

Attali, Maureen, « Alexandre dupé dans la littérature rabbinique de l'Antiquité tardive : un compromis entre déférence et autocensure », in C. Gaullier-Bougassas et H. Tropé (éd.), *Qui nous délivrera du grand Alexandre le Grand ? Alexandre tourné en dérision de l'Antiquité à l'époque modern*, Turnhout, Brepols, 2022 (*Alexander Redivivus*, 13), p. 81-92.

© FHG

10.1484/M.AR-EB.5.124953

# Alexandre dupé dans la littérature rabbinique de l'Antiquité tardive : un compromis entre déférence et autocensure

Maureen ATTALI

Université de Fribourg (Suisse)<sup>1</sup>

La grande majorité des références à Alexandre le Grand dans les sources juives de l'Antiquité sont laudatives : ce souverain, fréquemment invoqué comme instance de légitimation, est en général l'objet de déférence<sup>2</sup>. À l'époque hellénistique, un seul reproche explicite est formulé à son encontre : l'orgueil<sup>3</sup>. Durant l'Antiquité tardive, un seul texte juif exprime ouvertement de l'hostilité à l'égard d'Alexandre : dans un passage du Talmud de Babylone, le rabbin babylonien Abaye, dont la tradition place l'activité au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, l'accuse d'avoir massacré la communauté juive d'Alexandrie, alors même que cet événement historique se produisit en réalité au II<sup>e</sup> siècle de notre ère sous le principat de Trajan<sup>4</sup>. La substitution du roi de Macédoine à l'empereur romain comme figure de persécuteur relève d'une tradition interprétative spécifique à l'empire perse sassanide : Alexandre, couramment qualifié de « gizistag » (maudit), constitue une figure de l'ennemi traditionnellement associée à l'Égypte dans l'historiographie zoroastrienne<sup>5</sup>. C'est pourquoi cette accusation se trouve uniquement dans le Talmud de Babylone, élaboré en milieu perse, et pas dans le Talmud de Jérusalem, mis par écrit durant le Bas-empire romain<sup>6</sup>.

Au-delà de la dichotomie entre jugement positif issu de la culture gréco-romaine et jugement négatif issu de la culture perse, les sources rabbiniques anciennes rapportent une autre

---

<sup>1</sup> Cet article a été rédigé avec le soutien du projet de recherche « La compétition religieuse dans l'Antiquité tardive » financé par le Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS) et accueilli par l'Université de Fribourg (2019-2023) (<http://relab.hypotheses.org>).

<sup>2</sup> R. Bloch, « Alexandre le Grand et le judaïsme : la double stratégie d'auteurs juifs de l'Antiquité et du Moyen Âge » dans *Les voyages d'Alexandre au paradis : Orient et Occident, regards croisés*, éd. M. Bridges et C. Gaullier-Bougassas, Turnhout, 2013, p. 147-164.

<sup>3</sup> *I Maccabées* 1, 1-9. Les quelques allusions négatives qu'on a pu relever dans d'autres textes visant des souverains étrangers ne mentionnent pas de nom mais les envahisseurs grecs ou romains en général, cf. *Daniel* 11, 3.

<sup>4</sup> Talmud de Babylone, *Sukkah* 51b.

<sup>5</sup> G. Herman, « Ahasuerus, the Former Stable-Master of Belshazzar, and the Wicked Alexander of Macedon: Two Parallels between the Babylonian Talmud and Persian Sources », *AJS Review*, 29 (2005), p. 283-297.

<sup>6</sup> Il existe deux Talmud : celui de Jérusalem, achevé vers 400 de notre ère, et celui de Babylone, vers 600 de notre ère. Chacun associe à la *Mishna* (un ensemble de lois rabbiniques compilé vers 200 de notre ère) des commentaires différenciés, appelés *Guemarot*.

tradition dans laquelle Alexandre, bien qu'incarnant la figure du juge et de l'arbitre, est tourné en dérision. Il est dupé par un juif analphabète qui parvient à l'empêcher de commettre un délit religieux en pénétrant dans le Saint des saints du temple de Jérusalem<sup>7</sup>. La construction et la signification de ce récit, qui fait figure d'exception, sont au premier abord obscures. Pour comprendre ce qui a autorisé les rabbins à se moquer d'une figure aussi illustre, il est nécessaire de reconstituer l'histoire du texte et la structure du récit ainsi que de le situer dans la tradition théologique et littéraire de l'Antiquité afin d'élucider son contexte historique et ses fonctions.

## Une dérision indéniable mais implicite

Le récit de la duperie d'Alexandre est connu en deux versions : la plus facile à dater est transmise dans le Midrash Rabbah sur *Genèse*, un commentaire exégétique du premier livre de la Bible compilé vers 500 de notre ère en Palestine<sup>8</sup>. Le second document est tributaire d'une histoire rédactionnelle plus complexe, puisqu'il se trouve dans une des recensions des scholies au *Rouleau des jeûnes*, à la date du 25 Sivan<sup>9</sup>. Le *Rouleau des jeûnes* (en araméen *Megillat Taanit*), une liste de jours fastes compilée vers 100 de notre ère, est le plus ancien texte rabbinique conservé. Au Moyen Âge, il fut complété par des commentaires explicatifs qui diffèrent dans chacune des trois recensions connues. Comme ces additions reprennent pour certaines des interprétations déjà attestées dans l'Antiquité, on considère globalement que les scholiastes médiévaux ont mis par écrit des traditions anciennes. La recension qui nous intéresse, transmise par un manuscrit du XV<sup>e</sup> siècle conservé à la *Bodleian Library* d'Oxford, est d'origine palestinienne<sup>10</sup>.

Le récit se compose de deux unités narratives. La première section, qui figure également dans d'autres textes rabbiniques, met en scène « Alexandre de Macédoine » en position d'arbitre<sup>11</sup> : une plainte contre les juifs est déposée devant lui par les « Cananéens », les « Égyptiens » et les « Ismaélites » au motif que les juifs se seraient appropriés la Palestine en allant à l'encontre de la Torah. Un juif nommé Gebiah – littéralement « le bossu » – et qualifié de « sho'èr habayit » (portier du Temple), se fait l'avocat des juifs : à coups de citations bibliques, il parvient à retourner leurs argumentations respectives contre les plaignants et les contraint à prendre la fuite avant même que le roi ne rende sa sentence. Lors de la *disputatio*, Gebiah ne s'adresse à Alexandre qu'avec respect, en utilisant systématiquement la formule « Adoni ha-melek » (Mon seigneur le roi).

Dans la suite du récit, les « Cuthéens » – c'est-à-dire les Samaritains<sup>12</sup> – exhortent le roi à pénétrer dans le Saint des saints du temple de Jérusalem. Alexandre, dont le nom n'est jamais mentionné dans cette deuxième section, s'y rend accompagné de Gebiah. Suivant le texte du Midrash Rabbah sur *Genèse* :

---

<sup>7</sup> Seul le grand-prêtre pouvait pénétrer dans le Saint des saints, et encore une seule fois par an, à l'occasion de la fête de Kippour, cf. *Lévitique* 16.

<sup>8</sup> Midrash Rabbah sur *Genèse* 61, 7.

<sup>9</sup> Le mois de Sivan du calendrier hébraïque correspond à mai-juin dans le calendrier grégorien.

<sup>10</sup> Oxford, Bodleian Library, MS Michael 388, 194-195. L'édition de référence des scholies a été établie par V. Noam, *Megillat Ta'anit: Versions, Interpretation, History*, Jérusalem, 2003 [hébreu]. Pour une édition en allemand, voir H. Lichtenstein, « Die Fastenrolle: Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte », *Hebrew Union College Annual*, 8-9 (1931-1932), p. 257-351.

<sup>11</sup> Talmud de Babylone, *Sanhédrin* 91a ; recension babylonienne des scholies au *Rouleau des jeûnes*, 25 Sivan d'après le manuscrit Parme, Biblioteca Palatina 2298, daté de 1355 et édité par V. Noam, *ibidem*, p. 243-249.

<sup>12</sup> Sur l'origine de l'ethnique « Cuthéens » pour désigner les Samaritains, voir L. Schiffman, « Cuthaeans » dans *A Companion to Samaritan Studies*, éd. A. D. Crown, R. Pummer et A. Tal, Tübingen, 1993, p. 63-64.

בקש לעלות לירושלים אולון פותאי ואמרו ליה הנהר שאינן מניחין אותה להכנס לבית קדש הקדשים שלהם, וכיון שהרגיש גביעה בן קוסם, הלה ועשה לו שתי אנפלאות ונתן בהם שתי אבנים טובות שוות שתי רבואות של כסף, וכיון שהגיע להר הבית אמר לו אדוני המלך שלך מנעליך ונעל לך שתי אנפלאות, שהרצפה חלקה שלא תחליק רגליך, וכיון שהגיע לבית קדש הקדשים אמרו לו עד כאן יש לנו רשות לכנס מכאן ואילך אין לנו רשות לכנס. אמר לו לכשאצא אני משנה לך גביעתך, אמר לו אם פה תעשה רופא אמן תקרא ושקר הרבה תטל.

[Il voulut monter à Jérusalem. Les Cuthéens lui dirent : « Prends garde, les juifs ne te laisseront pas entrer dans leur Saint des saints. » Quand Gebiah ben Kosem l'apprit, il alla se faire fabriquer deux pantoufles et les orna de deux pierres précieuses valant 20 000 pièces d'argent. Quand il arriva au mont du Temple, il lui dit : « Mon Seigneur le roi, enlevez vos chaussures et mettez ces pantoufles car le sol est lisse et vous pourriez glisser. » Arrivés au Saint des saints, il lui dit : « Jusqu'ici nous pouvons aller, mais pas plus loin. » Furieux, il répondit : « Quand je serai sorti, je t'enfoncerai ta bosse. » Il lui dit : « Si tu le fais, tu seras considéré comme un médecin expert et tu auras mérité un bon salaire<sup>13</sup>. »]

Le récit s'achève sur cette dernière phrase ; les rabbins reviennent ensuite sans transition à l'exégèse biblique<sup>14</sup>. L'issue des événements reste donc implicite : on comprend que le poids des pierreries cousues sur les pantoufles en feutre a immobilisé le souverain, qui s'est alors retrouvé dans une position ridicule. Cette interprétation est confirmée par la sémantique. En effet, les « chaussures » qu'a retirées Alexandre pour revêtir ses nouvelles pantoufles sont désignées par un terme polysémique qui, selon la vocalisation choisie, peut également signifier « verrous<sup>15</sup> » ; cette ambiguïté se trouvait déjà dans un verset biblique, diversement compris par les traducteurs, où il est justement question de la sécurité que garantissent ces chaussures ou ces verrous<sup>16</sup>. Préféré à un lexique plus spécialisé, l'emploi de ce mot suggère qu'en enlevant ses propres chaussures, Alexandre est devenu vulnérable, tout en annonçant le thème de l'emprisonnement. Dans la mesure où les rabbins n'ignoraient pas la culture grecque, il n'est pas non plus impossible que l'utilisation de pantoufles comme outil d'humiliation rappelle volontairement les moqueries de Lucien de Samosate. Au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, ce philosophe avait dépeint le roi Philippe, père d'Alexandre, ravaudant des savates usagées aux Enfers<sup>17</sup>. Quoi qu'il en soit, une fois pris au piège, le roi menace Gebiah, qui lui répond insolemment, sans plus lui donner du « Mon Seigneur le roi ». Si la tonalité du dialogue entre les deux personnages change radicalement, c'est en partie parce que les deux répliques finales sur la bosse formaient à l'origine une unité indépendante, sans aucun lien avec Alexandre. Cet échange apparaît en effet dans le Talmud de Babylone lors d'une controverse théologique entre

<sup>13</sup> Midrash Rabbah sur *Genèse* 61, 7.

<sup>14</sup> Le verset commenté est *Genèse* 25, 6 « Quant aux fils de ses concubines » à propos des concubines renvoyées par Abraham après la naissance d'Isaac.

<sup>15</sup> Voir la définition des termes מנעול et מנעל dans M. Jastrow, *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, Londres, 1903, p. 802. On rappellera que la littérature rabbinique n'était à l'origine pas vocalisée, les notations vocaliques ayant été introduites dans la langue hébraïque à partir du X<sup>e</sup> siècle de notre ère.

<sup>16</sup> *Deutéronome* 33, 25. La traduction grecque du *Deutéronome* dite des Septante, réalisée au III<sup>e</sup> s. avant notre ère, avait ainsi rendu מנעלי « min'alei » par « hupodêma » (sandale) : « comme fer et airain sera sa sandale » d'après la traduction de C. Dognier et M. Harl, *La Bible d'Alexandrie. 5. Le Deutéronome*, Paris, 1992, p. 352. Cette interprétation fut reprise par Jérôme, qui emploie dans la Vulgate le latin « calciamentum ». À l'inverse, la plupart des traductions de référence contemporaines privilégient une traduction par « verrous » ; voir par exemple *La Bible. Ancien Testament*, t. 1, éd. É. Dhorme, Paris, 1956, p. 1145.

<sup>17</sup> Lucien de Samosate, *Ménippe ou la Nékyomancie*, 17. Dans le récit rabbinique, la « pantoufle » est désignée par un mot grec (*empilion*) transcrit en caractères hébraïques. Chez Lucien, les « savates » ravaudées par Philippe sont désignées par le terme *hupodêma*. Je remercie Gilles Polizzi d'avoir attiré mon attention sur le texte de Lucien.

Gebiah et un « min » (hérétique) anonyme<sup>18</sup>. L'élément de dérision a donc été importé pour être associé au souverain par la combinaison de deux traditions à l'origine distinctes mais qui concernaient toutes les deux Gebiah.

D'un point de vue purement narratif, la chute du récit n'est pas satisfaisante : rien n'empêchait Alexandre de retirer les pantoufles pour retrouver sa mobilité, pénétrer dans le lieu interdit et surtout punir Gebiah de son insolence comme il l'avait promis. Pourtant, le texte ne rapporte aucun de ces événements. Le caractère incomplet du récit a visiblement été ressenti, car le texte de la scholie au *Rouleau des jeûnes*, outre quelques variantes mineures, ajoute une péripétie supplémentaire pour résoudre le conflit<sup>19</sup> : « On dit qu'ils ne bougèrent pas de cet endroit jusqu'à ce qu'un serpent ne le morde (*shèhiqisho nahash*<sup>20</sup>). » Dans cette version, Alexandre n'a visiblement toujours pas eu l'idée de simplement retirer ses pantoufles, qui l'empêchent certes de pénétrer dans le Saint des saints, mais également de rebrousser chemin. Pour expliquer comment et pourquoi le roi a finalement renoncé ou dû renoncer à son dessein, les rabbins invoquent l'intervention d'un serpent. Or, dans sa formulation lacunaire, ce nouvel épisode ne suffit pas non plus à établir une logique narrative. Le venin du serpent a-t-il entraîné une incapacité temporaire ou bien s'est-il avéré fatal ?

Surtout, quelle est l'identité du personnage mordu ? En hébreu, la lettre *waw* (ו) finale de la forme verbale *שׁוּחַדְוּ* correspond au pronom personnel enclitique de la troisième personne du masculin singulier : ce pronom (« le » en français) est le complément d'objet direct du verbe « mordre » mais la syntaxe ne permet pas de déterminer avec certitude à quel personnage il se rapporte. Pour respecter la cohérence du récit, le lecteur suppose que c'est Alexandre qui a été mordu, puisqu'une incapacité de Gebiah n'aurait en rien diminué le risque de transgression religieuse, au contraire<sup>21</sup>. Toutefois, afin de ne pas avoir à dépeindre le roi blessé, dans une situation de grande vulnérabilité, le milieu rédacteur du texte a choisi d'utiliser une formulation volontairement ambiguë<sup>22</sup>. Cette stratégie syntaxique et narrative, qui consiste à laisser planer le doute sur le référent d'un pronom ou d'un adjectif et donc sur le déroulement et l'interprétation exacte des événements, n'est pas nouvelle dans les sources hébraïques. On en trouve plusieurs exemples dans les livres bibliques, notamment dans un verset du *Deuxième Livre des Rois* à propos d'un épisode de la guerre entre les Moabites et les Édomites :

Le roi de Moab vit que le combat était trop fort pour lui. Il prit avec lui 700 hommes, tirant l'épée, pour faire une trouée vers le roi d'Édom ; mais ils ne le purent. Alors il prit son fils (בְּנֵוֹ) aîné, celui qui devait régner à sa place, et l'offrit (זָבַח) en holocauste sur la muraille<sup>23</sup>.

À cause de l'ambiguïté sur les référents de l'adjectif possessif et du pronom personnel complément d'objet direct, on ne sait quel fils le roi de Moab a sacrifié : le sien ou celui de son ennemi le roi d'Édom. Cet expédient est repris par les rédacteurs du récit rabbinique sur la duperie d'Alexandre afin d'éviter de rendre explicite l'étendue de l'irrespect témoigné au roi, même s'il est indubitable. Quant à la trame narrative elle-même, elle reprend plusieurs motifs théologico-littéraires bien attestés dans les sources juives de l'Antiquité.

---

<sup>18</sup> Talmud de Babylone, *Sanhédrin* 91a.

<sup>19</sup> Dans cette version, le protagoniste est nommé Gebiah ben Psisa ; par ailleurs, les chaussures ne sont pas couvertes de pierreries mais directement fabriquées en or pour une valeur de 50 000 mines chacune.

<sup>20</sup> Scholie au *Rouleau des jeûnes*, date du 25 Sivan d'après le manuscrit d'Oxford d'après H. Lichtenstein, *ibidem*, p. 228-330.

<sup>21</sup> O. Amitai, « The Story of Gviha Ben-Psisa and Alexander the Great », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 16/1 (2006), p. 61-74 (p. 72).

<sup>22</sup> V. Noam, *op. cit.*, p. 77.

<sup>23</sup> 2 *Rois* 3, 26-27 dans *La Bible. Ancien Testament*, éd. É. Dhorme, *op. cit.*, p. 1145. Pour d'autres versets bibliques portant une ambiguïté similaire, voir *Genèse* 14, 18-19 (qui bénit qui d'Abraham ou de Melchisédech ?) et *Exode* 15, 25 (qui fixe aux Hébreux des lois et les met à l'épreuve, Moïse ou Dieu ?).

# Des motifs traditionnels de la littérature juive de l'Antiquité

Bien que l'implication d'Alexandre et sa mise en scène possèdent des caractéristiques inédites, le récit rabbinique combine des thèmes traditionnels de la littérature juive de l'Antiquité concernant les Samaritains, la prétendue visite d'Alexandre à Jérusalem et les interventions divines pour défendre le Temple.

Observable dès l'époque perse achéménide, la rivalité entre juifs et Samaritains s'exacerbe à partir du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, à l'occasion de la révolte judéenne dite des Maccabées contre le pouvoir séleucide<sup>24</sup>. Nombre des traditions juives hostiles aux Samaritains se focalisent sur la concurrence entre les temples de Jérusalem et du Garizim et associent à cette controverse la figure disputée d'Alexandre<sup>25</sup>. Flavius Josèphe implique ainsi ce souverain dans la construction du temple samaritain du mont Garizim, à l'occasion de la conquête de la Samarie en 332 avant notre ère :

Sânballat [gouverneur de la province perse de Samarie], estimant qu'il y avait là une occasion favorable pour son projet, abandonna la cause de Darius [III], et prenant huit mille de ses administrés, se rendit auprès d'Alexandre, qu'il trouva commençant le siège de Tyr ; il lui dit qu'il lui remettait les territoires qu'il gouvernait, et qu'il se réjouissait de le reconnaître comme maître à la place du roi Darius. L'ayant ainsi visité dans des conditions cordiales, [Sânballat] lui exposa son affaire, expliquant qu'il avait pour gendre Manassé, frère du grand-prêtre des juifs ; de nombreux compatriotes s'étaient joints à lui dans le désir d'édifier un temple dans ses territoires. Il serait d'ailleurs avantageux pour le roi de diviser en deux la puissance des juifs, pour éviter que le peuple, s'il venait à se soulever unanime et d'accord, ne fasse difficulté au roi, comme il le fit jadis aux monarques assyriens. Sur le consentement d'Alexandre, il mit toute son énergie à bâtir le temple et puis il institua Manassé grand-prêtre, considérant que c'était la plus grande distinction que la postérité de sa fille pourrait avoir<sup>26</sup>.

Le récit rabbinique de la duperie d'Alexandre ne mentionne d'abord pas les Samaritains qui, dans la première section du texte, ne prennent aucunement part à la *disputatio*. Ils font subitement irruption au début de la seconde section pour encourager le roi à enfreindre les règles culturelles en vigueur à Jérusalem, ce qui confirme le caractère hybride du récit. L'accusation portée contre les Samaritains reflète l'hostilité croissante des juifs envers eux à partir de la période hasmonéenne, laquelle culmina avec la destruction du temple du Garizim par Jean Hyrcan en 111/110 avant notre ère. Si l'on en croit Flavius Josèphe, ce sentiment était réciproque, notamment à l'époque romaine où les Samaritains n'auraient pas épargné leurs efforts pour porter atteinte à la sainteté du temple juif :

Sous l'administration de Coponius, il se passa le fait suivant<sup>27</sup>. Lors de la célébration de la fête des pains azymes que nous appelons la Pâque, les prêtres avaient coutume d'ouvrir les portes du Temple à partir de minuit. Dès leur ouverture, cette fois, des Samaritains, entrés en secret à

---

<sup>24</sup> La tradition juive considère les Samaritains comme des descendants de populations étrangères implantées en Samarie par le roi assyrien Sargon (721 avant J.-C. cf. *2 Rois* 17), alors qu'eux-mêmes se regardent comme des descendants des tribus d'Ephraïm et de Manassé. La distinction entre les deux groupes – juifs et Samaritains – ne devient pérenne que sous la dynastie hasmonéenne à la fin du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère ; voir R. G. Coggins, *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Atlanta, 1975.

<sup>25</sup> Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XVIII, 29-30 ; Talmud de Babylone, *Yoma* 69a. Voir E. S. Gruen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley, 1998, p. 189-202.

<sup>26</sup> Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XI, 321-324, trad. É. Nodet, *Flavius Josèphe V. Les Antiquités juives, livres X et XI*, Paris, 2010, p. 159-160.

<sup>27</sup> Soit en l'an 6 de notre ère.

Jérusalem, jetèrent des ossements humains sous les portiques. Dès lors on interdit à tous les Samaritains l'accès du Temple, ce dont on n'avait pas l'habitude auparavant, et l'on se mit à le garder avec plus de vigilance<sup>28</sup>.

La mise en scène de Samaritains cherchant à porter atteinte à la sainteté du temple de Jérusalem est donc un motif bien connu de la littérature juive hellénisée et rabbinique.

La tradition d'une visite d'Alexandre au temple de Jérusalem est rapportée pour la première fois avec certitude par l'historien de la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère Flavius Josèphe<sup>29</sup>. Elle est reprise dans littérature rabbinique ainsi que dans une interpolation juive du *Roman d'Alexandre* du Pseudo-Callisthène<sup>30</sup>. Tous les commentateurs s'accordent à considérer cet épisode comme légendaire : Alexandre ne s'est jamais rendu à Jérusalem<sup>31</sup>. Cette tradition a donc été élaborée pour accroître la réputation et le rayonnement du Temple. Suivant la version du Pseudo-Callisthène :

Alexandre s'approche alors du pays des Juifs. [...] ayant fait venir l'un des prêtres, il lui dit : « Comme votre apparence est divine ! Indique-moi donc aussi quel dieu vous honorez, car chez les dieux de chez nous je n'ai point vu si belle ordonnance de prêtres. » L'autre lui dit : « Nous servons un dieu unique, qui a créé la terre, le ciel et tout ce qui s'y trouve, mais aucun homme n'a le pouvoir de le dévoiler. » Sur ce, Alexandre dit alors : « En tant que serviteurs du dieu véritable, allez en paix, allez, car votre dieu sera le mien, et ma paix vous accompagnera, sans le moindre risque que je marche contre vous comme je l'ai fait contre les autres peuples, puisque vous êtes consacrés à servir le dieu vivant. » Ils prirent alors une masse de trésors d'or et d'argent qu'ils apportèrent à Alexandre, mais il refusa d'en rien prendre, leur disant : « Que tout cela, ainsi que le tribut qu'on a mis de côté pour moi, revienne au Seigneur Dieu ; quant à moi, je ne recevrai rien de vous<sup>32</sup>. »

Le souverain macédonien fait ici office d'instance légitimatrice, comme le confirme l'insistance sur le respect qu'il aurait témoigné au Temple, à ses desservants et à son culte. Le récit rabbinique que nous étudions modifie donc radicalement la signification de la légende en faisant d'Alexandre non plus le garant du Temple mais son agresseur.

Si l'identification avec Alexandre est inédite, le thème du souverain étranger profanateur du Temple a été inauguré au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère dans deux livres apocryphes. Le *Deuxième Livre des Maccabées*, composé entre 160 et 120 avant notre ère, glose l'épisode historique de la mise sous tutelle financière des temples de Syrie-Phénicie par le souverain séleucide Séleucos IV et son représentant Héliodore en 176<sup>33</sup>. À l'inverse, le récit du *Troisième livre des Maccabées*, qui incrimine le souverain lagide Ptolémée IV Philopator après sa victoire sur Antiochos III à Raphia en 217 paraît largement fictif<sup>34</sup>. Ces deux documents partagent la même structure narrative : le souverain ou son officier, faisant fi des supplications des prêtres et des habitants, s'appêtent à transgresser la sainteté du Temple en pillant son trésor ou en pénétrant dans le Saint des saints. C'est un prodige, et même plus précisément une épiphanie

---

<sup>28</sup> Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XVIII, 29-30.

<sup>29</sup> Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XI, 331-335.

<sup>30</sup> Scholie au *Rouleau des jeûnes*, 25 Kislev cf. H. Lichtenstein, *ibid.*, p. 339-340 ; Talmud de Babylone, *Yoma* 69a.

<sup>31</sup> J. Goldstein, « Alexander and the Jews », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 59, (1993), p. 59-101.

<sup>32</sup> Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, II, 24 (codex C), trad. G. Bounoure et B. Serret, Paris, 1992, p. 182-183.

<sup>33</sup> *2 Maccabées* 3, 13-35. Sur l'histoire de la composition de ce document, voir D. Schwartz, *2 Maccabees*, Berlin, 2008, p. 3-15.

<sup>34</sup> Ce texte a été composé en Égypte, vraisemblablement vers 100 avant notre ère ; voir S. R. Johnson, *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity. Third Maccabees in its Cultural Context*, Berkeley, 2004, p. 129.

qui empêche le souverain ou son représentant d'arriver à leur fin en provoquant une incapacité physique temporaire. D'après le *Troisième livre des Maccabées* :

Arrivé à Jérusalem, il [Ptolémée IV] sacrifia au Dieu suprême, lui rendit grâce et accomplit les rites qui convenaient au lieu. Parvenu en ce lieu, il fut frappé par sa splendeur et sa majesté ; rempli d'admiration pour la perfection du sanctuaire, il se dit qu'il aimerait bien pénétrer plus avant dans le temple. Alors qu'on lui disait que cela n'aurait pas été convenable, vu qu'aucun membre de la nation n'a le droit d'y entrer, ni même tous les prêtres, excepté le seul grand-prêtre, leur chef à tous, et cela seulement une fois par an, il ne fut nullement convaincu. [...]. Mais lui, enhardi dans son insolence et réfutant toutes les mises en garde, s'avancit déjà, pensant mettre à exécution ce qu'il avait annoncé. [...] Alors le Dieu qui voit tout, père primordial, Saint parmi les saints, exauçant la légitime supplication, frappa cet homme qui se grandissait tellement dans sa démesure et son insolence, en le secouant dans tous les sens comme un roseau agité par le vent, jusqu'à ce qu'il gît par terre, inerte et paralysé dans ses membres, incapable même d'émettre un son, foudroyé par une juste sentence. Là-dessus, les Amis et les gardes du corps, voyant un si dur châtement subi par le roi et craignant qu'il n'y laissât la vie, s'empressèrent de l'entraîner dehors, saisis d'une extrême frayeur. Reprenant peu après ses esprits, il ne se repentit nullement malgré la punition qu'il avait reçue, mais s'en alla en proférant d'âpres menaces<sup>35</sup>.

Dans notre récit, l'épiphanie est remplacée par la ruse de Gebiah et, dans la recension palestinienne des scholies au *Rouleau des jeûnes*, par l'intervention inopinée du serpent. Si ce second événement est interprété par le lecteur comme un signe divin, son caractère miraculeux n'est pas rendu explicite par le texte, alors que les rabbins ne manquent pas d'habitude de souligner « les miracles (*nissim*) qui se produisirent pour Israël<sup>36</sup> ». Pourquoi garder une telle discrétion, et pourquoi avoir remplacé – et donc théologiquement affaibli – l'épiphanie par le recours à des agents terrestres – Gebiah et le serpent – de la volonté divine ? Le rayonnement traditionnel de la figure d'Alexandre dans les communautés juives comme dans le reste du monde gréco-romain interdit de le présenter comme victime de la colère divine, cible de son *énergéia* et physiquement diminué par elle, même de manière temporaire. C'est pourquoi, à notre sens, le souverain macédonien n'est ici qu'un prête-nom, derrière lequel les rabbins ont voulu dissimuler un autre personnage historique qui n'était pas un Grec mais un Romain.

## Alexandre substitué à Pompée ? Stratégies de mise à distance de la violence sous la domination romaine

Oray Amitai a proposé de voir dans le récit mettant en scène Gebiah et Alexandre un reflet de la situation du Levant sud au moment de la conquête de la région par Pompée en 63 avant notre ère. Parmi les arguments avancés, il y a tout d'abord la référence historique puisque'une fois victorieux du siège de Jérusalem, l'*imperator* pénétra effectivement dans le Saint des saints. Cet épisode célèbre est lui aussi rapporté par Josèphe :

Pourtant, parmi les malheurs de cette époque, rien ne fut plus douloureux pour la nation juive que la profanation par des regards étrangers du Lieu saint, jusqu'alors soustrait à la vue. Et il est bien vrai que Pompée entra dans le Temple avec son état-major, là où seul le grand-prêtre avait le droit de pénétrer d'après la religion, et examina ce qui était à l'intérieur : le candélabre, les lampes, la table, les vases à libations, les encensoirs, le tout en or massif, une énorme quantité

---

<sup>35</sup> 3 *Maccabées* 1, 9-29 et 2, 21-24, trad. J. Méléze-Modrzejewski, *La Bible d'Alexandrie.15.3, Troisième Livre des Maccabées*, Paris, 2008, p. 130-134 et 138.

<sup>36</sup> Mishna *Berakhot* 9, 1.

d'aromates entreposés, le trésor sacré se montant à deux mille talents. Mais Pompée ne toucha à rien de tout cela, ni à quoi que ce fût d'autre des objets sacrés et, un jour seulement après la prise du Temple, il donna l'ordre aux gardiens de le nettoyer et de célébrer les sacrifices habituels<sup>37</sup>.

Dans son compte rendu, Josèphe, membre de la cour flavienne, cherche manifestement à ménager la réputation de Pompée en précisant que celui-ci ne déroba pas les biens sacrés, un acte généralement désapprouvé dans l'Antiquité. Néanmoins, deux siècles plus tard, Dion Cassius donne une autre version des faits en affirmant que « tous [l]es trésors furent pillés<sup>38</sup> ». Même s'il est impossible de trancher entre ces deux versions, la contradiction illustre la manière dont les actions d'un personnage illustre pouvaient être présentées différemment suivant les contextes, en fonction de la distance chronologique avec les événements mais aussi du public visé. D'après Oray Amitai, la substitution du nom d'Alexandre à celui de Pompée serait un avatar du thème de l'*imitatio Alexandri* fréquemment évoqué dans la littérature de l'Antiquité à propos du général romain, à son initiative ou à celle des observateurs<sup>39</sup>. Les rabbins auraient donc subverti la propagande pompéienne à des fins non plus d'éloge mais de critique.

Cette hypothèse d'identification éclaire les fonctions du récit rabbinique, lequel tenterait de mettre à distance un événement historique traumatique par la réécriture. Au v<sup>e</sup> siècle avant notre ère, Eschyle avait utilisé un procédé similaire dans les *Perses* : cette tragédie, qui met en scène les événements de la deuxième guerre médique, fut représentée pour la première fois en 472 avant notre ère, soit huit ans après l'incendie d'Athènes par l'armée de Xerxès, devant un public composé d'Athéniens qui avaient eux-mêmes fui devant l'ennemi et volontairement laissé le territoire de la cité sans défense ; l'espace urbain porta encore pendant plusieurs décennies les stigmates de ce pillage<sup>40</sup>. Pourtant, sur la scène théâtrale, lorsque la reine perse Atossa demande au Messager si « Athènes est [...] encore intacte », celui-ci lui n'hésite pas à lui répondre que « la cité qui garde ses hommes possède le plus sûr rempart<sup>41</sup> ». Toutefois, dans le récit rabbinique, la reconfiguration des événements historiques n'est pas libre. Le noyau historique de la transgression commise à l'encontre du Temple impose une contrainte théologique : puisque Dieu n'a pas jugé opportun d'arrêter Pompée, invoquer explicitement une manifestation divine constituerait un blasphème. Le milieu rédacteur du récit – des rabbins dans les versions parvenues jusqu'à nous – a donc eu recours à des expédients de statut inférieur à l'épiphanie pour expliquer que le roi ait été contraint de reculer. Non seulement l'intervention divine reste implicite, mais, contrairement aux précédents littéraires d'époque hellénistique, ses agents sont des humbles : Gebiah, ni prêtre ni « sage », ne possède aucune autorité religieuse institutionnelle<sup>42</sup> ; son titre de « gardien du temple », ainsi formulé, est inconnu par ailleurs. La ruse dont il fait preuve illustre sa piété mais n'est qu'un succédané de miracle.

Le choix d'un serpent comme deuxième agent de la volonté divine peut s'expliquer à la fois par une référence à la théologie rabbinique et par une allusion historique. Plusieurs récits talmudiques mettent en scène un serpent qui mord pour empêcher une transgression religieuse, sur la base d'un verset tiré de l'*Ecclésiaste* : « celui qui ouvre une brèche dans une clôture est mordu par un serpent »<sup>43</sup>. Dans le cas de notre récit, le recours au serpent protecteur paraît

---

<sup>37</sup> Flavius Josèphe, *Guerre des juifs*, I, 152-153, trad. P. Savinel, Paris, 1977, p. 140-141.

<sup>38</sup> Cassius Dion, *Histoire romaine*, 37, 16.

<sup>39</sup> O. Amitai, art. cit., p. 66. Voir par ailleurs D. Villani, « Entre *imitatio Alexandri* et *imitatio Herculis* : Pompée et l'universalisme romain », *Pallas*, 90 (2013), p. 335-350.

<sup>40</sup> Hérodote VIII, 53.

<sup>41</sup> Eschyle, *Les Perses*, trad. P. Mazon, Paris, 1921 (réédition 1982), p. 120-121.

<sup>42</sup> Les « sages » (*hakamim*) sont les prédécesseurs dont se réclament les rabbins.

<sup>43</sup> *Ecclésiaste* 10,8 : voir D. Jaffé, « Le serpent de l'hérésie ou la présence de judéo-chrétiens parmi les Sages du Talmud. Nouvelles considérations », dans *L'antijudaïsme des Pères. Mythes et/ou réalité ? Actes*

d'autant plus pertinent qu'Alexandre est justement accusé d'avoir franchi la clôture physique entourant le Saint des saints. Par ailleurs, les *Psaumes de Salomon*, un apocryphe juif du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère qui décrit la conquête de la Judée par Pompée, soulignent justement que Dieu n'a pas empêché la profanation du Temple par les « chaussures » (*hupodêmata*) des étrangers ; l'*imperator*, que la référence à son assassinat en Égypte permet d'identifier avec certitude, y est qualifié de « serpent » (*drakôn*) :

Dans son orgueil, le Pécheur a renversé les remparts fortifiés pendant la fête,  
et toi, tu ne l'en as pas empêché !  
À ton autel sont montées des nations étrangères,  
qui, par orgueil, l'ont foulé de leurs chaussures [...].  
Ne tarde pas, ô Dieu, à le faire retomber sur leurs têtes,  
Et change l'orgueil du Dragon [ou « du serpent »] en opprobre<sup>44</sup>.

Suivant cette hypothèse d'intertextualité, le récit rabbinique retravaillerait le motif de Pompée profanateur en transformant le serpent en instrument de la protection du Temple<sup>45</sup>. Enfin, dans la littérature juive hellénisée, les chaussures en or constituent un symbole de l'impérialisme romain, comme l'illustre un verset du cinquième livre des *Oracles sibyllins*<sup>46</sup> : « Malheur à toi, Babylone, au trône d'or, aux *sandales dorées* (*chrysopedidos*) ». Dans ce texte composé au II<sup>e</sup> siècle de notre ère où la malédiction sur la biblique « Babylone » vise vraisemblablement la Rome contemporaine, la symbolique des chaussures d'apparat de l'opresseur semble faire référence aux *calcei* portés par les sénateurs romains<sup>47</sup>.

Oray Amitai identifie dans le récit rabbinique des éléments de contexte historique qu'il met en relation avec la situation de la Judée à l'époque pompéienne : ainsi, la mise en accusation des juifs par une série de peuples bibliques dans la première section du récit refléterait la crainte de se retrouver à la merci de populations voisines sur lesquelles les Hasmonéens avaient jusqu'alors eu l'ascendant<sup>48</sup>. Outre cet argument, la place occupée par notre récit dans le document rabbinique pourrait livrer un indice plus précis sur l'époque à laquelle il fait référence. En effet, une des versions se trouve dans une scholie au *Rouleau des jeûnes*, où elle glose un épisode de restauration de l'autonomie fiscale à Jérusalem / en Judée : « Les *dēymōsin'ai* (דימוסנאי) quittèrent Jérusalem<sup>49</sup> [et la Judée] ». Tous les éditeurs du texte interprètent le terme *dēymōsin'ai* comme un calque du grec *dēmosiōnai*, qui désigne les fermiers de l'impôt. Au premier abord, cet épisode semble n'avoir aucun lien avec le récit mettant en scène Alexandre et Gebiah, mais le contexte de la scholie s'éclaire si l'on remplace le roi par Pompée. En effet, d'après des sources juives et romaines, le proconsul Gabinius, devenu gouverneur de Syrie après la conquête romaine, chercha à limiter les prérogatives des

---

du colloque de Louvain-la-Neuve (20-22 mai 2015), éd. J.-M. Auwers, R. Burnet et D. Luciani, Paris, 2017, p. 61-75.

<sup>44</sup> *Psaumes de Salomon* 2, 1-2 et 26, d'après *La Bible. Écrits intertestamentaires*, dir. A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris, 1987, p. 954 et 957.

<sup>45</sup> On remarquera que l'emploi de *drakôn* pour désigner un gardien de Temple pourrait signaler une réception juive mythe de Python, tué à Delphes par le dieu Apollon ; voir par exemple Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* I, 4, 1.

<sup>46</sup> *Oracles sibyllins* 5, 434 ; voir la traduction de V. Nikiprowetzky dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, *op. cit.*, p. 1134.

<sup>47</sup> M.-F. Baslez, « L'épithète de l'évêque Aberkios : les Écritures de foi dissimulées sous l'écriture civique », *Journal of Epigraphical Studies* 3 (2020), p. 149-166.

<sup>48</sup> O. Amitai, *art. cit.*, p. 69-70.

<sup>49</sup> V. Noam, « Megillat Taanit – The Scroll of Fasting », dans *The Literature of the Sages*, t. 2, éd. Sh. Safrai, Z. Safrai et J. Schwartz, Assen, 2006, p. 339-362.

publicains en Judée. Dès 56 avant notre ère, Cicéron critiqua vivement cette politique, qui finit par entraîner l'inculpation de Gabinius pour concussion<sup>50</sup> :

Les malheureux fermiers des impôts, [...] [Gabinius] en a fait des esclaves des juifs et des Syriens, qui sont eux-mêmes des peuples nés pour l'esclavage. Dès le début, il a décidé – et il a persévéré dans ce système – de ne pas statuer, quand il s'agissait d'un publicain ; les conventions, qui n'avaient rien d'irrégulier, il les révoqua ; les forces de police, il les supprima. Les impôts et les contributions, il en décida, pour beaucoup, le dégrèvement ; dans toute ville où il se trouvait, toute ville où il se rendait, il ne voulait voir ni fermier d'impôt ni esclave de fermier<sup>51</sup>.

Par ailleurs, Flavius Josèphe affirme qu'en 47 avant J.-C., lors du passage de César en Judée, les habitants collectaient eux-mêmes les taxes pour Rome<sup>52</sup>. À ces deux témoignages littéraires, il faut ajouter un indice terminologique : en effet, le terme *dêmosiônai* est rare : jamais utilisé, à notre connaissance, dans les textes du judaïsme hellénisé, il n'est attesté qu'au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère dans la littérature grecque<sup>53</sup>. Ces différents éléments nous paraissent confirmer que la référence rabbinique à la domination macédonienne dissimule en réalité une allusion à la conquête romaine de la Judée.

Le peu de cas que les autorités rabbiniques font de la vraisemblance historique peut fonctionner comme un facteur de concorde : le fait de rendre interchangeables les noms de souverains ou de généraux permet de mettre à distance des violences commises contre des communautés juives. Le récit rabbinique de la duperie d'Alexandre, initialement élaboré sous la domination romaine, renonce à incriminer nommément Pompée pour avoir porté atteinte à la sainteté du temple de Jérusalem. L'*imperator* est remplacé par un autre personnage historique : Alexandre, choisi pour sa célébrité mais aussi justement parce qu'il n'était pas romain. Toutefois, la déférence qu'inspire traditionnellement la figure du souverain macédonien aux juifs de l'empire ne permet pas de le présenter explicitement comme un impie consommé ni comme la victime d'une punition divine qui l'affaiblirait physiquement. Il ne reste alors aux rabbins que l'arme de la dérision.

---

<sup>50</sup> Cicéron, *Lettres à Quintus*, 22 ; *Contre Pison*, 41 et 48.

<sup>51</sup> Cicéron, *Sur les provinces consulaires*, 10, trad. J. Cousin, *Cicéron. Discours*, t. 15, Paris, 1962, p. 184-185.

<sup>52</sup> Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XV, 202-203 et 206.

<sup>53</sup> Cf. Strabon, *Géographie*, IV, 6, 7 ; dans l'épigraphie, on trouve *dêmosiônai* sur le *Monumentum Ephesenum*, un règlement des dîmes d'Asie daté de 62 de notre ère.