi-hapax dans la langue grecque:

βιβλιοφυλάκιον (VI, 20), δωδεκαετῶν (V, 41), ἐκμυκτηρίζειν (I, 49), ἐκπαίξειν (I, 49), ἐνακούειν (IV, 3), ἔξυπνος (III, 3), ἐπακουστός (IV, 12), ἐπιδόξως (IX, 45), εὐίλατος (VIII, 53), ἱεροψάλτης (I, 15), κατατίλλειν (VIII, 68), ὀνοματογραφία (VI, 11).

- hapax dans la langue grecque:

ἐπισυνέχειν (IX, 17), ἱεροστάτης (VII, 2), συμβραβεύειν (IX, 14).

Par ailleurs, on peut remarquer que de temps en temps le traducteur a des réminiscences de culture classique: le rare συμβουλευτῶν est apparemment emprunté à Platon (*Lois* 921a), de même que χρυσοειδῶν (*Phédon* 110 c); le tragique χαμαιπετῶν semble bien être un souvenir d'Euripide ou d'Eschyle qui en présentent les attestations les plus nombreuses; le très rare ἐνακούειν se retrouve chez Sophocle (*Electre* 81); en VIII, 84, l'allégement des fautes est en fait une inversion de ce que dit le TM et pourrait bien être une réminiscence de la pesée des destinées chez Homère (*II* VIII, 69-72 et XXII, 209-213); en VIII, 85, l'association du σπέρμα et de la ρίζα (absente dans le TM) pourrait être un souvenir de Pindare (*O.*II,50).

Enfin, dernier trait de cette traduction, et non des moindres, le vocabulaire utilisé tisse un réseau complexe de liens d'intertextualité: ce phénomène est suffisamment fréquent et présente assez de cohérence pour ne pas être simplement le fruit du hasard. Ce système fonctionne non seulement à l'intérieur du livre (pour rapprocher ou opposer deux passages), mais aussi par référence à d'autres livres de la LXX (ces citations ou renvois plus ou moins discrets permettent également de vérifier par la cohérence de cette intertextualité qu'il ne s'agit pas de l'emploi par coïncidence d'un même terme). Il ne saurait être question de citer ici tous les passages qui font intervenir l'intertextualité; nous nous bornerons à quelques échantillons significatifs:

* rapprochements par assimilation:

- en V, 2, *Esdr.A'* emploie le verbe συναποστέλλειν dont les deux seules autres attestations dans la LXX sont en *Ex XXXIII*, 2 et 12: avec ce verbe, Jason rapproche Moïse (conduisant son peuple vers la terre promise, tandis que le Seigneur " envoie avec lui " son ange) et Zorobabel (qui rentre à Jérusalem sous la protection de Darius);
- en V, 70, ἐπισυστάσις compare la révolte de Koré contre Moïse et Aaron (*Nb XVII*, 5 et *XXVI*, 9, les deux seules autres attestations du terme dans la LXX) au conflit des Samaritains avec Zorobabel et Jésus, ce qui a pour effet d'assimiler le prêtre Jésus à Aaron, mais surtout Zorobabel à Moïse;
- l'emploi de φύλαρχος en VII, 8 renvoie à la seule autre occurrence du terme dans la LXX (*Dt XXXI*, 28: Moïse confie aux Lévites le livre de la Loi pour qu'ils le protègent), ce qui a pour effet de souligner la compétence des Lévites et leur légitimité;
- en VIII, 76-78 l'utilisation simultanée de φωστῆρ et de στερέωμα confirme que le texte renvoie bien au début de la *Genèse*.

* rapprochements par opposition:

- en II, 25, ἀναζευγνύειν renvoie à l'*Exode* (XIV, 15, XL, 36, 37) et aux *Nombres* (II, 9, 16, 17, 31), c'est-à-dire aux passages concernant l'alliance du peuple juif avec le Seigneur (c'est un usage à contre-emploi qui souligne à quel point toute la scène est l'inverse de la normale).

* connotations de sens par rapprochement:

- le verbe ἀνίστημι, caractéristique de l'action d'Esdras (V, 40, VIII, 92, IX, 1, 7), connote une agressivité certaine en renvoyant à d'autres passages du livre (en I, 22 quand les paroles du Seigneur se dressent contre Israël après la Pâque de Josias, et en I, 18 quand les murailles de Jérusalem se dressent de façon menaçante);
- de même l'adjectif περίλυπος est appliqué à Esdras avant que celui ne prenne la décision de chasser les femmes étrangères (VIII, 68): or cet adjectif, qui n'a que quatre autres occurrences dans la LXX, a pour objet de rapprocher la colère d'Esdras de celle de Caïn, ce qui est pour le moins de mauvais augure pour les femmes étrangères...

* un exemple d'intertextualité multiple:

- en VIII, 5, συναναβαίνειν suggère que la mission d'Esdras est une nouvelle sortie d'Égypte, par référence à la *Genèse* (I, 7, 9, 14), à l'*Exode* (XII, 38 et *XXXIII*, 3) et aux *Nombres* (XIII, 32).

CHAPITRE III

COMPOSITION D'ESDRAS A'

1. La chronologie interne du livre, esquisse de reconstitution.

Voici la chronologie d'*Esd.A'*, telle qu'on peut la rétablir en regroupant le plus rigoureusement possible toutes les indications éparses que nous livre le texte. Le dessein de l'auteur n'est pas, à l'évidence, de présenter avec clarté un ordre chronologique strict. Devant cet imbroglio quasi inextricable à première lecture³³, et même après un examen approfondi, il n'est pas déraisonnable de supposer que l'auteur fait tout au contraire pour brouiller les pistes, de façon à ce que le lecteur privilégie les rapports logiques de similarité et d'opposition qu'entretiennent les divers épisodes du livre, plutôt que leur succession dans le temps.

Pourtant cette démarche, dans sa difficulté même, nous éclaire mieux sur les intentions de l'auteur que ne l'aurait fait un récit strictement chronologique: présentation pro-persé insistant sur la tradition de bienveillance des Achéménides; composition en diptyque dans laquelle, autour de l'œuvre de Zorobabel, s'opposent et se répondent les deux réformes de Josias et d'Esdras; description et légitimation de la montée en puissance des Lévites au détriment des privilèges détenus jusque là par les fils d'Aaron.

- Vers 622, [la 18e année de son règne: cf. *2Par* XXXIV, 8], Josias célèbre la Pâque (I, 1-22).
- En 609, Josias meurt dans la plaine de Maggédou, en combattant contre le pharaon (I, 23-31).
- Jékhonias règne ensuite trois mois (I, 32-34); puis Joakim lui succède sans que la durée de son règne soit précisée (I, 35-40); après lui vient son fils Joakim qui règne trois mois et dix jours (I, 41-43); enfin Sédécias règne onze ans (I, 44-49).
- En 587, c'est la prise de Jérusalem par les Chaldéens et la captivité de Babylone (I, 50-55).
- Vers 539, lors de la première année de son règne (II, 1; VI, 16, 23), Cyrus promulgue un édit libérant les Juifs et autorisant la construction du temple (II, 2-4), pour laquelle il donne des ordres précis (VI, 23-25): les gens des lieux doivent aider les Juifs (II, 6). Le roi confie les objets sacrés, enlevés par Nabuchodonosor, à Mithridate qui les remet à Sanabassare (II, 8) et à Zorobabel (VI, 17)³⁴.

³³ Pour aborder le livre comme le voulait son auteur, il faudrait pouvoir le lire avec un regard neuf, sans explications préalables: aussi il serait bon de lire la traduction du texte sans avoir pris connaissance de notre introduction, afin de mesurer tout ce que le livre d'*Esd.A'* peut avoir de délibérément déroutant.

³⁴ Il semble d'ailleurs qu'il s'agisse du même personnage: Sanabassare doit alors être considéré

- C'est la première vague de retour, menée par Zorobabel. Sanabassare (à ce moment-là ou plus tard?) jette les fondations du temple, mais il ne l'achève pas (VI, 19).
- En effet, toute la vie de Cyrus (donc jusque vers 529) on empêche les Juifs d'achever le temple (V, 69-70)³⁵.
- Bien plus jusqu'au règne de Darius ³⁶, pendant deux ans (donc aux environs de 524-522), la construction est contrecarrée (V, 71), les Juifs sont écartés du chantier³⁷.
- En 522, le jour où Darius reçoit la tiare (IV, 43), il promet de bâtir Jérusalem et le temple (IV, 43-47).
- Pourtant, de 522 à 520, jusqu'à la deuxième année de Darius, la construction reste en suspens (II, 26).
- En 520, le premier mois de la deuxième année de son règne (V, 6), Darius donne une grande réception, pendant laquelle a lieu le concours des trois gardes du corps, dont Zorobabel sort vainqueur (III, 1 à IV, 42). En récompense, Darius exauce le vœu de Zorobabel: il fait écrire des lettres d'affranchissement pour les Juifs et des lettres pour qu'on transporte à Jérusalem des cèdres du Liban (IV, 47-57). Zorobabel bénit alors le Seigneur de lui permettre de rebâtir Jérusalem et son sanctuaire (IV, 58-63). Pendant sept jours on festoie (IV, 63).
- Après cela (on ne sait quand exactement), Darius fait escorter les Juifs à Jérusalem; c'est la deuxième vague de retour, menée cette fois-ci encore par Zorobabel (V, 1-45). On procède à un recensement, au cours duquel sont exclus des fonctions sacerdotales ceux qui n'ont pas pu montrer leur registre de famille (V, 40). Les chefs font vœu de rebâtir le temple (V, 43-44).
- Le septième mois de la même année 520, Zorobabel dresse un autel, et les ennemis se coalisent contre eux (V, 49). On célèbre tous les sacrifices, bien que le temple ne soit pas encore construit (V, 46-52). On fait venir les cèdres du Liban... conformément à l'ordre de Cyrus, et non de Darius (V, 53).
- Le deuxième mois de la deuxième année de leur arrivée à Jérusalem (en 518 donc), les Juifs posent à nouveau les fondations du temple (V, 55), près de vingt ans après celles de Sanabassare. Les travaux avancent (V, 57), au son des trompettes (V, 62): alertés par le bruit, les ennemis proposent à Zorobabel de construire avec lui, ce que Zorobabel refuse, rappelant l'ordre de Cyrus (V, 63-69: cf. V, 53). Cependant Aggée et Zacharie prophétisent, tandis que Zorobabel et Jésus commencent à construire le temple (VI, 1-2).
- A ce moment même (VI, 3) Sisinnès et ses amis voient le temple en partie achevé (VI, 4); voulant se faire plus énergiques, ils demandent une interdiction officielle à Darius, en suggérant que le roi va contre l'action de ses ancêtres (VI, 7 sq). Darius consulte alors ses archives et constate que ce qu'il a entrepris est conforme à la promesse que Cyrus a faite aux Juifs (VI, 22 sq). Il ordonne alors plus fermement à Sisinnès d'aider Zorobabel (VI, 27-33), rappelant son premier ordre (VI, 27 sq; cf. IV, 63). Sisinnès obtempère; les travaux avancent, tandis qu'Aggée et Zacharie continuent à prophétiser (VII, 1 sq).
- La sixième année de Darius³⁸, au mois d'Adar, qui est le dernier mois de l'année (VII, 5) le temple est enfin achevé et fonctionne.
- Le 14 du premier mois de l'année suivante (en 515 donc), on célèbre la Pâque (VII, 10-15).

comme le nom perse de Zorobabel (cf. VI, 17-18 où le pronom *αὐτῶ*, au singulier, reprend Zorobabel et Sanabassare).

³⁵ C'est-à-dire qu'on les empêche de bâtir sur les fondations de Sanabassare.

³⁶ C'est-à-dire sous Cambyse qui n'est pas nommé dans le livre.

³⁷ Il est possible qu'à ce moment-là les fondations de Sanabassare soient endommagées par les ennemis des Juifs, ce qui expliquerait que Zorobabel doive recommencer en 518 (V, 55).

³⁸ En 516 donc, après les quelque 70 ans de sabbat annoncés par Jérémie (I, 55).

- Au temps d'Artaxerxès³⁹ les Samaritains et leurs alliés envoient une lettre de protestation au roi parce que les Juifs construisent la ville et s'occupent des fondements⁴⁰ du temple (II, 12-18). Artaxerxès répond par lettre qu'il a ordonné d'empêcher de construire la ville davantage (II, 20-24). Les Samaritains et leurs alliés vont donc s'opposer en armes aux bâtisseurs (II, 25).
- Le premier mois de la septième année du règne d'Artaxerxès⁴¹, Esdras part de Babylone pour Jérusalem (VIII, 6). Artaxerxès lui donne par lettre les pleins pouvoirs pour la restauration du culte et la gestion des affaires y afférant (VIII, 24).
- Le 9 du premier mois (VIII, 60), Esdras rassemble ses hommes près du fleuve Théra et y campe trois jours pour les examiner (VIII, 41). Ne trouvant pas de prêtres ni de Lévites, il envoie chercher des Lévites compétents (VIII, 42-48). Le 12, il lève le camp (VIII, 60); entre temps il a sélectionné douze Lévites à qui il a confié le trésor du temple: ceux-ci arrivent à une date indéterminée et remettent le trésor aux prêtres et aux Lévites qui sont dans le temple de Jérusalem (VIII, 59).
- Le cinquième mois Esdras arrive à Jérusalem (VIII, 1-6). Trois jours après il pèse l'or et l'argent et les met dans le temple. Les chefs avouent alors les fautes des Juifs à Esdras, qui reste affligé jusqu'au soir. Puis il fait sa prière de contrition; le peuple se rassemble autour de lui. Les Juifs sont tenus, par proclamation, de se réunir dans les trois jours.
- Le 20 du neuvième mois ils sont tous rassemblés (IX, 5).
- A la nouvelle lune du dixième mois, Esdras se réunit avec les chefs des lignées (IX, 16). Ils mènent l'enquête sur les exogames jusqu'à la nouvelle lune du premier mois (IX, 17): on chasse alors les femmes étrangères avec leurs enfants.
- A la nouvelle lune du septième mois (IX, 37), la foule se rassemble pour écouter la lecture de la Loi, de l'aurore jusqu'à midi (IX, 41).

2. Les problèmes de chronologie.

Comme on le voit, les difficultés que présente la lecture d'*Esd.A'* sont principalement dues à des problèmes de chronologie, car d'une part la composition même du livre semble très cahotique⁴², d'autre part les rapports du livre avec d'autres documents extérieurs sont très complexes, au point que l'on peut penser avec E.Nodet⁴³ qu'il y a eu un brouillage systématique des pistes, qui n'a rien d'accidentel; cet auteur montre clairement en particulier comment chaque nouveau détail qui semblerait apporter un nouveau jour sur la question est en fait immédiatement contrebalancé par un détail inverse qui ne fait en fait qu'obscurcir encore la question. Cet antagonisme structurel à tous les textes concernant cette période (c'est-à-dire principalement pour nous *Esd.A'*, *Esd.B'* et Josèphe) a pour conséquence que, devant deux versions contradictoires d'un même événement, les commentateurs pour la plupart ont suivi d'instinct le livre qui jouissait d'une plus grande autorité, à savoir *Esd.B'*, au détriment de l'apocryphe; le témoignage de Josèphe n'est en fait toléré que lorsqu'il va dans le sens du texte canonique⁴⁴. Ainsi Médebielle (p.259) évoque le témoignage de Josèphe en ces termes:

³⁹ Sans doute Artaxerxès I^{er} Longue-Main, ce qui situe les événements entre 465 et 423.

⁴⁰ Le passage fait problème puisque le Temple est déjà achevé depuis longtemps. Il s'agit probablement de murs de soutènement: le terme ὑποβάλλεσθαι employé ici est différent de celui qui dans *Esd.A'* (V, 57; VI, 11) désigne habituellement les fondations, θεμελιῶν.

⁴¹ C'est-à-dire vers 397 si l'on admet qu'il s'agit d'Artaxerxès II Mnémon (c.404-359).

⁴² Ces problèmes seront examinés plus en détail au paragraphe suivant ("*Une chronologie orientée*").

⁴³ *Essai sur les origines du judaïsme*, CERF, Paris, 1992.

⁴⁴ Si nous parlons d'*Esd.B'* comme d'un "texte canonique", cela ne signifie pas bien entendu qu'*Esd.A'* n'est pas canonique dans la Bible grecque: les deux livres sont canoniques pour la LXX. Quand il nous arrivera de qualifier *Esd.B'* de livre canonique, ce sera uniquement d'un point de

“ On allègue parfois en faveur d'*Esd.A'* l'usage presque exclusif qu'en a fait Josèphe dans son histoire de la restauration. Mais ce patronage est loin d'en rehausser le crédit. Sans doute l'écrivain juif a soin, à l'occasion, de redresser les erreurs de son guide. [...] Ces embellissements, ces amplifications et ces invraisemblances nous avertissent de n'accorder qu'une confiance limitée à Josèphe comme historien de la Restauration. Ses préférences pour l'Esdras apocryphe ne fortifient nullement l'autorité de celui-ci. ”

La principale difficulté, qui ne peut pas trouver de réponse absolument certaine, est celle des dates respectives des missions de Néhémie et d'Esdras. Les textes s'accordent pour dire qu'Esdras vient à Jérusalem la septième année du règne d'Artaxerxès, que la vingtième année du règne d'Artaxerxès Néhémie est envoyé comme gouverneur à Jérusalem et qu'il revient dans la ville la trente-deuxième année d'Artaxerxès. Le problème est que les textes ne précisent pas de quel Artaxerxès il s'agit, car deux Artaxerxès ont régné plus de trente-deux ans, Artaxerxès I^{er} Longue-Main (465-423) et Artaxerxès II Mnémon (404-359). Deux thèses s'opposent donc depuis des décennies, celle qui situe Esdras *avant* Néhémie, et celle qui le situe *après* Néhémie. Les points de discussion principaux (c'est-à-dire ceux qui ne ressortissent pas uniquement à des préjugés totalement subjectifs) sont les suivants:

- les mariages mixtes: les partisans de la thèse “ Esdras après Néhémie ” insistent sur le fait qu'il y a une progression du “ mal ” et de la violence avec laquelle on y remédie (Néhémie réprimande d'abord les exogames, puis quand il revient quelques années plus tard il punit plus sévèrement les transgresseurs en les frappant et en leur rasant la tête; Esdras arrivant à Jérusalem découvre que la situation a encore empiré et il réagit encore plus sévèrement en chassant les femmes étrangères). Partant des mêmes constatations, les partisans de la thèse “ Esdras avant Néhémie ” soulignent au contraire avec quel naturel, garant d'authenticité, les textes peignent la résurgence d'un mal toujours renaissant, malgré les mesures drastiques prises dès le début par Esdras...
- le prêtre Joanan: quand Esdras découvre que les fils d'Israël ont souillé leur semence sacrée, il se retire affligé dans le temple, “ dans la chambre de Joanan, le fils d'Eliasib ”. L'identification de ce Joanan (et donc la datation de l'épisode) a donné lieu à de violentes controverses, dans lesquelles chacun des deux camps est resté campé sur ses positions (voir notre commentaire de IX, 1). Les mêmes controverses se sont déchaînées sur l'identification d'un “ Merémôt fils de Ouriyâh fils d'Haqôç ” en *Ne* III, 4 et 21 (= *Esd.B'* XIII, 4),... avec les mêmes résultats (voir notre commentaire de VIII, 61-62).
- les remparts de Jérusalem: dans sa prière de contrition (VIII, 77-78), Esdras dit que le Seigneur a donné aux fils d'Israël une muraille (TM: *gâdér*), une clôture (*Esd.B'*: *φραγμὸν*, Vg: *sepes*), *Esd.A'* ne parlant que de fondement (*στερέωμα*). Cette image est tirée à eux par les partisans de la thèse “ Esdras après Néhémie ”: il ne peut s'agir, selon eux, que d'une allusion aux murailles reconstruites par Néhémie, donc Esdras est postérieur à Néhémie. Les partisans de la thèse adverse soulignent à quel point cette image est banale, d'autant que les mots traduisant *gâdér* dans la LXX et la Vg désignent plutôt de petites clôtures, et non de puissantes murailles.
- le silence de Néhémie sur l'œuvre d'Esdras est interprété comme une preuve incontournable de l'antériorité de Néhémie,... mais Esdras ne dit pas un mot non plus sur Néhémie.
- l'absence d'Esdras lors de la signature de l'alliance: elle peut aussi bien être tirée dans un sens que dans l'autre, que l'on considère qu'Esdras n'y participe pas parce qu'il ne viendra qu'après Néhémie, ou qu'inversement Esdras n'est déjà plus là...
- l'état du culte à l'arrivée de Néhémie: l'état lamentable dans lequel il se trouve serait

vue philologique, c'est-à-dire en fonction du fait que son texte est majoritairement plus proche du TM (base de nos Bibles modernes) que ne l'est *Esd.A'*.

peu compatible avec l'action d'Esdras si celui-ci avait précédé Néhémie.

- l'état de la ville: Néhémie arrive dans une ville qui semble presque déserte et en butte à une foule de petits potentats étrangers, alors qu'à l'arrivée d'Esdras tout semble paisible et qu'en un instant une foule nombreuse se réunit autour de lui.

La solution qui nous semble la plus probable est que, alors qu'Artaxerxès II Mnémon a vingt ans, en 405, Néhémie part pour Jérusalem et y reste douze ans. Rien dans les textes ne semble en effet garantir que Néhémie vit sous Artaxerxès I^{er} Longue-Main: l'animosité de ce roi (qui s'oppose à la reconstruction du temple au chapitre II d'*Esd.A'*) et la présence simultanée à Jérusalem d'Esdras et de Néhémie telle que nous la montre *Esd.B'* (même si le texte a très probablement été trafiqué à cet endroit) tendent à privilégier l'hypothèse que les deux réformateurs sont mandatés à la même époque par un roi qui ne peut être qu'Artaxerxès II Mnémon. La difficulté réside dans l'expression " la vingtième année du roi " en *Esd.B'* II, 1, qui se rapporterait non pas à la vingtième année de son règne, mais à son âge. Or la chronologie de la vie d'Artaxerxès n'est pas très bien connue: on se reportera par exemple à l'introduction de l'*Artaxerxès* de Plutarque aux Belles Lettres, 1979, dans laquelle E.Flacelière et E.Chambry rappellent l'hypothèse de K.J.Beloch (*Gr.Gesch.* 3, 1, 29 et 3, 2, 126-131) selon laquelle " Artaxerxès n'aurait eu que vingt-trois ans environ quand il devint roi en 405 ". Dès lors il n'est pas absurde de supposer qu'Artaxerxès monte sur le trône vers l'âge de vingt ans et qu'une des premières mesures qu'il prend soit la restauration de Jérusalem afin d'établir des relations amicales avec la communauté juive.

Nous pouvons aisément imaginer les rapports qu'Esdras⁴⁵ et Néhémie, mandatés ensemble par le roi, pouvaient entretenir: obligés de collaborer alors que l'inégalité des compétences est flagrante, Esdras écrasait sans doute l'échanson de son double mépris de grand prêtre et de scribe, et la " cohabitation " dut être difficile! D'autant que le nouvel arrivé venait prendre en main une partie des fonctions que Néhémie occupait depuis sept ans, ce qui suppose d'une manière ou d'une autre que, si Esdras est envoyé par Artaxerxès à Jérusalem, c'est pour mener à bien une tâche que Néhémie à l'évidence n'a pas été capable d'accomplir. Cette incompatibilité d'humeur, outre son aspect anecdotique, recouvre très probablement une tension entre le pouvoir laïc et le pouvoir religieux, et elle expliquerait en particulier qu'Esdras (ou ses partisans) puisse écrire ses mémoires *après* ou *pendant* une des missions de Néhémie sans dire un mot sur lui: le seul Néhémie que l'on trouve dans *Esd.A'* est précisément celui qui déclare que Zorobabel et lui-même ne sont pas assez compétents pour désigner les prêtres aptes au service divin (V, 40) et qu'il faut attendre " un grand prêtre vêtu de la Révélation et de la Vérité "...

Cette rivalité, doublée du vieil antagonisme entre Aaronides et Lévités, expliquerait aussi une curiosité du *Siracide*: on y trouve des louanges appuyées de Josias et de Néhémie, mais pas d'Esdras. Ben Sira est très visiblement du côté des fils d'Aaron (XLV, 6-22). Or un des points importants de la réforme sacerdotale d'Esdras est la promotion des prêtres-Lévités compétents (VIII, 42-47, IX, 48). Il semble bien que le fait de choisir son camp implique l'effacement de la faction adverse dans les mémoires; on n'en dit pas de mal, mais on n'en parle pas: Esdras se tait sur Néhémie, Ben Sira se tait sur Esdras. Dans toute la Bible personne ne parle d'Esdras en dehors d'*Esd.A'*, sauf Néhémie dans *Esd.B'*, sans doute parce qu'il ne peut guère faire autrement: le grand prêtre peut ignorer superbement l'échanson, mais l'inverse est plus difficile. Cependant

⁴⁵ Ce point de vue historique n'est bien entendu valable que dans l'hypothèse où Esdras a vraiment existé: au vu du silence que tout le monde garde sur lui, peut-être après tout n'est-il pas absurde de penser que le personnage d'Esdras n'est qu'une invention du milieu pharisien à des fins de propagande...

il n'est même pas sûr que Néhémie lui-même ait parlé de son collègue: en *Esd.B'* XVII, 1 (dans la LXX comme dans TM) l'apparition soudaine d'Esdras donne au passage un air de pièce rapportée. Néhémie à ce moment-là est éclipsé par Esdras: le texte⁴⁶ semble ne plus être de la main de Néhémie (l'emploi de la première personne cesse), mais être adapté du TpM d'*Esd.A'*. Quand Esdras disparaît (chap.XX), la première personne revient; en XXII, 26, il réapparaît, et l'on parle à nouveau de Néhémie à la troisième personne,... de sorte qu'on peut même douter si Néhémie a vraiment parlé d'Esdras ailleurs que dans la description de la dédicace de la muraille (XXII, 36): à ce moment-là, ironie du sort, les deux hommes vont dans deux directions diamétralement opposées, comme dans une mise en scène de leur inimitié (Néhémie le laïc va avec les chefs de Juda à droite, Esdras le prêtre va avec les prêtres à gauche).

Enfin, il convient cependant de préciser que l'antagonisme personnel que nous suggérons entre les deux réformateurs, même s'il n'est pas impossible, n'est pas vraiment le fond du problème; l'affaire ne se réduit pas à une opposition mesquine entre deux individualités, mais entre deux, voire trois factions opposées: le livre est écrit contre Néhémie et ses partisans laïques et contre les prérogatives des prêtres incompetents. L'idéal pour réunir contre soi le plus possible d'ennemis...

3. Une chronologie orientée.

On trouve dans *Esd.B'* (VI, 14-15) un passage qui pose un sérieux problème de chronologie, voire de logique: en effet le texte déclare que le temple a été reconstruit avec l'assentiment (ἀπὸ γνώμης) de Cyrus, Darius et Artaxerxès, puis il ajoute: " Et ils achevèrent cette maison jusqu'au troisième jour du mois d'Adar, c'est-à-dire la sixième année du règne du roi Darius. " C'est également la leçon que donne le TM, et la tradition textuelle, en araméen comme en grec, ne présente pas de variante. De deux choses l'une: ou bien le temple est achevé sous Artaxerxès, ou bien sous Darius. De quelque façon qu'on sollicite le texte, on aboutit à une aporie que la composition du livre ne permet guère de résoudre: on supprime alors discrètement le nom d'Artaxerxès (*BJ* par exemple), ou on suppose que l'auteur araméen du passage a inséré le nom de ce roi, dont il est peut-être contemporain, pour rappeler son action concernant les murs de la ville et du temple (par exemple la *TOB*), ce qui est pour le moins curieux...

La même difficulté apparaît dans *Esd.A'* (VII, 5): " Et avec l'agrément (μετὰ τῆς γνώμης) de Cyrus, de Darius et d'Artaxerxès, roi des Perses, fut achevée la maison, la sainte maison, jusqu'au 23 du mois d'Adar de la sixième année du roi Darius. " Là aussi peu de variantes significatives, si ce n'est que la recension lucianique (cf.l'apparat de l'édition de Hanhart) présente l'ordre: Cyrus - Artaxerxès - Darius. Nous y reviendrons.

La place de ce verset problématique dans la composition d'*Esd.A'* n'est pas négligeable. Ce verset marque en effet la fin d'une longue séquence, problématique elle aussi (II,12 à VII, 5), dans laquelle le lecteur perd facilement le fil du récit. Le déroulement des faits jusqu'au chapitre II est tout à fait clair: c'est la succession des derniers rois de Jérusalem jusqu'à la captivité de Babylone, puis l'édit de Cyrus qui libère les Juifs. La fin du livre, à partir du chapitre VII, ne pose pas non plus de problèmes de chronologie: on inaugure le temple, on fête la Pâque, puis c'est l'histoire d'Esdras sous le règne d'Artaxerxès. Le centre du livre en revanche est particulièrement déroutant. Nous sommes sous le règne de Cyrus quand soudain (II, 12) nous tombons sur une correspondance entre les Samaritains et Artaxerxès. De là nous passons au règne de Darius (III, 1 sq) qui, à la demande des chefs de Syrie et de Phénicie (VI, 7),

⁴⁶ Cf.*TOB* p.1757, note j.

cherche dans les archives perses ce que Cyrus avait promis aux Juifs (VI, 22). Le lecteur est à ce point désorienté que la tentation est grande de corriger “ Artaxerxès ” en “ Cambyse ” (Flavius Josèphe le premier dans les *Antiquités juives*), dans l'idée que c'est là le travail d'un compilateur maladroit qui connaît mal l'histoire perse... ce qui est oublier que le texte, en VII, 5, cite dans l'ordre normal les trois souverains perses. Si l'auteur d'*Esd.A*' présente les faits dans cet ordre, ce n'est donc pas par ignorance de l'histoire perse qu'il connaissait sans doute mieux que nous. Avant de le taxer de maladresse ou de négligence, nous faut-il encore essayer d'être au moins aussi peu maladroit et négligent que lui et nous donner la peine de lire ce texte avec bienveillance afin d'essayer d'en saisir la cohérence propre, sans nous demander constamment s'il est conforme au texte canonique d'*Esd.B*'. Nous pourrions alors dépasser l'opposition stérile du canonique et de l'apocryphe et tenter de concilier ces deux textes et les expliquer l'un par l'autre. Les deux versions ne s'excluent pas forcément: elles fonctionnent différemment.

Nous l'avons vu: avant et après la longue séquence de II, 12 à VII, 5 la chronologie est très claire. Or l'erreur des commentateurs qui condamnent le texte est de vouloir comprendre la continuité du premier chapitre avec cette séquence avant d'avoir compris la composition de celle-ci. De fait si nous considérons l'ordre chronologique qu'offre la narration dans les six premiers chapitres, nous n'arrivons à rien: après Cyrus (II, 1), on saute jusqu'à Artaxerxès (II, 12 sq), puis la narration fait un “ flash-back ” au règne de Darius qu'elle ne quittera pas jusqu'à l'achèvement du temple (VII, 5). Cyrus - Artaxerxès - Darius: ça n'a pas de sens. C'est toutefois cet ordre que donne la recension lucianique en VII, 5: l'auteur de cette leçon comprend bien que ce verset résume et conclut l'histoire de la reconstruction du temple; mais comprenant mal (ou autrement) la composition du livre, il corrige et place Artaxerxès entre Cyrus et Darius.

Reprenons cette séquence, mais ne la considérons plus sous l'angle de la narration, puisqu'à l'évidence l'auteur du livre bouleverse à dessein la chronologie pour créer un surcroît de sens. Considérons plutôt ce qui concerne “ l'agrément de Cyrus, Darius et Artaxerxès ”, à savoir les documents officiels perses que l'auteur recopie soigneusement. Vient d'abord la lettre d'Artaxerxès (II, 20-24), puis les lettres de Darius (IV, 47-56), puis l'extrait des annales perses concernant la première année du règne de Cyrus (VI, 23-25); Darius qui est allé chercher dans ces annales, rappelle alors fermement (VI, 31) ses premières déclarations et les confirme (VI, 27-33). La succession obtenue semble plus satisfaisante: Artaxerxès - Darius - Cyrus, c'est l'ordre chronologique normal mais inversé, c'est-à-dire qu'à mesure que le texte progresse, l'auteur présente des documents toujours plus anciens, montrant chez les rois perses une bienveillance toujours plus ancienne à propos de la construction du temple. Le dernier décret de Darius (VI, 27-33) n'apporte rien de nouveau à cette construction: se contentant de rappeler ses premiers ordres la concernant, Darius prescrit en outre des subventions pour le service divin. Cet ajout, loin de nuire à la séquence Artaxerxès - Darius - Cyrus, couronne en quelque sorte l'histoire de la construction du temple.

Reste une difficulté de taille: la lettre d'Artaxerxès (II, 20-24) n'est rien moins que bienveillante puisqu'elle ordonne d'arrêter tous les travaux... Si cette lettre pose problème dans l'économie de la séquence décrite ci-dessus, son existence même à l'intérieur d'un livre si visiblement pro-perses est pour le moins troublante. Et surtout comment conclure triomphalement que le temple a été construit “ avec l'agrément de Cyrus, Darius et Artaxerxès ” quand la seule intervention d'Artaxerxès que l'on rapporte est son opposition à la construction du temple? La chose peut s'expliquer si l'on pose que l'auteur qui s'exprime ainsi entend ne pas choquer ses lecteurs avec une

déclaration aussi étrange⁴⁷. Or cela ne peut se faire que si le livre a été écrit sous le règne d'un Artaxerxès dont la bienveillance envers les Juifs est bien connue de ses contemporains, bienveillance qui précisément incite l'auteur d'*Esd.A'* à donner une bonne image des rois perses. Il peut alors dire que c'est avec l'agrément des trois rois que le temple s'est achevé sous Darius. A cet égard il se garde bien d'employer le mot "ordre" (πρόσταγμα) pour évoquer l'action des trois souverains; il parle de leur "agrément" (γνώμη). Ainsi tous trois approuvent la construction, Cyrus et Darius par leurs directives, Artaxerxès par les mesures pro-juives qu'il prend à l'époque d'Esdras. Cette louange sans réserve d'Artaxerxès, amplifiée encore dans le chapitre VIII avec l'histoire d'Esdras, cadre mal avec la lettre du chapitre II, qui semble oubliée à ce moment-là et confirme l'hypothèse qu'il ne s'agit plus du même personnage: au chapitre II il s'agit donc probablement d'Artaxerxès I^{er} Longue-Main, et aux chapitres VII et VIII d'Artaxerxès II Mnémon, ce qui apporte quelques lumières au problème historique bien connu concernant la chronologie des présences d'Esdras et Néhémie à Jérusalem: l'action de Néhémie à Jérusalem n'est pas postérieure à celle d'Esdras, c'est le religieux qui parachève l'œuvre du laïc, et non l'inverse.

La bienveillance des rois perses est donc soulignée dans son ancienneté, mais plus encore dans sa continuité: c'est sur la fidélité des rois aux engagements de leurs prédécesseurs que l'on insiste; d'où cette remontée dans le temps qui, mieux qu'un exposé chronologique strict, enracine la conduite de chaque roi sur les décisions de ses devanciers. C'est la raison pour laquelle Sisinnès dans sa lettre (VI, 7-21) demande d'abord non pas si Darius approuve la construction du temple, mais si Cyrus a bien donné l'autorisation; c'est seulement après que Sisinnès demande à Darius s'il trouve bonne la décision de Cyrus (VI, 21). Darius dans sa réponse souligne son accord avec Cyrus: "Moi aussi j'ai ordonné" (VI, 27: *κἀγω δὲ ἐπέταξα*); Artaxerxès, dans sa lettre à Esdras usera d'une formule similaire: "Et moi aussi Artaxerxès, le roi, j'ai donné des ordres" (VIII, 19: *κἀγω δὲ Ἀρταξέρξης ὁ βασιλεὺς προσέταξα*). C'est aussi en évoquant cette continuité que les Juifs, sous le règne de Darius, vont se prévaloir des décisions de Cyrus: Zorobabel devant Darius (IV, 43-45), les Juifs devant Sisinnès (IV, 16-17). Cette attitude se comprend d'autant mieux que l'on sait que l'avènement de Darius s'est fait dans des circonstances assez troubles⁴⁸, et que le roi se devait de montrer qu'il n'y avait eu aucune rupture entre le prestigieux Cyrus et ses "descendants".

Ces considérations amènent deux constatations: tout d'abord on ne peut pas tirer argument de la réponse des Juifs à Sisinnès pour dire⁴⁹ que l'auteur a maladroitement introduit à cet endroit un texte qui n'est pas à sa place, sous prétexte que les Juifs rappellent le décret de Cyrus et non celui de Darius. Ensuite, cette insistance sur la continuité chez les rois perses des idées pro-juives permet de mieux comprendre pourquoi l'auteur, dans les chapitres II à VII, se donne tant de peine pour inverser la

⁴⁷ A moins de revenir à la thèse de "l'interpolateur maladroit" ou (pourquoi pas?) d'un auteur frappé de folie furieuse.

⁴⁸ Selon P.Briant (*Darius, les Perses et l'Empire*, Paris, 1992, p.14 sq) il est probable en effet que l'histoire du mage Gaumata (qui aurait tenté de prendre le pouvoir censé revenir légitimement à Darius) n'est qu'un récit de propagande destiné à faire croire à la légitimité de Darius, qui, autant qu'on sache, n'était pas de sang royal. Il a au contraire apparemment éliminé le seul successeur légitime en la personne de Bardiya, fils cadet de Cyrus et frère du roi Cambyse, qu'il fait passer pour un mage imposteur: "Reconnu roi, Darius s'efforça d'ancrer son pouvoir dans la continuité dynastique. L'une de ses premières décisions fut de contracter les mariages les plus honorables aux yeux des Perses", c'est-à-dire qu'il épousa des filles de Cyrus. La fidélité à l'œuvre de Cyrus a donc une importance politique capitale pour les Achéménides qui lui succèdent.

⁴⁹ P.A.Médebielle *Esdras et Néhémie*, traduits et commentés, in *La Sainte Bible, texte latin et traduction française, d'après les textes originaux, avec un commentaire exégétique et théologique*, Paris, 1949, p.258 sq.

chronologie, au risque de perdre ses lecteurs: l'intervention d'Artaxerxès de II, 12 sq viendrait briser cette continuité et altérerait la belle image que l'auteur s'efforce de donner des Achéménides. En présentant les faits dans l'ordre inversé il reste exact et honnête (l'intervention malheureuse d'Artaxerxès n'est pas passée sous silence); mais en trichant un peu dans la présentation des faits, il oriente la chronologie de façon à donner l'impression que les rois perses ont toujours aidé les Juifs.

Cette présentation des faits est favorisée par les systèmes verbaux du grec et de l'hébreu qui privilégient l'aspect et négligent le temps relatif. A la différence d'un lecteur français qui distingue soigneusement entre la valeur temporelle d'un passé simple et d'un plus-que-parfait, le lecteur grec tout comme le *sôphér* ne s'intéressera qu'à son achèvement ou à sa durée. L'effet obtenu est une sorte d'indifférenciation des divers épisodes de la construction du temple: les changements d'époque dans les chapitres II à VII ne se traduisent par aucune modification du temps des verbes (ce qui, pour nous, ne contribue guère à la clarté déjà diffuse du texte...). Le procédé de la remontée du temps dans ces chapitres présente donc plus de fluidité que dans une traduction moderne. Toute l'histoire de la construction du temple baigne ainsi dans une lumière floue qui confère à cet épisode un aspect intemporel, une vision d'éternité. C'est précisément à cause de cette intemporalité que l'auteur peut dire et *doit* dire que le temple, fini sous Darius, a été construit avec l'agrément d'Artaxerxès.

Cette composition compliquée explique que, d'une part, on ait souvent et longtemps rejeté *Esd.A'* en le taxant d'incohérence et que, d'autre part, on ait préféré un texte dont la chronologie répond mieux aux exigences d'une conception plus rationnelle de l'Histoire. *Esd.B'* à cet égard présente une chronologie plus claire. Toutefois on devine derrière cette ordonnance régulière un état plus ancien, un texte primitif dont on n'a pas éliminé toutes les scories: nous avons vu que dans *Esd.A'* la séquence des chapitres II à VII et le verset 5 du chapitre VII posaient problème séparément, mais que les deux apories s'expliquaient l'une l'autre. Sans la séquence de chronologie inversée, *Esd.B'* conserve les versets 14 et 15 du chapitre VI qui, dès lors, sont plus difficilement compréhensibles.

4. Les éléments principaux du livre:

a) La Pâque de Josias

Le récit de la grande Pâque de Josias et de sa mort ouvre le livre d'*Esd.A'*. On le retrouve en *4R* XXIII, 21-30 et en *2Par* XXXV. Or certaines divergences entre les trois textes doivent retenir notre attention car elles amènent à reconsidérer l'action de Josias, traditionnellement perçue comme un des sommets de l'histoire religieuse d'Israël.

Dans le livre des *Règles* (aussi bien dans le TM que la LXX) la Pâque de Josias est l'aboutissement de ce qui précède: en réparant le temple, on redécouvre par hasard le livre de la Loi, le roi Josias comprend alors l'étendue des fautes de son peuple et des rois qui l'ont précédé, il déchire ses vêtements de désespoir et envoie consulter une prophétesse qui prédit pour les Juifs un grand malheur auquel Josias échappera; la mort que lui enverra le Seigneur sera une faveur spéciale, récompense de sa piété. Josias renouvelle alors l'alliance lors d'une lecture publique de la Loi, il abolit les rites païens, détruit les temples des faux dieux. Après quoi la Pâque est rapidement évoquée (XXIII, 21-23). L'auteur insiste alors à nouveau sur les qualités éminentes de Josias, précise encore une fois que le Seigneur va punir le pays à cause de Manassé, puis il raconte brièvement la mort de Josias, sans commentaire particulier.

Dans les *Paralipomènes* nous retrouvons la même succession des événements. Cependant l'auteur s'attarde plus longuement sur le détail de la Pâque (XXV, 1-19). Le texte de la LXX comporte en outre à cet endroit un " plus " : les v.19a-19d traduisent alors un passage emprunté à 4R XXIII, 24-27⁵⁰. Ce " plus " rappelle l'action de Josias contre les cultes païens, souligne à nouveau la piété exceptionnelle du roi, avant de préciser que le futur châtement divin sera causé par Manassé. Après quoi le Chroniste raconte la mort de Josias en introduisant toutefois une précision que le récit des *Règues* ne comprenait pas: Josias meurt parce qu'il n'a pas prêté attention aux avertissements du pharaon qui se dit envoyé par Dieu.

Dans les deux textes de la LXX la Pâque est donc encadrée par l'évocation de la piété exceptionnelle de Josias, elle en est en quelque sorte légitimée. Ainsi la LXX en *Paralipomènes* s'aligne sur le texte des *Règues* pour conserver cet encadrement; à cet égard *Esd.A'* est plus proche de l'esprit du TM. La réforme de Josias est donc une bonne réforme, c'est un retour à l'usage ancien accompli à la perfection. Cette Pâque est située elle-même dans la logique d'un récit qui explique pourquoi le châtement divin frappe précisément au moment où le roi de Juda renouvelle enfin l'alliance avec Dieu.

Dans *Esd.A'* il n'en est rien. Le découpage de la matière historique isole le châtement divin de son contexte et surtout semble établir un lien de cause à effet entre la célébration de la Pâque et la décadence politique et religieuse de Jérusalem. En effet en comparaison des livres des *Règues* et des *Paralipomènes*, *Esd.A'* " charge " le roi Josias: l'auteur précise de manière pour le moins tendancieuse que " les événements de sa vie ont été consignés dans les *Chroniques* qui précèdent, à propos de ceux qui ont commis des fautes et des impiétés envers le Seigneur ", et il ajoute que ces choses ont affligé le Seigneur et que (donc) " les paroles du Seigneur se dressèrent contre Israël " (I, 22). Nous sommes loin de la version traditionnelle de l'événement: la Pâque n'est plus encadrée par l'évocation des mérites du roi. La séquence est toute différente: Josias célèbre la Pâque, on indique comme un détail qu'il a " un coeur plein de piété ", mais pour dire aussitôt après qu'il est à mettre, si l'on peut dire, dans le même sac que les autres rois... Bien plus: le récit de sa mort vient encore corroborer cette impression, puisque le v.23 évoque cette mort comme une conséquence chronologiquement directe de la colère du Seigneur (" Et après toute cette action de Josias... ": *post hoc, ergo propter hoc*). Quel lecteur songe à ce moment-là qu'en fait un intervalle de douze ans sépare la Pâque de la mort du roi?

Enfin, pour finir d'accabler le roi, le texte d'*Esd.A'* présente une divergence grave avec les textes historiques dont il se réclame⁵¹: Josias refuse d'écouter le Seigneur (v.26); passe encore de ne pas prêter attention à un souverain égyptien se réclamant du Seigneur,... mais ne pas " considérer les paroles du prophète Jérémie qui viennent de la bouche du Seigneur " !... Josias est ainsi mis sur le même plan que ses successeurs: il n'écoute pas plus Jérémie que ne le fera Sédécias au v.45, et la reprise de la même formule⁵² n'est sans doute pas fortuite, non plus que l'oracle de Jérémie qui clôt le chapitre et semble narguer les rois inattentifs⁵³.

⁵⁰ Le texte est différent de la traduction correspondante de la LXX, ce qui suppose que la " contamination " est antérieure ou étrangère à l'entreprise de traduction des *Règues*.

⁵¹ Cf. I, 22 pour les *Paralipomènes*, et I, 31 pour les *Règues*.

⁵² " Les paroles du prophète Jérémie qui viennent de la bouche du Seigneur ".

⁵³ V.54-55: " Et ils furent ses esclaves à lui et à ses fils, jusqu'à ce que règnent les Perses, pour l'accomplissement de la parole du Seigneur dans la bouche de Jérémie: " Jusqu'à ce que la terre ait son content de sabbats, tout le temps de sa dévastation, elle fera le sabbat jusqu'à l'accomplissement de soixante et dix ans " "

Pourquoi une telle application à salir la mémoire d'un roi dont la tradition chante les louanges⁵⁴? Qu'a-t-il donc fait de si terrible en célébrant la Pâque pour que l'auteur d'*Esd.A*' ose aller au rebours de la tradition et coure ainsi le risque de frapper son livre de discrédit? La réponse est bien sûr d'ordre religieux. Il faut s'interroger sur le sens de la réforme de Josias, telle qu'elle est évoquée dans le récit de la Pâque, et aussi dans ses rapports avec l'autre grande réforme du livre: celle d'Esdras. Tout les oppose: l'une ouvre le livre, l'autre le clôt; l'une est présentée comme un échec et aboutit à la déportation de Babylone, l'autre est une réussite et aboutit au rassemblement des Juifs⁵⁵; l'une est faite par un laïc qui vient tout juste de redécouvrir la Loi, l'autre est faite par un prêtre qui un expert de la Loi. Le livre d'*Esd.A*' se présente donc clairement comme une réflexion sur la réforme et comme une démonstration historique du bien-fondé de l'action d'Esdras: la réforme de Josias n'est détaillée ici que pour servir de repoussoir, de contre-exemple. Or précisément le texte n'embrasse toute l'action de Josias, il ne condamne pas toute l'œuvre du roi; il se focalise sur un problème religieux que soulève la Pâque de Josias, un problème en fait plus sacerdotal que théologique, et qui réapparaît régulièrement dans l'histoire juive avec l'évolution des mentalités et des circonstances historiques: le statut des Lévites⁵⁶. En effet à considérer attentivement le détail de la Pâque de Josias, nous constatons que la nouveauté tient au statut nouveau que le roi accorde aux Lévites au détriment des Aaronides. La Pâque est présentée en trois temps:

- Versets 1 à 6: Josias annonce sa réforme. Alors que le statut des prêtres reste inchangé (ils restent à leur place habituelle, v.2), les Lévites bénéficient d'une promotion surprenante, puisque de simples porteurs qu'ils sont censés être ils sont propulsés au rang d'officiants. Le terme *ιερόδουλος* qui les désigne n'apparaît dans la LXX que dans *Esd.A*' et désigne toujours le personnel sacerdotal le plus subalterne⁵⁷. Ces *ιερόδουλοι* seront ensuite soigneusement distingués des autres Lévites, les prêtres-Lévites, dans les listes généalogiques: ici le scandale vient en partie de ce que le roi néglige cette distinction, et lèse ainsi à la fois les prêtres-Lévites et, à plus forte raison, les prêtres Aaronides. En faisant cela, Josias va (à son insu, semble-t-il) contre la Loi (le *Lévitique* en particulier) puisqu'ici la seule onction, la seule purification que reçoivent ces *ιερόδουλοι* est l'autorisation de poser l'arche: ils entrent dans le temple sans être sanctifiés, c'est le fait d'aller déposer l'arche dans le temple qui les sanctifie⁵⁸. Josias va également contre les ordonnances des *Nombres* qui précisent bien (chap.III; IV; XVI-XVII) que les Lévites sont au service des prêtres, qu'ils sont leur possession (III, 9: *δόμα δεδομένοι*), qu'ils ne doivent toucher ni même voir les objets sacrés, à plus forte raison l'autel (IV, 11-14). Les *ιερόδουλοι* mettent l'arche dans le temple, où elle va rester immobile, tandis qu'eux-mêmes, débarrassés de leur fardeau, bénéficient d'une mobilité qui contraste avec l'immobilité obligatoire des autres à leurs postes respectifs: le mouvement est comme une métaphore de la sainteté et de l'autorité. A ce titre les *ιερόδουλοι* se placent devant tous les autres (v.5), comme des chefs, pour offrir la Pâque.

⁵⁴ Cf. par exemple *Siracide* XLIX, 1-4: “¹ Le souvenir de Josias est un mélange aromatique, préparation due au travail du parfumeur. Dans toutes les bouches il est comme du miel, comme une musique dans un banquet arrosé de vin. ² Il suivit la voie droite en convertissant le peuple et il supprima les horreurs impies. ³ Il dirigea son cœur vers le Seigneur, en des jours impies il fortifia la piété.” (trad. de la TOB).

⁵⁵ *Ἐπισυνῆθησαν* “ils se rassemblèrent” est le dernier mot du livre.

⁵⁶ Sur le statut des Lévites et leur antagonisme avec les prêtres issus d'Aaron, voir chapitre IV, 1 “Lévites et prêtres” p.76 sq.

⁵⁷ Cf. V, 29-35 où ces *ιερόδουλοι* sont mis dans le même groupe que les “serviteurs de Salomon”.

⁵⁸ Cf.v.3: *2Par* à cet endroit n'offre pas le même sens; le texte fait problème dans ce verset, aussi bien dans les deux versions de la LXX que dans le TM qui présente des variantes importantes, ce qui montre que le texte et ses enjeux ont été considérés comme épineux par la tradition.

- Versets 7 à 9: les dons. Josias en offre à tout le peuple, lequel est analysé par l'énumération peuple - prêtres - Lévites qui procède par ordre d'importance croissante, comme le montre le détail des dons: les prêtres reçoivent des trois chefs religieux à peu près 1/10 des dons royaux (= la dîme); les Lévites reçoivent des six chefs militaires à peu près 2/10 des dons royaux, soit le double de la dîme des prêtres. Le scandale là aussi est évident, s'agissant du personnel sacerdotal le plus subalterne, et il est encore souligné par l'identité et la fonction des participants: les chefs du sanctuaire (= fixité) donnent aux prêtres qui doivent rester immobiles, les chefs militaires (par définition mobiles et devant le peuple) donnent aux Lévites (mobiles et devant leurs frères). Cela implique deux considérations: d'une part la mobilité, qui semblait légitimer les nouvelles fonctions des Lévites-porteurs est, immédiatement dénoncée et fortement opposée à la sainteté des prêtres et du sanctuaire (donc, les ιερόδουλοι sont incompetents), d'autre part ces Lévites sont considérés comme des soldats, non comme des religieux. Leur soudaine promotion est donc doublement condamnable.
- Versets 10 à 19: la description de la Pâque proprement dite illustre le renversement opéré: les prêtres à l'extérieur du temple font brûler les victimes sur l'autel des holocaustes, tandis qu'à l'intérieur les Lévites égorgent les victimes. On notera le caractère ambigu du commentaire: depuis Samuel on n'avait pas vu une Pâque pareille (τοιούτο). Le terme n'est pas laudatif; il pourrait l'être dans un autre contexte; ici il signifie quelque d'exceptionnel, d'inhabituel, pour ne pas dire quelque chose d'anormal.

Ainsi l'auteur d'*Esd.A'* tire dans le sens de sa démonstration un épisode traditionnellement considéré comme un des sommets de l'histoire religieuse des Juifs, puisque la réforme de Josias est à peu près la seule à pouvoir rivaliser de prestige avec celle d'Esdras. La figure de Josias est modifiée habilement, sans excès. Il est manifeste qu'il n'a pas voulu faire le mal, il reste le bon roi Josias, mais un roi un peu trop débonnaire, pas assez strict, pas assez dur; il est maladroit et incompetent: en un mot ce n'est pas Esdras. Il a pris n'importe quels Lévites pour le service du temple, alors qu'Esdras (VIII, 41-42) et, avant lui Zorobabel (V, 38-40) mettront un soin particulier à vérifier l'aptitude du personnel sacerdotal. La Pâque célébrée par Zorobabel (VII, 10-12) se distinguera de celle de Josias par la pureté de ses Lévites.

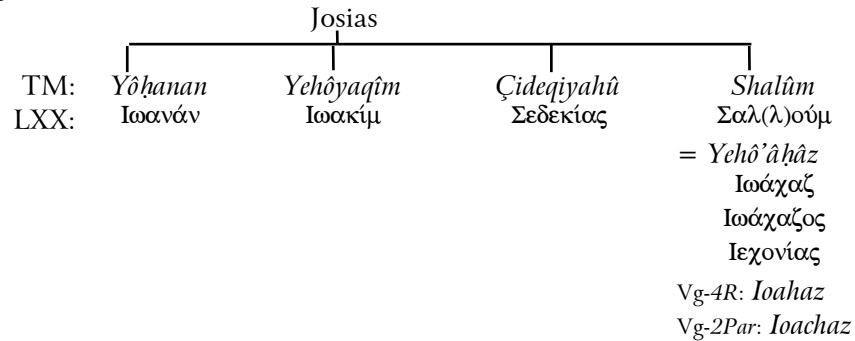
b) *Les successeurs de Josias*

La succession des derniers rois d'Israël après Josias est traitée dans plusieurs passages de la Bible (*4R* XXIII, 30-XXV, 7; *1Par* III, 15 sq; *2Par* XXXVI, 1-21; *Ez* XIX, 1-14), auxquels il faut ajouter Flavius Josèphe (*AJ* X, 81-154), ainsi que les indications ponctuelles de *Jérémie*, de *Baruch* et d'*Esther*. Les traditions étant divergentes sur de nombreux points, il convient de procéder à une étude comparative de ces textes, afin de mieux comprendre les choix qu'a effectués l'auteur d'*Esd.A'*.

Les difficultés proviennent en partie de la complexité de l'onomastique: d'une part, chacun des quatre rois possède sur l'ensemble des textes, deux noms; d'autre part la paronymie ou l'homonymie de ces noms font qu'au total nous avons affaire à deux Jékhonias, à deux Jôakim et à deux Sédécias. On comprend dès lors que les auteurs des livres ou leurs copistes successifs aient pu commettre des erreurs ou des glissements d'un roi à un autre, les choses étant encore compliquées par l'absence de points voyelles en hébreu, liée à un système de transcription des consonnes hébraïques assez fluctuant d'un auteur à un autre.

- Le premier roi:

Nous apprenons par *1Par* III, 15 sq que Josias a eu quatre fils. Par ailleurs *Jr* XXII, 11 précise que c'est *Shalûm*, le dernier fils, qui a succédé à son père, c'est-à-dire celui que le TM et la LXX de *4R* et de *2Par* appellent *Yehô'âhâz* et *Ιωάχαζ* (ou *Ιωάχας*), et Josèphe *Ιωάχαζος*; les manuscrits d'*Esd.A'* hésitent entre *Ιεχονίας* et *Ιωαχας* (ou *Ιωαζ*); mais aucun des textes n'explique ni ne signale ce changement d'identité:

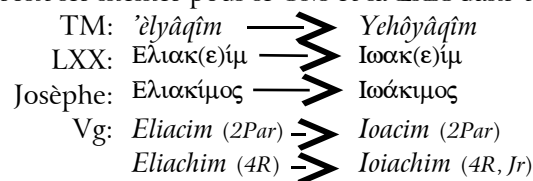


On sait par *4R*, *2Par-LXX* et Josèphe que sa mère est Amital, et tous les textes s'accordent pour dire qu'il a 23 ans quand il monte sur le trône. Pour tous les textes la durée de son règne est de 3 mois, sauf pour Josèphe qui l'estime à 3 mois et 10 jours. Cette différence est due à un souci d'harmonisation: les quatre rois sont présentés par couples dans lesquels à un règne court succède un règne long; pour souligner ce parallélisme les premier et troisième rois ont un règne d'égale durée dans *4R* (3 mois) et chez Josèphe (3 mois et 10 jours). Cette harmonisation n'est d'ailleurs pas forcément le fait de Josèphe qui lit peut-être un Tpm déjà harmonisé, lequel à propos du troisième roi suit parmi des traditions divergentes celle qui donne 8 ans au roi avec un règne de 3 mois et 10 jours, au lieu de 18 ans avec un règne de 3 mois.

D'un point de vue moral, ce roi est perçu très diversement. Pour *2Par* et *Esd.A'* c'est un bon roi, en tout cas il ne présente pas de vices particuliers: bien qu'il soit semble-t-il le cadet, il est spontanément choisi par le peuple comme le successeur naturel de son père (*2Par* précise même d'après *4R* qu'il a reçu l'onction du peuple); le roi d'Égypte ne semble l'écarter du pouvoir qu'afin de punir l'esprit d'indépendance du peuple, lequel est frappé d'une amende. En revanche, pour *4R* et Josèphe il est un mauvais roi: " il fit le mal devant le Seigneur en tout ce qu'avaient fait ses pères " selon *4R*, tandis que Josèphe, après avoir passé sous silence le plébiscite qui le légitime, précise qu'il était " d'un caractère impie et impur "; l'intervention du pharaon est dès lors présentée comme une sanction divine de son impiété.

- Le deuxième roi:

Il s'agit du deuxième fils de Josias. Une partie de la tradition (*4R*, *2Par* et Josèphe) précise que son nom Eliakim a été changé par le pharaon en Joakim, alors que les autres livres (*1Par*, *Jr*, *Dn* et *Esd.A'*) présentent directement son nouveau nom. Voici les différentes formes des noms que porte le personnage (les leçons sont les mêmes pour le TM et la LXX dans tous les textes):



Tous les textes s'accordent sur son âge (25 ans) et sur la durée de son règne (11 ans; *Jr* et *Esd.A'* omettent cette dernière indication, ce qui dans la composition d'*Esd.A'* contribue à atténuer le parallélisme chronologique entre le deuxième roi et le quatrième). Il y a désaccord sur le nom de sa mère: *Zebîdâh* (K de 4R-TM, suivi par 4R-Vg: *Zebida*), *Zabûdâh* (Q de 4R-TM, suivi par Josèphe: *Ζαβούδα*), *Ιελδάφ* ou *Ιελλα* ou *Αμταλ* (4R-LXX). La tradition qui la nomme Amital considère donc que le deuxième roi a aussi la même mère que le premier; en revanche Josèphe dit de Sédécias, le quatrième roi, qu'il a la même mère que Joakim, le deuxième roi.

Esd.A' parle d'un frère, dont le nom (*Ζαριος*) n'est mentionné dans aucun autre texte; Josèphe, qui est le seul à mentionner aussi un frère, déclare que le roi, après être monté sur le trône, a déporté son frère en Egypte, lequel est sans doute Joakazos, ce qui rejoint la tradition de *2Par*. L'abondance des variantes mentionnées dans l'apparat critique de Hanhart et le fait que ce frère soit par ailleurs inconnu orientent vers l'hypothèse d'un TpM corrompu, à partir duquel le nom de ce frère a été créé. Néanmoins ce personnage permet de nuancer l'image de Joakim dans *Esd.A'*: malgré tous ses défauts ce mauvais roi n'est pas complètement égoïste et ramène son frère d'Egypte, de sorte que la corruption du TpM, parce qu'elle recouvre un enjeu, n'est sans doute pas involontaire; on devine qu'à un moment donné de la tradition on a corrigé le texte, soit pour accabler le deuxième roi (*2Par* et Josèphe), soit au contraire pour nuancer sa mauvaieseté.

A part cette hypothétique intervention en faveur de son frère, le deuxième roi, pour tous les textes, est nettement plus mauvais que le premier. Outre qu'il fait le mal devant le Seigneur comme les autres, il est unanimement présenté comme une créature du pharaon (en quoi il s'oppose au premier roi); il pousse la trahison jusqu'à se retourner contre ses frères, soit en taxant lourdement le peuple pour payer l'amende (4R), soit en enchaînant les hauts personnages (*Esd.A'*), soit en déportant son frère (*2Par*, Josèphe); enfin on insiste beaucoup sur l'importance de ses fautes, soit en précisant que le Seigneur le punit pour le sang d'innocents qu'il a versé (4R), soit en rappelant ses abominations (*2Par*-TM), son impureté et sa mécréance (*Esd.A'*), soit en affirmant qu'il était d'une nature injuste et scélérate, impie et injuste pour les hommes (Josèphe).

Le troisième roi:

1Par-TM I, 16 dit que *Yehôyaqîm*, le deuxième roi, eut deux fils: *Yekâneyah* et *Çideqîyâh*. C'est le premier qui devient roi et, selon les versions des textes, il est désigné sous quatre noms qui peuvent se transcrire Joakhin, Joakim, Joakim et Jékthonias:

	TM	LXX	Vg
4R:	<i>Yehôyâkîn</i>	<u>Ιωαχίμ</u>	<i>Ioiachin</i>
1Par:	<i>Yekâneyah</i>	Ιεχονίας	<i>Iechonias</i>
2Par:	<i>Yehôyâkîn</i>	Ιεχονίας	<i>Ioachin</i>
<i>Esd.A'</i> :		Ιωακίμ	
Est:	<i>Yekâneyah</i>	∅	<i>Iechonias</i>
<i>Jr</i> :	<i>(Ye)Kâneyahû</i>	Ιεχονίας	<i>Iechonias</i>
<i>Ba</i> :		Ιεχονίας	<i>Iechonias</i>
<i>Ez</i> :	<i>Yôyâkîn</i>	Ιωακείμ	<i>Ioachim</i>
Josèphe:		<u>Ιωάχιμος</u>	

Les divers états du texte de *1Par* (de même *Jr* et *Ba*) sont concordants; en revanche on observe de sérieuses distorsions entre le TM et la LXX de *2Par* et,

plus encore, entre le TM, la LXX et la Vg d'Ez; par ailleurs on note une confusion entre Joachin et Joakim.

Il semblerait qu'en *2Par* la distorsion soit due à une métathèse des consonnes Y.H.Y.K.N (de *Yehôyâkîn*) en Y.K.N.Y.H. qui se transcrivent tout naturellement en *Yekâneyah*; le même roi est aussi appelé *Kâneyahû* en *Jr XXII, 24*. L'enjeu de ces modifications est la présence plus ou moins visible du tétragramme dans le nom: *YeHÔyâkîn* contient au début les trois premières lettres du nom divin; dans *YeKâneYâHÛ* (*Jr XXIV, 1*) ou *KâneYâHÛ* ces trois lettres sont reléguées à la fin du nom; enfin dans *YekâneYaH* le tétragramme n'est presque plus perceptible.

En outre, la présence d'une forme Ιωάχιμος chez Josèphe en regard des autres leçons *Yehôyâkîn* et Ιωάχιμ de *4R* permet de supposer que l'hésitation sur le nom (et donc les corrections du texte par métathèse) remonte au TpM que lit Josèphe. Cette confusion sur les noms n'est sans doute pas uniquement un problème de lecture, et il faut plutôt parler d'interprétation: certains auteurs perçoivent en effet que d'une certaine manière le deuxième et le troisième rois ont une certaine analogie. Ainsi à partir d'un texte hébreu non ponctué leurs transcriptions vont plus ou moins accentuer cette ressemblance: soit les deux rois sont homonymes (*Ez-LXX, Esd.A'*), soit ils diffèrent par la présence ou l'absence d'aspiration (Joachim / Joakim: Josèphe, *4R-LXX, Ez-Vg*), soit par l'aspiration en même temps que par la dernière lettre (Joachin / Joakim: *4R-Vg, 2Par-Vg*). D'autres enfin, suivant la version du TpM avec métathèse, distinguent nettement les deux rois (Jékhonias / Joakim: *1Par, 2Par, Jr, Ba, Est*). A partir de là deux traditions se développent:

- d'une part celle de "Jékhonias" qui expliquerait pourquoi le premier roi dans *Esd.A'* s'appelle ainsi: dans l'un des TpM le premier et le troisième rois s'appelaient sans doute Ιεχονίας afin de souligner le parallélisme de la durée de leurs règnes; cette hypothèse semble confirmée par *Mt I, 11-12* qui, suivant visiblement la leçon d'*Esd.A'* ou le même texte de base, confond le premier et le troisième rois: "Josias engendra Jékhonias et ses frères au moment de la déportation de Babylone; après la déportation de Babylone Jékhonias engendra Salathiel, Salathiel engendra Zorobabel". Inversement *Jr XXII, 30* semble prendre le premier roi pour le troisième: alors que Jékhonias (le 3^e roi) est un des ancêtres de Zorobabel, Jérémie affirme qu'il est stérile et qu'aucun homme de sa race ne régnera et n'aura de pouvoir dans Juda, ce qui s'applique plutôt au premier roi, le Jékhonias d'*Esd.A'*.
- d'autre part "Joachim" qui au lieu d'un parallélisme privilégie une sorte de chiasme dans lequel, autour de deux Joakim, se répondent le bon et légitime roi Jékhonias et le mauvais et illégitime roi Sédécias, avec le thème traditionnel du cadet surpassant l'aîné (cf. Jacob et Esaü). L'exploitation de ce thème pourrait par ailleurs expliquer bien des bizarreries dans la succession, et surtout l'hésitation des textes concernant cette période: le thème du cadet, plaqué sur le récit historique, s'adapte plus ou moins bien et laisse çà et là des zones de flou historique.

En outre, les textes ne s'accordent ni sur l'âge du nouveau roi, ni sur la durée de son règne:

4R: il a dix-huit ans et règne trois mois

2Par: il a huit ans et règne trois mois et dix jours
 Josèphe: Ø il règne trois mois et dix jours
 Esd.A': il a dix-huit ans et règne trois mois et dix jours

Il y a eu à l'évidence un déplacement dans le TpM du chiffre 10 qui (aussi bien sous forme de chiffre, 10, que de lettre, 10) peut facilement être sauté ou déplacé. Le plus probable est que le nouveau roi a 18 ans (son père, ayant à ce moment-là 36 ans, peut très bien l'avoir eu à 18 ans) et qu'il règne pendant trois mois, comme le premier roi dont il est le pendant en 4R. Après le déplacement (volontaire ou fortuit?) du chiffre 10, le nouveau roi n'a plus que 8 ans mais règne 10 jours de plus (2Par): cette extrême jeunesse explique dès lors, pour ceux qui adoptent cette leçon, la brièveté de son règne et la nécessité de le remplacer par Sédécias, son parent. Josèphe ne se prononce pas sur ce sujet (toutefois ce qu'il dit du roi " d'un naturel généreux et juste " s'applique davantage à un adulte qu'à un enfant); en revanche, l'auteur (ou le traducteur) d'Esd.A' corrige alors un TpM aussi étrange: il rétablit les 18 ans du jeune roi, sans pour autant se sentir obligé de corriger la durée de son règne, qui n'a rien d'in vraisemblable.

D'un point de vue moral, ce troisième roi, comme le premier, est diversement perçu. Pour 2Par et Esd.A' il est mauvais, mais sans plus, les deux textes ne s'attardent guère sur lui et fournissent la séquence minimale caractérisant un mauvais roi: il devient roi, il fait le mal devant le Seigneur, il est emmené par Nabuchodonosor. Pour 4R il est aussi, si l'on peut dire, moyennement mauvais (donc nettement meilleur que le deuxième roi) car aux indications précédentes, 4R n'ajoute qu'une certaine veulerie du personnage qui ne craint plus le roi d'Egypte parce que celui-ci a été battu par Nabuchodonosor, mais qui se rend à Nabuchodonosor une fois que celui-ci assiège la ville; enfin après 37 ans de captivité le roi de Babylone le tire de prison et l'entretient à la cour. C'est donc un être qui n'existe que par l'absence, absence de vertu et absence de vice, ce qui l'oppose fortement aux deuxième et quatrième rois dont le mal est " marqué ". En revanche, pour Josèphe il est un très bon roi, " d'un naturel bon et juste ": quand Nabuchodonosor assiège Jérusalem, ne voulant pas que les autres souffrent à cause de lui, il décide de se rendre, et si malgré cela des centaines de personnes sont alors déportées, ce n'est pas à cause du roi de Jérusalem, mais parce que le roi de Babylone ne tient pas sa promesse. On notera que les divergences des textes se correspondent: le premier roi est très bon pour 2Par et Esd.A', mais mauvais pour Josèphe, le troisième roi est mauvais pour 2Par et Esd.A', mais très bon pour Josèphe. Cette divergence pourtant concordante est le signe que certains auteurs ont perçu dans la succession des derniers rois de Jérusalem une structure qu'ils ont mise en évidence, chacun à sa façon, dans laquelle, d'une manière ou d'une autre, on obtient les équations: 1^{er} = 3^e et 2^e = 4^e.

Le quatrième roi:

4R est le seul à signaler que ce roi, comme le second, porte un nom qui lui a été imposé par un roi étranger: il s'appelait Matthanias, mais Nabuchodonosor lui donne le nom de Sédécias. Voici les noms que porte le roi selon les versions (hormis la précision de 4R sur Matthanias, tous les textes ont la même leçon):

	TM	LXX	Vg
d'abord dans 4R:	Matanyâh	βατθανίας	Matthanias
puis dans			
tous les textes:	Çideqiyâhû	Σεδεκίας	Sedecias

Tous les textes s'accordent sur son âge (21 ans) et sur la durée de son règne (11

ans), la même que celle du deuxième roi. Pourtant l'âge du personnage est problématique: si l'on en croit la généalogie de *1Par* III, 15, il est le frère aîné du premier roi; or le premier roi a 23 ans quand il monte sur le trône; à ces 23 ans il faut ajouter ses 3 mois de règne, les 11 ans du deuxième roi et les 3 mois (et 10 jours) du troisième, ce qui lui fait quelque 34 ans à l'avènement de Sédécias. Or Sédécias n'a que 21 ans, 13 ans de moins que son cadet...

Devant l'unanimité des textes, nous nous trouvons confrontés à une aporie. Cependant le fait même qu'aucun état du texte ne révèle une tentative pour corriger cette chronologie bizarre permet d'orienter notre recherche. En effet certaines divergences concernant la parentèle du roi doivent retenir l'attention. Pour *4R* et *Jr*, il est frère germain du premier roi (tous deux sont issus de Josias et d'Amital) et demi-frère du deuxième roi; pour Josèphe, le deuxième et le quatrième rois sont frères germains (issus de Josias et de Zabouda), Sédécias n'étant que le demi-frère du premier roi. On retrouve là les deux présentations possibles des quatre rois, soit en chiasme (1^{er} = 4^e et 2^e = 3^e), soit en parallélisme (1^{er} = 3^e et 2^e = 4^e).

Par ailleurs, les liens de parenté de Sédécias avec le troisième roi ne sont pas clairs. L'hébreu emploie deux mots différents: *dôd* (en *4R*) qui désigne habituellement l'oncle paternel (*Lv* X, 4; *Nb* XXXVI, 11; *1R* X, 14-15; etc.), mais aussi le cousin (*Lv* XXV, 49; *Jr* XXXII, 12), et *'âh* (en *2Par*) qui désigne, plus vaguement, toute personne proche, un frère (*Gn* XXIV, 29), un parent (*Gn* XXIX, 15), un ami, un allié; à cet égard Josèphe utilise aussi un mot assez vague (θεῖος, l'oncle en général, paternel ou maternel) au lieu des termes grecs plus précis que sont πάτριος ou μῆτριος. Les termes utilisés pour exprimer la parenté entre le troisième roi et Sédécias sont les suivants:

	TM	LXX	Vg
<i>4R</i>	<i>dodô</i>	υῖὸν αὐτοῦ	<i>patruum eius</i>
<i>2Par</i>	<i>'âhîw</i>	ἀδελφὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ	<i>fratrem eius</i> (AGCΣAS)
			ou
			<i>patruum eius</i> (Φc)
Josèphe		τὸν θεῖον τοῦ Ἰωακίμου...	
<i>Esd.A'</i>		ὁμομήτριος Ἰωακίμου τᾶδελφοῦ αὐτοῦ	
		Ø	

On voit qu'aux deux termes hébreux répondent des traductions diverses: Sédécias est le plus souvent l'oncle paternel du troisième roi (c'est la leçon de *Jr*-TM XXXVII, 1 qui dit que Sédécias, fils de Josias, régna à la place de Jéchonias, fils de Joakim; *Jr*-LXX dit que Sédécias, fils de Josias, régna à la place de Joakim); mais il est aussi son fils (pour *4R*-LXX) ou son frère (pour la majorité des manuscrits de *2Par*-Vg). La divergence de la traduction manuscrite en *2Par*-Vg peut s'expliquer par l'interprétation d'un terme hébreu assez vague lié à la paronymie entre le deuxième et le troisième roi, ou bien par la corruption d'un groupe "**fratrem patris*", qui aboutirait d'abord à "**fratrem patruum*", puis (après élimination d'un des deux mots pris pour une correction ou une glose marginale) à "*fratrem*" ou "*patruum*". Cependant on ne voit guère comment en *4R*-LXX on peut aboutir à la forme υῖὸν αὐτοῦ, à moins de supposer une altération de θεῖον en υῖὸν.

Il y a donc bien une hésitation réelle de la tradition, qui trouve sa source d'une part dans les problèmes chronologiques posés par l'âge de Sédécias et par sa place dans la généalogie de *1Par* où, cité en premier, il semble bien être l'aîné, d'autre part dans l'homonymie (les deux Sédécias ne sont d'ailleurs pas

totallement homonymes en hébreu: le fils de Josias se nomme *Çideqiyâhû* tandis que son petit-fils se nomme *Çideqiyâh*; mais il s'agit en fait, comme le confirment *S&T* et *K&B*, de deux graphies du même nom). Deux solutions sont ainsi possibles:

- on peut corriger l'âge de Sédécias; mais l'inconvénient est qu'il faut alors corriger tous les textes et partant supposer que l'altération remonte très haut dans le temps; en outre, comme nous l'avons déjà souligné, il est curieux qu'aucun scribe n'ait tenté de corriger l'hébreu, le grec ou le latin...
- s'appuyant sur *IPar* III, 16, on peut considérer que ce Sédécias de 21 ans n'est pas le premier Sédécias, qui serait trop vieux, mais son neveu, le second Sédécias, fils d'Eliakim-Joakim, le deuxième roi. C'est sans doute là que s'est faite l'altération: on peut supposer un Tpm ne comportant à l'origine que le nom du roi; puis à partir de là se développent deux traditions, l'une précisant qu'il s'agit du *fils* du deuxième roi ou du *frère* du troisième, l'autre qu'il s'agit du *frère de son père*, de son *oncle*. En outre, le fait que seul *4R* mentionne le changement de nom pourrait être la trace d'un remaniement ancien, la justification d'une étrangeté dans le texte primitif, afin d'expliquer ce que vient faire là ce Sédécias. De même *Esd.A'* (I, 44) semble aussi vouloir préciser cette ambiguïté quand il présente Sédécias: " Et il désigna Sédécias roi de Judée et de Jérusalem, *Sédécias âgé de vingt et un ans*, et son règne est d'onze ans ". La répétition du nom du roi, associée à la mention de son âge, ne peut guère être interprétée que comme le souci de l'auteur d'*Esd.A'* de préciser qu'il parle de Sédécias le Jeune, et non de son oncle.

Outre qu'elle semble plus naturelle (car on ne voit guère pourquoi, sinon, Nabuchodonosor irait prendre l'oncle du roi au lieu de son frère) cette deuxième solution a l'avantage de résoudre le problème de chronologie et de tirer parti des divergences des manuscrits. Par ailleurs cette solution va dans le sens du parallélisme des situations et donc de la composition de l'histoire: par deux fois le principe de la primogéniture est d'abord négligé, puis rétabli; au roi de 23 ans succède son frère de 25 ans, au roi de 18 (ou 8) ans succède un roi de 21 ans. Le problème de la généalogie de *IPar*, qui est en contradiction avec l'âge du roi, est dès lors résolu (la généalogie de *IPar* pose encore le problème du frère aîné: en effet, *Yôhanan*, le premier fils de Josias et donc son successeur naturel, n'apparaît dans aucun autre livre): la structure l'emporte sur le détail, en d'autres termes cette composition, fondée sur la restauration néfaste de la primogéniture, néglige la tradition représentée par *IPar* au profit du thème du cadet surpassant l'aîné; peut-être même pouvons-nous alors avancer que *Yôhanan* n'a été inventé qu'afin d'être spolié de son droit d'aînesse.

D'un point de vue moral, le quatrième roi est non seulement un mauvais roi, mais il est en quelque sorte le paradigme extrême du mauvais roi dont il accumule tous les traits, à tel point qu'il surpasse même le second avec lequel il est clairement assimilé (*4R* précise qu'il " fit le mal devant le Seigneur selon ce qu'avait fait Joakim "): il est nommé par un souverain étranger; il jure par le nom du Seigneur, puis se parjure; il n'écoute pas le prophète Jérémie et les avertissements répétés du Seigneur; il affame son peuple en se faisant assiéger (ce qui l'oppose au troisième roi qui choisit de se rendre); sous son règne le mal gagne tout son peuple qui se moque comme lui des messagers du Seigneur.

Il convient de préciser que cette interprétation, qui fait de Sédécias le frère du troisième roi, essaie simplement de rendre compte de la diversité des textes et

de comprendre par quels mécanismes a été transformé un texte primitif, aujourd'hui inaccessible, à travers les contradictions des textes qui en sont issus: elle ne saurait prétendre à rétablir LA vérité historique. Allons plus loin: les ambiguïtés et les contradictions que présentent les textes nous semblent non pas accidentelles, mais structurelles, en ce que les hésitations sur la généalogie du quatrième roi peuvent être interprétées comme une tentative de concilier deux systèmes, l'un fondée sur la conception largement répandue dans le monde méditerranéen selon laquelle le petit-fils reproduit le grand-père, l'autre fondé sur des liens privilégiés entre l'oncle paternel et le neveu (tel qu'on peut les voir, par exemple, dans l'institution du lévirat où l'oncle paternel devient le père de l'enfant qui aurait dû être son neveu). Cette reconstitution va bien sûr contre tous les textes qui affirment que Sédécias est bien le fils de Josias; cependant on relève dans ces livres tant d'hésitations (et même d'incohérences apparentes: en *Jr XXVII*, 1-3, Joakim semble même postérieur à Sédécias), il y a tant de variantes qui semblent se contredire que, dans l'impossibilité où nous sommes de concilier tous ces textes, le mieux est de chercher au nom de quel principe supérieur les auteurs des divers livres se sont ainsi contredits, au risque de perdre de leur crédibilité. La seule ambition de notre interprétation est de tâcher de comprendre non pas l'histoire, mais les historiens.

La composition respective des livres historiques:

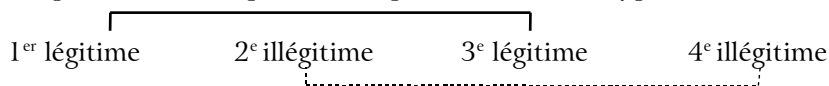
Les choix de la tradition semblent donc surtout liés à la composition obtenue, c'est-à-dire à la conception de l'histoire qui préside à l'organisation du récit. Deux tendances se dessinent, qui ne sont pas incompatibles dans un même livre. D'un côté nous avons affaire à une présentation qui privilégie l'aspect temporel des quatre règnes: on souligne alors le parallélisme des deux séquences comportant un règne court suivi d'un règne long; l'histoire des derniers rois est répétitive. D'un autre côté, on insiste sur l'aspect moral, qui est un paramètre historique important dans une histoire dominée par l'action de Dieu: autour du deuxième et du troisième rois, aussi semblables par leur attitude que par leurs noms, se placent les deux extrêmes, le premier roi (légitime et bon) et le dernier roi (nommé par un souverain étranger et vraiment mauvais); c'est alors pour conclure l'histoire de la royauté, une sorte de panorama des diverses sortes de rois, avec à la base l'idée que le système ainsi décrit va du bien vers le mal, que la royauté est foncièrement mauvaise pour les Juifs. Dès lors il n'est pas étonnant que *Jérémie* se démarque des autres livres qui s'efforcent de hiérarchiser les mérites et les défauts des quatre rois: pour Jérémie les rois sont tous intégralement mauvais, de sorte que sa présentation des faits ne comporte pas les détails qui, dans d'autres livres, créent une structure cohérente.

A ces deux types de narration, il faudrait encore ajouter certaines modalités de narration qui découpent la matière historique en se fondant sur les figures de l'opposition et de l'inversion. La plus visible est celle qui concerne le deuxième roi, où la déportation du frère chez Josèphe inverse en quelque sorte le rapatriement du frère dans *Esd.A'*. S'y ajoute l'antithèse enfermement intérieur // "enfermement" extérieur, développée en deux modalités, "collectif" et "individuel": ainsi à l'incarcération individuelle répond le siège collectif de la ville, à la déportation collective des habitants répond l'exil individuel du roi. Enfin probablement, sur le mode actif / passif, au mauvais roi qui affame son peuple à l'intérieur de la ville, répond le mauvais roi dont le cadavre, jeté hors de la ville du haut des remparts, est donné à manger aux chiens. La multiplication de ces phénomènes de composition, leur complexité et leur cohérence, en même temps que les incohérences des textes entre eux, confirment que le récit historique que nous livrent les textes n'a rien d'un récit événementiel, accidentellement

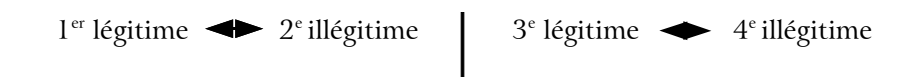
déformé: nous avons affaire à une structure organisée, qui a pour objet une réflexion sur le pouvoir royal.

Il convient donc, à la lumière de ces observations, d'étudier quels sont les choix de composition de chacun des livres, afin de mieux comprendre les choix qu'a opérés l'auteur d'*Esd.A'*. Seuls les textes présentant les quatre rois dans une composition cohérente et suffisamment complexes sont donc pertinents pour cette étude, à savoir *4R*, *2Par*, *Esd.A'* et Josèphe (on trouvera en annexe un tableau synoptique de la présentation des successeurs de Josias dans les quatre livres historiques); nous pourrions ajouter à ces livres *Ez* (même s'il n'évoque symboliquement que le premier et le troisième roi):

- en *4R*, le parallélisme de la composition est fortement souligné: tous les rois font le mal, mais le premier est oint par le peuple et le troisième est tiré de prison avec les honneurs, tandis que les deux autres rois sont des créatures de souverains étrangers qui leur imposent un nouveau nom; ces deux derniers rois ont une mauvaieseté marquée en comparaison des deux autres qui " font le mal " sans plus; le texte souligne ce parallélisme en précisant que Sédécias " fit le mal selon ce qu'avait fait Joakim ". Le parallélisme suggère donc une répétition, mais en même temps une progression: si le 1^{er} roi est très semblable au 3^e, en revanche le 4^e semble pire que le 2^e. En outre le rôle des contrastes ainsi obtenus est important: le 2^e roi s'oppose au 1^{er}, et le 3^e au 4^e; mais le 3^e roi semble d'autant moins mauvais qu'il est précédé et suivi des très mauvais rois, il est donc " plutôt mauvais ". Il faut ajouter un dernier contraste qui noircit le 4^e roi: après lui vient Godolias qui est présenté comme un homme probe, juste et pieux, et sa seule présence semble démontrer que Jérusalem peut être correctement gouvernée sans roi.
- Le livre d'*Ez* va dans le même sens que *4R*: il évoque symboliquement Jérusalem sous la forme d'une lionne qui pousse en avant deux de ses lionceaux. Le premier apprend à ravir des proies et à dévorer des hommes, et il est emmené avec des anneaux en Egypte: on y reconnaît généralement le portrait du 1^{er} roi. Le second lionceau, plus entreprenant que le premier, déchire les proies, dévore les hommes, démolit les citadelles et ravage les villes: on y reconnaît traditionnellement le 3^e roi à cause de sa résistance contre Nabuchodonosor et du siège de Jérusalem. *Ez*, à l'inverse de *4R*, met l'accent, non pas sur les rois dont la mauvaieseté est marquée, mais sur ceux qui sont moyennement mauvais, mais la structure dégagée est la même.
- *2Par* présente plutôt une composition fondée sur la figure du chiasme: le 1^{er} roi qui est bon (et semble même très bon, par contraste avec le second) s'oppose au 4^e roi qui est extrêmement mauvais; entre les deux se trouvent deux rois, l'un très mauvais (2^e) et l'autre mauvais (3^e). En ne précisant pas qu'un souverain étranger a changé le nom du 4^e roi comme du 1^{er}, *2Par* supprime un des éléments qui créaient le parallélisme dans *4R*, de sorte que la structure du texte est moins claire: ainsi, alors que la nomination par un souverain étranger pouvait être un élément de parallélisme (2^e=4^e), on peut dès lors interpréter cette indication comme une double opposition, fondée sur la légitimité, entre le 1^{er} et le 2^e d'une part, et le 3^e et le 4^e d'autre part. A une composition en parallélisme de ce type:



2Par substitue la répétition d'une même opposition entre le légitime et le légitime:



Ainsi se crée entre les deux premiers rois et les deux derniers une séparation qui peut être ressentie comme un axe de symétrie, d'autant que l'absence de vices du 1^{er} roi s'oppose fortement à l'accumulation des vices du 4^e.

- Cette construction en chiasme est plus visible encore dans *Esd.A'*: comme en *2Par* le 1^{er} roi (bon) s'oppose au 4^e (extrêmement mauvais), mais en outre les traits de parallélisme disparaissent complètement, tandis que les éléments soulignant la composition en chiasme sont renforcés. Le changement de nom du 2^e roi disparaît, seul subsiste le fait que le 2^e et le 4^e roi sont désignés par un souverain étranger. Or, à la différence de tous les autres livres, *Esd.A'* tempère la méchanceté du 2^e roi en lui prêtant des sentiments d'amour fraternel qui contrebalancent son impureté et sa mécréance: il est ainsi ramené au même niveau que le 3^e roi. Cette ressemblance est encore accentuée par la parfaite homonymie des personnages: autour de deux mauvais Joakim, l'abominable Sédécias répond au bon roi Jékhonias. On notera également que les références scripturaires sont disposées de façon à délimiter dans le texte des épisodes qui se répondent symétriquement: l'heureux moment de la Pâque de Josias (I, 22) auquel répond sa mort (I, 31); puis le couple Jékhonias et Joakim (I, 40) auquel répond celui de Joakim et Sédécias.
- Chez Josèphe la composition se fait plus complexe et moins claire, étant donné que nous n'avons ni des rois uniquement mauvais à des degrés divers (comme en *4R*), ni une opposition tranchée entre un bon et un mauvais diamétralement opposés dans la composition du texte (comme en *2Par* et *Esd.A'*). Il semble toutefois, à la lumière de l'inversion que l'on a déjà notée entre les 1^{er} et 3^e rois, que le texte de Josèphe fonctionne à l'inverse de *2Par* et d'*Esd.A'*. Concernant le 3^e roi, quel intérêt Josèphe a-t-il à dire le contraire de ce qu'affirment tous les textes qu'il consulte? La réponse semble à chercher dans les fautes que commettent les rois. Le 1^{er} se signale par son impiété (il est impie et impur), trait qui, encore amplifié, caractérise le 4^e roi (il n'écoute pas les vrais prophètes et, après avoir prêté serment par le nom de Dieu, il se parjure). En outre le 4^e roi méprise la justice et le devoir, ce qui le rapproche du 2^e roi qui est injuste et impie et qui, lui aussi, n'écoute pas Jérémie. Le 4^e roi est donc en quelque sorte la somme de l'impie des deux premiers rois: la composition est donc progressive concernant l'impie des rois. Malgré cela Sédécias n'est pas le pire, car il ne commet pas le fratricide qui, ajouté à son impiété, discrédite définitivement le 2^e roi; à ce titre le 3^e roi s'oppose au 2^e par son attitude fraternelle (ne voulant pas que ses frères, au sens large, souffrent à cause de lui, il décide de se rendre à l'ennemi) et au 4^e roi (qui affame son peuple pendant le siège de Jérusalem); on a vu que l'amour fraternel était aussi l'élément qui servait à tempérer la mauveté du 2^e roi dans *Esd.A'*. Avec le même "matériel" de vertu (piété et fraternité) la composition est donc l'inverse de celle d'*Esd.A'*: au lieu que le bon roi et le mauvais s'opposent autour de deux mauvais, chez Josèphe les deux extrêmes sont entourés de deux mauvais rois, et le contraste est d'autant plus violent. Le 2^e roi connaît une mort particulièrement infamante (puisque Nabuchodonosor fait jeter son cadavre du haut des remparts avec l'interdiction de l'enterrer), tandis que le 3^e roi sera honoré par le successeur par le successeur de Nabuchodonosor. Josèphe, comme *4R*, évoque le gouverneur Godolias, lequel, bien qu'il ait été nommé par Nabuchodonosor, se révèle un personnage exemplaire de probité et de piété. Le récit est ainsi peut-être moins partisan que les textes bibliques dont la leçon commune, en définitive, est que la royauté est mauvaise pour Israël: chez Josèphe les rois peuvent être très mauvais ou très bons, mais d'autres aussi, comme Godolias, peuvent être bons sans être rois. La vertu ou le vice sont indépendants de la couronne.

Enfin il convient de préciser quelles sont les répercussions des divers tableaux des successeurs de Josias sur le personnage de Josias lui-même. On l'a vu, dans chaque texte

les quatre rois forment un système cohérent: le personnage de Josias est donc extérieur à cette composition et ne peut être influencé que par l'idée générale que les textes donnent de la royauté et aussi par le contraste que le règne de Josias peut faire avec le premier roi de la série. La royauté étant généralement dénoncée dans tous les textes, seul le personnage de Josias lui-même peut être touché: à l'évidence le contraste avec les derniers rois joue en sa faveur; toutefois il peut leur être diversement associé.

En 4R et chez Josèphe, Josias par contraste avec le mauvais 1^{er} roi paraît d'autant meilleur: en 4R son règne est le dernier qui vaille quelque chose et Josias ne peut en sortir que grandi (d'une manière générale ce livre est très favorable à Josias); chez Josèphe le contraste est le même, mais Josias n'est plus le dernier bon roi d'Israël puisque Joakhimos l'égale presque, même si son action est moins remarquable.

En 2Par et Esd.A' au contraire le passage est plus souple: le 1^{er} roi, qui ne fait rien de particulier, semble surtout être là pour assurer la transition entre Josias et le 2^e roi; sa présence semble suggérer que le 2^e roi, loin de s'opposer à Josias, n'en est que la conséquence, la suite logique d'un délabrement du pouvoir royal, amorcé avec Josias, continué avec le 1^{er} roi et achevé avec le 2^e roi. A cet égard, la construction plus nettement en chiasme d'Esd.A' renforce ce mouvement: après Jékhonias, la mauvaiseté s'installe avec les deux Joakim, et elle atteint son paroxysme avec Sédécias.

c) *Les documents officiels de l'administration perse*

Esd.A' reproduit un certain nombre de ces documents, soit qu'il les présente explicitement comme tels (le décret de Cyrus en II, 1-5 et VI, 23-25; la lettre d'Artaxerxès en II, 20-24; l'ordonnance d'Artaxerxès en VIII, 8-24), soit qu'il s'agisse de documents émanant visiblement de l'administration perse, mais sans que cette origine soit précisée (ainsi certaines parties des listes généalogiques⁵⁹); il faut encore y ajouter les lettres de plainte envoyées par les adversaires des Juifs (II, 12-18; VI, 7-21) qui n'ont pu être trouvées que dans les chancelleries perses (à moins d'avoir été "reconstituées" par l'auteur du livre).

Ces documents posent un certain nombre de problèmes qui seront traités en détail dans notre commentaire; nous ne retiendrons ici que celui, plus général, de leur authenticité. Le décret de Cyrus apparaît sous deux formes dans le TM, en hébreu au chapitre II, en araméen au chapitre VI. Or, l'on sait que la langue utilisée normalement dans la correspondance diplomatique est ce que l'on appelle "l'araméen d'empire". Cette duplication du décret, jointe au fait que Cyrus s'exprime en hébreu et non en araméen d'empire, a donc amené des doutes sur l'authenticité du premier document. En fait, comme le montre Williamson (p.6 sq), les deux versions du décret correspondent aux deux modes de publication expressément énoncés en II, 1 ("il fit des proclamations *par hérauts* dans tout son royaume, et en même temps *par des écrits*"): le document du chapitre VI est la copie du décret, archivée à Ecbatane, rédigée tout à fait normalement en araméen, comme le montre le terme employé pour le désigner (il s'agit d'un rouleau, *megilâh*, qui interdit l'usage de l'écriture cunéiforme qui a besoin d'être écrite sur des tablettes); en revanche, le texte du chapitre II est la transcription de la proclamation par hérauts qui, dans un texte tout en hébreu, est transcrite en hébreu. Par ailleurs, le contenu des deux passages est loin d'être le même, le premier concernant principalement le retour de captivité, le second ne définissant que les dispositions à prendre pour reconstruire le temple: les deux documents, loin de se contredire ou de faire double emploi, se complètent. Ajoutons aussi que le décret du chapitre II est

⁵⁹ Voir chapitre III, 4, e "Les listes généalogiques".

présenté comme “ *l’achèvement de la parole du Seigneur dans la bouche de Jérémie* ”: il est donc normal qu’au moment de donner une forme écrite à cette proclamation orale on recoure à la langue sacrée, et non à la langue utilisée dans la vie de tous les jours. Cet usage est d’autant plus remarquable que la lettre d’Artaxerxès qui suit sera écrite en araméen: la langue sacrée est donc ostensiblement utilisée ici pour évoquer la participation de Cyrus à l’entreprise de reconstruction du temple, tandis que le document qui interdit cette reconstruction est rédigé en araméen (précisons toutefois que cette remarque n’a pas une valeur générale et ne saurait s’appliquer qu’ici, car les autres textes émanant de l’administration perse sont également écrits en araméen d’empire et sont pourtant tous favorables à la religion juive). Le principal problème que pose la lettre d’Artaxerxès en II, 20-24 est sa place dans le livre (sur ce sujet voir le chapitre III, 3 “ Une chronologie orientée ”).

D’une manière générale ces quatre textes ont été suspectés, et force est de constater que les éléments qui plaident *pour* ou *contre* leur authenticité sont souvent les mêmes, l’argument qui en est tiré dépendant souvent de la vision d’ensemble que chaque philologue a du texte: ainsi, les formules de salutation ou d’introduction peuvent être le signe de l’authenticité de ces documents, particulièrement quand ces formules semblent obscures, aussi bien à nous-mêmes qu’aux traducteurs de l’Antiquité: si ces mots ont été conservés malgré leur obscurité, c’est par respect du texte retranscrit, donc ces documents sont authentiques. Mais rien n’est plus facile que d’imiter ce type de langage administratif, d’autant que les formules stéréotypées qu’il comporte (et qui sont connues par d’autres documents archéologiques) peuvent facilement être insérées au début d’un texte contrefait pour lui donner l’apparence du vrai. Certaines formules comme “ Jérusalem qui est en Judée ” (II, 3) ne peuvent pas avoir été écrites par un Juif qui sait pertinemment que Jérusalem est en Judée: cette précision serait donc là aussi un indice d’authenticité. Mais là aussi cette formule peut tout aussi bien être un “ à la façon de ”, mis là pour faire vrai.

Dans l’incapacité où nous sommes de distinguer à des siècles de distance un texte original d’une imitation, le plus sage nous semble de ne pas adopter une position inutilement trop raide sur ce sujet. Il est certain que ces documents ont existé d’une manière ou d’une autre, ne serait-ce que parce que l’archéologie ou des auteurs comme Ctésias (cf. VI, 2) nous en confirment l’existence. Il est certain aussi que, vivant sous l’autorité achéménide, les auteurs d’*Esd.A*’ et d’*Esd.B*’ ne pouvaient guère se permettre de produire des faux grossiers, surtout si ces faux étaient censés provenir du souverain perse et concernaient des questions d’importance. Cependant il est également fort probable que ces textes ont pu subir des transformations, en particulier par additions de détails (comme par exemple les mesures précises du temple de Jérusalem en VI, 24), sans que l’on puisse préciser avec certitude quand ces transformations se sont produites (sans doute quelques unes seulement, tant que la communauté juive a dépendu de l’autorité achéménide, et beaucoup plus ensuite).

L’aspect le plus important de ces documents nous semble surtout être l’usage qu’en fait l’auteur d’*Esd.A*’; comme nous l’avons vu plus haut⁶⁰, ils sont la preuve tangible que les souverains achéménides ont toujours montré de la bienveillance à l’endroit du peuple juif. Au-delà de l’opposition que nous suggérons entre langue sacrée et langue profane au chapitre II, peut-être faudrait-il parler à propos de l’araméen d’une langue propre à souligner dans le texte ce qui relève de l’Histoire: plus précisément, alors que l’hébreu dit l’alliance entre Yahwéh et les Juifs, l’araméen évoque principalement dans le livre l’alliance, parallèle, sur le mode mineur, des souverains perses avec les Juifs.

⁶⁰ Voir III, 3 “ Une chronologie orientée ”.

d) *Le concours des trois gardes du corps de Darius*

Cette partie couvre les chapitres III et IV et les six premiers versets du chapitre V; elle n'a de correspondant ni dans le TM ni dans la LXX, mais Josèphe rapporte cet épisode dans ses *Antiquités juives*, quoique la version qu'il nous en donne présente des divergences non négligeables sur lesquelles nous reviendrons. Pour une première approche des problèmes que pose le texte, nous reproduisons ci-dessous ce qu'en dit Médebielle (p.257):

“ La section c.III, 1-V, 6, appartient en propre au III^e livre d'Esdras. C'est une légende ou *haggada*, qui rentre dans le domaine du *midrasch*. Trois pages du roi Darius, montant la garde devant ses appartements, font un pari à qui saura dire ce qu'il y a de plus fort au monde. L'un soutient que c'est le vin; l'autre, le roi; le troisième, les femmes, mais par-dessus tout, la vérité. Darius les invite à s'expliquer devant lui, en présence de toute la cour. Quand les deux premiers ont parlé, le troisième, Zorobabel, montre d'abord la puissance de la femme, pour laquelle l'homme abandonne sa patrie et sa famille et dont les rois eux-mêmes sont les esclaves. Puis il exalte l'empire incomparable de la vérité, que la terre entière invoque et que le ciel célèbre: “ C'est à elle qu'appartient la domination, la force et la gloire, pour toute l'éternité. Loué soit le Dieu de la vérité! ” (IV, 40). Zorobabel avait bien choisi son sujet, car les Perses en général et les princes Achéménides en particulier faisaient profession d'aimer par-dessus tout la vérité, et Darius se vantait d'avoir mérité la protection d'Ahouramazda parce qu'il n'avait été, non plus qu'aucun des siens, *ni méchant, ni menteur, ni violent* (inscr.de Béhistoun, 63). Le roi émerveillé accorde à Zorobabel tous pouvoirs pour ramener les captifs à Jérusalem et rebâtir le temple et la ville. (...) La légende des pages, outre son caractère midraschique, introduit des contradictions manifestes. (...) Les partisans de III Esdras expliquent ces contradictions en regardant tout ce fragment, écrit en grec selon les uns, traduit de l'hébreu ou de l'araméen selon les autres, comme inséré après coup par un interpolateur maladroit. Il est douteux cependant qu'on doive attribuer la maladresse à un interpolateur tardif plutôt qu'au premier compilateur, car celui-ci, nous l'avons vu, se montre peu soucieux des difficultés semblables créées par son agencement des lettres à Artaxerxès (II, 15-31) et, d'autre part, l'historien Josèphe n'hésite pas, malgré quelques corrections, à faire siennes presque toutes les contradictions qu'entraîne la légende de Zorobabel ”.

Comme souvent Médebielle résume à merveille les *a priori* de la tradition: selon lui ce texte ne mérite pas d'être étudié parce qu'il n'est pas sérieux (le terme *haggada* est ici clairement péjoratif) et parce qu'il n'appartient pas à la tradition de l'exégèse chrétienne, mais à la tradition juive dans ce qu'elle a de moins intellectuel et de plus populaire (“ le domaine du *midrasch* ”). Les divergences que présente le texte de Josèphe ne peuvent être pour Médebielle que des “ corrections ”. Encore une fois l'argument est la bêtise de l'interpolateur maladroit, décidément bien pratique quand on ne comprend pas un texte⁶¹.

En revanche, Médebielle ne s'interroge guère sur certaines bizarreries du texte:

- 1) Pourquoi, alors que les trois gardes du corps se proposent de traiter un seul sujet (ἕνα λόγον), le dernier, Zorobabel, ne respecte-t-il pas la règle du jeu et disserte sur deux types de supériorité, les femmes, puis la vérité?
- 2) Pourquoi malgré cela est-il déclaré vainqueur à l'unanimité?
- 3) Pourquoi le roi est-il “ émerveillé ” d'entendre dire à Zorobabel, en pleine salle d'audience, devant tous les hauts dignitaires de l'empire, que le roi est injuste et se fait berner par les femmes, alors que la sévérité des Achéménides concernant l'étiquette est bien connue?

⁶¹ Cependant Médebielle fait l'économie d'un deuxième maladroit: comme il estime avoir démontré l'existence d'un premier interpolateur, autant lui attribuer aussi cette prétendue interpolation...

- 4) Pourquoi Josèphe déclare-t-il que c'est le roi lui-même qui, lors d'une nuit d'insomnie, est venu proposer à ces gardes du corps un sujet de ce qui ressemble à un exercice de *disputatio*?
- 5) Comment expliquer que Zorobabel, qui affirme que le dieu de la vérité (donc pour lui Yahwéh) est le plus fort et l'emporte sur tout, puisse être approuvé chaleureusement par Darius qui a assis son pouvoir royal grâce à la protection personnelle et exclusive d'Ahura Mazda?
- 6) Comment expliquer que personne dans l'assemblée ne se rende compte de l'immense malentendu sur lequel les deux hommes vont pourtant établir leur accord?
- 7) Comment expliquer l'accord grammatical étrange de IV, 36, où après avoir parlé de la vérité (ἀλήθεια, mot féminin), Zorobabel déclare: " Il n'y a rien d'injuste *avec lui* " (μετ' αὐτοῦ, masculin)?

Nous ne pensons pas que la thèse de l'interpolateur maladroit suffise à expliquer toutes ces étrangetés.

Certains ont cherché une explication dans l'origine de cette histoire: une légende aurait été importée d'un pays étranger et aurait été adaptée tant bien que mal à l'histoire des Juifs; les étrangetés relevées ne seraient que les éléments mal intégrés du texte original (on reconnaît là un nouvel avatar de l'interpolateur maladroit). W.Rudolph⁶² pense qu'il y aurait d'abord eu une historiette dépourvue du discours sur la vérité, composée directement en grec, sans autre but que de distraire; là-dessus serait arrivé un autre écrivain, plus intellectuel, qui aurait trouvé cet aimable amusement un peu limité du point de vue philosophique, et il y aurait ajouté la louange de la vérité; cet autre écrivain, selon Rudolph, ne peut être qu'un païen car il parle de Dieu en l'assimilant au concept abstrait de l'ἀλήθεια, ce que n'aurait pas fait un vrai Juif; mais ensuite, toujours selon Rudolph, les Juifs auraient récupéré cette histoire et l'auraient insérée dans *Esdr.A'* pour expliquer la bienveillance de Darius. K.-F. Pohlmann⁶³ s'accorde avec Rudolph, mais préfère voir l'origine du récit dans un milieu oriental ou dans un cercle juif; en revanche, il pense, à la différence de Rudolph, que le récit sur la vérité a été composé directement par un Juif parce que les idées s'accordent bien dans l'ensemble avec celles de l'Ancien Testament et que, précisément, ce serait la raison de l'addition du discours sur la vérité qui serait là pour montrer que le troisième garde du corps est bien un Juif (au cas où l'on ne s'en serait pas aperçu...). Par ailleurs Pohlmann avoue que l'origine de cette histoire est difficile à établir, et de fait l'étude de la langue n'apporte pas de preuves décisives⁶⁴. A.Hilhorst⁶⁵ ne s'intéresse pas à l'ensemble de l'épisode mais uniquement au discours sur la vérité, il adopte la méthode analytique de ses devanciers et cherche les éléments qui ont été ajoutés au texte original: ainsi il considère que la bénédiction du dieu de la vérité en IV, 40 ne cadre pas avec le reste du texte (" this is obviously secondary ") parce qu'auparavant Zorobabel n'a parlé que de la vérité et qu'ensuite la foule ne mentionne elle aussi que la vérité; il pense que la leçon μετ' αὐτοῦ, pour *difficilior* qu'elle soit, ne doit pas être conservée et que la leçon μετ' αὐτῆς s'impose d'elle-même; les divergences du texte de Josèphe sont superbement ignorées (" In the introductory part he makes some adjustments which need not detain us "). Hilhorst cherche alors l'origine du discours sur la vérité, d'abord en Grèce

⁶² " Der Wettstreit der Leibwächter des Darius 3 Esr 3-5,6 " in *ZAW* 61 (1945-1948), p.176-190.

⁶³ *Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluß des chronistischen Geschichtswerkes* (FRLANT 104, Göttingen, 1970). On rapprochera de Pohlmann, le petit article de W.T. In Der Smitten " Zur Pagenerzählung im 3. Esra iii 1-v 6 ", in *VT* 22, 1972, p.492-495.

⁶⁴ C.C.Torrey (*Ezra Studies*, Chicago, 1910) trouve quelques traces d'araméen, mais pas assez nombreuses et nettes pour qu'elles emportent l'adhésion à elles seules.

⁶⁵ " The Speech on Truth in 1 Esdras 4,34-41 ", in *The Scripture and the Scrolls, Studies in honour of A.S.Van der Woude on the occasion of his 65th Birthday* (581992), p.135-151.

(“ since we are dealing with a greek text ”) chez Pindare, Platon, Epiménide, Mimnerme, pour finalement revenir au monde perse par l’intermédiaire d’Hérodote qui dit (I, 136) que les enfants perses “ apprennent trois choses seulement: monter à cheval, tirer à l’arc et dire la vérité ”; il rappelle alors l’inscription de Béhistoun citée plus haut par Médebielle et met en rapport la notion d’ἀλῳθεια telle qu’elle apparaît dans notre texte avec la notion perse qui désigne l’ordre cosmique, *aša* en Avestique ou *arta* en vieux perse. Cependant Hilhorst estime ne pas devoir négliger une influence toujours possible de l’Egypte dont le mot *ma-a-t* a les mêmes connotations de vérité et de justice que l’ἀλῳθεια de notre texte.

Nous ne pouvons souscrire à une telle analyse pour des raisons évidentes: outre le flou des conclusions auxquelles il parvient, Hilhorst choisit d’ignorer les éléments qui le gênent, lesquels sont malheureusement assez nombreux; il n’étudie qu’une partie du texte sans chercher la cohérence de l’ensemble, ce qui pour un texte aussi construit est pour le moins regrettable. Nous nous attacherons donc à intégrer à notre analyse tous les éléments du texte, précisément en partant de ceux qui offrent des difficultés: si ces éléments si gênants ont été conservés, c’est pour des causes bien précises et dans un dessein bien précis.

La bizarrerie qui saute immédiatement aux yeux du lecteur est la “ tricherie ” de Zorobabel. Rien n’est fait pour qu’elle passe inaperçue; bien plus la composition du texte ménage une coupure dans son discours afin de bien distinguer les deux moments (IV, 33-34). Il ne s’agit pas non plus d’une sorte de δισσοῦς λόγος à la manière des sophistes grecs, un double discours prouvant une thèse et son contraire: le second discours s’appuie au contraire avec insistance sur ce qui précède (IV, 34). Quelle raison impérieuse contraint l’auteur à faire quatre discours au lieu de trois? On peut éventuellement supposer que les trois premiers sujets sont comparables, mais que la vérité ou le dieu de la vérité ne peuvent pas être mis sur le même plan que le vin ou les femmes. Cependant cette supposition ne satisfait pas entièrement: on se demande en effet pourquoi l’auteur serait d’abord allé chercher trois éléments pour les comparer à un dernier avec lequel ils n’ont rien à faire; la logique d’une telle démarche paraît étrange. Il est néanmoins certain que le quatrième discours est à part (parce qu’il est en dehors de la règle du jeu, parce qu’il est volontairement séparé par une coupure du discours sur les femmes, parce qu’il situe la discussion à un niveau beaucoup plus élevé). Nous sommes donc en face d’un schème: 3 + 1.

Partons à notre tour à la recherche de l’origine de ce concours: il s’agit donc de trouver un récit, une légende appartenant à un groupe social qui puisse être rapproché de notre texte avec le plus de probabilité possible; il faut que ce récit ou cette légende comporte une trinité accompagnée d’une unité et qu’on puisse aussi percevoir dans cette unité en surnombre la même anomalie que dans *Esd.A*. L’idéal serait évidemment que cette unité ait quelque chose à avoir de près ou de loin avec la vérité et que les trois éléments formant la trinité puissent être rapprochés avec vraisemblance du vin, du roi et des femmes...

Le groupe social le plus proche semble être celui des Perses, puisque l’histoire se passe à la cour de Darius qui est lui-même mis en scène, que les discours sont apparemment prononcés dans l’Apadana, la grande salle d’apparat, à l’occasion du Naurōz, les fêtes du Nouvel An⁶⁶. Josèphe parle en effet de la première année du règne de Darius, tandis

⁶⁶ Ces fêtes (mentionnées dans le *Denkart* et les textes pehlevis) durent six jours: sous les Sassanides, le roi porté sur son trône comme sur une *Sedia gestatoria* devient un nouveau soleil. “ Le 6^e jour est un “Jour de l’An spécial”, réservé jadis au roi et à la noblesse, l’autre, le premier, étant observé par le peuple. [...]C’est ce jour-là qu’auront lieu les grands épisodes du

qu'*Esd.A'* précise que la réception a lieu “ la deuxième année de son règne, au mois de Nisan qui est le premier mois ”: la réception a donc bien lieu au moment où, l'année changeant, le roi accomplit les rites de passage qui réinstaurent sa royauté en même temps que l'ordre du monde. Cette réception, comprise par Josèphe comme l'anniversaire de la montée sur le trône de Darius, correspond bien à ce type de rites de passage, d'où la présence d'éléments cosmiques dans le discours de Zorobabel, d'où aussi le concours des trois gardes du roi dont l'objet est précisément une réflexion sur ce qu'est le pouvoir royal, sur ce qui le menace et ce qui le fonde. En outre, ce concours a des équivalents dans la tradition perse et peut en particulier être rapproché du célèbre passage d'Hérodote (III, 80-82) sur les trois gouvernements possibles. L'origine de cette histoire est donc à chercher en priorité dans le fonds mythologique indo-iranien, lequel a soigneusement été étudié par la mythologie comparée, qui a par ailleurs montré depuis longtemps les parentés étroites que la mythologie iranienne présente avec celle de l'Inde.

Si nous posons comme hypothèse de travail que le concours des trois gardes du corps de Darius peut avoir une origine perse, nous pouvons le rapprocher avec profit de plusieurs récits mythologiques indo-iraniens qui, avec des variantes, offrent tous la même structure: un roi (comme Darius dans *Esd.A'*) voit son pouvoir royal défini à l'aide de trois éléments (comme le vin, le roi, les femmes dans *Esd.A'*) auxquels vient s'ajouter, comme en surnombre, un quatrième élément qui s'avère être plus important que les trois premiers (comme la vérité dans *Esd.A'*). Ces récits sont dans la mouvance du héros iranien Yima, fils de Vīvanhat, qui correspond à l'indien Yama, fils de Vivasvat. G.Dumézil⁶⁷ a montré que la geste de Yima dans l'Avesta présente des similitudes étroites avec celle de Yayāti dans le Mahābhārata, l'Iran ayant apparemment concentré dans Yima la matière de trois héros indiens, Yama, Yayāti et un troisième, Vasu Uparicara. Examinons les divers éléments qui, chez ces personnages royaux, peuvent éclairer les étrangetés que nous avons observées dans *Esd.A'*.

Yayāti, qui est le type même du “ roi primordial ” et règne pendant plusieurs milliers d'années dans un bonheur parfait, commet un jour par inadvertance un péché d'orgueil au milieu de l'assemblée des êtres célestes. Jeté aussitôt à bas du ciel, il fait en sorte de tomber au milieu d'hommes bons et atterrit en un lieu où quatre rois, qui sont ses petits-fils, sont en train de célébrer un sacrifice, un *vājapeya*, un des sacrifices propres à la royauté. Les quatre rois sont Vasumanas (qui regorge de richesses et de générosité), Pratardana (un remarquable guerrier), Śibi (dont la caractéristique est de n'avoir jamais menti) et Astaka (qui se distingue par l'assiduité scrupuleuse de ses sacrifices). Ils proposent au roi de racheter son péché en transférant en quelque sorte leurs mérites respectifs sur lui, montrant par là qu'un *samrāj* (“ roi universel ”), comme Yayāti se présente lui-même, doit intégrer harmonieusement les trois fonctions indo-européennes telles que les a définies Dumézil (la souveraineté religieuse d'Astaka, la puissance guerrière de Pratardana, la “ productivité ” de Vasumanas); Yayāti tergiverse, mais apparaissent alors cinq chars célestes qui sont visiblement descendus pour mener au ciel Yayāti et ses petits-fils. Ils y montent et chemin faisant les cinq hommes discutent. Yayāti, après s'être présenté, déclare:

“ C'est par la vérité que le ciel et la terre sont miens, que le feu brûle parmi les hommes. Jamais je n'ai dit une parole qui fût vaine, car les bons rendent hommage à la vérité.

commencement et de la fin du monde. ” (cf. J.Duchesne-Guillemin *La religion de l'Iran ancien*, p.122). Ces fêtes explicitement réservées au roi et à la noblesse ont donc un rapport certain avec la fonction royale.

⁶⁷ *Mythe et épique II*, troisième partie intitulée “ Entre les dieux et les hommes: un roi (Yayāti, Yima, Eochaid Feidlech) ”, p.243-377 (nous renvoyons, pour plus de détails, à ces pages auxquelles nous empruntons les traductions du Mahābhārata).

C'est par leur vérité que les dieux, les muni, les mondes sont dignes d'être honorés, telle est mon intime conviction... ”

Dans une autre variante, alors que les chars s'élèvent dans le ciel, l'un d'eux se détache soudain devant les autres. C'est le char de Śibi, lequel s'est auparavant adressé à Yayāti en ces termes:

“ Ni parmi les enfants ni parmi les femmes, ni en plaisantant ni dans les combats, chutes, calamités, ni aux dés, je n'ai dans le passé dit de mensonge: par cette vérité va au ciel! Ma vie, mon royaume, ô roi, mes bonheurs, j'abandonnerais tout, mais non la vérité: par cette vérité, va au ciel! Cette vérité par laquelle j'ai réjoui Dharma et Agni et Indra, par cette vérité, va au ciel! ”.

Il est à noter qu'Astaka termine son discours de la même façon (“ par cette vérité, va au ciel! ”) et que, lorsqu'Astaka s'étonne d'être ainsi devancé par le char de Śibi, Yayāti lui répond:

“ Śibi fils d'Uśinara, a donné pour aller chez les dieux, tout ce qu'il possédait: c'est pourquoi il est meilleur que nous. L'aumône, l'austérité, la vérité, l'observance du devoir, la pudeur, la prospérité, la patience, l'affabilité, l'endurance, tout cela appartient à l'incomparable, au bon roi Śibi... ”⁶⁸

L'étonnement d'Astaka est de la même nature que celui qu'éprouvent Médebielle, Rudolph et Hilhorst: que vient faire cet élément parasite qui vient troubler une ordonnance normalement tripartite? Nous pouvons doré et déjà répondre, à la lumière croisée du récit indien et du récit biblique, qu'il est le principe supérieur qui rend “ le plus fort ”: la déclaration de Yayāti sur le pouvoir royal s'accorde parfaitement avec l'éloge de la vérité par Zorobabel et avec la réaction de Darius. Quand Zorobabel dénonce les dangers du vin, du roi et des femmes, il ne faut pas voir dans son discours un prêche antialcoolique, un réquisitoire révolutionnaire ou une harangue misogyne. Zorobabel met en scène ce qu'est le vin sans la vérité, ce qu'est le roi sans la vérité, ce que sont les femmes sans la vérité (en IV, 37: le vin, le roi, les femmes, etc. sont en eux-mêmes injustes [c'est-à-dire dépourvus de vérité], ils ont besoin qu'un principe transcendant leur soit en quelque sorte rajouté, qui est la vérité, laquelle émane du bon roi, c'est-à-dire Darius). Ce récit a beau être une *haggada*, il n'en réclame pas moins une certaine vraisemblance; or à la cour des Achéménides il est totalement exclu que Zorobabel puisse impunément critiquer le vin, le roi et les femmes. Le vin est grandement estimé chez les Perses ⁶⁹ en particulier dans des rituels ⁷⁰; il va sans dire

⁶⁸Dumézil voit dans ces deux dernières citations des “ bavures ”, parce qu'Astaka semble annexer le domaine de la vérité réservé à Śibi, et parce que dans la longue liste des qualités que Yayāti reconnaît à Śibi la vérité semble un peu perdue. Nous pensons plutôt qu'ici la vérité, hypertrophiée chez Śibi, est un principe supérieur qui, même s'il émane par essence de la première fonction, transcende les trois fonctions: le char de la vérité, par sa place au-dessus des autres, est la représentation même de la transcendance; Astaka, représentant la première fonction, contient nécessairement en lui, même si elle est bien moindre que celle de Śibi, une part de vérité; enfin par son caractère transcendant la vérité de Śibi lui permet de “ coiffer ” les autres fonctions et de posséder un échantillon de la part de chacun de ses frères (il a l'aumône, la prospérité et l'affabilité de Vasumanas, l'endurance de Pratardana, l'austérité [c'est-à-dire l'ascétisme religieux] et l'observance du devoir d'Astaka) de la même façon que dans d'autres mythes indo-européens une épouse commune rassemble en elle l'ensemble des qualités de ses trois époux (ainsi Draupadī, Mādhavi, l'irlandaise Medb).

⁶⁹Hérodote (I, 133) rapporte que les Perses “ ont un grand penchant pour le vin (...) Ils ont aussi l'habitude de décider, quand ils sont ivres, des questions les plus importantes. Les décisions prises en cet état leur sont soumises le lendemain, quand ils ont retrouvé leur lucidité, par le maître de maison chez qui ils délibèrent. Si, à jeun, ils les adoptent encore, ils les appliquent; sinon ils les rejettent. Inversement, lorsqu'ils ont d'abord étudié une question à jeun, ils la reprennent quand ils sont ivres. ” (traduction de A. Barguet dans *La Pléiade*).

⁷⁰Ainsi dans le *mayzda* qui “ désigne une offrande qui comporte de la viande et du vin. (...) Les fondations du feu par Śāpūr prévoient, outre le mouton quotidien, une certaine quantité de pain et de vin. Et la *Rivāyat* pehlevie, 56.5, parle du vin qui accompagne le *drōn* [pain sacré]. C'est,

qu'aucun des gardes du corps ne pourrait se permettre de critiquer Darius, ni la royauté d'une manière générale (on en a empalés pour beaucoup moins que ça!), mais seulement les mauvais rois; enfin les Perses respectaient les femmes et leur reconnaissaient une certaine valeur: il est vrai qu'Hérodote nous dit (IX, 20, 107) que la pire injure pour un Perse est d'être traité de femme, mais le même Hérodote (III, 134) rapporte que Darius prend conseil auprès d'Atossa, la fille de Cyrus; par ailleurs, on célébrait encore au temps des Sassanides une fête des femmes⁷¹, le 5 du mois Spandarmad (le 12^e mois)⁷².

Examinons plus en détails le texte d'*Esd.A'* avant de poursuivre nos rapprochements avec les autres héros indo-iraniens. Les discours sur le vin, le roi et les femmes ont ceci en commun que, contrairement au sujet proposé (qu'est-ce qui est le plus fort?), ils insistent moins sur ce qui fait la force de ces trois éléments que sur leur caractère néfaste: à y regarder de plus près on constate que la préoccupation principale des trois orateurs est de souligner le danger que représente cette force négative:

- Le vin, avant toute chose, a pour effet de désorganiser la société, en annihilant la hiérarchie sociale, et tout particulièrement le respect dû au roi et aux dirigeants (III, 19-21), et en anéantissant les rapports fraternels pour les faire sombrer dans la violence (III, 22): le vin présente ici, de manière très atténuée, certains caractères de la deuxième fonction indo-européenne, celle du guerrier dont l'ardeur belliqueuse demeure toujours un danger pour la société qu'il est censé défendre. Il est d'ailleurs à noter que les trois orateurs sont par définition des guerriers: nous y reviendrons.
- Le roi, tel qu'il est représenté dans le deuxième discours, est un mauvais roi, un roi qui est un danger pour la société: en effet non content de faire mourir ses sujets dans des guerres extérieures, il les pousse les uns contre les autres comme par caprice (IV, 4) profitant de la supériorité incontestée que lui donne sa fonction (IV, 7-10); il se conduit comme un roi mangeur de peuple (IV, 5-6) et son oisiveté est d'autant plus condamnable qu'elle entrave en outre la productivité de ses sujets qu'il pressure (IV, 11).
- Le discours sur les femmes, pour être plus nuancé, n'en est pas moins très sévère: après un préambule soulignant que les femmes sont l'origine de tout à cause de leur fertilité dont les hommes leur sont redevables (IV, 15-17), tout le reste du discours (IV, 18-32) est une attaque en règle de tous les dangers qu'elles représentent pour la société, et cela à travers les deux pôles d'activité qui, avec la fertilité, caractérisent la troisième fonction, la richesse (IV, 18, 22-24) et la séduction qui à l'instar du vin fait oublier les liens familiaux (IV, 20-21, 25), conduit les hommes à leur perte (IV, 26-27) et surtout constitue un danger pour le pouvoir du roi (IV, 28-31). On remarquera que cette déclaration est à la fin du discours sur les femmes et, tandis que le roi et les hauts personnages se regardent les uns les autres, sans doute avec scandale (IV, 33), Zorobabel enchaîne rapidement avec le discours sur la vérité qui montre qu'il ne s'attaque pas à Darius, mais aux mauvais rois.

Le texte d'*Esd.A'* sous-entend donc qu'en face de mauvais aspects du vin, de la royauté et des femmes dus à l'absence de vérité, il existe, transcendés par la vérité, trois éléments positifs du même ordre, ce que nous pouvons résumer par le tableau suivant:

dit-elle, " l'eau des lacs. Il faut le verser à plein, sans quoi l'eau ne remplit pas les lacs ". "

(J.Duchesne-Guillemin *La religion de l'Iran ancien*, p.102-103).

⁷¹ J.Duchesne-Guillemin *La religion de l'Iran ancien*, p.122.

⁷² C'est-à-dire, soit dit en passant, exactement un mois avant les fêtes du Naurōz réservées au roi.

<u>[MENSONGE]</u>	<u>VERITE</u>
vin néfaste	[vin bénéfique]
mauvais roi	[bon roi]
femmes néfastes	[femmes bénéfiques]

On voit aussi que chacun des trois éléments est un danger pour le pouvoir royal: autour de l'exemple du mauvais roi (qui est un danger pour lui-même), le danger du monde du dedans (la mollesse des femmes qui, dans les sociétés antiques, restent " normalement " à la maison) répond au danger du monde du dehors (la violence fratricide de l'ivresse chez les hommes dont l'action, à l'opposé des femmes, se situe hors du monde clos de la maison); on notera que ce sont là les principaux griefs qui sont reprochés, selon Hérodote (III, 34 sq), à Cambyse; nous y reviendrons.

A Yayāti semble répondre, comme en un miroir qui inverserait les lignes, le héros iranien Yima. Il s'agit là aussi d'un roi excellent et prospère, qui possède le *x'arcnah*, la Gloire qui est la marque de son élection divine. Mais un jour Yima commet un péché, il profère un mensonge, affirmant avec un orgueil démesuré que c'est lui qui a créé le monde. C'est alors la chute, ou plutôt son inverse: alors que Yayāti tombait des cieux, Yima, qui est un roi terrestre, voit s'envoler son pouvoir (*Yašt* 19, 34-38):

" Mais lorsqu'il commença à penser à la parole mensongère, contraire à la vérité, le *x'arcnah* s'éloigna de lui, visible, sous la forme d'un oiseau. "

Le *x'arcnah* quitte Yima en trois temps, sous forme de trois oiseaux que Dumézil interprète fonctionnellement: le premier est recueilli par Miθra (= 1^{ère} fonction), le second par Θraētaona (= 3^e fonction), le troisième par Krcsāspa (2^e fonction). Nous nous bornerons à citer le résumé que Dumézil donne de sa propre analyse:

" Yima, par son orgueil, voit fuir sa Gloire totale, qui se fractionne selon les trois fonctions, en trois morceaux, lesquels sont captés par trois personnages de l'avenir qui, en conséquence, seront éminents chacun dans la fonction correspondant au morceau capté, et lui-même est perdu sans recours; Yayāti, par son orgueil voit disparaître la totalité de ses mérites qui est aussitôt reconstituée par l'addition des mérites que quatre personnages plus jeunes, éminents chacun dans une des fonctions ou fraction de fonction, transfèrent volontairement et solidairement sur lui, le restaurant dans sa gloire antérieure. Le mouvement est de division et d'éloignement dans un cas, de rapprochement et de fusion dans l'autre. Le bénéficiaire dans l'Inde est l'homologue du dépouillé dans l'Iran et les preneurs dans l'Iran sont les homologues des donneurs dans l'Inde. "

Le troisième roi est Vasu Uparicara, lui aussi roi excellent, un *samrāj*, dont le statut est défini par son nom, Vasu (" la richesse ")⁷³ et son surnom, Uparicara (l'équivalent linguistique de *ὐπέρολος " celui qui est au-dessus "): prodigieusement riche, il a en outre par la faveur d'Indra le pouvoir de se déplacer dans les airs sur un char de cristal et de dominer ainsi le reste du monde. Outre son char, il a en commun avec Śibi d'appartenir tout particulièrement au domaine de la vérité: ses sujets, dit le Mahābhārata, " sont parfaitement vertueux, ne disent jamais de mensonge, même en plaisantant "⁷⁴; par ailleurs, ayant un jour perdu du sperme dans des circonstances assez rocambolesques, il advient qu'il engendre accidentellement une princesse dont le nom n'est autre que Satyavatī " la Véridique ". Mais un jour, dans l'assemblée des êtres célestes, il ment (les circonstances et la teneur de ce mensonge varient selon les récits), et il est bien entendu jeté à bas du ciel.

⁷³ Que nous avons déjà rencontré chez un des petits-fils de Yayāti: Vasumanas " celui qui songe aux richesses ".

⁷⁴ Śibi, on s'en souvient, se vantait déjà en des termes semblables: " Ni parmi les enfants ni parmi les femmes, ni en plaisantant ni dans les combats, chutes, calamités, ni aux dés, je n'ai dans le passé dit de mensonge ".

Dans ses variantes mêmes qui permettent d'en repérer les constantes, le schéma est, on le voit, toujours le même: au milieu d'une assemblée de personnages importants, un roi ment et perd son pouvoir royal, car c'est la vérité qui maintient étroitement liés entre eux les trois éléments qui constituent ce pouvoir.

Cependant le dossier peut encore être complété par l'évocation du partage du monde qu'un autre héros iranien, Frētōn (l'ancien Ōraētaona), organise, selon un texte pehlevi, entre ses trois fils⁷⁵:

“ Il les convoqua tous les trois pour dire à chacun d'eux: “ Je vais partager le monde entier entre vous, que chacun me dise ce qui lui semble bon, pour que je le lui donne. ” Salm demanda de grandes richesses, Tōz la vaillance et □rič, sur qui était la Gloire (*xvarrah* = le *x'arcnah* avestique) kavienne, la loi et la religion. (...) Frētōn enleva de sa tête la couronne et la posa sur la tête d'□rič en disant: “ Ma Gloire est assise sur la tête d'□rič jusqu'au matin de la Rénovation de tout le monde vivant; ô toi, que la royauté et la souveraineté sur les enfants de Tōz et de Salm appartiennent à tes enfants! ”

Là encore nous nous bornerons à citer l'analyse de Dumézil:

“ L'intérêt principal de ce récit est dans la manière dont le partage est fait: il sanctionne une sorte d'examen où les trois fils ont révélé leurs natures par les réponses qu'ils ont faites à une même question; le père en expédie deux hors d'Iran, sur les “ Tiers ” les moins intéressants, et réserve le bon “ Tiers ”, avec la souveraineté marquée sur sa tête par le *x'arcnah*, au plus jeune, qui a fait la plus noble réponse. ”

La comparaison de ces diverses variantes d'une même tradition avec le texte d'*Esd.A'* semble confirmer la supposition que nous faisons au départ d'une origine perse sinon indo-européenne du concours des trois gardes du corps de Darius: dans une grande assemblée d'hommes importants⁷⁶ Darius voit illustrer devant lui tous les dangers qui peuvent guetter un roi et le faire tomber, lesquels dangers sont en quelque sorte neutralisés ou plutôt rendus positifs par la présence d'un principe supérieur et unificateur, la vérité. Ce rapprochement nous permet également d'avancer une réponse à la quatrième des questions que nous nous posions: la variante de Flavius Josèphe, qui prétend que Darius prend l'initiative du concours, correspond à un état de la légende dans lequel le roi n'est pas mis à l'épreuve⁷⁷ (comme Yima), mais où c'est lui au contraire qui éprouve trois autres hommes afin de leur donner une récompense (comme Frētōn). Comment, à quel moment telle tradition a été récupérée par Josèphe, alors que l'autre était illustrée par *Esd.A'*? Il serait téméraire de prétendre apporter une réponse satisfaisante à cette question... Nous voulons seulement montrer que la variante de Josèphe est explicable par autre chose que l'erreur d'un interpolateur maladroit, et que cette explication s'accorde avec une interprétation qui entend intégrer toutes les scories que l'on a cru y trouver.

Mais il y a plus. Nous avons vu que chacun des trois éléments “ inférieurs ” du concours (le vin, le roi, les femmes) était principalement caractérisé par un aspect néfaste menaçant pour le pouvoir royal, et que ce caractère négatif revêtait les oripeaux des trois fonctions indo-européennes: la violence des hommes ivres (=2^e fonction), la tyrannie (=1^{ère} fonction) et la séduction délétère des femmes (3^e fonction). Or on pourrait avec raison objecter que le vin, s'il est parfois associé à la violence aveugle du guerrier, ne “ fait ” pas pour autant une deuxième fonction à lui tout seul: la violence

⁷⁵ *Mythe et épopée II*, p.257 sq.

⁷⁶ On peut comparer par exemple la Rivāyat persie (*Mythe et épopée II*, p.283) qui dit que le roi “ convoqua tous les grands des différents kišvars, tous les dastur, les mobad et les chefs ” avec *Esd.A'* III, 1-2 qui dit que Darius fit une grande réception “ pour tous les hauts personnages de Médie et de Perse, et pour tous les satrapes, stratèges et gouverneurs... ”

⁷⁷ Dans le cadre du rite de passage qu'est le Naurōz, le roi est implicitement mis à l'épreuve.

des couteaux dont parle *Esd.A'* demande donc à être étayée par d'autres considérations qui souligneraient la cohérence de l'ensemble et confirmeraient que nous avons bien affaire ici à un schéma trifonctionnel solide.

Il faudrait pouvoir éprouver la valeur du schéma que nous avons dégagé en l'inversant (comme dans la mythologie indo-iranienne Yima inverse le schéma de Yayāti tout en le confirmant). La royauté peut-elle aussi être définie positivement? Peut-on inverser le schéma d'*Esd.A'* en vérifiant qu'il existe dans la mythologie indo-iranienne des passages où une "bonne ivresse" et une "bonne femme" (participant d'un principe supérieur qu'est la vérité) contribuent à définir ce qu'est un bon roi? Ces deux éléments existent, condensés en un seul personnage féminin, Mādhavī, dont le nom signifie "l'ivresse" ou "l'Enivrante"⁷⁸. Or où trouve-t-on cette Mādhavī? Il ne faut pas chercher bien loin: c'est la fille de Yayāti, la mère des quatre rois qui offrent leurs mérites pour racheter le mensonge de leur grand-père et le rétablir dans sa dignité de *samrāj*, de roi universel. C'est elle en particulier qui, s'étant "mariée" avec la forêt pour y vivre une vie ascétique, sort exceptionnellement de sa retraite pour convaincre Yayāti de céder quand celui-ci tergiverse devant les offres généreuses de ses petits-fils. L'ivresse incarnée par Mādhavī n'est donc pas plus que les couteaux d'*Esd.A'* directement liée à la fonction guerrière, mais elle apparaît clairement dans l'épisode pour assurer par sa présence la "reconstruction" du pouvoir royal⁷⁹.

Par ailleurs il nous faut souligner que le texte d'*Esd.A'*, au-delà de ces similitudes avec d'autres mythes indo-européens, montre clairement que la société qui est à l'origine de ce récit conçoit la société de manière trifonctionnelle. Écoutons le second orateur:

"Messieurs, les hommes ne sont-ils pas les plus forts, eux qui exercent leur domination sur la terre et la mer, et sur tout ce qui s'y trouve? ³ Or le roi est le plus fort, et il est leur seigneur et il est leur maître, et tout ce qu'il peut leur dire, ils l'écoutent. ⁴ S'il leur dit de se faire la guerre l'un contre l'autre, ils le font. S'il les envoie contre les ennemis, ils marchent et abattent les montagnes, les remparts et les tours. ⁵ Ils tuent et sont tués, et ils ne transgressent pas la parole du roi; s'ils sont vainqueurs, ils apportent tout au roi, aussi bien ce dont ils auront fait leur butin que toutes les autres choses. ⁶ Et tous ceux qui ne sont pas soldats et ne font pas la guerre, mais qui cultivent la terre, à leur tour, lorsqu'ils ont semé, offrent au roi ce qu'ils ont moissonné; et se contraignant l'un l'autre ils offrent les tributs au roi. ⁷ Et lui-même est seul et unique..."

La société humaine dans toute son exhaustivité ("les hommes... sur la mer et sur la terre") est pensée selon trois éléments qui, à l'exclusion de tout autre, épuisent toutes les possibilités de groupements humains: un roi, qui est "le plus fort", commandant à deux groupes complémentaires et opposés, les guerriers et les paysans ("ceux qui ne sont pas soldats et ne font pas la guerre, mais qui cultivent la terre"). Comme l'a si souvent montré G.Dumézil, il est vrai que dans toute société il y a un chef, des guerriers pour défendre cette société et des paysans pour la nourrir; mais seuls les Indo-européens conçoivent leur société comme tripartite; or ici il n'y a pas de prêtres, pas d'artisans, pas d'artistes, pas de marchands.

⁷⁸ *Mythe et épopée II*, p.327-330. Mādhavī peut être rapprochée des reines Medb d'Irlande (cf. gallois *meddw* "ivre", et le grec *μεθῶω* "être ivre"), de Mada qui permet aux Añvins d'entrer dans la société divine, et de Kvasir, né de la fermentation cérémonielle par crachat, qui marque la réconciliation des Ases et des Vanes et permet à la société de recouvrer son équilibre (cf. G.Dumézil *Loki*, 1986, p.74-82).

⁷⁹ Par ailleurs la formule finale du discours de Zorobabel vient confirmer cette analyse. Après avoir fait la louange de la vérité, Zorobabel déclare (IV, 40): "Et à elle est la force, et la tiare, et le pouvoir, et la grandeur de toutes éternités! Béni soit le dieu de la vérité!". Les quatre termes correspondent à la composition du récit: le vin (bien qu'il représente imparfaitement la fonction guerrière) est évoqué par la force (*ισχύς*), le roi par l'insigne royal (*βασιλειον*) qui est chez les Perses la tiare droite, les femmes par une expression du pouvoir (*ἐξουσία*) qui connote l'abondance matérielle (c'est le sens d'*ἐξουσία* dans Platon ou Thucydide); le quatrième terme (*μεγαλειότης*) se réfère directement à la supériorité de la vérité.

Dans le récit qui est à l'origine du concours des gardes du corps de Darius, le roi était donc défini à deux niveaux: d'une part à un niveau supérieur par la vérité qui, tel un principe cosmique, maintient entre eux en harmonie les trois éléments qui font de Darius un roi complet; d'autre part, dans le monde terrestre, le bon roi est entouré des deux éléments qualifiants, condensés dans le Mahābhārata en Mādhavī. Nous pouvons donc proposer un schéma plus complet que le premier, dans lequel au monde du mensonge s'oppose le monde de la vérité. Encore devons-nous préciser auparavant à quoi correspond la "vérité" en indo-européen. "Dans l'idéologie iranienne, et déjà indo-iranienne, la notion de "vérité" est exprimée par l'un ou l'autre des deux mots qui sont en védique *ṛtá* et *satyá*. De par l'étymologie, certainement encore sensible aux usagers, le second (dérivé du participe présent du verbe *as-* "être") exprime que le vrai est ce qui existe, ce qui est positif et non illusoire; le premier (participe passé passif du verbe *ar-* "arranger, harmoniser") exprime que le vrai est ce qui est conforme à l'ordre, ordre du monde ou de la société. Dans cette seconde perspective, le mensonge consiste à méconnaître ou altérer l'ordre: tel est le ressort de l'articulation de védique *ṛtá~drúh*, d'aveistique *aša (arta) ~druj*. Cela est si vrai que dans des inscriptions de Darius, *drauga*, le "mensonge", est essentiellement l'attitude des révoltés, des usurpateurs ou candidats usurpateurs, qui trompent le peuple en prétendant qu'ils sont "le roi", à sa place à lui, Darius."⁸⁰ Ce que dit Zorobabel conforte donc tout à fait la position de Darius, tant sur le plan religieux que sur le plan politique, de sorte que le "dieu de la vérité" dont parle Zorobabel est immédiatement identifié par Darius et par toute la foule des Perses au garant de l'ordre cosmique et de l'ordre moral, à savoir Ahura Mazda, lequel use de la vérité comme d'un outil, en face d'Angra Mainyu (Ahriman) le dieu du mal qui a pour arme le mensonge⁸¹. On comprend mieux dès lors le début du discours sur la vérité:

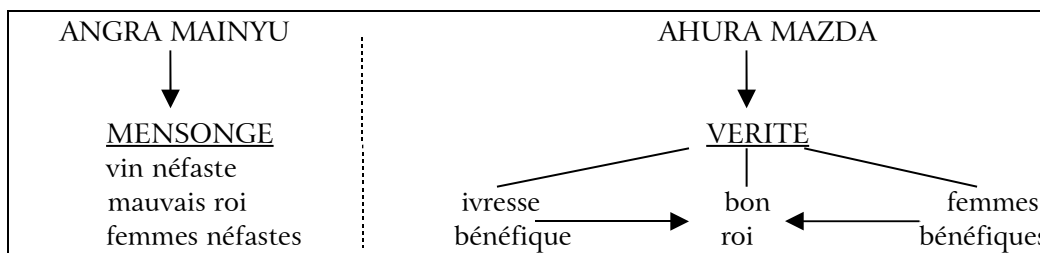
"Grande est la terre, haut est le ciel, et rapide dans sa course est le soleil, car il tourne dans le cercle du ciel et court rejoindre sa place en un jour. N'est-il pas grand Celui qui fait ces choses? Eh bien! La vérité est grande et plus forte que tout".

Si l'on ne considère pas la valeur cosmique que revêt la notion de vérité chez les Perses, le rapport entre la grandeur du ciel et la vérité risque de paraître assez lointain, ou bien d'être interprété comme un passage poétique bien joli mais sans grande signification. Ce passage gagne encore en clarté si l'on considère que le concours des gardes de Darius a pour cadre les fêtes de Naurōz qui lient intimement l'ordre du monde et la rénovation du pouvoir royal⁸², et si l'on considère que dans l'iconographie achéménide Ahura Mazda est représenté soit comme un dieu barbu à la ressemblance de Darius monté sur un disque ailé, soit simplement comme un disque ailé se déplaçant dans le ciel. Nous avons donc en définitive le schéma suivant:

⁸⁰ *Mythe et épopée II*, p.290.

⁸¹ "Le dieu unique, amplification d'un des dieux du niveau souverain, mais transcendant maintenant toute réalité, impose à ses fidèles un choix, une seule formule de choix: chaque homme est tout avec lui ou tout contre lui, partisan de l' *aša* (l'ordre cosmique, mystique et légal), ou partisan de la *druj* (la tromperie, le mal)." G.Dumézil *Idées romaines*, 1969, p.198.

⁸² "Avec Jamshid [=Yima], qui est peut-être le roi le plus connu de la mythologie perse, un symbole nouveau et important apparaît dans le *Shah-namè*: la Gloire Divine (*farr-i izadi*), qui lui a donné le célèbre trône sur lequel il est assis comme le "soleil resplendissant". C'est pour célébrer cet événement que fut institué la fête de *Now Ruz*, le "Nouveau Jour", c'est-à-dire le premier jour du Nouvel An. Ce jour-là, le monde se rassemblait autour du trône du roi, lui rendait hommage, et faisait la fête avec force vin, musique et danse." V.S.Curtis, *Mythes perses*, 1994, p.55-56.



Telle est donc la signification que, selon nous, revêtait le récit indo-iranien du concours des gardes du corps de Darius. Toutefois, avant de voir quelle signification pouvait avoir cette histoire pour un Juif du IV^e siècle av.J.C., il convient d'examiner ce qu'elle pouvait représenter pour les Perses qui l'ont transmise dans cet état. Notre recherche à nouveau partira de deux anomalies du récit par rapport aux modèles indo-européens que nous venons de voir: 1) le vin représente très imparfaitement la deuxième fonction, alors que les autres traits du récit présentent au contraire des similitudes très précises avec les mythes indo-européens que nous avons évoqués; 2) dans toutes ces mythes, les trois (ou les quatre) représentants des fonctions indo-européennes sont des personnages royaux, directement concernés donc par l'enjeu de l'histoire, qui consiste à définir ce qu'est un bon roi. Or, dans *Esd.A'*, les trois personnages sont des gardes du corps de Darius (σωματοφύλακες)⁸³, c'est-à-dire par définition des guerriers. Pourquoi ce changement? Qu'est-ce qui a fait qu'à un moment, en Perse, le modèle habituel, dont on retrouve des traces très précises jusqu'en Irlande, a dû être modifié?

La réponse est sans doute donnée par une étude très précise que J.Kellens⁸⁴ a consacrée à Xšaθra qui, dans la réforme zoroastrienne, est une des six entités abstraites connues sous le nom d'Amcša Spcna " les Immortels Bienfaisants ": il confirme, après Dumézil, que la réforme de Zoroastre, en établissant l'autorité incontestable d'un seul dieu de première fonction, Ahura Mazda, a relégué à l'état de souvenir toutes les autres divinités qui ne présentent plus que des traces de leurs anciennes activités. Cette réforme a eu pour effet principal de gauchir le schéma trifonctionnel traditionnel, sans pour autant l'anéantir: ainsi le *xšaθra*, qui est habituellement le principe de la deuxième fonction dont il désigne la puissance guerrière (cf.en Inde le *ksatrá* des guerriers), est devenu une divinité secondaire qui désigne la puissance que le dieu souverain Ahura Mazda peut accorder aux hommes. Dans la réforme moralisante de Zoroastre, la fonction guerrière est celle qui a souffert le plus: elle est lénifiée, presque effacée, de sorte que dans une société dont l'héritage indo-européen est si important, la place du

⁸³ Ce ne sont pas, soit dit en passant, des " pages ", contrairement à la tradition tenace qui s'obstine à les appeler ainsi : les gardes de Darius ont largement dépassé l'adolescence (les pages faisaient leur service de 7 à 14 ans). Les gardes du corps ne sont pas davantage des brutes épaisses aux mines patibulaires: ce sont de hauts dignitaires. La garde personnelle du roi " comprenait deux mille cavaliers et deux mille fantassins, tous d'origine noble. Ils étaient armés de lances se terminant à la partie inférieure par des pommes d'or ou d'argent, d'où le nom de *méliphores* que les Grecs leur ont donné. La frise des archers montre qu'en plus d'une longue pique d'environ deux mètres, ils étaient armés d'un arc et d'un carquois rempli de flèches. Au-dessous d'eux venait un corps de dix mille hommes nommés les Immortels " (C.Huart *La Perse antique et la civilisation iranienne*, 1925, p.93). Darius lui-même sous le règne le Cyrus " avait le titre de porte-carquois et sous Cambyse celui de porte-lance [δορυφόρος dit Hérodote, III, 139] réservé aux dignitaires " (P.Briant *Darius, les Perses et l'Empire*, 1992, p.16).

⁸⁴ Jean Kellens " L'Iran réformé ou les malheurs du guerrier ", in *Georges Dumézil, Cahiers pour un temps*, 1981, p.159-172. Cet article prolonge les travaux que Dumézil a lui-même développés dans *Naissances d'archanges* en 1945, dans *Idées romaines* en 1969 (p.197-201), puis dans *Les dieux souverains des Indo-Européens* en 1977 (3^e édition revue et corrigée en 1986: p.37-51 et 115-149).

guerrier devient vraiment problématique⁸⁵. Dès lors, on comprend mieux la modification du récit indo-européen. La question sur laquelle les gardes du corps se proposent de réfléchir les concerne directement et peut être transposée en ces termes: “ A qui revient le *xšaθra* dans une société marquée par la réforme zoroastrienne qui a annihilé la gloire du guerrier? ”. La place du vin, successivement vaincu par le roi, les femmes et la vérité, marque clairement le déclin de la gent guerrière, tout entière dévouée au service du roi protégé par Ahura Mazda. La réponse à la question est donc en clair: “ Le plus fort, c’est-à-dire celui qui possède et qui peut donner le *xšaθra*, est le dieu de la vérité Ahura Mazda, le protecteur personnel de Darius ”. Dès lors nous sommes plus à même de comprendre pourquoi le vin représente si imparfaitement la fonction guerrière alors que les autres éléments du récit d’*Esd.A*’ sont si fidèles au modèle indo-européen. D’une manière sans doute plus ou moins inconsciente, le récit originel a été adapté aux conceptions zoroastriennes, pour lesquelles il est devenu invraisemblable de faire l’apologie du guerrier. La fonction guerrière n’en est pas pour autant éliminée: à l’état de trace dans l’apologue sur le vin, elle s’est en quelque sorte déplacée sur les trois gardes du corps, et cela d’autant plus facilement que la question que se posent ces guerriers devient tout à fait pertinente, compte tenu de la réforme zoroastrienne, au moment d’adapter un récit qui, à un moment donné, doit faire “ normalement ” l’apologie du guerrier.

Par ailleurs, cette histoire d’origine si lointaine s’intègre aisément dans les institutions perses. En effet le cadre de ce concours correspond parfaitement à ce que nous dit Hérodote (IX, 110-113) du *tycta*, le banquet royal en l’honneur de l’anniversaire du roi. Ce jour-là le roi distribue des cadeaux aux Perses (cf. la liste des présents évoqués par les gardes du corps en III, 5-7) et il est contraint d’obéir à l’usage selon lequel il ne peut rejeter aucune prière qui peut lui être faite, quand bien même cela lui serait très pénible. Précisons aussi que politiquement tous les termes de ce concours étaient signifiants pour un Perse contemporain de Darius, et c’est sans doute ce qui a fait que cette histoire, transformée en un récit de propagande, s’est si largement répandue jusqu’à être connue de la communauté juive. Pour que nos analyses soient recevables, il faut en effet que ce second état du texte, légèrement modifié au contact de la réforme zoroastrienne, ait à son tour une cohérence égale au récit indo-iranien. On l’a vu, Darius, sur la grande falaise de Béhistoun, désigne ses ennemis comme des partisans de la *drauga*, la tromperie: l’éloge de la vérité est donc clairement à l’avantage de Darius. Mais qu’en est-il de l’attaque du vin et des femmes? Et qui est le roi tyrannique du deuxième discours? La réponse nous est fournie par Hérodote, à qui l’on peut faire confiance pour rapporter les on-dit qui pouvaient traîner en Perse à son époque. Celui-ci nous révèle que Cambyse, le prédécesseur de Darius, était célèbre pour son ivrognerie (III, 34) et qu’on lui en faisait reproche; de même l’influence des femmes à la cour des Achéménides et l’amollissement qu’elles y ont apporté après le règne de Cyrus est un *τόπος* chez l’historien (III, 134; V, 18; VIII, 101; IX, 108 sq, 122). Et l’on sait qu’un des grands soucis de Darius a été de rattacher sa lignée, de légitimité douteuse, à celle de Cyrus, Cambyse ne lui servant que de repoussoir, de faire-valoir. Il est donc tout à fait vraisemblable que cette histoire ait pu être utilisée comme un de ces récits de propagande à la gloire de Darius qui ont circulé en Perse⁸⁶ et qu’Hérodote a pu

⁸⁵ “ Dans la société qui s’est vouée à Ahura Mazda, les guerriers ne peuvent plus être que des croisés au service de la religion, et des croisés liés par les mêmes obligations que tous les autres fidèles, sans privilège ni exemption. Si Dieu interdit l’ivresse à ses prêtres, il l’interdira aussi à ses soldats [c’est nous qui soulignons]. La violence ne sera plus pour eux une valeur, une fin en soi, fleur de l’exubérance légitime des jeunes *márya*; strictement conditionnée, elle ne se tournera que contre le mécréant ” G.Dumézil *Idées romaines*, 1969 (p.198-199).

⁸⁶ On sait que l’inscription de Béhistoun est le plus monumental, mais sans doute pas le seul, de ces textes de propagande.

recueillir, comme purent le faire les Juifs de leur côté⁸⁷.

Enfin, il convient encore d'ajouter une remarque concernant la louange que Zorobabel fait de la vérité. Cette louange, mise en rapport avec les inscriptions officielles de Darius, confortera notre analyse. G.Dumézil⁸⁸ a montré l'importance de ce qu'il appelle " la louange qualifiante " et de la notion de Vérité: analysant les inscriptions de Béhistoun, il montre que le verbe *thank-*, utilisé systématiquement par Darius pour évoquer ses actions, renvoie à l'idée d'un jugement juste, fondé sur la vérité. D'autre part Dumézil montre l'ambivalence de cette notion qui implique une réciprocité: le louangeur est loué à son tour et récompensé. Ainsi en Inde, l'avènement de Prthî est fondé " sur promotion par *louange* qualifiante, et, en contrepartie, bienfaits *distribués* au peuple en *parts* adéquates "⁸⁹. Cela correspond assez précisément à la composition de l'épisode d'*Esd.A'*: d'abord Zorobabel montre la grandeur de Darius, puis Darius en retour lui accorde ses bienfaits (lui pardonnant dès lors, en toute logique, le passage de son discours où Zorobabel insinue que Darius se fait mener par le bout du nez par sa favorite: la vérité " qualifiante " montre par cette extrémité sa liberté, et donc sa valeur; en même temps il peut s'agir d'une provocation destinée à éprouver le roi à l'occasion du Naurōz).

C'est donc à partir de ce récit, modifié à travers le prisme de la réforme zoroastrienne, que le texte d'*Esd.A'* tel que nous le connaissons s'est constitué. Nous nous empressons de préciser qu'il n'est aucunement question pour nous de trouver une quelconque forme de trifonctionnalité en tant que telle dans la Bible: Dumézil lui-même a montré avec suffisamment de causticité qu'Israël ne reconnaissait pas pour siennes les trois fonctions⁹⁰. Notre seule ambition est d'expliquer les difficultés que présente le texte d'*Esd.A'* en montrant qu'elles trouvent leur origine dans un schéma indo-européen reconnaissable: ce que Zorobabel est censé avoir déclaré devant Darius aurait pu sans doute être compris par le roi, parce que celui-ci appartient à un peuple qui a fondé ses cadres de pensée sur le modèle indo-européen et que ces cadres sont encore vivaces à son époque. Mais il est aussi probable que le Juif qui a composé cette histoire à partir d'une légende perse ne pouvait pas voir dans son *haggada* un schéma trifonctionnel, non plus que Zorobabel. Il s'agit donc maintenant de voir pourquoi et comment cette histoire a été récupérée et adaptée par l'auteur d'*Esd.A'* ou par la source juive qu'il a utilisée.

Une première piste est précisément l'originalité du récit en regard des autres textes bibliques: *Esd.A'* est le seul à présenter ce récit; or cette originalité ne peut s'expliquer que de deux façons, soit par un ajout de la part de l'auteur d'*Esd.A'*, soit par une suppression de la part des auteurs des autres textes. Que l'on adopte l'une ou l'autre solution, la conclusion qui s'impose est la même: le concours des gardes du corps a un rapport avec quelque chose qu'on ne trouve qu'en *Esd.A'*, à moins de recourir à l'argument de l'interpolateur maladroit ou de dire que ce récit est simplement mis là " pour faire joli ".

Esd.A' repose sur une composition en triptyque qui, autour de Zorobabel (au centre du livre), fait se répondre en les opposant le roi Josias (au début du livre) et Esdras, le Grand Prêtre " revêtu de la Vérité " (à la fin du livre). Or, comment ne pas rapprocher,

⁸⁷ Pour avoir un exemple de ce type d'emprunt à travers une tradition judéo-musulmane, on pourra consulter G.Dumézil *Naissance d'archanges*, 1945, p.159-170.

⁸⁸ *Servius et la Fortune*, 1943 (p.92-111 et 241 sq).

⁸⁹ *Servius et la Fortune*, p.103.

⁹⁰ *Mythe et épopée III*, appendice III, " L'idéologie trifonctionnelle des Indo-européens et la Bible ", p.338-361.

à l'intérieur d'*Esd.A'*, la figure royale de celle de Josias? Et surtout comment ne pas penser à Esdras en écoutant l'apologue de Zorobabel devant Darius? Esdras au nom du " dieu vrai " (VIII, 86) chasse les femmes étrangères, de la même façon que Zorobabel affirme la supériorité du " dieu de la vérité " (IV, 40) sur les femmes. Dans les deux structures que nous venons d'évoquer, Zorobabel est celui qui sert à opposer Josias à Esdras, selon deux modes d'expression proches du λόγος et du μῦθος grecs, d'une part de manière " logique ", sous la forme d'un récit historique qui s'étend sur l'ensemble du livre, d'autre part, avec le concours des gardes du corps de Darius, de manière " mythique " sous la forme d'un apologue " mis en abyme ".

Mais, dira-t-on, que fait-on du premier discours sur le vin? A quoi et à qui correspond-il dans la composition de l'ensemble, d'autant qu'il est successivement battu dans le concours par le roi, puis par les femmes et par la vérité? On pourrait ne voir dans le discours sur le vin qu'un élément parasite: l'auteur d'*Esd.A'* emprunte et utilise une historiette existant déjà, trouvant qu'elle illustre assez bien l'opposition entre Josias et Esdras; l'apologie du vin et sa réfutation n'entreraient pas dans son propos, mais comme elles sont parties intégrantes de l'histoire il les conserverait... Une autre hypothèse, plus intéressante, serait que le discours sur le vin soit lui aussi signifiant, d'autant que l'auteur aurait très bien pu récupérer cette histoire et l'adapter, sans le vin, tout en lui gardant une cohérence: il lui suffisait de faire traiter par chacun des trois gardes du corps un des trois types d'excellence (roi, femmes, vérité). Au lieu de cela, l'auteur présente une version beaucoup plus difficile, puisque, pour que le vin figure dans le concours, son récit doit présenter une anomalie: le troisième garde du corps triche ouvertement en traitant deux sujets (les femmes, la vérité) au lieu d'un seul (III, 5: ἓνα λόγον) comme il avait été prévu. Si le vin est donc signifiant, si les deux autres termes du concours désignent les deux réformateurs du livre (Josias et Esdras), nous sommes fondés de voir dans le vin la figure d'un troisième réformateur, une figure négative et en filigrane du grand absent du texte d'*Esd.A'*: Néhémie. Rival direct d'Esdras pour la palme de la meilleure réforme, puisqu'il est son exact contemporain, cet autre réformateur, qui est laïc, nous précise dans ses mémoires qu'il était l'échanson du roi (*Esd.B'* XI, 11: καὶ ἐγὼ ἤμην οἰνοχόος τῷ βασιλεῖ). C'est grâce à la position que lui confère cette charge qu'il peut agir officiellement, c'est le vin qui lui donne le pouvoir: au mois de Nisan (à la même époque donc que le concours des gardes du corps), Néhémie demande à Artaxerxès la permission de partir restaurer Jérusalem, et il présente les circonstances de sa requête en ces termes: " le vin était devant moi, et je pris le vin et le donnai au roi " (XII, 1-2).

Par ailleurs la mention de la παλλακὴ Apamè dans le discours de Zorobabel n'est pas innocente car ce personnage, essentiellement négatif puisqu'il menace le pouvoir royal, renvoie directement à la mission de Néhémie. En effet, quand celui-ci, après avoir servi le vin, reçoit les pleins pouvoirs (*Esd.B'* XII, 1-6), le roi est représentée avec sa favorite qui se tient tout près de lui (ἡ παλλακὴ ἢ καθήμενη ἐχόμενα αὐτοῦ) et celle-ci interroge Néhémie en même temps que le roi: de la même façon que dans le chapitre IV d'*Esd.A'* le roi accorde la place d'honneur à sa concubine (καθήμενην ἐν δεξιᾷ τοῦ βασιλέως), le roi est exposé directement à son influence délétère quand il accepte le départ de Néhémie. Ainsi *Esd.A'* utilise le récit perse non pas comme un mythe, mais comme une série d'équations qui vont dans le sens de l'apologie d'Esdras:

vin + femmes = mal ⇒ Néhémie
 roi = mal ⇒ Josias
 vérité = bien ⇒ Esdras

Au terme de cette étude, nous pouvons répondre aux questions que nous nous posions:

- 1) Zorobabel “ triche ” parce que, dans le récit indo-iranien qui est à l’origine du concours des gardes du corps de Darius, la vérité doit se surajouter aux trois premiers éléments, et parce que dans la logique du récit d’*Esd.A’* le principe transcendant qu’est la vérité doit être nettement distingué des trois autres éléments.
- 2) Zorobabel est malgré cela déclaré vainqueur parce qu’il a doublement raison: au niveau du monde basement humain les femmes sont les plus fortes, mais il montre aussi qu’à un niveau supérieur on trouve le principe transcendant de la vérité, lequel est commun à Yahwéh et à Ahura Mazda.
- 3) Le roi est “ émerveillé ” de ce que dit Zorobabel parce que celui-ci montre que Darius, par les liens privilégiés qu’il entretient avec le dieu de la vérité, est le meilleur des rois possible: cette louange qualifiante entre dans le cadre de la fête du Naurōz qui voit la confirmation du pouvoir royal associé à l’harmonie cosmique lors du renouveau de l’année.
- 4) Josèphe, en donnant à Darius l’initiative du concours, reproduit une version iranienne de la même tradition, telle qu’on la retrouve dans la légende du partage du monde par Frētōn (l’ancien Θραῆταona) entre ses fils. On peut supposer que cette variante s’est développée au moment où la légende iranienne, devenue texte de propagande à la gloire de Darius, a été adaptée par les Juifs. Les deux versions coexistaient sans doute et étaient toutes deux connues, de sorte qu’elles pouvaient aisément être substituées l’une à l’autre sans modifier l’économie du récit. Cela n’est bien sûr qu’une simple hypothèse.
- 5) Darius approuve Zorobabel de louer le dieu de la vérité parce que, pour Zorobabel comme pour Darius, le dieu suprême ne peut être que celui qui a pour attribut la vérité.
- 6) Il n’y a donc pas de malentendu entre le roi et Zorobabel: celui-ci montre l’existence du principe transcendant de la vérité et c’est sur ce point que Darius s’entend avec lui. Par ailleurs, on remarquera que la prééminence de ce principe transcendant est à rapprocher de la réforme de Zoroastre qui ne fait, en fait, qu’en accentuer l’expression dans la prééminence d’Ahura Mazda qui relègue les autres divinités à un plan inférieur et par la même occasion les catégories sociales en rapport avec ces divinités: étant donné que, dans la réforme zoroastrienne, le Xšaθra, la force guerrière, n’est plus qu’une divinité subalterne, un des six Amcša Spcanta, les gardes du corps sont fondés à s’interroger sur ce qui est désormais le plus fort.
- 7) L’accord grammatical de IV, 36 s’explique aisément: le masculin μετ’αὐτοῦ (“ avec Lui ”) ne peut renvoyer qu’au ὃς ταῦτα ποιεῖ “ Celui qui fait ces choses ” du v.35: Zorobabel distingue ainsi entre le principe transcendant qu’est la vérité et Dieu qui est l’agent de ce principe. Josèphe, en revanche, présente une interprétation plus en accord avec les idées juives: la vérité devient chez Josèphe une qualité de Dieu, tandis que pour *Esd.A’* elle est encore un principe transcendant proche de l’*arta* perse qui ne se confond pas avec la divinité, sans quoi Darius et Zorobabel ne pourraient pas tomber d’accord...

Le concours des gardes du corps de Darius est donc à la fois démonstratif par sa dynamique et descriptif d’une structure sociale avec les conditions qui la fondent. Ces deux plans ont été agencés de la manière la plus étroite et la plus rigoureuse possible dès le départ, d’où la conservation d’une cohérence interne très grande à travers les divers avatars et les diverses utilisations de ce récit: mythe indo-iranien du renouvellement cosmique de la royauté, texte de propagande perse sous les Achéménides et *haggada* juive dans la communauté post-exilique. Seuls quelques petits détails trahissent les transformations que le récit a dû subir inévitablement: ces scories, pour imparfaites qu’elles soient, sont d’autant plus précieuses qu’elles nous guident dans le cheminement de notre recherche.

e) Les grandes listes généalogiques:

Esd.A' présente un nombre assez important d'indications de noms et de chiffres: les chefs du sanctuaire (I, 8), les chiliarques (I, 9), les hommes qui retournent à Jérusalem avec Zorobabel (V, 4-42), la généalogie d'Esdras (VIII, 1-2), ceux qui montent de Babylone avec Esdras (VIII, 28-40), les chefs et savants auxquels Esdras demande des instructeurs (VIII, 43), la liste de ces instructeurs (VIII, 46-47), le nombre des esclaves sacrés à leur service (VIII, 48), le personnel sacerdotal qui réceptionne les biens destinés au temple (VIII, 62), les chefs qui se chargent de régler l'affaire des mariages mixtes (IX, 14), les hommes " coupables " d'avoir contracté des mariages mixtes (IX, 18-35), les personnages qui siègent aux côtés d'Esdras lors de la lecture de la Loi (IX, 43-44), les Lévites qui enseignent la Loi à la foule (IX, 48).

Nous nous intéresserons ici aux trois grandes listes (V, 4-42; VIII, 28-40; IX, 18-35) qui, à la différence des autres, plus ponctuelles et plus courtes, présentent un certain nombre de caractéristiques communes:

- Ces listes apparaissent avec des variantes plus ou moins importantes dans les textes parallèles:

Esd.A' V, 4-6 = Ø

Esd.A' V, 7-42 ≅ *Esd.B'* II, 1-67 ≅ *Esd.B'* XVII, 6-69

Esd.A' VIII, 28-40 ≅ *Esd.B'* VIII, 1-14

Esd.A' IX, 18-35 ≅ *Esd.B'* X, 18-43

- Une comparaison minutieuse des divers états du texte (voir notre commentaire a.l.) révèle que ces listes sont en fait recopiées l'une sur l'autre, avec un souci plus ou moins grand d'occulter ces phénomènes de repiquage (en particulier en modifiant légèrement la vocalisation des noms, mais en conservant la structure consonantique).
- Ces listes ne sont pas homogènes: par exemple, la mise en regard des huit états d'une même liste concernant les gens du peuple (voir Annexes) montre que nous avons également affaire à des collages. Ces collages se repèrent en particulier à la plus ou moins grande ressemblance de ces listes, en fonction de l'importance des altérations (déplacements des noms, " trous " ou présence d'éléments n'apparaissant pas dans les autres états de la liste). Les formules introductives (" hommes de ... " ou " fils de ... ") révèlent aussi des origines différentes, l'auteur regroupant en une seule liste des documents émanant de l'administration perse ou des listes de recensement internes à la communauté juive.
- Dans le TM, les listes sont ponctuées de Samech (ס) qui indiquent qu'il n'y pas d'interprétation à faire de ces versets; le Phé (פ), en début et en fin de liste, indique au contraire qu'une interprétation est possible, qu'on peut recommencer à s'intéresser au texte.
- En grec, aussi bien dans *Esd.A'* que dans *Esd.B'*, les traducteurs ne se soucient pas de traduire les noms hébraïques qui sont souvent signifiants (par exemple, *Pahat Mō'ab*, " le gouverneur de Moab ", est transcrit Phaathmôab).
- *Esd.A'* a tendance à présenter une forme hellénisée des noms propres (terminaisons en -ος, avec assez souvent déclinaison de ces noms).
- En comparaison d'un livre comme les *Nombres* qui comporte également des listes nombreuses, les chiffres qui accompagnent une partie de ces listes de recensement varient considérablement d'un texte à l'autre. Ces variations sont le plus souvent des accidents de retranscription, dus à l'usage de systèmes numériques différents (système numéral hébraïque ancien, système alphabétique hébraïque, système alphabétique grec) qui permettent de préciser l'analyse de ces variations: de la sorte,

d'une part il est possible de distinguer à quel niveau, et donc à quel moment, l'accident de lecture s'est produit, d'autre part, une fois les diverses possibilités d'accidents éliminées, nous sommes plus à même de repérer les altérations vraiment intentionnelles du texte, sans pour autant en saisir les enjeux, dans l'ignorance où nous sommes la plupart du temps de l'identité des hommes nommés dans ces listes.

Il est difficile de définir quel pouvait être l'intérêt de ces longues listes qui, il faut l'avouer, sont d'une lecture assez austère. Josèphe lui-même dans ses *AJ* renonce à en imposer la lecture à ses lecteurs. Ce souci de Josèphe de ne pas ennuyer son lecteur n'a pas qu'un intérêt anecdotique, il montre assez que pour lui ces documents n'ont pas une valeur historique assez intéressante pour mériter d'être reproduits (en revanche le même Josèphe ne craint pas de s'étendre longuement sur un sujet, lorsqu'il le juge digne d'intérêt, ainsi la liste exhaustive des divers objets sacrés rapportés de Babylone). De fait, à l'évidence, ces documents ne sont pas historiquement fiables, et ne semblent pas être données comme tels; par ailleurs, la négligence, étonnante, avec laquelle les chiffres donnés sont retranscrits montre aussi qu'à date ancienne ces indications sont jugées peu importantes.

Ce mépris manifeste des scribes et de Josèphe (puis des massorètes) pour ces documents pose avec encore plus d'acuité le problème de leur présence dans le livre. Il est exclu que ces listes puissent être interprétées en fonction de la signification des noms en hébreu: si tel était le cas, on trouverait, ne serait-ce qu'à l'état de trace, des tentatives de traduction de ces noms signifiants; or il n'en est rien. La seule interprétation qui semble pouvoir être retenue est que ces listes structurent le texte, en le scandant: les deux premières correspondent en effet aux deux grands retours de la diaspora de Babylone, le premier groupe de rapatriés s'appliquant à reconstruire le temple, le second restaurant la connaissance de la Loi. Inversement la troisième liste est en décalage par rapport aux deux premières: il ne s'agit plus d'intégrer les éléments de la diaspora, mais au contraire de montrer du doigt ceux qui à Jérusalem ont souillé la semence sacrée. Ces trois listes dessinent donc un mouvement double, correspondant précisément au fond de la réforme d'Esdras: d'une part la communauté des Juifs est étendue à la diaspora (avec migration de cette diaspora vers Jérusalem, et apport d'un sang neuf dans le personnel sacerdotal), d'autre part ce rassemblement du peuple juif en une grande assemblée, communiant dans la redécouverte de la Loi, est assorti de l'exclusion des éléments qui risqueraient d'introduire l'impureté, la confusion chaotique du pur et de l'impur, au sein de la communauté (à l'arrivée des " purs " venant de Babylone avec Esdras, répond le départ des éléments " impurs ", les femmes " d'une autre race " et, sans doute, une partie des exogames juifs de Jérusalem). Malgré leur désordre apparent et le peu d'intérêt qu'elles semblent présenter, ces listes, par leur masse même, sont donc en fait l'image d'Israël, enfin regroupé autour d'Esdras, un Israël qui, à l'instar du temple, est à la fois ouvert aux " étrangers ", mais fermé à l'impur.

f) *La répression des mariages mixtes:*

Cet épisode, dans tous les textes, laisse un goût d'inachevé; le TM d'*Esd.B'* se termine, après la liste des " coupables " d'exogamie, par une phrase dont tous les commentateurs s'accordent pour dire qu'elle semble tronquée ou altérée (diverses corrections en sont proposées). Dans *Esd.A'*, on ne sait pas non plus exactement selon quelles modalités les femmes " d'une autre race " ont été expulsées, ni ce qu'il est advenu d'une partie des coupables: il est seulement précisé que les prêtres sacrifient un bélier pour l'apaisement

de Yahwéh, en raison de leur erreur (*ἀγνοίας*); pour tous les autres aucun sacrifice n'est mentionné, ce qui, concernant une faute aussi grave, est pour le moins surprenant. Doit-on supposer que le sacrifice d'apaisement, évoqué une première fois à propos des prêtres, est sous-entendu à propos des autres exogames?

A ces aspects du récit vient s'ajouter une autre singularité. Alors qu'Esdras, accompagnés de Lévites triés sur le volet, vient à Jérusalem pour restaurer la Loi mosaïque, nous avons la surprise de constater que, dès la première affaire d'importance (la souillure de la semence sacrée qui risque de faire tomber Israël dans un chaos où se mêlent le pur et l'impur), Esdras, loin d'appliquer la Loi dont il est pourtant un expert, semble adopter tièdement une solution moyenne. En effet, dans l'affaire des mariages mixtes, il n'est pas seulement question de se demander s'il serait bien humain d'abandonner à leur triste sort des femmes sans défense accompagnées de leurs enfants. La fréquentation des femmes étrangères est toujours dans la Bible clairement assimilée à l'idolâtrie (*Ex XXXIV, 11 sq*), au point d'aboutir à une sorte d'équation entre la sexualité avec des femmes non-juives et l'idolâtrie (on sait que la " prostitution " est un équivalent courant d'idolâtrie, hors même de tout contexte sexuel; voir par exemple *Nb XIV, 33, 2Par XXI, 13, Jr II, 20, III, 1 sq, etc.*). Le crime des exogames est donc de ce point de vue le plus grave qui puisse être commis aux yeux du Seigneur. A cela il faut ajouter qu'*Esd.A'* dans cet épisode substitue systématiquement à l'idée de faute involontaire énoncée par le TM celle de faute volontaire (*ἀμαρτία*): presque tous les exogames sont donc des coupables avérés, seuls les prêtres qui offriront un sacrifice d'apaisement pour leur erreur (*ἀγνοίας*) sont censés avoir des circonstances atténuantes. On attendrait donc une punition exemplaire, le châtement normal pour ce type de délit étant le *hérèm*, plus connu sous son appellation grecque d'*anathème*: le coupable, retranché de la société et consacré au Seigneur, est mis à mort (*Ex XXII, 19, Lv XXVII, 28-29*).

Le silence entretenu par l'ensemble des textes sur ce problème, les bizarreries aussi qui apparaissent çà et là dans cet épisode nous semblent révéler un effort de la tradition pour lénifier un récit qui se terminait " logiquement " par le récit du massacre de près d'une centaine de Juifs coupables d'exogamie, ainsi que de leurs femmes et de leurs enfants. Que ce massacre ait effectivement eu lieu ou pas n'est pas notre propos⁹¹; en revanche, nous nous intéresserons davantage aux traces qui peuvent subsister des interrogations que soulevait nécessairement ce récit auprès de lecteurs juifs qui, connaissant la pratique du *hérèm* à date ancienne, ne pouvaient qu'être troublés de voir Esdras ne pas l'appliquer tout en prônant un retour à la Loi mosaïque. Or, faute de pouvoir raconter un massacre qui n'était déjà plus dans le Tpm qu'il traduisait (s'il y avait jamais été...), il semble bien que le traducteur d'*Esd.A'* ait voulu suggérer que les choses ne s'étaient peut-être pas passées aussi paisiblement, comme le confirment par ailleurs un certain nombre de détails dans les autres textes:

- Quand Esdras apprend l'affaire des mariages mixtes (VIII, 68), *Esd.A'* dit qu'Esdras est affligé (*περίλυπος*): cet adjectif n'apparaît que quatre fois dans la LXX, en particulier en *Gn IV, 6*, à propos de Caïn qui est *περίλυπος* quand, voyant que le Seigneur n'agrée pas son sacrifice, il est sur le point de tuer Abel.
- Immédiatement après (VIII, 69), Esdras marque par son attitude qu'il s'attend logiquement à ce que le Seigneur sanctionne toute la communauté par le *hérèm*: son attitude mime en effet les rites funéraires, et *Esd.A'* précise (ce que ne font pas les autres textes) qu'Esdras est entré dans le deuil (" *car j'étais endeuillé par l'illégalité, ἐμοῦ πενθοῦντος ἐπὶ τῇ ἀνομίᾳ* ").
- Le mot *boshèt* qui désigne dans le TM la honte d'Esdras s'applique aussi dans un

⁹¹ Ce qui ne veut pas dire que, d'un point de vue humain, nous considérons cela comme un " détail " de l'histoire.

contexte très proche au culte des idoles en *Jr* III, 24-25; dans les deux passages *boshèt* est traduit par αἰσχύνη. Or, alors que le TM dit *beboshèt pânîm* “ dans la honte de nos visages ”, *Esd.A'* dit seulement “ avec la honte, μετὰ αἰσχύνης ”, avec tous les échos d'idolâtrie que ce terme connote.

- Le mot qui désigne l'expulsion des femmes en hébreu (*yâçâ'*) n'est pas le mot habituellement employé pour la répudiation; en *Gn* XXXVIII, 25 il désigne en particulier l'action de mener au supplice dans un contexte comparable (on “ fait sortir ” Tamar, accusée de prostitution, afin de la brûler); en grec, le verbe ἐκβαλεῖν peut se rapporter à la répudiation, mais il désigne également l'exposition des enfants, l'avortement ou l'accouchement provoqué par des moyens violents. En hébreu comme en grec on devine donc derrière ce vocabulaire inhabituel une violence mal dissimulée (ou au contraire suggérée par l'auteur).
- Quand Esdras se lève enfin pour réprimer ces mariages impies (VIII, 91-92), le verbe employé est ἀνίστημι: ce verbe s'applique toujours à Esdras dans le livre, sauf deux fois: en I, 22 quand les paroles du Seigneur se dressent contre Israël, et en I, 18 quand les murailles de Jérusalem se dressent de façon menaçante. Les divers emplois de ce verbe dans *Esd.A'* suggèrent donc une hostilité dangereuse, et semblent de mauvais augure pour l'avenir des exogames. Dans le même passage, *Esd.A'*, à la différence des autres traditions textuelles, ajoute que les hommes se proposent pour employer la force (ἰσχὺν ποιεῖν).
- En IX, 8, le vocabulaire employé renvoie sans ambiguïté par intertextualité à *Jos* VII, 19, où Achan est une menace pour tout Israël parce qu'il a commis une faute envers Dieu; or, précisément, la punition réservée à Achan est le *hérèm*: il sera lapidé avec sa femme et ses enfants.
- En IX, 14-16, les textes conservent apparemment la trace d'une opposition à Esdras (sur ce passage particulièrement complexe, voir notre commentaire a.l.); or, il semble bien que cette opposition ait été le fait de gens qui trouvaient que la répudiation était une solution trop douce (*Esd.A'*, dans ce passage, fait toutefois en sorte de ne pas montrer le Grand Prêtre en difficulté et tire au contraire le texte dans l'autre sens).
- Les textes insistent tous sur la spontanéité avec laquelle les exogames acceptent (voire proposent eux-mêmes) de répudier leurs femmes avec leurs enfants; pourtant, pour traiter quelque 110 cas, les enquêteurs mettent trois longs mois, ce qui est révélateurs des tensions et des résistances que l'opération a rencontrées.
- En IX, 20, quand les exogames promettent de chasser leurs femmes, le TM emploie l'expression “ ils donnèrent (*yitenû*) leurs mains ”, locution qui ailleurs désigne une punition brutale (*Ex* VII, 9: “ *wenâtanî 'êt-yâd bemiçerâyim*, je donnerai ma main dans l'Égypte ”, c'est-à-dire “ je la punirai ”).
- En IX, 36 le TM pose de gros problèmes d'interprétation; il semblerait, selon nous, qu'à côté du cas des hommes ayant épousé des femmes étrangères, on envisage au rebours le cas des femmes ayant épousé des étrangers. Sur ce passage difficile, *Esd.A'* présente une autre interprétation: en fonction de la comparaison avec les autres textes, il semble qu'il faille voir dans le verbe ἀπολύειν utilisé par *Esd.A'* non pas une répudiation, mais un accouchement plus ou moins forcé; l'usage de ce verbe est à rapprocher de l'emploi concomitant d'ἐκβαλεῖν “ pratiquer un avortement ”.

Tous ces détails constituent donc un faisceau d'indices qui montrent que tout est fait pour, d'une part, souligner que l'affaire des mariages mixtes est une faute religieuse grave, analogue à l'idolâtrie, et pour, d'autre part, suggérer qu'une réponse violente et attendue a été apportée pour punir ce crime et purifier Israël de cette dangereuse souillure.

CHAPITRE IV

ÉTUDES THÉMATIQUES

1. *Lévites et prêtres.*

Le statut des Lévites et leur position face aux prêtres sont au centre du débat développé dans *Esd.A'*, car les trois principaux personnages du livre (Josias, Zorobabel et Esdras) sont précisément définis en fonction de leur position dans le vieux conflit qui oppose les Lévites aux fils d'Aaron. Le statut des Lévites peut sembler ne pas être le thème central du livre à première vue, car d'autres aspects plus "visibles" attirent davantage l'attention du lecteur, de sorte que le sujet du livre pourrait sembler être l'histoire du temple, avec sa destruction et sa reconstruction (auquel cas la Pâque de Josias ne constituerait qu'une sorte de préambule, et la lecture de la Loi à la fin ne devrait être considérée que comme l'aboutissement logique de cette histoire, montrant à nouveau le temple en "état de marche"). Or, un examen plus approfondi de toutes les divergences qui distinguent *Esd.A'* des autres livres montre au contraire que le rôle que doivent tenir les Lévites en face des prêtres est conçu comme une sorte de révélateur du mérite en matière religieuse: à travers les fonctions sacerdotales ou les privilèges qui sont octroyés ou pas aux Lévites par tel ou tel personnage, l'auteur d'*Esd.A'* détermine la valeur d'une action religieuse, démontrant par là que seul Esdras, par sa réforme, est propre à faire l'unité du judaïsme autour de sa personne.

Les repères de notre étude sont de deux ordres, en premier lieu les indications que l'auteur du livre donne explicitement sur ce sujet, en particulier l'organisation des listes de recensement. Celles-ci sont organisées selon une hiérarchie constante qui divise le personnel sacerdotal en trois groupes: le personnel sacerdotal supérieur (prêtres et Lévites), moyen (psalmistes sacrés et huissiers) et inférieur (esclaves sacrés et serviteurs de Salomon). En second lieu, parallèles à ce discours théorique sur la hiérarchie, nous trouvons également les fonctions tenues par les prêtres et les Lévites (liturgiques, politiques, etc.). Il apparaît que dans notre livre les deux critères que nous venons d'évoquer présentent une grande cohérence, quand bien même *Esd.A'* est en contradiction manifeste avec les données d'autres livres de la Bible (les *Nombres* en particulier).

Néanmoins, les choses sont loin d'être claires, et le texte d'*Esd.A'* présentent un certain nombre de difficultés: certains Lévites sont des esclaves sacrés (I, 3) alors que dans les listes généalogiques ces derniers sont nettement dissociés des Lévites et du personnel sacerdotal supérieur d'une manière générale; d'autres Lévites appartiennent à la classe moyenne du personnel sacerdotal (les Lévites fils d'Asaph, en V, 57); en outre, alors que la plupart du temps les prêtres et les Lévites sont soigneusement distingués,

voire violemment opposés, nous trouvons par deux fois (V, 54, 60) une expression curieuse, les “ prêtres-Lévites ”, formule à première vue assez aberrante, presque un monstre linguistique quand on connaît les rapports souvent tendus qu’entretiennent prêtres et Lévites⁹². Or cette formule, loin d’être le fait d’un scribe inattentif ou d’un interpolateur maladroit, se retrouve dans d’autres livres (*Dt* XVII, 9 sq, XXI, 5, XXIV, 8, XXVII, 9, cf. *BA* 5 p.227; *Jos* XXI, 4; *2Par* XXX, 27; *Ez* XLIII, 19). Notre réflexion partira donc de cette expression pour le moins ambiguë: qu’est-ce qui fait la différence entre un prêtre, un Lévite et un prêtre-Lévite?

Un prêtre est par définition “ fils d’Aaron ” est s’oppose en cela au Lévite qui, comme son nom l’indique, est “ fils de Lévi ”: un prêtre-Lévite est donc en toute logique à la fois fils d’Aaron et fils de Lévi. Une telle chose est-elle possible? Non seulement elle est possible, mais c’est de plus une évidence pour quiconque consulte le tableau généalogique de Lévi: celui-ci a trois fils, Guershôn (ancêtre d’Asaph, le père des psalmistes sacrés), Qehat et Merari; Qehat a pour petit-fils Aaron, ce qui implique que tout fils d’Aaron devrait normalement être aussi fils de Lévi. Or, on le sait, les textes surabondent de passages dans lesquels les prêtres sont opposés aux Lévites, de sorte que ce qui semblerait normal est en fait l’exception (7 occurrences seulement de la formule “ prêtre-Lévite ” dans la Bible) et qu’inversement c’est au contraire la distinction entre les fils d’Aaron et les Lévites, si fréquente dans les textes, qui pose problème. Il faut donc se rendre à l’évidence, la distinction entre fils d’Aaron et Lévites n’a rien de généalogique, c’est une répartition classificatoire: ce qui pouvait indiquer une origine familiale est devenu le signe de l’appartenance à un groupe, possédant une qualité qu’il s’agit dès lors de définir.

La qualité caractéristique des Lévites, même dans les textes qui leur sont hostiles (comme les *Nombres*), est d’être à part; à ce titre ils sont les seuls à ne pas posséder normalement de territoire, ils sont la part du Seigneur: “ *Et voici que moi j’ai pris les Lévites du milieu des fils d’Israël à la place de tout premier-né qui ouvre la matrice, en provenance des fils d’Israël: les Lévites seront leur rançon et ils seront à moi. A moi en effet tout premier-né: le jour où j’ai frappé tout premier-né dans la terre d’Égypte, j’ai sanctifié pour moi tout premier-né en Israël, de l’homme jusqu’au bétail. Ils seront à moi* ” (*Nb* III, 12-13, traduction de G.Dorival, *BA* 4 p.209). Cette mise à l’écart des Lévites est immédiatement mise en rapport avec leur caractère sacré et avec la signification même de la Pâque instituée au moment de la sortie d’Égypte.

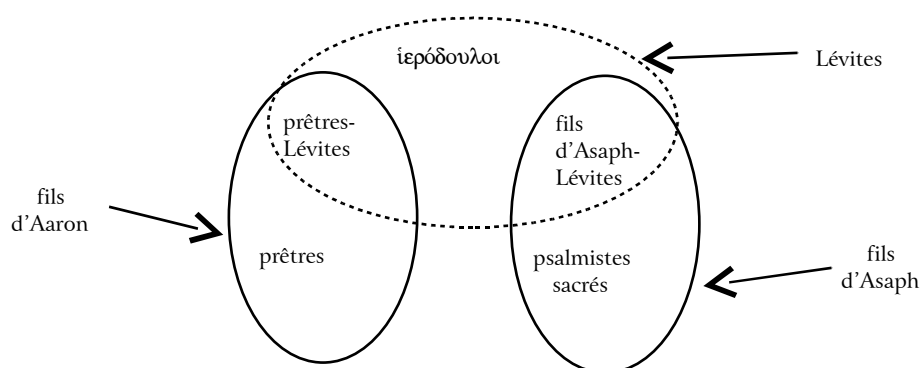
Cette caractéristique se retrouve dès les premiers versets d’*Esd.A’* (alors que le TM et la LXX de *2Par* disent autre chose), quand Josias, au moment de célébrer la Pâque, dit aux Lévites qu’il a choisis: “ *Vous les Lévites, placez-vous dans le sanctuaire en fonction du district de vos pères, vous qui par votre place êtes devant vos frères, les fils d’Israël, et offrez la Pâque et préparez les offrandes pour vos frères et faites la Pâque selon l’ordonnance du Seigneur, celle qui a été donnée à Moïse* ”. Il s’agit bien de la même conception du statut des Lévites: supériorité dans le domaine du sacré, mise en rapport direct avec la célébration de la Pâque. Une expression doit cependant attirer notre attention dans la déclaration de Josias, du fait même là encore de son étrangeté: comment les Lévites peuvent-ils être placés en fonction des districts de leurs pères, eux qui n’ont pas de territoire? La réponse est donnée dans le même verset: les Lévites sont *devant leurs frères*; à la parcelle de terre qu’ils ne peuvent posséder, du fait même des ordonnances du Seigneur, est substituée une place symboliquement représentée par leur place “ devant leurs frères ”.

⁹²On le sait, une vieille rivalité oppose, pendant toute l’histoire d’Israël, les Lévites et les prêtres fils d’Aaron, que cet antagonisme éclate avec force et violence (cf. la révolte de Coré en *Nb*. XVI-XVII, ou les malédictions de Malachie en *Ml*. II), ou qu’il se traduise par une lutte d’influence plus feutrée mais non moins âpre.

Etre Lévite, c'est donc avoir cette supériorité: dispersés sur le reste des autres tribus d'Israël, les Lévites constituent une élite religieuse à l'intérieur de chaque groupe, à la dispersion géographique se superpose une dispersion hiérarchique.

On comprend donc mieux les aberrations apparentes que nous avons relevées dans le livre: les fils d'Asaph-Lévites sont, à l'intérieur du groupe des psalmistes sacrés, l'élite des psalmistes sacrés, sans quoi cette précision serait sans objet, étant donné que les fils d'Asaph sont forcément par leur origine des fils de Lévi: ce n'est pas une coïncidence si on ne les trouve qu'à un moment très particulier, en V, 57, au moment de la reconstruction du temple de Jérusalem. De même les prêtres-Lévites apparaissent dans *Esd.A'* dans le même passage (V, 54, 60) et représentent à l'intérieur du groupe des prêtres l'élite des prêtres.

Etre Lévite est donc une qualité qui vient s'ajouter à l'appartenance à un groupe, mais au rebours cette qualité n'est rien si elle est isolée; les Lévites qui ne sont que Lévites, ne sont rien, ils sont d'une certaine manière condamnables, car ils contreviennent aux ordonnances du Seigneur qui a ordonné qu'ils soient répartis sur les tribus d'Israël: ce sont ceux qu'*Esd.A'* appellent les *ιερόδουλοι*⁹³; ce sont eux que Josias prend par mégarde pour des Lévites au sens plein, c'est-à-dire des prêtres-Lévites, sans savoir que son incompétence en matière religieuse lui fait commettre une lourde erreur, que l'auteur d'*Esd.A'* souligne à l'envi dans le détail du rituel de la Pâque. Cette remarque permet d'ailleurs de souligner que certaines des divergences d'*Esd.A'* avec les *Nombres* ne sont peut-être qu'apparentes: ainsi quand l'auteur des *Nombres* dit en III, 9 que les Lévites sont " donnés en don (*δόμα δεδομένοι*) aux fils d'Aaron ", cette remarque s'applique davantage à ce que sont les *ιερόδουλοι* d'*Esd.A'* qu'aux Lévites proprement dits, les prêtres-Lévites. Nous pouvons résumer nos observations à l'aide du schéma suivant:



Précisons immédiatement que la conception du statut lévitique que nous venons d'esquisser ne semble pas " fonctionner " systématiquement dans tous les livres, et que nos remarques ne visent qu'à expliquer certaines irrégularités d'*Esd.A'*. Dans les *Nombres* par exemple les Lévites sont clairement subordonnés aux prêtres. Ce qui fait la singularité d'*Esd.A'* c'est que le livre est écrit précisément au moment où les choses changent, où un renversement est opéré: la compétence religieuse n'est plus seulement héréditaire (donc réservée aux seuls fils d'Aaron) mais fondée sur une vraie compétence, une vraie connaissance de la Loi (cf. les objurgations de Malachie). A ce titre, et de manière très cohérente, c'est autour de ce qui fondait le statut des Lévites que va se faire le changement: à la Pâque est substituée la lecture de la Loi, au privilège

⁹³ Là encore ce n'est pas un hasard si le mot est un hapax dans la LXX: le traducteur d'*Esd.A'* use d'un terme inhabituel pour désigner une pratique inhabituelle, qui n'a pas lieu d'être, alors qu'au contraire le traducteur d'*Esd.B'*, qui ne partage peut-être pas la même conception, se contente de retranscrire le terme hébreu: *netînîm* / *ναθιναῖοι*.

religieux et au sacrifice sanglant réservés jusque là aux prêtres sont substituées la connaissance de la Loi et sa lecture inspirée. Le découpage de la matière historique pratiqué par l'auteur d'*Esd.A'* montre donc clairement que son dessein n'est pas de raconter la reconstruction du temple ou le retour d'exil: la composition d'*Esd.A'* montre un cheminement, du début du livre avec la Pâque de Josias (présentée, à contre-courant de la tradition, comme un échec qui aboutit à la déportation) jusqu'à la fin du livre avec la lecture de la Loi (qui aboutit à la réunion de la nation juive autour d'Esdras).

Mais, objectera-t-on avec raison, si les Lévites proprement dits dans le personnel sacerdotal sont les prêtres-Lévites, pourquoi trouve-t-on cette formule si rarement? De même, pourquoi oppose-t-on si souvent les Lévites (c'est-à-dire les prêtres-Lévites) et les prêtres? Est-il certain que cette opposition traditionnelle ne recouvre qu'une question de hiérarchie entre prêtres (subalternes) et prêtres-Lévites, d'autant que dans les listes les prêtres sont placés en première position, avant les Lévites? Ce qui peut nous sembler une incohérence est en fait dans *Esd.A'* la description d'une évolution, on passe à ce moment-là de l'ancienne prééminence des prêtres (symbolisée par leur place inchangée dans les listes) à une nouvelle supériorité des Lévites en fonction de leur connaissance de la Loi: ainsi l'ordre "normal" des listes ne varie pas, ce qui varie c'est la conformité de cette liste à la situation évoquée. Trois exemples illustreront cette utilisation décalée de la liste canonique:

- Au tout début du livre, au moment des dons (I, 7-9) faits à l'occasion de la Pâque, nous trouvons la succession habituelle (peuple, prêtres, Lévites), mais la situation est totalement anormale: Josias a choisi des Lévites incompetents, et l'on observe un décalage souligné avec insistance par la disproportion des dons accordés aux Lévites, qui reçoivent deux fois plus de dons que les prêtres.
- Juste avant la déportation de Babylone (I, 47), on précise que " *les chefs du peuple et des prêtres commirent un grand nombre d'impies et d'illégalités, dépassant toutes les impuretés de toutes les nations* ": les Lévites ne sont pas mentionnés parmi les coupables d'impie, la liste habituelle est tronquée de sorte que les Lévites semblent les seuls à ne pas avoir commis de fautes.
- A l'autre bout du livre, la dernière liste a ceci d'intéressant qu'elle opère justement un renversement: les prêtres sont toujours devant les Lévites (qui sont mentionnés cette fois-ci), mais il s'agit d'une liste de coupables; la première place des prêtres ne sert qu'à souligner leur plus grande inobservance de la Loi, c'est-à-dire leur incompetence en matière religieuse (on notera à cet égard que l'ordre habituel des listes est inversé: les gens du peuple, habituellement placés en début de liste, figurent après le personnel sacerdotal, mettant les prêtres en position de premiers coupables).

A la fin du livre, on mesure le chemin parcouru depuis la Pâque de Josias; la supériorité théorique des Lévites sur les prêtres est maintenant clairement réalisée. En effet, la seule fois où les prêtres sont mentionnés, en IX, 40, les montre en train d'écouter la Loi avec les gens du peuple dont ils ne sont visiblement guère distingués du point de vue de la connaissance de la Loi. En revanche, les Lévites ont désormais la haute main sur le culte: ce sont eux qui enseignent la Loi à la foule (IX, 48), ce sont eux qui donnent les ordres (IX, 53).

2. *Le vocabulaire de la faute.*

Esd.A' distingue clairement entre la faute par ignorance (*ἄγνοια*) et la faute volontaire, délibérément commise (*ἀμαρτία*), associée à l'idée de transgresser la Loi (*παραβαίνειν*: I, 46, VIII, 24, 79, 84): ainsi Esdras dans sa prière de contrition (VIII, 71 sq) remercie le

Seigneur de ne pas avoir anéanti les fils d'Israël malgré leurs erreurs (ἄγνοιοι) et malgré leurs fautes (ἁμαρτία); *Esd.A'*, en revanche, ignore le terme πλημμέλεια, littéralement “ la fausse note ”, employé dans le *Lévitique* et les *Nombres*.

Dans le TM, ἁμαρτία correspond soit à 'âwôn (VIII, 72, 74, 84), soit à ḥaṭâyâ' (VII, 8), soit à 'ashemâh (VIII, 73, 83, IX, 7); le sens précis des termes hébreux n'est pas toujours très net, ḥaṭâyâ' désigne plutôt une méprise, 'âwôn renvoie plutôt à l'idée de transgression, tandis que 'ashemâh désigne en général le péché. Ce flottement dans la traduction n'est en aucune façon un hasard ou une négligence, mais un infléchissement volontaire du texte qui tend, dans le chapitre VIII, à étendre le domaine de la faute volontaire, là où le TM ne parle que d'erreur pardonnable. Cette extension de la faute volontaire a en particulier pour effet de légitimer la sévérité des mesures prises par Esdras contre les femmes étrangères et les exogames. ἁμαρτία correspond le verbe ἁμαρτάνειν; l'usage qui en est fait dans *Esd.A'* confirme les observations précédentes: sur les quatre occurrences du mot, l'une apparaît dans le passage original sans correspondant hébreu (IV, 27), deux sont des ajouts d'*Esd.A'* (I, 22, VI, 14) alors que le TM ne parle pas de fautes, la seule occurrence qui corresponde à un mot hébreu (IX, 11) traduit le verbe pâsha' qui désigne la faute par rébellion.

Le mot ἄγνοιοι traduit par deux fois (VIII, 72, IX, 20) l'hébreu 'ashemâh: c'est le phénomène inverse qui fait que le péché pourra être rémissible; dans le premier passage, le mot est couplé avec ἁμαρτία, dans le second il désigne le sacrifice d'apaisement “ pour l'erreur ” qui permettra aux prêtres de continuer à remplir leurs fonctions, bien qu'ils aient eu des enfants avec des femmes étrangères.

Les fautes contre la Loi sont désignées par ἀνομία “ l'illégalité ” et par le verbe ἀνομιεῖν “ commettre une illégalité ”; ces deux termes traduisent le nom mā'al “ la transgression ” ou le verbe mā'al “ transgresser ”; la seule exception est en VIII, 87 où ἀνομία traduit 'ashemâh “ le péché ”, car il s'agit alors de montrer que la Loi, la connaissance de la Loi et son enseignement par des gens compétents seront désormais au centre du débat.

D'autres termes encore se rapportent à l'idée de faute religieuse, de façon plus ponctuelle:

- l'impiété (verbe ἄσεβεῖν) est associé aux fautes (I, 22, sans mot hébreu correspondant) ou aux illégalités (I,47 pour traduire mā'al “ transgresser ”) des rois avant la captivité de Babylone. L'impiété se distingue de la mécréance (δυσσέβεια: I, 40) ou des actes de mécréance (δυσσεβῆματα: I, 49) qui supposent, outre l'impiété envers Yahwéh, une mauvaise piété, c'est-à-dire la reconnaissance d'autres dieux.
- l'injustice (ἀδικία: IV, 37) et l'injuste (ἄδικος: IV, 36, 37, 39) n'apparaissent que dans le discours de Zorobabel sur la vérité.
- l'expression “ il fit le mal, ἐποίησεν τὸ πονερόν ” est la formule caractéristique, assez vague, appliquée aux divers successeurs de Josias (I, 37, 41, 45).

3. Le vocabulaire de la hiérarchie, chez les Perses et chez les Juifs.

Chez les Perses:

Esd.A' mentionne à plusieurs reprises les personnages sur lesquels repose l'administration achéménide dans les provinces; ces personnages sont désignés globalement par des termes génériques, soit “ hauts personnages, μεγιστάνες ” (III, 9; voir le commentaire de ce passage pour la répartition de leurs attributions), soit “ excellences, ὑπάτοι ” (III, 14). Comme ces fonctions ont tendance à se chevaucher dans les faits, les

termes qui les désignent connaissent certaines fluctuations:

- le σατράπης est la transcription de l'hébreu *'dhashedarepenayá'* qui est lui-même la transcription du vieux perse *kshathrap~n*; ce terme est assez vague en perse, à cause des nombreux aspects que recouvre cette autorité (P.Briant *Histoire de l'Empire perse*, p. 481-484). Soit *Esd.A'* retranscrit ce terme (III, 2, 14, 21, IV, 47, 49), soit il cherche à le préciser: en VIII, 64 les satrapes du TM sont désignés par l'expression "chefs de palais royaux, βασιλικούς οικονόμους", terme qu'*Esd.A'* emploie ailleurs concurremment à σατράπης (IV, 47 et 49);
- le γραμματεύς "scribe" (II, 13, 19, 25) désigne le secrétaire Samsaios (araméen *sâperâ'*), mais aussi, avec une autre nuance de sens, le scribe Esdras (sur le jeu entre la fonction administrative désignée par le terme et la fonction religieuse, voir VIII, 8-9);
- le gouverneur est désigné par τοπάρχης (III, 2, 14, IV, 47, 48, 49) ou par ἑπαρχος (VI, 3, 7, 17, 26, 28, VII, 1, VIII, 64) qui traduit l'araméen *paḥat* ou l'hébreu *pêḥâh*; les deux termes grecs semblent synonymes, le premier étant emprunté au vocabulaire du Pentateuque (*Gn* XLI, 34) par allusion aux subdivisions régionales de l'Égypte (cf. *BA1*, p.274). En III, 2, la fonction de gouverneur semble assimilée à celle de secrétaire dans la liste "satrapes, stratèges et gouverneurs". Le gouverneur est aussi désigné dans le TM par le terme *Hatireshâtâ'*, qu'*Esd.A'* retranscrit toujours (V, 40 et IX, 49) comme s'il s'agissait d'un nom propre. Sanabassare, expressément désigné comme gouverneur en VI, 17, est désigné aussi par le titre de "prince, προστάτης, de Judée" en II, 8 (il y traduit l'araméen *nâsî'* "celui qui est élevé").
- le στρατηγός "stratège" n'apparaît que dans la partie originale d'*Esd.A'* (III, 2, 14, IV, 47), et n'a pas d'équivalent hébreu; il correspond en perse à la fonction de *karanos*. Ce terme est remplacé en IV, 49 par δυνάτος "officier".
- le trésorier (*gizebâr*) est rendu par γοζοφύλαξ "le gardien du *gaza*" (II, 8, VIII, 19, 45); en VIII, 45 les "trésoriers" semblent en fait désigner des bibliothécaires, étant donné que le "trésor" désigne aussi bien les dépôts de marchandises ou de biens précieux, que les archives royales.
- la fonction de chancelier est désignée en araméen par la formule *be'él te'ém* "détenteur du jugement", laquelle est traduite en II, 13 par la formule ὁ τὰ προσπίπτοντα, et en II, 19 par τῷ γράφοντι τὰ προσπίπτοντα littéralement "celui qui écrit les choses qui tombent".

A côté de ces fonctions administratives assez précises malgré leurs chevauchements, *Esd.A'* mentionne encore ponctuellement les juges du conseil de Syrie Creuse et de Phénicie, οἱ τῆς βουλῆς τῆς ἐν Συρίᾳ καὶ Φοινίκη κριταὶ (II, 13) qui sont apparemment nés par interprétation des difficultés du texte araméen; les chefs détachés en Syrie, ἀποτεταγμένοις ἡγεμόσιν, (VI, 26), nés eux aussi d'un texte difficile.

Outre les fonctions administratives, *Esd.A'* évoque également les termes honorifiques à la cour achéménide: le "parent" du roi (III, 7: συγγενῆς), ou les "amis" du roi (VIII, 13: φίλοι), ou les "amis conseillers" (VIII, 11: φίλοι συμβουλευταῖς; voir aussi VIII, 26 et 55).

Chez les Juifs:

Le vocabulaire de la hiérarchie y est très riche, donc complexe, en particulier en ce qui concerne les chefs des diverses subdivisions du peuple juif, à savoir la tribu (*shêbêt*, φυλή) divisée en familles (*mishpâḥâh*, πατρία), subdivisées à leur tour en maisons (*bayt*, οἶκος):

- Les chefs de tribus sont désignés par deux termes ἀρχίφυλος (II, 5) et φύλαρχος (VII, 8, VIII, 54, 58, 92): le premier traduit l'hébreu *rô'sh* "tête, chef", le second correspond à l'hébreu *śar* "chef". Les deux termes ne sont pas totalement

synonymes: par opposition à ἀρχίφυλος, φύλαρχος désigne plutôt “ le doyen ” (cf. l’opposition d’ἀρχίφυλος et de γεροσύα en Dt XXIX, 9).

- Les chefs des familles sont désignés par les formules “ chefs des lignées paternelles, ἡγούμενοι τῶν πατριῶν ” (V, 65, VIII, 58, IX, 16) ou “ chefs répartis par lignées paternelles, ἡγούμενοι κατὰ τὰς πατριὰς ” (V, 43) qui traduisent toujours l’hébreu *râ’shéy há’âbôt*.
- Les chefs des maisons sont cités en V, 1: “ chefs de maison des lignées paternelles selon leur tribu, ἀρχηγοὶ οἴκου πατριῶν κατὰ φυλὰς ” (cette expression apparaissant dans la partie originale d’*Esd.A*’, elle n’a pas de correspondant en hébreu).

S’y ajoutent encore d’autres formules moins précises:

- “ les chefs du peuple, οἱ ἡγούμενοι τοῦ λαοῦ ” (I, 47), ou tout simplement “ les chefs, οἱ ἡγούμενοι ” (VIII, 65), qui traduisent l’hébreu *šar* et qui, si l’on en croit la tripartition ci-dessus, désignent les chefs des familles. Les ἡγούμενοι s’opposent à d’autres chefs, les ἄρχοντες, qui ont une nuance péjorative: il s’agit soit des chefs égyptiens (I, 27), soit des chefs qui ont contracté des mariages avec des femmes étrangères.
- “ ceux qui siègent au premier rang, οἱ προκαθημένοι ” (I, 30) traduit l’hébreu *šar*; “ ceux qui siègent au premier rang selon leurs lignées paternelles, οἱ προκαθημένοι κατὰ τὰς πατριὰς αὐτῶν ” (V, 60) correspond à l’hébreu *râ’shéy há’âbôt*; “ les anciens qui siègent au premier rang, τῶν προκαθημένων πρεσβυτέρων ” (IX, 4) correspond en hébreu au “ conseil des chefs et des anciens (‘*ôçat šârîm weha-zeqênîm*) ”; dans chaque cas *Esd.A*’ ajoute l’idée de siéger devant, absente du TM.
- “ ceux qui les conduisaient, οἱ προηγούμενοι ” (V, 8, 9, VIII, 28, 67, IX, 12), et “ les hauts personnages, οἱ μεγαστᾶνες ” (I, 36, VIII, 67) semblent faire système dans le livre: les προηγούμενοι sont toujours des chefs de familles, tandis que les μεγαστᾶνες sont plutôt des notables (voir leur distinction en VIII, 67).

A ces chefs, dont les désignations se répartissent selon les subdivisions de la société juive, s’en ajoutent d’autres plus ponctuellement: les “ chiliarques, χιλίαρχοι ” (I, 9) qui correspondent à l’hébreu “ *šaréy halewiyim*, les chefs des Lévités ” (sur cet écart de traduction, voir le commentaire a.l.); les “ surveillants de travaux, ἐργοδιώκται ” (V, 56) correspondent à une proposition en hébreu (“ *pour surveiller sur l’exécution du travail* ”).

Le reste du vocabulaire de la hiérarchie appartient au domaine religieux, qui est finalement assez restreint dans un livre dont la réflexion porte en grande partie sur le statut des prêtres et des Lévités. *Esd.A*’ ne mentionne en effet que les termes suivants:

- les “ chefs, οἱ ἐπιστάται, du sanctuaire ”, qui correspond à l’hébreu *negîdêy* “ chefs, intendants ”.
- *Esd.A*’ ajoute au TM qui ne comporte pas de terme équivalent les “ chefs religieux, ἱεροστάται ” (VII, 2), qui est un hapax (voir commentaire a.l.).
- les chefs savants qu’Esdras envoie chercher en VIII, 43 et 44 sont des ἡγουμένους ἐπιστῆμονας, Addaios, leur chef, est “ le chef qui est à l’endroit du trésor, τὸν ἡγούμενον τὸν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ γαζοφυλακίου ”; le terme ἡγούμενος semble suggérer qu’il s’agit de chefs de familles.
- le Grand Prêtre, ἀρχιερεὺς, est mentionné quatre fois, en V, 40 (quand on décide d’attendre la venue d’un Grand Prêtre revêtu de la Révélation et de la Vérité) et ailleurs (IX, 39, 40, 49) toujours à propos d’Esdras.

4. Les trois personnages piliers de l’œuvre, Josias, Zorobabel et Esdras.

Josias:

C'est peut-être sur le personnage de Josias que l'auteur d'*Esd.A'* a travaillé le plus, comme le montrent d'une part les traditions textuelles parallèles, et d'autre part les autres textes (comme le *Siracide*) qui soulignent la piété sans reproche de Josias. On a vu en effet à propos de la Pâque de Josias et de sa mort⁹⁴ à quel point la tradition la plus largement représentée était détournée dans *Esd.A'* pour salir la mémoire du roi. De même, à propos des successeurs de Josias⁹⁵, *Esd.A'*, à la différence des autres livres, suggère plutôt une longue déchéance dont Josias est l'initiateur. Josias est donc avant tout dans le livre l'inverse négatif d'Esdras, aussi ignorant de la Loi et laxiste que ce qu'Esdras sera savant et rigoureux.

Or, ce travail de sape est également effectué dans le détail du texte, à l'aide de phénomènes d'intertextualité qui ont pour effet de rapprocher le bon roi Josias de personnages négatifs, ou au contraire de le comparer à des personnages qui lui sont tellement supérieurs qu'il ne peut ressortir que diminué de la comparaison:

- Le fait que Josias dise aux Lévites de déposer l'arche l'oppose à David qui dit exactement le contraire en *1Par XV*, 2.
- Un certain nombre des personnages qui entourent Josias lors de la célébration de la Pâque portent les mêmes noms que certains des compagnons d'Esdras (voir *I*, 9 en particulier): ces rapprochements inévitables soulignent l'incompétence de Josias.
- En *I*, 18-19, la Pâque de Josias est rapprochée de celle de Samuel, détail que ne présentent pas les autres textes; dernier juge et prophète, Samuel est donc doublement l'inverse de Josias qui est le dernier grand roi (avec tout ce que cela suppose de mauvais dans l'imaginaire juif) et qui est en même temps celui qui n'écoute pas les prophéties (du pharaon ou de Jérémie, v.24-26).
- En *I*, 21-22, *Esd.A'* ajoute deux versets qui n'ont pas de correspondant en hébreu; la formule introductive est partiellement empruntée à *4R XXIII*, 28, et met Josias sur le même plan que tous les autres mauvais rois, en particulier Manassé.
- Lors de la bataille de Karkémish, *Esd.A'* est le seul à appeler le roi d'Égypte "Pharaon" (*I*, 23), comme dans *l'Exode*: la comparaison implicite de Josias avec Moïse n'est pas à l'avantage du roi.

Mais *Esd.A'* n'est pas le seul à dénigrer la mémoire du roi Josias: une partie de la tradition lui est hostile:

- Théodoret se fait l'écho de cette tradition, quand, citant *I*, 24, il déclare que *parmi les rois qui ont péché*, Josias est le meilleur, précisant cependant que Josias ne fut pas irréprochable lors de cette bataille; au v.27, au lieu de dire que Josias va dans la plaine de Megiddô, Théodoret lit ἐν τῷ πεδίῳ μετὰ ἀδίκου "dans la plaine avec injustice".
- Le déguisement que revêt Josias dans le TM au moment de se battre (*I*, 26) rapproche Josias du roi Achab qui, en *2Par XVIII*, 28 sq, se déguise afin que Josaphat, le roi de Juda, soit tué à sa place pendant la bataille (mais le Seigneur intervient et Achab est tué par hasard d'une flèche, comme Josias).
- Jérémie, parlant de Josias (*Jr XXII*, 10-12), invite à ne pas pleurer le mort, mais au contraire à plaindre celui qui sera déporté loin de chez lui. Par ailleurs, il est très probablement fait allusion à la mort ignominieuse de Josias dans les *Lamentations*, en *II*, 4 (" Il [le Seigneur] a tendu son arc comme un ennemi contre lui ") et en *III*, 12-14 (" Il a tendu son arc et il m'a dressé comme une cible pour son trait | Il a conduit dans mes reins les flèches de son carquois | Je suis devenu la risée de tout mon peuple, leur chant toute la journée ").

⁹⁴ Voir chapitre III, 4 " *Les éléments principaux du livre* ", p. 41 sq.

⁹⁵ Voir chapitre III, 4 " *Les éléments principaux du livre* ", p. 44 sq.

Zorobabel:

Le personnage de Zorobabel pose un certain nombre de problèmes: sa généalogie, son statut de garde du corps de Darius aux chapitres III et IV, son rôle politique, son identification avec Sanabassare.

1) Sa généalogie:

En V, 5, Zorobabel est dit “ fils de Salathiel, de la maison de David, de la lignée de Pharés et de la tribu de Juda ”; cette version est aussi celle de *Mt I*, 11-12: “ Josias engendra Jékhonias et ses frères au moment de la déportation de Babylone; après la déportation de Babylone Jékhonias engendra Salathiel, Salathiel engendra Zorobabel ”⁹⁶. En revanche, *1Par III*, 15-19 en fait le fils de Phadaïas, le frère de Salathiel; cette divergence entre les traditions s’explique peut-être par la loi du lévirat: il faudrait supposer que, Salathiel étant mort sans avoir d’enfant, son frère Phadaïas a épousé sa belle- sœur.

Quoi qu’il en soit, ces deux traditions font donc de Zorobabel un descendant de Josias. Il est donc remarquable que dans *Esd.A’* la généalogie de Zorobabel ne remonte qu’à son père Salathiel, ou plus lointainement à David: les liens entre Zorobabel et Josias sont soigneusement effacés.

2) Son statut de garde du corps de Darius:

Issu d’une lignée royale, Zorobabel jouit à la cour achéménide d’une fonction honorifique, celle de garde du corps royal. Cette fonction, comme nous l’avons déjà dit (p.66), n’a rien de subalterne, puisque les gardes du corps dans la hiérarchie sont supérieurs aux fameux Immortels. Il est difficile de dire si Zorobabel a réellement rempli cette fonction réservée aux seuls hauts dignitaires, puisque seuls *Esd.A’* et Josèphe mentionnent cet épisode. Cependant, cela n’a rien d’absurde, surtout si l’on considère que Zorobabel est déjà un personnage important au temps de Cyrus, dix-neuf ans plus tôt, en -539 (VI, 17).

3) Son rôle politique:

Dans *Esd.A’*, Zorobabel est clairement envoyé par Darius en Judée en qualité de gouverneur (VI, 26, 28); or dans ces deux passages *Esd.A’* ne s’accorde ni avec le TM, ni avec *Esd.B’* qui n’ont pas la séquence “ le gouverneur Zorobabel ”. Seul Ag I, 1 affirme avec *Esd.A’* que Zorobabel est gouverneur de Judée.

Cette hésitation de la tradition est liée aux débats sur l’identification de Zorobabel avec Sanabassare (*Shéshebaçar*⁹⁷ en araméen). Divers arguments sont

⁹⁶ Sur cet accord entre *Esd.A’* et le NT, voir chapitre III, 4 “ *Les successeurs de Josias* ”.

⁹⁷ Il s’agirait d’un nom babylonien, qui signifierait “ puisse *šaššu* (= *Šamaš*, le dieu du soleil?) protéger le père (selon Williamson) ou le fils (selon Médebielle et Dhorme) ”. Le nom est formé de trois éléments:

- une des particularités du dialecte néo-assyrien est la transformation du *m* intervocalique en Aleph; ainsi pourrait-on justifier le passage de *Šamaš* à *Ša’aš*, lequel serait compris en araméen *Šeš*;
- en assyrien *abû* signifie “ père ”: la forme *aba* est un accusatif (il est donc exclu que le nom puisse signifier “ puisse *šaššu* protéger le fils ”);
- *ušur* est une forme néo-assyrienne de *našâru* “ garder, protéger ”, à l’inaccompli 3^e personne du singulier; par ailleurs en néo-assyrien la particule *lu* marquant l’optatif peut être absente, ce qui peut justifier le caractère prophylactique du nom.

avancés pour ou contre cette identification:

- En II, 8, Sanabassare est désigné comme “ prince de Judée ” (*nâsî’ / προστάτης*), titre qui ne revient nulle part ailleurs et qui convient parfaitement à Zorobabel, issu de lignée royale.
- Les deux personnages ont des actions concomitantes, pour ne pas dire identiques; le roi confie les objets sacrés à Mithridate qui les remet selon les passages soit à Sanabassare (II, 8), soit à Zorobabel (VI, 17). Au moment où Zorobabel arrive à Jérusalem avec la première caravane, Sanabassare ramène les objets sacrés qui lui ont été confiés, et il jette les fondations du temple (VI, 19).
- Williamson estime qu’il est improbable que le même personnage ait deux noms d’origine babylonienne, car l’on attendrait selon lui un nom juif et un nom babylonien. L’argument semble un peu faible, d’une part parce que Zorobabel est un enfant de la captivité de Babylone (comme le confirme le sens même de son nom “ le rejeton de Babel ”), d’autre part parce que l’enjeu du changement de nom n’est pas de substituer un nom babylonien à un nom juif, mais de donner soi-même un nom à un être pour marquer son autorité.
- Williamson estime à partir d’*Esd.B’* V, 14-16 (= *Esd.A’* VI, 17-19) que les deux personnages sont distingués. Or, à cet égard, il est important de noter que le nom de Sanabassare apparaît uniquement dans des passages émanant de l’administration perse (II, 8, 11, VI, 17, 19): lorsque les Juifs répondent aux questions des gouverneurs de Syrie et de Phénicie, ils désignent tout naturellement Zorobabel du nom sous lequel il est connu de cette administration, et cela n’a absolument rien d’étonnant⁹⁸. Par ailleurs, Williamson soutient que Zorobabel parlerait de lui à la troisième personne, ce qu’il trouve invraisemblable; or, ce n’est pas ce que disent les textes: les gouverneurs de Syrie et de Phénicie s’adressent aux “ anciens ” (VI, 10), et non pas au seul Zorobabel, et ce sont les “ anciens ” qui leur répondent (VI, 12).
- D’autres encore ont voulu rapprocher le nom *Shéshebaçar* du *Shenazzar*, qui est l’oncle de Zorobabel en *IPar* III, 18. La confusion entre les deux formes (*ששכבצר*, *ששכני* et *שנוז, שנור*) est tout simplement impossible.
- Enfin ce Sanabassare, qui semble pourtant avoir un pouvoir important, disparaît sans crier gare, ce qui est pour le moins curieux. L’argument de Williamson est que le document dont disposait l’auteur du livre était incomplet (ce qui ressemble à une explication désespérée); Williamson va même jusqu’à proposer une date de sa mort...

Que cela corresponde ou pas à la vérité historique, *Esd.A’* établit néanmoins clairement que Zorobabel et Sanabassare sont le même homme, puisqu’à quelques versets de distance on parle du gouverneur Sanabassare (VI, 17) et du gouverneur Zorobabel (VI, 28). L’historicité de cette identification semble même soutenue par la formulation du TM (VI, 17: “ ils furent donnés à *Shéshebaçar*, nom de celui, *shem-éh*, qu’il avait établi gouverneur ”): ce n’est pas, semble-t-il, surinterpréter le texte que de comprendre que *Shéshebaçar* est le nom perse qui a été donné à Zorobabel par le souverain achéménide, ce qui est

Ce nom signifierait donc à l’origine “ *Puisse-Šamaš -protéger-le-père* ”. Il existe en assyrien un nom proche de celui-ci: *Šamaš-abu- ušur* “ *Šamaš-protège-le-père* ” (toutes ces indications nous ont été aimablement fournies par Remo Mugnaioni).

⁹⁸ Pour prendre, à l’époque contemporaine, un cas équivalent, il est probable que les célébrités du monde du spectacle, lorsqu’elles s’adressent à l’administration française, doivent donner le nom sous lequel elles sont légalement enregistrées, et non pas leur nom de scène.

une pratique courante à l'époque (dans le livre, le roi d'Égypte ou Nabuchodonosor font de même pour les successeurs de Josias). Dans le cas contraire, le TM aurait simplement dit "Shéshebaçar qu'il avait établi gouverneur", comme il dit ailleurs dans un même contexte pour présenter un nouveau personnage "Tatenay gouverneur", et non pas *"Tatenay nom de celui qu'il avait établi gouverneur".

Il convient d'ajouter à ces éléments qu'*Esd.A'* ne reconnaît pas à Zorobabel le caractère messianique que lui confèrent *Aggée* (II, 23: " Je te prendrai, Zorobabel, fils de Shealtiël, ô mon serviteur – oracle de Yahwéh – et je ferai de toi comme un cachet, car c'est toi que j'ai élu "), puis le *Siracide* (XLIX, 11 " Comment célébrer Zorobabel? lui qui fut comme le cachet sur la main droite. "). *Esd.A'* n'est visiblement pas un écrit messianique: le seul personnage que l'on attende dans le livre est le " Grand Prêtre revêtu de la Révélation et de la Vérité ", c'est-à-dire Esdras.

Esdras:

Le personnage éponyme du livre pose des problèmes tout autres, puisque la principale question dès le départ n'est rien moins que de déterminer s'il a même seulement existé. Cette question est d'autant plus délicate que, de quelque manière qu'il procède, le chercheur est acculé dans une impasse, ou plutôt écartelé dans un carrefour: soit il doit échafauder de grandes explications historiques pour expliquer les incohérences des textes et l'absence quasi générale de ce personnage dans les autres livres, pour finalement découvrir que tout cela n'était que du vent; soit il choisit de considérer qu'Esdras n'est qu'une figure mythique, pour se retrouver confronté de plus belle à une foule de détails qui, sans explication historique, se révèlent aussi embarrassants qu'un personnage fantôme.

Une interprétation des textes qui tiendrait compte de ces deux possibilités irréconciliables relève donc de la haute voltige. Par ailleurs, la thèse selon laquelle Esdras ne serait qu'un personnage de fiction présente aussi un certain nombre d'arguments dignes d'intérêt. Aussi, après avoir considéré Esdras comme un personnage historique dans les pages qui précèdent, allons-nous être dans la pénible mais nécessaire obligation de faire table rase de tout ce que nous avons pu en dire, afin d'examiner la thèse contraire.

Les éléments principaux du dossier sont les suivants⁹⁹:

- Ben Sira dans le panorama qu'il fait des grands hommes d'Israël ne mentionne pas Esdras, qui n'apparaît pas non plus dans les textes de fondation de l'école de Yavnéh (les *Pirqé 'Avot* et les *'Avot de Rabbi Natan*), datés de la deuxième moitié du premier siècle de notre ère, ni non plus dans les premiers textes chrétiens. Par ailleurs, selon B.Barç, comme le même Ben Sira ne dit pas un mot de la promulgation de la Torah à l'époque perse, il faudrait attribuer à Siméon le Juste la rédaction définitive de la

⁹⁹ Nous nous inspirons abondamment dans cette étude des travaux de B.Barç: " Siméon le juste rédacteur de la Torah? ", in *La formation des canons scripturaires*, Centre d'études des religions du livre, Paris, 1993, ainsi que *Les arpenteurs du temps* (à paraître). Nous remercions l'auteur de nous avoir communiqué un exemplaire de ce dernier ouvrage lors de sa soutenance d'habilitation, le 21 octobre 1996, et de nous avoir autorisé à le piller sans vergogne. Il convient cependant de préciser que nous résumons ici à l'extrême un travail déjà très dense: d'éventuelles erreurs d'interprétation ou l'obscurité de certains passages ne sauraient être imputées qu'au compilateur pressé de ces études.

Torah (d'après *Si L*, 1 sq), selon “ la fondation de la double hauteur ”, c'est-à-dire la Loi écrite et la Loi orale: en ce cas le personnage d'Esdras aurait été inventé par le parti pharisien qui aurait reculé de deux siècles la rédaction définitive de la Torah en l'attribuant à ce personnage mythique dont le nom (“ Aide, Secours ”) est tout un programme.

- L'apocryphe *4Esdras* (fin du premier siècle) présente clairement Esdras comme un nouveau Moïse qui reçoit de Dieu la Loi en 94 livres, divisés en deux groupes: l'un (de 24) correspond à la Loi écrite, l'autre (de 70) représente la Loi orale, destinée à un public plus choisi. Cette Loi orale, on le sait, a pour champions les pharisiens qui, précisément, en cette fin du premier siècle ont accédé à la direction de l'école de Yavnéh; c'est également à cette époque que le canon est fixé, par ces mêmes pharisiens, qui intègrent alors le livre d'*Esdras* dans le corpus biblique. De sorte qu'il est certain que le personnage d'Esdras (qu'il ait existé ou pas) a été considéré par les pharisiens comme une figure tout à fait idoine à défendre leurs thèses, ce qui expliquerait que les pharisiens aient plutôt mis l'accent sur ce personnage au détriment de Néhémie.
- La généalogie d'Esdras dans *Esd.A'* et *Esd.B'* montre par comparaison avec la même liste de noms en *IPar V* que l'on a deux traditions, l'une qui fait de Sérayah le père d'Esdras, l'autre qui fait de lui le père de Yotsadaq (= Josédék), lequel est le père de Josué, le co-fondateur du second temple avec Zorobabel. Or, dans *IPar* le modèle de cette liste de 22 Grands Prêtres remontant jusqu'à Aaron est en fait calquée sur la liste des 22 rois de l'institution royale davidique. Une telle construction ne s'explique guère que dans un contexte où il s'agit de faire coïncider pouvoir royal et pouvoir sacerdotal, c'est-à-dire à partir de Jean Hircan I (-134 à -104), le premier des rois asmonéens à revendiquer le double titre de roi-prêtre. B.Barc estime donc que la généalogie d'*Esd.A'* est en fait un remaniement de *IPar* qui entend remettre en question la légitimité des rois asmonéens. De fait, les choses semblent plus claires si l'on sait que le parti sacerdotal sadducéen, rival des pharisiens alors en pleine expansion, était favorable à Jean Hircan I.
- L'histoire de l'arrivée d'Esdras livre également un certain nombre de coïncidences troublantes: Esdras part le premier jour du mois (qui est la date de fondation du sanctuaire du désert par Moïse: *Ex XL*, 17 sq); il arrive le premier jour du cinquième mois (cette date n'apparaît qu'une seule autre fois dans la Torah, en *Nb XXXIII*, 37-38, pour la mort d'Aaron). Les dates données font donc d'Esdras à la fois un nouveau Moïse et un successeur d'Aaron (ce qu'il est selon la généalogie qui lui est attribuée).
- Bien plus, il est dit (*Nb XX*, 22-29) qu'Aaron devra se dépouiller de son habit sacerdotal pour le donner à son fils Éléazar; or Éléazar semble bien une préfiguration d'Esdras (le nom du premier signifiant “ Dieu aide ”, tandis que le nom du second signifie “ aide ”). En effet la *Lettre d'Aristée* (§ 41) raconte par ailleurs que Ptolémée écrit au Grand Prêtre, nommé Éléazar, pour lui demander de traduire la Loi en grec. B.Barc voit dans ces deux Éléazar autre chose qu'une coïncidence: le mouvement que fait Esdras pour faire sortir la Loi du temple et la lire au peuple est tout à fait analogue à la démarche d'Éléazar qui fait sortir la Loi du temple pour la mener à Alexandrie où elle sera traduite afin que le peuple puisse en prendre connaissance: Esdras, comme l'Éléazar de la *Lettre d'Aristée*, reproduisent chacun de son côté un peu trop bien le programme des *Nombres* pour qu'on ne les suspecte pas d'être des personnages fictifs.
- Il semble aussi que ceux que l'on appellent les “ Samaritains ” (et qui sont dénoncés dans *Esd.A'* comme des ennemis: II, 12, 19) aient été en fait une secte juive qui n'avait rien d'étrangers, la seule différence avec les autres Juifs étant leur attachement au Garizim. Les membres de cette secte sont les tenants d'une conception conservatrice du culte, analogue à celles des sadducéens.

- Les *'Avot de Rabbi Natan* raconte comment la Torah s'est transmise, dans une succession de 22 personnages. Sous le règne d'Alexandre Jannée (-103 à -76), alors qu'Antigonos conseille à ses disciples de renoncer pour l'heure à la venue imminente des temps messianiques, deux de ces disciples, Juda fils de Tabai et Siméon fils de Chatah, entrent en conflit sur l'interprétation de la Torah: " *Alors ils se mirent à interpréter à partir de la Torah, et se brisèrent à partir d'eux deux brisures, les sadducéens et les boéthusiens, les sadducéens d'après le nom de Tsadoq et les boéthusiens d'après le nom de Boéthos* ". Les noms des tenants de ces deux écoles sont transparents, surtout quand on sait que Siméon fils de Chatah était alors le champion du parti pharisien: au Grand Prêtre Tsadoq répond le Grand Prêtre Boéthos; ce dernier nom est un nom grec Βοηθός qui signifie " qui aide ", ce qui en hébreu se dit 'Ézra'. Les boéthusiens sont donc clairement un groupe de pharisiens se réclamant d'Esdras.

Que le personnage d'Esdras soit une figure foncièrement pharisienne, que les pharisiens soient à l'origine de la gloire éclatante qui sera celle d'Esdras dans le Talmud¹⁰⁰, que les pharisiens aient assimilé leur antagonisme avec les sadducéens à la rivalité traditionnelle entre prêtres et Lévites nous semble donc une quasi certitude.

La thèse de B.Barc selon laquelle Siméon le Juste serait le rédacteur de la Torah (d'après *Si L*, 1 sq) est en revanche celle qui pose le plus de problèmes, ne serait-ce que parce que la date proposée pour cette rédaction (-200) entre en conflit avec la date en général retenue pour la traduction de la Torah par les Septante (au plus tard de -282)¹⁰¹, bien que cette datation des Septante pose elle aussi quelques problèmes. Sans entrer dans de longues discussions qui dépassent largement le cadre de cette étude, nous pouvons néanmoins tenter maintenant de concilier l'inconciliable: certes de nombreux détails montrent que les textes ont été arrangés pour faire coïncider les éléments de la mission d'Esdras avec le reste de l'Écriture, certes le témoignage de Ben Sira semble bien attribuer à Siméon le Juste l'instauration de la Loi " à double hauteur ", certes les pharisiens, défenseur de la Loi orale, ne sont apparus que bien après l'époque d'Esdras, mais malgré cela, quand bien même on considère tous ces éléments comme recevables (ce qui est notre cas), certains arguments historisants résistent encore.

En effet, rien ne prouve non plus qu'Esdras n'a pas eu une existence réelle, ni qu'il n'ait pas lu la Loi devant le peuple. Il est certain que le texte a été trafiqué par les pharisiens et qu'ils ont tiré à eux le personnage d'Esdras, mais il faut aussi considérer deux choses: d'une part cette Loi orale n'est pas née par génération spontanée au deuxième siècle et Esdras a pu être le représentant, à un moment donné, d'une certaine Loi orale qui ne fonctionnait pas forcément comme celle de Siméon le Juste; d'autre part les textes grecs eux-mêmes se font l'écho de traditions de lecture différentes, tout particulièrement concernant la tradition orale justement: le TM, suivi par *Esd.B'*, semble bien comprendre (IX, 48, voir notre commentaire a.l.) qu'il s'agit avant tout de lire la Loi à haute voix en restituant correctement les voyelles absentes du texte; en revanche *Esd.A'* distingue nettement entre une première lecture par Esdras de la Loi écrite, puis dans un deuxième temps la transmission de la Loi orale par les Lévites.

On aurait donc peut-être en fait affaire à deux réalisations différentes de la lecture de la Loi, l'une représentée par le TM consisterait uniquement à restituer les voyelles d'un texte consonantique (et c'est cela que l'Esdras historique aurait *effectivement* fait devant la foule des Juifs), une autre plus tardive, issue du milieu pharisien, consisterait à

¹⁰⁰ " Une baraïtha enseigne que R.Yossi a dit: Ezra aurait été jugé digne de transmettre la Thora à Israël, si Moïse ne l'avait pas précédé. " (Sanhédrin 33, in *Aggadoth du Talmud de Babylone*, 1982, p.1013).

¹⁰¹ Voir *BGS* p.56 sq.

accompagner la lecture de la Loi écrite de l'énonciation de la Loi orale. Cette dernière pratique aurait été introduite dans le livre historique par les pharisiens, afin de montrer que la transmission de la Loi orale remontait à l'époque d'Artaxerxès qui marque chez les pharisiens la fin de l'inspiration (d'où l'emploi du mot ἐμφοσειὼν "inspirer" dans ce passage d'*Esd.A'*).

Si cette reconstitution des faits est avérée, le passage de Siméon le Juste à Esdras pourrait s'expliquer par le fait que Siméon est à la fois prêtre et chef politique. En effet, après la révolte des Maccabées et l'instauration de la monarchie asmonéenne, les deux écoles (sadducéens et boéthusiens) auraient pris leurs distances avec la doctrine messianique de Siméon le Juste, et les pharisiens auraient alors déplacé l'instauration de la Loi orale à l'époque d'Esdras, la figure de Siméon éclatant en quelque sorte en deux parties, Néhémie le laïc et Esdras le prêtre. La rédaction définitive d'*Esdras-Néhémie* en hébreu serait intervenue à cette époque (vers -76) alors qu'un premier état du texte avait déjà été traduit par Jason de Cyrène vers -150 (ce qui n'exclut pas non plus que les milieux pharisiens aient aussi un peu "corrigé" le texte grec de Jason ultérieurement, pour mieux l'adapter à leurs idées).

Ce ne sont là que des hypothèses (qui ne sont données ici que comme telles!); elles n'ont certes pas la solidité d'un document archéologique, mais leur éventuel mérite est de partir des difficultés que pose le texte et (espérons-nous) d'en proposer une solution à peu près cohérente qui les résolve à la fois chacune séparément et dans leur ensemble.

5. Pourquoi *Esd.A'* a-t-il été rejeté ?

Les remarques que nous venons de faire n'épuisent pas tous les problèmes que pose *Esd.A'*. Comme l'hydre décapitée, à peine une difficulté semble-t-elle tranchée qu'une autre montre déjà le bout du museau: si l'on admet que le texte d'*Esd.A'* est largement influencé par le parti pharisien, comment expliquer qu'*Esd.A'* soit apocryphe, qu'il soit exclu du canon dont les pharisiens sont les maîtres d'œuvre?

Cette difficulté trouve une réponse: il ne faut pas confondre la réception tardive d'*Esdras-Néhémie* dans le canon hébraïque (laquelle est due incontestablement aux pharisiens de Yavnéh), et le fait qu'il existe deux traductions de ce texte, antérieures à son entrée dans le canon hébraïque. Ce qui est exclu du canon ce n'est pas le livre d'*Esdras-Néhémie*, mais une des deux traductions de ce texte. Par ailleurs le témoignage de Josèphe, un pharisien, montre que lorsqu'il parle du livre d'*Esdras*, c'est d'*Esd.A'* qu'il s'agit (p.21), et l'utilisation qu'il fait du texte grec montre clairement aussi que pour lui la traduction grecque à suivre est celle d'*Esd.A'* et non pas celle d'*Esd.B'*. L'examen comparatif systématique de ces deux versions grecques montre en effet qu'à quelques détails près elles traduisent le même texte consonantique, celui qui a été déclaré canonique par les pharisiens de Yavnéh. Le rejet dont *Esd.A'* a été victime ne saurait donc en aucune façon être imputable aux pharisiens.

Le modèle qui nous semble le plus pertinent pour expliquer tous ces éléments est précisément fondé sur le fait qu'à un seul TM correspondent deux traductions grecques: ces traductions, qui sont en fait la mise par écrit de deux traditions orales de lecture, nous semblent pouvoir être rapprochées de la bipartition de la tradition orale, telle que nous la montrent les *Zouguot*, ces couples de maîtres antithétiques qui apparaissent après Antigonos. Comme le pharisien-boéthusien Siméon fils de Chatah s'oppose au sadducéen Juda fils de Tabaï, ainsi *Esd.A'* s'oppose à *Esd.B'*; la comparaison attentive et minutieuse de tous les états du texte, montre en effet que tout le travail des massorètes

a été de tenter de concilier deux traditions divergentes (comme par exemple, après Hillel et Chammaï, essaiera de le faire Yohanan fils de Zaccaï).

Le rejet de la tradition représentée par *Esd.A'* nous semble donc en définitive être attribué à saint Jérôme, qui ne fait sans doute que suivre un des éléments de la tradition au détriment de l'autre (peut-être au nom du principe logique de non-contradiction, associé à l'idée que l'Écriture ne saurait se contredire). Avant lui *Esd.A'* est cité sur le même plan que les autres livres de la Bible; or, cela suppose soit que la tradition orale représentée par *Esd.A'* était déjà condamnée par le judaïsme, et que l'ensemble des auteurs chrétiens ignoraient cette condamnation, soit au contraire qu'*Esd.A'* présentait aux yeux du judaïsme une tradition recevable et n'était pas susceptible d'être condamné; cette dernière solution semble de loin la plus probable.

Les choses paraissent donc beaucoup plus simples si, au lieu d'avoir l'image de deux livres qui semblent se contredire, nous avons celle d'un débat entre deux docteurs de la Loi proposant chacun une interprétation différente de l'Écriture. Poussons le paradoxe jusqu'au bout: ce qui est étonnant en définitive n'est pas que nous ayons deux traductions grecques d'un même texte hébreu, mais qu'au contraire nous n'ayons pas pour chaque livre de la Bible deux versions écrites, représentant deux traditions orales complémentaires...

TRADUCTION

ESDRAS A'

I¹ Et Josias conduisit la Pâque dans Jérusalem pour son Seigneur et il offrit la Pâque le quatorzième jour du premier mois ² plaçant dans le temple du Seigneur les prêtres vêtus en fonction des offices du jour. ³ Et il dit aux Lévites, les esclaves sacrés d'Israël, de se sanctifier envers le Seigneur par la mise en place du coffre saint du Seigneur dans la maison qu'avait bâtie Salomon, le fils de David, le roi: " Vous n'aurez pas à la soulever sur vos épaules; ⁴ et maintenant servez le Seigneur, votre dieu, et prenez soin de son peuple Israël, et faites les préparatifs en fonction de vos lignées paternelles et de vos tribus suivant l'écrit de David, roi d'Israël, et suivant la grandeur de Salomon, son fils, ⁵ et vous les Lévites, placez-vous dans le sanctuaire en fonction du district de vos pères, vous qui par votre place êtes devant vos frères, les fils d'Israël, ⁶ et offrez la Pâque et préparez les offrandes pour vos frères et faites la Pâque selon l'ordonnance du Seigneur, celle qui a été donnée à Moïse. " ⁷ Et Josias fit présent au peuple qui était là de trente milliers d'agneaux et de chevreaux, de trois mille taurillons; c'est sur les possessions royales que ces dons furent faits selon la promesse [faite] au peuple, aux prêtres et aux Lévites. ⁸ Et Khelkias, Zakharias et Esyèlos, les chefs du sanctuaire, donnèrent aux prêtres, pour la Pâque, deux mille six cents moutons, trois cents taurillons. ⁹ Et Jékhonias, Samaïas, Nathanaël son frère, Asabias, Okhièlos et Joram, les chiliarques, donnèrent aux Lévites, pour la Pâque, cinq mille moutons, sept cents taurillons.¹⁰ Et voici ce qui se passa: les prêtres prirent place majestueusement, ainsi que les Lévites ¹¹ tenant les pains sans levain, par tribus ¹² et en fonction des districts des pères, devant le peuple, pour apporter l'offrande au Seigneur, selon

ce qui est écrit dans le livre de Moïse, et il en fut ainsi le matin. ¹³ Et ils firent rôtir la Pâque avec le feu, comme il convient, et les offrandes, ils les firent bouillir dans les bassines et les chaudrons avec une bonne odeur, et ils les offrirent à tous les gens du peuple. ¹⁴ Or après cela ils firent les préparatifs pour eux-mêmes ainsi que pour les prêtres, leurs frères, les fils d'Aaron; en effet les prêtres faisaient monter la fumée des graisses jusqu'à une heure avancée, aussi les Lévites firent les préparatifs pour eux-mêmes ainsi que pour les prêtres, leurs frères, les fils d'Aaron. ¹⁵ Et les psalmistes sacrés, les fils d'Asaph, étaient à leur place selon ce qui avait été fixé par David, de même qu'Asaph, Zakharias et Eddinous qui étaient à côté du roi, et de même les huissiers à chaque porte: il n'est pas permis à chacun de sortir de son office du jour, car leurs frères, les Lévites, avaient fait les préparatifs pour eux. ¹⁶ Et l'on accomplit les rites du Seigneur ce jour-là, pour conduire la Pâque et apporter les offrandes sur l'autel du Seigneur, selon l'ordre du roi Josias. ¹⁷ Et les fils d'Israël qui étaient là en cette occasion conduisirent la Pâque et la fête des pains sans levain pendant sept jours. ¹⁸ Et l'on n'avait pas conduit une Pâque pareille en Israël depuis le temps de Samuel le prophète ¹⁹ et tous les rois d'Israël n'avaient pas conduit une Pâque pareille à celle que conduisit Josias avec les prêtres, les Lévites, les Juifs et tout Israël, ceux qui étaient dans leur résidence à Jérusalem. ²⁰ C'est la dix-huitième année du règne de Josias que fut conduite cette Pâque. ²¹ Et les actes de Josias furent droits vis-à-vis de son Seigneur, d'un cœur plein de piété. ²² Et les événements de sa vie ont été consignés dans les *Chroniques* qui précèdent, à propos de ceux qui ont commis des fautes et des impiétés envers le Seigneur au contact de tout peuple et de tout royaume, ainsi que des choses qui l'ont affligé pour les avoir éprouvées, et les paroles du Seigneur se dressèrent contre Israël.

²³ Et après toute cette action de Josias, il arriva que Pharaon, le roi d'Égypte, alla réveiller la guerre à Kharkamus sur l'Euphrate, et à sa rencontre sortit Josias. ²⁴ Et le roi d'Égypte lui envoya un messenger disant: " Qu'y a-t-il entre moi et toi, roi de Judée? ²⁵ Ce n'est pas contre toi que j'ai été envoyé par le Seigneur-Dieu, car c'est sur l'Euphrate qu'est ma guerre. Et maintenant le Seigneur est avec moi, et le Seigneur qui est avec moi me presse: écarte-toi et ne t'oppose au Seigneur! " ²⁶ Et Josias ne se détourna pas sur son char: au contraire il entreprend de lui faire la guerre, sans considérer les paroles du prophète Jérémie qui viennent de la bouche du Seigneur; ²⁷ au contraire il organisa la guerre contre lui dans la plaine de Maggédou, et les chefs descendirent contre le roi Josias. ²⁸ Et le roi dit à ses esclaves: " Écartez-moi du combat, car me voilà trop faible. " Et aussitôt ses esclaves l'écartèrent du rang de bataille, ²⁹ et il monta sur son char, le second; et une fois ramené à Jérusalem il perdit la vie et fut enterré dans le tombeau de ses pères. ³⁰ Et dans toute la Judée ils firent le deuil de Josias, et le prophète Jérémie eut un chant de lamentation pour Josias, et ceux qui siègent au premier

rang avec leurs femmes chantèrent des lamentations sur lui jusqu'à ce jour, et on l'a publié afin qu'il soit toujours pour toute la race d'Israël. ³¹ Cela d'ailleurs est consigné dans le livre des histoires sur les rois de Judée; et l'œuvre détaillée de l'action de Josias, de sa splendeur et de son intelligence dans la Loi du Seigneur, ce qui fut fait par lui auparavant et à ce moment-là, cette histoire est dans le livre des *Rois* d'Israël et de Juda.

³² Et les gens du peuple prirent Jékhonias, le fils de Josias, et le désignèrent roi à la place de Josias son père, à l'âge de vingt-trois ans. ³³ Et il régna dans Juda et Jérusalem trois mois. Et le roi d'Égypte l'écarta de la royauté dans Jérusalem ³⁴ et il frappa le peuple d'une amende de cent talents d'argent et d'un talent d'or. ³⁵ Et le roi d'Égypte désigna roi Joakim, son frère, roi de la Judée et de Jérusalem. ³⁶ Et Joakim enchaîna les hauts personnages, puis il prit avec lui son frère Zarios et le ramena d'Égypte.

³⁷ Joakim avait vingt-cinq ans quand il devint roi de Judée et de Jérusalem, et il fit le mal vis-à-vis du Seigneur. ³⁸ Nabuchodonosor, le roi de Babylone, monta contre lui et, après l'avoir enchaîné dans des chaînes de bronze, il l'emmena à Babylone. ³⁹ Et Nabuchodonosor puisa dans les objets sacrés du Seigneur, les emporta et les serra dans son temple à Babylone. ⁴⁰ D'ailleurs les histoires le concernant, ainsi que son impureté et sa mécréance, sont consignées dans le livre des *Chroniques des rois*.

⁴¹ Et Joakim, son fils, devint roi à sa place; en effet quand il fut désigné, il avait dix-huit ans; ⁴² or son règne est de trois mois et dix jours dans Jérusalem et il fit le mal devant le Seigneur.

⁴³ Et à la fin de l'année Nabuchodonosor envoya une mission et le fit emmener à Babylone en même temps que les objets sacrés du Seigneur, ⁴⁴ et il désigna Sédécias âgé de vingt et un ans, et son règne est d'onze ans. ⁴⁵ Et il fit le mal vis-à-vis du Seigneur et ne se blottit pas devant les paroles dites par le prophète Jérémie qui viennent de la bouche du Seigneur. ⁴⁶ Et après que le roi Nabuchodonosor lui eut fait prêter serment par le nom du Seigneur, il se parjura et fit défection, et durcissant son cou et son cœur il transgressa les Lois du Seigneur, dieu d'Israël. ⁴⁷ Et de plus les chefs du peuple et des prêtres commirent un grand nombre d'impiétés et d'illégalités, dépassant toutes les impuretés de toutes les nations, et ils souillèrent le sanctuaire du Seigneur qui avait été sanctifié à Jérusalem. ⁴⁸ Et le dieu de leurs pères les envoya rappeler par son messenger, étant donné qu'il cherchait à les épargner, eux et sa tente. ⁴⁹ Mais eux rirent au nez de ses messagers, et le jour où parla le Seigneur, ils étaient là à se jouer de ses prophètes, jusqu'à ce qu'irrité contre son peuple à cause de ses mécréances il ordonne que montent contre eux les rois des Chaldéens. ⁵⁰ Ceux-ci tuèrent leurs garçons par l'épée, à l'entour de leur saint sanctuaire, et ils n'épargnèrent ni garçon ni fille, ni vieux ni jeune: il les livra tous entre leurs mains. ⁵¹ Et ils

enlevèrent tous les objets sacrés du Seigneur, les grands et les petits, et les coffres du Seigneur ainsi que les dépôts royaux, et ils les emportèrent à Babylone. ⁵² Et ils incendièrent la maison du Seigneur et démolirent les remparts de Jérusalem et ils en incendièrent les tours avec le feu ⁵³ et ils achevèrent de rendre inutilisable tout ce qui faisait sa splendeur et il emmena les survivants avec son épée à Babylone. ⁵⁴ Et ils furent ses esclaves, à lui et à ses fils, jusqu'à ce que règnent les Perses, pour l'accomplissement de la parole du Seigneur dans la bouche de Jérémie: ⁵⁵ " Jusqu'à ce que la terre ait son content de sabbats, tout le temps de sa dévastation, elle fera le sabbat jusqu'à l'accomplissement de soixante et dix ans. "

I ¹ Lors de la première année du règne de Cyrus sur les Perses, pour l'achèvement de la parole du Seigneur dans la bouche de Jérémie, le Seigneur éveilla l'âme de Cyrus, le roi des Perses, et il fit des proclamations par hérauts dans tout son royaume, et en même temps par des écrits, en ces termes: ² " Voici ce que dit le roi des Perses, Cyrus: "C'est moi qu'a désigné roi de la terre le Seigneur d'Israël, le Seigneur, le Très Haut, et il m'a ordonné de lui bâtir une maison à Jérusalem, qui est en Judée. ³ Si donc l'un de vous est de son peuple, que son Seigneur soit avec lui, et qu'il monte à Jérusalem qui est en Judée et bâtisse la maison du Seigneur d'Israël (c'est lui le Seigneur qui a planté sa tente à Jérusalem). ⁴ Tous ceux donc qui habitent dans des lieux seront aidés chacun par les gens du lieu en or et argent en dons, avec chevaux et bestiaux, auxquels s'ajouteront d'autres dons votifs pour le sanctuaire du Seigneur qui est à Jérusalem" ". ⁵ Et quand les chefs des tribus des lignées paternelles de Juda et de la tribu de Benjamin, les prêtres, les Lévites et tous ceux dont le Seigneur avait éveillé l'âme se présentèrent pour monter bâtir une maison pour le Seigneur, celle qui est à Jérusalem, ⁶ eh bien, les gens des alentours les aidèrent en tout, argent et or, chevaux et bestiaux, et le plus de dons votifs possible des nombreuses personnes dont l'esprit avait été éveillé. ⁷ Et le roi Cyrus fit sortir les objets sacrés du Seigneur que Nabuchodonosor avait emportés de Jérusalem et avait serrés dans son propre temple d'idoles. ⁸ Mais Cyrus, le roi des Perses, les fit sortir et les confia à Mithridate, son trésorier, et par son intermédiaire ils furent confiés à Sanabassare, le prince de la Judée. ⁹ Le nombre de ceux-ci était: mille coupes à libation en or, mille coupes à libation en argent, vingt-neuf encensoirs en argent, ¹⁰ trente patères en or, deux mille quatre cent dix en argent et mille autres objets. ¹¹ On transporta l'ensemble des objets, en or et argent, au nombre de cinq mille quatre cent soixante-neuf, et ils furent emportés par Sanabassare de Babylone à Jérusalem en même temps que ceux qui sortaient de la captivité.

¹² Or, aux temps d'Artaxerxès, le roi des Perses, une lettre lui fut écrite contre les habitants de Judée et de Jérusalem par Beslémos, Mithradatès,

Tabellios, Raoumos, Béeltéemos, le scribe Samsaios et le reste de ceux qui se rangeaient à leurs côtés mais habitaient la Samarie et les autres lieux; c'est la lettre écrite ci-dessous: ¹³ " Au roi Artaxerxès, seigneur, tes esclaves Raoumos, celui des nouvelles, le scribe Samsaios et le reste des juges de leur conseil qui sont dans la Syrie Creuse et la Phénicie. ¹⁴ Qu'il soit maintenant connu du seigneur-roi qu'après être montés de vous vers nous, en allant vers Jérusalem, les Juifs construisent la ville, la rebelle et mauvaise, réparent ses places et ses remparts et s'occupent des fondations du temple. ¹⁵ Si donc cette ville-là est construite et ses remparts achevés, ils n'accepteront sûrement pas de payer un tribut, et de plus ils s'opposeront aux rois. ¹⁶ Et, puisqu'on active les travaux du temple, nous pensons qu'il est bon de ne pas négliger une telle chose et de s'adresser au seigneur-roi afin, si tu le trouves bon, que l'on aille voir dans les livres légués par tes pères. ¹⁷ Et tu trouveras dans les mémoires ce qui est écrit sur ces gens et tu te rendras compte que cette ville-là était rebelle et gênante pour les rois et les villes, et que les Juifs étaient des rebelles et y organisaient en outre des sièges depuis l'éternité, raison pour laquelle justement cette ville-là a été dévastée. ¹⁸ Nous te représentons donc maintenant, seigneur-roi, que, si cette ville-là est bâtie et ses remparts relevés, tu n'auras plus de chemin pour descendre vers la Syrie Creuse et la Phénicie ". ¹⁹ Alors le roi écrivit en réponse à Raoumos, celui qui écrivait les nouvelles, à Béeltéemos, à Samsaios le scribe et au reste de ceux qui se rangeaient à leurs côtés et habitaient la Samarie, la Syrie et la Phénicie, la lettre écrite ci-dessous: ²⁰ " J'ai lu la lettre que vous m'avez envoyée. ²¹ J'ai donc ordonné qu'on aille voir, et l'on a trouvé que cette ville-là est depuis toujours à dresser le rang de bataille contre les rois, que les hommes y organisent des rébellions et des guerres ²² et que les rois étaient puissants et durs quand ils étaient les seigneurs dans Jérusalem et levaient un tribut sur la Syrie Creuse et la Phénicie. ²³ J'ai donc maintenant ordonné qu'on empêche ces hommes-là de construire la ville ²⁴ et qu'on veille à ce que rien ne soit fait en dehors de cela et à ce que les effets de leur malignité ne progressent pas davantage pour gêner les rois. " ²⁵ Alors, après avoir lu ce que leur avait écrit le roi Artaxerxès, Raoumos, le scribe Samsaios et ceux qui s'étaient rangés à leurs côtés levèrent le camp en hâte pour Jérusalem avec cavalerie et troupe en rang de bataille et commencèrent à s'opposer aux bâtisseurs. ²⁶ Et la construction du sanctuaire qui est à Jérusalem était restée en suspens jusqu'à la deuxième année du règne de Darius, le roi des Perses.

III ¹ Et le roi Darius avait fait une grande réception pour tous ceux qui étaient sous lui, pour tous les serviteurs nés dans sa maison, pour tous les hauts personnages de Médie et de Perse, ² et pour tous les satrapes, stratèges et gouverneurs qui étaient sous lui de l'Inde jusqu'à l'Éthiopie dans les cent vingt-sept satrapies. ³ Et ils mangèrent et

burent et, repus, se retirèrent; quant au roi Darius, il se retira dans sa chambre, se coucha et sombra dans le sommeil. ⁴ Alors les trois garçons, les gardes du corps, ceux qui gardaient la personne du roi, se dirent l'un à l'autre: ⁵ “ Disons chacun de nous une seule définition de ce qui est le plus fort; et celui dont la parole semblera plus sage que l'autre, le roi Darius lui donnera de grands dons et de grandes marques d'honneur pour sa victoire: ⁶ se revêtir de pourpre, boire dans de la vaisselle d'or et coucher sur l'or, un char à frein d'or, un turban du lin le plus fin et un collier autour du cou, ⁷ et il siègera à la deuxième place, après Darius, à cause de sa sagesse, et il sera nommé parent de Darius. ” ⁸ Et ils écrivirent alors chacun leur définition, y apposèrent leurs sceaux et la placèrent sous le coussin du roi Darius, et ils dirent: ⁹ “ Quand le roi s'éveillera, on lui donnera la tablette, et celui que choisira le roi avec les trois hauts personnages de Perse parce que sa définition est la plus sage, la victoire lui sera donnée comme c'est écrit. ” ¹⁰ L'un avait écrit: “ Le plus fort c'est le vin. ” ¹¹ L'autre avait écrit: “ Le plus fort c'est le roi. ” ¹² Le troisième avait écrit: “ Les plus fortes ce sont les femmes, mais pardessus tout est vainqueur la vérité. ” ¹³ Et quand le roi se réveilla, on prit la tablette, on le lui donna et il le lut. ¹⁴ Et il envoya quérir tous les hauts personnages de la Perse et de la Médie, satrapes, stratèges, gouverneurs et excellences, il les fit asseoir dans la salle d'audience et on lut le billet en face d'eux. ¹⁵ Et il dit: “ Appelez les garçons et ils expliqueront eux-mêmes leurs définitions. ” Et on les appela et ils entrèrent. ¹⁶ Et ils leur dirent: “ Commentez-nous ce que vous avez écrit. ”

¹⁷ Et le premier, celui qui avait parlé de la force du vin, commença et il s'exprima ainsi: ¹⁸ “ Messieurs, comment le vin est-il le plus fort? Il égare la pensée de tous les hommes qui le boivent, ¹⁹ il fait une la pensée du roi et celle de l'orphelin, celle du serviteur et celle de l'homme libre, celle du pauvre et celle du riche. ²⁰ Et il tourne toute pensée vers la bonne chère et la réjouissance, et on oublie tout chagrin et toute dette. ²¹ Et il rend tous les cœurs riches et on oublie le roi et le satrape, et il fait parler de toutes choses par talents entiers. ²² Et on oublie, quand on boit, de se conduire en ami avec les amis et les frères, et en peu de temps on tire les couteaux. ²³ Et quand on a cuvé son vin, on ne se rappelle plus ce qu'on a fait. ²⁴ Messieurs, le vin n'est-il pas le plus fort, puisqu'il oblige à agir ainsi? ” Et il se tut après avoir ainsi parlé.

I^V ¹ Et le deuxième, celui qui avait parlé de la force du roi, prit la parole. ² “ Messieurs, les hommes ne sont-ils pas les plus forts, eux qui exercent leur domination sur la terre et la mer, et sur tout ce qui s'y trouve? ³ Or le roi est le plus fort, et il est leur seigneur et il est leur maître, et tout ce qu'il peut leur dire, ils l'écoutent. ⁴ S'il leur dit de se faire la guerre l'un contre l'autre, ils le font. S'il les envoie contre les ennemis, ils marchent et abattent les montagnes, les remparts et les tours. ⁵ Ils tuent et sont tués, et ils ne transgressent pas la parole du roi;

s'ils sont vainqueurs, ils apportent tout au roi, aussi bien ce dont ils auront fait leur butin que toutes les autres choses. ⁶ Et tous ceux qui ne sont pas soldats et ne font pas la guerre, mais qui cultivent la terre, à leur tour, lorsqu'ils ont semé, offrent au roi ce qu'ils ont moissonné; et se contraignant l'un l'autre ils offrent les tributs au roi. ⁷ Et lui-même est seul et unique: s'il dit de tuer, ils tuent; il a dit de relâcher, ils relâchent; ⁸ il a dit de frapper, ils tapent; il a dit de dévaster, ils dévastent; il a dit de bâtir, ils bâtissent; ⁹ il a dit d'abattre, ils abattent; il a dit de planter, ils plantent. ¹⁰ Et tout son peuple et ses forces armées l'écoutent. ¹¹ Outre cela, lui est sur un lit de table (il mange, boit et dort), tandis qu'eux veillent en cercle autour de lui, ils sont chacun dans l'impossibilité de partir et de vaquer à leurs occupations et ne sont pas sourds à ses ordres. ¹² Messieurs, comment le roi n'est-il pas le plus fort, puisqu'il est à ce point écouté? ” Et il se tut.

¹³ Le troisième, celui qui avait parlé des femmes et de la vérité (c'est Zorobabel) prit la parole. ¹⁴ “ Messieurs, n'est-il pas vrai que le roi est grand, les hommes nombreux et que le vin est fort? Qui donc est leur maître? Qui est leur seigneur? Est-ce que ce ne sont pas les femmes? ¹⁵ Les femmes ont engendré le roi et tout le peuple, qui est le seigneur de la terre et de la mer. ¹⁶ Et ils sont nés d'elles, et ce sont elles qui ont élevé ceux-là-mêmes qui ont planté les vignes d'où naît le vin. ¹⁷ Et ce sont elles qui font les vêtements des hommes, et ce sont elles qui font de la splendeur pour les hommes, et les hommes ne peuvent pas être sans les femmes. ¹⁸ S'ils amassent de l'or, de l'argent ou n'importe quelle belle chose, et qu'ils voient une seule femme, belle par son aspect et sa beauté, ¹⁹ eh bien, négligeant tout cela ils bayent vers elle, et bouche bée ils la contemplent, et tous la choisissent de préférence à l'or, à l'argent ou à n'importe quelle belle chose. ²⁰ L'homme abandonne son propre père, qui l'a élevé, et le pays qui est le sien, et il se colle contre la femme qui est la sienne. ²¹ Et avec sa femme il relâche son âme et ne se souvient ni de son père, ni de sa mère, ni de son pays. ²² Et par là il vous faut reconnaître que les femmes sont vos seigneurs; n'est-il pas vrai que vous vous donnez du mal et de la peine et que vous offrez tout, apportez tout aux femmes? ²³ Et l'homme prend son épée et part faire une expédition, piller, voler et naviguer sur la mer et les fleuves; ²⁴ et il guette le lion et marche dans les ténèbres, et chaque fois qu'il fait un vol, une rapine ou va en maraude, il le rapporte à celle qu'il aime. ²⁵ Et l'homme chérit bien plus la femme qui est la sienne que son père et sa mère; ²⁶ et beaucoup sont désespérés par les pensées qui sont les leurs à cause des femmes et deviennent des esclaves à cause d'elles, ²⁷ et beaucoup périssent, tombent dans l'erreur et commettent des fautes à cause des femmes. ²⁸ Et maintenant, ne me croyez-vous pas? N'est-il pas vrai que le roi est grand par son pouvoir? N'est-il pas vrai que tous les pays se gardent bien de le toucher? ²⁹ Je le regardais, lui et Apamè, la fille de Bartakos le magnifique, la favorite du roi: elle était assise à la droite du roi, ³⁰ et elle

enlevait le diadème de la tête du roi et s'en coiffait tandis qu'elle souffletait le roi de la main gauche! ³¹ Et avec cela le roi la regardait bouche bée; et si elle lui sourit, il rit; si elle a de l'aigreur contre lui, il la flatte pour qu'elle se réconcilie avec lui. ³² Messieurs, comment les femmes ne sont-elles pas fortes puisqu'elles agissent ainsi? ” ³³ Et alors le roi et les hauts personnages se regardèrent les uns les autres. ³⁴ Et il commença à parler de la vérité: “ Messieurs, n'est-il pas vrai que les femmes sont fortes? Grande est la terre, haut est le ciel, et rapide dans sa course est le soleil, car il tourne dans le cercle du ciel et court rejoindre sa place en un jour. ³⁵ N'est-il pas grand Celui qui a fait ces choses? Eh bien, la vérité est grande et plus forte que tout. ³⁶ Toute la terre fait appel à la vérité, et le ciel la bénit, et tous les ouvrages tremblent et frémissent, et il n'y a avec Lui aucune injustice. ³⁷ Injuste est le vin, injuste est le roi, injustes les femmes, injustes tous les fils des hommes, et injustes toutes leurs actions, toutes les choses de ce genre! Et il n'y a pas en eux de vérité, et dans leur injustice ils mourront! ³⁸ La vérité demeure, elle, et elle reste forte pour l'éternité, elle vit et règne pour l'éternité de l'éternité. ³⁹ Et il n'est pas possible avec elle de faire acception des personnes, ni de faire de discriminations: elle fait ce qui est juste loin de tout ce qui est injuste ou mauvais; et tous approuvent ses actions, et dans son jugement il n'y a rien d'injuste. ⁴⁰ Et à elle est la force, et la tiare, et le pouvoir et la grandeur de toutes éternités! Béni soit le dieu de la vérité! ” ⁴¹ Et il cessa de parler. Et tout le peuple alors cria et ils dirent alors: “ Grande est la vérité et elle est la plus forte! ”

⁴² Alors le roi lui dit: “ Demande ce que tu veux en plus de ce qui est écrit, et nous te le donnerons, pour la manière dont tu t'es montré le plus sage; et tu siégeras près de moi et tu seras nommé mon parent. ”

⁴³ Alors il dit au roi: “ Rappelle-toi le vœu que tu as fait de bâtir Jérusalem le jour où tu as reçu la tiare, ⁴⁴ ainsi que de rendre tous les objets qui ont été pris à Jérusalem, ceux que Cyrus a emportés lorsqu'il a fait vœu d'abattre Babylone et qu'il a fait vœu de les renvoyer là-bas. ⁴⁵ Et toi tu as fait vœu de bâtir le temple que les Iduméens ont incendié quand la Judée fut dévastée par les Chaldéens. ⁴⁶ Et c'est là maintenant ce que j'attends de toi, seigneur-roi, et ce que je te demande, et c'est là la grandeur qui relève de toi; je te prie donc d'accomplir le vœu que de ta bouche tu as fait vœu au roi du ciel d'accomplir. ” ⁴⁷ Alors le roi Darius se leva et l'embrassa, et il fit écrire en sa faveur les lettres pour tous les chefs de palais, gouverneurs, stratèges et satrapes, afin qu'ils l'escortent, lui et l'ensemble de ceux qui monteraient avec lui bâtir Jérusalem. ⁴⁸ Et il fit écrire des lettres à tous les gouverneurs de Syrie Creuse et de Phénicie ainsi qu'à ceux du Liban pour qu'ils fassent transporter des troncs de cèdres depuis le Liban à Jérusalem et afin qu'ils bâtissent la ville avec lui. ⁴⁹ Et il fit écrire une déclaration d'affranchissement en faveur de tous les Juifs qui quittaient son royaume pour monter vers la Judée, que tout officier, satrape, gouverneur ou chef

de palais ne marche pas contre leurs portes; ⁵⁰ que tout le pays sur lequel ils étendraient leur domination leur appartenait sans être frappé d'impôt; et afin que les Iduméens abandonnent les villages des Juifs qu'ils détenaient; ⁵¹ et pour la construction du sanctuaire que soient donnés par an vingt talents jusqu'à ce qu'il soit construit, ⁵² et que sur l'autel chaque jour on donne en apanage des holocaustes, selon le commandement qu'ils avaient d'en apporter dix-sept (cela faisait dix autres talents par an); ⁵³ et que tous ceux qui s'avançaient de Babylone pour fonder la ville jouissent de leur liberté, eux et leurs enfants ainsi que les prêtres qui s'avançaient. ⁵⁴ Et il définit aussi par écrit le subside et l'habillement sacerdotal avec lequel on fait le culte. ⁵⁵ Et en faveur des Lévites, il fit écrire de leur donner le subside jusqu'au jour où la maison serait achevée et Jérusalem construite, ⁵⁶ et en faveur de tous les gardes de la ville, il fit écrire de leur donner des lots de terre et une solde. ⁵⁷ Et il renvoya tous les objets que Cyrus avait emportés de Babylone; et tout ce que Cyrus avait dit de faire, il ordonna lui aussi de le faire ainsi que de [les] renvoyer à Jérusalem.

⁵⁸ Et quand le garçon sortit, levant le visage vers le ciel en direction de Jérusalem, il bénit le roi du ciel, disant: ⁵⁹ " De toi vient la victoire, et de toi la sagesse, et à toi est la splendeur, et moi je suis ton serviteur! ⁶⁰ Tu es béni, toi qui m'as donné la sagesse, et je te reconnais, maître de mes pères! " ⁶¹ Et il prit les lettres, partit à Babylone et annonça la nouvelle à tous ses frères. ⁶² Et ils bénirent le dieu de leurs pères, parce qu'il leur avait donné remise et rémission ⁶³ de monter et de bâtir Jérusalem et son sanctuaire sur lequel son nom avait été nommé, et ils burent de grandes coupes dans la musique et la joie pendant sept jours.

V ¹ Après cela furent choisis pour monter les chefs de maison des lignées paternelles selon leurs tribus ainsi que leurs femmes, les fils et les filles, leurs serviteurs et leurs servantes, et leurs bestiaux. ² Et Darius envoya avec eux mille cavaliers jusqu'à ce qu'ils les aient ramenés à Jérusalem dans la paix et dans la musique, celle des tambourins et des flûtes; ³ et tous leurs frères étaient là à jouer, et il les fit monter avec eux.

⁴ Et voici les noms des hommes qui montaient selon leurs lignées paternelles vers leurs tribus, dans leur district: ⁵ les prêtres, les fils de Phinéés, fils d'Aaron (Jésus le fils de Josédék, fils de Saraios, et Joakim le fils de *celui-ci*) et Zorobabel, fils de Salathiel, de la maison de David, de la lignée de Pharés et de la tribu de Juda, ⁶ celui qui, sous Darius le roi des Perses, avait dit des paroles sages, la deuxième année de son règne, au mois de Nisan qui est le premier mois. ⁷ Voici d'autre part **ceux de Judée qui montèrent de la captivité de l'exil**, ceux que Nabuchodonosor le roi de Babylone avait fait immigrer vers Babylone ⁸ et qui retournèrent vers Jérusalem et le reste de la Judée, chacun vers la ville qui était la sienne, ceux qui partirent avec Zorobabel et avec Jésus,

Néhémie, Zaraias, Résaios, Enènis, Mardochée, Béélsaros, Aspharasos, Borolios, Roïmos, Baana, leurs guides. ⁹ Nombre de **ceux du peuple ainsi que ceux qui les guidaient**: fils de Phoros: 2172. ¹⁰ Fils de Saphat: 472. Fils d'Arée: 756. ¹¹ Fils de Phaathmôab, à joindre aux fils de Jésus et Joab: 2812. ¹² Fils d'Olamos: 1254. Fils de Zatos: 945. Fils de Khorbé: 705. Fils de Bani: 648. ¹³ Fils de Bèbaï: 623. Fils d'Asgad: 1322. ¹⁴ Fils d'Adonikam: 667. Fils de Bagoï: 2066. Fils d'Adinos: 454. ¹⁵ Fils d'Atèr, le fils d'Ezékhias: 92. Fils de Kilan et d'Azétas: 67. Fils d'Azouros: 432. ¹⁶ Fils d'Annias: 101. Fils d'Arom, fils de Bassaï: 323. Fils d'Ariphos: 112. ¹⁷ Fils de Baïtérous: 3005. Fils issus de Baïthlômôn: 123. ¹⁸ Ceux issus de Nétébas: 55. Ceux issus d'Enatos: 158. Ceux issus de Baïtasmôn: 42. ¹⁹ Ceux issus de Kariathiaris: 25. Ceux issus de Kapiaras et de Bèrot: 743. ²⁰ Les Khadiazes et les Ammidiens: 422. Ceux issus de Kiramas et Gabbès: 621. ²¹ Ceux issus de Makalôn: 122. Ceux issus de Baitoliô: 52. Fils de Niphis: 156. ²² Fils de l'autre Kalamô et d'Onous: 725. Fils de Jérékhos: 345. ²³ Fils de Sanaas: 3330. ²⁴ Les **prêtres**: fils de Jeddos, le fils de Jésus, à joindre aux fils d'Anasib: 972. Fils d'Emmèros: 1052. ²⁵ Fils de Phassouros: 1247. Fils de Kharmè: 1017. ²⁶ Quant aux **Lévites**: fils de Jésus, Kadmièlos, Bannos et Soudios: 74. ²⁷ Les **psalmistes sacrés**, fils d'Asaph: 128. ²⁸ Les **huissiers**: fils de Salloum, fils d'Atar, Fils de Tolman, fils d'Akoub, fils d'Atèta, fils de Sobai: 139 au total. ²⁹ Les **esclaves sacrés**: fils d'Esäu, fils d'Asipha, fils de Tabaôth, fils de Kèras, fils de Soua, fils de Phadaïos, fils de Labana, fils d'Aggaba, ³⁰ fils d'Akoud, fils d'Outa, fils de Kétab, fils d'Agaba, fils de Subaï, fils d'Anan, fils de Kathoua, fils de Geddour, ³¹ fils de Jaïros, fils de Daïsan, fils de Noéba, fils de Khaséba, fils de Gazéra, fils d'Ozios, fils de Phinoé, fils d'Asara, fils de Basthaï, fils d'Asana, fils de Maani, fils de Naphisi, fils d'Akouph, fils d'Akhiba, fils d'Asour, fils de Pharakim, fils de Basalôth, ³² fils de Mééda, fils de Koutha, fils de Kharéa, fils de Barkhous, fils de Sérar, fils de Thomoi, fils de Nasi, fils d'Atipha. ³³ Fils des **serviteurs de Salomon**: fils d'Assaphiôth, fils de Pharida, fils de Jèèli, fils de Lozôn, fils d'Isdaël, fils de Saphuti, ³⁴ fils d'Agia, fils de Phakareth-sabiè, fils de Sarôthié, fils de Masias, fils de Gas, fils d'Addous, fils de Soubas, fils d'Apherra, fils de Barodis, fils de Saphat, fils d'Amon. ³⁵ **Total des esclaves sacrés et des fils des serviteurs de Salomon**: 372. ³⁶ Voici ceux qui montèrent de Therméléth (leur chef était Karaath), d'Adan et d'Amar, ³⁷ et ne pouvaient pas déclarer que leurs lignées paternelles et leur *famille* étaient issues d'Israël: fils de Dalan le fils de Touban, fils de Nékodan: 652. ³⁸ Et issus des prêtres, ceux qui avaient des prétentions au sacerdoce et ne furent pas trouvés: fils d'Obbia, fils d'Akkos, fils de Joddous (celui qui avait pris Augia pour femme, parmi les filles de Phartzellaios et avait été appelé de son nom): ³⁹ et ceux-là, comme on avait cherché leur liste généalogique dans le registre et qu'on ne l'avait pas trouvée, ils furent écartés des fonctions sacerdotales ⁴⁰ et Néhémie leur dit, ainsi qu'Attharias, de ne pas avoir

part aux choses saintes, jusqu'à ce que se lève un Grand Prêtre revêtu de la Révélation et de la Vérité. ⁴¹ Au total ils étaient: Israël, à partir des plus de douze ans, hormis les serviteurs et les servantes: 42.360; leurs serviteurs et leurs servantes: 7337; joueurs et chanteurs de psaltérion: 245. ⁴² chameaux: 435, et chevaux: 7036; mulets: 245; bêtes de somme: 5525. ⁴³ Et parmi les chefs répartis par lignées paternelles, comme ils arrivaient au sanctuaire de Dieu qui est à Jérusalem, ils firent vœu de faire se lever la maison sur son emplacement, autant qu'il était en leur puissance, ⁴⁴ et de donner pour le sanctuaire un trésor, destiné aux travaux, de mille mines d'or, cinq mille mines d'argent et cent habits sacerdotaux. ⁴⁵ Et les prêtres, les Lévites et ceux du peuple s'établirent dans Jérusalem et son territoire, et les psalmistes sacrés et les huissiers, et tout Israël dans leurs villages.

⁴⁶ Au début du septième mois, et comme les fils d'Israël étaient chacun dans leurs biens, ils s'assemblèrent d'un même cœur sur l'aire de la première porte, celle qui donne sur l'est. ⁴⁷ Et Jésus, le fils de Josédék, se présenta avec ses frères les prêtres, ainsi que Zorobabel, le fils de Salathiel, avec ses frères, et ils disposèrent l'autel du Dieu d'Israël ⁴⁸ pour y apporter les holocaustes conformément à ce qui est stipulé dans le livre de Moïse, l'homme de Dieu. ⁴⁹ Et on se coalisa contre eux parmi les autres nations de la terre; et ils relevèrent l'autel sur son emplacement parce qu'ils étaient un objet de haine pour eux, et toutes les nations qui sont sur la terre les fortifièrent, et ils faisaient monter la fumée des offrandes au temps fixé et les holocaustes pour le Seigneur le matin et le soir, ⁵⁰ et ils conduisirent la fête de la fixation des tentes, comme il est ordonné dans la Loi, et des offrandes de chaque jour, comme il convenait, ⁵¹ et après cela des oblations de continuité ainsi que les offrandes des sabbats, des nouvelles lunes et de toutes les fêtes sanctifiées. ⁵² Et tous ceux qui avaient fait un vœu à Dieu, commencèrent à partir de la nouvelle lune du septième mois à apporter des offrandes à Dieu; et le temple de Dieu n'était pas encore construit. ⁵³ Et l'on donna de l'argent aux tailleurs de pierre et aux charpentiers, et les Sidoniens et les Tyriens eurent le manger et le boire ainsi qu'un festin pour qu'ils fassent venir du Liban des troncs de cèdre afin d'en flotter les radeaux jusqu'au port de Joppè, selon l'ordonnance qui leur avait été écrite par Cyrus, le roi des Perses. ⁵⁴ Et la deuxième année, se présentant au sanctuaire de Dieu, à Jérusalem, le deuxième mois, Zorobabel le fils de Salathiel commença, ainsi que Jésus le fils de Josédék, leurs frères, les prêtres-Lévites et tous ceux qui étaient venus de la captivité jusqu'à Jérusalem ⁵⁵ et ils posèrent les fondations du temple de Dieu à la nouvelle lune du deuxième mois de la deuxième année à leur arrivée en Judée et à Jérusalem. ⁵⁶ Et ils placèrent les Lévites de plus de vingt ans à la tête des travaux du Seigneur, et Jésus, ses fils, ses frères, Kadmiel son frère, les fils de Jésus Emadaboun et les fils de Joda, fils d'Iliadoun avec leurs fils et leurs frères, tous les Lévites, prirent place,

d'un même cœur, comme surveillants de travaux, œuvrant pour les travaux dans la maison de Dieu.⁵⁷ Et les bâtisseurs bâtirent le temple du Seigneur, et les prêtres en habits prirent place au milieu de la musique et des trompettes ainsi que les Lévites fils d'Asaph qui, avec leurs cymbales, chantaient des hymnes pour le Seigneur et le bénissaient, suivant l'exemple de David, roi d'Israël,⁵⁸ et ils clamèrent par leurs hymnes leur reconnaissance du Seigneur: " Sa bonté et sa splendeur sont pour les éternités à tout Israël... " ⁵⁹ Et tous les gens du peuple soufflèrent dans les trompettes et crièrent, chantant à grand bruit des hymnes au Seigneur, pour le lever de la maison du Seigneur. ⁶⁰ Et les plus vieux parmi les prêtres-Lévites et parmi ceux qui siègent au premier rang selon leurs lignées paternelles, ceux qui avaient vu la maison précédente, vinrent vers sa construction avec cri et grande lamentation ⁶¹ et beaucoup allaient à grand bruit au milieu des trompettes et de la liesse ⁶² de sorte que le peuple n'entendait pas les trompettes à cause de la lamentation du peuple; c'est que la troupe des joueurs de trompettes était assez grande pour être entendue de loin!

⁶³ Et les ennemis de la tribu de Juda et de Benjamin, entendant cela, vinrent pour découvrir ce qu'était ce bruit de trompettes. ⁶⁴ Et ils découvrirent que les gens sortis de la captivité construisaient le temple pour le Seigneur-Dieu d'Israël ⁶⁵ et, s'approchant de Zorobabel, de Jésus et des chefs des lignées paternelles, ils leur disent: " Nous bâtirons avec vous! ⁶⁶ Car, pareillement à vous, nous écoutons votre Seigneur et nous lui sacrifions depuis les jours d'Asbasareth, roi des Assyriens, qui nous a emmenés ici. " ⁶⁷ Et Zorobabel, Jésus et les chefs des lignées paternelles d'Israël leur dirent: " Ce n'est pas à vous et à nous de construire la maison pour le Seigneur, notre Dieu; ⁶⁸ car c'est nous seuls qui construirons pour le Seigneur d'Israël conformément à ce que nous a ordonné Cyrus, le roi des Perses. " ⁶⁹ Or, les nations de la terre, pressant et assiégeant ceux qui étaient en Judée, avaient contrecarré la construction, ⁷⁰ et complotant, flattant le peuple et faisant des soulèvements, ils avaient empêché d'achever la construction tout le temps de la vie du roi Cyrus. ⁷¹ Et leur construction avait été contrecarrée pendant deux ans, jusqu'au règne de Darius.

VI ¹ Or, la deuxième année du règne de Darius, Aggée et Zacharie le fils d'Eddi, les prophètes, prophétisèrent sur les Juifs qui étaient en Judée et à Jérusalem au nom du Seigneur-Dieu d'Israël qui était sur eux. ² Alors se leva Zorobabel, le fils de Salathiel, ainsi que Jésus, le fils de Josédék, et ils commencèrent à construire la maison du Seigneur, celle qui est à Jérusalem, tandis que les prophètes du Seigneur qui étaient avec eux les aidaient. ³ A ce moment-même, Sisinnès le gouverneur de Syrie et de Phénicie, Sathrabouzanès et leurs compagnons étaient venus vers eux et se trouvaient là, et ils leur dirent: ⁴ " Qui vous a donné un ordre pour que vous construisiez cette maison

et que vous acheviez cette toiture et tout le reste? Et qui sont les bâtisseurs qui achèvent cela? ”⁵ Et les anciens parmi les Juifs avaient eu de la part du Seigneur la faveur d’une visite venue sur la captivité⁶ et on ne s’était pas opposé à leur construction jusqu’à ce que Darius signifie un ordre et s’exprime à leur sujet.

⁷ Copie de la lettre que Sisinnès, le gouverneur de Syrie et de Phénicie, Sathrabouzanès et leurs compagnons les chefs en Syrie et en Phénicie écrivirent et envoyèrent à Darius:⁸ “ Au roi Darius, salut! Que tout soit connu de notre seigneur le roi, à savoir que, comme nous nous étions présentés dans le pays de Judée et étions arrivés dans la ville de Jérusalem, nous avons surpris les anciens parmi les Juifs de la captivité en train de construire dans la ville de Jérusalem une maison pour le Seigneur, grande, étonnante, faite de pierres polies, avec des bois précieux mis sur les murs⁹ et ces travaux se font avec ardeur (et le travail va bon train entre leurs mains) et ils sont accomplis en toute splendeur et avec application.¹⁰ Alors nous nous sommes renseignés auprès de ces anciens, en disant: “ Qui vous a donné un ordre pour que vous construisiez cette maison et que vous posiez les fondations de ces travaux? ”¹¹ Nous les avons donc interrogés afin de te faire savoir et de te dire par écrit les hommes qui sont à leur tête, et nous leur demandions les pièces d’identité des meneurs.¹² Mais eux nous ont répondu en disant: “ Nous sommes les serviteurs du Seigneur qui a créé le ciel et la terre.¹³ Et la maison avait été construite bien des années auparavant par un grand et puissant roi d’Israël, et elle avait été achevée.¹⁴ Et quand nos pères eurent exaspéré le Seigneur d’Israël, le céleste, en commettant des fautes envers lui, il les a livrés aux mains de Nabuchodonosor, roi de Babylone, roi des Chaldéens.¹⁵ Et ils ont abattu la maison, l’ont incendiée et ont emmené le peuple en captivité à Babylone.¹⁶ Or la première année du règne de Cyrus sur le pays de Babylone, le roi Cyrus a ordonné par écrit de construire cette maison;¹⁷ et les objets sacrés, en or et en argent, que Nabuchodonosor avait fait sortir de la maison qui est à Jérusalem et avait serrés dans son propre temple, le roi Cyrus les a fait ressortir du temple qui est à Babylone et il les a confiés à Zorobabel et au gouverneur Sanabassare,¹⁸ et il lui a ordonné d’emporter tous ces objets et de les déposer dans le temple qui est à Jérusalem, et que ce temple du Seigneur soit construit sur cet emplacement.¹⁹ Alors ce Sanabassare est arrivé et a jeté les fondations de la maison du Seigneur qui est à Jérusalem, et depuis ce temps jusqu’à maintenant elle a été en construction et n’avait pas connu d’achèvement. ”²⁰ Maintenant donc, si tu le juges bon, roi, que l’on aille voir dans les archives royales du seigneur-roi qui sont à Babylone.²¹ Et si l’on trouve que c’est avec l’agrément du roi Cyrus que se fait la construction de la maison du Seigneur qui est à Jérusalem et que cela est jugé bon par notre seigneur-roi, qu’il s’exprime auprès de nous sur ce sujet. ”

²² Alors le roi Darius ordonna que l'on aille voir dans les archives royales situées à Babylone, et l'on trouva dans la forteresse d'Ecbatane qui est en pays mède un volume dans lequel était mentionné ceci: ²³ " Première année du règne de Cyrus: le roi Cyrus a ordonné de bâtir la maison du Seigneur qui est à Jérusalem, où l'on sacrifie avec un feu continuel, ²⁴ dont la hauteur est de soixante coudées, la largeur de soixante coudées, avec trois rangées de pierres polies et une rangée de bois étonnante du pays, et que la somme dépensée soit donnée en puisant dans la maison du roi Cyrus; ²⁵ et que les objets sacrés de la maison du Seigneur, ceux d'or comme ceux d'argent, que Nabuchodonosor a emportés de la maison qui est à Jérusalem et rapportés à Babylone, soient ramenés dans la maison qui est à Jérusalem, où ils étaient déposés, pour y être placés. " ²⁶ Alors il ordonna à Sisinnès le gouverneur de Syrie et de Phénicie, à Sathrabouzanès, à leurs compagnons et aux chefs détachés en Syrie et en Phénicie de prendre soin de se tenir à l'écart de l'endroit, et de laisser Zorobabel, le serviteur du Seigneur mais gouverneur de Judée, et les anciens parmi les Juifs construire cette maison du Seigneur à cet endroit. ²⁷ " Et moi aussi j'ai ordonné en gros qu'on construise et qu'on soit attentif à ce qu'on collabore avec les gens sortis de la captivité de Judée, jusqu'à ce que soit achevée la maison du Seigneur; ²⁸ que sur la perception des impôts de Syrie Creuse et de Phénicie on donne soigneusement une contribution à ces hommes pour des offrandes au Seigneur, au gouverneur Zorobabel pour des taureaux, des béliers et des moutons, ²⁹ et pareillement aussi du blé, du sel, du vin et de l'huile continuellement, chaque année, selon ce que les prêtres qui sont à Jérusalem indiqueront d'en dépenser chaque jour, sans contestation, ³⁰ afin que soient apportées des libations au Dieu très-haut pour le roi et ses enfants et qu'on prie pour leur vie. ³¹ Et qu'on donne des ordres pour qu'à chacun de ceux qui auront transgressé l'une des choses qui ont été déclarées auparavant et ajoutées par écrit ou encore qui l'auront considérée comme non avenue, on prenne un arbre dans sa propriété, qu'on l'y pende et que ce qui lui appartient soit possession royale. ³² Pour cette raison, puisse aussi le Seigneur, dont le nom a été donné là, anéantir tout roi et peuple qui tendra sa main pour s'opposer ou nuire à cette maison du Seigneur qui est à Jérusalem. ³³ Moi, le roi Darius, j'ai décrété qu'il en soit fait soigneusement selon ces termes. "

VII ¹ Alors Sisinnès le gouverneur de la Syrie Creuse et de la Phénicie, Sathrabouzanès et leurs compagnons suivirent à la lettre les ordres donnés par le roi Darius, ² supervisant les travaux sacrés en coopérant plus soigneusement avec les anciens parmi les Juifs et les chefs religieux. ³ Et les travaux sacrés allaient bon train, tandis que prophétisaient Aggée et Zacharie, les prophètes, ⁴ et ils les achevèrent par ordonnance du Seigneur-Dieu d'Israël, ⁵ et avec l'agrément de Cyrus,

de Darius et d'Artaxerxès, roi des Perses, fut achevée la maison, la sainte maison, jusqu'au 23 du mois d'Adar de la sixième année du roi Darius. ⁶ Et les fils d'Israël, les prêtres, les Lévites et le reste de ceux qui, sortis de la captivité, s'étaient joints à eux, firent conformément à ce qui est dans le livre de Moïse: ⁷ et pour l'inauguration du sanctuaire du Seigneur ils offrirent cent taureaux, deux cents béliers, quatre cents moutons, ⁸ douze chevreaux pour la faute de tout Israël d'après le nombre tiré des maîtres de tribu d'Israël, qui sont douze; ⁹ et les prêtres et les Lévites prirent place, vêtus en fonction de leurs tribus, aux travaux du Seigneur-Dieu d'Israël conformément au livre de Moïse, et les huissiers à chaque porte.

¹⁰ Et les fils d'Israël issus de ceux qui étaient sortis de la captivité conduisirent la Pâque le 14 du premier mois; comme les prêtres et les Lévites avaient été purifiés ensemble, ¹¹ et que tous les fils de la captivité n'avaient pas été purifiés, comme les Lévites avaient tous été purifiés ensemble, ¹² eh bien ils offrirent la Pâque pour tous les fils de la captivité ainsi que pour leurs frères les prêtres et pour eux-mêmes. ¹³ Et les fils d'Israël mangèrent, ceux qui étaient sortis de la captivité, tous ceux qui s'étaient écartés des abominations des nations de la terre, en cherchant le Seigneur. ¹⁴ Et ils conduisirent la fête des pains sans levain pendant sept jours, se réjouissant en face du Seigneur, ¹⁵ parce qu'il avait tourné le dessein du roi des Assyriens contre eux afin de fortifier leurs mains pour les travaux du Seigneur-Dieu d'Israël.

VIII ¹ Et, né bien après ces événements, sous le règne d'Artaxerxès le roi des Perses, s'avança Esdras, fils de Saraïos, fils d'Ezérios, fils de Khelkios, fils de Salèmos, ² fils de Saddoukos, fils d'Akhitôb, fils d'Amarios, fils d'Ozios, fils de Bokka, fils d'Abisoué, fils de Phinéés, fils d'Eléazar, fils d'Aaron le premier prêtre; ³ cet Esdras monta de Babylone en tant qu'il était un scribe talentueux dans la Loi de Moïse, celle qui a été donnée par le Dieu d'Israël, ⁴ et le roi lui donna de la splendeur, car il avait trouvé grâce devant lui pour toutes ses requêtes. ⁵ Et parmi les fils d'Israël, les prêtres, les Lévites, psalmistes sacrés, huissiers et esclaves sacrés, ils montèrent avec lui vers Jérusalem, en l'an sept du règne d'Artaxerxès dans le cinquième mois (c'était la septième année pour le roi); ⁶ en effet, étant sortis de Babylone à la nouvelle lune du premier mois, lors de la nouvelle lune du cinquième mois ils arrivèrent à Jérusalem grâce à la bonne route qui leur avait été donnée par le Seigneur à cause de lui. ⁷ En effet Esdras embrassait beaucoup de savoir de sorte à ne rien omettre des choses extraites de la Loi du Seigneur et de ses commandements, pour enseigner à tout Israël toutes les législations et les jugements.

⁸ Et l'ordonnance écrite par le roi Artaxerxès parvint à Esdras le prêtre et le lecteur de la Loi du Seigneur, dont ce qui suit est la copie: ⁹ " Le roi Artaxerxès à Esdras le prêtre et lecteur de la Loi du Seigneur, salut!

¹⁰ Comme je rends aussi, moi, des sentences généreuses, j'ai ordonné que partent avec toi à Jérusalem ceux qui, par choix, le veulent parmi la nation des Juifs, les prêtres et les Lévites, et qui sont aussi dans notre royaume. ¹¹ Tous ceux donc qui le désirent, qu'ils prennent ensemble leur essor, comme il en a été décidé par moi ainsi que par les sept amis conseillers, ¹² afin qu'ils aillent voir ce qu'il y a en Judée et à Jérusalem, conformément à ce qu'il en est dans la Loi du Seigneur, ¹³ et qu'ils emportent des dons pour le Seigneur d'Israël (ceux dont j'ai fait le vœu ainsi que mes amis) à Jérusalem, ainsi que toute monnaie d'or et d'argent qu'on pourra trouver dans le territoire de Babylone pour le Seigneur à Jérusalem, avec ce qui a été donné en présent par la nation pour le sanctuaire de leur Seigneur, celui qui est à Jérusalem ¹⁴ afin d'amasser la monnaie d'or et d'argent pour des taureaux, des béliers, des moutons et ce qui les accompagne ¹⁵ de façon à apporter des offrandes sur l'autel de leur Seigneur, celui qui est à Jérusalem. ¹⁶ Et tout ce que tu voudras faire avec tes frères de l'or et de l'argent, exécute-le selon la volonté de ton Dieu, ¹⁷ ainsi que pour les objets sacrés du Seigneur qui t'ont été donnés pour les besoins du sanctuaire de ton Dieu, celui qui est à Jérusalem. ¹⁸ Et le reste des choses dont éventuellement tu viendras à avoir besoin pour le sanctuaire de ton Dieu, tu les donneras sur le trésor royal; ¹⁹ et moi aussi, Artaxerxès, le roi, j'ai donné des ordres aux trésoriers de Syrie et de Phénicie afin que tout ce que mandera Esdras le prêtre et lecteur de la Loi du Dieu, le Très-Haut, ils le lui donnent soigneusement, jusqu'à cent talents d'argent, ²⁰ et pareillement aussi jusqu'à cent kors de blé, cent mesures de vin et du sel en abondance; ²¹ que tout ce qui est relatif à la Loi de Dieu soit exécuté soigneusement pour le Dieu, le Très-Haut, afin qu'il n'y ait pas de colère envers le royaume du roi et de ses fils. ²² Et l'on s'adresse aussi à vous afin que, pour tous les prêtres, les Lévites, psalmistes sacrés, huissiers, esclaves sacrés et agents de ce sanctuaire, il n'y ait aucune perception d'impôts ni d'autre imposition, et que personne n'ait le pouvoir de leur imposer quelque chose. ²³ Et toi, Esdras, conformément à la sagesse du Dieu, désigne des juges et des légistes pour qu'ils légitiment dans toute la Syrie et la Phénicie tous ceux qui connaissent la Loi de ton Dieu; et quant à ceux qui ne la connaissent pas, tu la leur enseigneras. ²⁴ Et tous ceux qui transgresseront la Loi de ton Dieu et celle du roi seront soigneusement punis, soit de mort, soit d'un châtiment (ou d'une amende en argent ou d'un emprisonnement). ”

²⁵ “ Seul soit béni le Seigneur qui a donné ces idées au cœur du roi, pour glorifier sa maison qui est à Jérusalem, ²⁶ et qui m'a honoré devant le roi, les conseillers et tous ses amis et hauts personnages! ²⁷ Et moi j'ai été ferme grâce au soutien du Seigneur, mon Dieu, et j'ai assemblé des hommes issus d'Israël de façon à ce qu'ils montent avec moi!

²⁸ Et voici ceux qui les conduisaient, selon leurs lignées paternelles et leurs districts, ceux qui montèrent avec moi de Babylone dans le

royaume du roi Artaxerxès: ²⁹ des fils de Phinéés, Garsomos; des fils de Jétamaros, Gamèlos; des fils de David, Attous, le fils de Sékhénias; ³⁰ des fils de Phoros, Zakharias et avec lui, d'après le registre, 150 hommes; ³¹ des fils de Phaathmoab, Eliaonias de Zariais et avec lui 200 hommes; ³² des fils de Zathoès, Sékhénias de Jézélos et avec lui 300 hommes; des fils d'Adinos, Ben-Jonathou et avec lui 250 hommes; ³³ des fils d'Elam, Jésias de Gotholias et avec lui 70 hommes; ³⁴ des fils de Saphatias, Zariais de Mikhaèlos et avec lui 70 hommes; ³⁵ des fils de Joab, Abadias de Jézélos et avec lui 212 hommes; ³⁶ des fils de Bani, Assalimoth de Josaphias et avec lui 160 hommes; ³⁷ des fils de Babi, Zakharias Bèbaï et avec lui 28 hommes; ³⁸ des fils d'Asgath, Joanès Acatan et avec lui 110 hommes; ³⁹ les derniers étaient des fils d'Adonikam, et voici leurs noms: Eliphalatos, Jéouèl et Samaïas, et avec eux 70 hommes; ⁴⁰ des fils de Bago, Outhi le fils d'Istalkouros et avec lui 70 hommes.

⁴¹ Je les rassemblai sur le fleuve appelé Théra, et là-même nous campâmes trois jours, et je les examinai. ⁴² Et n'y trouvant pas de fils de prêtres et des Lévites, ⁴³ j'envoyai un message à Eléazare, Idouèlos, Maasma, Elanatan et Samaïas, ainsi qu'à Joribas, Nathan, Ennatan, Zakharias et Mésolamos, les chefs et savants, ⁴⁴ et je leur dis d'aller auprès d'Addaios, le chef qui est à l'endroit du trésor, ⁴⁵ leur commandant de s'entretenir avec Addaios, ses frères et les trésoriers de l'endroit pour qu'ils nous envoient des gens qui rempliraient les fonctions sacerdotales dans la maison de notre Seigneur. ⁴⁶ Et grâce à la main puissante de notre Seigneur, ils nous amenèrent des hommes savants, des fils de Mooli, fils de Lévi, fils d'Israël: Asébèbias, ses fils et ses frères, dix-huit; ⁴⁷ et Asébias, Announos et son frère Osaias, parmi les fils de Khanounaios, ainsi que leurs fils, vingt hommes; ⁴⁸ et parmi les esclaves sacrés, que David et les chefs avaient donnés pour le service des Lévites, deux cent vingt esclaves sacrés: et tous présentèrent leurs pièces d'identité. ⁴⁹ Et là, je fis vœu d'un jeûne pour les garçons en face de notre Seigneur ⁵⁰ afin de rechercher auprès de lui une bonne route pour nous, nos enfants qui étaient avec nous et nos bestiaux. ⁵¹ En effet je m'étais blotti sans demander au roi des fantassins et des cavaliers ainsi qu'une escorte d'éclaireurs pour notre sécurité en face de ceux qui s'opposeraient à nous; ⁵² en effet nous avions dit au roi: " La force de notre Seigneur sera avec ceux qui le cherchent en vue d'un redressement total." ⁵³ Et à nouveau nous priâmes notre Seigneur pour cela et nous le trouvâmes bien favorable. ⁵⁴ Et d'entre les maîtres de tribus parmi les prêtres, je mis à l'écart douze hommes, c'est-à-dire Sérébias, Asabias et dix hommes avec eux pris parmi leurs frères, ⁵⁵ et je leur pesai l'argent, l'or et les objets sacrés de la maison de notre Seigneur, dont le roi en personne avait fait présent ainsi que ses conseillers, les hauts personnages et tout Israël. ⁵⁶ Et après les avoir pesés, je leur confiai six cent cinquante talents d'argent et des objets d'argent de cent talents, cent talents d'or et vingt plats d'or, et des objets de bronze (faits de

bronze de bon aloi, ayant le brillant des objets semblables à l'or), douze.
⁵⁷ Et je leur dis: " Vous êtes sacrés pour le Seigneur vous aussi, de même que les objets sont sacrés, et l'argent et l'or sont un don votif pour le Seigneur, Seigneur de nos pères; ⁵⁸ veillez et montez la garde jusqu'à ce que vous les confiiez aux maîtres des tribus parmi les prêtres et les Lévites et aux chefs des lignées paternelles d'Israël à Jérusalem dans les chambres de la maison de notre Seigneur." ⁵⁹ Et les prêtres et les Lévites qui reçurent l'argent, l'or et les objets qui étaient à Jérusalem les portèrent dans le sanctuaire du Seigneur.

⁶⁰ Et après avoir levé le camp du fleuve Théra le 12 du premier mois, nous parvînmes à Jérusalem grâce à la main puissante de notre Seigneur qui était sur nous; et sur le trajet il nous protégea de tout ennemi, et nous arrivâmes à Jérusalem. ⁶¹ Et quand, là-même, vint le troisième jour, l'argent et l'or furent pesés et confiés, dans la maison de notre Seigneur, au prêtre Marmoth d'Ouria ⁶² (et avec lui était Eléazar le fils de Phinéés, et il y avait avec eux Josabdos de Jésus et Moéth de Sabannos, les Lévites) toutes choses en considération du nombre et du poids, et leur poids total fut noté sur l'heure. ⁶³ Quant à ceux qui étaient sortis de la captivité et se trouvaient là, ils apportèrent en offrandes au Dieu d'Israël Seigneur douze taureaux pour tout Israël, quatre-vingt-seize béliers, soixante et douze moutons, douze boucs pour le salut; tout cela en offrande pour le Seigneur. ⁶⁴ Et ils remirent les ordonnances du roi aux chefs de palais royaux et aux gouverneurs de Syrie Creuse et de Phénicie, et ils glorifièrent le peuple et le sanctuaire du Seigneur.

⁶⁵ Et quand cela fut achevé, les chefs vinrent à moi, disant: ⁶⁶ " Le peuple d'Israël, les chefs, les prêtres et les Lévites n'ont pas tenu à l'écart les peuples de la terre qui sont d'une autre race et les impuretés de ces gens, Chananéens, Chettéens, Phérézéens, Jébuzéens, Moabites, Egyptiens et Iduméens; ⁶⁷ en effet ils ont habité avec leurs filles, aussi bien eux-mêmes que leurs fils, et la semence qui est sainte a été mêlée aux peuples de la terre qui sont d'une autre race, et ceux qui les conduisaient et les hauts personnages ont pris part à cette illégalité depuis le début de l'affaire." ⁶⁸ Et dès que j'entendis cela, je déchirai mes vêtements et mon habit sacré, je dépilai de la toison de ma tête et de ma barbe et je m'assis, soucieux et affligé. ⁶⁹ Et auprès de moi se rassemblèrent tous ceux qui avaient jamais été mis en branle par la parole du Seigneur d'Israël, car j'étais endeuillé par l'illégalité, et je restai assis, affligé, jusqu'à l'offrande du soir. ⁷⁰ Et après être sorti de la torpeur du jeûne, tenant, déchirés, mes vêtements et mon habit sacré, je fléchis les genoux, je tendis les mains vers le Seigneur et je lui dis: ⁷¹ " Seigneur, je suis dans la honte, je suis blotti devant ton visage; ⁷² car nos fautes ont débordé par-dessus nos têtes, et nos erreurs se sont élevées jusqu'au ciel ⁷³ depuis les temps de nos pères, et nous sommes dans une grande faute jusqu'à ce jour; ⁷⁴ et à cause de nos fautes et de celles de nos pères nous avons été livrés avec nos frères, avec nos rois et avec nos

prêtres aux rois de la terre pour l'épée, la captivité et le butin, dans la honte, jusqu'au jour d'aujourd'hui.⁷⁵ Et maintenant, jusqu'où a pu aller ta pitié pour nous, Seigneur, pour que nous soient conservés une racine et un nom dans le lieu de ta sainteté⁷⁶ et, afin de dévoiler notre luminaire dans la maison de notre Seigneur, pour nous donner de la nourriture au moment de notre esclavage!⁷⁷ Et pendant que nous étions esclaves, nous n'avons pas été abandonnés par notre Seigneur: il nous a fait être en faveur vis-à-vis des rois perses⁷⁸ pour qu'ils nous donnent de la nourriture, glorifient le sanctuaire de notre Seigneur et réveillent la Sion déserte afin de nous donner un fondement en Judée et à Jérusalem.⁷⁹ Et maintenant que dirons-nous, Seigneur, d'avoir cela? Car nous avons transgressé tes ordonnances, celles que tu as données par la main de tes serviteurs les prophètes, disant:⁸⁰ " La terre vers laquelle vous allez pour la recueillir en héritage est une terre souillée par la souillure des gens de la terre qui sont d'une autre race, et ils l'ont remplie de leur impureté;⁸¹ et donc ne faites pas habiter vos filles avec leurs fils et ne prenez pas leurs filles pour vos fils;⁸² et en tout temps vous ne cherchez pas à pacifier vos relations avec eux, afin d'être forts pour manger les biens de la terre et les laisser en héritage à vos fils pour l'éternité."⁸³ Et tout ce qui nous arrive est dû à nos actions qui sont mauvaises et à nos grandes fautes.⁸⁴ Car toi, Seigneur, tu avais allégé nos fautes, et tu nous avais donné une telle racine... Encore une fois nous nous sommes détournés, nous avons transgressé ta Loi pour nous mêler à l'impureté des peuples de la terre.⁸⁵ Tu ne t'es pas irrité contre nous pour nous détruire jusqu'à ne plus conserver ni notre racine, ni notre semence, ni notre nom?⁸⁶ Seigneur d'Israël, tu es vrai! Car en ce jour nous avons été conservés comme racine.⁸⁷ Voici que maintenant nous sommes en face de toi avec nos illégalités: car, à cause d'elles, nous ne pouvons plus nous tenir debout devant toi..." "

⁸⁸ Et tandis que dans sa prière Esdras disait sa componction, pleurant, gisant à terre devant le sanctuaire, ils se rassemblèrent auprès de lui, venus de Jérusalem en une troupe extrêmement nombreuse, hommes, femmes et jeunes gens; car la lamentation était grande dans la foule.⁸⁹ Et Jékhonias, le fils de Jéelos, des fils d'Israël, prit la parole et dit à Esdras: " C'est nous qui avons commis une faute envers le Seigneur et avons habité avec des femmes d'une autre race, issues des peuples de la terre; et maintenant il y a un espoir pour Israël.⁹⁰ Qu'en ce lieu on nous fasse prêter serment devant le Seigneur de chasser toutes nos femmes qui sont issues de ceux d'une autre race, avec leurs enfants, comme tu en as jugé ainsi que tous ceux qui obéissent à la Loi du Seigneur.⁹¹ Lève-toi! Exécute! Car c'est à toi que revient la chose, et nous sommes avec toi pour prêter main-forte. " ⁹² Et Esdras se leva et fit prêter serment aux maîtres de tribu parmi les prêtres et les Lévites de tout Israël de faire comme il avait été dit; et ils jurèrent.

IX ¹ Et Esdras se leva de la cour du sanctuaire, marcha vers la chambre de Joanan, le fils d'Eliasibos, ² et y trouva gîte sans toucher au pain et sans boire d'eau, endeillé à cause des illégalités de la foule qui étaient grandes. ³ Et dans toute la Judée et à Jérusalem il y eut pour tous ceux qui étaient sortis de la captivité une proclamation par héraut de se rassembler à Jérusalem; ⁴ et tous ceux qui ne se présenteraient pas d'ici deux ou trois jours conformément au jugement des anciens qui siégeaient au premier rang, on consacrerait leurs bestiaux et leur personne serait déclarée étrangère à la foule de la captivité.

⁵ Et ceux de la tribu de Juda et de Benjamin se rassemblèrent dans les trois jours à Jérusalem (c'était le neuvième mois, le 20 du mois), ⁶ et toute la foule vint siéger sur l'aire du sanctuaire, tremblant à cause de l'hiver qui sévissait. ⁷ Et Esdras se leva et leur dit: " Vous avez agi illégalement, vous avez habité avec des femmes d'une autre race pour imputer une faute à Israël! ⁸ Et maintenant offrez au Seigneur-Dieu de nos pères un acte de reconnaissance qui soit splendeur, ⁹ faites sa volonté, éloignez-vous des peuples de la terre et des femmes qui sont d'une autre race! " ¹⁰ Et dans toute la foule ils s'exclamèrent et ils dirent avec une grande clameur: " Nous ferons comme tu as dit; ¹¹ mais la foule est nombreuse et le temps est hivernal, et nous n'avons pas la force de rester là en plein air, il n'y a pas moyen, et pour nous ce n'est pas l'affaire d'un jour ou deux: car nous avons commis davantage de fautes dans ces domaines. ¹² Mais que ceux qui conduisent la foule restent, et que tous ceux qui sont de nos habitations et qui ont des femmes d'une autre race prennent date pour se présenter; ¹³ et, pour chaque endroit aussi, les anciens et les juges jusqu'à ce qu'on détache de nous la colère du Seigneur pour cette affaire. " ¹⁴ Jonathas, le fils d'Azaëlos, et Jésias, le fils de Thokanos, s'en chargèrent à ces conditions et Mossolamos, Lévis et Sabbataios furent leurs assesseurs. ¹⁵ Et ceux qui étaient sortis de la captivité agirent conformément à toutes ces conditions. ¹⁶ Et Esdras, le prêtre, se choisit des hommes qui étaient chefs de leurs lignées paternelles, tous par leur nom, et ils se réunirent à la nouvelle lune du dixième mois, afin d'examiner l'affaire. ¹⁷ Et l'on mena jusqu'au bout l'enquête contre les hommes qui détenaient des femmes d'une autre race, jusqu'à la nouvelle lune du premier mois.

¹⁸ Et l'on trouva parmi les **prêtres** qui étaient rassemblés des gens qui avaient des femmes d'une autre race; ¹⁹ issus des fils de Jésus, le fils de Josédék, et de ses frères: Maséas, Elézare, Joribos et Jodanos; ²⁰ et ils promirent, la main tendue, de chasser leurs femmes et, pour l'apaisement, des béliers en raison de leur erreur. ²¹ Et issus des fils d'Emmèr: Ananias, Zebdaios, Manès, Samaïos, Jiël et Azarias. ²² Et issus des fils de Phaisour: Elionaïs, Massias et Ismaël, ainsi que Nathanaël, Okidèlos et Salthas. ²³ Et issus des **Lévites**: Jozabdos, Séméïs, Kolios (c'est-à-dire Kalitas), Pathaios, Ooudas et Joanas; ²⁴ issus des **psalmistes sacrés**: Eliasibos, Bacchouros; ²⁵ issus des **huissiers**: Salloumos et Tolbanès.

²⁶ Issus d'Israël: issus des fils de Phoros: Jermas, Jésias, Melkhias, Miaminos, Eléazare, Asibias et Bannaias; ²⁷ issus des fils d'Elam: Matanias et Zakharias, Jezrièlos, Obadios, Jérémouth et Elias; ²⁸ et issus des fils de Zamoth: Eliadas, Eliasimos, Othonias, Jarimoth, ainsi que Sabathos et Zerdaias; ²⁹ et issus des fils de Bèbaï: Joannès, Ananias, Zabdos et Emathis; ³⁰ et issus des fils de Mani: Olamos, Mamoukhos, Jédaios et Jasoubos, ainsi qu'Asaèlos et Jérémouth; ³¹ et issus des fils d'Addi: Naathos et Moosias, Lakhounos, Naïdos, Beskaspasmus, Sesthèle, Balnouos et Manassèas; ³² et issus des fils d'Annan: Elionas, Asaias, Melkhias, Sabbaias et Simon Khosamaios; ³³ et issus des fils d'Asom: Maltannaios, Mattathias, Sabannaïous, Eliphalat, Manassès et Séméï; ³⁴ et issus des fils de Baani: Jérémie, Momdios, Maèros, Jouèl et Mamdaï, ainsi que Pédias et Anos, Karabasion et Eliasibos, et Mamnitanaïmos, Eliasis, Bannous, Elialis, Soméïs, Sélémiàs, Nathanias; et issus des fils d'Ezora: Sessis, Ezril, Azaèlos, Samatos, Zambris, Josèpos; ³⁵ et issus des fils de Nooma: Mazitias, Zabadaïas, Edaïs, Jouèl, Banaias. ³⁶ Tous ceux-là avaient habité avec des femmes d'une autre race; et ils les répudièrent avec les enfants.

³⁷ Et les prêtres et les Lévites et ceux d'Israël habitèrent à Jérusalem et dans son territoire. C'était la nouvelle lune du septième mois (et les fils d'Israël étaient dans leurs habitations), ³⁸ alors toute la foule s'assembla d'un même cœur sur l'aire de la porte du sanctuaire qui donne sur l'est ³⁹ et ils dirent à Esdras, le Grand Prêtre et lecteur, d'apporter la Loi de Moïse, celle qui avait été remise par le Seigneur-Dieu d'Israël. ⁴⁰ Et le Grand Prêtre Esdras apporta la Loi à toute la foule, de l'homme jusqu'à la femme, et à tous les prêtres pour qu'ils entendent la Loi à la nouvelle lune du septième mois; ⁴¹ et il lut sur l'aire de la porte du sanctuaire, de l'aurore jusqu'à midi, en face des hommes et femmes, et dans toute la foule ils abandonnèrent leur esprit à la Loi. ⁴² Et Esdras, le prêtre et lecteur de la Loi, se tenait debout sur l'estrade de bois qu'on avait préparée, ⁴³ et à côté de lui se tenaient Mattathias, Sammous, Ananias, Azarias, Ourias, Ezékias, Baalsamos sur la droite, ⁴⁴ et sur la gauche Phadaïos, Misaël, Melkhias, Lothasoubos, Nabarias, Zakharias. ⁴⁵ Et Esdras souleva le livre de la Loi en face de la foule (car il siégeait glorieusement au premier rang, en face de tous) ⁴⁶ et alors, quand il défit la Loi, tous se tinrent debout. Et Esdras bénit le Seigneur-Dieu, Dieu le Très-Haut, Sabaoth Tout-Puissant, ⁴⁷ et toute la foule cria " Amen! ", et après avoir levé haut leurs mains, ils tombèrent face contre terre pour se prosterner devant le Seigneur. ⁴⁸ Jésus, Anniouth et Sarabias, Jadinos, Jakoubos, Sabbataios, Autaias et Maiannas, ainsi que Kalitas et Azarias, et Jozabdos, Ananias et Phalias, les Lévites, enseignaient la Loi du Seigneur et ils lisaient à la foule la Loi du Seigneur, en inspirant en même temps la lecture. ⁴⁹ Et Attaratès dit à Esdras, le Grand Prêtre et lecteur, et aux Lévites qui avaient enseigné à la foule, à tous les gens: ⁵⁰ " Cette journée est sainte pour le Seigneur (et tous pleuraient tandis

qu'ils écoutaient la Loi); ⁵¹ allez donc manger des nourritures grasses et boire des douceurs, et envoyez des colis à ceux qui n'en ont pas, ⁵² car sainte est la journée pour le Seigneur; et ne vous affligez pas, car le Seigneur vous glorifiera. ” ⁵³ Et les Lévites donnèrent des ordres à tout le peuple, disant: “ Cette journée est sainte, ne vous affligez pas! ” ⁵⁴ Et ils allaient tous manger, boire, se réjouir, donner des colis à ceux qui n'en avaient pas et grandement se réjouir, ⁵⁵ parce qu'ils avaient aussi été inspirés par les paroles qui leur avaient été enseignées.

Et ils se rassemblèrent.