

## Un poète judéo-hellénistique: Ezéchiel le tragique

Par Esther Starobinski-Safran, Genève

Ezéchiel, poète tragique, ne nous est connu que par des fragments conservés dans les 'Stromates' (1, 23, 155s.) de Clément d'Alexandrie et la 'Préparation évangélique' (9, 28s.) d'Eusèbe de Césarée. Ces deux pères de l'Église tiennent leur connaissance d'Ezéchiel et d'autres écrivains judéo-hellénistiques, dont ils citent des passages, d'un polygraphe du Ier siècle avant J.-C.: Alexandre Polyhistor. Cet auteur a consacré un ouvrage aux Juifs: le *Περὶ Ἰουδαίων*.

Clément (Strom. 1, 23, 155) et Eusèbe (Praep. ev. 9, 28, 436) désignent Ezéchiel comme *ὁ τῶν τραγωδιῶν ποιητής*, «le poète auteur de tragédies». Ils tiennent sans doute ce renseignement d'Alexandre Polyhistor. Ce qui nous reste de l'œuvre d'Ezéchiel, ce sont les 269 vers d'une seule tragédie: l'*Ἐξαγωγή*, l'Exode'. Une partie importante de cette œuvre serait donc perdue, dans des conditions analogues à celles de divers écrits judéo-hellénistiques. La personnalité même de l'auteur nous est inconnue.

La littérature judéo-hellénistique, dans son ensemble, est la production d'une fraction du judaïsme antique: celle qui est entrée en contact avec l'hellénisme à l'époque hellénistique et au début de la période romaine. Cette littérature comprend une interprétation de la Bible grecque qui, suivant les auteurs, pouvait prendre des formes variées.

La Bible grecque, dite des Septante, ou plus couramment la Septante, a été longtemps considérée par le judaïsme hellénisé comme une traduction inspirée. D'où la vénération qu'on lui a ordinairement vouée dans ce milieu et dont témoignent l'auteur de la 'Lettre d'Aristée' et, par la suite, Philon. Mais, avec le temps, l'attitude du judaïsme devient plus réservée vis-à-vis de la Bible grecque. On procède à des retouches de cette Bible, en tout cas dès le premier siècle de l'ère actuelle, en Palestine<sup>1</sup>. Au IIe siècle, la Septante, adoptée dans les milieux chrétiens, sert à la polémique avec les Juifs, comme le montre le 'Dialogue avec Tryphon', de Justin. A partir de cette époque, les Juifs se détachent de plus en plus de la Septante, soit au profit d'autres versions, jugées plus conformes, soit au profit de l'original hébreu. La littérature judéo-hellénistique, fondée sur la Septante, subit auprès des Juifs le même discrédit que la Septante elle-même.

Par un paradoxe singulier, il ne reste guère comme documents littéraires du judaïsme hellénistique que ceux que l'Église chrétienne a retenus: la Septante, les œuvres de Philon et différents écrits anonymes désignés sous le nom d'Apocryphes et de Pseudépigraphes de l'Ancien Testament. Mais ces divers écrits ne

<sup>1</sup> D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, Suppl. to *Vetus Testamentum* X (Leiden 1963) 196s., 256s.

rendent sans doute pas suffisamment compte des manifestations variées de l'esprit juif durant les périodes hellénistique et romaine. Il est vrai que les découvertes faites au cours de ces dernières décennies en Terre sainte, à Qumran et à Massada, nous aident à mieux comprendre le judaïsme de l'époque du deuxième Temple, dans lequel s'insère aussi le judaïsme hellénisé.

L'*Ἐξαγωγή* d'Ezéchiel présente bien des points communs avec les écrits judéo-hellénistiques, tant par les préoccupations qui s'y reflètent que par sa destinée historique. Elle s'en distingue cependant: rarement écrit émanant de ce milieu a été pareillement hellénisé dans sa forme. Plus d'un ouvrage judéo-hellénistique s'inspire d'un genre littéraire cultivé en Palestine: le cantique, le proverbe ou même l'homélie. Le poète Ezéchiel a choisi, pour sa part, de s'exprimer dans un genre où les Grecs avaient excellé: la tragédie. L'*Ἐξαγωγή* a été écrite en trimètres iambiques et peut-être même a-t-elle été représentée. En effet, dans les grands centres hellénistiques, et notamment à Alexandrie, les Juifs ont longuement aspiré non seulement à se pénétrer de la culture grecque, mais à participer effectivement à certaines activités des Grecs, parmi lesquelles le théâtre. Environ deux siècles plus tard qu'Ezéchiel, Philon d'Alexandrie, qui fréquentait les jeux et les théâtres, décrit l'enthousiasme de la foule à une représentation d'Euripide (Prob. 141).

Pour ce qui est du lieu où l'*Ἐξαγωγή* a été écrite, nous ne possédons pas d'indications précises. Les critiques pensent, en général<sup>2</sup>, que seul un grand centre culturel comme Alexandrie, avec son brassage de populations, a pu favoriser la production d'une pièce comme l'«Exode». Quant à la date de rédaction de cette œuvre, elle est également incertaine: l'«Exode» a vu le jour entre le milieu du III<sup>e</sup> siècle (la traduction grecque du Pentateuque, qu'Ezéchiel suit, ayant probablement été faite sous Ptolémée Philadelphe) et le début du I<sup>er</sup> siècle (avant la compilation faite par Alexandre Polyhistor). Quelques critiques<sup>3</sup>, se fondant sur l'épisode du phénix (Praep. ev. 9, 29, 16), ont essayé de situer l'œuvre au temps de Ptolémée Evergète I<sup>er</sup> (246–222), ou peu après, mais cette hypothèse demeure fragile.

A partir des fragments d'Ezéchiel, plusieurs savants<sup>4</sup> se sont employés à reconstituer les cinq actes d'une tragédie. L'*Ἐξαγωγή* s'inspire – grosso modo – des quinze premiers chapitres de l'Exode: cela nous donne déjà un fil conducteur pour la reconstitution de la pièce. Voici comment se présente cette reconstitution en ses grandes lignes:

Au premier acte, un monologue de Moïse, protagoniste de la pièce, expose sa situation personnelle et celle des Israélites au moment où commence la tragédie.

<sup>2</sup> Ainsi I. Trencsényi-Waldapfel, *Une tragédie grecque à sujet biblique*, Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 2 (Budapest 1952) 162–163. P. Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur* (Hamburg 1954) 52s.

<sup>3</sup> Voir K. Kuiper, *Le poète juif Ezéchiel*, Rev. études juives 46 (Paris 1903) 170s.; B. Snell, *Ezechiels Moses-Drama*, Antike und Abendland 13 (1967) 150s. Cf. Tacite, *Annales* 6, 28.

<sup>4</sup> Notamment A. Kappelmacher, *Zur Tragödie der hellenistischen Zeit*, Wiener Studien 44 (1924/25) 69–86; I. Trencsényi-Waldapfel, art. cit. 154–155; Y. Gutman, *The Beginnings of Jewish-Hellenistic Literature* (hébr.) (Jérusalem 1963) 2, 147–153.

Il a donc la valeur d'un prologue. Dans ce même acte s'insère le dialogue de Moïse avec Sephora. Le deuxième acte se situe encore au pays de Madian. Durant son séjour dans cette contrée, Moïse a, d'après Ezéchiel, la vision que nous tenterons d'expliquer plus loin. Au troisième acte se place la scène du buisson ardent, suivie de l'énoncé des plaies qui seront infligées à l'Égypte et des prescriptions pour la célébration de la Pâque. Le récit du désastre de l'armée égyptienne lors de la traversée de la mer Rouge serait inclus au quatrième acte. Enfin, au cinquième acte, figure la description de l'oasis d'Elim, dans le désert du Sināï, avec ses douze sources et ses soixante-dix palmiers. A cette description, le poète associe curieusement l'apparition de l'oiseau phénix.

Ces indications sommaires suffisent à montrer que des parties importantes de la tragédie manquent, notamment celle qui a trait à l'exode proprement dit: nous retrouvons les Israélites poursuivis par les Egyptiens après leur départ.

Les fragments conservés attestent l'absence d'unité de la pièce, au point de vue du temps, du lieu et de l'action. En outre, dans les parties qui subsistent de l'œuvre, nous observons par endroits une très grande fidélité à la Septante. Cette fidélité est telle que des critiques ont reproché au poète de s'être borné à mettre le texte biblique sous une forme dialoguée<sup>5</sup>. Cette observation est sans doute exagérée: dans certaines scènes, comme celle du buisson ardent, Ezéchiel introduit des modifications et des innovations significatives. Néanmoins, il me paraît préférable d'examiner de plus près un fragment pour lequel Ezéchiel n'a pas trouvé de modèle dans la Septante; partant, où son imagination a pu s'exercer plus librement et où il est possible de déceler les divers éléments qui composent le texte.

Un passage qui répond à ces exigences a trait à un prétendu rêve de Moïse. Il nous est transmis uniquement par Eusèbe (Praep. ev. 9, 29, 5-14). Il figure dans les diverses éditions d'Eusèbe, allant de celle de R. Estienne au XVI<sup>e</sup> siècle à celle de K. Mras, dans les GCS. En outre, les fragments d'Ezéchiel ont été publiés avec d'autres fragments judéo-hellénistiques dans l'édition de W. N. Stearns<sup>6</sup> et, tout récemment encore, dans celle d'A.-M. Denis<sup>7</sup>. Une fois, également, ils ont été publiés avec des fragments dramatiques chrétiens, dans l'édition de F. Duebner<sup>8</sup>, en appendice aux fragments d'Euripide recueillis par Wagner. Enfin, notre auteur a été publié séparément, à diverses reprises, et notamment par J. Wieneke<sup>9</sup>, dont nous allons utiliser l'édition pour la présentation du 'rêve de Moïse'.

La scène se situe au pays de Madian, où Moïse vit auprès de Ragouel, dont il a épousé la fille, Sephora. Elle prend la forme d'un dialogue entre Moïse et son beau-père.

<sup>5</sup> Voir F. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit* 2 (Leipzig 1892) 654.

<sup>6</sup> *Fragments from Graeco-Jewish Writers* (Chicago 1908).

<sup>7</sup> *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* III (Leiden 1970).

<sup>8</sup> *Christus Patiens, Ezechielii et christianorum poetarum reliquiae dramaticae* (Paris 1846).

<sup>9</sup> *Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur ΕΞΑΓΩΓΗ fragmenta* (Münster 1931). Voir p. 8-9.

\*Εδοξ' ὄρους κατ' ἄκρα Σιναϊκοῦ  
 μέγαν τιν' εἶναι μέχρ' ἐς οὐρανοῦ πτύχας,  
 70 ἐν τῷ καθῆσθαι φῶτα γενναῖόν τινα  
 διάδημ' ἔχοντα καὶ μέγα σκῆπτρον χειρὶ  
 εὐωνύμῳ μάλιστα. Δεξιᾶ δέ μοι  
 ἔνευσε, κἀγὼ πρόσθεν ἐστάθην θρόνου.  
 Σκῆπτρον δέ μοι παρέδωκε καὶ εἰς θρόνον μέγαν  
 75 εἶπεν καθῆσθαι, βασιλικὸν δ' ἔδωκέ μοι  
 διάδημα καὶ αὐτὸς ἐκ θρόνου χωρίζεται.  
 \*Εγὼ δ' ἐσεῖδον γῆν ἅπασαν ἐν κύκλῳ  
 τὰ τ' ἔνερθε γαίας καὶ ἐξύπερθε οὐρανοῦ,  
 καὶ μοί τι πλῆθος ἀστέρων πρὸς γούνατα  
 80 ἔπιπτ', ἐγὼ δὲ πάντας ἠριθμησάμην,  
 καὶ ἔμοι παρήγεν ὡς παρεμβολὴ βροτῶν.  
 Εἶτ' ἐμφοβηθεὶς ἐξανίσταμ' ἐξ ὕπνου.

\*Ο δὲ πενθερός αὐτοῦ τὸν ὄνειρον ἐπικρίνει οὕτως·

\*Ω ξένε, καλὸν σοι τοῦτ' ἐσήμησεν θεός·  
 ζῶην δ', ὅταν σοι ταῦτα συμβαίῃ ποτέ.  
 85 \*Αρά γε μέγαν τιν' ἐξαναστήσεις θρόνον  
 καὶ αὐτὸς βραβεύσεις καὶ καθηγήσῃ βροτῶν.  
 Τὸ δ' εἰσθεᾶσθαι γῆν ὅλην τ' οἰκουμένην  
 καὶ τὰ ὑπένερθε καὶ ὑπὲρ οὐρανὸν θεοῦ  
 ὄψει τὰ τ' ὄντα τὰ τε προτοῦ τὰ θ' ὕστερον.

Voici une traduction du rêve et de son interprétation :

«J'ai cru voir au sommet du Sinaï un grand trône qui s'élevait jusqu'aux replis du ciel. Sur ce trône était assis un homme noble, porteur d'une couronne et d'un grand sceptre dans sa main gauche. De la droite, il m'a fait signe, et je me suis placé debout devant le trône. Il m'a tendu un sceptre, m'a dit de m'asseoir sur un grand trône, m'a donné une couronne royale, s'éloignant lui-même du trône. Moi, j'ai embrassé du regard toute la terre, ce qui est au-dessous de la terre et au-dessus du ciel. Une foule d'étoiles tombait à mes genoux : je les ai toutes comptées. Devant moi, défilait comme une armée de mortels. Alors, saisi d'effroi, je me réveille.»

Son beau-père interprète le rêve ainsi :

«Ce sont de bons présages, étranger, que Dieu t'a envoyés. Puissé-je vivre quand ils se réaliseront pour toi. Tu renverseras assurément un grand trône. Toi-même, tu seras arbitre et conducteur des mortels. Pour ce qui est de contempler toute la terre habitée, ce qui est au-dessous d'elle et au-dessus du ciel de Dieu, tu verras le présent, le passé et l'avenir.»

Ce fragment d'Ezéchiel ne se fonde pas sur un passage biblique. De plus, la tradition orale juive ne nous offre pas de parallèle exact de ce rêve. Le poète s'est indubitablement inspiré ici d'un procédé de la tragédie grecque, le rêve prémonitoire, qui annonce la suite des événements. La littérature grecque nous présente un grand nombre de ces rêves chez les trois grands tragiques.

Ainsi Atossa, dans les 'Perses' d'Eschyle (176s.), voit en rêve la défaite future de son fils Xerxès. Dans les 'Choéphores' (524s.), Clytemnestre voit en songe le serpent qu'elle a enfanté lui sucer le sang. La même reine, dans l'Electre' de Sophocle (417s.), voit Agamemnon revivre à ses côtés et enfoncer son sceptre dans le foyer. Dans le théâtre d'Euripide, Hécube voit en rêve la mort de deux de ses enfants (Hécube 68s.).

Ces diverses tragédies présentent des songes prémonitoires associés à la terreur de la nuit et générateurs de sombres pressentiments. Il en va tout autrement dans le rêve de Moïse, où le seul élément nocturne ce sont les étoiles, dispensatrices de lumière; les craintes du rêveur sont vite dissipées par l'interprétation heureuse de la vision que donne Ragouel.

Mais quel est exactement le contenu de ce rêve? Il nous met en présence d'un roi, désigné comme un 'homme noble', mais qui néanmoins emprunte les caractéristiques d'une royauté supra-humaine, voire divine. Cette figuration d'un grand roi, qui contemple la terre des hauteurs, n'est pas sans évoquer un texte connu sous le nom de 'Testament d'Orphée'. Ce texte a circulé sous diverses versions, dont l'une accompagne des fragments du philosophe juif Aristobule, cité par Eusèbe (Praep. ev. 13, 12, 5). Ezéchiel se serait, dans ce cas, inspiré d'une littérature qui, sous le couvert de l'orphisme, aurait exprimé et répandu des convictions religieuses juives.

Si nous cherchons dans une autre direction, nous voyons que la Bible hébraïque elle-même attribue des visions du trône divin à des prophètes d'Israël, à Isaïe (Is. 6, 1: «L'année de la mort du roi Ozias, je vis le Seigneur assis sur un trône élevé ...») et surtout à Ezéchiel (Ez. 1, 26: «Au-dessus de la voûte qui était sur leur têtes, il y avait quelque chose comme une pierre de saphir, en forme de trône, et sur cette trône, dessus, tout en haut, un être ayant apparence humaine.»). Ainsi voyons-nous le poète Ezéchiel user d'une liberté d'interprétation scripturaire qui n'est pas sans rappeler celle des apocalypses juives: il attribue à Moïse, le plus grand des prophètes, une vision anthropomorphique de Dieu que la Bible elle-même met au compte d'autres prophètes d'Israël.

Au reste, le rêve de Moïse tout entier est nourri de réminiscences bibliques, tirées de passages divers de l'Écriture. Par exemple, la multitude d'étoiles qui se prosterne devant Moïse rappelle les étoiles du rêve de Joseph (Gen. 37, 9), personnage qui lui-même était promis à la royauté. Le compte des étoiles fait par Moïse rappelle le dénombrement des Israélites (Num. 26). Or, la postérité d'Abraham est assimilée à la multitude des étoiles (Gen. 22, 17). Les Israélites en tant que peuple sont désignés par la même image (Deut. 1, 10 et ailleurs). Quant à la repré-

sentation des étoiles qui défilent comme une armée, elle paraît directement inspirée d'Isaïe (40, 26), où il est question de la suprématie de Dieu sur l'univers.

Dans le fragment d'Ezéchiel, les étoiles figurent, à la fois, des hommes et des éléments de l'univers. Dieu confère, en effet, à Moïse l'autorité à la fois sur les hommes et sur l'univers lorsqu'il lui présente les attributs de la royauté: sceptre, couronne et trône.

La participation de Moïse à la royauté cosmique sera également indiquée par Philon dans sa *Vie de Moïse* (1, 155) en ces termes<sup>10</sup>: *Κοινωνὸν γὰρ ἀξιώσας ἀναφανῆναι τῆς ἑαυτοῦ λήξεως ἀνῆκε πάντα τὸν κόσμον ὡς κληρονόμῳ κτήσιν ἀρμόζουσιν*. «Car ayant jugé bon de montrer qu'il avait part à son propre domaine, à Lui Dieu, il lui abandonna le monde entier, comme une possession qui convient à un héritier». Et Philon ajoute encore, un peu plus loin (1, 156): *Φίλος δὲ ὁ προφήτης ἀνειρήται θεοῦ* (cf. Ex. 33, 11), *κατὰ τὸ ἀκόλουθον μετέχοι ἂν αὐτοῦ καὶ τῆς κτήσεως, καθ' ὃν χρειώδες*. «Le prophète a été proclamé ami de Dieu (Ex. 33, 11), il s'ensuit qu'il peut aussi participer à son droit de possession, autant que cela lui est bon.»

Philon indique les bases scripturaires de cette conception d'une royauté étendue de Moïse (1, 158): *᾽Ὄνομάσθη γὰρ ὄλου τοῦ ἔθνους θεὸς καὶ βασιλεύς*. «Il fut appelé Dieu et roi de toute la nation». En effet, en Ex. 7, 1, Moïse est désigné comme «un dieu pour Pharaon». Deut. 33, 5 mentionne «un roi en Yeshurun», qui ne serait autre que Moïse. Quant à la vision globale de la terre qu'a Moïse (v. 87), elle peut aussi trouver un fondement biblique. Elle prolonge, en effet, l'idée de Deut. 34, 1 où Moïse, du haut du mont Nébo, contemple «toute la terre»: au sens restreint, toute la terre de Canaan; mais au sens large, la terre entière, dont la Terre promise est la quintessence.

Cependant, l'inspiration du rêve de Moïse n'est pas tirée uniquement du texte même de la Bible. Ezéchiel, comme tant d'autres auteurs judéo-hellénistiques, paraît informé de traditions orales juives touchant à l'interprétation biblique. Ces traditions ne prendront une forme écrite que bien des siècles plus tard, dans la littérature rabbinique. Elles sont connues sous le nom de midrash. Ainsi, un midrash nous dit que, pour se préparer à sa mission, Moïse fut invité à monter au ciel et à contempler le trône de gloire, à connaître les joies réservées aux justes, mais aussi à visiter la géhenne et à apprendre les souffrances infligées aux méchants<sup>11</sup>.

Mais la vision par Moïse des profondeurs de l'abîme et des hauteurs célestes est déjà illustrée dans la littérature apocalyptique juive: nous la rencontrons dans l'Apocalypse syriaque de Baruch (LIX). L'ascension de Moïse au ciel est un thème courant de la tradition juive qu'on trouve aussi bien dans des textes apocryphes

<sup>10</sup> Les citations et traductions de Philon sont tirées des *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées par R. Arnaldez, C. Mondésert et J. Pouilloux. Voir le vol. 22, *De Vita Mosis* (Paris 1967).

<sup>11</sup> Voir M. M. Kasher, *Talmudic-Midrashic Encyclopedia of the Pentateuch*, Exodus, vol. 8, t. 9 (New York 1954), p. 141s.

que dans la littérature rabbinique, par exemple dans les traités Chabbat et Menahot du Talmud babylonien.

Voilà pour ce qui a trait au rêve de Moïse. Qu'en est-il, à présent, de son interprétation ?

Elle est orientée d'emblée par Ragouel dans un sens favorable. En effet, les premières paroles qu'il prononce sont parfaitement explicites: Dieu est apparu à Moïse pour lui *signifier* de belles promesses. Pour ma part, je préfère la leçon *ἐσήμνηεν*, retenue par plusieurs éditeurs, à *ἐμήνυσεν*, que choisit Wieneke (v. 83). Car le livre de l'Exode est, par excellence, celui des signes annonciateurs, que la Septante désigne par *σημεῖα* (Ex. 4, 9; 4, 17 et passim). Le rêve de Moïse qu' imagine Ezéchiel s'inscrit dans cette conception d'ensemble de l'Exode.

La suite de l'interprétation du rêve paraît moins claire et suscite, à son tour, différentes explications. A propos du v. 85, certains éditeurs comprennent «Tu renverseras certainement un grand trône» et présument qu'Ezéchiel s'inspire d'Euripide (Suppl. 1198): *Ἰλίου ποτ' ἐξαναστήσας βᾶθρα*. D'autres éditeurs – dont J. Wieneke – ne voient pas de rapport entre cette manière de saisir le vers et les données du songe. Ils préfèrent traduire «Tu érigeras certes un grand trône», ce qui me paraît donner un sens forcé à *ἐξανίστημι*. Je m'en tiens donc à la première de ces interprétations, que je tenterai d'expliquer ainsi:

Tout le rêve de Moïse est dominé par l'image du grand trône. Ce trône symbolise avant tout la puissance de Dieu, mais aussi le pouvoir de Moïse, appelé à s'appuyer sur celui de Dieu. De plus, il suggère une troisième puissance, engagée de près dans les événements de l'Exode: celle, toute terrestre, toute temporelle, du Pharaon. Cette royauté-là ne s'appuie pas sur celle de Dieu; bien au contraire, elle s'oppose à Dieu. C'est pourquoi, la défaite du Pharaon correspondra à l'instauration du pouvoir de Moïse, fondé sur celui de Dieu. Dans l'économie générale de la pièce, cette phrase a un caractère prémonitoire. Plus loin, le poète indiquera les plaies infligées au Pharaon avec le concours de Moïse. Quant au récit du désastre de la Mer Rouge, rapporté par un messager égyptien, il formera un des épisodes les plus dramatiques de l'Exode.

Le v. 86 ne répond pas exactement aux indications du rêve. En effet, si le v. 81 fait allusion aux futures fonctions de Moïse en tant que chef militaire (cf. Ex. 17, 8–13; Num. 25, 16; 31, 2), le v. 86, lui, suggère plus spécialement les attributions de juge de Moïse (cf. Ex. 18), en plus de celles, plus générales, de chef politique.

Quant à la contemplation de l'univers dans sa totalité par Moïse, elle signifie, aux yeux de Ragouel, la connaissance des trois dimensions du temps et implique donc le pouvoir prophétique de Moïse, tel qu'il est indiqué notamment dans Deut. 34, 10.

La dernière partie de l'interprétation du songe permet à nouveau des parallèles avec le midrash. La connaissance du passé attribuée à Moïse est également suggérée par Ex. rabba 6, qui se réfère à Ex. 6, 3, où il est question des rapports de Dieu avec les patriarches. Quant à la connaissance de l'avenir accordée au plus

grand des prophètes, illustrée par la littérature apocryphe et apocalyptique<sup>12</sup>, elle est également indiquée à diverses reprises par le midrash. Ainsi dans Nombres rabba 23, 4 (à propos de Num. 34, 2), il est dit que Dieu révèle à Moïse tout ce qui adviendra et lui présente chaque génération successive avec ses chefs. Ex. rabba 45, 6 se réfère à la demande de Moïse formulée en Ex. 33, 18: «Montre-moi ta gloire». Dieu y dit à Moïse: «Je te montrerai la récompense que je donnerai aux justes à la fin des temps.» La vision de Moïse s'étend jusqu'aux extrêmes limites du temps.

D'une manière générale, nous constatons que l'interprétation de Ragouel ne reprend pas point par point le rêve de Moïse; bien plutôt, il lui apporte des adjonctions. Nous avons deux tableaux complémentaires, deux volets d'un diptyque, où le poète représente Moïse d'une façon grandiose: c'est un homme aux pouvoirs multiples, dont la ressemblance à Dieu est portée aussi loin que possible. Ce portrait préfigure déjà, dans une certaine mesure, celui que donnera Philon dans sa 'Vie de Moïse', elle-même présentée en deux livres, s'attachant à des aspects complémentaires de la figure du prophète. Ezéchiel voit en Moïse un être doué d'un pouvoir très étendu, pouvoir qui se double d'une connaissance immense: cette connaissance lui assure aussi bien la maîtrise de la totalité de l'espace qu'une vision globale de l'histoire.

Dans sa représentation de la figure de Moïse, le poète s'inspire sans doute d'une conception politique caractéristique de son époque, suivant laquelle le souverain est plus qu'un simple mortel: en quelque sorte un dieu sur terre. L'idée d'après laquelle le chef politique doit être d'une espèce supérieure aux autres hommes et capable de réunir une somme de qualités fondées sur la vertu et la sagesse s'appuie sur une tradition philosophique qui remonte jusqu'à Platon (cf. Lois 4, 709-713)<sup>13</sup>. Par ailleurs, la notation de «toute la terre habitée» soumise au regard, partant à l'autorité de Moïse, ne doit pas trop surprendre chez un poète hellénistique. Alexandre n'avait-il pas déjà aspiré à un empire mondial?

L'étude du fragment d'Ezéchiel comporte une dernière étape. Car le rêve de Moïse et son interprétation ne suggèrent pas seulement la suite des événements de l'*Ἐξαγωγή*. Ils ne reflètent pas uniquement une conception de l'homme politique propre à une époque donnée. Ils renferment aussi une conception d'ensemble de l'histoire orientée vers une fin messianique. Le verset, déjà mentionné, de Deut. 33, 5 – «Il y eut un roi en Yeshurun» – accepte une triple interprétation: Dieu-roi, Moïse-roi et Messie-roi. Cette triple interprétation, nous la retrouvons dans notre fragment. L'orientation vers un avenir non pas immédiat mais lointain nous est donnée par le souhait qu'exprime Ragouel: «Puissé-je vivre quand ils se réaliseront pour toi!» En effet, Ragouel est contemporain des événements de l'Exode

<sup>12</sup> Voir, par exemple, l'*Assomption de Moïse*, l'*Apocalypse syriaque de Baruch*, loc. cit.

<sup>13</sup> Voir aussi Aristote, *Pol.* 3, 1284s. Quant à l'origine et à la mission divines du roi, elles sont déjà représentées chez Homère et Hésiode. Lire, à ce sujet, L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Épiphante, Diotogène et Sthénidas* (Paris/Liège 1942) 126s.

et ce vœu ne peut s'appliquer qu'à un futur plus éloigné. Le dernier vers du fragment nous achemine, lui aussi, vers la fin des temps.

La conception messianique de ce passage est complétée par la subordination du monde et des hommes à une autorité unique – celle de Dieu ou de son Messie – indiquée tout au long du fragment. Quant au v. 86, il évoque la vision de paix d'Isaïe 2, 4 :

«Il exercera son autorité sur les nations  
et sera l'arbitre de peuples nombreux.»

Ou encore celle de Michée 4, 3.

De plus, la conception messianique de ce fragment est susceptible aussi de prolongements chrétiens. Ainsi, les attributs de la royauté octroyés à Moïse pourraient préfigurer ceux de Jésus-Christ (Hébr. 1, 8s.) ; l'autorité de Moïse sur l'ensemble de l'univers, qui tombe à genoux devant lui, pourrait annoncer celle de Jésus (Phil. 2, 10)<sup>14</sup>.

Le fragment d'Ezéchiel, nous le voyons, s'ouvre sur des perspectives très larges. Le poète lui-même a puisé son inspiration à des sources diverses. Son rêve de Moïse se rattache, à la fois, à la tragédie grecque, à la Bible et aux traditions orales d'Israël, à la littérature apocryphe et apocalyptique juive, aux écrits judéo-hellénistiques de caractère apologétique et à la conception hellénistique de la royauté. Les parallèles avec Philon que nous avons signalés montrent la continuité et la durée de l'interprétation judéo-hellénistique du Pentateuque.

---

<sup>14</sup> Le professeur François Bovon m'a aimablement indiqué quelques affinités entre le fragment étudié et des passages du Nouveau Testament. Voir aussi *Apoc.* 1, 12s.