

Université de Montréal

Étude sur la symbolique du vêtement et du miel
dans le texte de *Joseph et Aséneith*

par
Lise Levert

Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des Études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise en théologie-études bibliques (M.A.)

Mars, 2001

Lise Levert, 2001



E. 9095 .1112

Université de Montréal

Étude sur la symbolique du vêtement et du miel
dans le texte de Joseph W. Dabrowski

par
Liliane Lacroix

Faculté de théologie

BL
25
U54

Mémoire présenté à la Faculté des études
en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise en théologie - études bibliques

Mars 2001



Liliane Lacroix

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Étude sur la symbolique du vêtement et du miel
dans le texte de *Joseph et Aséneth*

présenté par
Lise Levert

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Robert David président rapporteur du jury

Jean Duhaime directeur de recherche

Michel Campbell membre du jury

Mémoire accepté le 22 mai 2001

Sommaire

Notre recherche sur le texte grec de *Joseph et Aséneth* s'appuie fondamentalement sur l'édition de Marc Philonenko. Nous retenons comme sujet d'étude l'expérience spirituelle d'Aséneth où elle effectue un passage de mort et de renaissance. Depuis l'époque du manuscrit primitif jusqu'à nos jours, les multiples écrits sur le sujet démontrent son intérêt et son importance.

En un premier temps, nous présentons l'état de la question sur le texte en soulignant, entre autres, les axes de convergences des chercheurs et certains points de leurs critiques et de leurs divergences. En un second temps, nous poursuivons notre recherche avec la symbolique du vêtement au chapitre 2 et la symbolique du miel au chapitre 3.

Comme base méthodologique, nous utilisons l'analyse structurelle et la méthode comparative appliquées à la double symbolique du vêtement et du miel. Pour l'interprétation de ces deux symboles nous puisons dans la culture et la religion de l'Égypte, de la Mésopotamie et le milieu juif.

On peut s'interroger sur la pertinence du choix de ces deux symboles pour l'étude exégétique d'un écrit apocryphe. Dans les études critiques du texte de *Joseph et Aséneth*, les chercheurs mentionnent cette double symbolique incontournable et certains en relèvent les éléments les plus frappants, cependant nous n'en voyons aucun pousser la question vers une forme d'interprétation ni y rechercher des contenus herméneutiques. Pourtant à l'époque de rédaction de notre récit, le langage symbolique est hautement prisé et largement utilisé dans tout le Proche-Orient ancien.

Tout au long de notre recherche il apparaît sûr qu'Aséneth, à travers les nombreux changements de vêtements qu'elle effectue, évolue dans un processus de transformation qui touche les éléments de son identité profonde et de sa foi. Le chapitre qui étudie la symbolique du miel et des abeilles vient

corroborer d'une façon remarquable ce que le vêtement démontre. Nous pouvons ainsi conclure qu'Aséneth, adoratrice des dieux du panthéon égyptien, à la suite de sa rencontre avec Joseph, accomplit une *μετάνοιά* qui lui fait franchir toutes les étapes d'une initiation parfaite faisant d'elle une authentique prosélyte du judaïsme. Son mariage avec Joseph devient ainsi possible et se réalise. Le discours théologique que livre cette double symbolique vient réhabiliter, d'une part, la femme de Joseph dans le milieu juif par sa foi au Dieu de Joseph, d'autre part, il apporte un solide appui à la cause des mariages mixtes entre un homme juif et une femme égyptienne.

Table des matières

SOMMAIRE	III
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	VI
INTRODUCTION	1
CHAPITRE PREMIER : ÉTAT DE LA QUESTION SUR LE TEXTE	3
1.1. LE TEXTE GREC DE JOS ET AS.....	8
1.1.1. <i>Les versions</i>	11
1.1.2. <i>Les éditions</i>	12
1.2. COMPOSITION, LANGUE ORIGINALE, VOCABULAIRE	15
1.2.1. <i>Composition</i>	15
1.2.2. <i>Langue originale</i>	15
1.2.3. <i>Vocabulaire</i>	16
1.3. SOURCES.....	18
1.4. GENRE LITTÉRAIRE.....	21
1.5. DATATION, MILIEU DE VIE, AUTEUR	23
1.6. CONCLUSION.....	25
CHAPITRE DEUXIÈME : SYMBOLIQUE DES VÊTEMENTS CHEZ ASÉNETH	27
2.1. JOS ET AS 3-5.....	28
2.1.1. <i>Les vêtements d'Aséneth</i>	29
2.1.2. <i>La symbolique des vêtements d'Aséneth</i>	32
2.2. JOS ET AS 10-11	35
2.2.1. <i>Les vêtements d'Aséneth</i>	36
2.2.2. <i>La symbolique du changement de vêtements chez Aséneth</i>	39
2.3. JOS ET AS 14-15.....	49
2.3.1. <i>Enseignement du messager sur la repentance (15, 1-8)</i>	51
2.3.2. <i>La symbolique des vêtements</i>	54
2.4. JOS ET AS 18, 1 – 19, 3.....	70
2.4.1. <i>Préparation pour la rencontre avec Joseph (18, 2 - 19, 3)</i>	71
2.4.2. <i>La symbolique des vêtements chez Aséneth</i>	74
2.5. CONCLUSION.....	83
CHAPITRE TROISIÈME : SYMBOLIQUE DU MIEL ET DES ABEILLES	86
3.1. JOS ET AS 16, 1-12	87
3.1.1. <i>Le repas de miel</i>	89
3.1.2. <i>La symbolique du miel</i>	91
3.2. JOS ET AS 16, 13-17	96
3.2.1. <i>Les abeilles recouvrent Aséneth</i>	97
3.2.2. <i>La symbolique des abeilles</i>	99
3.3. CONCLUSION.....	102
CONCLUSION	103
BIBLIOGRAPHIE	107

Sigles et abréviations

ACUSD	Acta Classica Universitatis Scientiarum Debrecensiensis
AH	Archéologie et histoire
BAR	Biblical Archeology Review
BCSMS	Bulletin : Canadian Society for Mesopotamian Studies
Bib	Biblica
CA	Cahiers archéologiques
CLQ	Classical Quarterly
EHR	Études sur l'histoire et les religions
ET	Expository Times
FV	Foi et Vie
HUCA	Hebrew Union College Annual
JANES	Journal of the Near Eastern Society of Columbia University
JEGP	Journal of English and Germanic Philology
REJ	Revue des études juives
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha
JSS	Journal of Semitic Studies
MAH	Mélanges d'Archéologie et d'Histoire
Mus	Muséon
NTS	New Testament Studies
PCSB	Papers of the Chicago Society of Biblical Research
PSBA	Proceedings of the Society of Biblical Archeology
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RB	Revue Biblique
RdE	Revue d'égyptologie

REJ	Revue des études juives
RHittAS	Revue Hittite et Asianique
RHPR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RHR	Revue de l'histoire des religions
SBL	The Society of Biblical Literature
SCE	Supplément cahiers Evangile
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Introduction

Notre étude sur le texte de *Joseph et Aséneth*, cherche à identifier le discours théologique, inhérent à la symbolique des vêtements et du miel. Les deux héros du récit sont manifestement Joseph et Aséneth. Mais le personnage-clef, autour duquel s'élabore une organisation conceptuelle parfaitement cohérente, concerne Aséneth et son identité. L'analyse des structures de surface du texte grec permettra de mettre en évidence les rapports de mots et les rapports d'idées. La présence de termes récurrents entre autres, assure des données objectives à notre recherche herméneutique. Nous observons déjà une récurrence importante des mots qui concernent la couleur et la qualité des habits que revêt Aséneth. Nous remarquons également la présence de cette même récurrence, dans les termes qui s'appliquent à la symbolique du miel et des abeilles. La méthode comparative, appliquée à cette double symbolique, veut apporter des éléments fiables d'interprétation, puisés dans le milieu socio-culturel et religieux connu de notre auteur. Nous présumons que ce dernier articule les énoncés de son discours autour d'une expérience de mort et de renaissance, vécue par Aséneth et exprimée au sein de la symbolique du vêtement et du miel, objet de la présente recherche.

Notre préoccupation première consiste à présenter le texte avec les études des principaux chercheurs et les considérations et conclusions qu'ils ont établies au fil des ans. La langue d'origine, le vocabulaire sont-ils des indicateurs fiables et précis pour nous amener le plus près possible de la datation de l'écrit? Peut-on identifier sûrement le milieu de vie et son auteur? Ainsi, poser des repères crédibles, apparaît de première importance pour situer le milieu d'interprétation de la double symbolique du vêtement et du miel. Ce milieu est triple : il s'agit de l'Égypte, de la Mésopotamie et du monde juif, en particulier celui des écrits bibliques. Il est manifeste que le vêtement d'Aséneth occupe une situation importante et nettement évolutive. L'épisode du miel et des abeilles peut surprendre le lecteur, mais entre autres, il démontre une convergence étonnante avec la symbolique des vêtements.

Chapitre premier : État de la question sur le texte

Le texte apocryphe de *Joseph et Aséneth* se présente sous la forme d'un récit romancé et se divise en deux parties. La première, de beaucoup la plus importante, relate la venue de Joseph à Héliopolis et sa première rencontre avec Aséneth. Nous y trouvons également, le chemin spirituel parcouru par l'héroïne, jusqu'à son mariage avec Joseph. Le tout correspond aux sept années d'abondance du pays d'Égypte. La seconde partie s'ouvre sur le début des sept années de famine. Elle utilise largement la présentation épique. Jacob, le père de Joseph, arrive en Égypte et s'installe avec toute sa famille en terre de Gésem. Aséneth, la femme de Joseph et la mère de Manassé et d'Éphraïm, est victime d'une tentative d'enlèvement par le fils premier-né de Pharaon. Celui-ci obtient la complicité de Dan et de Gad, deux des frères de Joseph. Le tout se termine par la mort du fils de Pharaon et le pardon d'Aséneth qu'elle accorde aux deux frères de Joseph, complices de l'enlèvement et qui ont même tenté de la tuer.

L'ensemble de notre étude sur le texte de *Joseph et Aséneth* retient comme objectif la première partie. Nous y trouvons la symbolique du vêtement omniprésente et en continuelle évolution qui démontre une concordance remarquable avec la symbolique du miel. La progression d'Aséneth, dans sa nouvelle quête d'identité, met en évidence une simultanéité et une étonnante cohérence avec les deux symboles.

Voici un bref aperçu de cette partie du texte de *Joseph et Aséneth*. Il vise une mise en situation du récit étudié et ainsi, une meilleure compréhension de l'ensemble de la démarche.

Pharaon envoie Joseph ramasser le blé à travers tout le pays d'Égypte. Joseph vient à Héliopolis où il se fait annoncer chez le riche et haut fonctionnaire Pentéphrès, prêtre de cette ville. Cet homme influent a pour fille une jeune vierge de dix-huit ans. Elle ne ressemble pas aux filles égyptiennes mais aux plus belles femmes des hébreux. La beauté de Sara est légendaire, on en trouve la description élogieuse dans l'apocryphe de la genèse, en 20, 2-8. Cette belle jeune fille du nom d'Aséneth, fait l'objet de disputes entre les fils des satrapes, afin de savoir qui l'aurait pour femme. Le fils premier-né de

Pharaon, la désire pour épouse. Aséneth vit dans une tour où il y a dix chambres. Dans la première, on y voit plusieurs dieux d'or et d'argent auxquels elle rend un culte; dans la seconde, ses parures; dans la troisième, son trésor; dans les sept autres pièces, vivent sept vierges, nées la même nuit qu'elle et qui la servent.

Aséneth, vêtue comme «une épouse divine», vient saluer ses parents revenus de leur champ. Le père et la mère d'Aséneth cherchent à convaincre leur fille d'épouser Joseph. Elle refuse catégoriquement «le fils du berger du pays de Canaan». C'est le fils de Pharaon qu'elle veut épouser. Déçue et irritée, elle retourne dans sa tour. Cependant, elle se tient à la fenêtre et regarde arriver Joseph. Il entre dans la cour magnifiquement vêtu, assis sur un char étincelant d'or, tiré par quatre chevaux blancs. Aséneth tremble, saisie d'une grande frayeur, à la vue de l'aspect «du berger de Canaan» qu'elle méprise. Il lui apparaît comme un être de lumière tel «un fils de Dieu». La mère d'Aséneth la conduit auprès de Joseph. Celui-ci refuse de l'embrasser parce qu'elle adore les idoles et leur rend un culte. Les paroles de Joseph l'affligent et elle pleure. Joseph a pitié d'elle et il adresse une prière à Dieu, demandant qu'Aséneth passe des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie. Bouleversée, elle remonte à sa tour et se repent de son idolâtrie. Joseph poursuit sa tournée à travers l'Égypte. Pentéphrès et sa femme repartent à leur champ qu'ils avaient quitté pour venir accueillir Joseph.

Aséneth, demeurée seule avec ses servantes, revêt une robe noire, pleure, jeûne, se couvre de cendre. Elle saisit et jette à la fenêtre les statues de ses dieux, ses vêtements royaux et ses parures. Pendant sept jours, elle reste ainsi prostrée sous le sac et la cendre, elle gémit, elle pleure.

Le huitième jour, tournée vers l'orient, elle adresse une prière au Dieu de Joseph qu'elle reconnaît désormais comme son Dieu. Elle regrette ses erreurs et ses fautes, ses paroles méprisantes envers Joseph. Du ciel, descend un homme, en tous points semblable à Joseph, mais d'apparence plus lumineuse. C'est le chef de l'armée du seigneur. Il vient confirmer la

transformation spirituelle d'Aséneth. Il lui demande d'aller laver son visage et de revêtir une «robe immaculée» avant d'écouter ce qu'il va lui communiquer. Elle revient vers l'homme, habillée de nouveaux vêtements brillants, la tête recouverte d'un voile. Il lui demande d'enlever le voile car sa tête est comme celle d'un jeune homme. Il lui transmet alors un enseignement sur la repentance. Dieu a entendu sa prière. Elle sera renouvelée et deviendra l'épouse de Joseph. Elle reçoit un nouveau nom, celui de «ville de refuge». Ainsi, des peuples nombreux viendront chercher refuge «sous ses ailes». Avant que l'homme reparte, Aséneth l'invite à manger du pain et à boire un bon vin. Mais celui-ci lui demande du miel et il fait lui-même apparaître un rayon de miel. Il en mange avec Aséneth. Des abeilles surgissent du rayon de miel, elles sont blanches avec des ailes pourpres et violettes, elles ont un dard acéré. Aséneth se trouve habillée complètement par les abeilles. Certaines tentent de la piquer et l'homme leur ordonne de se retirer. Elles tombent par terre mortes. Il leur commande alors de partir, elles se relèvent et s'en vont ailleurs. Avant de quitter Aséneth, l'homme lui dit qu'il ira tout expliquer à Joseph, à son sujet. A sa demande, il bénit les sept vierges. Le récit se termine par un nouveau changement de vêtement chez Aséneth. Il s'agit d'habits dont la brillance est dite comparable à l'éclair. Joseph revient à Héliopolis, Aséneth l'accueille elle-même, leur mariage devient possible. Joseph demande Aséneth comme épouse à Pharaon. Celui-ci accepte et ordonne un grand banquet de fête qui dure une semaine.

Parmi les écrits intertestamentaires, celui de *Jos et As*¹ semble avoir connu une très grande popularité. Rédigé dans un grec similaire à celui de la Septante, nous le retrouvons entre autres traduit en syriaque, en arménien, en latin, en serbo-slave, en éthiopien. A l'heure actuelle, la majorité des chercheurs s'entend pour le reconnaître comme un écrit juif, rédigé primitivement en grec. Ce texte nous est parvenu dans une recension courte et une recension longue. Les derniers chercheurs à s'être penchés sur cette littérature pléthorique sont Philonenko² et Burchard³. Le premier choisit pour son édition le texte court qu'il reconnaît comme le plus ancien. Le second lui préfère le texte long, considérant le texte court comme un abrégé. Pour Schwartz⁴ un texte plus ancien précède ceux que nous possédons. Selon lui l'étude du cycle hagiographique chrétien, s'inspirant du récit de *Jos et As*, en porte les traces. La matière est donc vaste et les divergences nombreuses. Sans prétendre couvrir l'ensemble des débats sur le sujet, nous présenterons dans ce premier chapitre l'état de la question sur le texte, sa structure et langue d'origine, ses sources, le genre littéraire et son arrière-plan religieux, enfin l'auteur, son époque et son milieu de vie.

¹ *Jos et As* : nous choisissons cette formulation simplifiée pour désigner le texte de *Joseph et Aséneth* tout au long de notre mémoire.

² M. PHILONENKO, *Joseph et Aséneth, introduction, texte critique, traduction et notes*, Leiden, E.J. Brill, 1968.

³ C. BURCHARD, «Joseph and Aseneth» dans *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2, Garden City, Doubleday, 1985 : 177-247.

⁴ J. SCHWARTZ, «Recherche sur l'évolution du roman de Joseph et Aséneth» *REJ* (1984) : 273-285.

L'étape préalable à toute étude scientifique d'un texte biblique, apocryphe ou autre, consiste à établir, avec le plus de fidélité possible, la teneur originale de ce texte en hébreu ou en grec, selon qu'il s'agit d'un texte de l'Ancien Testament, du Nouveau Testament ou d'un Pseudépigraphe⁵, comme c'est le cas de *Jos et As*. C'est le rôle de la critique textuelle⁶ de rechercher le recouvrement d'un texte qui se rapproche le plus possible de son état primitif.

1.1. Le texte grec de Jos et As

Ce texte est conservé dans seize manuscrits grecs et huit versions faites à partir du grec, pour un total de quatre-vingt-dix manuscrits. Burchard⁷ les répartit en quatre *familles* dont voici le classement.

Famille a

Manuscrit O⁸ conservé au Mont Sinaï, Sainte Catherine, Xe siècle
 ----- A ----- à Rome, bibliothèque vaticane, XIe et XIIe.

⁵ Pseudépigraphe : ce terme désigne aussi les textes apocryphes ou les écrits intertestamentaires. Ces écrits ne font pas partie du canon des Écritures. Les découvertes de Nag Hammadi en 1946 et celles de Qumrân en 1947, apportent un nouvel éclairage sur ces textes.

⁶ O. MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'histoire, guide d'exégèse historico-critique*, Montréal, Médiaspaul, 1995 : 39-60.

⁷ C. BURCHARD «Joseph et Aséneth : questions actuelles» dans *Littérature juive entre Tenach et Mishna, quelques problèmes* (Recherches bibliques), Leiden, E. J. Brill, 1974 : 78-80.

⁸ Selon le travail de Burchard, on désigne les manuscrits grecs par des lettres capitales.

- P ----- au Mont Athos, XVe.
 ----- Q ----- à Rome, Bibliothèque vaticane, XVe.
 ----- C ----- à Oxford, Bodleian Library, XVe.
 ----- R ----- au Mont Sinaï, Sainte Catherine, XIe ou avant.

Famille b

- E ----- au Mont Athos, XVe.
 ----- G ----- en Ohio chez McKell, XVIe.
 ----- F ----- à Bucarest, XVIIe.
 ----- W ----- au Mont Sinaï, Sainte Catherine, XIIe⁹.
 Version syriaque, VIe.
 Version arménienne, VIe, VIIe.
 Version latine 1, XIIe.
 Version latine 2, XIIe.
 Version roumaine, XVIIIe.
 Version éthiopienne, perdue, sauf des citations.

Famille c

- H ----- à Jérusalem, Patriarcat orthodoxe, XVIIe, XIXe.
 ----- J -----, XVIIe.
 ----- K -----, XIXe.

⁹ Les manuscrits F et W forment un groupe particularisé par des interpolations parénétiques chrétiennes. A noter que la version roumaine dépend d'un manuscrit de même type. A ce sujet, voir C. BURCHARD, *op. cit.* : 79, note 24.

Famille d

----- B ----- à Rome, Bibliothèque vaticane, XIe, XIIe.

----- D ----- à Oxford, Bodleian Library, XVe.

Version serbo-slave, XVe ou avant.

Burchard subdivise ces quatre *familles* en deux groupes : d'une part *a* et d'autre part *b, c, d*.

Batiffol¹⁰ distingue deux groupes : A, C et B, D.

Istrin¹¹ est le premier à avoir distingué deux états de la tradition : un texte court représenté par B, D et un texte long représenté par A, C et le *Palatinus* 364. Le texte A présente des types de corrections similaires, indiquant une volonté de réécrire le texte dans un grec recherché. Selon Istrin, c'est là une marque distinctive des remanieurs avec leur langue et leur style propre. On retrouve leurs traces dans les écrits apocryphes et hagiographiques. Les retouches dans A sont de divers niveaux. Par exemple : l'être céleste qui apparaît à Aséneth est appelé homme *ἄνθρωπος* dans B et D et ange *ἄγγελος* dans A. Un remanieur a introduit *ἄγγελος* au lieu de *ἄνθρωπος* car il est plus courant de voir un ange descendre du ciel qu'un homme. Toujours pour Istrin, la *leçon* *ἄνθρωπος* révèle le caractère primitif et antérieur des textes B, D. D'autres transformations altèrent la structure de l'ouvrage. Ainsi, le chapitre 10 du texte long se termine par une évocation de la

¹⁰ P. BATIFFOL, *Le livre de la prière d'Aséneth* (Studia Patristica I-II), Paris, Publications des études d'ancienne littérature chrétienne, 1889 : 11-13.

¹¹ V. M. ISTRIN, cité par M. PHILONENKO, *op. cit.* : 4-5.

pénitence d'Aséneth, alors que le texte court, au chapitre 11, ne comprend que quelques lignes.

Philonenko¹², après une étude approfondie des manuscrits et de leurs *familles*, propose trois textes chronologiquement ordonnés : la recension courte représentée par B, D, la première recension longue représentée par E, F, G et la seconde recension longue représentée par le manuscrit H, le tout à partir de la liste dressée par Burchard.

1.1.1. Les versions

La version slave du XVe siècle est la plus remarquable car elle a transmis le texte court et s'avère être le plus sûr témoin. Il n'existe qu'un seul manuscrit qui se trouve à Bucarest, à la Bibliotheca Academiei Republicii Populare Romîne.

La version syriaque, traduite entre 550-570, s'apparente à la première recension longue, actuellement conservée dans deux manuscrits au British Museum.

La version arménienne est antérieure au XIe siècle et apparentée à la première recension longue qui se trouve dans quarante manuscrits.

Les versions latines sont au nombre de deux. La première se rattache à la première recension longue, antérieure au début du XIIIe siècle. Elle est conservée dans plusieurs manuscrits. La deuxième version latine du XIIIe

¹² M. PHILONENKO, *op. cit.* : 10-11.

siècle se rattache à la première recension longue. Elle est conservée dans cinq manuscrits dont le plus intéressant se trouve à Uppsala en Suède.

En ce qui concerne les versions syriaque, arménienne et les deux latines, Philonenko souligne qu'elles présentent leurs caractères propres et leurs inexactitudes. Quand les variantes sont attestées par deux ou trois versions, il s'agit sûrement de la tradition grecque. C'est le cas de la bénédiction de l'ange sur les sept vierges au chapitre 17. L'hypothèse est aujourd'hui vérifiée puisque nous avons, dans le manuscrit E, le texte grec de cette bénédiction. Il en est de même pour l'hymne d'Aséneth aux chapitres 12 et 13 : nous lisons le texte grec de cet hymne dans le manuscrit F. Ces versions syriaque, arménienne et les deux latines se rattachent à la première recension longue et présentent des additions remarquables : la prière secrète au chapitre 11, les deux apparitions de l'intendant au chapitre 18, le dialogue de Joseph et Aséneth au chapitre 19. Philonenko suggère que ces versions, tout en se rattachant à la première version longue, possèdent un archétype commun. La présence, au chapitre 16, du récit du miracle accompli par l'ange pourrait en être une preuve.

Burchard¹³ signale encore une version roumaine du XVIII^e siècle de trois ou quatre manuscrits. L'original grec de cette version serait proche du manuscrit F. À noter que l'être céleste y est dénommé *ἀνθρωπος*.

1.1.2. Les éditions

C'est Batiffol qui édita le premier un texte grec de *Jos et As*. Il donna sa préférence au texte A et mit les variantes des manuscrits B, C, D dans un *apparat critique*. Il mentionne la version arménienne dans son introduction,

¹³ C. BURCHARD cité par M. PHILONENKO, *op. cit.* : 15.

mais n'utilise ni la version latine ni la version slave dans l'*apparat*. Philonenko juge l'édition de Batiffol comme ayant peu de valeur critique. À son avis, Batiffol donne une image déformée du texte et ne fait aucune mention de l'existence d'un texte long et d'un texte court. On trouve dans cette édition des erreurs et des oublis qu'on peut attribuer à une collation hâtive des manuscrits.

L'édition d'Istrin a le mérite d'avoir distingué avec clarté deux recensions et d'avoir perçu le caractère secondaire de la recension longue. Istrin choisit comme texte de base le manuscrit B de la tradition brève. Il relève et commente avec soin les particularités des versions slave, syriaque, arménienne et les deux latines. Son *apparat critique* provient des variantes des manuscrits de la recension longue : le *Palatinus* 364. Son grand mérite est d'avoir révélé le texte court. Aux dires de Philonenko, les erreurs de cette édition sont nombreuses, mais de moindre importance que celles de l'édition de Batiffol.

L'édition de Burchard se présente comme un inventaire de la tradition manuscrite, d'ailleurs très abondante. Selon lui, le texte le plus ancien est de nature composite : les éléments en sont dispersés dans les manuscrits grecs et les versions à partir desquels il tente de reconstituer le texte primitif. Philonenko note qu'il est hasardeux et dangereux de faire passer comme l'original ce qui pourrait s'avérer n'être qu'un nouveau remaniement.

Pour son édition, Philonenko a voulu retracer la filiation de la transmission du texte et revoir sa nature. *Jos et As* nous a été transmis en quatre recensions grecques et par plusieurs versions. Cette situation diffère de celle des textes classiques. Il faut plutôt consulter les pseudépigraphes tels les *Testaments des douze Patriarches* ou le *Quatrième Livre d'Esdras*, ou encore la littérature hagiographique afin de mieux saisir cette situation complexe. Ces textes ont été sans cesse remaniés, retouchés, interpolés, abrégés, traduits comme le fut celui de *Jos et As*. Les stylistes, travaillant sans se consulter, ont

souvent produit des rédactions s'écartant de diverses manières du texte original. Devant ces conditions de transmission, pour s'approcher du manuscrit primitif, une seule méthode est à adopter : remonter au-delà de chacun des manuscrits, en les comparant les uns aux autres. Mais la tradition de *Jos et As* est à ce point emmêlée, qu'il n'existe aucun espoir d'atteindre le texte original. Une solution valable est de partir des quatre recensions : une recension courte et trois recensions longues. Le texte court, représenté par les manuscrits B, D et la version slave, étant reconnu comme le texte le plus ancien, les recensions longues prennent alors un caractère de second ordre. Philonenko place le texte court à la base de sa recherche. Pour l'établissement du texte, il adjoint à la recension courte certaines *leçons* empruntées à la première, deuxième et troisième recension longue et en deux cas, il adjoint la version arménienne. L'*apparat critique* comprend donc : les divergences de B, D et quelques éléments de la version slave, des variantes intéressantes des manuscrits E, F, G, H, A et quelques *leçons* de la première version latine, des versions syriaque et arménienne.

Comme Istrin, Philonenko reconnaît une plus grande antériorité à la recension courte des textes B, D. Mais il souligne également les indices d'ancienneté dans la première recension longue où il note la présence de variantes communes dans les versions syriaque, arménienne et latines. Philonenko y relève un archétype commun. Il est intéressant de noter que le chapitre 16, qui contient l'épisode du miel et des abeilles, serait précisément, pour ce chercheur, un trait archétypal qu'il reconnaît au texte long. La vision du rôle incontournable des remanieurs telle que présentée dans l'étude de Philonenko, nous apparaît contenir des données importantes pour la reconstitution du texte primitif. Comme base de travail dans notre recherche, nous retenons donc le texte édité par Philonenko.

1.2. Composition, langue originale, vocabulaire

1.2.1. Composition

L'œuvre de *Jos et As* se présente en deux parties distinctes. La première est centrée sur la prière d'Aséneth qui marque sa repentance. Cette partie se termine par le mariage de Joseph et Aséneth et la naissance d'Éphraïm et Manassé. La deuxième partie, sous forme d'un récit épique, se passe autour de l'enlèvement d'Aséneth. Pour Philonenko, la première partie correspond aux sept années d'abondance tandis que la seconde se rattache aux sept années de famine, évoquées dans le songe du pharaon en Gn 41, 1-13.

1.2.2. Langue originale

En ce qui concerne la langue d'origine du texte de *Jos et As*, les avis des chercheurs sont partagés. Les plus nombreux, dont Batiffol¹⁴, Brooks¹⁵, Kuhn¹⁶ et Burchard¹⁷, soutiennent que cet écrit a été rédigé primitivement en grec. Cependant, quelques autres, tels Riessler¹⁸ et Aptowitz¹⁹ pensent que la

¹⁴ P. BATIFFOL, *op. cit.* : 37.

¹⁵ E.W. BROOKS, *Joseph and Aseneth. The Confession and Prayer of Asenath, Daughter of Pentephres the Priest* (Early Documents Series II, Hellenistic-Jewish Texts 7), London-New-York, Oxford University Press, 1918 : 19.

¹⁶ K.G. KUHN, «Repas cultuel essénien et Cène chrétienne» dans *Les manuscrits de la mer Morte*, Colloque de Strasbourg, Paris, 1957 : 88.

¹⁷ C. BURCHARD, *op. cit.* : 91-99.

¹⁸ P. RIESSLER, cité par M. PHILONENKO, *op. cit.* : 28.

traduction grecque provient d'un original hébreu. Burchard et Istrin hésitent à trancher cette question. Pour Philonenko, il n'est pas utile de se prononcer sur la langue originale de ce qui n'est qu'une recension tardive. La langue et le style de l'écrit ont été altérés profondément par les retouches et les corrections des copistes qui ont donné la troisième recension longue. Le texte court, probablement proche de l'original est plus sûr, mais il n'est qu'une étape dans l'histoire du texte.

1.2.3. Vocabulaire

Selon Philonenko, le vocabulaire de *Jos et As* est de mille quarante-deux mots incluant les noms propres et les noms de nombres, soit un peu moins que l'Évangile de Jean²⁰. Le vocabulaire de l'auteur se retrouve majoritairement dans la Septante, à l'exception de quarante mots. Douze termes se retrouvent dans les versions de Symmaque ou d'Aquila²¹. Deux verbes composés semblent être des *hapax* : *καταραντίζομαι* (13, 5) et *συντρομάζω* (6, 1). À côté de *μέλας* (10, 11), on trouve un adjectif *μελανός* (10, 9), attesté à l'époque romaine. L'auteur semble être un lecteur assidu de la Septante. Il est donc logique de supposer que *Jos et As* a été écrit originalement en grec. Le seul argument de poids en faveur d'un original hébreu est tiré du jeu de mots sur le nom d'Aséneth : celle-ci reçoit de l'ange le nom de ville de refuge,

¹⁹ V. APTOWITZER «Asenath the Wife of Joseph. A Haggadic Literary-Historical Study», *HUCA* 1 (1924) : 239-306.

²⁰ M. PHILONENKO, *op. cit.* : 28.

²¹ Les versions de Symmaque et d'Aquila, cités par M. PHILONENKO, *op. cit.* : 29.

πόλις καταφυγῆς. En grec cela ne dit rien, mais en hébreu ou en araméen le jeu de mots existe²². Mais la présence de ce jeu de mots éventuel, ne peut servir de base à l'affirmation que le texte est une traduction d'un original sémitique. Un hébraïsme revient à plusieurs reprises, il s'agit de : *ὁ ἀγρός τῆς κληρονομίας αὐτῶν* (3, 7; 4, 3; 20, 5) ou *ὁ ἀγρός τῆς κληρονομίας μου* (16, 2). Cette tournure ne provient pas de la Septante. On retrouve cet hébraïsme dans les *Pirké de Rabbi Éliézer*²³ concernant la légende d'Aséneth, fille de Dina. En outre, il est normal de supposer que *Jos et As* a été écrit en Égypte, puisqu'on trouve l'influence égyptienne sur la langue de l'auteur. Il s'agit moins d'égyptianismes, que de certaines tournures qui sous-tendent les idées religieuses de ce pays : *ἀδελφὸς πρωτότοκος* d'Aséneth (10, 10) ou la curieuse expression : *ἡ ὕλη τοῦ καλάμου* (24, 16; 27, 7; 28, 5; 28, 7). Philonenko soutient que *Jos et As* a été écrit en grec par un auteur dont la langue est influencée fortement par la Septante. Les quelques hébraïsmes et le jeu de mots sur les noms d'Aséneth n'infirment pas ce jugement, mais laissent entendre que l'auteur pourrait paraphraser, par endroits, certains midrashes.

²² Le nom d'Aséneth en hébreu peut signifier *ruina* ou *malheur* ou *elle a fui*, ou plus proche de l'araméen : *forteresse*. Ce qui présente un excellent contraste d'une part avec le nouveau nom grec d'Aséneth : *ville de refuge*, *πόλις καταφυγῆς* et d'autre part, une confirmation du nouveau rôle d'Aséneth. Voir M. PHILONENKO, *op. cit.* : 30-31.

²³ Cité dans M. PHILONENKO, *op. cit.* : 31.

1.3. Sources

Batiffol²⁴ reconnaît, comme une source certaine, la légende juive d'Aséneth, fille de Dina. Il croit qu'un auteur chrétien, par ses retouches, a transformé l'identification d'Aséneth, fille de Dina, en sa conversion. Pour cet auteur, le lien charnel, qui pourrait exister entre Joseph et Aséneth, a peu d'importance. Il lui préfère la virginité qui crée une parenté plus haute entre ceux et celles qui professent le Dieu Très-Haut.

Pour Aptowitz²⁵, la source principale demeure la légende juive d'Aséneth, fille de Dina, provenant des textes rabbiniques et des conteurs juifs. Il s'agit entre autres du *Targum du Pseudo-Jonathan*²⁶ et les *Pirkés de Rabbi Éliézer*²⁷ qui élaborent sur le thème d'Asnath, fille de Dina, amenée en Égypte. Aptowitz fait aussi mention d'une *légende syriaque* d'Aséneth, fille de Dina²⁸, où les points de similitude avec notre texte sont frappants.

²⁴ P. BATIFFOL, *op. cit.* : 14.

²⁵ Cité par M. PHILONENKO, *op. cit.* : 32-34.

²⁶ Ce *Targum* paraphrase Gn 41, 43 : Pharaon appela Joseph *Çophnat-Panéah*, l'homme qui explique ce qui est caché et lui donna comme femme Asnath que Dina avait eue de Sichem et que l'épouse de Potiphar, prince de Tanis, avait élevée.

²⁷ Lorsque Dina violée par Sichem met au monde Asnath, Jacob lui attache une plaque en or au cou sur laquelle est écrit le Saint Nom. L'ange Michaël prend et dépose l'enfant en Égypte chez Potiphar car elle est destinée à devenir la femme de Joseph.

²⁸ La légende syriaque publiée par G. OPPENHEIM, citée par M. PHILONENKO, *op. cit.* : 34-36, tient ses sources des sages que sont les conteurs juifs. Après le viol de Dina par Sichem, Siméon et Lévi ne veulent rien savoir de l'enfant du viol et menacent de la tuer. Au moment de l'accouchement, Dina fuit au désert. Elle accouche Asnath et la dépose sous un arbrisseau. Un aigle l'amène en Égypte, sur l'autel du dieu On. Le

Pour Philonenko, *Jos et As* est tiré de Gn 41, 45, où il est dit que Pharaon donne Aséneth pour femme à Joseph, et de Gn 41, 50-52; 46, 20, de ce mariage naissent deux fils, Éphraïm et Manassé. A cette source première s'ajoutent des textes juifs. En effet, des indices non négligeables démontrent l'influence des textes rabbiniques cités ci-haut, au sujet de la légende juive d'Aséneth, fille de Dina. Philonenko y voit transparaître aussi des points de ressemblance avec le conte égyptien du *Prince prédestiné*²⁹ et la légende homérique d'*Hélène de Troie*³⁰. Les similitudes entre le *prince prédestiné* et *Jos et As* existent à travers des contrastes : le souverain de Syrie s'oppose au mariage de sa fille avec ce fuyard d'Égypte, pour qui, il a du mépris. Pentéphrès insiste auprès de sa fille pour qu'elle épouse le juif Joseph. La fille du roi syrien refuse de renoncer à son mariage avec le prince venu d'Égypte. Aséneth refuse d'accepter Joseph pour époux qu'elle nomme avec mépris le berger de Canaan. A noter que les mêmes termes sont utilisés dans les deux

prêtre Potiphar trouve l'enfant et avec sa femme, il l'élève. Il lui fait construire une tour, elle a des vierges comme servantes, beaucoup de riches prétendants veulent l'épouser. Pharaon donne Asnath pour femme à Joseph. A la venue de Jacob en Égypte, Dina, par les langes d'Asnath, la reconnaît pour sa fille.

²⁹ Cette légende raconte : un roi d'Égypte qui n'avait pas de fils, en obtint un à la suite de ses prières. Mais dans sa destinée tracée par les *Hathors*, trois dangers menaçaient de mort ce prince : le crocodile, le serpent et le chien. Pour le protéger, le père le faisait vivre en solitaire, dans une maison au désert. A la première occasion, le jeune prince s'enfuit en Syrie où il découvre une belle princesse, aux prétendants nombreux et riches, qui habite une tour et il l'épouse. La princesse réussit à le protéger du serpent, lui-même se défend contre le crocodile, mais il meurt par le chien. Cité par M. PHILONENKO, *op. cit.* : 40-41.

³⁰ L.B. GHALI-KAHIL, *Les enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et les monuments figurés*, Paris, Éditions universitaires, 1955 : 19.

textes. Le *Prince prédestiné* est menacé par le serpent, le crocodile et le chien. Aséneth est menacée par le lion, le loup et la baleine. En ce qui concerne la légende d'*Hélène de Troie*, Philonenko retient les formes d'un texte de l'époque hellénistique et romaine, trouvé chez les disciples de Simon le Magicien³¹, ce dernier étant mentionné dans Ac 13, 6-12. Comme dans *Jos et As*, les hommes se font la guerre pour obtenir sa main et Hélène vit comme Aséneth dans une tour. Philonenko remarque le glissement de sens de *πύργος*, rempart qui devient tour. Ainsi, la tour d'Aséneth suggère-t-elle la tour d'Hélène. Il existe également des liens ténus, mais indéniables, entre la prière de Joseph commentée par Origène³² et *Jos et As*. L'origine juive de cette prière paraît certaine.

Selon Burchard³³, le récit de *Jos et As* est une élaboration midrashique sur le texte de Gn 41, 45; 50-52; 46, 20, dont le point central est le mariage de Joseph et Aséneth. Les dimensions sociologiques de la conversion au judaïsme et du mariage mixte dans la communauté de l'auteur ont été déterminantes et sources d'inspiration pour la rédaction de ce roman. On sent la nécessité, pour ce groupe juif, de lutter contre une assimilation au monde polythéiste égyptien. Toujours selon Burchard, le texte grec actuel aurait eu un original hébreu qui est disparu. *Jos et As* serait un écrit juif hellénisé, rédigé en grec par un auteur utilisant des sources juives, comme la légende d'Aséneth, fille de Dina.

³¹ L. CERFAUX, «La gnose simonienne» dans *Recueil Lucien Cerfaux* I, Gembloux (1954) : 191-255.

³² ORIGÈNE, *Commentaire de l'Évangile de Jean* 2, 31 (Origène Weeke IV), Leipzig, E. Preuschen, 1903.

³³ C. BURCHARD, *op. cit.* : 84-85.

Selon Schwartz³⁴, le point de départ est Gn 41, 43, où il est fait mention de Joseph qui est élevé en dignité et monte sur le meilleur char, après Pharaon. Il est ainsi proclamé le second après Pharaon sur tout le pays d'Égypte. Il y aurait deux pôles d'inspiration : la littérature antique et la religion. La mention du nom de Dina en 23, 13, évoque la légende d'Aséneth, fille de Dina de la littérature rabbinique. Pour Schwartz, l'auteur de *Jos et As* s'inspire également de deux prosélytes : *Rahab* et *Ruth*. Dans son évolution, le texte connaîtra une variante chrétienne, qui fait d'Aséneth une image de l'Église, comme il assimile Joseph au Christ.

Selon Delcor³⁵, deux sources sont à la base du roman : la Genèse et la littérature thérapeute. En sa forme actuelle, il n'y a pas de trace de la légende sur l'ascendance juive d'Aséneth, car le roman serait antérieur à l'époque rabbinique : nous y trouvons les deux frères de Joseph, Siméon et Lévi qui lui sont favorables. Au contraire, dans la littérature rabbinique, ils lui sont hostiles. Ainsi dans le *Targum du Pseudo-Jonathan* sur Gn 37, 19-20, cité ci-haut, leur désir de tuer Joseph est explicite.

1.4. Genre littéraire

En étudiant les sources de *Jos et As*, nous constatons que l'auteur puise son inspiration entre autres : au midrash, au conte et à la légende. Et Philonenko souligne que ce récit devait rejoindre les juifs de la diaspora, forcés de s'adapter à des formes de littérature hellénistique qui leur étaient étrangères.

³⁴ Cité dans M. PHILONENKO, *op. cit.* : 46-49.

³⁵ M. DELCOR «Un roman d'origine thérapeute : le livre de Joseph et Aséneth» dans *Environnement et tradition de l'Ancien Testament*, Neukirchen, Verlag Neukirchen-Vluyn, 1990 : 252-276.

Jos et As prend bien sa place dans le recueil des pseudépigraphes de l'Ancien Testament, comme dans celui des romans grecs.

Selon Batiffol³⁶, *Jos et As* est une légende juive haggadique, établie au IV^e siècle de notre ère et devenue chrétienne au Ve siècle. Elle fait partie de la littérature romanesque et mystique. Joseph serait la figure du Christ et Aséneth l'âme qui passe du paganisme à la foi chrétienne. Le tout serait le commentaire symbolique d'une catéchèse et de l'initiation à la vie sacramentaire.

Massebiau³⁷ y voit un roman missionnaire, qui décrit la crise d'une âme, qui passe douloureusement du paganisme au judaïsme. La situation d'Aséneth orpheline, reniée par les siens et poursuivie par les dieux égyptiens est conforme au portrait idéal du prosélyte, selon Philon. Ce serait un roman de caractère allégorique où, entre autres, la mention des sept vierges, nées la même nuit qu'Aséneth, rappelle les sept parties de l'âme; allégorie bien connue des stoïciens et des juifs hellénisés.

Aptowitzer³⁸ voit dans *Jos et As* un écrit de propagande juive, réécrit par un chrétien.

Pour Burchard³⁹, il s'agit d'un roman d'amour missionnaire où Aséneth est le modèle des prosélytes. Il reconnaît de nombreux parallèles qui existent

³⁶ P. BATIFFOL, *op. cit.* : 18.

³⁷ L. MASSEBIAU «Compte-rendu de l'édition de Batiffol» dans *Annales de bibliographie théologique* 11 (1889) : 161-172.

³⁸ V. APTOWITZER, *op. cit.* : 249.

³⁹ C. BURCHARD, *op. cit.* : 87-94.

entre la structure de *Jos et As* et celles des textes romanesques. Il cite deux modèles : le conte d'amour d'*Amour et Psyché*⁴⁰ et la description de l'initiation de *Lucius*⁴¹.

Philonenko⁴² le présente comme un récit romancé, un roman d'amour grec comportant tous les clichés du genre, dans une atmosphère égyptisante. Il y distingue trois niveaux. Le premier : un roman missionnaire qui relate le récit d'un passage du paganisme au judaïsme par la *μετάνοιά* ou repentance. Le deuxième : un roman à clef qui contient des allusions certaines à la déesse Neith et son cortège de symbolique. Le troisième : un roman mystique traversé par trois courants : l'allégorie astrologique, le drame gnostique et la liturgie initiatique.

1.5. Datation, milieu de vie, auteur

Pour Burchard⁴³, la dépendance manifeste du texte de *Jos et As*, par rapport à la Septante, serait un indice pour dater le roman au Ier siècle avant notre ère, période où la conversion des païens au judaïsme était possible. Et si l'on reconnaît comme certaine l'origine égyptienne du roman, il faut plutôt le situer avant 115-117 de notre ère, époque de l'anéantissement des juifs d'Alexandrie sous Trajan. Le milieu de vie est à situer dans celui du judaïsme hellénisé ayant des affinités marquées pour les mystères.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² M. PHILONENKO, *op. cit.* : 43-98.

⁴³ C. BURCHARD, *op. cit.* : 96-100.

Schwartz⁴⁴ place la rédaction de notre roman avant la disparition de la diaspora juive d'Égypte, soit entre 70-117 de notre ère. Il s'agirait du milieu de la diaspora juive d'Alexandrie ayant des visées prosélytes.

Pour Delcor⁴⁵ le roman de *Jos et As* est antérieur à l'an 30 avant notre ère, époque où César-Octave entre en conquérant à Alexandrie et où l'Égypte tombe sous la domination romaine. Il aurait été écrit sous le règne de Cléopâtre III, époque où les juifs sont en bonne position et où Cléopâtre s'appuie sur leur groupe. Notre roman ni chrétien ni purement essénien, aurait été écrit dans le milieu thérapeute⁴⁶ alexandrin, judéo-helléniste de la diaspora, à la même époque que celle de la rédaction de la *Sagesse*.

Aptowitzer⁴⁷ situe la rédaction du roman au milieu du premier siècle de notre ère. Le roman originalement écrit en hébreu par un juif de Palestine, aurait été traduit en grec par un chrétien familier de la langue hébraïque.

Pour sa part Batiffol⁴⁸ en situe la rédaction entre le IIe et Ve siècle de notre ère.

⁴⁴ J. SCHWARTZ, *op. cit.* : 273-285.

⁴⁵ M. DELCOR, *op. cit.* : 252-276.

⁴⁶ Thérapeute : Il s'agit de communautés soit juives, soit égyptiennes, caractérisées par des rites initiatiques et des liturgies à mystères. Contrairement aux Esséniens qui méprisent les femmes, les thérapeutes admettent les femmes à ces rites et liturgies.

⁴⁷ V. APTOWITZER, *op. cit.* : 305.

⁴⁸ P. BATIFFOL, *op. cit.* : 31-34.

Philonenko⁴⁹ le voit rédigé au début du II^e siècle de notre ère, au plus tard. Son milieu de vie serait celui du judaïsme hellénisé d'Égypte, une diaspora qui manifeste de nettes affinités pour les cultes à mystères et les liturgies initiatiques. L'auteur connaît la cosmologie héliopolitaine et la légende de Neith comme seul un égyptien peut la connaître. Il s'exprime en grec et utilise certaines légendes juives. On peut supposer qu'il a quelques rudiments d'hébreu. Son grec est assimilable à celui de la Septante dont il paraît être un lecteur assidu. Il s'agit soit d'un égyptien converti au judaïsme, soit d'un homme issu de mariage mixte. Il s'adresse également aux égyptiens sur un ton de polémique pour qu'ils se détournent des idoles et se réfugient auprès du Très-Haut. Philonenko suggère que le milieu de vie serait peut-être celui d'une population juive paysanne, vivant proche des fellahs égyptiens, dans un bourg ou un village.

1.6. Conclusion

En concluant notre premier chapitre, nous reconnaissons la grande complexité du problème textuel de *Jos et As*. Philonenko et Istrin retiennent les textes B, D de la recension courte comme étant les plus anciens. Alors qu'Istrin ne perçoit dans le texte long que des retouches et des ajouts des remanieurs sans grande importance, Philonenko pour sa part, y relève des données utiles pour s'approcher du texte primitif. Burchard a le mérite d'avoir dressé une liste des manuscrits regroupés en quatre familles : *a, b, c, d*. Ce classement demeure une base d'études souvent utilisée par les chercheurs. Pour son édition, Burchard s'appuie sur une étude approfondie de la tradition manuscrite du texte grec de *Jos et As*. Mais comme il l'exprime lui-même, son travail concerne seulement

⁴⁹ M. PHILONENKO, *op. cit.* : 99-109.

douze pour cent de l'édition de Batiffol. Il est permis de penser que si Burchard avait élargi son champ de recherche, il aurait peut-être constaté les dissonances des styles et les surcharges qui changent même l'ordonnance du récit de son texte long. Ce chercheur répartit les quatre familles en deux groupes. D'une part le texte long avec la famille *a* et d'autre part, le texte court qui comprend les trois familles *b*, *c*, *d*. Philonenko substitue, à ces trois familles du texte court de Burchard, trois textes chronologiquement ordonnés. Il les présente ainsi : la recension courte formée par B et D, la première recension longue représentée par E, F, G, la seconde recension longue située dans le manuscrit H. Burchard et Philonenko manifestement ne s'entendent pas sur l'établissement du texte court et du texte long. A notre avis, Philonenko appuie sa recherche sur un champ d'étude vaste, des manuscrits et des versions, pour élaborer une édition hautement sélective. Sa préférence pour le texte court, qu'il reconnaît être le plus ancien, ne l'empêche nullement de poursuivre sa recherche en effectuant des comparaisons utiles et multiples entre les manuscrits des textes longs. Il scrute et compare les styles et les ajouts des remanieurs. En définitive, ce travail s'avère utile pour y retracer des indices d'ancienneté et les intégrer, selon le cas, à son édition.

Pour notre mémoire, nous donnons la priorité à l'étude de Philonenko et nous choisissons son édition du texte grec de *Jos et As*. Ce chercheur pense que le texte original a été rédigé en grec avec une influence marquée par la Septante. Il présente comme sources d'inspiration certaines, la Genèse et les textes rabbiniques, notamment ceux qui concernent la légende juive d'Aséneth, fille de Dina. Il reconnaît également l'influence d'un conte égyptien et de la légende homérique d'Hélène de Troie. Philonenko situe l'auteur dans une communauté juive helléniste, proche du milieu alexandrin et familière de l'allégorie et de la symbolique.

Chapitre deuxième : Symbolique des vêtements chez Aséneth

Dans ce deuxième chapitre, nous étudierons quatre péripécopes où il est question des vêtements d'Aséneth : *Jos et As* 3-5 ; 10-11 ; 14-15 ; 18, 1-19, 3. Dans un premier temps nous présenterons la structure de chaque péripécopé, portant une attention particulière aux gestes et aux actions posés autour des vêtements. Dans un deuxième temps, nous noterons les récurrences, les antithèses et les insistances sur les vêtements concernant leur couleur et leur texture. Finalement, nous présenterons la symbolique qui en découle, gardant toujours à travers cette démarche, autant que possible, la double perspective heuristique et herméneutique.

2.1. Jos et As 3-5

Cette péripécopé forme un tout qui débute sur une notice temporelle : *Le quatrième mois, le dix-huitième jour du mois, Joseph arriva dans le territoire d'Héliopolis* (3, 1). Cette notice fait la transition entre le récit précédent et celui qui suit. L'ensemble structurel se termine par l'arrivée de Joseph chez Pentéphrès : *Joseph descendit de son char et les salua de la main droite* (5, 11). Cette péripécopé présente une architecture de surface concentrique (ABC/D/C'B'A') :

A (3, 1-4) L'annonce de la visite de Joseph

B (3, 5-6) Les préparatifs pour recevoir Joseph (σπεύσον, hâte-toi)

C (3, 7-8) La décision d'Aséneth d'aller voir ses parents

D (3, 9-11) Les vêtements d'Aséneth (ἔσπευσεν, elle se hâta)

C' (4, 1-16) La rencontre d'Aséneth avec ses parents

(ἔσπευσε, elle se hâta)

B' (5, 1-2) L'arrivée de Joseph

A' (5, 3-11) La rencontre avec Joseph sans Aséneth (ἔφυγεν, elle s'enfuit)

La dyade A/A' annonce la visite de Joseph et sa rencontre avec les parents d'Aséneth; B/B' nous présente les préparatifs pour recevoir Joseph et l'annonce de son arrivée; C/C' nous décrit la décision d'Aséneth d'aller voir ses parents et leur rencontre. Au centre, D montre la pointe émergente de la structure chiasmique : les vêtements d'Aséneth⁵⁰. Ce point de convergence est annoncé par l'emploi du verbe σπεύδω, «se hâter»⁵¹, qui revient trois fois dans la péricope (3, 6; 3, 9; 4, 1) et par le verbe φεύγω, «s'enfuir» (5, 2). En effet, Pentéphrès ordonne à son intendant de se hâter afin de préparer l'accueil de Joseph; Aséneth se hâte de s'habiller et, ensuite, elle se hâte pour rencontrer ses parents. Le verbe «s'enfuir» a encore comme nominatif Aséneth. Cette fois-ci la hâte devient une fuite, puisqu'Aséneth ne veut pas rencontrer Joseph.

2.1.1. Les vêtements d'Aséneth.

Au milieu du chiasme nous trouvons la description minutieuse de l'habillement en 3, 9-11 :

Καὶ ἔσπευσεν Ἀσενὲθ καὶ ἐνεδύσατο στολὴν
βυσσίνην ἐξ ὑακίνθου χρυσοφῆ καὶ ἐζώσατο
ζώνην χρυσὴν καὶ περιέθετο ψέλια περὶ τὰς

⁵⁰ En ce qui concerne l'analyse structurelle nous appuierons notre étude sur les travaux de M. GIRARD, «L'analyse structurelle» dans J. DUHAIME, et O. MAINVILLE, *Entendre la voix du Dieu vivant*, Montréal, Médiaspaul, 1994 : 149-158; *Les psaumes, analyse structurelle et interprétation* (Recherches nouvelle série 2), Montréal, Bellarmin, 1984 : 1-47; *Les psaumes redécouverts, de la structure au sens*, Tomes 1, Montréal, Bellarmin, 1996 : 31-136.

⁵¹ Σπεύδω : ce verbe a aussi le sens de «prendre au sérieux», «avoir du zèle», «agir avec empressement».

χειρας και τους πόδας αὐτῆς και περιβάλετο ἀναξυρίδας χρυσᾶς και περι τὸν τράχηλον αὐτῆς περιέθετο κόσμον. Και λίθοι πολυτελεῖς ἦσαν πάντοθεν ἔχοντες τὰ ὀνόματα τῶν Θεῶν τῶν Αἰγυπτίων ἐγκεκολαμμένα πανταχοῦ ἐπὶ τοῖς ψελίοις και τοῖς λίθοις και τὰ πρόσωπα τῶν εἰδώλων ἦσαν ἐκτετυπωμένα ἐν τοῖς λίθοις. Και ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς τιάραν και διάδημα ἔσφιγξε περι τους κροτάφους αὐτῆς και θερίστρω κατεκάλυψε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς.

Et Aséneth se hâta de revêtir une robe de lin, violette, tissée d'or, elle ceignit une ceinture d'or, elle mit des bracelets à ses mains et à ses pieds, elle passa des pantalons dorés et elle mit autour de son cou une parure. Elle était couverte de pierres précieuses, où l'on voyait partout inscrits les noms des dieux égyptiens, aussi bien sur les bracelets que sur les pierres; de plus les effigies des idoles étaient gravées sur les pierres. Elle posa sur sa tête une tiare, elle serra un diadème autour de ses tempes et d'un voile elle se couvrit la tête.

La robe d'Aséneth est en lin (βυσσίνην), de couleur violette (ὑακίνθου), tissée d'or (χρυσουφῆ). Le premier terme, βυσσίνην, désigne une qualité particulière de lin : il s'agit d'un lin fin⁵². Cette robe de lin est de couleur violette (ὑακίνθου)⁵³. Ce qualificatif concerne une couleur dont la

⁵² Dans Lv 16, 4; Éz 9, 2-11 (LXX), βύσσινος concerne les vêtements sacerdotaux et ceux d'un messager divin; βύσσινος et βύσσοσ désignent un lin de qualité. Voir A. da SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements*, Montréal, Fides, 1994 : 147.

⁵³ Υακίνθου, de l'adjectif ὑακίνθινος, η, ον : il s'agit ici d'un génitif d'apposition au lin qui détermine la robe.

traduction n'est pas sûre. Certains y voient la couleur d'une fleur sauvage, la jacinthe ou l'hyacinthe, ou d'une pierre précieuse; d'autres encore, traduisent ὑακίνθου par «rouge foncé», «violet» ou «bleu». Dans l'usage habituel, à l'époque des pharaons, la robe des dames est plutôt de lin blanc⁵⁴. Il semble étonnant de voir la robe d'Aséneth de couleur violette, donc d'une couleur rouge foncé. Le troisième qualificatif de la robe, χρυσοῦφῆ⁵⁵, se retrouve à trois reprises au seul verset 9, tantôt adjectif, tantôt substantif. Il s'agit tout d'abord de la robe tissée d'or, ensuite, de la ceinture d'or (χρυσήν) et, finalement, des pantalons dorés (χρυσῶς). Aséneth ajoute à cet habillement des bracelets aux mains, aux pieds et une parure au cou. Tous ces bijoux sont constitués de pierres précieuses. Elle pose un diadème (διάδημα)⁵⁶ autour du front et met un voile (θερίστρω) sur la tête⁵⁷.

⁵⁴ C. DESROCHES NOBLECOURT, *La femme au temps des pharaons*, Paris, Stock, 1986 : 110.

⁵⁵ Χρυσοῦφῆ, adjectif de χρυσο-ὑφής, ής, ές : accusatif qui détermine le substantif στολήν, se traduit par «brodé d'or». Le pays d'Égypte est renommé pour ses tissus où les tisserands maîtrisent l'art de mêler des fils d'or à la pourpre. Voir F. CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, Éditions égyptiennes, 1937 : 87-88.

⁵⁶ Διάδημα : ce terme se trouve dans Est 2, 17 (LXX). Il est cependant typiquement égyptien. Avec les bracelets et le collier, il fait partie de la joaillerie que portent les dames égyptiennes. Par contre le terme τιάραν est perse. Voir M. PHILONENKO, *Joseph et Aséneth, introduction, texte critique, traduction et notes* : 140, notes 3 et 11.

⁵⁷ La pratique de mettre un voile sur la tête est bien attestée en Égypte ancienne. À ce sujet voir A. ERMAN, H. RANKE, *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1952 : 263-295 et P. MONTET, *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès*, Paris, Hachette, 1946 : 55-59.

2.1.2. La symbolique des vêtements d'Aséneth.

Aséneth se hâta de revêtir une robe de lin (καὶ ἔσπευσεν Ἀσενὲθ καὶ ἐνεδύσατο στολὴν βυσσίνην). On peut affirmer que le verbe ἔσπευσεν, employé à l'aoriste et suivi de l'infinitif, ἐνεδύσατο, suggère comme nous l'avons déjà mentionné, l'idée qu'Aséneth agit avec empressement et même qu'elle prend au sérieux la façon de se vêtir. Le choix d'un tissu de lin fin n'est pas anodin. En effet, il existe plusieurs qualités de toile de lin, surtout en Égypte où ce tissu est connu depuis le Ve millénaire⁵⁸. Dans ce pays, le lin fin est associé à l'idée de la royauté et de la divinité. Un chant d'amour de la bien-aimée de l'époque pharaonique en fait mention comme suit : *Je te laisse voir ma beauté dans une tunique de lin royal le plus fin.*⁵⁹ Dans les cultes, le lin de haute qualité est de mise et les prêtres sont revêtus d'une toile de lin, à l'exclusion du cuir et de la laine. La statue des dieux est habillée de lin fin (βύσσος).⁶⁰ Au site d'Abou Simbel, une grande murale sculptée, qui concerne le renouvellement annuel du soleil et le retour de Sothis, l'étoile du matin, nous montre Ramsès II et l'épouse royale Nofrétari, transformée en déesse. Elle est revêtue de lin transparent avec tous les insignes de la royauté et de la divinité dont le sceptre et l'anck.⁶¹

⁵⁸ A. ERMAN et H. RANKE, *op. cit.* : 142-143.

⁵⁹ S. SCHOTT, *Les chants d'amour de l'Égypte ancienne*, Paris, A. Maisonneuve, 1945 : 84.

⁶⁰ S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Seuil, 1967 : 83-85.

⁶¹ L'anck est le hiéroglyphe de la vie liant la terre au ciel, attirant l'énergie vitale aussi bien vers la personne royale que vers tous les êtres, au sein de leurs actions ici-bas et lors de leur parcours dans l'autre monde. L'anck figure sur les tombeaux des personnages de marque et seules les divinités sont habilitées à le posséder. Emblème de vie et d'éternité, le nœud anck est tenu en permanence par les déesses Isis et Nephtys,

En Mésopotamie, le lin est connu depuis le IV^e millénaire. Un texte sumérien décrit l'ensemble des étapes de transformation du lin destiné à confectionner un couvre-lit pour la déesse Inanna⁶². Nous trouvons des prières dans un rituel royal de purification où il est fait mention d'un vêtement de lin pur réservé au dieu Shamash : *Shamash, grand Seigneur, roi de la totalité des cieux et de la terre, [...] j'ai étalé pour toi un vêtement excellent, un vêtement de lin pur.*⁶³ Dans un autre mythe, le vêtement de lin est cité comme étant l'habit des dieux, la déesse Ninlil est appelée «la grand-mère habillée de lin précieux».⁶⁴

En Israël, le lin fin est importé d'Égypte. Le terme hébreu désigne le «lin précieux» utilisé pour les vêtements sacerdotaux et les décorations du tabernacle.⁶⁵ Nous retrouvons encore ce terme pour désigner l'habillement des messagers divins⁶⁶. Dans Éz 16, 10-13, le lin fin est mis en rapport avec la royauté :

Je te vêtis de tissus diaprés, je te mis des chaussures en peau de dauphin, je te ceignis de lin fin et te couvris de soie. Je te parai d'une parure, je mis des bracelets à tes

elles-mêmes étant la manifestation de la vie éternelle au ciel et sur la terre. Voir C. DESROCHES NOBLECOURT, *op. cit.* : 90-93.

⁶² S.N. KRAMER, *Le mariage sacré à Sumer et à Babylone*, Paris, Berg International, 1983 : 82.

⁶³ J.-M. SEUX, *Hymnes et prières aux dieux de Babylone et d'Assyrie*, Paris, Cerf, 1976 : 221.

⁶⁴ J. BOTTERO et S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, Gallimard, 1989 : 129.

⁶⁵ Ex 25, 4; 36, 6; 28, 42; 39, 28; Lv 6, 3; 16, 4.

⁶⁶ Ez 9, 2.3.11; 10, 2.6.7; Dn 10, 5; 12, 6-7.

mains et un collier à ton cou. Je mis un anneau à ton nez, des boucles à tes oreilles et une couronne de gloire sur ta tête. Tu te paras d'or et d'argent; ton vêtement était de lin fin, de soie et de tissus diaprés. Tu te nourris de fleur de farine, de miel et d'huile. Tu devins extrêmement belle et tu parvins à la royauté.

Dans la Septante, l'hébreu (*bgd šš*), qui désigne le vêtement de lin fin, se traduit en grec par *στολήν βυσσίην*. Le terme *βυσσος* est l'équivalent usuel de la formule égyptienne «lin royal»⁶⁷. Lorsque le pharaon réhabilite Joseph dans Gn 41, 42 (LXX), il le revêt d'un lin royal (*στολήν βυσσίην*).

Dans cette péricope, nous avons pu constater qu'en Égypte, en Mésopotamie et en Israël, le lin fin est l'apanage de la royauté, des prêtres, des messagers célestes. De plus, ce tissu concerne de façon directe ou par représentation, la divinité. Par sa robe de lin fin, Aséneth est ainsi revêtue d'une tenue royale avec l'évocation non équivoque de la divinité (10, 11). Dans sa prière, elle confirme que son vêtement est une tenue royale en disant : *ἰδοὺ ἀπεθέμην μου τὴν βασιλικὴν στολήν* : *voici, j'ai ôté la robe royale tissée d'or* (13, 2). Ce vêtement de lin fin invite, comme nous le verrons plus loin, à reconnaître en Aséneth la déesse Neith,⁶⁸ créatrice du tissage et maîtresse des pièces d'étoffe.⁶⁹

⁶⁷ J. VERGOTTE, *op. cit.* : 95-115.

⁶⁸ Neith : la fille de Pentéphrès s'appelle, d'après la version de la Septante, *Ἀσεννέθ* ou *Ἀσενέθ*. Ce nom est d'origine égyptienne. J. VERGOTTE, *op. cit.* : 150, retient la traduction avec un sens optatif : «qu'elle appartienne à Neith». A l'époque de la mise par écrit de l'histoire biblique de Joseph (Ve siècle avant notre ère, selon les hypothèses les plus récentes), les rédacteurs ont certainement fait le lien entre le nom de la déesse et celui d'Aséneth. On peut penser également que le sens de ce nom est

2.2. Jos et As 10-11

Cette deuxième péricope s'ouvre par une connotation spatiale : *Alors Pentéphrès et sa famille s'en allèrent à leur champ* (10, 1). Cette affirmation fait la transition entre le récit précédent et ce qui suit. Le tout se termine sur une note spatio-temporelle où Aséneth se relève d'une prostration de sept jours : *Le huitième jour, Aséneth releva la tête du sol où elle gisait, car elle avait les membres brisés à la suite de sa grande humiliation* (11, 1). Cet ensemble structurel concerne une expérience de deuil, de regret : fondement d'un changement vers une nouvelle réalité. Il présente une architecture concentrique (AB/C/B'A'. D) :

A (10, 2) Le jeûne d'Aséneth au premier jour (ἐκκλαιεν, elle pleura)

B (10, 3-5) Le rite sur la cendre (ἐστένναξε, elle gémit)

C (10, 9-16) Le dépouillement des vêtements royaux et le revêtement d'habits de deuil présentés sous forme d'antithèse

B' (10, 17-18) Le rite sur la cendre (ἐκκλαιε, elle pleura)

A' (10, 19-20) Le jeûne d'Aséneth dure sept jours

D (11, 1) La fin du rite de pénitence

La dyade A/A' présente le début du jeûne d'Aséneth et sa durée de sept jours; B/B' concerne le rite sur la cendre; C comprend la pointe émergente du chiasme où Aséneth se dépouille des vêtements d'apparat pour revêtir des habits de deuil et de pénitence. D marque la fin du rite de pénitence.

ainsi compris jusqu'à l'époque romaine. En effet, comme nous le montrerons par la suite, le lien entre Aséneth et la déesse Neith est évident.

⁶⁹ Dans la ville de Saïs, au Ve siècle, certaines parties du temple de Neith abritent des ateliers de tisserands. Voir M. PHILONENKO, *op. cit.* : 68.

2.2.1. Les vêtements d'Aséneth

Au centre du chiasme, nous trouvons Aséneth qui se dépouille de ses habits et accessoires royaux, pour revêtir une tenue de deuil et de pénitence en 10, 9-16 :

Καὶ ἀνέστη Ἀσενὲθ καὶ ἠνοιξε τὴν θύραν ἡσύχως καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὸν θάλαμον αὐτῆς τὸν δεύτερον, ὅπου ἦσαν αἱ θῆκαι τοῦ κόσμου αὐτῆς, καὶ ἠνοιξε τὸ κιβώτιον αὐτῆς καὶ ἐξήνεγκε χιτῶνα μελανὸν καὶ ζοφώδη. Καὶ οὗτος ἦν ὁ χιτῶν τοῦ πένθους αὐτῆς ὃν ἐνεδύσατο καὶ ἐπένησεν ὅτε ἀπέθανεν ὁ ἀδελφὸς αὐτῆς ὁ πρωτότοκος. Καὶ ἐξεδύσατο Ἀσενὲθ τὴν στολὴν αὐτῆς τὴν βασιλικὴν καὶ ἐνεδύσατο τὴν μέλαιναν καὶ ἔλυσε τὴν ζώνην αὐτῆς τὴν χρυσοῦν καὶ περιεζώσατο σχοῖνιον καὶ ἀπέθετο τὴν τιάραν ἐκ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ τὸ διάδημα καὶ τὰ ψέλια ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῆς. Καὶ ἔλαβε πᾶσαν τὴν στολὴν αὐτῆς τὴν ἐκλεκτὴν καὶ ἔρριψεν αὐτὴν διὰ τῆς θυρίδος τοῖς πένησι. Καὶ ἔλαβε πάντα τοὺς Θεοὺς αὐτῆς τοὺς χρυσοὺς καὶ ἀργυροὺς, ὧν οὐκ ἦν ἀριθμὸς καὶ συνέτριψεν αὐτοὺς εἰς λεπτὰ καὶ ἔρριψεν αὐτοὺς τοῖς πτωχοῖς καὶ τοῖς δεομένοις. Καὶ ἔλαβεν Ἀσενεθ τὸ δεῖπνον αὐτῆς τὸ βασιλικὸν καὶ σιτιστὰ καὶ τοὺς ἰχθύας καὶ τὰ κρέα καὶ πάσας τὰς θυσίας τῶν Θεῶν αὐτῆς καὶ τὰ σκεύη τοῦ οἴνου τῆς σπονδῆς αὐτῶν καὶ ἔρριψεν πάντα διὰ τῆς θυρίδος τοῖς κυσὶ βορᾶν. Καὶ μετὰ ταῦτα ἔλαβε τὴν τέφραν καὶ κατέχεεν αὐτὴν ἐπὶ τὸ ἔδαφος. Καὶ ἔλαβε σάκκον καὶ περιεζώσατο τὴν ὀσφὺν αὐτῆς καὶ ἀπεβαλετο τὸ ἐμπλοκίον τῆς

κεφαλῆς αὐτῆς καὶ κατεπάσατο τέφραν καὶ ἔπεσεν ἐπάνω τῆς τέφρας.

Et Aséneth se leva, ouvrit doucement la porte et passa dans sa deuxième chambre où se trouvaient ses coffrets à parure, et elle ouvrit son coffre et sortit une tunique noire et couleur de suie. C'était sa tunique de deuil, celle qu'elle avait portée à la mort de son frère premier-né. Aséneth enleva sa robe royale et elle mit sa robe noire, puis elle dénoua sa ceinture dorée et elle se ceignit d'une corde, et elle ôta la tiare de sa tête et son diadème et les bracelets de ses mains. Elle prit à pleine main sa robe favorite et elle la jeta par la fenêtre aux mendiants. Elle prit tous ses dieux d'or et d'argent, qui étaient innombrables, elle les brisa en petits morceaux, et elle les jeta aux pauvres et aux indigents. Elle prit son dîner royal, les viandes grasses, les poissons, les morceaux de viande, tous les sacrifices faits à ses dieux et les vases du vin de leurs libations et elle les jeta tous par la fenêtre, à manger aux chiens. Et, après cela, elle prit la cendre et la versa sur le sol. Puis elle prit un sac et elle se ceignit les reins; elle défît la tresse de sa tête et elle se couvrit de cendre.

L'architecture de ce texte nous montre une antithèse entre la qualité et l'abondance des vêtements et appareils royaux, d'une part, et la simplicité des habits que revêt Aséneth, d'autre part. Elle s'habille d'une tunique noire (χιτῶνα μελανόν)⁷⁰, ayant la couleur de la suie (ζοφώδη)⁷¹, (10, 9). Il

⁷⁰ Μελανόν : μέλανος, noir, de couleur noire, sombre, en parlant du soir. Au figuré : sombre, triste, méchant, obscur, difficile à saisir. Ici, μελανόν est adjectif, accusatif, masc, sing, il se rapporte au substantif tunique avec lequel il forme un syntagme complément d'objet direct du verbe ἐξήνεγκε (elle sortit).

⁷¹ Ζοφώδη : ζοφώδης, obscur, trouble, opaque, suie. Ζόφος, ténèbres, obscurité, ténèbres des enfers. Région de la terre située dans l'obscurité, occident. Au figuré : obscurité de l'âme.

s'agit d'une tunique de deuil (ὁ χιτῶν τοῦ πένθους⁷² αὐτῆς), la même qu'elle portait à la mort de son frère premier-né, (10, 10). Dans cette péricope, nous trouvons une succession de verbes qui expriment l'enlèvement de tout vêtement et parures qui relie Aséneth au monde royal et divin. Ces verbes indiquent également, une rupture totale avec le décor de sa chambre qui est ordonné selon un rituel d'offrandes et de libations à ses dieux. Nous trouvons les verbes suivants : ἐξεδύσατο : Aséneth enleva sa robe royale; ἔλυσε : elle dénoua sa ceinture dorée; ἀπέθετο : elle ôta la tiare de sa tête et son diadème et les bracelets de ses mains (10, 11); ἔλαβε : elle prit à pleine main sa robe favorite; ἔρριψεν : elle la jeta par la fenêtre, (10, 12); ἔλαβε : elle prit tous ses dieux d'or et d'argent; συνέτριψεν : elle les brisa; ἔρριψεν : elle les jeta, (10, 13); ἔλαβεν : elle prit son dîner royal... tous les sacrifices faits à ses dieux et les vases du vin de leurs libations; ἔρριψεν : les jeta tous par la fenêtre; ἀπεβόλετο : elle défit la tresse de sa tête, (10, 14). En contrepartie, Aséneth s'habille d'un vêtement noir et de cendre. Il est dit qu'elle revêt également le sol de sa chambre dénudée avec de la cendre. Pour cette dernière partie, les verbes, moins nombreux, traduisent la sobriété et la simplicité qui contrastent avec les gestes et les actions en lien avec la brisure radicale qui précède. Ainsi, ἐνεδύσατο : elle mit sa robe noire; περιεζώσατο : elle se ceignit d'une corde (10, 11); ἔλαβε : elle prit la cendre; κατέχευεν⁷³ : la versa

⁷² πένθους : πένθος, deuil, affliction, douleur, malheur, événement douloureux. Ici, nous avons un substantif, génitif, neutre, sing. Il s'agit d'un génitif d'apposition au substantif χιτῶν.

⁷³ Κατέχευεν : κατ-έχω, en parlant de la terre d'un tombeau, on traduit : la terre les recouvre (τοὺς κατέχει αἷα).

sur le sol (10, 15); ἔλαβε : elle prit un sac; περιεζώσατο : elle se ceignit les reins; κατεπόσατο : elle se couvrit de cendre (10, 16).

2.2.2. La symbolique du changement de vêtements chez Aséneth

En Égypte, les mélanéphores⁷⁴, serviteurs de la déesse Isis, sont habillés de noir, vêtements qu'ils devaient porter lors de la passion du dieu Osiris. Isis, elle-même, revêt un voile noir car Osiris est mort et son corps découpé par Seth est dispersé à travers l'Égypte. Il ne pourra jamais accéder à la résurrection et donc, à la survie dans l'au-delà. Ailleurs il est dit qu'Isis pleure et se coupe une mèche de cheveux, elle dénoue sa coiffure et s'en voile le visage. Protégée par sa propre chevelure, Isis, dans le secret, retrouve ses forces et son énergie.⁷⁵ En Égypte, lors d'un décès, le rituel prescrit que les femmes de la famille du défunt se frappent la poitrine, répandent de la poussière sur leurs cheveux défaits et pleurent à haute voix le disparu.⁷⁶ Dénouer la chevelure manifeste une situation de deuil et d'affliction. La couleur noire rappelle la nuit en évoquant la mort physique ou l'initiation et le chaos primordial des origines où tout est informe, mais en germes.⁷⁷ Lors de

⁷⁴ M. PHILONENKO, *op. cit.* : 163, note sur 10, 9.

⁷⁵ R.-J. THIBAUD, *Dictionnaire de mythologie et de symbolique égyptienne*, Paris, Dervy, 1996 : 61.

⁷⁶ *Ibid* : 87-88.

⁷⁷ C. JACQ, *La tradition primordiale de l'Égypte ancienne selon les textes des pyramides*, Paris, Grasset, 1998 : 229-239. Voir également, L. SPELEERS, *Textes des pyramides égyptiennes, traduction, index et vocabulaire*, Bruxelles, 1935-1936 : 48-53.

son cheminement dans l'au-delà, le défunt, en l'occurrence Pharaon, attribue sa conscience retrouvée au fait de s'être caché et protégé par ses propres cheveux dénoués car, ainsi, il agit comme Isis. Après avoir reconstitué ses forces, le défunt peut reprendre son chemin vers sa résidence céleste : *Car il a étendu sa chevelure sur lui.*⁷⁸ Cette phrase particulière indique un temps d'introspection : un retour en soi-même qui permet l'accumulation d'énergie.

Toujours dans le mythe d'Osiris, il est mentionné que le dieu Seth inaugure la symbolique du «changement de peau», en enfermant le corps d'Osiris dans une peau de taureau (symbole de la fécondité). Cette peau illustre le temps de disparition et d'enfermement nécessaires avant toute renaissance féconde. L'hiéroglyphe illustrant la naissance est constitué de trois peaux de renard accrochées ensemble. Elles symbolisent la mise en œuvre des trois plans de la personnalité : le physique, la conscience et le spirituel (Kâ, Bâ et Akh).⁷⁹

Du point de vue de la symbolique égyptienne citée ci-haut, Aséneth semble faire une expérience d'enfermement et de mort : elle se dépouille de ses vêtements d'éclat et revêt des habits noirs, elle s'enferme dans un sac et sous la cendre. Dans son corps prostré, sa conscience morale et spirituelle, elle expérimente un deuil et une grande affliction. Elle concentre sa propre énergie cherchant la nouvelle route à suivre. Ultérieurement, dans une prière au Dieu de Joseph, elle dit : *Voici mon Seigneur, de la cendre et de mes larmes s'est formée beaucoup de boue, comme sur une large route* (13, 6)⁸⁰.

⁷⁸ E. HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte, le un et le multiple*, Monaco, Le Rocher, 1987 : 136-147.

⁷⁹ *Ibid* : 115-121.

⁸⁰ Ἰδοὺ κύριέ μου, ἐκ τῆς τέφρας καὶ τῶν δακρύων μου πηλὸς ἔστι πολὺς ἐν τῷ θαλάμῳ μου ὡς ἐν ὁδῷ πλατείᾳ.

En Mésopotamie, au début du premier millénaire avant notre ère, le vêtement joue un rôle symbolique de première importance. Nous retiendrons ici ce qui a trait au changement de vêtement. Le changement d'habit indique un changement de la condition intime de la personne. Ainsi, dans le rituel royal de purification (bit rimki), le roi doit se laver, changer de vêtements, après avoir demandé pardon et fait des offrandes aux dieux.⁸¹ Le changement de vêtements peut encore signifier un changement de personnalité. L'épopée de Gilgamesh nous fournit un exemple frappant : tandis qu'Enkidu est revêtu de poils «tel le dieu Sakkan», il vit dans le désert avec les animaux et ne connaît «ni les humains ni de pays civilisés». Pourtant, lorsque la prostituée l'habille d'un vêtement, un changement s'opère en lui :

*Il frictionna d'eau son corps hirsute et, lorsque d'huile
il fut frotté, il revêtit un vêtement et fut comme un
époux. Il prit son arme et combattit les lions⁸².*

Dans le mythe d'Adapa, le changement de vêtements témoigne d'une transition entre deux actions. Adapa utilise la ruse pour apaiser la colère du dieu Anu : il enlève ses vêtements propres et met des habits de deuil. Il obtient, par la suite, la faveur du dieu qui lui offre «la nourriture de vie». Cependant, instruit par le dieu Ea, Adapa refuse de la manger. Il reçoit de nouveaux vêtements et descend sur terre.⁸³

Un texte akkadien d'Ugarit signale que le roi Ammistamru divorce et renvoie la reine chez elle. Alors, le fils peut choisir de rester et devenir roi, ou de suivre la reine, sa mère, et perdre son droit au trône. Dans ce cas, il doit

⁸¹ A. da SILVA, *op. cit.* : 111.

⁸² R. LABAT, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, Fayard, 1970 : 159.

⁸³ *Ibid* : 292-293.

laisser son vêtement sur le trône afin que le roi puisse le donner à un autre de ses fils. Ici, se dépouiller de ses vêtements équivaut donc à un acte irrévocable qui concerne la perte de la royauté.⁸⁴

A la lumière de la symbolique du vêtement en Mésopotamie, nous pouvons affirmer que le changement de vêtements chez Aséneth indique un changement de la condition intime de la personne, de sa personnalité même. D'une Aséneth parée comme une *épouse divine* qui descend de la tour, visiter ses parents (3, 9-11; 4, 1-2), il ne subsiste rien. Et celle-là même, qui s'opposait avec arrogance et fermeté au mariage avec Joseph, tel que proposé par ses parents, est prostrée à même le sol, habillée de sac avec une corde pour ceinture et couverte de cendre : elle gémit et pleure. Ce n'est plus la même personne : l'arrogance fait place à l'humiliation, les cris et les pleurs de l'impuissance remplacent l'affirmation orgueilleuse, du droit d'épouser le fils premier-né de pharaon, le roi d'Égypte (4, 15). Finalement, le changement de vêtements semble indiquer aussi un changement de statut social. Aséneth n'est plus vêtue comme une reine, ni comme une déesse assimilable à Neith. Elle apparaît sans bijoux ni pierres précieuses avec les cheveux dénoués, elle est couchée dans la cendre à même le sol. Dans sa prière, elle exprime qu'elle veut être livrée à Joseph, comme sa servante et son esclave (13, 12).⁸⁵

Dans les écrits bibliques, le changement de vêtement est cité à maintes reprises avec diverses significations. Changer de vêtements peut

⁸⁴ S. RUMMEL, «Clothes Maketh the Man—an Insight from Ancient Ugarit», *BAR* 2 (1976) : 7.

⁸⁵ *Et livre-moi à lui comme servante, pour lui laver les pieds et le servir et être son esclave pour la vie* (καὶ παράθου με αὐτῷ εἰς παιδισκην, ἵνα ἐγὼ ἴψω τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ διακονήσω αὐτῷ καὶ δουλεύσω αὐτῷ εἰς τοὺς χρόνους ἅπαντας τῆς ζωῆς μου).

indiquer un changement d'appartenance, de même qu'un changement de vie : si une captive plaît à son maître et qu'il veut l'épouser, celle-ci enlève ses habits de captive, pour revêtir le vêtement de la maison de son seigneur (Dt 21, 10-14). Ainsi, lorsque le pharaon cherche l'interprétation de ses rêves, le grand échanson se souvient de Joseph, le jeune esclave hébreu, encore en prison. Alors pharaon fait chercher Joseph : *on le fit sortir en hâte du cachot. Il se rase, changea de vêtements et entra chez pharaon* (Gn 41, 14). En hébreu, le verbe (*hlp*) signifie «passer d'un état à l'autre, changer, renouveler». Ce changement d'habit présente une portée symbolique où Joseph doit se mettre dans la peau d'un nouveau personnage. Sa vie d'esclave et de prisonnier prend fin, une vie de prestige et de pouvoir s'ouvre à lui⁸⁶. Le changement de vêtement indique également le retournement du cœur, accompagné d'un changement de conduite : dans le livre de Jonas, après l'annonce du châtement promis aux gens de Ninive à cause de leurs méfaits, ceux-ci proclament un jeûne et se revêtent de sacs⁸⁷. Lorsque le roi apprit la chose, *il se leva de son trône, ôta son manteau de dessus lui, se couvrit d'un sac et s'assit sur la cendre* (Jon 3, 5-6). Le changement de vêtements signifie encore le passage d'une vie de bonheur à un état de grande douleur à l'occasion d'une séparation, d'un deuil. Ainsi Jacob, apprenant la nouvelle de la disparition de son fils Joseph : *déchira ses vêtements, mit un sac sur ses reins et pendant de longs jours mena le deuil de son fils* (Gn 37, 33). En ce sens, nous lisons dans Ézéchiël :

*Alors descendront de dessus leurs trônes tous les
princes de la mer, ils enlèveront leurs manteaux et
ôteront leurs habits diaprés, ils jetteront de la*

⁸⁶ A. da SILVA, *op. cit.* : 112-113.

⁸⁷ Sac : fourreau d'étoffe grossière qu'on passait autour des reins, en signe de deuil et d'affliction. Cette pratique de pénitence se retrouve dans plusieurs textes bibliques (Is 22, 12; Jr 48, 37; Am 8, 10; Jon 1, 13).

poussière sur leur tête, ils se rouleront dans la cendre
(Ez 26, 16; 27, 30).

Dans la Bible, la personne exprime ses sentiments de pénitence⁸⁸ par des paroles et des actes, tels : pleurs, lamentations, cris (Jg 20, 26; 21, 2; Is 15, 3; Jl 2, 17), jeûne (Si 34, 26), abstention de toute nourriture et boisson (Jon 3, 7), de relations sexuelles (Jl 2, 16), de toute activité lucrative (Is 58, 3), déchirement des vêtements (Esd 9, 3), port du sac, toile grossière (Dn 9, 3; Jl 1, 13), poussière ou cendre sur la tête (Ne 9, 3; Jdt 9, 1), silence et prostration (Esd 9, 5; Lm 2, 10); on s'assoit aussi sur la cendre (Jon 3, 9), on se prosterne (Ne 9, 3; Is 58, 5), on dort à même le sol (2S 12, 16), on s'arrache même la barbe et les cheveux (Esd 9, 3). Ces actions extérieures accompagnent la conversion⁸⁹.

Face à certains fléaux (guerre, famine, épidémie) interprétés comme la conséquence de la conduite impie du peuple, les prêtres (Jl 1, 13; 2, 16) ou le roi (1R 21, 8; 2Ch 20, 3-13), prescrivent un jour de pénitence. Le double but recherché est une prise de conscience des fautes commises et le changement de conduite. L'idée de conversion, de changement radical d'orientation, est rendue en hébreu par la racine (*šub*) «retournement» et ses dérivés tel (*tešubah*). Le grec use de deux termes μετανοιά⁹⁰ qui désigne le changement de mentalité chez la personne qui se détourne du mal, rendu habituellement par le terme

⁸⁸ A propos des rites de deuil et de pénitence, voir P.-M. BOGAERT, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion Inc, 1987 : 998-999.

⁸⁹ *Ibid* : 294-295.

⁹⁰ Μετανοιά, se trouve ainsi dans le texte : καὶ ἔκλαυσε κλαυθμῶ μεγάλῳ καὶ πικρῶ καὶ μετενόει ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῆς, ὧν ἐσέβετο, καὶ περιέμενε τοῦ γενέσθαι ἑσπέραν : *Elle pleura des larmes abondantes et amères, elle se détourna de ses dieux qu'elle vénérât et elle attendit la venue du soir* (9, 2).

«repentir»; ἐπιστροφή (substantif) et ἐπιστρέφην (verbe), lesquels traduisent (*šub*). Dans la Septante, μετάνοιά et ἐπιστροφή expriment l'idée d'un changement de direction. Les prophètes, à maintes reprises, rappellent que le repentir est source de vie nouvelle pour l'âme et agréable à Yahvé (Ez 18, 27).

Le mot cendre⁹¹ représente ce qui est caduc⁹². Ainsi, Job répondant au discours de Sophar, dit : *Vos sentences sont des maximes de cendre, réponses de glaise, vos réponses.* (Jb 13, 12). C'est également l'expression de tout ce qui est sans valeur (Gn 18, 27; Is 44, 20; Lm 3, 16), de l'humaine faiblesse que nous retrouvons dans le dialogue d'Abraham avec les deux étrangers : *Voici que j'ose parler à mon Seigneur, moi qui suis poussière et cendre* (Gn 18, 27). Dans le prophète Jérémie, nous y trouvons l'expression d'une grande souffrance : *il a broyé mes dents avec du gravier, il m'a fait manger la cendre* (Lm 3, 16). En signe de deuil ou de repentance, on répand de la cendre sur la tête. L'adoption du sac s'accompagne souvent, dans les calamités publiques, du rite de la cendre qui est une manière de revenir à la nudité originelle⁹³. C'est souvent un signe de grande douleur : après le viol de Tamar par son frère Ammon, nous lisons : *Tamar prit de la cendre qu'elle jeta sur sa tête, déchira la tunique à longue manches qu'elle portait, mit les mains sur sa tête et s'en alla tout en poussant des cris* (2S 13, 19). Les vêtements déchirés peuvent signifier l'honneur perdu par un individu. Dans le cas de Tamar, en plus de la

⁹¹ *Cendre* : en hébreu (*eper*) et en grec (σποδός), à ce sujet voir P.-M. BOGAERT, *op. cit.* : 246-247.

⁹² *Ibid.*

⁹³ E. HAULOTTE, *La symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, Montaigne, 1966 : 119.

douleur, ces gestes posés autour des vêtements sont une supplique pour obtenir justice, en même temps qu'ils expriment une sorte de deuil⁹⁴.

Selon la perspective des écrits bibliques, le changement de vêtements chez Aséneth correspond à un changement de conduite, précédé d'une transformation du cœur, au sens d'un retournement : καὶ μετενόει ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῆς : *elle se détourna de ses dieux* (9, 2). Aséneth recouvre le sol de cendre, elle en répand sur sa tête et se couche par terre. Ce sont là des gestes liés à la pénitence et à la prise de conscience de ses actes manqués. Ultérieurement, elle en confesse les contenus :

Et moi insensée et impudente, qui l'ai méprisé et qui ai dit de mauvaises paroles sur lui et qui n'ai pas su que Joseph est fils de Dieu ... J'ai dit de mauvaises paroles devant toi, ma bouche a été souillée, Seigneur, par les sacrifices des idoles, et à la table des dieux égyptiens... en adorant des idoles mortes et muettes (6, 6; 12, 5-6).

Prendre la cendre pour vêtement, allonger tout son corps sur la cendre, cela indique chez Aséneth, que des choses importantes de sa vie sont désormais caduques et sans valeur. Un changement s'opère, sa mentalité se transforme; elle prend un autre chemin. Aséneth, qui s'enferme dans des habits de deuil et de cendre, accomplit ainsi une séparation et une rupture par la voie de la repentance; il s'agit d'un changement radical d'orientation.

En Mésopotamie, en Égypte et dans les Écrits bibliques, nous avons pu constater que le changement de vêtements indique une mutation dans la vie de la personne. Il peut s'agir d'un changement d'appartenance, de statut social ou d'une ré-orientation en profondeur de sa vie. S'habiller de sac, se couvrir de

⁹⁴ *Ibid* : 116.

cendre et d'un vêtement noir, couleur de nuit, sont là des gestes de deuil évoquant soit la perte d'un être cher ou d'un passé en train d'être caduc. En quittant ses habits de faste pour s'enfermer dans des vêtements de deuil, Aséneth initie sa descente à l'ἄιδης⁹⁵. En effet, on peut considérer sa chambre comme un lieu semblable au lieu des morts, au *shé'ól*⁹⁶. Ce lieu a ses portes (Jb 38, 17; Ps 9, 14; 107, 18) et ses verrous (Jb 17, 16)⁹⁷, les ténèbres y règnent ainsi que la poussière (Jb 10, 9; Gn 3, 19; Ps 90, 3; 104, 29; Qo 3, 20). Au moment d'entreprendre sa descente au «séjour des morts», Aséneth va chercher de la cendre : *Puis, elle ferma la porte solidement, elle mit en travers le verrou de fer, et elle gémit à grands coups de soupirs et de pleurs* (10, 5)⁹⁸.

⁹⁵ Αἰδης, ἄιδης : Hadès (Pluton) roi des enfers, il obtint le lot des profondeurs terrestres, au sein des brumeuses ténèbres où il règne sur les morts. Par la suite αἰδης désigne le séjour des morts, les enfers et par extension la mort.

⁹⁶ *Shé'ól*, séjour des morts, en hébreu, lieu qui réclame le défunt, lieu profond situé à l'opposé du ciel, on y descend. Terre déserte où l'on ne vit pas, monde souterrain d'où on ne peut sortir. Seul Yahvé a le pouvoir d'y faire descendre et d'en faire remonter. Le *shé'ól* a de nombreux synonymes tels la citerne ou le puits *bwr*; lieu de poussière *'áphar*. De plus, comme le *shé'ól* se confond avec le tombeau, on l'identifie aussi sous les noms de ténèbres, ou terre d'épaisse obscurité. Ces ténèbres représentent la mort et s'opposent à la lumière qui symbolise la vie. Le *shé'ól* a aussi une porte, un portier et des verrous exactement comme la ville fortifiée décrite au Dt 3, 5. Le psaume 107 au verset 16 présente le séjour des morts comme un lieu où il y a des portes de bronze et des verrous de fer. Voir J.-J. LAVOIE, «Le séjour des morts dans l'antiquité juive» *Frontières* vol. 11.3 (1999) : 31-34.

⁹⁷ *Verrous*, dans la Bible hébraïque le verset se traduit ainsi : *elle descendra vers les verrous du tombeau, lorsqu'ensemble nous reposerons dans la poussière*. Voir *La Bible, Torah, Nevihim, Ketouvim*, traduction par S. CAHEN, Paris, Les Belles Lettres, 1994 : 1026.

⁹⁸ Καὶ ἐκλεισε τὴν θύραν ἀσφαλῶς καὶ τὸν μοχλὸν τὸν σιδηροῦν ἐπέθηκεν αὐτῇ ἐκ πλαγίων καὶ ἐστέναξε στεναγμῶ μεγάλῳ καὶ κλαυθμῶ. Le

Au shéol, Aséneth prend conscience du néant qui l'habite. La fille du prêtre d'Héliopolis mesure l'inutilité des idoles qu'elle vénère. Dans les profondeurs de son être, elle se tourne vers le Dieu de Joseph. On peut constater que les verbes ἔστέναξε «elle gémit» (10, 5), ἔκλαιεν «elle pleura» (10, 2), et leurs dérivés, se retrouvent à plusieurs reprises dans la péricope. Il apparaît que les larmes, les gémissements et les soupirs d'Aséneth renforcent l'idée d'une grande affliction qui accompagne sa descente au shéol. Le déclenchement de cette grande douleur débute au moment où Aséneth rencontre Joseph et que celui-ci refuse de l'embrasser car elle sert les idoles. Il lui explique alors l'abîme qui les sépare l'un de l'autre : *Elle fut affligée et elle se mit à pousser des gémissements et comme elle regardait Joseph, ses yeux se remplirent de larmes* (8, 8). L'expérience du «séjour des morts» chez Aséneth rejoint celle de Jonas dans l'ancre du monstre marin :

De la détresse où j'étais, j'ai crié vers Yahvé... du sein du shéol j'ai appelé... tu m'avais jeté dans les profondeurs, au cœur de la mer... et moi je disais : je suis rejeté de devant tes yeux... à la racine des montagnes j'étais descendu, en un pays dont les verrous étaient tirés sur moi pour toujours. Mais de la fosse tu as fait remonter ma vie (Jon 2, 3-7).⁹⁹

terme *μοχλός* se traduit : barre de bois, pieu qui sert de levier, barre de bois assujettie pour fermer une porte, d'où, verrou : τὸν *μοχλὸν* ἐμβάλλειν «mettre le verrou».

⁹⁹ Le livre de Jonas, selon les avis les plus récents des chercheurs, remonte après l'exil, vers le Ve siècle. La partie du psaume citée ici, tirée de Jon 2, 3-10, est d'un genre littéraire différent et de composition plus récente que l'ensemble du livre.

^{99bis} L'Orient est pour les vivants de la terre, le lieu où se lève le soleil, signe de bénédiction. Voir R.-J. THIBAUD, *op. cit.* : 240-241. L'orient forme avec l'occident une antithèse qui manifeste l'antagonisme entre la vie et la mort, relié à la course du soleil dans le ciel. En latin orient vient de *orior* «je me lève, je nais», tandis que le mot occident vient de *occidere* «tomber». Le soleil naît en orient et se couche en occident.

2.3. Jos et As 14-15

Cette péricope forme un ensemble qui débute avec une phrase qui fait le lien avec ce qui précède, tout en introduisant ce qui vient : *Quand Aséneth eut terminé sa confession au Seigneur* (14, 1). À ce moment-là, elle aperçoit l'étoile du matin qui se lève à l'orient^{99bis}. La mention de l'orient n'est pas une précision nécessaire puisque l'étoile du matin se lève toujours à l'orient, mais elle semble bien intentionnelle de la part de l'auteur. Elle renforce l'idée que, dorénavant, la vie d'Aséneth va changer pour le mieux. Elle-même le suppose en disant : *cette étoile est un messenger et un héraut de la lumière du grand jour* (14, 2). C'est sans doute pour cette raison qu'il est fait mention d'Aséneth qui *se réjouit*(14, 1) au début de la présente section. A la fin de la péricope, il est également fait mention d'Aséneth qui *se réjouit d'une grande joie* (15, 12) et bénit le Seigneur, car elle est libérée des ténèbres et accède dès lors à la lumière. Le tout se termine par une invitation, faite au messenger, à prendre un repas avec du pain et *un bon vin dont l'odeur va jusqu'au ciel* (15, 14). Cette péricope, comme les deux précédentes, forme un ensemble de structure croisée avec parallélismes à pointe émergente (AB/C/B'A') :

Conséquemment l'orient se présente comme le symbole de la vie et de la lumière et l'occident, le symbole de la mort et des ténèbres. Dans la Bible, ce qui est bon est situé à l'orient : le jardin d'Eden est en orient, Elie qui va à la rencontre de Dieu prend la direction de l'orient. Voir A. da SILVA, *Ce que la Bible ne dit pas*, (Mosaïque), Québec, MNH, 1999 : 34-35.

- A (14, 1-3) La lumière se lève pour Aséneth (ἐχάρη) et elle se réjouit.
 (vv. 4-11) Sa rencontre avec l'homme (ἄνθρωπος).
- B (14, 12-17) Aséneth quitte ses habits de deuil et revêt des vêtements
 brillants
- C (15, 1-8) L'enseignement de l'homme (ἄνθρωπος), sur la
 repentance.
- B' (15, 9-11) Aséneth est invitée à revêtir une robe de mariage.
- A' (15, 12-13) Aséneth est conduite à la lumière (ἐχάρη) et elle se réjouit.
 (v.14) sa nouvelle rencontre avec l'homme (ἄνθρωπος).

La dyade A/A' présente Aséneth découvrant la lumière qui se lève; elle s'en réjouit (ἐχάρη). En B/B' Aséneth quitte ses habits de deuil et est finalement invitée à revêtir des vêtements de mariage. Dans la pointe émergente de la structure chiasmique C, Aséneth, habillée d'habits nouveaux et brillants, reçoit l'enseignement de l'homme sur la repentance. Or, cet homme est mentionné à plusieurs reprises dans la péricope, dont à deux points clefs. Ces deux mentions se situent après l'inclusion maîtresse la plus extérieure (dyade A/A'); il s'agit des deux bornes de l'inclusion¹⁰⁰. En fait, la rencontre avec cet homme est décisive. C'est lui qui explicite et confirme la μετάνοιά¹⁰¹ pour Aséneth. D'ailleurs, ce terme revient plusieurs fois dans cette péricope : toujours l'homme en est l'enseignant.

¹⁰⁰ Au sujet de l'inclusion dans l'analyse structurelle, voir M. GIRARD, *Les psaumes analyse structurelle et interprétation* (Recherche-Nouvelle série 2), Montréal, Bellarmin, 1984 : 42-43.

¹⁰¹ Μετάνοιά (15, 6-8) Il est à noter qu'au seul verset 7 ce mot revient à quatre reprises.

2.3.1. Enseignement du messenger sur la repentance (15,1-8)

Au centre du chiasme, nous trouvons Aséneth revêtue de vêtements nouveaux et brillants qui reçoit l'enseignement du messenger sur la repentance :

Καὶ ἦλθε πρὸς τὸν ἄνθρωπον καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ ἄνθρωπος λέγει αὐτῇ ἄρον δὴ τὸ θέριστρον ἀπὸ τῆς κεφαλῆς σου, διότι εἶ παρθένος ἀγνή σήμερον καὶ ἡ κεφαλὴ σου ἐστὶν ὡς ἄνδρος νεανίσκου. Καὶ ἦρεν αὐτὸ ἐκ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς. Καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄνθρωπος· θάρσει, Ασενέθ, ἰδοὺ γὰρ ἤκουσε κύριος τῶν ῥημάτων τῆς ἐξομολογήσεώς σου. Θάρσει, Ασενέθ, ἰδοὺ ἐγγραφὴ τὸ ὄνομά σου ἐν βίβλῳ ζωῆς καὶ οὐκ ἐξαλειφθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. Ἴδοὺ ἀπὸ τῆς σήμερον ἀνακαινισθήσῃ καὶ ἀναπλασθήσῃ καὶ ἀναζωοποιηθήσῃ καὶ φάγη ἄρτον ζωῆς καὶ πίεσαι ποτήριον ἀθανασίας καὶ χρισθήσῃ χρίσματι τῆς ἀφθαρσίας. Θάρσει, Ασενέθ, ἰδοὺ δέδωκέν σε κύριος τῷ Ἰωσήφ εἰς νύμφην καὶ αὐτὸς ἐστὶ σου νυμφίος. Καὶ οὐκέτι κληθήσῃ Ασενέθ, ἀλλ' ἐστὶ τὸ ὄνομά σου πόλις καταφυγῆς, διότι ἐν σοὶ καταφεύξονται ἔθνη πολλὰ καὶ ὑπὸ τὰς πτέρυγὰς σου σκεπασθήσονται λαοὶ πολλοί, καὶ ἐν τῷ τείχει σου φυλαχθήσονται οἱ προσκείμενοι τῷ θεῷ διὰ μετανοίας. Διότι ἡ μετάνοιά ἐστὶ θυγάτηρ τοῦ ὑψίστου καὶ αὕτη παρακαλεῖ τὸν ὑψιστὸν ὑπὲρ σοῦ πᾶσαν ὥραν καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν μετανοούντων, ἐπειδὴ πατήρ ἐστὶ τῆς μετανοίας καὶ αὕτη ἐστὶ μήτηρ παρθένων καὶ πᾶσαν ὥραν περὶ τῶν μετανοούντων ἐρωτᾷ αὐτόν, διότι τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτήν ἠτοίμασε νυμφῶνα οὐράνιον, καὶ αὕτη διακονήσῃ αὐτοῖς εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον. Καὶ ἐστὶν ἡ μετάνοια καλὴ σφόδρα παρθένος καθαρὰ καὶ

ἀγνή καὶ πρᾶος καὶ ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος ἀγαπᾷ
αὐτὴν καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι αἰδοῦνται
αὐτὴν.

Et elle vint vers l'homme et, la voyant, l'homme lui dit : «enlève donc le voile de ta tête, car tu es une vierge sainte aujourd'hui, et ta tête est comme celle d'un jeune homme». Et elle l'enleva de sa tête. Et l'homme lui dit : «Courage, Aséneth, car voici, le Seigneur a entendu les paroles de ta confession. Courage, Aséneth, voici ton nom est écrit dans le livre de vie et il ne sera jamais effacé. Voici, à partir d'aujourd'hui, tu seras renouvelée, reformée et revivifiée, et tu mangeras le pain de vie, et tu boiras la coupe d'immortalité, et tu seras ointe de l'onction d'incorruptibilité. Courage, Aséneth, voici, le Seigneur t'a donnée à Joseph pour épouse et il sera ton époux. Tu ne seras plus appelée Aséneth, mais ton nom sera Ville de Refuge, car en toi se réfugieront des nations nombreuses, et sous tes ailes s'abriteront des peuples nombreux, et dans ta forteresse seront gardés ceux qui s'attachent à Dieu par la repentance. Car la Repentance est fille du Très-Haut et c'est elle qui invoque le Très Haut pour toi, à toute heure, et pour tous ceux qui se repentent, parce qu'il est le père de la Repentance; c'est elle qui est la mère des vierges et, à toute heure, pour ceux qui se repentent elle le prie, car pour ceux qui l'aiment il a préparé une chambre nuptiale dans les cieux, et c'est elle qui les servira à jamais. La Repentance est une vierge très belle, pure, sainte et douce, et le Dieu Très-Haut l'aime et tous les anges la respectent» (15,1-8).

Au début de la pointe émergente du verset 1, nous voyons l'homme enjoindre à Aséneth de retirer le voile de sa tête. Ce vêtement ne convient plus, semble-t-il, à son nouvel état qui est celui d'une vierge sainte (εἶ παρθένος ἀγνή)¹⁰² et dont la tête est comme celle d'un jeune homme (ἡ κεφαλή σου

¹⁰² L'expression παρθένος ἀγνή se présente comme un syntagme attributif du verbe être (εἶ). Le sujet est bien Aséneth à qui l'on attribue le fait d'être «vierge sainte», en

ἔστιν ὡς ἀνδρὸς νεανίσκου)¹⁰³. Le caractère androgyne¹⁰⁴ d'Aséneth est ici affirmé sans ambiguïté, car le terme grec ἀνδρὸς présente une référence à l'homme en tant que mâle. Philonenko reconnaît là, entre autres, une allusion au caractère androgyne de la déesse Neith¹⁰⁵. Quelques auteurs y perçoivent

renforçant ce syntagme d'un adverbe de temps : aujourd'hui (σήμερον). Le terme παρθενία ou παρθένος est un substantif qui se traduit par : virginité, vierge, célibataire; homme ou femme n'ayant jamais eu de relations sexuelles. Le terme ἄγνός est un adjectif qui se traduit : pur, saint, lumière; il s'agit d'objets ou de lieux consacrés aux dieux, des dieux eux-mêmes; pur, chaste. Postérieurement on emploiera le mot ἄγνός pour désigner un qualificatif attribué à l'être humain; pur, exempt de souillures.

¹⁰³ Le mot ἀνδρὸς est un substantif, nominatif attributif du verbe être (ἔστιν). Le mot νεανίσκου est un nom, génitif de caractérisation du substantif ἀνδρὸς. Il peut tenir lieu ici d'un adjectif attributif, Aséneth est donc affirmativement le sujet ayant l'attribution d'être comme un jeune homme. Voir M. Philonenko, *op. cit.* : 180, note sur 15, 1.

¹⁰⁴ Le mot androgyne n'est pas cité comme tel dans le texte de *Jos. et As.* Philonenko l'emploie en lien avec le syntagme «jeune homme» (ἀνδρὸς νεανίσκου). *Ibid.* : 181.

¹⁰⁵ Neith a la particularité d'être une déesse créatrice bisexuée. Son androgynie se manifeste clairement dans les épithètes qu'elle reçoit : *Père des Pères et Mère des Mères*. Voir S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Esna V, Le Caire, Publications de l'IFAO, 1962 : 253. Dans un hymne à Neith, nous lisons : *Tu es la Maîtresse de Saïs c'est-à-dire Tanen, dont deux tiers sont masculins et un tiers féminins : déesse initiale mystérieuse et grande qui commença d'être au début et inaugura toute chose*. M. PHILONENKO, *op. cit.* : 110.

l'ambiance initiatique des cultes à mystères¹⁰⁶ où l'initié, en phase finale de sa démarche est devenu androgyne.

2.3.2. La symbolique des vêtements

Ce qui nous frappe dans cette péricope, c'est l'obligation pour Aséneth d'enlever le voile parce qu'elle devient comme un *jeune homme* (ἄνδρὸς νεανίσκου). Selon Delcor, la demande d'enlever le voile semble être la survivance d'une coutume matrimoniale juive. C'est précisément au moment où Aséneth devient la femme de Joseph qu'on lui demande de se dévoiler. Aséneth convertie, renouvelée, revivifiée est alors digne d'épouser Joseph. Sanctifiée par la prière, le jeûne et la pénitence pendant sept jours, elle est maintenant pure (ἄγνός) et peut donc se dévoiler¹⁰⁷. Haulotte commente la coutume du dévoilement de la fiancée et fait un rapprochement avec le voile que Moïse portait sur sa tête (Ex 34, 30-34) et dit : *Le voile qui couvrait l'accès à la connaissance divine selon l'ancienne Alliance retombe, la gloire (δόξα) divine est permanente, tandis que le voile est transitoire*¹⁰⁸. Il cite également 2 Co 3, 7-16 : *C'est quand on se convertit au Seigneur que le voile est enlevé.*¹⁰⁹ R. de Vaux signale que l'acte d'enlever le voile au moment du

¹⁰⁶ F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Éditions Françaises, 1929 : 226. Voir également, J. CARCOPINO, *L'hermétisme africain, aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, Éditions de l'Histoire, 1941 : 283-284.

¹⁰⁷ M. DELCOR, *op. cit.* : 256-257.

¹⁰⁸ E. HAULOTTE, *op. cit.* : 271.

¹⁰⁹ *Ibid* : 272-273.

mariage est attesté dans les textes d'Éléphantine en Égypte, au V^e siècle avant notre ère et dans les textes gréco-romains, au II^e siècle après notre ère¹¹⁰.

Pour les auteurs cités ci-haut, l'enlèvement du voile correspondrait à une coutume matrimoniale de l'époque. Aucun d'entre eux ne commente le fait où le texte explicite qu'elle doit se dévoiler puisque dorénavant, elle est sanctifiée, pure (ἀγνή), c'est-à-dire comme un jeune homme. Pourquoi cette identification? Remarquons que le mot utilisé est l'homme en tant que mâle (ἀνδρὸς) et non pas l'être humain (ἄνθρωπος). Il faut chercher l'explication du côté des écrits gnostiques. Ces écrits parlent expressément de l'androgynie. Nous serions donc ici en présence d'un texte à caractère initiatique où les deux pôles, masculin et féminin devaient tendre à leur union. Les gnostiques ont recours au symbolisme nuptial pour décrire le salut de l'âme, perçue comme une fiancée destinée à un mariage céleste. La réunion des principes complémentaires masculin et féminin, envisagée sous un angle mystique, assure en effet, le rétablissement de l'androgynie divine d'une part et devient d'autre part, le symbole de la présence divine dans le monde. Selon eux, toute âme est féminine et doit retrouver sa partie mâle pour progresser dans sa quête d'éternité¹¹¹. Cette pensée gnostique remonterait aux environs du II^e siècle après notre ère. La vision qui l'inspire peut avoir ses racines dans les milieux juifs hellénisés, de l'époque de notre écrit¹¹².

¹¹⁰ R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, tome I, Paris, Cerf, 1961 : 58-59.

¹¹¹ C. BARRY, *Des femmes parmi les apôtres, 2000 ans d'histoire occultée*, Montréal, Fides, 1997 : 20-31; *L'Évangile selon Thomas*, Logia 114, Codex II, traduit et commenté par J.-Y. LELOUP, Paris, Albin Michel, 1986 : 243; R. KUNTZMANN et J.D. DUBOIS, *Nag Hammadi et les textes gnostiques*, (Supplément au Cahier Évangile 58), Paris, Cerf, 1987 : 76.

¹¹² Sur le sujet voir *Le livre de Thomas*, Codex II, Texte établi et présenté par R. KUNTZMANN, Québec, Les Presses de L'Université Laval, 1986 : 58-59. Voir aussi J. E. MÉNARD, «Le Judaïsme alexandrin et les gnoses» dans

Le passage à une nouvelle vie est encore désigné dans le texte par les adjectifs qui caractérisent les nouveaux vêtements d'Aséneth. La condition pour recevoir l'enseignement de l'homme consiste à revêtir des vêtements dont une des caractéristiques est d'être brillants (14, 15-16). Il s'agit d'une robe brillante (στολήν λαμπράν) et d'une ceinture brillante (ζώνην λαμπράν).¹¹³

En Égypte, le vêtement brillant est hautement symbolique et nous le trouvons mentionné à plusieurs reprises, en particulier dans les Textes des Pyramides.¹¹⁴ L'âme du défunt justifiée devient lumineuse soit par un rayonnement personnel, soit par les vêtements que lui remettent les divinités. Par exemple, Horus revêt le défunt du tissu sorti de lui. Dorénavant, le défunt est dit équipé comme un dieu, et vêtu par les étoiles impérissables. Ce vêtement et cette luminosité lui permettent d'être assimilé aux autres entités demeurant dans le monde céleste. Le défunt est ainsi devenu «un lumineux» à

R. KUNTZMANN, *Études sur le Judaïsme hellénistique* (Lectio divina 119), Paris, Cerf, 1984 : 95-108.

¹¹³ Le terme λαμπράν, λαμπρός se traduit par brillant, en parlant du soleil, de la lune, des astres. Il peut en particulier mettre en relief la brillance d'un vêtement très blanc. Par analogie, on parlera de ce qui est brillant de beauté, de jeunesse ou de joie. Par la suite, on l'a traduit par splendide et magnifique. Il faut ajouter qu'en 14, 13, nous trouvons «la robe immaculée» (στολήν ἄθικτον). L'adjectif ἄθικτος signifie ce qui est non touché, non atteint par quelque chose, chaste et vierge; ce qui ne peut être touché, sacré et saint. Se dit également de la personne qui ne touche pas à l'argent : incorruptible. Par extension, on peut dire ce qui ne touche pas à la mort. Dans notre texte Philonenko le traduit par «robe immaculée». A toute fin pratique, ce terme semble assimilable à la caractéristique de brillance.

¹¹⁴ C. JACQ, *op. cit.* : 53-60. Voir P. BARGUET, «Les chapitres 313-321 des Textes des pyramides et la naissance de la lumière» *RdE* 22 (1970) : 7-14.

son tour, selon un processus qu'il a pu connaître dans le temple, de son vivant, s'il a été initié. Après sa purification, on lui retire ses anciens vêtements pour le revêtir d'une tunique de lin blanc, symbolisant aussi bien la pureté et l'incorruptibilité que la vie spirituelle et divine.¹¹⁵ Dans le temple, le grand prêtre porte, à l'image d'Osiris, une robe de très fin tissu de lin blanc, dite aussi «tunique osirienne». Lorsque le grand prêtre devient à son tour initiateur, il offre alors une tunique au nouvel initié en lui disant : *Tu reçois un vêtement de lin fin des mains du ministre de Rê.*¹¹⁶ Ce vêtement aussi ancien que les premières dynasties, «la tunique osirienne» enveloppe celui qui en est revêtu d'une protection de lumière. Selon la tradition, la déesse Taït tisse elle-même la tunique et transmet son énergie vitale en enveloppant le corps du défunt ou de l'initié.¹¹⁷ Toujours selon les Textes des Pyramides, Pharaon en quête de renaissance dans l'au-delà, se dirige vers la «contrée de lumière». Il vogue ainsi vers le lieu de naissance des dieux pour naître avec eux dans la «contrée de lumière». C'est à la lumière divine que Pharaon demande la possibilité de s'emparer de la «contrée de lumière» dont il prend possession. Il est couronné «souverain de la contrée de lumière». Il point dans cette région à la manière du soleil levant car, en ces lieux, «c'est lumineux pour lui». Chaque jour, il en

¹¹⁵ R.-J. THIBAUD, *op. cit.* : 363.

¹¹⁶ C. JACQ, *op. cit.* : 56 et P. BARGUET, *op. cit.* : 9-10.

¹¹⁷ D'après les Textes des Pyramides, la déesse Taït, divine tisseuse, confectionne le vêtement de lin blanc «la tunique osirienne» qui enserre et «embrasse» celui qui en est recouvert, d'une protection de lumière et de pureté. La déesse transmet ainsi au prêtre, à l'initié ou au défunt, son énergie vitale en enveloppant son corps du plus près qu'il est possible. Taït est nommée pour cela, «nuage enveloppant le défaillant, embrassant le défunt comme le fait la lumière de Rê et d'Horus» tissant un vêtement de lumière. Dans ce sens, on recommande au défunt : *Revêts-toi de l'œil d'Horus qui est à Taït.* C. JACQ, *op. cit.* : 146-147 ; 278. Voir également P. BARGUET, *op. cit.* : 11.

sort, et les dieux sont purifiés en le voyant. Quand la lumière divine monte de l'orient, elle trouve Pharaon dans la «contrée de lumière».¹¹⁸ L'être de Pharaon est assimilé à cette région céleste :

*Le nom de Pharaon est dans la contrée de lumière. Le nom de Pharaon est la contrée de lumière de laquelle monte la lumière divine (Rê). Cette contrée de lumière est un lieu de passage entre les mondes, un pays de connaissance et de conscience que recherche le voyageur de l'au-delà et où il réside. Là est le vécu de la lumière.*¹¹⁹

Les rites du couronnement, qui permettent à Pharaon de gouverner dans le cosmos, se caractérisent par une vêtue symbolique. En effet, Pharaon doit être vêtu pour aller auprès du dieu Rê, et il est vêtu en tant que dieu par les étoiles impérissables. Le vêtement principal est «l'étoffe-sagesse» qui se trouve à la tête du temple. Le roi la porte pour atteindre le ciel; il revêt aussi une tunique lumineuse.¹²⁰ Il faut encore ajouter que la lumière divine est personnifiée. Rê est la lumière divine dont la demeure céleste est le «champ de vie». Le nom secret de cette lumière créatrice est «sans limite» et Pharaon ne l'ignore pas : *Quand la lumière divine s'exprime, elle transforme Pharaon en être lumineux, lequel devient son représentant à la tête de toute l'Ennéade*¹²¹. *Rê parle, et il reconnaît le roi comme son fils.*¹²²

¹¹⁸ C. JACQ, *op. cit.* : 65 et P. BARGUET, *op. cit.* : 10.

¹¹⁹ C. JACQ, *op. cit.* : 66 et L. SPELEERS, *op. cit.* : 122.

¹²⁰ C. JACQ, *op. cit.* : 146-147 et L. SPELEERS, *op. cit.* : 225.

¹²¹L'Ennéade se nomme précisément la brillante, la lumineuse. Elle consiste en une confrérie de neuf divinités créatrices. Les Textes des Pyramides révèlent les noms des membres de l'Ennéade de référence, «la grande Ennéade d'Héliopolis», ce sont : Atoum (le créateur), Chou (l'air lumineux), Tefnout (le feu créateur), Geb (le dieu terre), Nout

En Mésopotamie, le costume royal ordinaire se compose d'une tunique à manches courtes, sur laquelle on revêt un second vêtement avec des franges et des broderies de fils de métal et de laine aux couleurs variées. Le vêtement brillant peut être blanc ou même rouge. Le rouge est la couleur royale par excellence. Dans la prière dite *ki-dutu-kam*, qui accompagne le rituel royal de purification *bit-rimki*, on y parle d'un vêtement destiné au dieu Shamash : *Shamash, grand seigneur, roi de la totalité des cieux et de la terre, ... j'ai mis pour ton habillement un vêtement rouge immaculé*¹²³ qui convient à la royauté.¹²⁴ Dans un hymne à la déesse Ishtar, le suppliant loue successivement sa grandeur et ses pouvoirs. En présentant sa requête, il souligne la brillance et l'éclat qui habillent Ishtar :

(la déesse ciel), Osiris (le maître de la résurrection), Isis (la grande magicienne victorieuse de la mort), Seth (le feu cosmique et le perturbateur), Nephtys (la souveraine du temple). C'est l'Ennéade qui met au monde Pharaon : *Pharaon est un grand (âa) sorti d'entre les cuisses de l'Ennéade qui prend soin de lui, crée sa dignité et place sous lui son ennemi. La grande Ennéade d'Héliopolis fonde solidement le nom de Pharaon, son œuvre (kat), sa pyramide, comme elle fait durer le nom d'Atoum qui est à la tête de la grande Ennéade. Pharaon est le UN de cette grande corporation née auparavant dans Héliopolis; le UN de Pharaon et le NEUF de cette corporation créatrice forment le DIX, retour à l'unité incarnée par Atoum. Voir C. JACQ, *op. cit.* : 180-184. Voir également L. SPELEERS, *op. cit.* : 41.*

¹²² C. JACQ, *op. cit.* : 53 et L. SPELEERS, *op. cit.* : 176-177.

¹²³ Le rouge accompagné du qualificatif immaculé met en relief non la couleur comme telle mais les qualités de brillance et d'éclat du vêtement. J.-M. SEUX, *op. cit.* : 221. Voir également E. CASSIN, *La splendeur divine, introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris, Mouton & Co, 1968 : 114.

¹²⁴ A. da SILVA, *op. cit.* : 36 ; 145.

Guerrière Ishtar, la plus honorée des déesses, flambeau des cieux et de la terre, rayonnement sur les contrées, Innini (autre nom d'Isthtar), fille de Sîn, rejeton de Ningal, jumelle du barbu et resplendissant guerrier Shamash. Ishtar, tu es comme Anou, tu gouvernes les cieux, avec Enlil, le conseiller, tu commandes aux lieux habités... J'ai cherché parmi les dieux : c'est à toi seule que des prières étaient offertes, je me suis tourné vers les déesses : c'est à toi seule qu'allait l'adoration ...Qu'il est bon de te prier, combien proche est ton audience! Ton regard est exaucement, ta parole est lumière. J'ai observé ton rayonnement, qu'il soit exaucement et assentiment; j'ai cherché ton éclat, que j'aie un air radieux : Je me suis tourné vers ta seigneurie, que ce me soit vie et salut.¹²⁵

Dans un autre hymne, la déesse Inanna adresse des conseils au roi Emmerkar d'Uruk, au sujet du désir de ce dernier de conquérir la Cité-État d'Aratta. La déesse termine par une sorte de louange au roi vainqueur et divinisé en quelque sorte, puisqu'elle le nomme fils d'Utu, divinité primordiale et dieu-soleil. Elle décrit Emmerkar s'avancant revêtu de l'éclat et la brillance du soleil :

Les habitants d'Aratta... ploieront le genou devant toi, tels les moutons du Haut-Pays. Ô sainte poitrine du temple, toi qui t'avances comme un soleil levant, toi qui es son nourricier bien-aimé, Ô ... Emmerkar, fils d'Utu gloire à toi!¹²⁶

¹²⁵ Ishtar, la déesse de l'amour et des batailles est présente au ciel, sous les traits de Vénus qu'elle personnifie. Voir *Documents autour de la Bible, Prières de l'Ancien Orient*, traduction et présentation par J.-M. DURAND et M.-J. SEUX, Paris, Cerf, 1989 : 28-29.

¹²⁶ Selon cet hymne qui rapporte les paroles d'Inanna, non seulement le roi sera revêtu du soleil, vêtement le plus brillant qui soit, mais également le temple de l'Abzu nouvellement construit et la ville d'Eridu, seront habillés d'éclat et de grande brillance :

Dans le poème d'Agusaya,¹²⁷ l'auteur présente un panégyrique de la déesse Ishtar guerrière. Il énumère, entre autres, les symboles de sa grande puissance dont le vêtement éclatant. Ainsi revêtue, elle domine les humains et les dieux :

*Sceptre royal, trône, couronne lui ont été octroyés : on lui a remis l'univers! On l'a dotée de mâle courage, d'exploits et de vigueur! On l'a même enveloppée d'éclairs et de flamboiement! Oui! Vis-à-vis des hommes, on l'a dotée de cet aspect terrifiant! On l'a chargée d'éclat surnaturel, de terreur et de vaillance.*¹²⁸

Toujours dans le même poème, le dieu Éa prend peut-être ombrage ou du moins, s'inquiète de la grande puissance d'Ishtar. Pour la mâter, il crée la déesse «Querelle», une réplique quasi identique d'Ishtar. Il est intéressant de noter que la nouvelle venue dans le panthéon suméro-akkadien se présente revêtue, comme Ishtar, d'un vêtement d'éclat : *elle est vêtue d'éclat surnaturel.*¹²⁹ Dans un autre poème concernant la victoire éventuelle d'Inanna sur Ébih,¹³⁰ nous remarquons qu'avant de livrer le combat, la déesse s'y prépare

Les habitants d'Aratta ... te bâtiront l'Abzu comme une montagne étincelante, te feront briller Eridu comme un mont. Voir S.N. KRAMER, L'histoire commence à Sumer, Paris, Arthaud, 1975 : 51-52.

¹²⁷J. BOTTERO et S.N. KRAMER, *op. cit.* : 204-214.

¹²⁸ *Ibid* : 207.

¹²⁹ *Ibid* : 212.

¹³⁰ *Ibid* : 219-226.

en revêtant de multiples atours dont les principales caractéristiques sont l'éclat et la brillance :

*Inanna, la fille de Sîn, revêtit donc sa cape royale et s'en enveloppa avec grâce; orna son front du terrifique éclat surnaturel; disposa sur sa sainte poitrine les «rosettes» de cornaline; brandit fougueusement de sa dextre la masse heptacéphale et chaussa les sandales brillantes à ses pieds!*¹³¹

Quand Ea veut tuer Apsû, il l'endort et le dévêt.¹³² Il s'habille alors de ces mêmes vêtements qui semblent symboliser le pouvoir et la prestance :

*Éa détacha le bandeau frontal d'Apsû et ôta sa couronne; il confisqua son éclat surnaturel et s'en revêtit lui-même; puis l'ayant terrassé, il le mit à mort.*¹³³

Les textes mésopotamiens mettent souvent en relief l'essence divine des rois. Le titre de «fils du dieu» ou «de la déesse» revient fréquemment. Ainsi le roi Gudéa de Lagash invoque la déesse Gatumdug qu'il nomme souvent «ma mère» et il affirme : *C'est toi qui m'as enfanté dans le lieu saint.*¹³⁴ Au

¹³¹ *Ibid* : 221.

¹³² Cet épisode provient du poème de la création *Enûma elis*, dont le but en définitive, est de placer Marduk au sommet de la hiérarchie des dieux, du monde et des humains. Il faut se rappeler qu'Apsû et Tiamat sont les deux divinités présentes à l'origine, dans les eaux primordiales encore à l'état de chaos, mais où tout est contenu en germes. *Ibid* : 602-679.

¹³³ *Ibid* : 607.

¹³⁴ A. da SILVA, «Les rois au Proche-Orient ancien : leurs rapports avec les dieux et avec leurs sujets» dans R. DAVID, *Faut-il attendre le messie? Études sur le messianisme*,

moment de l'intronisation, les rois mésopotamiens sont revêtus de la splendeur (*melammu*), du rayonnement (*puluhtu*), de la gloire (*salummatu*) et de la luminosité (*namurratu*) des dieux. Ainsi Assarhaddou est couronné roi au moment même où Anu lui donne le turban (*agû*), Enlil, le trône (*Kussû*), Ninurta, les armes (*kakkê*) et Nergal, la gloire (*salummatu*). Son turban, qu'il dédie au dieu Assur, est revêtu de splendeur, paré de vitalité, chargé d'un halo lumineux, recouvert d'éclat.¹³⁵

Dans les Écrits bibliques, la couleur pourpre (πορφύρα) et le lin fin (βυσσίνην), se présentent comme l'expression de la majesté royale. Dans la Genèse, nous y voyons Joseph qui passe du statut d'esclave à celui d'un puissant vizir d'Égypte, le second, en pouvoir et majesté, après pharaon. Le vêtement accompagne et atteste cette ascension sociale. Lorsque Joseph est dans la prison de pharaon, il est dit : *Il y avait là avec nous un jeune hébreu, esclave du commandant des gardes* (ἦν δὲ ἐκεῖ μεθ' ἡμῶν νεανίσκος παῖς¹³⁶ Εβραῖος τοῦ ἀρχιμαγείρου, καὶ δινηγασάμεθα αὐτῷ, καὶ συνέκρινεν ἡμῖν) Gn 41, 12 (LXX). Pharaon cherche l'interprétation de ses

Montréal, Médiaspaul, 1998 : 20-21. Voir également F. TALLON, «Les Sumériens de Lagash dans le monde de la Bible» *AH 67* (1990) : 3-9.

¹³⁵ En recevant leurs vêtements et parures radieuses des dieux eux-mêmes, c'est donc la personnalité et le pouvoir des dieux qu'ils revêtent. La parure divine concerne au premier plan la tête du souverain. Orner le tête de la personne équivaut à parer la personne elle-même. Cet éclat, attribué aux rois mésopotamiens depuis la lointaine antiquité, les investit de pouvoirs divins. A. da SILVA, *Ibid* : 23-25. Voir également E. CASSIN, *op. cit.* : 48-51.

¹³⁶ Παῖς, παιδός, ce terme grec de la LXX peut se traduire par : enfant, petite fille, fils; il a également le sens de : serviteur, garçon, esclave. Παῖς Θεοῦ se dit : serviteur de Dieu.

songes et fait venir Joseph auprès de lui, le texte dit : *Pharaon envoya appeler Joseph. On le fit sortir en hâte du cachot. Il se rasa, changea de vêtements* (καὶ ἥλλαξαν τὴν στολὴν αὐτοῦ) et entra chez pharaon Gn 41, 14 (LXX). Comme nous l'avons souligné antérieurement, le fait de changer de vêtement indique que quelque chose aussi va changer dans la vie ou le statut social de la personne en question. Quand Joseph est nommé le grand vizir de toute l'Égypte, pharaon lui remet les insignes du pouvoir et, simultanément il le revêt d'habits de lin fin (στολὴν βυσσίνην) qui est manifestement un vêtement d'éclat et de brillance Gn 41, 41-42 (LXX).

Nous retrouvons cette symbolique du vêtement très marquée dans le livre d'Esther. Effondrée par la nouvelle de l'édit d'anéantissement du peuple juif dans tout l'empire perse, elle se met en prière sous le sac et la cendre. Quand elle se relève de sa prostration, elle revêt ses vêtements royaux pour affronter le roi et faire changer le cours de l'histoire, en faveur de son peuple. Le texte dit : *Or, le troisième jour, quand elle eut cessé de prier, Esther ôta ses habits de suppliante et revêtit ses habits d'apparat. Redevenue splendide* (Καὶ ἐγενήθη ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ὡς ἐπαύσατο προσευχομένη, ἐξεδύσατο τὰ ἱμάτια τῆς θεραπείας, καὶ περιεβάλλετο τὴν δόξαν αὐτῆς. Καὶ γενηθεῖσα ἐπιφανῆς) Est 5, 1 (LXX). Et quand le roi Assuérus demande à Aman ce qu'il faut faire pour souligner et montrer l'honneur que l'on veut manifester à quelqu'un, Aman lui répond : *Qu'on apporte un vêtement royal dont le roi s'est revêtu, (τοῦ βασιλέως στολὴν βυσσίνην ἣν ὁ βασιλεὺς περιβάλλεται)* Est 6, 8 (LXX). Et le roi demande à Aman de promener à travers toute la ville de Suse, Mardochée, le juif, ainsi revêtu. Une première étape semble franchie pour Mardochée vers une nouvelle ascension dans le statut social, le changement de vêtement semble bien l'indiquer. La reine Esther révèle au roi Assuerus son lien de parenté avec Mardochée. Elle le supplie instamment d'abroger le décret d'Aman, ordonnant

l'anéantissement du peuple juif, dans tout l'empire perse. Mardochée est promu chef de la maison d'Aman, et il reçoit du roi l'anneau du pouvoir d'Aman. Le texte dit également :

Mardochée sortit de chez le roi avec un vêtement royal de pourpre violette et de lin blanc, une grande couronne d'or et un manteau de byssus et de pourpre. La ville de Suse était dans l'acclamation et la joie. Et pour les juifs ce n'était que lumière, et joie, et allégresse, et honneur.

Ο δὲ Μαρδοχαῖος ἐξῆλθεν ἐστολισμένος τὴν βασιλικὴν στολὴν καὶ στέφανον ἔχων χρυσοῦν καὶ διάδημα βύσσινον πορφυροῦν· ἰδόντες δὲ οἱ ἐν Σούσοις ἐχάρησαν. Τοῖς δὲ Ἰουδαίοις ἐγένετο φῶς καὶ εὐφροσύνη Est 8, 15-16 (LXX).

Il semble évident que tous ces vêtements de Mardochée, aux caractéristiques d'éclat et de brillance, reflètent une notion religieuse du monde. Dieu sort le monde du chaos primitif pour l'ordonner, ce même Dieu veut sauver son peuple, voué à l'anéantissement par les intrigues d'Aman. Celui-ci est pendu au gibet et le peuple, en grand péril, reçoit le salut.¹³⁷

A l'époque des Maccabées, l'intronisation d'un monarque ou d'un grand prêtre¹³⁸ s'accompagne du revêtement d'une tunique de couleur pourpre (πορφύρα), couleur privilégiée du vêtement royal et sacerdotal.¹³⁹

¹³⁷ Le vêtement dans la Bible est perçu comme signe des situations spirituelles de l'humanité. Voir E. HAULOTTE, *op. cit.* : 326-329.

¹³⁸ Les fonctions très variées des prêtres appellent sans doute le port d'habits différents. En dehors de ses fonctions, le prêtre porte un habit profane qu'il doit quitter pour entrer dans la Demeure Sainte (Ex 28, 42; Nb 8, 7). Au niveau du costume sacerdotal hébreu, il semble manifeste que la foi en Yahvé amène le peuple élu à faire ses propres choix, dans tout l'apport des cultures et religions coudoyées au long de sa longue

Nous t'établissons aujourd'hui grand prêtre de ta nation et te donnons le titre d'Ami du roi – en même temps il lui envoyait une tunique de pourpre (πορφύρα) et une couronne d'or (στέφανον χρυσοῦν) - afin que tu embrasses notre cause et que tu nous gardes ton amitié. Jonathan revêtit les vêtements sacrés (ἁγίαν στολήν) le septième mois de l'an 160 en la fête des tentes; il leva des troupes et fabriqua beaucoup d'armes 1 Mac 10, 20-21 (LXX).

Alexandre, le roi de Ptolémaïs, vient de conclure une alliance avec le roi d'Égypte Ptolémée VI Philométor. Il veut également s'assurer les appuis du peuple juif à son égard. A cet effet, il convoque Jonathan à Ptolémaïs. Au moment de la rencontre, nous voyons Alexandre ordonner à Jonathan de revêtir la pourpre (πορφύρα) qu'il choisit manifestement pour son éclat et la symbolique royale :

Le roi prescrivit d'ôter ses vêtements (τὰ ἱμάτιον αὐτοῦ) à Jonathan et de le revêtir de la pourpre (πορφύρα), et on fit ainsi. Le roi le fit asseoir auprès de lui et dit à ses dignitaires : sortez avec lui au milieu de la ville et proclamez que personne n'élève de plainte contre lui pour n'importe quelle affaire, et que personne ne l'inquiète pour quoi que ce soit. Lors donc que ses

histoire. Certaines caractéristiques ressortent d'une façon permanente. L'une d'elles se réfère à une recherche de pureté et simplicité que l'on reconnaît au choix de la matière. Seuls sont acceptés, pour la confection des tissus et ornements, les matériaux d'origine végétale ou minérale : le lin naturel ou coloré de murex rouge minéral, demeure le tissu de base. Le service de Dieu veut des êtres intacts et ramenés à leur état de nature. E. HAULOTTE, *op. cit.* : 44-47. Voir également R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, tome II, Paris, Cerf, 1960 : 140.

¹³⁹ E. HAULOTTE, *op. cit.* : 42-43.

détracteurs virent les honneurs qu'on lui rendait, les termes de la proclamation et lui-même revêtu de la pourpre (πορφύρα), ils prirent tous la fuite. Le roi lui fit honneur de l'inscrire parmi les Premiers Amis et l'institua Stratège et Méridarque. Puis Jonathan retourna à Jérusalem en paix et allégresse 1 Mac 10, 62-66 (LXX).

D'après les documents sacerdotaux du Pentateuque (Ex 29, 4-7; Lv 8, 6-12), la consécration d'Aaron se fait en trois actes : purification, vêtue, onction. Il est ainsi revêtu de la tunique, du manteau, de l'éphod et du pectoral, il est coiffé du turban, et au front est fixé le *nézer* saint (diadème sacré).¹⁴⁰ Nous y trouvons la description détaillée en ce qui concerne les matériaux de confection et les couleurs prescrites :

Voici les habits qu'ils feront : un pectoral, un éphod, un manteau, une tunique en piqué, un turban et une ceinture. Ils feront des habits sacrés pour Aaron, ton frère, et pour ses fils, afin qu'il exerce pour moi le sacerdoce. Et eux se procureront l'or (τὸ χρυσίου) la pourpre violette (τὴν ὑάκινθου), la pourpre rouge (τὴν πορφύρα), le cramoisi (τὸ κόκκινου) et le lin fin (τὴν βύσσου). Ex 28, 4-5 (LXX).

L'éphod sacerdotal fait plus que refléter l'ordonnance divine du monde, comme la tunique *kuttonet* et ses parements : il en est une représentation privilégiée. Le vêtement liturgique est le signe de l'autorité déléguée par Dieu au groupe sacerdotal sur la sacralisation de l'univers (Ex 28, 38), l'habit sacerdotal est donc un habit de sainteté (Ez 28,2).¹⁴¹ Il ressort du vêtement que la lumière est divine et manifestement théophanique puisqu'elle manifeste la

¹⁴⁰ R. de VAUX, *op cit.* : 268-269.

¹⁴¹ Voir E. HAULOTTE, *op cit.* : 48-53.

présence du Très Haut (Ex 13, 21 ; 1 S 3, 3 ; 2 S 22, 13) ; cette lumière ainsi vue est omnipuissante (Jb 12, 22).

En Égypte, nous avons pu constater que la tunique lumineuse avec le vêtement d'étoffe-sagesse, sont des prérequis pour entrer au ciel et se présenter au dieu Rê. Ainsi vêtu de lumière par les étoiles, Pharaon est devenu dieu et il se nomme : fils de Rê. En Mésopotamie, nous retrouvons également le vêtement d'éclat et de brillance perçu comme symbole du roi divinisé. Le vêtement d'éclat et de lumière est ainsi lié à la divinité et à la puissance dans ces deux sociétés. En ce qui concerne les Écrits bibliques, ce type de vêtement d'éclat et de brillance, qu'il soit de pourpre (πορφύρα) rouge ou violette ou même de lin fin (βύσσον), est associé à la royauté et au pouvoir, mais en aucun cas, ce vêtement brillant n'équivaut à une déification du roi ou du prêtre qui en est revêtu. Chez les hébreux, le vêtement affirme, dès ses origines, que l'être humain n'est pas une émanation sublime de la nature, du soleil, comme nous pouvons le percevoir dans les robes transparentes des peintures égyptiennes, formant autour du corps une réfraction de la lumière divine, ni ce que proclame les hymnes des tablettes mésopotamiennes, à propos de la déesse Ishtar, ordonnée à la conquête du monde. En Israël le vêtement montre dans sa forme et sa couleur une sobre et sûre ordonnance. Il exprime la conviction que l'être humain ne peut se confondre avec les forces de la nature, ni avec la lumière, ni avec la vigueur physique. L'être humain est distinct des éléments du monde et destiné à les maîtriser non par la violence, ni par la magie,¹⁴² mais en

¹⁴² On ne peut s'empêcher de citer ici la déesse Isis, grande magicienne, qui rend la vie à Osiris et vainc les obstacles du comité divin, en faveur de son fils Horus et de ses droits de succession. Cette déesse du panthéon égyptien, symbolise entre autres, la naissance et la lumière. A. GROS de BELER, *La mythologie égyptienne*, Paris, Molière, 1998 : 48; 70-71. Voir également, R.-J. THIBAUD, *op. cit.* : 61-62.

tant que serviteur et servante de Dieu qui a sorti l'univers du chaos, en l'ordonnant (Gn 1, 2-5). On peut donc souligner, qu'en Israël, le vêtement reflète surtout une certaine conception religieuse du monde et de la personne humaine.¹⁴³ Aséneth, à la demande de l'homme se revêt de brillance et d'éclat. Le contraste est frappant après les sept jours de jeûne vécus dans la prostration sur la poussière. A l'époque de notre auteur, ces éléments peuvent marquer un passage de la mort, du chaos et disons-le, du shéol, vers un nouvel ordre primordial et donc une nouvelle vie.¹⁴⁴ L'homme, lui-même revêtu de brillance, tel une réplique de Joseph manifestement investi du pouvoir de la part de Dieu, affirme à Aséneth qu'elle est renouvelée, reformée et revivifiée (15, 4). Dans ce même verset, le messager lui annonce qu'elle mangera le pain de vie, boira et sera ointe. Par ce tryptique, il semble évident qu'Aséneth a franchi les trois étapes d'accession au grade de prosélyte du judaïsme. A cet effet, on peut relever l'affirmation du messager où il dit d'Aséneth, à qui il donne le nouveau nom de ville de refuge, que «sous ses ailes» des peuples nombreux viendront se réfugier (15, 6).¹⁴⁵

¹⁴³ Voir E. CASSIN, *op. cit.* : 44-45.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ L'expression «sous ses ailes» est bien connue des juifs de la diaspora et signifie : faire des prosélytes. A. UNTERMAN, *Dictionnaire du Judaïsme, histoire, mythes et traditions*, Paris, Thames & Hudson Sarl, 1997 : 238. On peut penser à une autre prosélyte Ruth (Ru 2, 12; 3, 9). J. SCHWARTZ, *Recherches sur l'évolution du roman de Joseph et Aséneth*, Strasbourg, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1968 : 280.

2.4. Jos et As 18, 1 – 19, 3

La présente péricope débute par la venue du serviteur de Joseph : *Sur ces entrefaites, voici que vint un serviteur de la suite de Joseph* (18,1). Tout en faisant le lien avec ce qui précède, cette annonce introduit des événements nouveaux et décisifs et le tout se conclut dans la rencontre d'Aséneth avec Joseph : *Joseph étendit ses mains et il serra Aséneth dans ses bras, et Aséneth fit de même, et ils s'embrassèrent longuement et se ranimèrent par leur souffle* (19, 3). Cette péricope se présente dans une structure de parallélisme synonymique (ABC/A` B` C`)

- A (18, 1) ...vint un serviteur
- B (18, 1) Voici Joseph
- C (18, 2-7) Préparation pour la rencontre
- A` (19, 1) ...vint un petit esclave
- B` (19, 1) Voici Joseph
- C` (19, 2-3) Rencontre avec Joseph

La dyade A/A` présente, d'une part la venue d'un serviteur de Joseph et, d'autre part, celle d'un serviteur d'Aséneth. Le premier annonce la venue de Joseph aujourd'hui (σήμερον) et le second fait état de son arrivée. B/B` utilise le terme voici (ἰδοὺ)¹⁴⁶ en récurrence; ainsi l'auteur semble vouloir affirmer comme certaine la venue de Joseph. En un premier temps, il est dit : *vient* (ἔρχεται) *aujourd'hui chez vous* et en un second temps : *est aux portes de*

¹⁴⁶ Le terme ἰδοὺ est ici une interjection qui se traduit par «voici». On peut se rappeler qu'il est de la famille du verbe ὁράω, aoriste, impératif moyen, du verbe voir, il se traduit : vois, regarde. Cette interjection semble bien, ici, jouer un rôle voulu de l'auteur, pour attirer l'attention sur ce qui va suivre dans le texte.

notre cour (πρὸς ταῖς θύραις τῆς αὐλῆς ἡμῶν).¹⁴⁷ Dans la dyade C/C' Aséneth revêt des vêtements royaux qui ont la brillance de l'éclair afin de se préparer pour la rencontre avec Joseph où plus rien ne s'oppose à leur mariage.

2.4.1. Préparation pour la rencontre avec Joseph (18, 2 - 19, 3)

Pour la rencontre d'Aséneth avec Joseph, le parallélisme des événements qui se succèdent est frappant. En outre, les habits et les parures que revêt Aséneth, tiennent une place importante. Leur description minutieuse occupe quatre versets sur dix, de la péricope (18, 2 - 19, 3) :

Καὶ ἐκάλεσεν Ἀσενέθ τὸν ἐπάνω τῆς οἰκίας αὐτῆς καὶ εἶπεν· ἐτοίμασόν μοι δεῖπνον καλόν, ὅτι Ἰωσήφ ὁ δυνατὸς τοῦ Θεοῦ ἔρχεται πρὸς ἡμᾶς. Καὶ εἰσῆλθεν Ἀσενέθ εἰς τὸν θάλαμον αὐτῆς καὶ ἠνοιξεν τὸ κιβώτιον αὐτῆς καὶ ἐξήνεγκε τὴν στολὴν αὐτῆς τὴν πρώτην ὡς ἀστραπὴν τῷ εἶδει καὶ ἐνεδύσατο. Καὶ παριεζώσατο ζώνην λαμπράν καὶ βασιλικὴν, καὶ αὕτη ἦν ἡ ζώνη διὰ λίθων τιμίων. Καὶ περιέθηκε ταῖς χερσὶν αὐτῆς ψέλια χρυσᾶ καὶ εἰς τοὺς πόδας ἀναξυρίδας χρυσᾶς καὶ κόσμον τίμιον περὶ τὸν τράχηλον αὐτῆς καὶ χρυσὸν στέφανον περιέθηκεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς, καὶ ἐν τῷ στεφάνῳ ἦσαν λίθοι

¹⁴⁷ Nous pouvons remarquer que ce syntagme, en grec, comporte la copule du verbe être (εἶμι) sous-entendue. Nous sommes donc en présence d'une proposition nominale où ἔρχομαι et la copule εἶμι sont deux verbes synonymiques et ont un même sujet, le nominatif Joseph. Cet aspect syntaxique semble souligner la volonté de l'auteur de mettre en relief la venue certaine de Joseph.

ἔμπροσθεν πολυτελείς. Καὶ θερίστρω ἐσκέπασε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς. Καὶ εἶπε τῇ παιδίσκῃ αὐτῆς· ἀγαγέ μοι ὕδωρ ἀπὸ τῆς πηγῆς καθαρόν. Καὶ ἔκυψεν Ασενέθ ἐν τῷ ὕδατι ἐν τῇ λεγάνῃ ἐπὶ τῆς κόγχης. Καὶ ἦν τὸ πρόσωπον αὐτῆς ὡς ὁ ἥλιος καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῆς ὡς ἑωσφόρος ἀνατέλλων. Καὶ ἦλθε παιδάριον μικρὸν καὶ εἶπε πρὸς Ασενέθ ἰδοὺ Ἰωσήφ πρὸς ταῖς θύραις τῆς αὐλῆς ἡμῶν. Καὶ κατέβη Ασενέθ σὺν ταῖς ἑπτὰ παρθένοις εἰς συνάντησιν αὐτοῦ. Καὶ ὡς εἶδεν αὐτὴν Ἰωσήφ, εἶπε πρὸς αὐτὴν δεῦρο πρὸς με, ἡ παρθένος ἡ ἀγνή, διότι ἐγὼ εὐηγγελίσθην περὶ σοῦ ἐξ οὐρανοῦ ὅστις εἶπέ μοι πάντα τὰ περὶ σοῦ. Καὶ ἐξέτεινε τὰς χεῖρας αὐτοῦ Ἰωσήφ καὶ ἐνηγκαλίσασατο τὴν Ασενέθ καὶ ἡ Ασενέθ τὸν Ἰωσήφ καὶ ἠσπάσαντο ἀλλήλους ἐπὶ πολὺ καὶ ἀνεζωοπύρησαν τῷ πνεύματι αὐτῶν.

Aséneth appela son intendant et lui dit : prépare-moi un bon dîner, parce que Joseph, le Fort de Dieu, vient chez nous. Et Aséneth entra dans sa chambre, elle ouvrit son coffre et sortit sa première robe, qui avait l'apparence de l'éclair, et la revêtit. Elle se ceignit d'une ceinture brillante et royale – cette ceinture était faite de pierres précieuses. Elle mit à ses mains des bracelets d'or et à ses jambes des pantalons dorés et une parure précieuse autour de son cou, et elle mit une couronne d'or sur sa tête, et sur le devant de la couronne il y avait des pierres de grand prix.. Et d'un voile elle couvrit sa tête. Puis elle dit à sa servante : «apporte-moi de l'eau pure de la source». Aséneth se pencha sur l'eau de la coupe, sur la conque. Son visage était comme le soleil, et ses yeux comme l'étoile du matin à son lever. Un petit esclave vint et dit à Aséneth : Voici Joseph est aux portes de notre cour. Aséneth descendit avec les sept vierges, à sa rencontre. Quand il la vit, Joseph lui dit : Viens ici, auprès de moi, vierge sainte, car j'ai reçu à ton sujet une bonne nouvelle du ciel qui m'a tout dit à ton sujet. Joseph étendit ses mains et il serra Aséneth dans ses bras, et Aséneth fit de même, et ils

s'embrassèrent longuement et se ranimèrent par leur souffle.

La préparation de la rencontre d'Aséneth avec Joseph comporte la succession de trois événements bien marqués. Tout d'abord, Aséneth ordonne à son intendant de préparer un bon repas (δειπνον καλόν). Nous la voyons ensuite monter à sa chambre et changer ses vêtements. Finalement, Aséneth accomplit, semble-t-il, un rituel avec l'eau de source (ὕδωρ ἀπὸ τῆς πηγῆς καθαρόν).¹⁴⁸

Au moment de la rencontre, nous voyons Aséneth venir vers Joseph, accompagnée des sept vierges. Elle ne le fuit plus dans sa tour, comme au début de notre texte en 5, 2, (καὶ ἔφυγεν Ασενέθ). Mais en 19,1, il est dit qu'elle descend à sa rencontre (καὶ κατέβη Ασενέθ σὺν ταῖς ἑπτα παρθένοις εἰς συνάντησιν αὐτοῦ). Il en va de même chez Joseph, il ne repousse plus Aséneth, comme il le fit au début, alléguant le fait qu'elle est étrangère et idolâtre, disant :

Il ne convient pas à un homme pieux, qui bénit de sa bouche le Dieu vivant..., d'embrasser une étrangère, elle qui bénit de sa bouche des idoles mortes et muettes, et qui mange à leur table le pain d'étouffement.

Οὐκ ἔστι προσήκον ἀνδρὶ Θεοσεβεῖ, ὃς εὐλογεῖ τῷ στόματι αὐτοῦ τὸν Θεόν..., φιλήσαι γυναῖκα ἀλλοτρίαν, ἣτις εὐλογεῖ τῷ στόματι αὐτῆς εἰδωλα νεκρὰ καὶ κωφὰ καὶ ἐσθίει ἐκ τῆς τραπέζης αὐτῶν ἄρτον ἀγχόνης (8, 5).

¹⁴⁸ Pour Philonenko ce rituel est une forme de léconomancie, connue et pratiquée dans l'Égypte ancienne. M. PHILONENKO, *op. cit.* : 193, note sur 18, 7. Pour connaître l'existence et la portée de cette pratique de divination à l'époque romaine, voir F. CUMONT, *op. cit.* : 161.

Au contraire, en 19, 2, Joseph invite Aséneth à venir auprès de lui et dit : *Viens ici, auprès de moi, vierge sainte* (δεῦρο πρὸς με, ἡ παρθένος ἡ ἀγνή). Dans cette rencontre, nous voyons que plus rien ne sépare Joseph et Aséneth, et que tout les rapproche. Ainsi, nous constatons que le mouvement de l'un vers l'autre est réciproque: *Joseph étendit ses mains et il serra Aséneth dans ses bras, et Aséneth fit de même* (Καὶ ἐξέτεινε τὰς χεῖρας αὐτοῦ Ἰωσήφ καὶ ἐνηγκαλίσατο τὴν Ἀσενέθ καὶ ἡ Ἀσενέθ τὸν Ἰωσήφ).

2.4.2. La symbolique des vêtements chez Aséneth

Il est frappant de constater, en 18, 3-7, les qualificatifs attribués à la robe qu'Aséneth revêt : *sa première robe* (τὴν στολήν αὐτῆς τὴν πρώτην), *qui avait l'apparence de l'éclair* (ὡς ἀστραπὴν τῷ εἶδει). En Égypte, dans les rites du couronnement qui autorisent Pharaon, dans l'au-delà, à gouverner le cosmos, on lui remet un bandeau de tête qui est à la fois l'œil d'Horus et un éclair lumineux. On lui donne en même temps, un collier d'or, l'équivalent de l'œil d'Horus qui permet au roi d'être lié au ciel.¹⁴⁹ Il s'agit là d'une démonstration de gloire à l'intention de Pharaon devant tous les dieux :

Il apparaît en gloire avec la lumière divine, et sa capacité à régner provoque une crainte respectueuse dans les cœurs, comparable à celle que provoque la lumière divine quand elle surgit de la contrée de lumière. Cette crainte (shât) à l'égard de Pharaon doit

¹⁴⁹ C. JACQ, *op. cit.* : 145-147 et P. BARGUET, *op. cit.* : 9-12.

*être placée dans les yeux de tous les dieux, des êtres
lumineux, des étoiles impérissables.*¹⁵⁰

En outre, la radiance indique la présence des divinités égyptiennes. Lorsque la reine Hatchepsout¹⁵¹ accueille l'expédition revenant de Pount (pays de l'encens) et assume le rôle d'une déesse, il est dit : *sa peau étincelait d'or blanc, éblouissante comme les étoiles, dans la salle des fêtes, devant le pays tout entier.*¹⁵² On remarque dans la présente péricope que le terme or (χρυσῶ) revient à trois reprises pour qualifier les parures et les vêtements d'Aséneth. Dans le Moyen Empire d'Égypte, il est reconnu que la «chair» des dieux est faite d'or et leurs corps, des matériaux les plus précieux. En outre, la barque sur laquelle voyage le dieu solaire est dorée et irradiante. Ainsi, le défunt justifié veut faire corps avec le dieu et participer à sa substance précieuse et irradiante.¹⁵³ Toujours dans notre péricope, on note l'adjectif «précieux»

¹⁵⁰ C. JACQ, *op. cit.* : 146 et G. KOLPAKTCHY, *Livre des morts des anciens égyptiens*, Paris, Omnium littéraire, 1973 : 95.

¹⁵¹ La pharaonne Hatchepsout semble être la seule femme à régner avec tous les pouvoirs et prérogatives de son rang. Mais elle se revêt d'habits masculins et porte la barbe postiche, comme un homme. Cette reine pharaonne garde le pouvoir pendant vingt et un ans. Sous son règne, l'Égypte connaît un essor économique et social remarquable. Elle relève les ruines léguées par les guerres qui précèdent son règne. Mais lorsque de nouvelles guerres apparaissent inévitables à ce pays, un pharaon la supprime et elle disparaît. Manifestement, on veut rayer complètement sa mémoire de l'histoire; on burine ses statues et on détruit toutes les représentations d'Hatchepsout. Jusqu'à maintenant, on n'a jamais retrouvé sa momie. Ainsi, on lui enlève même son droit de survie dans l'au-delà, en la laissant errer sans son corps et donc sans possibilité de résurrection. Voir à ce sujet, R.-M. et R. HAGEN, *L'Égypte, les hommes, les dieux, les pharaons*, Cologne, Taschen, 1999 : 122-125.

¹⁵² E. HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte le un et le multiple*, *op. cit.* : 120.

¹⁵³ *Ibid* : 118-121.

attribué aux pierres de la ceinture d'Aséneth (λίθων τιμίων)¹⁵⁴ ainsi qu'une parure autour de son cou (κόσμον τίμιον) et des pierres posées sur le devant de la couronne (λίθοι ἔμπροσθεν πολυτελεῖς).¹⁵⁵ Une fois revêtue d'irradiance, d'or, ainsi que de vêtements et de parures précieuses de grande valeur, Aséneth se penche sur l'eau pure de la source et en 18, 7, il est dit : *Son visage était comme le soleil, et ses yeux comme l'étoile du matin à son lever* (καὶ ἦν τὸ πρόσωπον αὐτῆς ὡς ὁ ἥλιος καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῆς ὡς ἔωσφόρος ἀνατέλλων). On peut faire un rapprochement avec la tradition primordiale de l'Égypte ancienne, concernant le corps symbolique et ses fonctions dans l'au-delà :

*Thot donne au Pharaon l'œil d'Horus, l'eau dans laquelle Thot a vu; et cet œil équivaut à l'eau fraîche qui rafraîchit le cœur du roi et lui permet de ressusciter. En utilisant l'eau qui est dans l'œil, Pharaon est purifié.*¹⁵⁶

Dans la vision mésopotamienne du monde qui inclut les dieux, les rois, les humains, le faisceau lumineux qui surgit de la tête de la divinité est d'autant plus éclatant que le dieu est fort et puissant. Une grande importance est

¹⁵⁴ Τιμίων, τίμιος : de grande valeur, cher, précieux; honoré. Se dit de ce qui a du prix, est coûteux, cher. Ce mot, au figuré signifie ce qui est précieux, cher, digne d'honneur, honorable, honoré. Par la suite, il signifie ce qui est vénéré, en parlant des divinités.

¹⁵⁵ Le terme πολυτελεῖς traduit ce qui est très précieux, grande dépense, ce terme exprime par exemple, la magnificence d'un vêtement; se dit aussi de la personne qui vit somptueusement.

¹⁵⁶ C. JACQ, *op. cit.* : 278 et L. SPELEERS, *op. cit.* : 3.

accordée au couvre-chef, reconnu comme un symbole d'autorité et de puissance.¹⁵⁷ Dans le poème de la création, *Enûma elis*, Marduk est décrit : *Habillé du melammu de dix dieux et de ce fait extrêmement vigoureux, les splendeurs (pulhâtum) étant toutes ensemble accumulées sur lui.*¹⁵⁸ Ce panache lumineux le désigne comme le plus fort et le plus digne parmi les dieux, ses pairs, d'assumer les lourdes charges de la souveraineté divine.¹⁵⁹ Ce dieu, qui vient de naître au sein de l'Apsû avec la multiplication par dix de son *melammu*,¹⁶⁰ rend compte d'une formidable concentration de lumière qu'il irradie. Ce dieu est dix fois plus étincelant qu'un autre. Ce texte suggère donc un rapport direct entre le degré d'irradiation lumineuse et la force physique du dieu.¹⁶¹

¹⁵⁷ Ces notions se retrouvent dans le rite d'intronisation tel que transcrit et figuré sur les inscriptions assyriennes et babyloniennes du premier millénaire avant notre ère. A. CASSIN, *op. cit.* : 50.

¹⁵⁸ J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.* : 608-609.

¹⁵⁹ E. CASSIN, *op. cit.* : 51.

¹⁶⁰ Le *melammu*, en Mésopotamie, se définit à travers une manifestation intense de la vie sous tous ses aspects, sur tous les plans : divin, royal, humain. Il est l'éclat surnaturel qui nimbe la tête du dieu et qui irradie d'autant plus fortement que le dieu est plus puissant; il est le rayonnement qui environne la démarche victorieuse du roi béni par ses dieux; il est aussi le manteau multicolore de la végétation qui recouvre la terre. Le *melammu* est, en définitive, une palpitation lumineuse d'existence. Il connote les notions de joie, de lumière, d'éclat et de scintillement de blancheur, mais aussi, celle de liquide (l'eau et le vin). *Ibid* : 82-83

¹⁶¹ La relation, qui est faite entre la force et la lumière, se vérifie par des verbes dans le texte d'*Enûma elis*. Ainsi, le verbe *ba'âlu* se traduit à la fois par : être anormalement gros, être fort et être lumineux (en parlant des astres). *Ibid* : 29.

L'octroi de l'éclat, qui permet au roi d'enrichir sa personnalité de pouvoirs exceptionnels, à l'instar des dieux, coïncide, semble-t-il, avec les débuts de l'activité royale : *Je suis lumineux (nammurraku)*, lit-on dans l'inscription d'Adadnirâri II. Le fait d'être éclatant côtoie le fait d'être royal, héroïque ou guerrier; c'est même la condition essentielle.¹⁶² Quand pour le roi Nabuchodonosor, le dieu Nabû : *a fait qu'au-dessus des gens l'aspect du roi apparaisse rempli de luminosité; il l'a revêtu de rayonnement, il lui a fait porter la splendeur de l'éclat.*¹⁶³ Cette affirmation suggère que le roi possède, par la volonté du dieu Nabû, davantage de rayonnement que les autres mortels. Or, il est connu que les simples mortels n'en possèdent pas. C'est seulement aux rois, et encore à certains d'entre eux, en raison de la souveraineté qu'ils exercent, que cette forme d'éclat divin est réservée. Il faut donc comprendre que le roi Nabuchodonosor déborde d'éclat sur son peuple qui ne l'aperçoit que de bas en haut, comme un astre.¹⁶⁴

Le vêtement rouge, comme le vêtement d'or est un vêtement propre aux dieux. Ainsi lorsque l'on s'apprête à accomplir, sur un dieu, le rite du «lavage de bouche» destiné à lui donner de nouvelles forces, on dépose devant sa statue un vêtement rouge tandis qu'un vêtement blanc est placé à ses côtés. Dans ce rite, le vêtement rouge pourrait signifier que le dieu doit être considéré comme mort, tandis que le vêtement blanc symboliserait sa renaissance, selon la théorie du «dieu qui meurt et qui renaît». Ici l'étoffe rouge concerne le vêtement quotidien qui s'oppose à l'étoffe blanche signe de purification et de renouvellement.¹⁶⁵ L'or, comme la pourpre, mais à un degré supérieur à celle-ci, est la part des dieux. L'or leur convient parfaitement. Dans le temple, les

¹⁶² *Ibid* : 72.

¹⁶³ Voir S.A. STRONG, *PSBA* 20 (1898) : 156-157.

¹⁶⁴ E. CASSIN, *op. cit.* : 73.

¹⁶⁵ *Ibid* : 105.

murs de la *cella*¹⁶⁶ du dieu ou de la déesse, sont souvent recouverts d'or; la statue divine elle-même est parfois, en partie, plaquée en métal précieux ou d'une feuille d'or. Mais ce sont surtout les vêtements somptueux qui confèrent aux statues divines l'éclat. Brodés d'or, parsemés de rosettes et d'autres motifs d'or, dont le scintillement est réhaussé par des pierreries de couleurs diverses, les vêtements divins manifestent, sans équivoque, le lien infrangible qui existe entre le dieu et l'or. La remise en état des parures des dieux est à situer dans une manifestation de piété envers la divinité mais aussi, c'est une véritable restauration de l'ordre cosmique troublé, ordre dont la statue, en tant que réceptacle du dieu, constitue un des éléments essentiels.¹⁶⁷ En Mésopotamie, des qualités exceptionnelles sont attribuées à l'or. On associe ce métal au divin par son incorruptibilité, sa couleur, son éclat inaltérable. Cette association nous amène à penser qu'il existe un rapport entre la mort et l'or. Ainsi dans *l'épopée de Gilgamesh*, après la mort d'Enkidu son ami, le roi Gilgamesh fait élever des lamentations funèbres dans toute l'étendue du pays. Par la suite, il commande à des artisans d'ériger une statue à son ami, dont la poitrine est en lapis lazulis et

¹⁶⁶ La *cella*, dite en grec (ναός), est une salle centrale du temple qui abrite la statue du dieu.

C'est en Mésopotamie, plus particulièrement à Sumer, qu'on trouve les plus anciens temples. Ceux d'Eridu et d'Uruk remontent aux époques d'Obeid et d'Uruk, donc des V^e et IV^e millénaires avant notre ère. Construits en briques crues, les temples mésopotamiens sont souvent de forme quadrangulaire parfois à étages, avec des murs extérieurs souvent à redents. Le temple peut comporter une *antecella* et même plusieurs *cella*, comme le temple de Nabû à Borsippa, celui de Sîn et Shamash à Assur. Plusieurs temples de Mésopotamie sont associés à des Ziggurats dont celui d'Ur et le temple de Marduk à Babylone. Beaucoup d'autres temples sont intégrés à des palais, tel celui de Sargon à Khorsabad. G. RACHET, *Dictionnaire de l'archéologie*, Paris, Robert Laffont, 1994 : 908-909.

¹⁶⁷ *Ibid* : 110-111.

le reste du corps en or. A n'en pas douter, Gilgamesh choisit l'or à cause de son incorruptibilité qu'il veut obtenir pour Enkidu.¹⁶⁸

Dans les Écrits bibliques, le vêtement revêt une grande importance et pour la femme, le port du voile implique une symbolique bien codifiée, notamment autour du mariage. A propos de Rébecca arrivant à proximité du campement où se trouve son fiancé Isaac, il est dit :

Rébecca leva les yeux et vit Isaac. Elle se jeta à bas de son chameau et dit au serviteur : qui est cet homme qui marche à notre rencontre dans la campagne? Le serviteur dit : c'est mon maître (ἐστὶν ὁ κύριός μου). Alors elle prit son voile et s'en couvrit (ἡ δὲ λαβοῦσα τὸ θέριστρον περιεβάλετο). Le serviteur raconta à Isaac tout ce qui s'était passé. Isaac la fit rentrer dans la tente, celle de Sara, sa mère (εἰσηλθεν δὲ Ἰσαακ εἰς τὸν οἶκον τῆς μητρὸς αὐτοῦ) Gn 24, 64-67 (LXX).

Par son geste, la jeune fille a exprimé vouloir appartenir à son maître, venu la chercher sur la route. En Israël, le voilement est connu comme geste de consécration et d'offrande.¹⁶⁹

Lorsque Dieu rétablit Job dans sa gloire première, sa famille et ses amis lui font des cadeaux : *ils lui donnèrent chacun une pièce d'argent et chacun un anneau d'or (ἔδωκεν δὲ αὐτῷ ἕκαστος ἀμνάδα μίαν καὶ τετράδραχμον χρυσοῦν ἄσημον) Jb 42, 11 (LXX).* Ce Dieu qui s'impose à Job dans le malheur et dans le retour au bien-être, ne le fait pas du dehors. La manifestation de sa puissance, devient pour Job, le signe de sa proximité, même pendant le temps de l'épreuve où il se voit plongé dans «le chaos». Dès

¹⁶⁸ S.N. KRAMER, *op. cit.* : 235-241 et E. CASSIN, *op. cit.* : 113.

¹⁶⁹ E. HAULOTTE, *op. cit.* : 163.

l'origine, Dieu impose l'ordre au chaos, il vise du même coup, à couvrir l'être humain de la gloire et à le couronner roi de la création (Ps 8, 6). Ainsi, Dieu fait participer l'être humain à son pouvoir ordonnateur (Gn 2, 19-20).¹⁷⁰

Une femme étrangère, qui épouse un Israélite, doit nécessairement «changer d'habillement» puisqu'elle devient membre d'une nouvelle communauté. Dans le Ps 45, 10, qui élabore sur le thème nuptial, la princesse venue de Tyr, est ainsi annoncée au roi : *Une jeune fille de roi se tient là, couverte de trésors, une princesse pour être à ta droite, sous l'or d'Orphir.* Et le président du rituel nuptial rappelle à l'épouse que toute sa splendeur vient de son époux qui est le roi. Elle reçoit ainsi l'effusion de l'onction royale. Le changement de vêtement est à retenir, semble-t-il, comme le signe principal de son adhésion au peuple de l'Alliance :

Toute sa gloire est son appartenance royale. Sur sa face des coraux sertis d'or, sur sa vêtue, des tissus d'or et des broderies de couleur. On l'amène au roi. Des vierges la suivent comme compagnes (Ps 45, 14-15).

Ainsi revêtue du vêtement de celui qui l'adopte dans sa maison, l'étrangère perd toute trace de son identité antérieure. Le vêtement nouveau sanctionne son passage sous l'obédience de son époux et son appartenance nouvelle et légale, à cette maison dont la «gloire» resplendira désormais sur elle.¹⁷¹

Dans la présente péricope, l'événement marquant semble être le retour de Joseph à Héliopolis, dans la maison de Pentéphrès. Cette visite est annoncée, préparée et se réalise. Il faut se rappeler comment le début du récit présente Joseph. Pentéphrès parle de Joseph à Aséneth comme étant un

¹⁷⁰ *Ibid* : 18-19.

¹⁷¹ *Ibid* : 77-78.

personnage puissant, lié de près au pouvoir royal de pharaon. En 4, 8, il le dit : *Le fort de Dieu* (ὁ δυνατὸς τοῦ Θεοῦ)..., *pharaon l'a nommé chef de tout notre pays* (φαραὼ κατέστησεν αὐτὸν ἄρχοντα πάσης τῆς γῆς ἡμῶν). En 4, 9, Pentéphrès le présente encore comme *un homme pieux, chaste et vierge* (Ἰωσήφ ἀνὴρ θεοσεβῆς καὶ σώφρων καὶ παρθένος). Et quand Aséneth l'aperçoit du haut de sa tour, il conduit le second char de pharaon qui est couvert d'or. Elle le voit revêtu de blanc, de pourpre, de lin tissé d'or avec une couronne d'or sur la tête. Il tient en main un sceptre royal (5, 5-6). En 6, 2-3, Aséneth nomme Joseph *le fils de Dieu* et le voit avec *une grande lumière* qui est en lui. À ce moment toutefois, Aséneth méprise Joseph et le fuit. Ici, tout est changé chez Aséneth. Elle joue le rôle de son père Pentéphrès lorsqu'il accueille Joseph à sa première visite. Elle ne le fuit plus, elle met tout en œuvre pour bien l'accueillir. Elle ordonne à son intendant de préparer un bon repas pour Joseph. Elle revêt des habits qui irradient comme l'éclair, se pare d'or et d'ornements très précieux. Comme nous avons pu le constater en Égypte, en Mésopotamie et dans les textes bibliques, l'or est le métal très précieux qui convient à la divinité et à la royauté. De son côté, le vêtement très brillant comporte une connotation de force et de puissance. Dans cette péripécie, le choix des vêtements et parures d'Aséneth vient souligner la transformation qui s'est opérée chez elle. Elle est parée comme une épouse royale. Elle ne loge plus avec les idoles, car elle a choisi le Dieu de Joseph. Elle est devenue, en quelque sorte, comme Joseph. Son identité et son appartenance antérieures sont désormais derrière elle, aujourd'hui (σήμερον), elle entre dans une maison nouvelle dont la gloire rejait sur elle.

2.5. Conclusion

Au début du récit, le vêtement d'Aséneth exprime bien son identité et son appartenance. En 3, 9, il est dit qu'elle s'habille d'*une robe de lin, violette, tissée d'or*. A n'en pas douter, il s'agit là d'un habillement typiquement égyptien, digne de la fille de Pentéphrès, le prêtre d'Héliopolis. Il est un haut fonctionnaire désigné en 1, 4, comme étant le *chef de tous les satrapes et des magnats de pharaon*. Aséneth est aussi couverte de pierres précieuses où se trouvent inscrits les noms des dieux égyptiens et sa tête est coiffée d'une tiare et d'un diadème (3, 10-11). Ses parents, la voyant ainsi revêtue, la qualifient en 4, 2, d'*épouse divine* (νύμφην Θεοῦ). Il semble opportun de rappeler ici, le sens du nom d'Aséneth en égyptien, tel que présenté et retenu par Vergotte, avec un sens optatif : *qu'elle appartienne à Neith*.¹⁷² La vision de Joseph et les paroles qu'il adresse à Aséneth, lors de leur première rencontre, induisent chez elle, un processus important de retournement. Le changement de vêtement et les gestes qui l'accompagnent en montrent la radicalité et la profondeur. La prière d'Aséneth l'exprime bien, puisqu'en 13, 2-4, nous lisons :

Voici, j'ai ôté la robe royale tissée d'or et j'ai revêtu une tunique noire. Voici, j'ai dénoué ma ceinture dorée et j'ai ceint la corde et le sac. Voici, le diadème de ma tête je l'ai rejeté et je me suis couverte de cendre.

S'adressant toujours au Dieu de Joseph, elle nomme le mal qu'elle voit en elle, disant en 12, 5-6 : *J'ai dit de mauvaises paroles devant toi... j'ai commis l'iniquité, en adorant des idoles mortes et muettes*. Dans la même prière, aux versets 9 et 10, elle implore le pardon au Dieu de Joseph, disant : *Mais, Seigneur, pardonne-moi, parce que j'ai péché par ignorance contre toi, ... et j'ai méprisé ton élu, Joseph, et j'ai dit du mal de lui, ignorant qu'il est ton fils*.

¹⁷² J. VERGOTTE, *op. cit.* : 150.

Ainsi, les vêtements de deuil et de pénitence symbolisent le temps de disparition et d'enfermement nécessaires, avant la renaissance féconde.¹⁷³ Il s'agit d'un retournement total du cœur, à travers une expérience de descente dans la nuit du shéol.¹⁷⁴ Cette symbolique suggère même un retour au chaos primordial où tout est néant et caché, en germes. Dans sa prière en 12, 2-3, Aséneth s'adresse au Dieu de Joseph comme créateur de l'univers et dit : *Dieu des siècles... qui as élevé le ciel* (ὁ ὑψώσας τὸν οὐρανὸν).¹⁷⁵ Dans la cosmogonie héliopolitaine, le fait de «soulever» et «d'élever le ciel» est capital. Le dieu Shou sépare Nout, la déesse du ciel, de Geb, le dieu de la terre, en l'élevant. Donc le Seigneur qui a créé le monde, en ordonnant le chaos primordial, est, celui-là même qui appelle Aséneth à une «nouvelle naissance». Le Dieu créateur qui a fait passer le monde, des ténèbres initiales à la lumière primordiale, est aussi celui qui fait passer des ténèbres de l'ignorance, à la lumière de la connaissance. Par son entrée dans la communauté juive, le prosélyte est dit «un enfant nouveau-né».¹⁷⁶

Chez Aséneth, cette nouvelle création se confirme au moment où l'homme (ἄνθρωπος) descend du ciel, vers elle. Pour souligner le fait de sa transformation, il invite Aséneth à revêtir en 14, 12-17, des habits brillants

¹⁷³ Le mythe fondateur d'Osiris illustre bien cette situation d'enfermement. R.-J. THIBAUD, *op. cit.* : 83.

¹⁷⁴ Le verbe «changer», en hébreu se traduit par passer d'un état à l'autre, renouveler. Il renferme l'idée de transformation qui rejoint bien le terme grec, μετανοιά.

¹⁷⁵ Cette formule cosmogonique est typiquement égyptienne, elle se retrouve également dans II Hénoch 28, 1-2, il s'agit de l'Hénoch slave dont le caractère égyptien est bien affirmé. Voir M. PHILONENKO, *op. cit.* : 167-168, note sur 12, 3.

¹⁷⁶ L'affirmation de la foi au Dieu créateur, est le premier point de la «confession» du prosélyte. *Ibid* : 59-61.

(λαμπρᾶν). Comme nous avons pu le constater antérieurement, ce terme concerne l'éclat du soleil, de la lune et des astres, lié à la royauté et à la divinité. L'autre qualificatif de la robe est ἄθικτος, il signifie ce qui est chaste et vierge, non touché, au sens de sacré et saint et même incorruptible. Pour confirmer ce retournement radical chez Aséneth, l'homme (ἄνθρωπος) lui recommande d'enlever son voile. Ce geste, à l'époque de la rédaction de notre texte, peut s'interpréter comme une reconnaissance de l'accession d'Aséneth au stade spirituel d'androgynie¹⁷⁷.

Finalement, Aséneth revêt de nouveaux vêtements, en préparation à la rencontre avec Joseph, annoncée par l'homme (ἄνθρωπος), dans le cadre de leur mariage. Le vêtement et ses parures, tels que présentés en 18, 2-7, sont d'une brillance remarquable aux caractéristiques de l'éclair (ὡς ἀστραπήν). Il s'agit donc de vêtements et appareils qui indiquent un grand pouvoir. Il est remarquable d'observer une similitude quasi totale avec les habits de Joseph lors de la première rencontre. Enfin, on peut penser qu'Aséneth, l'épouse royale, devenue la «fille du Dieu Très Haut», est l'égale de Joseph, et qu'elle est digne d'être l'épouse du «fils de Dieu», Joseph.

¹⁷⁷ Il est intéressant de noter que le mot androgynie (ἀνδρό- γυνος) comprend d'une part le terme homme au sens mâle (ἀνήρ), et d'autre part, le terme femme au sens femelle (γυνή). Il se traduit : ce qui est commun aux deux sexes et qui participe des deux sexes. Il a comme corollaire le substantif hermaphrodisme (εἰμι- αφρόδιτος), lequel concerne l'état d'un être qui a les attributs des deux sexes.

Chapitre troisième : Symbolique du miel et des abeilles

Dans le troisième chapitre, nous étudierons la symbolique du miel et des abeilles, telle qu'elle nous est présentée au chapitre 16. Il peut sembler étonnant de trouver l'épisode à cet endroit. Cependant, les deux derniers versets du chapitre 15 se terminent par des paroles d'Aséneth : elle bénit le Seigneur, pour la venue de l'homme (ἄνθρωπος) qui l'a l'aménée à la lumière, puis elle l'invite à un repas. D'une façon bien appropriée, il s'agit là de souligner la conclusion d'une initiation, telle que pratiquée à l'époque de notre texte. Le chapitre 16 se divise en deux péricopes : du verset 1 à 12, le récit présente comme expression clef «le rayon de miel»; du verset 13 à 17, le terme clef est manifestement «les abeilles». Ces deux péricopes obéissent à une structure concentrique comme nous le verrons par la suite.

3.1. Jos et As 16, 1-12

Cette péricope forme un tout qui débute sur une parole de l'homme en 16, 1 : *Et l'homme lui dit : apporte-moi donc aussi un rayon de miel* (καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄνθρωπος φέρε δῆ μοι καὶ κηρίον μέλιτος).¹⁷⁸ Cette

¹⁷⁸ Le mot grec κηρίον se traduit par rayon. Il est ici un substantif neutre, accusatif (complément d'objet du verbe apporter). Ce terme concerne la cellule de cire que fabriquent les abeilles, pour y déposer le miel, d'où l'expression «rayon de miel»; par extension on traduit κηρίον par miel. Au figuré, parler d'un rayon de miel peut concerner une œuvre poétique. Le terme grec μέλιτος signifie miel. Par analogie, il indique une sorte de gomme s'écoulant de certains arbres, ainsi qu'un miel de rosée, dénommée la manne de Perse. Au figuré, on parle d'une chose qui est dite douce comme le miel ainsi que d'une parole douce et persuasive, du sommeil et de la vie. Le terme μέλισσα ou μέλιττα se traduit par abeille; il peut tout aussi bien désigner les abeilles sauvages. Ce terme indique aussi, poétesse ou poète, la prêtresse de Delphes et l'âme pure des initiés.

demande de l'homme contient la particule δή¹⁷⁹ qui montre un rapport avec la conjonction δή placée au début des paroles d'Aséneth en 15, 14, où nous lisons : *Je parlerai donc* (λαλήσω δή). Cette phrase introduit l'invitation à un repas. Ainsi, au début du chapitre 16, l'homme répond à cette invitation en acceptant le repas avec le pain et le vin, mais il réclame un rayon de miel à Aséneth. Le tout se termine en 16, 12 par la mention suivante : *Aséneth se tenait à gauche et observait tout ce que faisait l'homme* (καὶ εἰστήκει Ασενὲθ ἐξ ἐώνύμων καὶ ἑθεώρει πάντα ὅσα ἐποίει ὁ ἄνθρωπος). Ce récit, concernant un repas avec le rayon de miel, vient appuyer et confirmer le message de repentance que nous avons étudié au chapitre précédent. Cet ensemble structurel présente une architecture concentrique à pointe émergente (AB/C/B`A`) :

A (16, 1) L'homme lui dit (à Aséneth)

B (16, 2-6) Le rayon de miel

C (16, 7-9) Manger le miel

B` (16, 10-11) Le rayon de miel

A` (16, 12) Aséneth observait

La dyade A/A` concerne la réclamation d'un rayon de miel de la part de l'homme, et l'observation de tout ce qui se passe autour du miel de la part d'Aséneth; En B/B`, il est question du rayon de miel manifestement posé par l'homme, dans la chambre d'Aséneth et sur lequel celui-ci accomplit un rite. La

¹⁷⁹ Cette particule δή, peut marquer une idée de temps : en ce moment même, tout de suite, déjà, jusqu'à présent, désormais. Elle peut aussi exprimer la suite d'un développement, d'un raisonnement sous forme de transition, qui se traduit par «donc», afin de rappeler une chose qui vient d'être dite et dont le développement a été interrompu par une parenthèse.

pointe émergente en C montre l'homme qui explique le sens du repas avec le miel et qui en mange avec Aséneth.

3.1.1. Le repas de miel

Au centre de la structure chiasmique, en 16, 7-9, nous voyons l'homme qui explique l'origine et le sens du repas de miel. Et il mange avec Aséneth de ce rayon de miel :

Καὶ ἐξέτεινε τὴν χεῖρα αὐτοῦ ὁ ἄνθρωπος καὶ ἐκράτησε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς καὶ εἶπε· μακαρία εἶ σύ, Ασενέθ, ὅτι ἀπεκαλύφθη σοι τὰ ἀπόρρητα τοῦ Θεοῦ καὶ μακάριοι οἱ προσκείμενοι κυρίῳ τῷ Θεῷ ἐν μετανοίᾳ, ὅτι ἐκ τούτου τοῦ κηρίου φάγονται, διότι τὸ μέλι τοῦτο πεποιήκασιν αἱ μέλισσαι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς, καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ ἐξ αὐτοῦ ἐστίουσι, καὶ πᾶς ὃς φάγεται ἐξ αὐτοῦ οὐκ ἀποθανεῖται εἰς τὸν αἰῶνα. Καὶ ἐξέτεινε τὴν χεῖρα αὐτοῦ ὁ ἄνθρωπος τὴν δεξιάν καὶ ἀπέκλασεν ἐκ τοῦ κηρίου, καὶ ἔφαγε καὶ ἔδωκε τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἐκ τοῦ κηρίου εἰς τὸ στόμα Ασενέθ.

L'homme étendit la main et saisit la tête d'Aséneth et dit : Heureuse es-tu, Aséneth, car les mystères de Dieu t'ont été révélés, et heureux sont ceux qui s'attachent à Dieu dans la repentance, car ils mangeront de ce rayon. Car ce miel, ce sont les abeilles du Paradis de délices qui le font, et les anges de Dieu en mangent, et quiconque en mangera ne mourra jamais. Et l'homme étendit sa main droite et rompit un morceau du rayon et il en mangea, et de sa main il en porta un morceau à la bouche d'Aséneth.

Dans la présente structure (16, 1-12), la mention du rayon de miel se retrouve seize fois. Ce rayon de miel joue donc un rôle important. En 16, 7, nous trouvons la proposition suivante : *Car ils mangeront de ce rayon* (ἐκ τούτου τοῦ κηρίου φάγονται), elle contient le pronom démonstratif τούτου (οὗτος), lequel se traduit par celui-ci ou ceci. Il fait partie du syntagme génitif neutre de direction et de but, il vient renforcer l'idée que ceux et celles qui s'attachent à Dieu par la repentance vont manger précisément de ce rayon. Autrement dit, ceux qui se repentent mangeront de ce miel-ci. A n'en pas douter, un lien existe entre la repentance et ce miel. Quel est donc ce miel particulier? L'auteur va le préciser au verset 8 : *Quiconque mangera de ce miel ne mourra jamais*. Ce miel a des caractéristiques particulières, celles d'être blanc¹⁸⁰ et d'avoir la senteur de la vie et d'un parfum¹⁸¹. En conséquence, manger de ce miel assure l'immortalité. L'homme et Aséneth mangent de ce rayon de miel tel qu'exprimé en 16, 9.

¹⁸⁰ Le terme grec λευκὸν qui se traduit par blanc signifie aussi ce qui est brillant, éclatant, clair, pur, limpide. La couleur blanche est signe de bonheur par opposition au noir. Ce miel a la blancheur de la neige (ὡσεὶ χιτῶν). Il s'agit donc d'un miel d'une grande blancheur. Par ailleurs, en grec, nous trouvons l'expression χιονό μελι qui signifie: miel à la neige.

¹⁸¹ En dehors de la lumière, il existe d'autres manifestations de l'énergie vitale dont l'odeur qui est une des qualités essentielles de l'être vivant. Dans l'épopée de Gilgamesh, lorsque Enkidu descend dans le monde souterrain, Gilgamesh lui recommande de ne pas oindre son corps. Son parfum le ferait immédiatement repérer comme un être vivant parmi les morts. E. CASSIN, *op. cit.* : 125.

3.1.2. La symbolique du miel

Les Égyptiens pratiquent déjà l'apiculture en 2600 avant notre ère. Les inscriptions le montrent clairement. L'abeille forme un symbole hiéroglyphique dans le royaume de la Basse Égypte et le roi est dit «le favori des abeilles». Dans les cérémonies du culte et en médecine, le miel et les préparations à base de miel sont des éléments toujours présents. Un tableau provenant d'un temple solaire de l'Ancien Empire parle de la récolte et de la préparation du miel.¹⁸² Nous retrouvons le miel dans les textes des pyramides, en particulier où il est question des multiples noms de Pharaon. Il apparaît en gloire comme roi de la Haute-Égypte «celui du roseau» et comme «celui de l'abeille» de la Basse-Égypte. Ces expressions signifient que le pharaon doit ainsi nourrir son peuple et le servir.¹⁸³ En Égypte, lorsqu'on écrit le mot «miel», on dessine une figure de la déesse Neith qui a un roseau dans la main. Ce qui suggère aux égyptiens le geste créateur de Neith «aux débuts», où il est raconté que la déesse saisit un roseau, en guise de flûte, pour appeler l'abeille. Le sanctuaire saïtique de la déesse s'appelle «le Château de l'abeille»; ainsi l'assimilation de l'abeille à la déesse Neith est tout à fait naturelle. Philonenko, à propos du chapitre 16, pense et fait référence à Neith, la déesse de l'abeille et suggère ainsi que l'allusion est voulue de l'auteur.¹⁸⁴ Le miel en Égypte, à l'époque de notre texte fortement influencée par la culture helléniste, est perçu comme une nourriture d'immortalité et représente l'initiation et la sagesse. Ainsi dans les offrandes

¹⁸² A. ERMAN et H. RANKE, *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1952 : 262 et M. CAZENAVE, *Encyclopédie des symboles*, Paris, Librairie générale française, 1996 : 1.

¹⁸³ C. JACQ, *op. cit.* : 165-166. Voir P. BARGUET, *op. cit.* : 11 et M. CAZENAVE, *op. cit.* : 1-2.

¹⁸⁴ M. PHILONENKO, *op. cit.* : 65-66 et *Ibid* : 187, note sur 16, 8.

aux Muses,¹⁸⁵ on y trouve des grains de froment pétris de miel et les libations se font avec l'eau, le miel et le lait.¹⁸⁶ Dans l'initiation mithriatique, on y trouve sept degrés. L'un d'eux comporte des onctions avec le miel, accompagnées d'une distribution de pain et de vin.¹⁸⁷ En 16, 4, Aséneth trouve dans sa chambre du miel blanc comme la neige (τὸ κηρίον λευκὸν ὡσεὶ χιῶν). Le miel blanc particulièrement recherché est un produit spécial et abondant dans le delta du Nil, à l'époque de la rédaction de notre texte. L'expression indique la parfaite blancheur du miel. Ce miel a *la senteur de la vie*, comme il est dit au verset 8, car il vient du monde de la lumière et parce qu'il est fabriqué par les abeilles du paradis.¹⁸⁸

Pour les Mésopotamiens, le miel est associé à la fertilité. On le retrouve souvent lié à l'huile et au lait. Le miel est associé au monde organisé du cosmos

¹⁸⁵ Apollon considéré entre autres comme dieu de la musique a pour compagnes habituelles, les Muses. Il s'agit de neuf divinités, elles sont filles de Zeus et de Mnémosyne. A l'origine elles seraient les divinités des sources, par la suite elles sont devenues les déesses de la mémoire, puis de l'inspiration poétique et du chant. Elles sont les gardiennes de l'oracle de Delphes, ayant elles-mêmes le don de prophétie. On les représente à l'origine comme des vierges d'une chasteté sévère. Au moment de l'Empire romain, elles sont identifiées avec les Camènes. Voir à ce sujet F. GUIRAND et J. SCHMIDT, *Mythes et Mythologie*, Paris, Larousse-Bordas, 1996 : 151-153; 770.

¹⁸⁶ *Ibid* : 152.

¹⁸⁷ Dans le culte de Mithra de l'antiquité tardive, le miel est considéré comme une matière «sacramentelle» qui purifie de tout mal parce qu'il provient d'un «animal pur» qui ne connaît que «le contact des fleurs parfumées». *Ibid* : 767. A ce sujet voir également N. JULIEN, *Dictionnaire des symboles*, Alleur, Marabout, 1989 : 228-229.

¹⁸⁸ M. PHILONENKO «Joseph et Aséneth» dans *La Bible Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987 : 1587, note sur 16, 4. Voir également à ce sujet G. KUÉNY «Scènes apicoles dans l'Ancienne Égypte» *JNES* 9 (1950) : 84-93.

par opposition au monde primordial chaotique où se retrouvent la stérilité, la poussière et le néant. E. Cassin, dans une étude des mythes et légendes mésopotamiennes, présente un tableau récapitulatif des concordances et des oppositions fondamentales qui existent entre le cosmos et le chaos, en lien avec la souveraineté divine.¹⁸⁹ Pour elle, le *melammu* dont nous avons parlé précédemment, au sujet du dieu Marduk, connote les notions de joie, de lumière, d'éclat et de blancheur, mais aussi celle de la liquidité avec l'eau et le vin, la graisse et le miel que les abeilles extraient des fleurs.¹⁹⁰ L'importance du miel est aussi en rapport avec les fêtes du mariage sacré (ιερός γάμος). Ainsi dans le chant de la grande prêtresse Susîn, à l'adresse de son royal amour, elle dit : *Ton amour est agréable, doux comme le miel.*¹⁹¹ Un lien étroit existe entre la volupté de la déesse et la fertilité de la terre : c'est là le fondement même du rite du ιερός γάμος. Les mythographes et les poètes sumériens imaginent l'union sexuelle des dieux comme la source de toute vie sur la terre. Du ιερός γάμος dépendent la prospérité et le bien-être de l'humanité et donc, du peuple mésopotamien. Dans un mythe qui décrit la naissance des plantes, herbes, arbres et roseaux, nous lisons : *Et dans la joie la*

¹⁸⁹ E. CASSIN, *op. cit.* : 52.

¹⁹⁰ *Ibid* : 80-82.

¹⁹¹ A l'origine, la célébration du mariage sacré de Dumuzi et d'Inanna est un rite propre à Uruk. Au cours des siècles, il se transforme en une joyeuse cérémonie nationale et le roi de Sumer prend la place de Dumuzi. A partir de Shulgi, roi d'Ur, à la fin du 3^e millénaire, nous trouvons les descriptions détaillées du mariage sacré, devenu une cérémonie nationale. Voir S. N. KRAMER, *L'histoire commence à Sumer*, Paris, Arthaud, 1975 : 195.

*Terre se mit à donner naissance aux plantes de vie, et dans la luxuriance la Terre porta ce superbe produit et laissa couler le vin et le miel.*¹⁹²

Dans les textes bibliques les allusions au miel sont multiples. Lorsque Dieu annonce à Moïse la Terre promise de Canaan, il s'agit d'un pays vaste et bon où coulent le lait et le miel en abondance (Ex 3, 8). Le miel est ici associé à la fécondité et à l'abondance de la vie.¹⁹³ La Terre promise où ruissellent le lait et le miel est aussi appelée : *Le plus beau de tous les pays* (Ez 20, 6; 15). Cette appréciation met en valeur la grande fidélité de Yahvé qui réalise toujours ses promesses. C'est aussi la marque de son amour pour son peuple auquel il a donné ce beau pays avec ses bénédictions.¹⁹⁴ Selon Philonenko,¹⁹⁵ le rayon de miel que l'homme fait apparaître miraculeusement, c'est la «manne». Ainsi dans Ex 16, 31, on reconnaît un goût de miel à la manne qui est aussi appelée la nourriture des anges (ἄρτος ἀγγέλων) en Sg 16, 20 (LXX). L'on retrouve la même expression dans la Septante au Ps 78, 25. Celui qui participe au repas sacré est déjà nourri de la manne céleste et *il ne mourra jamais*, comme le dit notre texte (16, 8). Manger le miel c'est donc participer au festin d'immortalité en compagnie des anges¹⁹⁶. Le miel représente également la sagesse, comme l'exprime un texte des Proverbes : *Mange du miel, mon fils, car c'est bon, et le miel vierge est doux à ton palais. Sache que la sagesse est cela pour ton âme*

¹⁹² *Ibid* : 188-189.

¹⁹³ M. CAZENAVE, *op. cit.* : 411.

¹⁹⁴ P.-M. BOGAERT, *op. cit.* : 726.

¹⁹⁵ M. PHILONENKO, *Joseph et Aséneth, introduction, texte critique, traduction et notes*, Leiden, E. J. Brill, 1968 : 96.

¹⁹⁶ *Ibid* : 96-97.

(Pr 24, 13-14). La Sagesse personnifiée¹⁹⁷ faisant son propre éloge déclare : *Venez à moi, vous qui me désirez, et de mes produits rassasiez-vous. Car mon souvenir est plus doux que le miel et mon héritage plus doux qu'un rayon de miel* (Si 24, 19-20). Au sujet de la douceur du miel on trouve plusieurs textes qui l'expriment¹⁹⁸.

Dans le cadavre d'un lion, Samson trouve un essaim d'abeilles et du miel. Il propose alors aux philistins de résoudre cette sentence énigmatique : *De celui qui mange est sorti ce qui se mange, et du fort est sorti le doux* (Jug 14, 14). Cazenave y voit le symbole de la venue d'une nouvelle vie après la mort. En effet, le miel, dans de nombreuses cultures, constitue une offrande aux morts, une nourriture destinée aux êtres surnaturels et aussi, un moyen de protection qui contre les assauts des démons.¹⁹⁹ Au premier livre de Samuel en 14, 26-28, Jonathan le fils de Saül, ignorant que son père a décrété un jeûne pour l'armée, viole cet interdit : en passant dans un bois, il mange le miel trouvé dans une ruche. Au verset 27, il est dit : *ses yeux resplendirent*. E. Cassin affirme que la présence du miel dans ce passage est significative. Il ne s'agit pas d'un aliment ordinaire mais d'une nourriture sucrée par excellence, source de volupté et d'enivrement dont la couleur jaune-or renforce sa valeur religieuse. Pour Jonathan, la luminosité des yeux, survenue après qu'il eut mangé le miel, devient un signe de la faveur divine à son égard.²⁰⁰

¹⁹⁷ M. CAZENAVE, *op. cit.* : 412.

¹⁹⁸ Prov 16, 24; Jug 14, 18; Ps 19, 11; Ez 3, 3.

¹⁹⁹ M. CAZENAVE, *op. cit.* : 412. Voir également les liens suggérés entre le roi vu comme le dieu solaire, porteur d'une radiance et d'éclat, et le miel, E. CASSIN, *op. cit.* : 67-69; 82.

²⁰⁰ E. CASSIN, *op. cit.* : 124-125.

Nous voyons que le miel est associé au monde de la lumière et de la vie. Manger le miel est un geste initiatique. En Mésopotamie et dans les textes bibliques, le miel est en lien avec le monde ordonné du cosmos lié à la fécondité et à la prospérité, qu'illustre bien le *τερός γάμος*. Aséneth, qui mange ce miel de la main de l'homme, manifeste son accès à la lumière par le chemin de la repentance. Il s'agit d'une nouvelle naissance ouverte sur la fécondité, la vie en abondance, la sagesse, l'immortalité et le tout en grande proximité avec le Dieu de Joseph. Son mariage avec Joseph, en voie d'accomplissement, implique donc l'accès d'Aséneth à un monde spirituel où la notion d'androgynie, au sens gnostique du terme, traduit le mieux l'ampleur et les implications.

3.2. Jos et As 16, 13-17

La deuxième péricope s'ouvre sur une connotation événementielle : *Des abeilles sortirent des alvéoles du rayon* (16, 13). Cet événement fait suite à ce qui est rapporté précédemment au sujet du miel. Le tout se termine par deux événements étonnants à savoir, la résurrection des abeilles et leur départ vers un autre lieu : *Et elles (les abeilles) se relevèrent (ἀνέστησαν)²⁰¹ et partirent toutes en direction de la cour voisine de celle d'Aséneth* (16, 17). Cet ensemble structurel renferme la confirmation, à travers la gestuelle des abeilles, de tout le chemin parcouru par Aséneth, concernant l'expérience de mort et de renaissance. Il s'agit d'une architecture concentrique (AB/C/ B`A`) :

²⁰¹ Le mot grec ἀνάστασις signifie l'action de se dresser, de se mettre debout, il se traduit également par les termes de relèvement et de résurrection.

- A (16, 13^a) Les abeilles sortent des alvéoles
- B (16, 13^b) L'habillement des abeilles
- C (16, 14) Les abeilles couvrent Aséneth
- B' (16, 15-16) La mort des abeilles
- A' (16, 17) Les abeilles retournent à leur lieu.

La dyade A/A' montre les abeilles qui sortent des alvéoles et finalement repartent ailleurs; B/B' concerne l'habillement des abeilles et leur mort. C comprend la pointe émergente où les abeilles recouvrent complètement Aséneth comme d'un vêtement.

3.2.1. Les abeilles recouvrent Aséneth

A la pointe émergente de la structure concentrique en 16, 14, nous voyons les abeilles recouvrir totalement Aséneth comme d'un habillement.

Καὶ συνεπλάκησαν πᾶσαι αἱ μέλισσαι τῇ
 Ἀσενέθ ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς καὶ ἄλλαι
 μέλισσαι μεγάλαι ὡς βασίλισσαι ἐκράτησαν
 τῇ Ἀσενέθ ἐπὶ τὰ χεῖλη.

Toutes les abeilles couvrirent Aséneth des pieds à la tête, et d'autres abeilles, grandes comme des reines, se posèrent sur les lèvres d'Aséneth.

Les abeilles recouvrent Aséneth des pieds à la tête et la revêtent ainsi complètement, faisant corps avec elle. En 16,13^b, nous trouvons les qualificatifs attribués à ce vêtement étrange. Ainsi Aséneth est habillée

d'abeilles *blanches comme la neige*²⁰² avec des ailes aux couleurs de *la pourpre*²⁰³ et de *la violette*²⁰⁴. Leurs ailes sont aussi striées *de fils d'or*²⁰⁵ et *une couronne d'or* coiffe la tête de ces étranges coléoptères. Leurs aiguillons

²⁰² Le corps des abeilles est blanc (λευκὰ). Il est à noter que le miel apporté par l'homme est également blanc. On ne peut s'empêcher de songer à «la tunique osirienne» de lin blanc qui «embrasse» celui ou celle qui en est revêtu d'une protection de lumière et de pureté. R.-J. THIBAUD, *op. cit.* : 363. Voir également L. SPELEERS, *op. cit.* : 224-225. Le blanc est la couleur de la lumière triomphant de l'obscurité et il est en relation avec l'aube. Voir à ce sujet I. FRANCO, *Nouveau dictionnaire de mythologie égyptienne*, Paris, Pygmalion & Gérard Watelet, 1999 : 61.

²⁰³ La couleur pourpre (πορφύρα) est qualifiée de brillante et de royale, E. HAULOTTE, *op. cit.* : 257. Le rouge convient à la gloire royale ainsi qu'à la dignité sacerdotale (Is 63, 2; Si 50, 11). C'est la couleur d'apparat pour les riches et les puissants. Voir à ce sujet M. CAZENAVE, *op. cit.* : 723.

²⁰⁴ La couleur violette (ὄκινοθός) est un mélange de bleu et de rouge. Traditionnellement cette couleur symbolise la spiritualité en relation avec le sang du sacrifice. Les couleurs fondamentales ainsi réunies à proportion égale représentent l'union de la sagesse et de l'amour. *Ibid.*

²⁰⁵ Dans presque toutes les civilisations, l'or (χρυσός) est associé au soleil et au stade le plus élevé de l'évolution spirituelle, dans les religions. Au sein du panthéon égyptien, la déesse Hathor est parfois appelée «la dorée» et son action vivifiante se retrouve dans le caveau des tombes royales appelé «salle de l'or». Cette dénomination fait allusion à la transformation du roi défunt, en nouveau Soleil. I. FRANCO, *op. cit.* : 188. Lorsque la prérogative de la divinité *ntrj* est attribuée à la reine Hatchepsout, lors de son retour d'une expédition à Pount, les sujets assemblés adorent et acclament la pharaonne, en hommage à sa «divinité». Il est dit : *La reine en titre se révèle, divine par son arôme divin et par sa radiance dorée, qui sont deux émanations des dieux.* E. HORNUNG, *op. cit.* : 54-55. Dans l'Empire romain, l'or est perçu comme un signe des forces terrestres, en même temps qu'il est associé au monde des divinités. M. CAZENAVE, *op. cit.* : 480-481.

sont dits acérés. Pour ce dernier élément concernant le dard des abeilles, dans toutes les traditions, l'abeille est reconnue comme douée d'une nature ignée, c'est un être de feu. Elle représente les prêtresses du temple, les âmes pures des initiés, la parole; elle purifie par le feu et elle nourrit par le miel; elle brûle par son dard et illumine par son éclat. En définitive, l'abeille est vue comme celle qui établit l'harmonie par la sagesse et par le glaive.²⁰⁶

3.2.2. La symbolique des abeilles

En Égypte, l'abeille vue comme un symbole royal est solaire. L'ancienne Égypte l'atteste, d'une part en l'associant à la foudre, d'autre part, en disant que l'abeille serait née des larmes de Rê, le dieu solaire, tombées sur la terre.²⁰⁷ Dans l'art et les traditions égyptiennes, l'abeille représente l'inspiration sacrée et la résurrection initiatique.²⁰⁸ Les prêtres et les prêtresses d'Eleusis et d'Ephèse sont appelés «les abeilles» et cette tradition, avec ses rites, est connue dans les milieux alexandrins à l'époque de notre texte. Voyant les abeilles hiberner et revivre au printemps, on croit qu'elles meurent et ressuscitent et conséquemment, on en fait un symbole de résurrection. On pense également que les abeilles ne vivent que du parfum des fleurs et elles sont ainsi considérées comme des signes de la pureté et de l'abstinence. L'abeille est surtout un symbole royal et dans l'antiquité égyptienne, on pense que la reine des abeilles est un roi. Le dard de l'abeille, source de blessures, évoque la vertu mâle du guerrier et aussi la condamnation du perdant au

²⁰⁶ J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont, 1982 : 82.

²⁰⁷ N. JULIEN, *op. cit.* : 9.

²⁰⁸ J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT, *op. cit.* : 1.

moment du jugement. L'abeille n'a certes guère de force, mais elle a pour elle la puissance de la sagesse et l'amour de la vertu.²⁰⁹

En Mésopotamie, plus précisément à Babylone, les cadavres sont conservés entre autres, dans les produits de l'abeille dont le miel. Cette pratique met l'accent sur des propriétés attribuées au miel, dont celle d'être un véhicule vers l'immortalité. L'enfouissement dans le miel semble bien signifier ainsi une nouvelle naissance.²¹⁰ Ce qui rejoint bien le fait de l'enveloppement d'Aséneth par les abeilles. Comme nous l'avons vu précédemment, les abeilles qui extraient le miel des fleurs sont perçues comme les symboles de la pureté, de la joie, reliés au *τερός γάμος* et donc à la fécondité.²¹¹

En hébreu le terme abeille vient de la racine *dbr* et celle-ci traduit également le mot parole. En Ez 3, 1-4, les rouleaux du livre que le prophète avale, en signe d'assimilation de la parole de Yahvé, ont la douceur du miel. Ainsi nous lisons :

Il me dit : fils d'homme, ce qui t'est présenté, mange-le; mange ce volume et va parler à la maison d'Israël. J'ouvris la bouche et il me fit manger ce volume, puis il me dit : fils d'homme, nourris-toi et rassasie-toi de ce volume que je te donne. Je le mangeai et, dans ma bouche, il fut doux comme le miel. Alors il me dit : fils d'homme va-t'en vers la maison d'Israël et tu leur porteras mes paroles.

²⁰⁹ M. CAZENAIVE, *op. cit.* : 1-2; 68 et L. SPELEERS, *op. cit.* : 158-160; 163.

²¹⁰ E. CASSIN, *op. cit.* : 125, note 24.

²¹¹ S. N. KRAMER, *op. cit.* : 189.

Le prophète est le messager de la Parole, il est en quelque sorte *la bouche de Yahvé*.²¹² En Is 6, 5, un séraphin, ayant en main une braise, en touche la bouche d'Isaïe qui se dit être *un homme aux lèvres impures* et qui vit au sein *d'un peuple aux lèvres impures*. Le feu apparaît ici comme un élément purificateur. Pour le prophète Jérémie, c'est Yahvé lui-même qui touche sa bouche et lui donne ses consignes. Ainsi en Jr 1, 9; 18-19, nous lisons :

Alors Yahvé étendit la main et me toucha la bouche; et Yahvé dit : voici que j'ai placé mes paroles en ta bouche... Voici que moi aujourd'hui même, je t'ai établi comme ville fortifiée, colonne de fer et rempart de bronze devant tout le pays; les rois de Juda, ses princes, ses prêtres et le peuple du pays. Ils lutteront contre toi, mais ne pourront rien contre toi, car je suis avec toi.

Dans le livre des proverbes, le Sage parle de la fourmi dont l'attitude contraste avec le paresseux et dit : *Durant l'été elle assure sa provende et amasse, au temps de la moisson, sa nourriture* (Pr 6, 8). A la suite de ce verset, le texte grec de la Septante ajoute :

Ou bien, va vers l'abeille et apprends comme elle est laborieuse, et combien noble le travail qu'elle fait. Rois et particuliers, pour leur santé, se procurent ses produits; elle est désirée et admirée de tous; bien que chétive en fait de vigueur, elle se distingue pour avoir honoré la sagesse.

Ἄ πορεύθητι πρὸς τὴν μέλισσα καὶ μάθε ὡς ἐργάτις ἐστὶν τὴν τε ἐργασίαν ὡς σεμνὴν ποιεῖται, ἥς τοὺς πόρους βασιλεῖς καὶ ἰδιῶται πρὸς ὑγίειαν προσφέρονται, ποθεινὴ δέ ἐστιν πᾶσιν καὶ ἐπίδοξος· καίπερ οὐσα τῇ βῶμῃ ἀσθενής, τὴν σοφίαν τιμήσασα προήχθη
Pr 6, 8 (LXX).

²¹² M. CAZENAVE, *op. cit.* : 411-413.

Dans le texte de *Jos et As*, les abeilles recouvrent Aséneth totalement. Leurs couleurs et apparats évoquent la royauté, le monde divin et spirituel. Les abeilles, autant en Égypte qu'en Mésopotamie et dans les Écrits bibliques, symbolisent la sagesse et la parole. Elles sont aussi perçues comme des signes d'immortalité, de renaissance et en définitive de résurrection. Le dard acéré des abeilles rejoint la symbolique du feu qui purifie. Aséneth habillée d'abeilles est donc vue comme purifiée, ayant accompli la μετόνοιό dans un passage de mort et de résurrection, comme le souligne la gestuelle des abeilles.

3.3. Conclusion

La symbolique du miel et des abeilles vient souligner le fait qu'Aséneth arrive au terme de son initiation; le repas de miel le démontre bien. Ce miel dégage l'odeur de la vie. Il fait ainsi référence au monde ordonné du cosmos avec la prospérité et la fécondité, liées au mariage sacré (τερός γάμος). Aséneth est purifiée, comme le montre son habillement complet d'abeilles aux dards acérés, et les reines qui se posent sur ses lèvres. Elle franchit ainsi le passage de la mort vers une nouvelle naissance, par l'expérience spirituelle de la μετόνοιό. Le récit, par la symbolique du miel et des abeilles, exprime le nouveau statut de prosélyte chez Aséneth. Ainsi elle accède à la lumière qui est la connaissance des mystères du Dieu de Joseph, comme nous le voyons exprimé, en 16, 7-8. De ce Dieu, elle reçoit la vie en abondance, la sagesse et l'assurance de l'immortalité. La nouvelle naissance spirituelle d'Aséneth s'ouvre sur la perspective de son mariage avec Joseph.

Conclusion

Le texte de *Jos et As* nous apparaît être un roman d'amour. Les deux héros sont d'une part Joseph, un juif pieux doté de sagesse, fidèle dans la foi au Dieu de ses pères et d'autre part, Aséneth une jeune égyptienne, pieuse et dévote aux divinités du panthéon égyptien. Le récit débute par la fuite d'Aséneth qui méprise Joseph, le «berger de Canaan». Tout change lorsqu'elle voit Joseph entrer dans la cour de Pentéphrès son père, assis sur le second char de pharaon, habillé de vêtements et d'apparats royaux. Aséneth ressent le coup de foudre pour Joseph et c'est le point de départ d'une expérience de mort et de renaissance, dans la foi au Dieu de Joseph.

Pour se présenter à ses parents, Aséneth revêt des habits qui ont les caractéristiques d'une épouse divine. Elle apparaît ainsi bien intégrée dans les coutumes et les conceptions politico-religieuses, héliopolitaines et égyptiennes, de son milieu et de son temps. Par la suite, les changements de vêtements qu'elle effectue, correspondent à son évolution dans la repentance jusqu'à son relèvement (ἀνένευσεν) dans une nouvelle naissance.

Lorsqu'Aséneth prend conscience de la distance spirituelle qui la sépare de Joseph, rendant impossible un mariage avec lui, les habits qu'elle choisit expriment son désarroi. Elle jette ses vêtements royaux et détruit les statues de ses dieux. Elle se recouvre d'un habillement d'affliction, de deuil et de pénitence, connu et utilisé en Mésopotamie, en Égypte et en Israël. Aséneth se couvre totalement avec la cendre, s'habille d'un sac et se ceint d'une corde. La spécificité de l'habillement et la totalité du recouvrement dans la cendre expriment, sans équivoque, l'expérience que vit Aséneth, accomplissant une descente dans l'hadès (ἄιδης) et un retour au chaos primordial où tout est désordre, privé de vie, en attente d'une nouvelle cosmogonie.

L'homme qui descend du ciel, habillé d'éclair et de soleil, vient pour confirmer Aséneth dans sa transformation par la repentance. Il l'invite à s'habiller d'une robe nouvelle (καινήν) et immaculée (ἄθικτον) avec une ceinture brillante (λαμπράν). Aséneth quitte les ténèbres de la nuit primitive

pour accéder à une nouvelle naissance, dans la lumière et la brillance du soleil. A n'en pas douter, Aséneth devient une prosélyte du judaïsme. L'homme lui recommande d'enlever le voile de sa tête car il ne convient plus à l'état spirituel d'androgynie atteint.

L'homme transmet le message à Aséneth, de la part du Dieu de Joseph. Il l'invite à revêtir une robe de mariage pour sa rencontre prochaine avec Joseph. Ces vêtements possèdent les caractéristiques de l'éclair (ὥς ἀστραπήν), ils marquent le grand pouvoir attribué à la personne qui les revêt. Ces vêtements présentent une similitude remarquable avec les habits de Joseph, lors de leur première rencontre. Ainsi Aséneth devenue l'égale de Joseph est une épouse royale qui est la «fille du Dieu Très-Haut». Elle apparaît digne d'épouser Joseph «le fils de Dieu». Leur foi commune au Dieu du judaïsme les réunit.

Le repas de miel qu'Aséneth prend avec l'homme indique son statut d'initié. Le miel qui dégage l'odeur de la vie place Aséneth dans le monde ordonné du cosmos qui a, comme corollaires, la prospérité et la fécondité du *τερός γάμος*. L'habillement, constitué d'abeilles aux dards acérés, présente la caractéristique d'être total, ainsi en est-il de la purification d'Aséneth.

Notre recherche s'est effectuée à partir du texte grec de l'édition de Philonenko. Il s'agit de la recension courte, qu'il reconnaît être la plus ancienne, à laquelle il adjoint des éléments provenant, entre autres, des recensions longues. Ce chercheur situe l'auteur dans une communauté juive hellénisée. Il s'agit d'un groupe de la diaspora, proche du milieu alexandrin, particulièrement sensible à l'allégorie et à la symbolique, aux cultes à mystères et aux liturgies initiatiques.

Selon cette recension du texte de *Jos et As*, l'auteur, à travers la symbolique des vêtements et du miel, poursuit vraisemblablement un double but herméneutique et apologétique. Le patriarche Joseph dans le monde juif, demeure une figure modèle du judaïsme. Les nombreux midrachs et targums

qui lui sont consacrés le démontrent bien. Joseph, l'homme aux grandes destinées est vénéré, aux différentes époques, comme un juste fidèle à Yahvé envers et contre tout. Mais est-il acceptable que ce pieux et saint patriarche épouse l'égyptienne Aséneth? Des targums tentent de rapatrier Aséneth dans une origine juive. Le targum de Rabi Éliézer suggère qu'Aséneth est la fille de Dina, la sœur de Joseph. Mais le problème de sa foi aux dieux égyptiens demeure entier. Le texte de *Jos et As*, s'appuyant entre autres sur la symbolique du vêtement et du miel, présente plutôt Aséneth comme une égyptienne qui accomplit un passage de mort et de renaissance. Elle abandonne ses idoles, réalisant, dans la repentance (μετάνοιό), son adhésion totale à la foi au Dieu de Joseph. Ainsi renouvelée, elle apparaît désormais comme la digne épouse du fidèle et pieux Joseph.

Le roman de *Jos et As* apporte, en quelque sorte, une justification et un appui en faveur des mariages entre Juifs et femmes égyptiennes. Ces mariages, rejetés dans certains milieux juifs, reçoivent ainsi un soutien, dans la mesure où ces femmes deviennent d'authentiques prosélytes. Nous pensons que la communauté juive de notre auteur, connaît d'expérience le problème et la controverse que suscitent les mariages mixtes. En mettant en scène le mariage de Joseph avec Aséneth, l'auteur propose un appui de taille qui se trouve bien enraciné dans l'histoire et la tradition juive.

Bibliographie

ALLEAU, R., *La science des symboles, contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*, Paris, Payot, 1977.

-----, *De la nature des symboles*, Paris, Payot & Rivages, 1997.

ALLEGRO, J.M., «A Possible Mesopotamian Background to the Joseph Blessing of Gn 49», *ZAW* 64 (1952) : 249-251.

ANBAR, M., «Changement des noms des tribus nomades dans la relation d'un même événement», *Bib* 49 (1968) : 221-232.

APPLEBAUM, S., *The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora. The Jewish People in the First Century*, Assen, S. Safrai & M. Stern, 1976.

APTOWITZER, V., «Asenath, the Wife of Joseph. A Haggadic Literary-Historical Study», *HUCA* 1 (1924) : 239-306.

BAMBERGER, B.J., *Proselytism in the Talmudic Period*, Cincinnati, Cincinnati Press, 1939.

BARGUET, P., «Les chapitres 313-321 des textes des pyramides et la naissance de la lumière» *RdE* 22 (1970) : 7-14.

BARRY, C., *Des femmes parmi les apôtres, 2000 ans d'histoire occultée*, Montréal, Fides, 1997.

- BATIFFOL, P., *Le livre de la prière d'Aséneth* (Studia Patrisca I-II), Paris, Publications des Études d'Ancienne Littérature Chrétienne, 1889.
- BECKWITH, R.T., «The Solar Calender of Joseph and Asenath: A Suggestion», *JSJ* 15 (1984) : 90-111.
- BOGAERT, P.M., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987, pp. 3; 90-113; 155; 726; 740; 828-829; 998-999; 1158.
- BOIZOT, A., *Histoire, costumes, bijoux de l'Égypte ancienne*, Paris, Jacques Grancher, 1987.
- BONNET, C., *L'Égypte ancienne, les secrets du Haut-Nil* (Les Dossiers Historia), Paris, Tallandier, 1998.
- BOTTERO, J. et S.N., KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1993.
- BROCK, S.P., «Notes on Some Texts in the Migana Collection», *JSS* 14 (1969) : 205-225.
- BROOKS, E.W., *Joseph and Asenath. The Confession and Prayer of Asenath, Daughter of Pentephres the Priest* (Early Documents Series II, Hellenistic-Jewish Texts 7), London-New York, Oxford University Press, 1918.
- BURCHARD, C., «The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament, A General Survey and a Fresh Look of the Lord's Supper», *NTS* 33 (1987) : 102-134.

-----, «Joseph and Aseneth» dans *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2, Garden City, Doubleday, 1985 : 177-247.

-----, «Joseph and Aseneth 25-29 Armenisch», *JSJ* 10 (1979) : 1-10.

-----, «Joseph et Aséneth : questions actuelles» dans *Littérature juive entre Tenach et Mishna, quelques problèmes* (Recherches bibliques), Leiden, E.J. Brill, 1974 : 77-100.

-----, «A Note on ῥῆμα in Jos & As 17, 1f; Luke 2, 15; 17; Act 10, 3», *NTS* 27 (1985) : 281-295.

BUTTENWIESBER, M., «Asenath» dans *Universal Jewish Encyclopaedia*, Vol. 1, New York, Oxford University Press, 1939 : 536-537.

CABROL, F., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Vol. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1927, pp. 2643-2656.

CARRIÈRE, A., «Une version arménienne de l'histoire d'Aséneth» dans *Les nouveaux mélanges orientaux*, Paris, Langues Orientales Vivantes, 1886 : 471-511; 490-498.

CASSIN, E., *Le semblable et le différent, symbolismes du pouvoir dans le Proche Orient ancien*, Paris, La Découverte, 1987.

-----, *La splendeur divine, introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris, Mouton et Co, 1968.

CAZENAVE, M., *Encyclopédie des symboles, astrologie, mythes, nombres, alchimie, divinités et croyances, héros et légendes* (La Pochotèque), Paris, Librairie Générale Française, 1996, pp. 1-2; 98 ; 411-413; 422-423; 713-715.

CERFAUX, L., «La gnose simonienne» dans *Recueil Lucien Cerfaux I*, Gembloux (1954) : 191-255.

CHESNUTT, R.D., *Conversion in Joseph and Aseneth. Its Nature, Fonction and Relation to Contemporaneous Paradigms of Conversion and Initiation, Dissertation*, Durham, Duke University, 1986.

-----, «The Social Setting and Purpose of Joseph and Aseneth» *JSP* 2 (1988) : 21-48.

-----, *From Death to Life : Conversion in Joseph and Asenath*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.

-----, *Women Like this New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Atlanta, Scholars Press, 1991.

CHEVALIER, J. et A., GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont, 1982, pp. 1-2; 106; 508-509; 798-800.

CIRLOT, J.E., *Dictionary of Symbols*, New York, Philosophical Library Inc., 1971, pp. 23-24; 150.

COMBY, J. et J.-P., LEMONON, «Vie et religions dans l'empire romain, au temps des premières communautés chrétiennes» *SCE* 42 (1982) :10-63.

COUROYER, B., «Recension : J. Vergote, Joseph en Egypte» *RB* 66 (1959) : 582-594.

CROISIER, F., *L'histoire de Joseph d'après un manuscrit oriental*, Genève, Labor et Fides, 1989.

CUMONT, F., *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, Éditions égyptiennes, 1937.

da SILVA, A., *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères* (Héritage et Projet 52), Montréal, Fides, 1994.

-----, *Ce que la Bible ne dit pas* (Mosaïque), Québec, MNH, 1999.

-----, «Les rois du Proche-Orient ancien : leurs rapports avec les dieux et avec leurs sujets» dans R. DAVID, *Faut-il attendre le messie? Études sur le messianisme*, Montréal, Médiaspaul, 1998 : 15-33.

-----, «La symbolique des rêves et des vêtements dans les mythes sur Dumuzi», *BCSMS* 22 (1991) : 32-35.

-----, «La symbolique des vêtements dans les rites du mariage et du divorce au Proche-Orient ancien et dans la Bible», *BCSMS* 26 (1993) : 15-21.

DAUMAS, F., *Documents araméens d'Égypte* (Littératures anciennes du Proche-Orient 5), Paris, Cerf, 1972.

DELCOR, M., « Un roman d'amour d'origine thérapeute : le livre de Joseph et Aséneth » dans *Environnement et tradition de l'Ancien Testament*, Neukirchen, Verlag Neukirchen-Vluyn, 1990 : 252-276.

-----, *Le vocabulaire juridique, culturel et mystique de l'initiation dans la secte de Qumrân (Qumrân-Problème)*, Berlin, Köln und Mainz, 1963.

DESCHAMPS, M.-A., *Le nu et le vêtement*, Paris, Éditions universitaires, 1972.

DESROCHES NOBLECOURT, C., *La femme au temps des pharaons*, Paris, Stock, 1986.

De VAUX, R., *Les institutions de l'Ancien Testament*, Tome II, Paris, Cerf, 1960.

DOSSIN, G., «Hattusa dans une lettre de Mari», *RHittAs* 5 (1938) : 70-76.

-----, «Le vêtement de Marduk», *Mus* 60 (1947) : 1-5.

DOUGLAS, R.C., «Liminality and Conversion in Joseph and Aseneth» *JSP* 3 (1988) : 31-42.

DUBOIS, J.D., «Joseph et la vertu dans le judaïsme hellénistique et le christianisme ancien» *FV* 3 (1987) : 25-33.

DURAND, J.-M. et M.-J. SEUX, *Documents autour de la Bible, prières de l'Ancien Orient*, Paris, Cerf, 1989.

DWYER, R.A., *Asenath of Egypt in Middle English* (Medium Aveum Oxford 39), Oxford, Medium Aveum, 1970.

ELIADE, M. et I.P., COULIANO, *Dictionnaire des religions* (Agora), Paris, Plon, 1990, pp. 153-159; 229-245.

ERMAN, A. et H., RANKE, *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1952.

FABRE, P., «Le développement de l'histoire de Joseph dans la littérature et dans l'art au cours des douze premiers siècles» *MAH 39* (1921) : 193-211.

FINET, A., «Les symboles du cheveu, du bord du vêtement et de l'ongle en Mésopotamie» dans *Eschatologie et Cosmogonie*, Bruxelles, Editions de L'Institut de Sociologie, 1969 : 100-130.

FRANCO, I., *Nouveau dictionnaire de mythologie égyptienne*, Paris, Pygmalion & Gérard Watelet, 1999, pp. 60-61; 175-176; 179-180; 215-217; 223; 237-238.

GAMBERONI, J., «Ibs» *TWAT IV* (1984) : 471-483.

GHALI-KAHIL, L.B., *Les enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et les monuments figurés*, Paris, Éditions universitaires, 1955.

GIRARD, M., *Les psaumes, analyse structurelle et interprétation* (Recherche-Nouvelle série 2), Montréal, Bellarmin, 1984.

-----, *Les psaumes redécouverts, de la structure au sens*, tome 1, Montréal, Bellarmin, 1996.

-----, «L'analyse structurale» dans J. DUHAIME et O. MAINVILLE, *Entendre la voix du Dieu vivant*, Montréal, Médiaspaul, 1994 : 149-159.

-----, *Les symboles dans la Bible, essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle* (Recherche-Nouvelle série 26), Montréal, Bellarmin, 1992.

GRAVER, R. et R., PATAI, *Les mythes hébreux*, Paris, Fayard, 1987.

GROS de BELER, A., *La mythologie égyptienne*, Paris, Molière, 1998.

GUIRAND, F. et J., SCHMIDT, *Mythologie* (Histoire et Dictionnaire), Paris, Larousse-Bordas, 1996, pp. 23-67; 116-267.

HAGEN, R. et R.-M., *L'Égypte, les hommes, les dieux, les pharaons*, Cologne, Taschen, 1999.

HAMILTON, G.L., «The Latin Historia Assenech» *JEGP* 2 (1912) : 143-150.

HAULOTTE, E., *Symbolique du vêtement selon la Bible* (Théologie 65), Paris, Montaigne, 1966.

HEUZEY, L., «Costume chaldéen et costume assyrien» *RA* 22 (1925) : 163-168.

HILGERT, E., «The Dual, Image of Joseph in Hebrew and Early Jewish Literature» *PCSB* 30 (1985) : 5-21.

HOLLANDER, K.W., *Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 6), Leiden, E.J. Brill, 1981.

HORNUNG, E., *Les dieux de l'Égypte, le un et le multiple, civilisation et tradition*, Monaco, Rocher, 1987.

HOWATSON, M.C., *Dictionnaire de l'antiquité, mythologie, littérature, civilisation* (Bouquins), Paris, Robert Laffont, 1993, pp. 36-38; 477-482; 639; 669; 861-884; 970-980.

JACQ, C., *La sagesse égyptienne, une approche de la culture et de la spiritualité pharaoniques*, Paris, Rocher, 1981.

-----, *La tradition primordiale de l'Égypte ancienne, selon les textes des pyramides*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1998.

JULIEN, N., *Grand dictionnaire des symboles et des mythes*, Allier, Marabout, 1997, pp. 10-11; 428-430.

KEE, H.C., « The Socio-Cultural Setting of Joseph and Aseneth » *NTS* 29 (1983) : 394-413.

KILLPATRICK, G.D., «The Last Supper» *ET* 64 (1952) : 4-8.

KOLPAKTCHY, G., *Le livre des morts des anciens égyptiens*, Paris, Omnium littéraire, 1973.

KOSCHAKER, P., *Actes du XX^e Congrès international des orientalistes*, Louvain, Louvain- la- Neuve, 1940.

KRAMER, S. N., *Le mariage sacré à Sumer et à Babylone*, Paris, Berg International, 1983.

-----, *L'histoire commence à Sumer*, Paris, Arthaud, 1975.

KUÉNY, G., «Scènes apicoles dans l'Ancienne égypte», *JNES* 9 (1950) : 84-93.

KUHN, K.G., «Repas cultuel essénien et Cène chrétienne» dans *Les manuscrits de la Mer Morte*, Colloque de Strasbourg, Paris, 1957.

KUNTZMANN, R. et J., SCHLOSSER, *Études sur le judaïsme hellénistique* (Lectio divina 119), Paris, Cerf, 1984.

KUNTZMANN, R. et J. D. DUBOIS, *Nag Hammadi et les textes gnostiques* (Supplément au cahier Évangile 58), Paris, Cerf, 1987.

LABAT, R., *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, Fayard, 1970.

La Bible, Torah, Nevihim, Ketouvim, Traduction par S. CAHEN, Paris, Les belles Lettres, 1994 : 1026.

LACKENBACHER, S., «Un texte vieux-babylonien sur la finition des textiles» *Syria* 59 (1982) : 129-149.

LAMBERT, J., «Les chemins de Joseph ou l'irrésistible ascension du fils de Jacob» *FV* 86 (1987) : 85-100.

LATOURELLE, R. et R., FISICHELLA, *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin, 1992, pp. 1232-1233; 1236-1238; 1283-1288.

LAVOIE, J.-J., «Le séjour des morts dans l'antiquité juive» *Frontières* vol.11, 3 (1999) : 31-34.

Le livre de Thomas, codex II, texte établi et présenté par R. KUNTZMANN, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1986.

L'évangile selon Thomas, codex II, traduction et commentaires par J.-Y. LELOUP, Paris, Albin Michel, 1986.

LEWY, J., «Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament» *RHR* 110 (1934) : 31-33.

LINDARS, B., «Joseph and Asenath and the Eucharist» dans *Scripture : Meaning and Method*, Hull, B. Thompson, 1987 : 181-199.

MacCRACKEN, H., «The Stories of Asneth. An Unknown Middle English Translation of a Lost Latin Version» *JEGP* 9 (1910) : 224-264.

-----, «The source of the story of Asneth» *JEGP* 11, (1912) : 1-291.

MAERTENS, J.-T., *Ritanalyses I*, Paris, Jérôme Millon, 1987.

MAINVILLE, O., *La Bible au creuset de l'histoire, guide d'exégèse historico-critique* (Sciences bibliques- instruments), Montréal, Médiaspaul, 1995.

- MANFRED, L., *Dictionnaire des dieux et des symboles des anciens Égyptiens, le monde magique et mystique de l'Égypte*, Puiseau, Pardès, 1994, pp. 39; 83-84; 169.
- MASSEBIAU, L., «Compte-rendu de l'édition de Batiffol» dans *Annales de bibliographie théologique* 11 (1889) : 161-172.
- McEWAN-HUMPHERY, E., *The Ladies and Cities : Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, The Apocalypse and the Shepherd of Hermas*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.
- McNAMARA, M., *Les écrits de la période intertestamentaire (Loi et Évangile 2)*, Montréal, Fides, 1986.
- MÉNARD, J. E., «Le judaïsme alexandrin et les gnosés» dans R. KUNTZMANN, *Études sur le judaïsme hellénistique (Lectio divina 119)*, Paris, Cerf, 1984 : 95-108.
- METZGER, B.M., *An Introduction to the Apocrypha*, New York, Oxford University Press, 1957.
- MONSARRAT, V., «L'histoire de Joseph dans le Targum palestinien» *FV 3* (1987) : 17-23.
- MONTET, P., *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès*, Paris, Hachette, 1946.
- MOORE, G.F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Vol. 1-2, New York, Schocken Books, 1971.

MUNN- RANKIN, J.M., «Diplomacy in Western Asia in the Early Second millennium» *Iraq* 18 (1956) : 91-92.

NICKELSBURG, G.W.E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. An Historical and Literary Introduction*, Philadelphia, Fortress Press, 1981.

-----, «Joseph and Aseneth» dans *Jewish Writings of the Second Temple, Périod, compendium rerum Indaicarum ad novum testamentum, sect, Vol.2*, Philadelphia, Fortress Press, 1984 : 65-86.

NIEHOFF, M., *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature*, Leiden, E.J. Brill, 1992.

OESTERREICHER- MOLLWO, M., *Petit dictionnaire des symboles*, Turnhout, Brépols, 1992, pp.1-2; 206; 318.

OPPENHEIM, A.L., «The Golden Garments of Gods» *JNES* (1949) : 172-193.

ORIGÈNE, *Commentaire de l'évangile de Jean* 2, 31 (Origène weeke IV), Leipzig, E. Preuschen, 1903.

PACHT, J., «An Unknow Cycle of Illustrations of the Life of Joseph» *CA* 7 (1954) : 36-49.

PERLES, J., «La légende d'Asénath fille de Dina et femme de Joseph» *REJ* 22 (1891) : 87-92.

PERRY, B.E., *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of their Origins* (Sather Classical Lectures 37), Los Angeles, Berkeley Press, 1967.

PHILONENKO, M., *Joseph et Aséneth, introduction, texte critique, traduction et notes*, Leiden, E.J. Brill, 1968.

-----, «Un mystère juif» *EHR* 2 (1975) : 65-70.

-----, «Joseph et Aséneth» dans *La bible, écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987 : 1565-1601.

-----, «Joseph et Aséneth : questions actuelles» dans *Littérature juive entre Tenach et Mischna, quelques problèmes* (recherches bibliques), Leiden, E.J. Brill, 1974 : 73-76.

-----, «Initiation et mystère dans Joseph et Aséneth» dans *Initiation*, Leiden, E.J. Brill, 1965 : 147-153.

-----, «Un mystère juif?» dans *Mystères et syncrétismes*, Paris, Payot, 1975 : 65-70.

PREMARE, A.-L., «Joseph dans le Coran, lecture de la sourate 12» *FV* 3 (1987) : 35-59.

PUECH, E., «Joseph et Aséneth» dans *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie, éternité*, Vol. 1, Paris, Gabalta, 1993.

RACHET, G., *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Larousse-Bordas, 1998, pp. 8-9; 119-120; 182; 233.

-----, *Dictionnaire de l'archéologie*, Paris, Robert Laffont, 1994, pp. 33-34; 311-313; 411-416; 791-792.

RICOEUR, P., «Poétique et symbolique» dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome 1, Paris, Cerf, 1982 : 37-61.

ROMER, T., «Le cycle de Joseph : sources, corpus, unité» *FV* 86 (1987) : 3-15.

RUMMEL, S., «Clothes Maketh the Mannan Insight from Ancient Ugarit» *BAR* 2 (1976) : 7.

SAUNERON, S., *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Seuil, 1967.

-----, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Esna V, Le Caire, Publications de l'IFAO, 1962.

SCHEIL, V., «Un gage à forfait, Suze, époque de Hammurabi» *RA* 22 (1925) : 143-145.

SCHOTT, S., *Les chants d'amour de l'Égypte ancienne*, Paris, A. Maisonneuve, 1945.

SCHWARTZ, J., «Recherche sur l'évolution du roman de Joseph et Asénath» *REJ* 43 (1984) : 273-285.

-----, *Recherches sur l'évolution du roman de Joseph et Asénath*, Strasbourg, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1968.

SCHWARZ, F., *Egypte les mystères du sacré*, Paris, Félin, 1986.

SEUX, J.-M., *Hymnes et prières aux dieux de Babylone et d'Assyrie*, Paris, Cerf, 1976.

SICHEL, M., *Costume of the Classical World*, London, The Anchor Press, 1980.

SMITH, E.W., *Joseph and Aseneth and Early Christian Literature : A Contribution to the Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, Claremont, Claremont Graduate School, 1974.

SPELEERS, L., *Textes des pyramides égyptiennes, traduction, index et vocabulaire*, Bruxelles, Éditions belges, 1935-1936.

STEHLY, R., «Une citation des Upanishads dans Joseph et Aséneth» *RHPR* 55 (1975) : 209-213.

STRONG, S. A., «A propos du texte de Joseph et Aséneth» *PSBA* 20 (1898).

SZEPESSY, T., «L'histoire de Joseph et d'Aséneth et le roman antique» *ACUSD* 10-11 (1974) : 121-131.

TALLON, F., «Les sumériens de Lagash dans le monde de la Bible» *AH* 67 (1990) : 3-9.

TARDIEU, M., «Les vêtements de lin», dans *Le temps et réflexion*, Paris, Gallimard, 1982 : 47-58.

THIBAUD, R.J., *Dictionnaire de mythologie et de symbolique grecque*, Paris, Dervy, 1996, pp. 92-95; 98-99; 273-274; 401; 410-411; 434; 613-615.

-----, *Dictionnaire de mythologie et de symbolique égyptienne*, Paris, Dervy, 1996, pp. 11; 13-14; 22-24; 29; 46; 61-62; 71-73; 87-88; 109-110; 148; 154-159; 178-179; 203; 210-211; 226-227; 238-239; 257-258; 363-365.

THOMAS, M., *Le jeune Joseph*, Paris, Gallimard, 1934.

.

-----, *Joseph en Égypte*, Paris, Gallimard, 1936.

-----, *Joseph le nourricier*, Paris, Gallimard, 1943.

UNTERMAN, A., *Dictionnaire du judaïsme, histoire, mythes et traditions*, Paris, Thames & Hudson Sarl, 1997, pp. 86; 149; 238; 246; 296.

VIKAN, G.K., *Illustrated Manuscript of Pseudo-Ephraem's Life of Joseph and the Romance of Joseph and Aseneth*, Princeton, Princeton university, 1976.

-----, *Illustrated Manuscripts of the Romance of Joseph and Aseneth* (SBL Seminar Paper Series 10), Missoula, Fortress Press, 1976.

VOGELZANG, M.E. et W.J., van BEKKUM, «Meaning and Symbolism of Clothing in Ancient Near Eastern Texts» dans *Scripta Signa Vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East*, Groningen, Egbert forsten, 1986 : 265-284.

WALDMAN, N.M., «The Imagery of Clothing, Covering, and Over Powering»
JANES 19 (1989) : 161-170.

WEST, S., «Joseph and Asenath : A Neglected Greek Romance» *CLQ* 24
(1974) : 70-81.

WIESEL, E., *Célébration biblique* (Sagesses), Paris, Seuil, 1991.

WIT, C., *Le rôle et le sens du lien dans l'Égypte ancienne*, Leiden, E.J. Brill,
1951.

WIGODER, G., *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris, Robert
Laffont, 1996, pp. 77-80; 92-93; 245-246; 249-251; 269-270; 273-275;
330; 524; 864-867; 870-872.