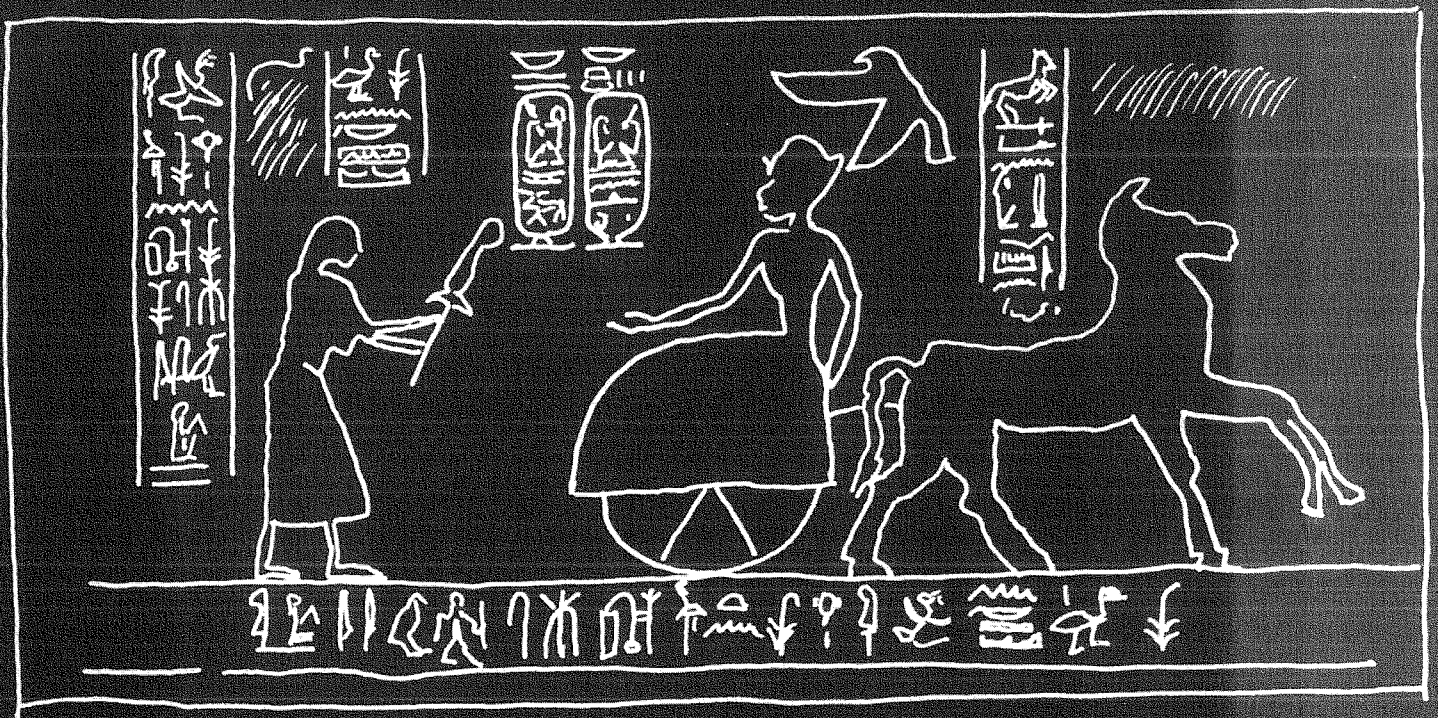


Egypte

Afrique & Orient



À LA RECHERCHE DE MOÏSE

Étrange exercice que celui consistant à rechercher en Égypte ancienne les traces de Moïse. Périlleuse entreprise, en fait, que celle qui tente, à l'aide de l'histoire et de l'archéologie, d'établir à mots couverts la véracité des Écritures, et non seulement de définir leur assise historique.

Un rêve qui traverse inévitablement l'égyptologie, y jetant périodiquement des balises : Edouard Naville et le jeune *Egyptian Exploration Fund*, partant en quête, à la fin du XIX^e siècle, de la route de l'Exode et, sur les marches orientales du Delta, des mythiques établissements des Hébreux dans la terre des pharaons¹. Ou encore, Pierre Montet et son "drame d'Avaris", relisant les Anciens au travers de son aventure archéologique et d'une hypothétique Tanis biblique². Une recherche des Hébreux en Égypte que d'autres savants (K. Kitchen, J.K. Hoffmeier) poursuivent encore aujourd'hui, avec tous les acquis de la science moderne. Malgré les sévères remarques récemment réitérées par Hoffmeier à l'encontre des "sceptiques"³, il me semble nécessaire de partir d'une incontestable position de départ, partagée d'ailleurs avec la majorité des biblistes et historiens : Moïse n'est pas, en l'état de nos connaissances, un personnage de l'histoire, et les tribulations des Hébreux, de l'Égypte à la terre promise,

ne sont pas étayées par le moindre document égyptien, à condition qu'il soit lu sans arrières-pensées. Conjectures, rapprochements, certes, font partie des instruments de la recherche. En revanche, l'acrobatie soumettant le mythe à une lecture historiciste est risquée, même si elle est pratiquée avec un bagage d'érudition impressionnant. Un exercice qui n'est pas moderne d'ailleurs, et c'est sur quoi j'aimerais également insister ici : Manéthon, Artapan, Flavius Josèphe, Tacite et d'autres, eux-aussi, tentaient d'insérer Moïse et l'événement "exode" dans leur chronologie. Il est aisé en effet de tomber dans le "piège" d'une lecture historique de la Bible : elle nous y incite, car, on le sait bien, ses récits fondateurs s'incarnent dans le temps des hommes et non des dieux. Moïse, personnage de la "mémoire" donc, et non de l'histoire, comme le rappelle Jan Assmann, dans sa remarquable et incontournable étude⁴. Mais personnage d'une mémoire qui, à l'évidence, se nourrit d'histoires⁵.

Un débat antique

Manéthon de Sebennytos, prêtre égyptien au service de Ptolémée I^{er} comme le veut la tradition, nous livre quelques-uns des premiers éléments témoignant d'une antique réflexion sur l'exode, assortie d'une étonnante réécriture de l'histoire de Moïse. Manéthon ne s'appréhende pas sans précautions : c'est au travers de filtres successifs que nous devons lire, par l'entremise de citations, son œuvre perdue⁶. Partons, d'abord, de Flavius Josèphe, historien juif du premier siècle, dont le projet est, dans son *Contre Apion*, de lutter contre les idées antisémites qui, déjà, et depuis longtemps, agitaient ses contemporains. Nous lisons chez lui deux histoires tirées de Manéthon et ayant une trame exodique, toutes deux ancrées dans une Égypte dont, à la différence du texte biblique, l'on nomme le pharaon. Nous en donnons ci-contre le résumé⁷ (Résumé 1 p. 17).

Josèphe utilise le récit de Manéthon pour prouver l'ancienneté du peuple juif. Pour lui, cette version est le récit véridique de la création de Jérusalem. Il y oppose une autre version qu'il tire de Manéthon, et qu'il considère comme une variante fautive⁸ (Résumé 2 p. 17).

Le texte de Manéthon est foncièrement "antisémitique", ou plutôt "antijudaïque"⁹ : le thème de la "maladie" de la "contamination"¹⁰, des crimes religieux est imputé à ceux qu'on chasse d'Égypte, et que Moïse conduit. Certainement, la mémoire égyptienne qui est ici en jeu se nourrit d'autres éléments que ceux de l'histoire de Moïse et des siens dans la tradition judaïque. Chez Hécatée d'Abdère (contemporain de Ptolémée Sôter), cité par Diodore de Sicile¹¹, nous lisons aussi la forme antijudaïque réévaluée de l'Exode : une maladie frappe l'Égypte, un fléau dont les Égyptiens attribuent l'origine aux étrangers (*xenoi*) établis dans le pays, et qui pratiquent des rites religieux contraires aux rites locaux. Il s'agit de les expulser : de deux bandes d'exilés, l'une, constituée de vaillants personnages sous la conduite de Danaos et Cadmos, échoue en Grèce, alors que la plèbe, conduite par Môsès, dirige son errance vers la Judée. Dans la version très antijudaïque de l'Exode transmise par Tacite (*Histoires*, V.3 sq.), une épidémie frappe l'Égypte et pousse le roi Bocchoris à consulter l'oracle d'Hammon : le roi doit purifier son royaume en chassant d'Égypte les Juifs ; ceux-ci, sous la conduite de "Moïse", sont abandonnés dans le désert, et après sept jours d'errance fondent une ville. Les nouveaux rites que ce Moïse leur donne inversent ceux des Égyptiens, comme par vengeance : ils immolent le bélier et le bœuf. De façon plus générale, comme le rapporte insidieusement Tacite "est profane (chez eux) tout ce qui chez nous est sacré". Il ressort de ces versions calomnieuses que, en Égypte tardive, circulait une version de l'Exode détournant sciemment les données du Pentateuque à fins de propagande antijudaïque. Les tensions entre communautés, perceptibles d'ailleurs dans la documentation, ont été le terreau de cette réévaluation péjorative du texte fondateur de l'identité juive.

Résumé 1. Les Hyksos, envahisseurs de l'Égypte, et fondateurs de Jérusalem

Sous le règne de Tutimaëus, une grande calamité frappa l'Égypte : l'invasion par un peuple de l'Est. Celui-ci s'empara facilement du pays, le soumit, brûla les villes, rasa les temples, traitant brutalement la population qu'il soumit à l'esclavage. Un roi fut désigné parmi ce peuple, Salitis, qui régna à Memphis. Dans le nome saïte, il fonda Avaris, à l'est de la branche bubastite du Nil. Il l'arma de 240.000 militaires, fortifiant les marches orientales en anticipant une attaque des Assyriens. Salitis et ses successeurs, ainsi que son peuple, furent appelés Hyksos "rois-Pasteurs". Certains les prétendent arabes. Après 511 ans une révolte fut fomentée par les rois de thébaïde. Une guerre féroce les opposa. Le roi thébain Mispfragmuthôsis les défit. Les "Pasteurs" s'enfermèrent à Avaris, derrière un grand mur. Le fils de Mispfragmuthôsis, Thummôsis, assiégea la forteresse avec une armée de 480.000 hommes ; comme il ne parvenait pas à s'emparer de la ville, un traité fut conclu. Les Pasteurs, 240.000 hommes, purent partir sains et saufs d'Égypte, par le désert, en Syrie. Ils bâtirent le pays appelé Judée, et la ville de Jérusalem.

Résumé 2. Osarseph-Moïse et les "impurs"

Ce roi désira voir les dieux, comme l'avait fait Ôr, un de ses prédécesseurs. Il prit conseil auprès d'Amenôphis fils de Paapis ¹², qui "participait à la nature divine" en raison de sa sagesse et de sa prescience. Celui-ci lui révéla que pour voir les dieux, il devait nettoyer l'Égypte des lépreux et des impurs. Il rassembla tous les impurs (80.000 personnes), les soumit aux travaux dans les carrières de pierre de l'est du Nil, à l'écart des Égyptiens. Parmi eux, il y avait des prêtres savants, et atteints de la lèpre. Aménôphis le devin, craignant que dans l'avenir ces impurs dominent l'Égypte, et n'osant pas annoncer ce malheur au roi, laissa sa prophétie par écrit et se donna la mort. Le roi en fut découragé. Plus tard, les impurs demandèrent de prendre refuge dans un lieu : le roi leur accorda Avaris, la ville des Pasteurs, ville liée au culte de Typhon, et qui était abandonnée. Occupant la ville et l'utilisant comme base de leur révolte, ils nommèrent un prêtre d'Héliopolis, Osarsêphe, comme chef. Celui-ci promulgua une loi : ils devaient s'abstenir d'adorer les dieux et ne devaient au contraire pas s'abstenir de sacrifier et consommer les animaux sacrés d'Égypte. En outre, ils ne devaient avoir des rapports qu'avec ceux liés au même serment qu'eux. Osarsêphe fit ensuite réparer la muraille que les Pasteurs avaient autrefois édifiée. Envoyant une ambassade à Jérusalem, ville des Pasteurs chassés par Tethmôsis, il leur demanda d'attaquer l'Égypte, et leur promit de les conduire à nouveau à Avaris, leur demeure ancestrale. Les Pasteurs se mirent en marche. Lorsqu'Amenôphis roi d'Égypte fut au courant de l'invasion, il se rappela la prédiction d'Aménôphis fils de Paapis. Il fit conduire les animaux sacrés dans les temples, et recommanda aux prêtres de toute l'Égypte de cacher les statues des dieux. Il fit amener son fils Séthôs, nommé aussi Ramessès (du nom de son grand-père Rampsès) chez son ami (*sic*). Il passa le Nil avec 300.000 soldats, rencontra l'ennemi, mais ne combattit pas. Il se replia, rentra à Memphis, prit l'Apis et tous les animaux sacrés, puis avec son armée et tout le peuple d'Égypte, il alla en Éthiopie, dont le roi lui était soumis.

Les Égyptiens y passèrent les 13 ans d'exil. Pendant ce temps, une nouvelle domination étrangère soumit donc l'Égypte à encore plus de cruauté que celle qu'elle subit du temps des Pasteurs. Les villes furent brûlées, les temples pillés, les statues des dieux mutilées, les animaux sacrés rôtis dans les temples devenus boucheries. Tout cela sous les ordres d'Osarsêphe ("du nom du dieu Osiris adoré à Héliopolis"), et qui fut nommé Moïse. Revenant d'Éthiopie, Aménôphis et son fils Rampsès attaquèrent les Pasteurs et les impurs, les vainquirent. Ils les chassèrent jusqu'aux frontières de la Syrie.

Il importe de comparer rapidement cette vision défavorable avec celle envisagée par la réaction juive, qui s'écrit dès l'époque hellénistique. Artapan, un auteur juif, relate également une version romancée et égyptienne de la vie de Moïse. Il fut apparemment contemporain de Ptolémée IV Philopator. Son œuvre est transmise par Alexandre Polyhistor (né en 105 av. J.-C. et mort vers 40 av. J.-C.), et se lit chez Eusèbe de Césarée ¹³. Comme chez Manéthon, une forme d'évhémérisme conduit Artapan à situer dans le temps l'existence de Moïse, à la différence du Pentateuque. Mais, à l'opposé de Manéthon, Artapan dresse le portrait non d'un révolté, ennemi des cultes égyptiens, mais d'un sage initiateur, fondateur au contraire. Une antithèse de Manéthon, donc. On apprend chez Artapan que Moïse, désigné comme le "maître d'Orphée", fut adopté par Merris, fille du pharaon Palmantoh ¹⁴, et épouse du pharaon Chénéphrès ¹⁵. Moïse, une fois adulte, "fut appelé Musée" par les Grecs. Il fut un inventeur (bateaux, armes, machines de construction, instruments hydrauliques) et un organisateur. Artapan relate à son propos l'histoire suivante :

IX.27.4.

"Il (=Moïse) divisa le pays en 36 nomes, à chacun desquels il assigna un dieu à adorer ; il confia aux prêtres les lettres sacrées, et il y avait aussi des chats, des chiens, des ibis. Tout cela il le fit afin de garder assurée la monarchie à Chénéphrès. Comme auparavant les foules étaient insisciplinées, tantôt elles chassaient des rois, tantôt elles en établissaient, souvent les mêmes, parfois aussi d'autres. C'est donc pourquoi Moïse fut aimé des foules et, par les prêtres, qui le jugeaient digne des honneurs divins, appelé Hermès, vu qu'il interprétait les lettres sacrées. Mais à la vue de la vertu de Moïse, Chénéphrès le jaloua et chercha à le tuer pour quelque raison spécieuse. Comme alors les Éthiopiens avaient marché contre l'Égypte, Chénéphrès pensa avoir trouvé là une circonstance propice et envoya Moïse contre eux comme stratège avec des troupes qu'il recruta parmi la masse des laboureurs, pensant que la faiblesse de ses soldats le laisserait facilement tuer par l'ennemi. Mais Moïse, arrivé au nome dit d'Hermopolis avec quelques dix myriades de laboureurs, y établit son camp ; il envoya des stratèges surveiller la région, et ceux-ci l'emportèrent brillamment dans les combats ; or, d'après les Héliopolitains, dit-il, cette guerre dura dix ans. Là-dessus, vu l'importance de l'expédition, Moïse fonda en ce lieu une ville et y consacra l'ibis, parce que cet oiseau tue les animaux nuisibles à l'homme ; et il l'appela Hermopolis. C'est ainsi que les Éthiopiens, ses ennemis pourtant, chérissent Moïse au point d'apprendre de lui la circonstance ; et non pas eux seulement, mais encore tous les prêtres (...)"

Faisant de Moïse un Hermès-Thot ¹⁶, Artapan présente le leader juif comme un sage fondateur et non comme un séditieux, mais, aussi, et cela est remarquable, un polythéiste vénérateur de l'ibis, un fondateur en matière religieuse donc, mais bien éloigné du Moïse biblique.

Un roman moderne de Moïse : le Moïse de Freud
 Avec *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Freud a écrit l'un de ses livres les plus étranges. Son but avoué, dans cette enquête sur les fondements de la religion monothéiste juive, est d'œuvrer contre l'antisémitisme. Cela signifie, dans la perspective psychanalytique, comprendre les racines d'une haine envisagée comme une névrose collective. Une névrose dont l'origine est à rechercher dans l'histoire de Moïse et des siens. Freud, lecteur des égyptologues de son temps (surtout de Breasted) part d'une hypothèse : Moïse "l'égyptien" (son nom viendrait de l'égyptien *Msw*) a transmis aux Hébreux la religion d'Akhénaton, le culte d'Aton, le dieu unique. Freud suppose que Moïse fut un proche d'Akhénaton, et qu'il fut un partisan convaincu de la nouvelle religion. À la mort d'Akhénaton, Moïse, ambitieux, voulu fonder son propre empire, auquel il ferait vénérer le dieu que l'Égypte polythéiste dédaigne. Il prit l'ascendance sur les Hébreux, leur enseigna la nouvelle foi, et conduisit l'exode hors d'Égypte. Ainsi, le monothéisme juif viendrait de l'épisode monothéiste égyptien. Pour compléter ce tableau imaginaire, Freud va greffer sur ce nouveau "roman de Moïse" un scénario dramatique et aventureux, bâti sur la théorie du "second" Moïse, formulée par l'historien E. Sellin. Moïse, intransigeante figure paternelle et tyrannique, prêchant une religion sans concessions, aurait été assassiné par son peuple, et les Juifs rejetèrent alors la religion d'Aton. Ce meurtre culpabilisa le peuple juif. Or, deux générations environ après ces événements, vécut un second personnage nommé Moïse, un madianite, adorateur de Yahvé, entité que les tribus juives vénèrent à Méribat-Cadès, une presque-île du Sinai. Un dieu local et montagnard, terrible et vengeur, à la différence du pacifique Aton. Deux peuples s'unissent donc (les Hébreux partis d'Égypte, et ceux qui demeuraient à Cadès), font fusionner deux noms divins (Yahvé et Aton), et connaissent deux fondateurs homonymes.

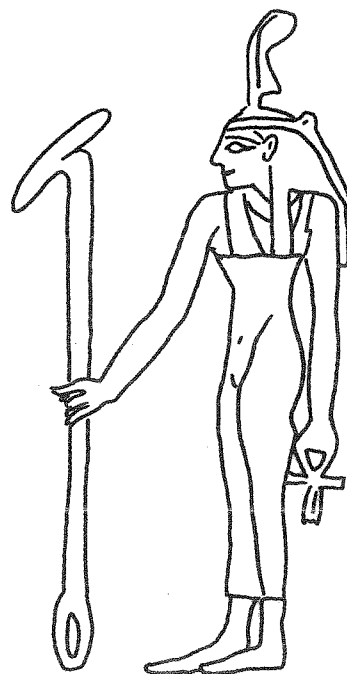


fig. 2 Stèle isiaque du Musée de Louvain-la-Neuve.

Cette situation singulière fut vécue comme un traumatisme, une névrose : alors le peuple juif tenta de supprimer le souvenir de son ascendance égyptienne, et on confondit le premier Moïse avec le second. Le monothéisme véritable tomba alors dans une latence de plusieurs siècles. Une latence qui va durer de la mort de Moïse l'égyptien, au XIV^e siècle, jusqu'à l'arrivée des prophètes, au VIII^e siècle. Ceux-ci vont faire renaître la religion monothéiste : c'est le retour du refoulé. Ainsi comprise, l'histoire religieuse du peuple juif se révèle analogue à une névrose ; on y retrouve les phénomènes de latence et les contraintes psychiques : traumatisme précoce (infantile) – défense – latence – névrose (maladie déclarée) – retour partiel du refoulé. Le meurtre de Moïse – le meurtre du père – donna une impulsion au fantasme désirant son retour (fantasme du Messie). Le peuple juif, à l'instar d'un névrosé, nia le traumatisme : il nia le meurtre de Moïse, mais cependant ne l'oublia pas. Il faut remarquer que dans l'édifice freudien, la révélation de la religion mosaïque apparaît en fait comme une répétition. En effet, l'idée du dieu unique renvoie au père tout-puissant, le chef de la horde primitive, ce père ancestral tué par la communauté des frères, dont le souvenir est refoulé, et qui est transformé en totem (voir *Totem et tabou*). Or, la religion de Moïse est une religion du père, qui réactualise le souvenir du père primordial. C'est pour cela encore que le monothéisme est un traumatisme. Pour Freud, la relation au père, fondamentalement ambivalente, engendre toujours les sentiments contradictoires d'amour et de haine. Dans le cadre de la religion mosaïque, cette haine ne peut être exprimée : le père tout-puissant et oppresseur suscite une haine qui est refoulée et qui engendre un sentiment de culpabilité. Mais, avec la mort du Christ, ce sentiment sera effacé : c'est le rachat libérateur. Un rachat – selon la loi du talion – du meurtre du père par celui du fils. Pour Freud, le christianisme, entre autres calomnies, formule inconsciemment un grief particulièrement lourd contre les juifs. Le Christ est venu pour racheter l'humanité ; mais les juifs ne le reconnaissent pas. Les chrétiens, à la différence des juifs, veulent oublier la mort du père. Donc, les chrétiens vont détester ceux qui refusent d'oublier. Voilà en partie les racines de l'antisémitisme. Certes, selon Freud, ce sentiment a encore d'autres sources (s'y ajoutent notamment : la jalousie contre le peuple qui se donne comme le favori de Dieu ; des pratiques qui font peur, comme la circoncision qui rappelle une castration ; et enfin, reproche ultime, l'antisémitisme serait de l'antichristianisme déguisé chez des peuples européens "mal baptisés" et finalement nostalgiques de la religion polythéiste). Moïse l'égyptien, il faut le souligner, est la source de l'intolérance ; il a enseigné aux juifs sa religion, d'origine égyptienne et intransigeante. Ainsi, le fondement de la mentalité juive – qui est la raison de la haine contre les juifs – n'est pas d'origine juive mais égyptienne. Donc, il n'y a pas de raison de détester les juifs en tant que juifs, voilà *in fine* la thèse de Freud.

Une mémoire égyptienne

Les égyptologues, agacés sans doute par la fragilité de l'édifice historique freudien, ont d'une certaine façon "négligé" Freud. Mais, récemment, Jan Assmann a renouvelé le débat, en cherchant toutefois à en déplacer le centre d'intérêt¹⁷. Assmann veut revenir à la thèse freudienne d'une relation de causalité entre l'atonisme et le mono-javhisme : mais la condition préalable à cette réflexion est de laisser tomber l'hypothèse indémontrable et aventureuse voulant faire de Moïse non seulement un égyptien, mais encore un disciple d'Akhénaton. Il n'y a pas de rapport historique entre le "monothéisme" atonien et l'émergence du monothéisme juif. Qui plus est, Moïse est une figure de la tradition : c'est un personnage de la mémoire, non pas de l'histoire. Il n'existe pas de traces, archéologiquement parlant, de son existence. Or, à l'inverse, Akhénaton est un personnage de l'histoire, dont on avait au contraire perdu la mémoire. Avant que l'archéologie n'exhume la capitale d'Akhénaton, on avait totalement oublié son existence. Car on avait attenté à sa mémoire (*damnatio memoriae*), volontairement détruit ses monuments, supprimé sa réforme, gommé son nom. Akhénaton a, dans les faits, subi le sort que Freud attribue à Moïse. Il est tombé dans une profonde latence, jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Assmann veut reconnaître dans l'expérience monothéiste un traumatisme : en cela seulement, il est d'accord avec Freud. Cependant, il ne pense pas que ce traumatisme doive être recherché dans le mythe du père primitif. Pour Assmann, ce traumatisme provient de la distinction entre le vrai et le faux, c'est-à-dire entre les concepts de "vrai dieu" et de "faux dieu". Le "traumatisme monothéiste" serait double : il faut d'abord tenter d'oublier les dieux (les dieux païens), ce qui constitue une démarche totalement désécurisante. Puis, il faut pousser plus loin encore cet effort. Car l'oubli ne suffit pas : pratiquement, il s'agit de détruire les images de cultes, leurs statues. Or, ce n'est pas Moïse – ou plutôt la religion mosaïque – qui a introduit en premier dans l'histoire ce type de distinction entre "vrai dieu" et "faux dieu". C'est bien Akhénaton qui, le premier, a déclaré les dieux hors-la-loi. C'est lui qui a voulu effacer les noms, briser les images des dieux. Pour Assmann, Akhénaton a donc accompli la même révolution que la tradition biblique attribue à Moïse. Ainsi, c'est à propos d'Akhénaton que la théorie de Freud du refoulement et de la latence semble s'appliquer parfaitement. Or, comme nous l'avons dit, Assmann ne veut pas penser à une relation de causalité entre la réforme d'Akhénaton et la religion de Moïse.



Une relation de causalité, certes non, mais une relation d'un autre ordre, certainement. Cette relation n'est pas à rechercher dans une quête de l'origine : c'est là, peut-être, l'erreur principale de Freud. Il s'agit de réaliser que la rencontre entre Akhénaton et Moïse ne s'est pas passée dans l'histoire, mais dans la mémoire, c'est-à-dire dans la tradition. En effet, la mémoire égyptienne n'a pas totalement oublié Akhénaton. Il a été refoulé, et a resurgi "crypté" sous un nom différent. Dans l'Égypte de l'époque hellénistique, où la population juive était nombreuse (surtout à Alexandrie), une tradition hellénisée de l'Exode a circulé. Un "roman de Moïse", aujourd'hui perdu. Un récit de l'Exode bâti sur des sources juives, mais aussi égyptiennes, et pensé encore en grec. La version la plus détaillée se trouve chez Manéthon (voir *supra*). Ce récit, selon Assmann, synthétise l'expérience amarnienne et l'histoire de Moïse. L'histoire conserve une mémoire vague et déplacée de la révolution atonienne, dont elle met en avant le caractère théoclaste, tout en la déformant et en la poussant à l'excès : jamais Akhenaton n'a fait mettre à mort des animaux sacrés (en revanche c'est le cas du Perse Cambyse, dont la tradition légendaire se greffe encore ici). Le récit de Manéthon montre que les notions de traumatisme, de refoulement et de latence peuvent s'appliquer à des phénomènes culturels. L'expérience amarnienne fut, selon Assmann, traumatisante¹⁸. Une fois qu'on eut supprimé le nom d'Akhénaton, effacé son cartouche sur les monuments, le traumatisme n'avait plus de points d'ancrage stables auxquels il pouvait s'accrocher. Seul un souvenir vague, diffus, demeurait néanmoins. Et de ce souvenir, durant une longue période de latence, est issu une mémoire légendaire, c'est-à-dire, du mythe.

Le récit qu'on lit chez Manéthon véhicule une mémoire qui se nourrit certainement de divers événements et légendes¹⁹, et qui manie différents clichés. L'histoire de Moïse fait écho à d'autres crises religieuses et politiques, retravaillées par l'idéologie pharaonique : l'expulsion des Hyksos, conçus comme des envahisseurs impies, fournit la matrice d'une rhétorique de l'étranger criminel. Un type de récit dans lequel les discours anti-Akhénaton, anti-perse, et antijudaïque²⁰ enfin trouvent leur matière. Une rhétorique qui, d'ailleurs, s'exprime également dans des textes religieux égyptiens : dans le "mythe d'Horus" gravé sur les parois du temple ptolémaïque d'Edfou, l'asiatique Seth joue le rôle malfaisant de l'étranger criminel voué à être expulsé par delà les frontières orientales de l'Égypte²¹.

Un débat moderne

Nous venons de voir les auteurs de l'Antiquité à l'œuvre, cherchant, en poursuivant des buts idéologiques, à faire cadrer l'histoire de Moïse avec leur chronologie, tout en maniant les données travaillées par la mémoire comme s'il en était de l'histoire. En simplifiant, il serait aisé de dire que certains savants modernes procèdent, parfois, de façon analogue. Ces savants ne poursuivent pas tous les mêmes buts, quand ceux-ci sont avoués. Avec Freud, voici un psychanalyste à la recherche d'une névrose collective source de l'antisémitisme, et construisant un Moïse égyptien aussi romanesque que le Moïse-Hermès d'Artapan ou le Moïse-Osarsèphe de Manéthon. Avec plusieurs égyptologues contemporains dont nous évoquerons les travaux, sans avoir l'espace d'en discuter toute la matière, le point de vue est autre : une patiente recherche d'indices dans la documentation égyptienne permettant une confrontation avec le texte du Pentateuque. Or, celui-ci, n'offre qu'un maigre appui, pour celui qui souhaite trouver de l'histoire et non du mythe.

La quête des points d'accrochage historiques

La tradition manéthonienne s'accorde pour situer Moïse sous la XVIII^e dynastie. Rien cependant dans le Pentateuque n'offre un point d'accrochage direct avec cette période. Tout au plus y décèle-t-on des motifs qui s'énoncent avec un regard réel sur l'Égypte, certes, mais une Égypte stylisée, une toile de fond. Quelques mentions, toutefois, sont plus précises.

Toponymie égyptienne et biblique

Le Pentateuque n'offre comme point d'accrochage historique que des mentions toponymiques. Mettons à part le pays de *Goshen* qui ne peut être identifié avec aucun site connu par l'archéologie. En revanche, les villes de *Ramsès* et de *Pithom* transcrivent manifestement des toponymes égyptiens. Derrière *Pithom* il faut lire *Pr-itm* "Demeure d'Atoum" ; quant à *Ramsès*, il s'agit d'une désignation qui renvoie vraisemblablement à *Pr-Rê-ms-sw* (Pi-Ramsès) – la "Demeure de Ramsès". Ces deux villes étaient situées dans le Delta oriental. Le Pentateuque rapporte que les Hébreux travaillaient dans la cité de *Ramsès*. Le site de *Pi-Ramsès* est localisé à Qantir, à deux kilomètres de Tell el Daba (Avaris, l'ancienne capitale des Hyksos). Or, *Pi-Ramsès* ayant été construite sous Ramsès II, on a pu en tirer l'implication suivante : l'exode n'aurait pas pu avoir lieu avant le règne de ce dernier. Ces indices sont finalement révélateurs uniquement de la limite à laquelle remonte la mémoire que transmet le Pentateuque, et non des jalons d'un périple projeté sur une carte géographique réelle.

Onomastique hébraïque et égyptienne

On a depuis longtemps voulu reconnaître qu'il fallait voir derrière le nom de Moïse une racine égyptienne. Il existe en égyptien un certain nombre d'anthroponymes bâtis avec l'élément *ms*, *msw*, et notamment ceux de certains rois célèbres, (par exemple Ramsès :

Rê-ms-sw "Ré l'a engendré"). Le nom *Ms* (*Msw*) est également attesté, à partir du Nouvel Empire²². Faire de Moïse un Égyptien nommé *Ms*, c'est là le point de départ de Freud, comme nous l'avons vu. Mais Freud ne cherche pas à identifier ce Moïse avec un personnage connu dans les sources égyptiennes. C'est en revanche précisément ce qu'ont tenté différents biblistes ou égyptologues : ainsi Knauf l'identifie à Bay²³, un notable d'origine asiatique, qui avait mené une grande carrière depuis le règne de Séthé II jusqu'à celui de Siptah. Dernièrement encore, Krauss (voir ci-dessous), voit dans un vice-roi de Koush, Masesaya, le prototype de la figure légendaire (et non historique) de Moïse. Il faut dire que le nom de Moïse fait l'objet de controverses depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours²⁴. C'est par une paronomase que l'Exode (2.10) explique le nom : "Elle (la fille du pharaon) lui donna le nom de Mosheh, et elle dit : car je l'ai retiré (hébreu *masah* "retirer") des eaux". Dans la version grecque de la "Septante", le nom de Moïse se présente sous la forme Mousès qui dérive quant à elle vraisemblablement de deux mots égyptiens, *mw* "l'eau", et *Ïsy*, un terme qui désigne un état glorieux, découlant de l'immersion²⁵. Cette étymologie, connue entre autres par Flavius Josèphe qui analyse en ce sens le mot composé, repose sur une rencontre entre trois langues : le grec, l'égyptien et l'hébreu. Les rédacteurs alexandrins ont créé à cette occasion une transcription grecque du nom de Moïse, qui est une égyptianisation du nom hébreu, égyptianisation passant d'ailleurs par une réflexion sur la légende elle-même. Réflexion allant à la rencontre du concept égyptien de *Ïsy* lequel est nettement osrien : selon le mythe égyptien, le cadavre du dieu Osiris dérive sur l'eau²⁶ (comme le couffin de Moïse enfant) avant d'être retrouvé par Isis.

Une chronologie floue

Les sources remontant à l'époque hellénistique commencent à situer dans une chronologie historique (ou se voulant comme telle) la vie de Moïse, c'est-à-dire en le faisant vivre sous un pharaon nommé. En l'occurrence, la tradition manéthonienne n'est pas unanime, puisque différents noms de rois, et certains mystérieux, sont énoncés ; tous, cependant, offrent des points d'accrochage avec la XVIII^e dynastie :

- Durant le règne d'Amôs (Amosis), Moïse quitta l'Égypte (mais, ajoute Syncelle, selon un autre calcul, Moïse était encore jeune à cette époque) (fragment 52, *Africanus via Syncelle*).

- Moïse, leader des Juifs, fut chassé d'Égypte par Tethmôsis (Thoutmosis III ?) (Théophile ; fragment 51).

- Osarsêphe-Moïse vécu sous le règne d'Amenôphis (Amenhotep III, voir ci-dessus le résumé du récit transmis par Flavius Josèphe, fragment 54).

- Enfin, c'est lors du règne de la reine Achencheres (reine Anket-khéperou-Rê ?) ²⁷ que Moïse devint leader des Hébreux dans leur exode d'Égypte (fragment 53 b, version arménienne d'Eusèbe).

La XVIII^e dynastie manéthonienne est des plus compliquée à débrouiller. Apparemment, Manéthon ne disposait pas, pour cette période, de listes royales aussi solides que celles qu'il devait avoir sous les yeux pour d'autres périodes, notamment pour les dynasties plus anciennes. Cette confusion dans la chronologie manéthonienne est en outre le résultat manifeste d'un exercice d'historicisation (utilisation probable par Manéthon pour cette période de sources littéraires variées, de "romans historiques" ?), et ne saurait fournir une assise solide prouvant l'enracinement dans le sol d'Égypte d'un Moïse historique. Hormis ces anciennes chronologies floues, il ne reste, comme document historique, que la fameuse stèle de Merenptah, assurant l'existence d'un groupe de population nommé "Isriâl" ²⁸ mentionné à la suite des peuplades et cités syro-palestiniennes soumises au pharaon ²⁹. Une borne chronologique qu'on invoque parfois pour soutenir que l'Exode précède nécessairement cette mention ³⁰.

Enfin, il arrive aussi que certains partisans d'archéo-fiction soutiennent que l'explosion du fameux volcan de Santorin expliquerait les "plaies d'Égypte", des infestations de grenouilles jusqu'à la traversée de la mer Rouge par les Hébreux.

Un vice-roi de Koush prototype de Moïse ?

Sous le titre presque provocant de "Moïse le pharaon" ³¹, R. Krauss a récemment livré une enquête érudite, se proposant de revisiter les pistes freudiennes sur l'ascendance égyptienne de Moïse. Il s'agit, pour Krauss, de retrouver un "noyau historique" qui aurait façonné l'image du Moïse biblique. Avec justesse, Krauss admet que le récit biblique est une fiction religieuse, et ne peut, en aucun cas, être l'écho d'événements historiques. En revanche, il tient absolument à une idée centrale – son postulat de base – à savoir que la figure du Moïse biblique a été forgée à partir d'un personnage historique, un prince égyptien. Cela ne signifie pas, pour Krauss, que ce personnage soit autre chose qu'un modèle dans lequel aurait puisé le rédacteur jahviste. Auscultant le Nouvel Empire à la recherche d'un candidat, Krauss trouve en la personne du roi de Koush Masesaya (*Mssy*), un personnage dont la carrière témoigne de traits communs avec celle du Moïse biblique, auquel il aurait légué son nom. L'identifiant avec Amon-Masesa, concurrent de Séthi II, l'historien soutient que ce personnage révolté aurait pu éveiller l'attention du rédacteur jahviste, compilant les sources du Nouvel Empire, y trouvant "un matériau utilisable dans son entreprise littéraire". Ingénieux, certes, mais l'hypothèse indémontrable d'un rédacteur-lecteur de l'histoire d'Égypte (sous quelle forme ?), repose elle-même sur la reconstitution de la carrière d'un notable égyptien qui aurait laissé une trace dans les sources historiographiques tardives. La fragilité de l'édifice est patente, malgré son aspect attrayant. Et, surtout, pourquoi donc, après avoir rejeté la lecture historiciste de l'Exode, ne pas faire l'économie de la recherche d'un seul et unique noyau historique ? Nous admettons bien que la figure de Moïse ne sort pas du néant : elle synthétise par l'alchimie de la mémoire légendaire différentes figures plutôt qu'elle ne se calque sur un seul personnage dont on voudrait à tout prix prouver l'existence.

A la recherche des "évidences"

Se dressant contre le "renouveau du septicisme" qu'il déplore notamment chez ses collègues biblistes, J.K. Hoffmeier a publié il y a quelques années une étude très documentée, dont le titre définit parfaitement les prémices d'une réflexion sans concessions : "Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition"³². D.B. Redford, dans son étude sur l'Égypte et le monde ouest-sémitique³³, avait rappelé que le motif de l'Exode, tel qu'il apparaît dans le Pentateuque, écrit post-exilique, était le produit de sources multiples. Les noyaux historiques de la légende de l'Exode se trouveraient du côté des aventures des bandes de bédouins évoluant sur les marches orientales de l'Égypte, charriant dans sa mémoire collective les troublants événements des guerres égyptiennes contre les Hyksos et leur expulsion. Considérant justement le Pentateuque comme un récit légendaire – mythique – Redford l'utilise non pour chercher les traces d'une histoire, mais les éléments constitutifs d'une mémoire. Hoffmeier se positionne précisément à l'opposé. La démarche de Hoffmeier est simple : reconnaître dans le texte du Pentateuque des éléments témoignant d'un regard réel sur l'Égypte du Nouvel Empire, ou évoquant un paysage historique plausible ; en tirer la conclusion de la véracité – ou de la probabilité – des événements.

Cette démarche est aussi celle du grand spécialiste du Nouvel Empire égyptien, K. Kitchen. Celui-ci, dans son ouvrage célèbre sur Ramsès II, traite l'Exode comme un événement historique qui aurait eut lieu peut-être "quelque-temps après l'an 15" de Ramsès II³⁴. Certes, l'événement n'a pas laissé de traces dans la documentation égyptienne ; à cela, il est aisé d'opposer l'irréfutable : l'épisode n'a pas retenu l'attention de l'Égypte impériale, pour laquelle il ne s'agissait que d'un incident mineur. Dans la même perspective, S.I. Groll, lisant attentivement des lettres égyptiennes du Nouvel Empire, y reconnaît des éléments fournissant selon elle un "arrière-plan historique" à l'histoire de l'Exode : présence de groupes sémites dans le delta oriental, situation militaire de poursuite de fugitifs³⁵. Toutes ces démarches, bien que menées en l'occurrence avec soin et érudition, reposent sur une assise méthodologique contestable. On s'est si souvent trompé en appliquant ce type de démarche au domaine antique, qu'il ne sert à rien d'en évoquer ici les errances : de la recherche de l'arche de Noé dans les montagnes de Turquie, à l'établissement de la carte précise des voyages d'Ulysse, c'est le fait d'une certaine tournure d'esprit que de vouloir rendre "vrai" le mythe, comme si l'imaginaire, la tradition, l'élaboration d'une mémoire collective, étaient des phénomènes moins dignes d'intérêt et d'admiration.

NOTES

1. Éd. NAVILLE, *The Store-City of Pithom and the Route of the Exodus, EEF, First Memoir*, Londres, 1903. Voir D. VAN BERCHEM, *L'égyptologue genevois Edouard Naville. Années d'études et premiers voyages en Égypte*, Genève, 1989, p. 114-117.
2. P. MONTET, *Le drame d'Avaris. Essai sur la pénétration des Sémites en Égypte*, Paris, 1940.
3. J.K. HOFFMEIER, *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford UP, 1996, p. 3-24.
4. J. ASSMANN, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, 2001.
5. Cf. Y. VOLOKHINE, "L'Égypte et la Bible : histoire et mémoire", *BSEG* 24, 2000-1, p. 83-106.
6. L'œuvre perdue de Manéthon sur l'histoire de l'Égypte a été écrite au III^e siècle av. J.-C. Des extraits de son texte, après diverses modifications, se retrouvent d'abord chez l'historien juif Flavius Josèphe (I^{er} siècle ap. J.-C.). Une version citée par Jules l'Africain (III^e siècle ap. J.-C.) est préservée chez Syncelle (IX^e siècle CE). La version d'Eusèbe (IV^e siècle ap. J.-C.) et préservée chez Jérôme (IV^e-V^e siècle ap. J.-C.), citée par Syncelle ; une traduction en arménien (VI-VIII^e siècle CE) est encore attestée.
7. Voir W.G. WADELL, *Manetho*, London, 1940 ; *FGrHist* 609 ; J. DILLERY, "The First Egyptian Narrative History : Manetho and Greek Historiography", *ZPE* 127, 1999, p. 93-116.

8. Cf. J. ASSMANN, *Moïse l'égyptien*, p. 58-81.
9. Voir A.-M. DENIS, "Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon (III^e s av. J.-C.) et la réfutation juive de l'historien Artapan", *Muséon* 100, 1987, p. 49-65.
10. Sur les maladies (lèpre, peste) et leur transmission imputées par calomnie aux Juifs, voir C. GINZBURG, *Le sabbat des sorcières*, Paris, 1992.
11. DIODORE, XL.3.
12. On reconnaît là habituellement le célèbre Amenhotep-fils-de-Hapou, qui fut divinisé.
13. EUSEBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, Sources chrétiennes n°369, G.Schroeder et Ed. Des Places éd., Paris, 1991, p. 271.
14. Un nom fictif manifestement.
15. Peut-être s'agit-il d'Amasis (XXVI^e dynastie).
16. G. MUSSIES, "The Interpretatio Judaica of Thot-Hermès", *Studies Zandee* (Supp. Numen XLIII), 1982, p. 89-120 ; A.M. DENIS, *Muséon* 100, 1987, p. 55-56.
17. J. ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard UP, Cambridge, 1997 (*Moïse l'égyptien*, Paris, 2001); idem "Monothéisme et mémoire. Le Moïse de Freud et la tradition monothéiste", *Annales ESC*, 54^e année, n°5, sept.-oct. 1999, p. 1011-1026 ; idem "Le traumatisme monothéiste", *Le Monde de la Bible* 124, 2000, p. 29-34.
18. Elle le fut évidemment pour le clergé thébain d'Amon. Mais cela ne peut s'appliquer sans nuances à l'ensemble de l'Égypte. L'expérience amarnienne, hors du laboratoire d'al-Amarna, n'eut pas le temps de laisser partout en Égypte des traces profondes.
19. Sur la rencontre des traditions grecques, égyptiennes et juives, voir aussi J. SCHWARTZ, *BIFAO* 49, 1950, p. 67-83
20. Voir P. SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, London, 1997, spécialement p. 17-21 sur Manéthon.
22. *PNI*, 164.18 et 165.11.
23. J. DE MOOR, *The Rise of Yahwism*, Leuven, 1990 ; cf. E.A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, Wiesbaden, 1988, p. 136-137.
24. Sur cette question: J. GWYN GRIFFITHS, "The Egyptian Derivation of the Name of Moses", *JNES* 12, 1935, p. 225-231 ; A. GARDINER, "The Egyptian Origin of some English Personal Names", *JAOS* 56, 1936, 192-194; J. VERGOTE, "À propos du nom de Moïse", *BSÉG* 4, 1980, p. 89-95.
25. Y. KĀENIG, "Quelques égyptianismes de la Septante", *BIFAO* 98, 1998, 223-225. cf. J. ČERNÝ, "Greek Etymology of the Name of Moses", *ASAÉ* 41, 1942, p. 349-354.
26. Cf. P. VERNUS, "Le mythe d'un mythe : la prétendue noyade d'Osiris", *SEAP* 9, 1991, p. 19-34.
27. R. KRAUSS, *Das Ende der Amarnazeit*, *HÄB* 7, 1981, p. 23-30, interprète le nom comme Anket-Khépérou-Ré ; sur cette reine, voir M. GABOLDE, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, 1998, p. 147-157 ; D. REDFORD, *Pharaonic King-Lists*, p. 252, y voit (Pa)-Khérou "le criminel".
28. K. KITCHEN, *Rameside Inscriptions IV*, 19.3-8.
29. Un document abondamment commenté, voir particulièrement : J. YOYOTTE, "Les campagnes palestiniennes du pharaon Merenptah : données anciennes et récentes", E.-M. LAPERROUSAZ (éd.), *La protohistoire d'Israël. De l'Exode à la Monarchie*, Paris, 1990, p. 109-119
30. K. KITCHEN, *BSFE* 128, 1993, p. 21-22.
31. R. KRAUSS, *Moïse le pharaon*, Editions du Rocher, 2000.
32. Oxford UP, 1996, spécialement p. 135-227, sur l'Exode.
33. *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton, 1992, spécialement p. 409-422.
34. K. KITCHEN, *Ramsès II. Le pharaon triomphant*, 1985, p. 101-104. Voir A. ZIVIE, "Ramsès II et l'Exode : une idée reçue ?", A. LEMAIRE (éd.), *Le monde de la Bible*, Paris, 1998, p. 450-460.
35. S.I. GROLL, "Historical background to the Exodus : Papyrus Anaastasi VIII", *Gold of Praise, Studies in Ancient Egypt in honor of E.F.Wente*, *SAOC* 58, 2000, p. 159-162.