

## SOMMAIRE

### Avant-propos

Préface, par Bernard OUTTIER, président de l'ÆLAC .....	IX
Présentation, par Clarisse HERRENSCHMIDT & FRANCIS SCHMIDT .....	XI
Remerciements .....	XXXIV

### Le continent apocryphe

Le continent apocryphe .....	3
Comment découvrir pratiquement l'existence et certains caractères du continent apocryphe .....	7

### Historiographie des apocryphes

L'apocryphe à l'étroit. Notes historiographiques sur les corpus d'apocryphes biblique .....	13
--	----

### L'*Apocalypse* grecque de *Baruch*

Histoire du texte .....	55
Traduction .....	67
Cadre historique fictif et efficacité symbolique. Observations sur l' <i>Apocalypse</i> grecque de <i>Baruch</i> .....	79
Le Phénix, la Tour et les hybrides. Synchrétisme et comparatisme .....	107
Adam nu et la vigne fatale .....	123

« Je te montrerai d'autres mystères, plus grands que ceux-ci... » Deux notes sur <i>III Baruch</i> et quelques écrits apparentés .....	141
---	-----

**L'historiographie juive antique  
et les figures d'Esdras**

Les « clous » d'Esther. L'historiographie juive de l'époque perse et le <i>Rouleau d'Esther</i> .....	165
La chute de Jérusalem et la mémoire de l'Exil. Courants de l'historiographie juive aux époques perses et hellénistiques ....	195
Figures d'Ezra, du prophète de l'Exil au scribe du Retour. Éléments d'une prosopographie .....	203
Les <i>Apocalypses</i> grecques d' <i>Esdras</i> et de <i>Sédraçh</i> .....	211

**Des pseudépigraphes juifs  
aux apocryphes chrétiens**

Trajets du corps, trajets célestes. Éléments d'une cosmologie mystique juive .....	217
Les chemins de la mythologie chrétienne .....	247
Les Rois mages. Une autre lecture du récit de l' <i>Évangile de Matthieu</i> .....	265
Mémoire des origines chrétiennes .....	271

**Provenance des textes,  
bibliographie et index**

Provenance des textes .....	291
Sigles et abréviations .....	293
Bibliographie .....	295
Index .....	305

## *Avant-propos*



## PRÉFACE

**D**ÉCOUVREUR DU *CONTINENT APOCRYPHE*, JEAN-CLAUDE PICARD A, hélas, partagé le cruel destin de trop de précurseurs : il nous a quittés avant l'heure, avant d'avoir pu mener son œuvre à la perfection. Telle qu'elle est, cette œuvre a néanmoins déjà beaucoup à nous apporter, et c'est justice d'en rassembler ici non, sans doute, l'intégralité matérielle, mais, du moins, l'essentiel.

On pourra y découvrir toute la fécondité d'une recherche qui a bien des fois fécondé les travaux d'autres chercheurs, lesquels n'ont pas toujours jugé utile de marquer leur dette ; telle est, on le sait, la vraie gloire d'une œuvre : devenir si classique qu'elle tombe, pour ainsi dire, dans le domaine public.

La créativité de Jean-Claude Picard avait des bases solides. N'avait-il pas lu Dumézil, tout Benveniste, Lévi-Strauss et Greimas ? Mais, abeille industrielle, au lieu de se laisser enfermer dans un système, il avait su faire son propre miel à partir des nectars rassemblés par d'autres.

Le découvreur de l'ampleur du Continent apocryphe ne pouvait tolérer que l'Apocryphe reste à l'étroit. Mais loin d'être un spécialiste, si excellent soit-il, confiné dans son domaine, Jean-Claude Picard a intégré son travail dans une réflexion d'ensemble sur les origines chrétiennes et leur relation avec le judaïsme. Ici encore, la perspective historique offerte par le recueil de textes qui s'échelonnent sur plusieurs décennies permettra de faire justice à la fécondité des idées du chercheur.

L'intérêt d'un recueil est aussi de faire apparaître une cohérence entre des idées ou des recherches dont le caractère parfois « pointu » pourrait masquer l'unité de l'œuvre dans laquelle elles s'insèrent.

Ce recueil s'imposait pour marquer la place réelle que doit occuper l'œuvre de Jean-Claude Picard dans l'historiographie du Continent apocryphe. La finesse des analyses, le sens de la formule ne peuvent qu'ajouter au plaisir de lire, de relire les textes ici rassemblés.

AVANT-PROPOS

La revue *Apocrypha*, revue internationale des littératures apocryphes, a atteint son dixième numéro : merci aux amis de Jean-Claude Picard d'honorer la mémoire du fondateur de la revue par le présent recueil. Puisse-t-il garder vivante la mémoire du savant ami trop tôt enlevé !

Bernard OUTIER (CNRS)  
Président de l'Association pour l'étude  
de la littérature apocryphe chrétienne

# PRÉSENTATION

## I. QU'EST-CE QU'UN TEXTE ?

**S**UR LE BON HUMUS BIBLIQUE, IL PLUT DES PAROLES, DES LANGUES ET des événements — il poussa des textes. Du cheminement intellectuel complexe de J.-C. Picard, la question : « Qu'est-ce qu'un texte ? » constitue le fil rouge et continu — qui n'anime plus ses phrases, mais nous relie encore à lui.

Cet homme qui aimait tant la « théorie », membre en cela de sa génération, nourrie aux mamelles marxiste et structuraliste au sens large, n'a point écrit de texte théorique à ce sujet.

Pour J.-C. Picard, un texte ne saurait être une forgerie, une imitation, une caricature, une fange mensongère, non plus que le fantôme, l'ombre, le résumé ou l'élargissement d'un autre, meilleur, plus ancien, plus vrai, en général disparu et qu'il s'agit de restituer, si, par hasard ou par négligence, à cause des dissensions entre spécialistes antiques des Canons, il ne figure pas parmi les livres saints du judaïsme ou du christianisme. Un texte apocryphe, puisque c'est surtout d'eux qu'il s'agit, mais pas seulement, n'est pas moins « bon » qu'un canonique : l'*Esther* de la Septante n'est pas moins bon que l'*Esther* hébraïque, et *vice versa*. La nature et la valeur d'un texte échappent à son environnement livresque, et cette représentation a d'immenses conséquences.

Un texte ne se définit ni par son auteur, ni par les idées qui s'y trouvent — laissons la parole à J.-C. Picard pour reproduire un passage de sa critique sans complaisance de la philologie et de l'histoire des idées :

« Les textes expriment, par l'écriture, la pensée de leur auteur ; ils ne sont que l'expression d'une conscience où s'élabore toute idée. (...) »

*La première partie de cette présentation (« Qu'est-ce qu'un texte ? ») a été rédigée par Clarisse Herrenschmidt, la seconde partie (« Une terre méconnue ») par Francis Schmidt.*

Quand une idée apparaît pour la première fois dans l'histoire, il faut donc qu'un homme en ait d'abord, dans le secret de son esprit, d'une manière toute alchimique, formé le dessin et, sur le mode propre à son génie, délimité les contours; puis, qu'il ait eu le désir ou la possibilité de la couler dans une expression linguistique, elle-même gravée en une inscription première. Chaque mot, dès lors, quand ce n'est pas chaque lettre même, devient le garant de la parcelle de la doctrine pour la conservation de laquelle il a été, en un moment sublime, une première fois tracé. Le texte, par la suite des mots dont il est composé, est ainsi le témoin d'une idée, parce qu'il en est le support, ou le moule parfait. Mais ce témoin n'est pas la cause de l'idée, il n'en est qu'un effet. L'idée, c'est l'homme qui l'a eue, et qui a voulu la communiquer à la postérité. Elle est, au moment de s'introduire dans l'histoire pour y vivre sa carrière propre, marquée du sceau de la conscience qui l'a formée. Ce moment-là lui est essentiel : l'auteur seul l'a vue transparente à elle-même, douée de sa signification entière, pleine, mais déjà condamnée, en cet instant, à n'être plus, dès l'instant suivant, que l'ombre de soi. (...)

Telle est, pour la philologie et l'histoire des idées, le drame de l'expression, de la parole humaine. (...) Et c'est à vouloir retracer son histoire que collaborent l'historien et le philologue : unissant leurs efforts et toutes leurs techniques pour remonter le temps et effacer les dégradations accumulées qui ont inmanquablement altéré la forme originale de l'expression, ils déploient des trésors d'érudition et de finesse dans l'unique espoir d'arriver à restituer la forme pure de l'idée, en ressuscitant l'instant unique de sa complète transparence à l'esprit qui, une fois, jadis, la laissa échapper.

Ainsi, par l'idée dont il est le porteur, un texte ne peut-il avoir jamais qu'un seul sens, comme le disait, au siècle dernier, le philosophe de la philologie, Ernest Renan<sup>1</sup>. »

Comme on voit, si un texte n'était pas pour J.-C. Picard un livre ou un fragment d'un livre, il ne consistait pas davantage en une combinaison de mots et de lettres, une apparence visible de formes d'une langue. Le processus même de la division lui paraissait inmanquablement mener à ce qu'on a appelé, ailleurs, le kaléidoscope philologique, dispersion fatale qui remet toujours à plus tard la nécessaire tentative de reconstruction synthétique. Ce rejet de la division propre au travail philologique ne se faisait nullement, chez lui, au nom de l'unité de la

1. *Le Discours apocalyptique et la crise socio-culturelle du bas-judaïsme. Éléments pour une approche structurale du fait pseudépigraphique*, thèse de doctorat inédite, université de Nanterre-Paris x, 1982, p. 107-108.



personne de l'auteur. La passion qu'a nourrie J.-C. Picard pour l'*Apocalypse* grecque de Baruch tient en partie à ce qu'à ses yeux l'auteur du texte écrit se trouve effacé, annihilé même, par le processus du récit, où tout l'espace est laissé aux lecteurs, auditeurs et initiés, qui, dans l'angoisse et le questionnement, s'identifient à Baruch.

Qu'est ce qu'un texte ?

Un texte est un tout cohérent, qui a d'abord une fonction sociale. J.-C. Picard choisit de prendre le texte en soi, de façon globale, comme l'ont fait un bon nombre d'antiquistes de sa classe d'âge — les uns sous l'égide de J. A. Greimas, de R. Barthes ou de J. Kristeva, les autres dans la mouvance des réflexions sur les procédures de calcul et de raisonnement induites par l'informatique, la linguistique et la logique formelle.

Prendre le texte en soi revenait à leurs yeux à laisser de côté certains problèmes, en général classiques et sans solution stable ; par exemple, pour le *Rouleau d'Esther*, la question de l'étymologie des noms propres de la reine Vashti et du méchant Haman ou celle de sa date de rédaction. Cela ne signifie nullement défaire le texte de sa réalité historique et le traiter comme une œuvre littéraire pure. Il s'agit au contraire de lui rendre toute sa dimension signifiante, vivante et actuelle pour ceux qui l'ont composé et écrit, perceptible et rejouée pour les autres qui, dans la suite de l'histoire, l'ont copié, transformé, lu et aimé. « Les Clous d'Esther » constitue une des plus grandes réussites de J.-C. Picard dans cet exercice difficile.

La description qu'il fait du caractère secret et fermé du palais achéménide de Suse, où les bruits de la ville ne circulent pas, où le nom du peuple que veut détruire Aman reste inconnu, et de la ville toute proche où tout se sait tandis que Mardochée se lamente publiquement du funeste avenir de son peuple, conjointe au double dévoilement d'identité de la reine Esther d'abord, du peuple juif ensuite, frappe à la lecture — immense ressort narratif en même temps qu'exact dispositif logique, sur fonds d'usage sociaux. Au milieu du tableau de la vie des Juifs du Roi des Rois se profile le sens du Rouleau ; *Esther*, qui n'est pas un texte apocalyptique, promet un renversement, comme les apocalypses, et la joie après l'angoisse ; *Esther*, qui date de l'exil en Mésopotamie et en Élam, réinstalle les Juifs dans une histoire qui ne se réduit plus à l'Exil : Mardochée évoque Saül et en restitue la figure royale. J.-C. Picard a su rendre de façon admirable comment les traits de vie achéménide (palais, banquets, anneau royal, parfums, *Annales des rois de Perse*) et de politique perse, couleur que certains savants ont jugée folklorique, combien ce décor bigarré, incroyablement réaliste, constitue un vade-mecum historique pour accompagner le retour des Juifs à la vie politique — fût-ce à l'ombre du Grand Roi —, le dépassement de l'Exil, l'acquiescement à leur histoire ancienne et sa réintégration dans la conscience libérée.

Écrit plusieurs années après le texte longuement cité plus haut, « Les “clous” d’Esther » font plaisir. On y voit J.-C. Picard, peu ou prou, faire de la philologie ; après tout, lire comme il le fait, l’impossibilité du massacre prévu pour le 13 adar (dans onze mois ou soixante-dix jours) comme le renversement de l’ordre des chiffres cunéiformes — le coin valant pour dix et le clou valant soit pour un soit pour soixante, l’ordre coin-clou permet d’écrire le nombre onze, tandis que l’ordre inverse fait lire soixante-dix — revient à utiliser le savoir des signes, c’est-à-dire le savoir philologique. En introduisant cette interprétation pleine d’astuce, J.-C. Picard renouvelait la question, propre aux historiens philologues, de la date du *Rouleau* ; car l’article se termine ainsi : « Le renversement de l’issue des onze mois — “trait incompréhensible si l’on ne fait appel à la graphie matérielle des chiffres en cunéiforme”<sup>2</sup> — (...) éclairera probablement sur le temps et le milieu où fut écrit *Esther*. » Peu de savants, à ma connaissance, situent *Esther* dans des temps et des lieux (Mésopotamie et Élam) où la graphie cunéiforme des chiffres constituait la grille de lecture des destins, peu de savants attribuent au *Rouleau* une date haute (IV<sup>e</sup> siècle ?). C’est la lecture de J.-C. Picard qui l’implique et il faudra bien la discuter.

Un certain cheminement dans l’épaisseur des textes s’était effectué. Il était devenu possible d’intégrer des connaissances, venues de la vieille dame philologique, pour renouveler certaines questions. Et l’antiquiste ne fait souvent guère plus, bienheureux déjà de réaliser cela.

Ce retour philologique n’est pas non plus sans conséquence ; car si l’auteur du texte n’apparaît pas pour autant, ce sont des connaisseurs, armés d’intentions précises visant le sens et bien assurés de leur maniement des langues et des signes, qui se profilent dans la composition textuelle, malgré l’ombre de leur anonymat ; en bref, l’ouverture philologique met au cœur de toute lecture savante des producteurs de sens, c’est-à-dire autre chose qu’une « société », qu’un « groupe social », entités toujours assez pâles, et d’autant plus irréelles qu’on les imaginait — par facilité, par idéologie, par jeunesse ? — vivant dans un bel accord sur le sens des mots, des signes et des événements, irréaliment consensuelles.

Mais qu’est ce qu’un texte ?

Un texte est une cicatrice. Une couture gagnée sur les plaies béantes de la mémoire et de la vie présente. Sous diverses expressions, J.-C. Picard s’en est expliqué plusieurs fois, quoique jamais de façon générale : « Le *Livre d’Esdras* (et *Néhémie*) résulte d’un effort pour aller

2. Nous citons ici J. Bottéro, dans J. BOTTÉRO et J.-P. VERNANT, *Divination et rationalité*, Paris, Éd. du Seuil, 1974, p. 70-197.

contre le sentiment du plus grand nombre que l'on vivait encore les lointaines conséquences du drame de -587, que le temps de l'exil n'était pas terminé, que le grand retour annoncé par les prophètes n'avait pas encore commencé<sup>3</sup>. »

Toute l'*Apocalypse* grecque de *Baruch* ressemble à une blessure qui ferme. Le prophète y apparaît dès le premier verset, pleurant sur la ville au lendemain du désastre qui avait vu Nabuchodonosor détruire Jérusalem puis emmener le peuple en captivité, et interrogeant Dieu sur la signification de ce châtement. Si *Baruch* est biblique, ses larmes ne le sont pas ; elles constituent l'innovation de l'*Apocalypse* et énoncent la fonction cicatricielle du texte, faire « comprendre pourquoi Dieu a châtié Israël et pouvoir ainsi dénouer le côté proprement paradoxal de la situation créée par la victoire des Nations sur le peuple élu<sup>4</sup> ». Allant plus avant encore, J.-C. Picard voyait dans l'*Apocalypse* grecque de *Baruch* et le *Testament d'Abraham* autant de textes servant de support à une cérémonie d'initiation ou de délivrance, ce qu'il a appelé « une cure apocalyptique », à l'image de la « cure chamanique » dont parle C. Lévi-Strauss<sup>5</sup>.

Le texte est l'occasion du dépassement d'une souffrance, vécue intérieurement mais sans conscience claire, occasionnée par une situation conflictuelle incompréhensible. Le texte pose la souffrance fondatrice ; dans l'*Apocalypse* grecque de *Baruch* elle revient à la question suivante : comment l'exil de -587 et le dispersement du peuple élu parmi les nations victorieuses avait-il été possible, contredisant l'Alliance ? Le texte permet le dépassement, véritable initiation aux « mystères de Dieu », par la liquidation d'un manque. Le manque le plus caractéristique du héros, de *Baruch* ou du candidat à l'initiation, est le manque de savoir. Le nouveau savoir, exposé dans la série des visions de l'intermonde (dragon, serpent, théomachie, soleil, Phénix), implique que l'alliance entre Dieu et le peuple élu, fondée sur l'opposition entre Israël et les nations, prend désormais une forme morale, qui voit les justes ou « amis de Dieu » s'opposer aux « fils des hommes » ou impies. Le texte cicatriciel donne un nouveau savoir, qui est aussi un savoir sur soi.

J.-C. Picard rapportait donc l'*Apocalypse* grecque de *Baruch*, et d'autres textes, à une cérémonie d'initiation où la parole jouait le rôle essentiel, et non l'écrit. Le texte « ramené à un statut de simple signifiant au cours

3. J.-C. PICARD, « Les “clous” d'Esther », ci-dessous p. 166.

4. J.-C. PICARD, « Cadre historique fictif et efficacité symbolique », ci-dessous p. 90.

5. J.-C. PICARD, *ibidem*, p. 90-91 ; C. LÉVI-STRAUSS, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, t. 135, n° 1, 1949 ; reproduit dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 205-226.

de la cure apocalyptique <sup>6</sup> » fonctionnait donc à ses yeux comme un support à des expériences collectives, fût-ce au sein de petits cercles mystiques, de libération de la souffrance ; sans auteur humain reconnu, il détenait donc le savoir ultime et intime de tous et de chacun.

La cicatrisation textuelle, bien loin d'être une métaphore, représente un procédé de composition et d'écriture. Il consiste à relier au présent des éléments traditionnellement connus, ce que J.-C. Picard appela la « mémoire ».

La mémoire est ainsi l'un des grands sujets de réflexion de J.-C. Picard, on pourrait dire l'un des grands héros. Sans cesse le lecteur la croise, sous de multiples formes — souvenir des paroles du Christ, traditions mémoriales sur les origines, mémoire vive, lieux de mémoire... Mais c'est la déportation et l'exil des Juifs à Babylone de -587 qui retint le plus son attention :

« Sur la scène de la mémoire où de nombreux sages, prêtres et scribes s'efforcèrent continûment de refaçonner au peuple juif une histoire capable tout à la fois de lui donner une identité et les moyens de comprendre son présent, la catastrophe de -587 aura occupé, pendant près de trois siècles, une place centrale <sup>7</sup>. »

« La crise majeure ouverte en -587 provoqua un long et lent travail de réévaluation du passé ; celui-ci engendra, à terme, une nouvelle "mémoire" collective dont la construction et les topiques furent l'œuvre de ceux qui entreprirent, en exil, avant et après la victoire de Cyrus sur l'empire babylonien (-539), de "mettre en forme" les traditions scripturaires héritées d'un passé désormais révolu <sup>8</sup>. »

Aux yeux de J.-C. Picard, il n'était pas besoin de rapporter les trois romans de la Bible hébraïque, *Esther*, *Judith* et *Tobit*, à la destruction du second Temple de 70 de notre ère, comme l'ont fait maints critiques, et celle-ci n'y apparaît pas de façon cryptique derrière l'évocation de la déportation et de l'exil. En fait, ce sont les événements de -587 qui, avec le naufrage définitif de la royauté judéenne, la destruction du Temple de Jérusalem, la déportation du mobilier sacré et des familles sacerdotales, signifiant donc un immense choc, avaient nécessité un symétrique travail d'aménagement : le vrai sujet de ces romans, c'est la mémoire collective elle-même.

6. Ci-dessous, « Cadre historique fictif et efficacité symbolique », p. 96.

7. Notes pour un article inachevé : « Le cadre historique de l'*Apocalypse* : le drame de -587 ».

8. Notes pour un article inachevé : « La fin du premier Temple dans la mémoire juive ancienne ».

Il y eut, aux yeux de J.-C. Picard, œuvre de tissage mémoriel et textuel, à la base d'*Esther*, de l'*Apocalypse grecque de Baruch* et des apocryphes chrétiens, tissage dont il n'a pas décrit le système, que l'on doit restituer d'après ses notes et ses travaux. Dans *Esther*, la généalogie de Mardochée — benjaminite descendant du père de Saül (*Premier livre de Samuel* 9, 1) et ayant également pour ancêtre Shiméï, qui maudit David (*Second livre de Samuel* 16, 5) —, et son improbable longévité (*Rouleau d'Esther* 2, 5-6) — il aurait vécu aux côtés de Yoyakîn l'exil de -587 et, un bon siècle plus tard, côtoyé Xerxès — greffent le présent sur le passé. Les faits bibliques impliqués constituent la toile mémorielle de fond qui permet de comprendre le *Rouleau*; leur présence ramène le passé dans la vie et ouvre l'avenir : la fête des Pourim, le « Jour de Mardochée », inaugurerait désormais la joie. Techniquement, textuellement, le raccord entre passé et présent se trouve opéré par l'évocation de faits bibliques, ici la généalogie de Mardochée, sur quoi se fait une construction nouvelle et précisément improbable : sa longévité. La mémoire n'a cure de l'improbable, elle qui rend présent le lointain, qui fait sentir les morts parmi les vifs. Le présent, l'urgence à l'expliquer et le vivre, n'ont cure de l'invraisemblable conjonction de deux lignées, de l'invention d'une généalogie romanesque.

Un phénomène très proche fut mis en œuvre pour composer une généalogie à Marie ; si beaucoup de chrétiens connaissent ses parents sous les noms d'Anne et de Joachim, qui n'apparaissent pas dans les *Évangiles*, bien peu nomment ses grands-parents, aux noms très peu juifs de Stollanus et Émerentienne. Marie a dû, parce que c'est la loi générale, avoir des grands-parents ; les nommer, comme le fit peut-être sainte Colette de Corbie au xv<sup>e</sup> siècle, dans sa propre langue, et non pas dans la langue qui aurait pu être la leur, revient à rendre présentes, *hic et nunc*, les origines chrétiennes et à y participer. Ce que J.-C. Picard appelle « mémoire » revient à l'appropriation des textes et de la tradition, à leur enrichissement par transformations sur fond d'un savoir collectif. Ce dernier ne consiste pas seulement en mémoire événementielle ou mémorisation de textes, mais en tout le savoir, *a priori* informe et omniprésent, que l'homme a sur lui-même et sur son monde ; par exemple, il faut des grands-parents et des ancêtres à un être humain, il y a de la rosée, une mère lave les langes de son bébé, etc.

Cette mémoire culturelle, ce savoir immémorial inspirent en effet la littérature apocryphe et en font « un conservatoire ethnographique », selon le terme même de J.-C. Picard. Nous aurions bien voulu l'entendre parler de mémoire, de mythe et de conte avec Nicole Belmont<sup>9</sup> — mais ils ne se sont point croisés.

9. Nicole BELMONT, *Poétique du conte*, Paris, Gallimard, 1999.

Il n'y aurait donc plus de frontière véritable entre un texte et la « mémoire ». De même, il n'y aurait plus de frontière entre les évangiles synoptiques et les apocryphes ; les premiers ne sont pas plus vrais que les seconds, les seconds ne sont pas des faux et, d'ailleurs, les chrétiens des premiers siècles connurent d'autres évangiles que ceux consignés dans notre Nouveau Testament ; il faut admettre que la composition de tous les évangiles procéda de remembrements textuels et oraux et que canoniques et apocryphes « exploitent les virtualités d'un schéma sous-jacent<sup>10</sup> ».

Si cela a été seulement possible, c'est que la mémoire n'y est décidément pas seule au travail — elle qui s'appelle aussi imaginaire.

J.-C. Picard et, avec lui, son lecteur voyagent dans le continent apocryphe, qui, comme le dit Alain Hurtig, n'a rien d'un continent : nulle massification, nulle substantification ni cristallisation n'ont eu lieu, il n'y a pas d'épaisseur sous nos pieds, le continent apocryphe est un voyage. Comme l'a voulu la chrétienté copte, la sainte Famille se rendit en Égypte pour échapper à Hérode ; de ce voyage, les étapes et stations furent multipliées, « chacune correspondant à un miracle occasionné par l'enfant Jésus tout petit encore (...) Un autre développement de ce récit a été opéré par les Éthiopiens chrétiens. Ils l'ont transposé dans le cadre de leur géographie, de leur monde, de leur imaginaire<sup>11</sup>. »

L'imagination joue le rôle moteur dans l'actualisation de la « mémoire », qui raccorde les faits bibliques ou traditionnels au présent, dans une prompte explication de l'état des choses. Dans l'*Apocalypse* grecque de *Baruch*, le prophète reçoit la vision du Soleil, « un quadrige qui lance des flammes », et d'un Phénix gigantesque dont le rôle est d'étendre ses ailes pour faire écran entre les rayons de l'astre brûlant et les hommes, « car, s'il ne les interceptait pas, la race des hommes ne survivrait pas, non plus qu'aucun être vivant. Mais Dieu a commis l'oiseau à cette tâche » (*III Baruch* 6, 1 et 6). Cet oiseau se nourrit, explique encore l'ange Phamaël à Baruch, de deux substances : « La manne du ciel et la rosée de la terre ». La manne, comme le dit *Exode* (16, 21) fondait aux premiers rayons du soleil, ainsi que la rosée.

Dans un étonnant détour, le Phénix ramène un élément profondément biblique — la manne fut la nourriture accordée par Dieu aux Hébreux en errance dans le désert après la sortie d'Égypte, connu de tous ; la plus extraordinaire créature imaginaire de l'*Apocalypse* grecque de *Baruch* opère le jointolement entre le réel (l'expérience quotidienne de

10. Citation extraite d'un manuscrit inachevé, intitulé « Mythologiques chrétiennes ».

11. J.-C. PICARD, « Les chemins de la mythologie chrétienne », ci-dessous p. 250.

la rosée), le savoir traditionnel biblique (la manne), et l'explication de l'état des choses : un même travail est à l'œuvre pour le trajet de la boisson et de la nourriture dans le corps humain, ainsi que l'analyse J.-C. Picard<sup>12</sup>. On pourrait multiplier les exemples.

Sur la chaîne de la mémoire — au sens de J.-C. Picard : savoir biblique, culturel, traditionnel, mais aussi savoir des hommes sur eux-mêmes — c'est l'imaginaire qui crée ses corps, ses couleurs, ses variations. Et le résultat nous surprend sans cesse.

La littérature apocryphe constitue un hymne à l'imagination des hommes — cieux visités, enfers reconnus, soleil dévoilé — voyages, rêves et intuitions réunis. Un hymne, oui, un chant sacré, car cette imagination toujours en éveil ne se complait pas à sa création, jouissant d'elle, mais figure la possibilité de l'espérance. Un lien profond unit les apocalypses juives et les textes apocryphes, tandis que certains apocryphes chrétiens énoncent le retour du Seigneur. L'attente est là, écho des paroles et des promesses anciennes. L'imagination la porte, qui rend présente et actuelle la réalisation des espoirs.

Qu'est-ce qu'un texte ?  
Le dur désir de durer.

## II. UNE TERRE MÉCONNUE

**J**EAN-CLAUDE PICARD EST LE DÉCOUVREUR D'UNE TERRE MÉCONNUE. Du continent apocryphe, la lecture de ce recueil ne donnera-t-elle sans doute à voir que quelques îlots ou quelques bandes côtières que le découvreur a eu le temps d'explorer lui-même, avant que son œuvre ne soit interrompue. Reste l'essentiel : que par les textes ici rassemblés, J.-C. Picard établisse la cartographie de cette nouvelle terre, cerne les contours de ce nouvel objet, en sorte que d'autres puissent après lui en poursuivre l'exploration.

Continent apocryphe ? Si « apocryphe » est compris comme substantif, alors il prend fonction de nom épithète et détermine le mot « continent » (la *fée électricité*, le *continent histoire*) : un continent qui consiste dans l'ensemble des apocryphes. Dans ce cas l'expression met l'accent sur l'ampleur d'un corpus dont les limites (textuelles, chronologiques, linguistiques, géographiques) sont beaucoup plus étendues que celles admises jusqu'alors, et dont il faut faire l'inventaire. Si en revanche « apocryphe » est compris comme un adjectif (un *écrit apocryphe*, un *vin apocryphe*)

12. J.-C. PICARD, « Trajets du corps, trajets célestes. Éléments d'une cosmologie mystique juive », ci-dessous p. 217-245.

l'expression désigne un continent caché, dont l'appellation et les contours sont incertains et qu'il s'agit de découvrir. Dans ce cas, l'accent est mis sur la dimension heuristique d'un nouveau paradigme. L'expression « continent apocryphe » est riche de cette double signification.

J.-C. Picard en donne lui-même deux définitions. Un nouveau corpus ?

« Ensemble des traditions apocryphes bibliques répandues dans le monde antique puis médiéval par le judaïsme, le christianisme et l'islam<sup>13</sup>. »

Un nouveau paradigme ? La deuxième définition invite à :

« Dépasser la notion stricte de livre apocryphe, au profit de celle, plus vaste, de “tradition mémoriale” ou de “matière apocryphe”. Si l'on redéploie l'ensemble du matériel apocryphe, nous voyons que, loin de se résumer à un recueil de quelques textes étranges, la matière ainsi décrite prend les allures d'un vaste continent méconnu ou perdu au cours des siècles qui n'attend aujourd'hui que d'être exploré<sup>14</sup>. »

### Changement de paradigme.

En quoi consiste la nouveauté de cette découverte ? Car dès avant le *Codex apocryphus* de Fabricius (1703, 1719), et après lui les ouvrages classiques de E. Kautzsch (1900), de R. H. Charles (1913), de Hennecke-Schneemelcher (1964), les principaux apocryphes n'étaient-ils pas depuis longtemps réunis et classés, un premier ensemble en apocryphes (ou deutérocanoniques) et pseudépigraphes de l'Ancien Testament, et un second en apocryphe du Nouveau Testament ? La découverte du continent apocryphe est née d'une rupture avec cette ancienne classification et cet ancien corpus.

Les écrits constituant le premier ensemble, les apocryphes (ou deutérocanoniques) et pseudépigraphes de l'Ancien Testament, sont d'origine juive. Appelés *sefarim hitsonim*, « livres extérieurs » dans le Talmud, ils ne figurent pas dans la Bible juive. Le groupe formé par les *pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, bien que transmis par différentes églises n'a pas non plus été inclus dans le canon chrétien. L'autre groupe, en revanche, celui des livres *apocryphes*, ou *deutérocanoniques*, inclus dans la Septante et la Vulgate, a été admis « en second lieu dans le canon des Écritures » par le concile de Trente ; mais ces livres sont exclus des Bibles protestantes, ou n'y figurent qu'en appendice au seul titre de lectures utiles à faire « privément ».

13. Ci-dessous, p. 211.

14. Ci-dessous, p. 5.



Quant aux écrits appartenant au deuxième ensemble, les *apocryphes du Nouveau Testament*, ils sont traditionnellement classés sur le modèle des livres néotestamentaires en quatre familles : les évangiles, les actes, les épîtres et les apocalypses apocryphes.

Comme il ressort de cette ancienne classification, ces deux ensembles de textes sont entièrement définis par référence et en opposition aux Écritures canoniques. La rupture avec ce modèle est issue des discussions qui ont eu lieu au sein de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AELAC) dans les années 1980 :

« Les deux corpus traditionnels des pseudépigraphes de l'Ancien Testament d'une part, des apocryphes du Nouveau Testament d'autre part sont en cours de transformation. Amorcé dans les années 1960, le procès au départ ne devait conduire qu'à procurer aux spécialistes de nouvelles éditions et traductions en langues modernes. Vingt ans plus tard, il aboutit à l'évidence à une refonte complète des corpus classiques qui dataient du début du siècle. Mais le système des pertinences historiographiques (ou topique, au sens donné par Paul Veyne à ce terme) qui avait façonné les anciens corpus a été pour l'essentiel reconduit par ceux-là même qui ont entrepris leur refonte<sup>15</sup>. »

Autrement dit, un changement de classification ne se réduit pas au seul enrichissement du corpus par adjonction de nouvelles unités textuelles. Beaucoup plus profondément, par le changement de classification, ce sont le statut même et la fonction de ces unités textuelles qui se trouvent modifiés. Ce qui signifie pratiquement qu'après qu'un texte a été replacé dans une nouvelle classification, non seulement le regard porté sur ce texte se trouve transformé, mais doit également changer l'ensemble des gestes scientifiques par lesquels le texte est analysé, et qui contribuent à fabriquer ce nouveau regard. En passant d'une classification à une autre, l'acte philologique par excellence qui consiste à éditer le texte, et au-delà le commentaire, l'annotation et finalement la traduction doivent être reconsidérés et mis en adéquation au nouveau paradigme.

Il n'est meilleure mise en évidence du passage des anciennes aux nouvelles « pertinences », d'une « topique » à l'autre, pour reprendre les termes par lesquels J.-C. Picard désigne de telles transformations, que le recul historiographique. C'est à mettre en lumière les anciennes pertinences en sorte d'identifier avec toute la précision nécessaire les points de rupture, et d'ouvrir la voie à de nouvelles pratiques exégétiques, que s'emploient les notes historiographiques sur les corpus

15. J.-C. PICARD, rapport inédit au CNRS daté de janvier 1985.

d'apocryphes bibliques intitulées « L'Apocryphe à l'étroit<sup>16</sup> ». Les recueils de Kautzsch, Charles, Hennecke-Schneemelcher y sont désignés comme les responsables de l'enfermement « à l'étroit » des apocryphes au sein de corpus étriqués. Et tout à la fois, ce grand texte de J.-C. Picard ouvre la voie à une autre définition de l'apocryphicité comme matière essentiellement mouvante, migrante, dont la nouvelle pertinence se doit de rendre compte.

Rompant avec l'ancienne classification, loin de tenir l'apocryphe « à l'étroit » à l'intérieur de limites chronologiques allant de la fin de la période du second Temple à la fixation, vers l'an 300 de notre ère, du canon des Écritures chrétiennes, le continent apocryphe déploie les traditions mémoriales du judaïsme, du christianisme et de l'islam dans l'espace de l'Ancien et du Nouveau monde<sup>17</sup>, ainsi que dans la longue durée, jusqu'au xvi<sup>e</sup> siècle et au-delà. Loin d'adosser le statut des apocryphes à la norme canonique et d'en fixer le texte, le nouveau corpus les appréhende comme objets autonomes et les restitue dans leur variance et leur polymorphie constitutives. Loin d'en limiter la fonction à celle de gisement documentaire pour l'histoire des origines du christianisme ou de faire-valoir des « sources véritables de la Révélation<sup>18</sup> » (ce que J.-C. Picard appelle le « thème du contraste »), ce nouveau paradigme permet de découvrir dans les traditions apocryphes des pratiques discursives méconnues et en fait un véritable « conservatoire ethnographique » des systèmes de pensée propres aux différentes communautés qui les transformaient et les transmettaient.

### Variance.

Dans ce nouveau paradigme la « variance » apparaît donc comme l'un des traits constitutifs de l'apocryphicité.

« Une caractéristique fondamentale de ce vaste ensemble de traditions mémoriales que sont les apocryphes est la *variance*. En cela la tradition apocryphe s'apparente à celle des mythes. Là se joue

16. Ci-dessous, p. 13-51.

17. Sur la diffusion de traditions apocryphes dans le Nouveau monde, voir par exemple Francis SCHMIDT, « Arzareth en Amérique : l'autorité du *Quatrième livre d'Esdras* dans la discussion sur la parenté des Juifs et des Indiens d'Amérique (1530-1729) », dans *Moïse géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace* (A. DESREUMAUX & F. SCHMIDT éd.), Paris, Vrin, 1988, p. 155-201 ; et Giuliano GLIOZZI, « Les apôtres au Nouveau Monde : monothéisme et idolâtrie entre révélation et fétichisme », dans *L'Impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, (F. SCHMIDT éd.), Éditions des archives contemporaines, Paris, 1988, p. 177-213.

18. J.-B. BAUER, 1973, p. 116, cité par J.-C. Picard, ci-dessous, p. 44.

notamment l'interaction de l'oral et de l'écrit. Les écrits canoniques eux-mêmes, avant d'être fixés par leur statut propre, ont participé de ce mode de formation par élaboration successive<sup>19</sup>. »

Depuis l'introduction à l'édition du texte grec de l'*Apocalypse de Baruch* publiée en 1967<sup>20</sup> jusqu'à la finale inédite de « Mémoire des origines chrétiennes<sup>21</sup> », J.-C. Picard n'a cessé de polémiquer contre ceux qu'après Bernard Cerquiglini il désigne comme les « Procustes de la philologie<sup>22</sup> ». Quels sont les enjeux de cette polémique ? Les raisons en tiennent au fait que les règles édictées par la philologie lachmannienne du XIX<sup>e</sup> siècle ont été purement et simplement transposées à l'édition des textes apocryphes. Or ces règles ont été élaborées soit pour l'édition des textes sacrés, dont le statut canonique implique que la parole de Dieu soit transmise sans qu'un *iota* n'y soit changé, soit pour les textes d'auteurs. Ici et là le philologue-éditeur se doit de restituer, autant que faire se peut et grâce à un impressionnant outillage critique, un texte supposé le plus conforme possible à l'archétype ou au manuscrit autographe. Or la littérature apocryphe, avec ses variantes textuelles d'un manuscrit à l'autre, avec ses différentes recensions dites longues ou courtes, dont il est le plus souvent impossible d'établir la généalogie, avec ses traductions rarement littérales, procédant couramment par addition ou omission, cette littérature n'est ni une littérature sacrée ni une littérature d'auteur. Pour J.-C. Picard, dénonçant dans cette procédure un véritable coup de force en tout point comparable à celui qu'en France l'ascendant scientifique de Gaston Paris avait imposé dans les études médiévales<sup>23</sup>, ce n'est pas l'état le plus ancien du texte comme étant le plus proche de la version inspirée, ou de celle autorisée par l'auteur lui-même qui doit être restitué, mais l'ensemble du processus de transformation nommé « variance »<sup>24</sup>.

Pour conduire la critique de ce qu'il appelle « l'ancienne pertinence », J.-C. Picard a pris appui, dès ses premières publications et continûment par la suite, sur les travaux des ethnologues et en particulier sur l'approche ethnologique de la matière mythique telle qu'elle avait été illustrée par Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss et, plus récemment, Marcel Detienne. Le point commun entre un corpus d'apocryphes et

19. J.-C. PICARD, *Canal-infos 8*, novembre 1991, p. 4-5.

20. Reprise ci-dessous, p. 55-65.

21. Ci-dessous, p. 279-287.

22. B. CERQUIGLINI, 1989, p. 33-54.

23. Sur la transposition de la méthode Lachmann aux études médiévales, voir B. CERQUIGLINI, 1989, p. 73-94.

24. Le terme est emprunté à B. CERQUIGLINI, 1989, p. 54.

un corpus de mythes tient au fait que l'un et l'autre participent, chacun à sa manière, de l'oralité. Pour comprendre en quoi l'apocryphe participe de l'oralité, suivons J.-C. Picard dans ses analyses de la formation des Écritures chrétiennes. Les travaux de l'histoire des formes (*Formgeschichte*) ont mis en évidence, en amont des écrits évangéliques, l'existence de traditions orales. Cette oralité est du même type que celle décelée par Hermann Gunkel à l'arrière-plan des légendes de la *Genèse* à partir de l'existence des variantes : « C'est une caractéristique de la légende aussi bien que de la tradition orale, écrivait-il en 1910, d'exister sous forme de variantes<sup>25</sup>. »

Cette « oralité première », comme le souligne fortement J.-C. Picard, ne se trouve pas seulement en amont des Écritures canoniques. Elle précède également la mise par écrit des traditions apocryphes. Ici encore cet état antérieur, oral, se donne à voir dans l'écrit par l'existence de variantes. Mais alors que dans les écritures canoniques la variance a été fixée, immobilisée, dans les écrits apocryphes au contraire elle continue d'être à l'œuvre, efficace et vivante. La question posée dans « Mémoire des origines chrétiennes<sup>26</sup> », ce texte majeur de J.-C. Picard, est précisément celle de savoir comment s'est effectué le passage de l'oralité primitive à la mise par écrit des textes canoniques et des textes apocryphes. Ce qui différencie le passage de l'oral à l'écrit dans l'un et l'autre corpus, c'est que le procès de variance, fixé et interrompu dans le cas des écrits canoniques, a été pérennisé dans le cas des apocryphes qui ont ainsi conservé le caractère mouvant qu'ils tenaient de leur oralité primitive. En cela consiste l'un des retournements fondamentaux de l'ancien au nouveau paradigme : le témoignage des apocryphes, au lieu d'être perçus comme falsifications ou démarcations secondaires des Écritures, éclaire d'un jour nouveau le statut de l'ensemble des traditions mémoriales antérieurement même au processus de canonisation.

### Migration.

Au cours de leur histoire, la plupart des pseudépigraphes juifs de l'époque du second Temple ont été transmis et diffusés par les Églises chrétiennes, après avoir été copiés, recopiés, traduits, amendés dans les monastères. Ce mode de transmission s'est accompagné d'une progressive christianisation de leur contenu. Sans doute, à prendre ces textes uniquement comme les témoins du judaïsme dont ils sont issus,

25. H. GUNKEL, *Les Légendes de la Genèse* (1910). Traduction française de P. GIBERT, *Une Théorie de la légende : Hermann Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible*, Paris, Flammarion, 1979, p. 341.

26. Ci-dessous, p. 271-287.

l'éditeur-exégète les coupe-t-il d'une part importante de leur histoire. C'est la raison pour laquelle J.-C. Picard proposait d'abolir (mais d'abolir *provisoirement*, le mot est d'importance) les frontières entre le corpus juif des pseudépigraphes de l'Ancien Testament et le corpus chrétien des apocryphes du Nouveau Testament :

« Les frontières entre ces deux ensembles — pseudépigraphes de l'Ancien Testament et apocryphes du Nouveau Testament — ont été fermement tracées au cours de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais elles doivent, aujourd'hui, être provisoirement abolies pour permettre de ressaisir les procès, multiples et divers, qui n'ont pas cessé tout au long d'une histoire extrêmement complexe et longue (...) de régler la production et l'utilisation d'écritures apocryphes<sup>27</sup>. »

Est-ce à dire pour autant qu'il suffise *ipso facto* de les prendre non dans leur formation juive, mais dans leur prolongation chrétienne pour que l'entière de leur histoire leur soit restituée ? Nullement. Car comme le montre l'exemple du *Martyre d'Isaïe* récemment traduit et commenté dans le volume des *Écrits intertestamentaires* et dans celui des *Écrits apocryphes chrétiens*, suivant qu'un même texte est placé à l'intérieur d'un corpus juif ou d'un corpus chrétien, et que la traduction, le commentaire et l'annotation le mettent en relation avec des communautés juives ou chrétiennes, avec l'organisation, les institutions, les réseaux de sens qui leur sont propres, ce même texte sera bien entendu interprété de deux façons toutes différentes<sup>28</sup>. Le commentaire idéal que J.-C. Picard appelait de ses vœux était précisément un commentaire apte à rendre compte de la diversité de ce parcours et de la variété de ces transformations.

Le concept d'apocryphicité, replacé dans le continent apocryphe tel que le définit son découvreur, ne serait-il qu'un nouvel avatar de l'approche christianocentrée du judaïsme ancien (une approche qui s'inscrit dans la continuation de ce que J.-C. Picard dénonce comme « vol des ancêtres<sup>29</sup> »), ou bien s'agit-il d'un concept englobant dont l'efficacité heuristique s'étend bien au-delà de la seule apocryphicité chrétienne, et notamment au judaïsme et à l'islam ? Si tel est le cas, que faut-il entendre par apocryphicité juive ? C'est à mon avis l'une des

27. J.-C. PICARD, rapport inédit au CNRS daté de janvier 1985.

28. Comparer la traduction et l'annotation du *Martyre d'Isaïe* par A. CAQUOT, dans A. DUPONT-SOMMER & M. PHILONENKO, *Écrits intertestamentaires*, 1987, p. 1017-1033, et celles que donne du même « Martyre d'Isaïe » replacé dans l'*Ascension d'Isaïe*, E. NORELLI, dans F. BOVON & P. GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens* 1, 1997, p. 499-545.

29. Voir ci-dessous, « Mémoire des origines chrétiennes », p. 277.

grandes questions que posent les études rassemblées dans ce livre, mais à laquelle il n'aura pas été donné à J.-C. Picard de répondre lui-même.

Comme on le sait, ce ne fut pas l'une des moindres surprises que réservait la découverte de la bibliothèque de Qoumrân que d'avoir conservé des fragments d'un certain nombre de textes déjà connus pour appartenir au corpus des « pseudépigraphes de l'Ancien Testament » (ainsi des fragments araméens du *Premier livre d'Hénoch* et du *Testament de Lévi*, ou des fragments hébreux du *Livre des Jubilés*). Mais, à la différence des textes connus jusqu'alors, l'une des particularités de ces fragments est d'être venus au jour dans un état antérieur à leur transmission par les Églises chrétiennes.

À côté de ce premier ensemble, d'autres écrits, jusqu'alors inconnus, ont été découverts, présentant toutes les caractéristiques de l'apocryphicité (ainsi les fragments hébreux du *Pseudo-Ezéchiel*, le *Livre araméen des Géants*, ou l'apocalypse araméenne de la *Jérusalem nouvelle*)<sup>30</sup>. La fin du second Temple apparaît donc comme une période beaucoup plus féconde en textes apocryphes juifs qu'on ne le supposait avant la découverte des manuscrits de la mer Morte. Surtout il est particulièrement intéressant de mettre en relation la richesse de ce fonds apocryphe avec le fait que pour les Maîtres de la communauté de Qoumrân la révélation est toujours à l'œuvre et qu'au sein de leur communauté les limites du corpus de textes inspirés sont encore indéfinies. En comparaison de la situation qu'analyse J.-C. Picard pour la genèse des Écritures chrétiennes, à Qoumrân on a la bonne fortune de saisir une configuration textuelle non pas postérieurement, mais antérieurement au processus de canonisation. Dans l'un et l'autre cas, on retrouve le phénomène de variance. Mais alors que, s'agissant des actes et des paroles de Jésus et des apôtres, cette variance primitive, antérieure à la différenciation entre canoniques et apocryphes, relevait de l'oralité, à Qoumrân le processus de variance est affaire de scribes et paraît se situer entièrement dans le domaine de l'écrit.

S'il est vrai que les manuscrits de Qoumrân donnent à voir des apocryphes juifs de la période du second Temple préservés de toute forme de christianisation, existe-t-il encore une apocryphicité juive au-delà de cette période, dans le judaïsme talmudique et rabbinique ? S'interrogeant sur le procédé midrashique et ses relations avec la littérature apocryphe, et en particulier avec l'apocalyptique, Renée Bloch faisait observer que « la littérature apocryphe, qui fleurit, parallèlement

30. Voir D. DIMANT, « Signification et importance des manuscrits de la mer Morte. L'état actuel des études qoumrâniennes », dans *L'Étranger, le Temple et la Loi dans le judaïsme ancien*, dossier présenté par F. SCHMIDT, *Annales. Histoire, sciences sociales*, 51<sup>e</sup> année, n° 5, septembre-octobre 1996, p. 997-1002.

à la littérature canonique, déjà au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., relève essentiellement du genre midrashique<sup>31</sup> ». Il existe des développements midrashiques dans le Talmud, tout comme il en existe déjà dans la Bible elle-même. De tels développements ne pouvant évidemment pas être qualifiés d'« apocryphes », les deux termes « midrash » et « apocryphe » ne recouvrent pas la même réalité : l'apocryphicité est un sous-ensemble du genre midrashique.

Tout au long de son œuvre, dont Évelyne Patlagean a fortement souligné la modernité et mis en évidence la prédilection pour le midrash et la matière aggadique, Israël Lévi s'est intéressé à la littérature apocryphe dans le judaïsme<sup>32</sup>.

En folkloriste, collaborateur de la revue *Mélysine, recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages*, il étudie ces textes comme autant de « contes » ou de « légendes », témoins de ce que J.-C. Picard appelle les « mythologies juives ». Analysant la *Légende de l'ange et de l'ermite* dans les écrits juifs, I. Lévi s'interroge sur les causes de la disparition du texte original dans la tradition juive directe :

« Cette disparition se rattache probablement à celle de tous ces écrits juifs apocryphes qui ont vu le jour aux environs de l'ère chrétienne et n'ont dû leur conservation qu'aux traductions grecques, latines, éthiopiennes et autres qui en ont été faites et au respect religieux que leur ont montré les premiers chrétiens. Il paraît bien que la clôture du Canon et surtout celle du Talmud leur a donné le coup de mort chez les Juifs. Tous ou presque tous les ouvrages qui n'étaient pas rédigés à l'image de la Mischna ou du Talmud, ou sous forme de commentaire de la Bible ont sombré, en partie à l'époque du Talmud, en partie au temps des Saboraïm. Serait-ce parce que les Rabbins, malgré leur amour pour les contes ou les fables, ont prohibé la lecture de tous les ouvrages "extérieurs" qui pouvaient nuire aux études talmudiques<sup>33</sup> ? »

Mais comment expliquer la présence de sections de caractère apocryphe dans le Talmud ? Dès 1880, dans le premier volume de la *Revue des études juives*, I. Lévi avait proposé l'explication suivante : au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, après la seconde guerre juive, loin de n'être continué et n'être

31. Renée BLOCH, article « Midrash », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. v, 1957, col. 1276.

32. É. PATLAGEAN, *Introduction à : Israël Lévi, Le Ravisement du Messie à sa naissance et autres essais* (Collection de la *Revue des études juives*), Paris-Louvain, Peeters, 1994, p. 7-29.

33. I. LÉVI, « Apocalypses dans le Talmud » (1884), repris dans I. LÉVI, 1994, p. 40.

transmis que dans les chrétientés, le développement de la littérature apocryphe s'est poursuivi dans le judaïsme. Les Sages du Talmud y ont puisé, découpé des séquences se rapportant au sujet dont ils traitaient. Par la suite, « le Talmud, comme toute compilation, a donné le coup de mort à bon nombre de ces petits ouvrages dont il a pris des extraits<sup>34</sup> ». Ainsi s'expliquerait la disparition passagère de la veine apocryphe dans le judaïsme. *L'Apocalypse de Zorobabel* à laquelle I. Lévi a consacré plusieurs études<sup>35</sup> témoigne de sa résurgence au VII<sup>e</sup> siècle, à l'époque post-talmudique et au moment de l'entrée en scène de l'islam.

Dès lors on comprend mieux l'appellation de « livres extérieurs », *sefarim hitsonim*, qui est donnée par la tradition juive aux livres apocryphes. Cette appellation ne désigne pas seulement les livres « extérieurs » à la Loi écrite, la Bible, mais également les livres « extérieurs » à la Loi orale consignée dans les Talmud. Il y a donc une apocryphicité juive en marge du Talmud tout comme il y a une apocryphicité juive en marge de la Bible à la fin de la période du second Temple, ou une apocryphicité chrétienne en marge du Nouveau Testament aux premiers siècles de notre ère. Loin donc d'être un concept à usage interne de l'exégèse et de la littérature chrétiennes, l'apocryphicité telle que la définit J.-C. Picard est un concept subsumant une diversité de configurations discursives, qui toutes ont en commun de graviter autour d'un corps d'Écritures graduellement délimité et faisant autorité.

### Plan du recueil.

Le continent apocryphe, le passage de l'ancienne à la nouvelle « pertinence », ses variances, ses migrations sont définis et analysés dans les deux premières parties de ce livre.

La troisième partie rassemble les avant-textes d'un commentaire de *l'Apocalypse grecque de Baruch* qui s'étendent de 1970 à 1991. Cette apocalypse juive est l'apocryphe de référence, le creuset à partir duquel J.-C. Picard, tout au long de son œuvre, a lancé ses critiques, énoncé ses ruptures, testé ses hypothèses de travail, forgé ses méthodes, fondé ses nouvelles approches. Plus que les précédentes, la cinquième partie, tout en donnant à voir l'apocryphicité dans ses variances et ses migrations de manière pratique et par le travail sur les textes, explicite en quoi elle est susceptible d'offrir à l'historien-anthropologue une « riche matière formant un véritable conservatoire ethnographique<sup>36</sup> ».

34. I. LÉVI, « La légende de l'ange et de l'ermitte dans les écrits juifs » (1880), repris dans I. LÉVI, 1994, p. 75.

35. Voir I. LÉVI, 1994, p. 173-227.

36. Ci-dessous, p. 6.



Quant à la quatrième partie, intitulée *L'Historiographie juive antique et les figures d'Esdras*, elle regroupe les avant-textes d'une étude en cours de rédaction sur la mémoire de l'Exil dans trois « romans » juifs : *Tobit*, *Judith* et *Esther*. Je m'y arrêterai un peu plus longuement pour donner un aperçu du lien qui réunit entre eux ces fragments.

### *L'Exil au long cours.*

La découverte du thème de l'« Exil au long cours » est fondée sur un certain nombre de textes apocryphes, à commencer par l'*Apocalypse* grecque de *Baruch*, qui mentionnent la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor en -587 et la destruction du Temple de Salomon, mais qui de toute évidence sont bien postérieurs à l'Édit de Cyrus autorisant en -538 les Juifs de Babylonie à rentrer d'Exil, bien postérieurs également à -458, la date présumée de la mission d'Esdras à Jérusalem. L'exégèse classique est fondée sur l'hypothèse d'après laquelle ces documents, sous couvert de parler des événements de -587, feraient en réalité référence à une autre destruction de Jérusalem ou une autre profanation du Temple : celles de -167 par Antiochus IV Épiphane, celles de -63 par Pompée ou celles de 70 par Titus, voire de 135 par l'empereur Hadrien.

Pour répondre à la question : « Pourquoi ces malheurs ? », à des interrogations sur la justice divine, sur le sens de l'histoire, le document ferait retour aux questions des anciens prophètes et apporterait aux interrogations sur les malheurs présents une réponse identique à la leur : c'est à cause des péchés du peuple.

Ces documents devraient donc être lus comme autant de méditations sur le sort de Jérusalem et du peuple juif. Comme jadis Nabuchodonosor avait été l'instrument dont Dieu s'est servi pour châtier son peuple, ainsi aujourd'hui Pompée, Titus ou Hadrien sont les agents de la punition divine. Pour déterminer avec exactitude la date et le milieu d'origine de ces apocryphes réutilisant le modèle de -587, la méthode préconisée était la suivante : analyser les écarts qu'ils présentent par rapport au texte biblique, et poser la question de savoir si les faits d'actualité (de -63, de 70, de 135, etc.) sont décriptables dans ces écarts. Théoriquement on attendrait d'un tel décriptage qu'il permette de déterminer précisément le milieu historique de l'apocryphe en question.

C'est en constatant l'échec d'une telle méthode que J.-C. Picard en est venu à formuler l'hypothèse de l'Exil-au-long-cours. En quoi consiste cette nouvelle hypothèse ? Sans doute y a-t-il eu, après l'Édit de Cyrus de -538, un retour du peuple à Jérusalem, sans doute la reconstruction du Temple a-t-elle marqué pour lui la fin de l'Exil. Mais toutes les communautés juives ne sont pas rentrées. Certaines sont restées en exil et ont continué de s'interroger sur les raisons de la destruction de Jérusalem

et de l'Exil, de poser la question du « pourquoi ? » et du « jusques à quand ? ». Pour ces communautés restées en diaspora, ni la reconstruction du Temple ni les réformes d'Esdras et de Néhémie ne mettent fin à ces interrogations. L'hypothèse formulée par J.-C. Picard est donc que la mention des événements de -587, loin de renvoyer à d'autres événements du même type plus récents, est au contraire l'indice que pour des communautés restées en diaspora les interrogations des anciens prophètes sont toujours actuelles, et que, pour elles, l'Exil dure toujours. Le thème de l'Exil-au-long-cours est donc caractéristique non pas du judaïsme de Judée-Palestine, mais de textes provenant de ces communautés de la diaspora.

Dans une note inédite intitulée « Éléments de découverte du thème de l'Exil-au-long-cours », J.-C. Picard analysait ainsi cette thématique commune à des écrits comme la lettre festale du *Deuxième livre des Maccabées*, l'*Écrit de Damas*, l'*Apocalypse grecque de Baruch*, le *Quatrième livre d'Esdras*, ou les « trois romans », *Tobit*, *Judith* et *Esther* :

« Longtemps après la chute de Babylone, longtemps encore après la fin de l'époque perse, et jusque dans les temps qui suivirent les premières victoires maccabéennes, des Sages juifs pensaient que leur peuple continuait de vivre les lointaines mais toujours actuelles conséquences du drame national de -587. Pour ces Juifs, la chute de Jérusalem au temps de Nabuchodonosor avait marqué la fin d'une époque de leur histoire, et le départ d'une ère de châtement qui, d'évidence, pour eux au moins, n'était pas encore révolue. Placée sous le signe de la dispersion, cette ère s'achèverait lorsque le dieu d'Israël manifesterait à nouveau sa miséricorde au peuple repentant : en rassemblant tous les (descendants des) exilés sur la terre de la Promesse, et en concluant une "nouvelle alliance" avec un reste de "convertis", ou en le signifiant par quelque signe manifestant le changement de la situation de "deuil" en "jubilation"<sup>37</sup>. »

Quant à la figure juive d'Esdras, suivant qu'elle est mise en relation avec l'historiographie du retour d'exil ou au contraire avec l'historiographie de l'« exil au long cours », elle se dédouble. La représentation d'Esdras comme une figure unique, comme étant tout à la fois celui qui a mis fin à l'Exil et celui qui a récapitulé en un seul corpus les livres du Pentateuque, est une fabrication du XIX<sup>e</sup> siècle par télescopage de deux personnages distincts : l'Esdras scribe et prêtre des livres bibliques d'*Esdras* et de *Néhémie*, et l'Esdras prophète du *Quatrième livre d'Esdras*. Esdras, le prêtre-scribe dont il est question dans les livres d'*Esdras* et de

37. J.-C. PICARD, « Éléments de découverte du thème de l'Exil-au-long-cours », inédit, p. 3.

*Néhémie*, par les réformes qu'il accomplit à Jérusalem, met un terme à l'Exil et s'impose comme celui qui donne lecture de la Loi de Dieu et restaure le culte. L'autre Esdras au contraire, le prophète du *Quatrième livre d'Esdras*, meurt à Babylone. Pour lui, il n'est pas question de retour, l'exil continue.

Ainsi en regroupant en un seul et même personnage les deux figures d'Esdras, la tradition philologique, « ensorcelée » par le rôle assigné par Wellhausen au scribe du Retour comme promoteur du Code sacerdotal et père de la Constitution du judaïsme, a contribué à occulter le thème de l'Exil-au-long-cours, ainsi que le puissant courant d'opposition à Esdras et ses partisans. Comme on le voit à la lecture des deux modèles historiographiques antagonistes que met en lumière J.-C. Picard, toutes ces communautés de la diaspora, pour lesquelles le temps de l'Exil est loin d'être achevé et pour qui les liturgies pénitentielles sont toujours à célébrer, veulent en découdre avec l'Esdras du Retour. J.-C. Picard nous propose là une vision extrêmement polémique, faite de très fortes tensions entre la première et la seconde figure d'Esdras, derrière lesquelles se profilent respectivement les gens du Retour et ceux de la diaspora. Une telle vision rejoint les travaux de Uriel Rappaport sur la polémique judéenne entre les partisans d'Esdras et Néhémie et leurs adversaires<sup>38</sup>.

#### *Prosopographie d'Esdras.*

Tout en donnant à voir ces deux modèles historiographiques, la quatrième partie esquisse la première ébauche d'une « prosopographie » des très nombreuses figures peuplant le continent apocryphe. Car à ces deux figures d'Esdras s'en ajoute une troisième — la figure chrétienne d'un Esdras intercesseur — qui ressort de l'ensemble formé principalement par l'*Apocalypse grecque d'Esdras*, la *Vision latine* et les *Questions arméniennes d'Esdras*. Les textes constituant cet ensemble ont en commun de poser, en la personne d'Esdras dont le nom hébreu est formé sur la racine *ʿzt* signifiant « aider », « secourir », la question de la possibilité pour les « saints » d'autrefois d'intercéder pour les âmes des pécheurs. La réponse à cette question (qui reprend en les christianisant les interrogations du *Quatrième livre d'Esdras* 7, 102-115), s'inscrirait dans une autre polémique, celle de la fin du iv<sup>e</sup> siècle de notre ère contre l'origénisme et les promoteurs du culte des saints<sup>39</sup>. Construites à partir d'une apocalypse juive, le *Quatrième livre d'Esdras*, ces deux figures

38. Uriel RAPPAPORT, « Les Juifs et leurs voisins à l'époque perse, hellénistique et romaine », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 51<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 5, septembre-octobre 1996, p. 962-969.

39. Ci-dessous, p. 211-214.

d'Esdras prophète et d'Esdras intercesseur sont promises à une longue et brillante fortune dans la tradition chrétienne, qui s'étend jusqu'à la Renaissance et aux Lumières<sup>40</sup>.



Il reste enfin à préciser la part qui revient aux éditeurs dans le choix et la présentation des textes ici retenus. Aux textes précédemment publiés ayant trait au continent apocryphe, ont été ajoutés plusieurs inédits (deux textes de conférences<sup>41</sup>, trois chapitres de thèse soutenue en 1982<sup>42</sup>, et la deuxième partie demeurée manuscrite de l'introduction au livre de H. Koester et F. Bovon intitulé « Genèse de l'Écriture chrétienne<sup>43</sup> »), ainsi que la transcription d'une série d'émissions radio-phoniques<sup>44</sup>. Cet ensemble qui, à l'image des activités d'un chercheur au CNRS, regroupe des publications dans des revues scientifiques ou des livres collectifs, des communications à des colloques, des comptes rendus de conférences, les avant-textes d'ouvrages en préparation, comporte également des travaux dits « de vulgarisation ». Ces derniers ont été également retenus parce que, loin de n'être que le reflet du *consensus eruditorum* ou la répétition de conclusions exposées par ailleurs, le lecteur y trouvera énoncés avec clarté et dans toute leur ampleur les hypothèses de travail de J.-C. Picard et le cadre général dans lequel s'inscrit sa recherche.

Mis à part l'indispensable « toilettage », les corrections et interventions des éditeurs ont été réduites au minimum. De nombreuses majuscules ont été supprimées ; la ponctuation a été simplifiée ; ici et là dans les textes anciennement publiés, l'expression « bas-judaïsme » a été remplacée par « judaïsme du second Temple » comme y invitait l'auteur lui-même dans ses textes les plus récents. Dans les chapitres de thèse, deux développements théoriques sans rapport direct avec le thème central de

40. Voir Alastair HAMILTON, *The Apocryphal Apocalypse. The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

41. « Comment découvrir pratiquement l'existence et certains caractères du continent apocryphe », ci-dessous, p. 7-10, et « Figures d'Ezra et de l'Exil », ci-dessous, p. 203-209.

42. Les chapitres de cette thèse inédite sont regroupés dans la troisième partie sur l'*Apocalypse* grecque de *Baruch* : « Histoire du texte », ci-dessous, p. 55-65 ; « Le Phénix, la Tour et les hybrides », ci-dessous, p. 107-121 ; « Adam nu et la vigne fatale », ci-dessous, p. 123-140.

43. « Mémoire des origines chrétiennes », ci-dessous, p. 279-287.

44. « Les chemins de la mythologie chrétienne », ci-dessous, p. 247-264.

## PRÉSENTATION

cet ouvrage ont été supprimés<sup>45</sup>. Quant à la bibliographie, qu'il suffise d'indiquer ici au lecteur qu'il trouvera la mise à jour indispensable sur la littérature apocryphe juive dans le recueil des *Écrits intertestamentaires* réunis par André Dupont-Sommer et Marc Philonenko (1987)<sup>46</sup>, sur la littérature apocryphe chrétienne dans les *Écrits apocryphes chrétiens* publiés sous la direction de François Bovon et Pierre Geoltrain (1997)<sup>47</sup>, sur l'*Apocalypse grecque de Baruch* dans le livre de Daniel C. Harlow (1996)<sup>48</sup>.

Clarisse HERRENSCHMIDT (CNRS) & Francis SCHMIDT (EPHE)

45. Voir ci-dessous, p. 121 et 129.

46. A. DUPONT-SOMMER & M. PHILONENKO, *Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, 1987.

47. F. BOVON & P. GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens* I (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, 1997.

48. Daniel C. HARLOW, *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch)* dans *Hellenistic Judaism and Early Christianity*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 12), 1996.