

Les habitants des ruines

1 Le potentiel démoniaque des habitants des ruines

Comme je l'ai évoqué précédemment, l'espace des ruines tel que décrit dans le corpus prophétique est l'un des contextes majeurs où des démons apparaissent dans la LXX. Toutefois, la présence de ces derniers dans la Bible hébraïque n'est pas, pour sa part, si explicite et demeure sujette à débat. Les rapports entre l'hébreu et le grec doivent donc être étudiés afin de mieux situer ces textes dans leurs relations réciproques et de comprendre les trajectoires qui ont mené à une émergence du démoniaque en ce contexte. À ma connaissance, ce type d'analyse n'a encore jamais été réalisé¹ et mérite donc d'être tenté.

Les oracles qu'on appelle d'habitude « contre les nations » évoquent fréquemment des paysages de villes en ruines, un motif qui annonce la défaite future des ennemis d'Israël. Il est possible d'identifier ce *topos* par une série d'éléments récurrents. En effet dans ces passages, la destruction des villes n'est autre que la conséquence de la colère de Yhwh et cet anéantissement signifie métonymiquement la perte du territoire entier. L'espace urbain et les champs cultivés sont abandonnés par les hommes et les animaux domestiques et les vestiges des cités se remplissent alors de végétation sauvage et sont repeuplés par toutes sortes d'animaux et de créatures. Les *tannîm*, qui désignent probablement des canidés du désert², semblent être des marqueurs de ce territoire hostile à la civilisation, comme l'annonce l'expression *mə'ôn tannîm*, « repaire des *tannîm* », utilisée plusieurs fois en Jérémie pour désigner des ruines. L'oracle contre le territoire de Ḥaṣor en Jer 49,33 en donne un exemple³ :

1 Pour une analyse préliminaire menée conjointement par Christophe Nihan et moi-même, voir Angelini 2017 ; Nihan 2017.

2 L'hébreu connaît au moins trois termes qui désignent des canidés sauvages : *tannîm*, *'yyîm*, les deux attestés exclusivement à la forme plurielle, et *šū'âl*, traditionnellement traduit par « renard », qui apparaît parfois comme animal des ruines (Lam 5,18 ; Ez 13,4). Les deux derniers zoonymes ont un certain nombre de parallèles dans d'autres langues sémitiques (voir respectivement SED II, no. 21 et 237 ; et *infra*, p. 157), alors que **tan* est isolé et d'étymologie difficile. Nous ne sommes pas en mesure d'établir précisément l'espèce à laquelle le mot *tannîm* se réfère et il n'est pas possible de trancher entre « chacal » et « hyène » : voir, à ce sujet, Frevel 1995.

3 Ḥaṣor n'indique pas ici la ville du nord de la Palestine, mais un territoire au sud de la Palestine peuplé par des tribus arabes, qui, ici et en Jer 49,28–30, est couplé avec Kedar (Lundbom 2004, p. 353). Pour l'expression « repaire des *tannîm* », voir également Jer 9,10 (Jérusalem) ;

והיתה חצור למעון תנים	Ḥaṣor deviendra un repaire pour les
שממה עד עולם	chacals,
לא ישב שם איש	Dévastation (<i>šmāmâ</i>) à jamais :
ולא יגור בה בן אדם	Plus personne n'y habitera,
	l'être humain n'y séjournera même plus.

Le motif, partagé par plusieurs recueils prophétiques, est pour sa part une variation du thème beaucoup plus répandu des terres réduites « à la dévastation » : ce thème est signalé par une série de mots-clés construits sur la racine *šmm*, « être détruit », « être vide », mais également « être choqué », « horrifié » (*šammâ*, *māšammâ*, *šmāmâ*). Il est particulièrement aimé par Jérémie qui l'applique notamment à Jérusalem et aux villes de Juda⁴ :

⁹ Sur les montagnes s'élèvent mes pleurs et mon deuil, et sur les habitations du désert mon chant funéraire.

Car elles sont incendiées, sans que personne n'y passe, et on n'entend plus le bruit des troupeaux.

Des oiseaux du ciel aux quadrupèdes, (tous) se sont enfuis.

¹⁰ Je fais de Jérusalem un tas de pierres, un repaire de chacals, et des villes de Juda, des lieux dévastés (*šmāmâ*), vidés de leurs habitants.

¹¹ [...] Pourquoi le pays est-il ruiné, brûlé comme le désert où personne ne passe ?

Un destin similaire est également prévu pour les ennemis d'Israël, dont notamment Edom⁵ :

והיתה אדום לשמה ¹⁷	¹⁷ Edom deviendra une terre dévastée.
כל עבר עליה ישם	Tous ceux qui passent sur elle seront
וישרק על כל מכותה	horrifiés,
	et siffleront sur toutes ses plaies,

10,22 (Juda) ; 51,37 (Babylone). Comparer, en outre, avec Ps 44,20 ; Nah 2,12 (« repaire du lion »). Is 34,13 et 35,7 ont l'expression *nawé tannîm*, « la résidence des *tannîm* ». Pour une partie des passages traités ici en hébreu je reprends les traductions de Christophe Nihan (2017, p. 113–115), avec quelques modifications. Les autres traductions sont miennes.

⁴ Jer 9,9–11 ; voir aussi sur Juda Jer 10,22.

⁵ Jer 49,17–18.

<p>כמהפכת סדם ועמרה¹⁸ ושכניה אמר יהוה לא ישב שם איש ולא יגור בה בן אדם</p>	<p>¹⁸ Comme pour la catastrophe de Sodome, de Gomorre et des cités voisines – dit Yhwh – personne n’habitera plus là-bas, l’être humain n’y séjournera même pas.</p>
--	---

En outre, la ruine est le *leitmotiv* du long oracle sur le jugement de Babylone qui occupe les derniers chapitres du recueil (50–51), comme le montre déjà l’ouverture (50,3) :

³ Car contre elle (= Babylone) monte une nation du nord,
 qui transforme son pays en dévastation (*lašammâ*),
 personne n’y résidera :
 ni hommes ni bêtes, (tous) se sont enfuis.

Le motif des terres changées en étendues désolées et vidées de toute présence humaine est également présent en Isaïe, avec une référence accrue à Babylone et à Edom⁶. La menace peut être, à l’occasion, proférée aussi contre Juda, comme par exemple en Is 32,12–14 :

¹² En se frappant la poitrine ils gémissent sur les belles campagnes
 riantes, sur les vignes fécondes,
¹³ sur la terre de mon peuple des buissons d’épines montent,
 oui, sur toutes les maisons joyeuses de la ville exultante.
¹⁴ Le palais est abandonné, la ville tumultueuse est délaissée.
 La colline et la tour de garde deviendront des cavernes pour toujours,
 joie des ânes sauvages, pâturage des troupeaux.

Enfin, quelques références sont connues parmi les douze petits prophètes. Toutefois, dans ces cas, on ne trouve que des mentions assez brèves des villes qui seront réduites à l’état de ruines, sans qu’il soit fait allusion à l’arrivée d’animaux sauvages sur le territoire⁷. Une exception remarquable est constituée par l’oracle contre Ninive en Soph 2,13–15, qui décrit l’invasion par des rapaces de vestiges de palais luxueux :

⁶ Is 23,13 ; 13,19–22 ; 14,23 ; 34,11–17.

⁷ Par exemple en Am 4,11 et Mich 1,6 (Samarie) ; 3,12 (Jérusalem) ; Soph 2,9 (Moab et Ammon).

13	ויט ידו על צפון ויאבד את אשור וישם את נינוה לשממה ציה כמדבר	13 (Yhwh) étendra sa main contre le Nord, Il détruira l'Assyrie, Et rendra Ninive une dévastation, aride comme le désert.
14	ורבצו בתוכה עדרים כל חיתו גוי גם קאת גם קפד בכפתריה ילינו קול ישורר בחלון חרב בסף כי ארזה ערה	14 Des troupeaux se coucheront au milieu d'elle, toute sorte de bête. Autant la chouette que le rapace (outarde ?) Passeront la nuit parmi ses chapiteaux. Le bruit se fait entendre à la fenêtre, Ruines sur le seuil,
15	זאת העיר העליזה היושבת לבטח האמרה בלבבה אני ואפסי עוד איך היתה לשמה מרבץ לחיה כל עובר עליה ישרק יניע ידו	15 Car le cèdre est arraché. 15 La voilà, la ville exultante, Qui demeurerait en sécurité, Celle qui disait dans son cœur, « moi, et seulement moi ! ». Comment ! la voilà une ruine, Un repaire pour les bêtes sauvages : Tous ceux qui passent près d'elle, Sifflent et agitent la main.

Parmi les différents oracles qui utilisent ce *topos*, certains présentent un intérêt particulier car ils partagent et combinent plusieurs éléments qui ne se trouvent pas réunis dans les autres passages. Premièrement, la description du paysage des ruines y est particulièrement développée et elle inclut la mention d'animaux et de créatures qui viennent peupler cet espace. Deuxièmement, la disparition des villes est implicitement ou explicitement comparée à celle de Sodome et Gomorrhe, ce qui souligne le caractère irrémédiable et définitif de la destruction à laquelle le territoire est destiné. Troisièmement, le motif des ruines occupe une position stratégique à l'intérieur des collections respectives, en servant de clôture à des sections entières d'oracles de malheur. Il s'agit donc d'un *topos* qui vient renforcer l'efficacité du jugement proféré. C'est le cas de l'oracle contre Ninive en Soph 2 ainsi que de la chute de Babylone annoncée en Jer 50,39-40 :

39	לכן ישבו ציים את איים וישבו בה בנות יענה ולא תשב עוד לנצח ולא תשכון עד דור ודור	39 C'est pourquoi les créatures du désert y habiteront avec les hurleurs, et les autruches y habiteront également ; Babylone ne sera plus jamais habitée, de génération en génération on n'y résidera pas.
----	--	--

40 כמהפכת אלהים	40 Ce sera comme pour la catastrophe divine
את סדם ואת עמרה	qui a frappé Sodome, Gomorrhe,
ואת שכניה נאם יהוה	et les cités voisines – oracle de Yhwh.
לא ישב שם איש	personne n'habitera plus là-bas,
ולא יגור בה בן אדם	l'être humain n'y séjournera même pas.

Cette formulation est très similaire à celle que nous retrouvons dans le texte massorétique de Jer 51,37, qui est le dernier oracle présent dans le livre de Jérémie :

והיתה בבל לגלים	Et Babylone deviendra un tas de ruines,
מעון תנים	un repaire de <i>tannîm</i> ,
שמה ושרקה	dévastation et objet de sifflement,
מאין יושב	personne n'y résidera.

L'emplacement des oracles en Is 13 et 34, respectivement contre Babylone et contre Edom, mérite également d'être remarqué car le chapitre 13 (versets 19–22) conclut l'annonce de la destruction de Babylone et cette annonce ouvre, à son tour, la collection d'oracles contre les nations du premier Isaïe :

19 והיתה בבל צבי ממלכות	19 Alors Babylone, le joyau des royaumes,
תפארת גאון כשדים	la fière parure des Chaldéens,
כמהפכת אלהים	sera frappée de la même catastrophe divine
את סדם ואת עמרה	qui a frappé Sodome et Gomorrhe.
20 לא תשב לנצח	20 Elle ne sera plus jamais habitée,
ולא תשכן עד דור ודור	de génération en génération, on n'y résidera pas ;
ולא יהל שם ערבי	l'Arabe n'y plantera plus sa tente,
ורעים לא ירבצו שם	et les bergers n'y feront pas coucher leurs troupeaux.
21 ורבצו שם ציים	21 Ce sont les créatures du désert qui se
ומלאו בתיהם אחים	coucheront là :
ושכנו שם בנות יענה	les hiboux (?) envahiront leurs maisons ;
ושעירים ירקדו שם	les autruches (<i>bənôt ya'ănâ</i>) y résideront,
22 וענה איים באלמנותיו	et les boucs y feront leurs bonds ;
ותנים בהיכלי ענג	22 les « hurleurs » crieront dans ses palais,
וקרוב לבוא עתה	et les chacals dans ses résidences de luxe,
וימיה לא ימשכו	le temps fixé pour elle se rapproche,
	et ses jours ne seront pas prolongés !

Quant au chapitre 34 (versets 11–17), il reprend directement le langage d'Is 13 et conclut les oracles de malheur du premier Isaïe, tout en préparant l'annonce de salut pour Sion :

9 ונהפכו נחליה לזפת ועפרה לגפרית והיתה ארצה לזפת בערה לילה לילה ואין שם מלכה לעולם יעלה עשנה מדור לדור תחרב לנצח נצחים אין עבר בה 11 וירשוה קאת וקפוד וינשוף וערב ישכנו בה ונטה עליה קו תהו ואבני בהו	9 Ses torrents (d'Edom) se changeront en poix, et sa poussière en soufre ; sa terre deviendra de la poix brûlante, 10 de nuit comme de jour, elle ne s'éteindra pas : sa fumée s'élèvera à jamais ; de génération en génération (Edom) restera dévastée, plus jamais personne n'y passera. 11 La chouette et le hibou (?) y habiteront ; l'effraie et le corbeau y résideront. (Yhwh) étendra sur elle le cordeau du vide et la pierre (à mesurer) le chaos.
12 חריה ואין שם מלכה יקראו וכלשריה יהיו אפס 13 ועלתה ארמנתיה סירים קמוש וחוח במבצריה והיתה נוה תנים חציר לבנות יענה 14 ופגשו ציים את איים ושעיר על רעהו יקרא אך שם הרגיעה לילית ומצאה לה מנוח	12 Ses nobles n'y proclameront plus de roi, et tous ses princes auront disparu. 13 Les ronces pousseront dans ses palais, les orties et les chardons dans ses tours ; ce sera le repaire des chacals, le pâturage des <i>bənôt ya'ânâ</i> . 14 Les créatures du désert et les hurleurs s'y rencontreront, chaque bouc y appellera son compagnon ; c'est encore là que résidera Lilith, et qu'elle trouvera son lieu de repos.
15 שמה קננה קפוז ותמלט ובקעה ודגרה בצלה אך שם נקבצו דיות אשה רעותה 16 דרשו מעל ספר יהוה וקראו אחת מהנה לא נעדרה אשה רעותה לא פקדו כיפי הוא צוה ורוחו הוא קבצן	15 Le grand-duc (?) y fera son nid, pondra ses œufs, les couvera, et rassemblera (ses petits) sous son ombre ; là encore, se rassembleront les vautours, chaque femelle avec son compagnon. 16 Cherchez dans le livre de Yhwh, et lisez ! Aucune de ces créatures ne sera absente, Aucune n'aura à s'enquérir de son compagnon ! Car c'est la bouche de Yhwh ⁸ qui l'ordonne, c'est son esprit qui les rassemble ;

8 Je lis ici le tétragramme au lieu du pronom qui n'est pas pertinent du point de vue syntaxique.

והוא הפיל להן גורל ¹⁷	¹⁷ c'est lui qui a procédé au tirage des parts pour eux,
וידו חלקתה להם בקו	et c'est sa main qui leur a partagé le pays au cordeau ;
עד עולם יירשוהו	c'est pour toujours qu'elles en prendront possession,
לדור ודור ישכנו בה	de génération en génération elles y résideront.

Les trois critères ici définis (peuplement des ruines par plusieurs créatures sauvages, nature irrémédiable de la destruction et position stratégique à l'intérieur des collections prophétiques) permettent de délimiter un corpus cohérent sur lequel je vais focaliser mon attention. Il importe de relever que dans cette forme plus élaborée et complexe, les oracles ne sont jamais adressés à Jérusalem mais exclusivement aux nations. Puisque ces passages présentent des similarités de langage importantes, il faut commencer par s'interroger sur l'origine dudit motif des habitants des ruines, ainsi que sur les relations entre ces textes.

1.1 Origines du motif et relations intertextuelles

L'idée que l'espace des villes vouées à la destruction soit envahi par des animaux sauvages n'est pas propre à la Bible hébraïque ; on en trouve des parallèles très anciens au Proche Orient. Cette idée apparaît, en effet, dans des typologies de textes divers, notamment dans des lamentations et des malédictions, et ce, dès l'époque paléo-babylonienne⁹. Un des poèmes de type *Eršemma*, à savoir un genre de lamentations sur des villes abandonnées à cause d'une colère divine, contient une plainte adressée au dieu Enlil à propos d'une série de villes détruites et laissées à la merci « des chiens, des loups et des démons » : ici le démon *lil-* est nommé à côté des canidés qui vagabondent dans les palais de la cité¹⁰. Un autre exemple est représenté par la malédiction d'Agadé, un fameux texte mythologique d'origine sumérienne sur la chute d'Akkad, qui se termine par une malédiction lancée de la part des dieux contre la ville d'Akkad¹¹ :

9 Les parallèles entre les passages prophétiques (surtout en Isaïe) et les textes proche-orientaux qui font mention des ruines ont été étudiés par Hillers 1964, p. 44-64 et surtout par García Recio 1995.

10 Le texte sumérien est préservé par une copie paléo-babylonienne et par une copie du premier millénaire : textes avec traduction anglaise chez Cohen 1981, p. 110-117, no. 1.1 et 1.2, respectivement lignes 32-34 et 48-50. Je remercie vivement Véréne Chalendar pour son aide à l'identification des animaux mentionnés dans ce passage.

11 Traduction de Pascal Attinger 2007, lignes 255-259 : <https://cdli.ucla.edu/dl/pdf/P469679.pdf>. Voir également Cooper, 1983, p. 62-63, 256 ; Pomponio 1990, p. 83-87.

Puissent les « méchants » de la steppe silencieuse ne cesser de hurler ! Sur ton *kiuzga* où avaient lieu des purifications, puisse le renard hantant les collines des ruines y traîner la queue, sur tes portes de ville établies dans le pays, puisse l'oiseau-sommeil, l'oiseau du cœur chagrin, y faire son nid !

Ce passage montre des similarités frappantes avec les textes d'Isaïe, notamment à cause du fait que, parmi les habitants de la ville abandonnée et réduite à l'état de steppe, sont mentionnés à la fois des renards, des oiseaux rapaces (l'oiseau-sommeil/oiseau du chagrin étant des hiboux) et des démons, désignés ici comme « les méchants de la steppe ».

Le motif des habitants des ruines est, en outre, repris par les malédictions traditionnellement situées en conclusion des traités d'alliance afin d'empêcher que celle-ci ne soit rompue. L'attestation la plus importante du Levant, et la plus souvent citée, provient d'une des inscriptions araméennes de Sfiré¹². La première plaque, aujourd'hui conservée au Musée de Damas, reproduit l'accord entre Mati'el, roi du petit royaume d'Arpad, et un autre gouverneur, dit Bar Ga'yah (dont l'identité est l'un des problèmes les plus discutés de la stèle). En cas de rupture du traité par Mati'el, toutes sortes de malédictions sont annoncées pour le royaume d'Arpad, telles que la destruction de la végétation et l'épuisement de la terre. En outre, une série de bêtes sauvages occuperont le territoire, parmi lesquelles figurent encore différents types de quadrupèdes et d'oiseaux rapaces :

*'lhbqbt n wtht lyšmn 'hwh wthwy 'rpd tl l[rbq y w]
šby wš'l w'rnb wšrn wšdh w'r wqh w'l t'mr qr[yt']*

Que sa végétation soit arrachée en un désert ! Et qu'Arpad devienne un monceau de ruines [pour servir de gîte ...] à la gazelle, et au renard¹³, et au lièvre, et au chat sauvage, et au hibou, et au gypaète et à la pie ! Et qu'il ne soit plus fait mention de cette vil[le-là]¹⁴.

12 *Editio princeps* Ronzevalle 1930–31 (Stèle 1); Dupont-Sommer 1960; voir également Lemaire et Durand 1984, Fitzmyer 1995 b; en dernier, Fales et Grassi 2016, p. 92–122.

13 Š'l, traduit comme « chacal » par Lemaire et Durand, est plus probablement à entendre comme « renard » car le terme est mieux attesté avec cette signification en sémitique. En outre, comme le suggère Giulia Grassi, il est fort possible que la distinction entre les deux espèces ne fût probablement pas pertinente en araméen ancien, étant donné que les autres mots araméens pour « chacal » sont plus tardifs. Voir, à ce sujet, Grassi 2019, p. 95–96; SED II, no. 237.

14 Sfiré I A, 32–33 (= KAI 222 A), trad. Lemaire et Durand 1984, légèrement modifiée.

Les inscriptions royales d'époque assyrienne nous offrent des témoignages supplémentaires. Dans une lettre d'Assarhaddon adressée au dieu Aššur, le roi fait un rapport au dieu sur le territoire de Šubria, un ancien allié de l'empire assyrien qu'il vient de soumettre et dont les villes sont maintenant devenues un repaire « des renards et des hyènes »¹⁵. On peut enfin citer l'inscription d'Assurbanipal qui célèbre sa victoire sur l'Elam. À la suite d'une liste où le roi indique les quantités de biens et d'animaux domestiques qu'il a fait déplacer de l'Elam vers l'Assyrie, il mentionne les bêtes qu'il va, en revanche, laisser sur le territoire d'Elam, lequel sera ainsi rempli « d'ânes sauvages, de gazelles et de bêtes des champs »¹⁶.

Il semble donc que ce *topos* proche-oriental puisse être employé dans des situations différentes selon les exigences. On ne peut pas exclure que dans la Bible hébraïque le motif ait été appliqué originellement à Israël/Juda car la destruction qui frappe Jérusalem est perçue chez les prophètes comme une conséquence inévitable de la rupture de l'alliance entre le peuple et sa divinité tutélaire¹⁷. Toutefois, comme nous l'avons vu, les descriptions les plus détaillées ne concernent jamais Jérusalem, mais se trouvent toujours dans un contexte différent, à savoir celui des oracles contre les nations. Elles sont dirigées contre des villes étrangères, parmi lesquelles Babylone et Edom jouent un rôle de premier rang.

Bien qu'il soit impossible de reconstruire le contexte original de ces oracles ainsi que de proposer une datation absolue des passages concernés, l'on peut néanmoins établir quelques points de repère quant à la chronologie relative et à la présence de liens intertextuels explicites. La plupart des commentateurs est d'accord sur le fait que la destruction de Babylone annoncée en Jer 50,39–40, puis évoquée en 51,37, reprend, d'une part, les oracles précédents du livre de Jérémie, et notamment l'oracle de Jer 49,17–21 contre Edom¹⁸, et, d'autre part, l'oracle d'Is 13 contre Babylone¹⁹. En outre, l'oracle d'Is 13 est retravaillé et élargi, notamment en ce qui concerne la liste des créatures des ruines en Is 34²⁰. Ce dernier est considéré, à juste titre, comme l'un des textes les plus

15 Lettre à Aššur, K 02852 + K 09662, RINAP 4, Esarhaddon 033, ex. 2, i.e.1–6. Voir également Hillers 1964, p. 44.

16 PRISMA A vi 81–89 ; iv 96–106, RINAP 5, Assurbanipal 011.

17 Voir surtout en ce sens la fonction des malédictions en Deut 28 et ses parallèles proche-orientaux où n'apparaissent cependant pas les habitants des ruines. Sur les parallèles entre les malédictions de la Bible hébraïque et d'autres textes du Proche Orient ancien, voir par exemple Hempel 1925 ; Fensham 1963 ; Hillers 1964 ; García Recio 1995.

18 Voir par exemple Duhm 1901, p. 366, McKane 1996, p. 1292–1293 ; Bellis 1999, p. 192–199.

19 Duhm 1901, p. 365–366 ; Lundbom 2004, p. 423.

20 Vermeylen 1977, p. 349–446 ; Gosse 1990, p. 399–402.

tardifs dans la composition du recueil d'Isaïe, au point que les chapitres 34–35 (qui mettent en miroir le châtement d'Edom et l'annonce de salut pour Sion) sont parfois connus comme la « petite apocalypse d'Isaïe », servant de charnière littéraire entre les trois parties du recueil²¹. Isaïe 13 et 34 se font ainsi clairement écho à l'intérieur du livre et le chapitre 34 est vraisemblablement le texte le plus récent de notre corpus, dont la composition pourrait se situer pendant l'époque perse ou au début de l'époque hellénistique²².

La relation de Sophonie 2 avec le reste des oracles est moins claire. Si le noyau du livre est d'habitude situé à la fin de la monarchie judéenne, donc vers la fin du VII^e siècle, sa forme finale a fait l'objet d'un processus rédactionnel conséquent et plusieurs commentateurs estiment que l'oracle contre Ninive serait effectivement plus récent²³. Il faut à cet égard observer que la série d'oiseaux *qā'at* + *qippōd* mentionnée en Soph 2,14, et par ailleurs très rare, se retrouve à l'identique en Is 34,11. Au vu de la nature tardive et en partie composite d'Is 34, il me paraît plus probable que le rédacteur du passage isaïen ait, dans ce cas, emprunté à Sophonie, plutôt que l'inverse²⁴. Les textes les plus anciens du corpus pourraient donc être représentés soit par l'oracle contre Babylone en Is 13, soit par celui contre Ninive en Soph 2. Toutefois, bien qu'il apparaisse clair que Is 34 et Jer 50 (et 51) reprennent des passages

-
- 21 La question de la rédaction des chapitres 34 et 35 est, en revanche, plus complexe. D'après certains commentateurs les deux chapitres ont la même origine, en ayant été conçus dès le début comme une unité (Watts 1985–1987, p. 2–18; Gosse 1990; Blenkinsopp 2000, p. 447–457); d'autres pensent, en revanche, qu'Is 34 constituait un texte apocalyptique à l'origine séparé (Kaiser 1980, p. 351–366); d'autres encore considèrent Is 35 comme le texte le plus tardif (voir en ce sens l'étude classique de Steck 1985; mais également Wildberger 1982, p. 1324–1351; pour une critique des arguments de Steck voir Mathews 1995). Beuken estime que les deux chapitres, à l'origine indépendants, ont progressivement été harmonisés l'un avec l'autre (Beuken 2000, p. 279–304; pour une vision similaire, voir aussi Childs 2001, p. 249–258). Sur la relation entre Is 13 et 34, voir également Gosse 1988, p. 159–169.
- 22 Pour une analyse plus détaillée voir Nihan 2017, p. 89–90, 108–111. Il est possible qu'Is 34,9–17 ait fait l'objet d'un travail rédactionnel supplémentaire, puisque l'indication de « chercher et lire dans le livre de Yhwh » au verset 16 paraît secondaire : voir à ce sujet Donner 1990.
- 23 Hagedorn 2011, p. 113–129. Contra Hubert Irsigler (2002, p. 217–218), pour lequel les versets 2, 12*, 13–14* remontent effectivement à l'époque josianique.
- 24 En Soph 2,13–15, le verset 15 pourrait être une glose ultérieure (Ben Zvi 1991, p. 183; Irsigler 2002, p. 298–301; Hagedorn 2011, p. 123, lequel pense toutefois que l'oracle d'Isaïe contre Edom et Babylone a été emprunté par le rédacteur de Sophonie et adressé secondairement à Ninive). Le texte de Soph 2,15, qui se réfère à la ville « qui demeurait en sécurité, qui disait dans son cœur, 'moi, et seulement moi!' » se retrouve à l'identique en Is 47,8 référant à Babylone, et le motif du sifflement est présent dans plusieurs passages de Jérémie.

antérieurs de chaque recueil, les rapports entre Isaïe et Jérémie restent, eux, difficiles à comprendre²⁵.

Face à la difficulté de reconstruire des directions d'intertextualité linéaires pour ces passages, deux remarques plus générales s'imposent. D'un côté, il faut garder à l'esprit que nous sommes en présence d'un *topos* du genre prophétique où des expressions similaires peuvent être appliquées à des territoires différents : par conséquent, il serait non seulement impossible, mais méthodologiquement douteux d'utiliser les liens intertextuels ou bien des éléments isolés de ces descriptions pour une datation des textes²⁶. D'un autre côté, il paraît néanmoins possible d'affirmer qu'à un moment donné le *topos* des habitants des ruines a été associé de manière plus étroite – voire paradigmatique – à une ville spécifique, à savoir Babylone²⁷. Il s'agit, en effet, de la cité la plus souvent nommée, à la fois en Jérémie et en Isaïe. Cette tradition est encore prolongée dans le livre de Baruch qui prédit la chute de la cité, désormais abandonnée et peuplée par des démons²⁸ :

³³ ὡσπερ γὰρ ἐχάρη ἐπὶ τῇ σῆι πτώσει καὶ εὐφράνθη ἐπὶ τῷ πτώματί σου, οὕτως λυπηθήσεται ἐπὶ τῇ ἑαυτῆς ἐρημίᾳ.

³⁴ καὶ περιελῶ αὐτῆς τὸ ἀγαλλίαμα τῆς πολυοχλίας, καὶ τὸ ἀγαυρίαμα αὐτῆς ἔσται εἰς πένθος.

³⁵ πῦρ γὰρ ἐπελεύσεται αὐτῇ παρὰ τοῦ αἰωνίου εἰς ἡμέρας μακράς, καὶ κατοικηθήσεται ὑπὸ δαιμονίων τὸν πλείονα χρόνον.

³³ Ainsi, tout comme elle (= Babylone) s'est réjouie de ta chute et s'est félicitée de ta ruine, de la même manière elle sera affligée de sa propre dévastation.

³⁴ Et je lui enlèverai la joie de la multitude de sa population, et son orgueil sera changé en deuil.

³⁵ Car un feu s'abattra sur elle de la part de l'Éternel pour de longs jours, et elle sera habitée pour plusieurs temps encore par des démons.

Alors que le feu descendant sur la ville évoque indirectement la chute de Sodome et Gomorrhe, les démons installés parmi les ruines de Babylone nous

25 Voir encore récemment à cet égard les conclusions de Beuken 2015.

26 Le problème renvoie, d'ailleurs, à la question plus large et qui ne peut pas être discutée ici, des relations entre les oracles aux nations parmi les différents recueils prophétiques ; sur ce sujet on peut voir, entre autres, Christensen 1989 ; Holt, Hyun Chul et Mein 2015.

27 Comme cela a été suggéré par Nihan 2017, p. 90.

28 Bar 4,33–35. Ce *topos* est également associé à Babylone dans le Nouveau Testament (Ap 18,2).

rappellent ceux des malédictions sumériennes et paléo-babyloniennes. La permanence d'un tel motif dans un texte non antérieur au deuxième siècle av. n. è.²⁹ est un indice de continuité considérable entre les traditions proche-orientales et les textes bibliques. Ces derniers montrent néanmoins plusieurs éléments d'innovation quant à l'usage de ce *topos*, qui méritent d'être observés plus en détail.

1.2 *Les isotopies de l'espace des ruines*

Dans l'étude de l'espace des ruines, les chercheurs se sont principalement concentrés, jusqu'à présent, sur des problèmes d'identification – certes importants – posés par les noms d'animaux mentionnés dans ces passages. Une autre question souvent soulevée concerne le « degré de démoniaque » qu'on peut attribuer à ces créatures : un tel questionnement a été suggéré, d'un côté, par la présence de Lilith parmi les habitants des ruines, et de l'autre côté, par l'introduction du mot δαίμόνια dans la LXX d'Isaïe³⁰. En revanche, peu d'attention a été dédiée aux qualités propres à cet espace dont les habitants sont révélateurs. Ce dernier aspect a fait l'objet d'une analyse récente par Christophe Nihan³¹, à laquelle une grande partie des observations de cette section est redevable. Nihan a mis en évidence trois concepts clés qui me paraissent utiles pour comprendre la fonction des créatures qui peuplent l'espace des ruines, un espace qui n'appartient désormais plus à la culture, sans qu'il soit pour autant entièrement restitué à la nature, et qui est donc caractérisé par une forte marginalité et une dimension antisociale importante. Cette dimension est justement soulignée par les animaux qui occupent cet espace, qui ne sont pas les animaux « classiques » de l'espace sauvage auxquels on pourrait s'attendre, tels que, par exemple, lions, ours et panthères, ou tout simplement animaux des steppes (bien que ces derniers soient également présents). Il s'agit en revanche d'un mélange de créatures diverses, telles que boucs, canidés, plusieurs espèces de rapaces, ainsi que d'autres créatures parfois difficiles à identifier et pour lesquelles le dénominateur commun est à chercher ailleurs.

À cet égard, Nihan propose de lire ces passages prophétiques à la lumière des isotopies qu'ils dégagent. Or une isotopie est constituée par les éléments du discours permettant d'identifier dans un texte donné une série d'oppositions sémantiques qui renvoient à un contexte de référence commun. À la différence d'un champ lexical ou sémantique, les catégories sémantiques d'une isotopie ne sont pas définies par la signification primaire de chaque élément, mais seulement en vertu du *contexte* où ces éléments apparaissent. Cette

29 Pour la question de la *Vorlage* de Baruch, voir *supra*, p. 80.

30 Voir, sur ce point, Janowski 1993 ; Blair 2009, p. 72–95 ; Frey-Anthes 2007, p. 159–241.

31 Nihan 2017.

approche permet donc de dépasser les difficultés, parfois insurmontables, liées à l'identification des espèces animales et d'autres termes problématiques, et d'étudier leur fonctionnement comme un ensemble, en se concentrant surtout sur la caractérisation de l'espace qu'ils occupent. Cet espace est en relation étroite avec la souillure et l'impureté car une bonne partie des oiseaux des ruines se retrouvent dans les listes d'animaux impurs du Lévitique (chapitre 11) et du Deutéronome (chapitre 14). Il est, en outre, associé à la mort et au chaos, auquel il est explicitement fait référence en Is 34,11 (« YHWH étendra sur elle le cordeau du vide et la pierre à mesurer le chaos »), et qui est également évoqué par l'image du désert (par exemple en Soph 2,13 : « Yhwh ... fera de Ninive une dévastation, aride comme le désert ») ainsi que par l'expression « repaire de *tannîm* »³². La dimension sonore qui envahit les ruines est, en outre, mise en avant à travers l'insistance sur les cris puissants produits par ses habitants (Soph 2,14 : « Le bruit se fait entendre à la fenêtre » ; Is 13,22 : « les 'hurleurs' crieront dans ses palais et les chacals dans ses résidences de luxe » ; Is 34,14 : « Les créatures du désert et les hurleurs s'y rencontreront, chaque bouc y appellera son compagnon »). Cette dernière donnée est d'autant plus intéressante que, comme nous l'avons vu, elle est déjà présente dans les descriptions de ruines d'autres textes proche-orientaux, mais également parce que dans tout le Proche Orient ancien les cris et les hurlements sont des qualités typiquement attribuées aux démons. C'est notamment pour souligner cet aspect sonore que j'adopte ici la traduction proposée par Nihan de *'yyîm* par « hurleurs ». Ce terme, attesté seulement trois fois dans la Bible hébraïque, et toujours dans le contexte des ruines³³, indique probablement un canidé sauvage, hyène, chacal ou renard, et possède un certain nombre de parallèles dans d'autres langues chamito-sémitiques (notamment syriaque, arabe, égyptien)³⁴. Une origine onomatopéique est parfois proposée. Alors que celle-ci n'aide pas nécessairement à l'identification de l'espèce en hébreu, il est néanmoins envisageable qu'il y ait eu un lien chez les anciens parlars entre le nom de l'animal et son cri, d'autant plus qu'en hébreu *ôy* apparaît également comme forme courte de l'interjection *ôy* (« hélas ! »).

Deuxièmement, Nihan souligne la nature hétérogène et potentiellement ouverte de l'ensemble formé par les habitants des ruines. Un tel ensemble comprend non seulement des animaux, mais également des puissances, dont certaines sont facilement identifiables en vertu de leur arrière-plan

32 Voir, en ce sens, Ps 44,20 : « tu nous a écrasés dans un endroit de *tannîm* et recouvert avec l'ombre de la mort », et Nihan 2017, p. 100.

33 Is 13,22 ; 34,14 ; Jer 50,39.

34 Voir SED II, no. 21. D'après les lexicographes arabes, l'animal désigné comme *'ibnu 'āwa* est considéré « comme un mélange né d'un chien et d'un renard ». À remarquer également l'égyptien *jw/jwjw* = « type de chien » (Erman-Grapow 1926, I, 48, 50).

proche-oriental, comme la démons Lilith en Is 34,14³⁵, alors que d'autres demeurent plus obscures. Le caractère mixte de cet ensemble est aussi signalé par la présence des *šyyîm* en Isaïe (13,21 ; 34,14, mais voir également Is 23,13) et en Jérémie (50,39), un terme que j'ai, ici, choisi de traduire par « créatures du désert ». Les dictionnaires considèrent le substantif comme ambigu³⁶ et les parallèles sémitiques pour la signification de « chat sauvage » qui lui est parfois attribuée sont maigres³⁷. En dehors du contexte des ruines, les occurrences de ce terme, toujours au pluriel, ne semblent pas pouvoir se référer à une espèce zoologique précise. Il semble plutôt indiquer un groupe social résidant dans les steppes, notamment en Ps 72,9³⁸, ou un ensemble de puissances du désert. Il apparaît, en outre, dans un contexte mythologique clair en tant que groupe auquel Yhwh donne à manger les restes du Léviathan qu'il vient de tuer (Ps 74,14)³⁹.

Si l'on ajoute à ces données le fait que les démons prennent volontiers l'aspect d'oiseaux dans les traditions levantines et proche-orientales, on ne s'étonnera pas de voir démons et oiseaux mentionnés ensemble ici. On peut donc en conclure que la distinction entre démons et animaux dans l'espace des ruines n'est pas si nette et que, au contraire, l'hétérogénéité de ce paysage est un élément essentiel de sa caractérisation en tant qu'espace marginal et dystopique.

Finalement, Nihan souligne le caractère exceptionnel d'Is 34 parmi les descriptions de ruines. Contrairement aux autres passages bibliques et au reste des traditions proche-orientales où les dieux abandonnent à jamais les terres vouées à la ruine, dans l'oracle contre Edom Yhwh continue à exercer une forme de souveraineté sur ce territoire, comme le souligne le verset 17 (« c'est la bouche de Yhwh qui l'ordonne, c'est son esprit qui les rassemble, c'est lui qui a procédé au tirage des parts pour eux, et c'est sa main qui leur a partagé le pays au cordeau »). C'est ainsi que cet espace chaotique et étranger à l'homme peut redevenir un lieu de repos et de tranquillité pour ses nouveaux habitants (« c'est pour toujours qu'elles en prendront possession, de génération en génération elles y résideront »). Cette dernière remarque a des implications importantes pour comprendre la lecture d'Is 34 par le traducteur grec. Toutefois, avant d'analyser l'exégèse grecque de ce chapitre, il faut explorer la question de l'identification des habitants des ruines par les traducteurs.

35 Pour une discussion sur l'arrière-plan proche-oriental de Lilith, voir §3.2.4.

36 Gesenius 1916, s.v. *šî* ; HALOT, s.v. *šî II*. Voir en outre H.-P. Müller 2003.

37 Comme le relèvent d'ailleurs Militarev et Kogan (SED II, no. 224), qui citent l'Arabe *daywan* et considèrent la forme protosémitique comme « hautement incertaine ».

38 Le Ps 72,9 mentionne les *šyyîm* qui se prosternent devant Yhwh, à côté des rois des nations et des chefs de pays exotiques, comme Tarsis (vv. 10–11).

39 Nihan 2017, p. 106–107. Sur ces passages, voir également Janowski 1993, p. 161–162 ; Frey-Anthes 2007, p. 173–175.

2 Des oiseaux, des boucs et des serpents : sur quelques problèmes de correspondance entre hébreu et grec

Comme nous l'avons vu précédemment, le paysage des ruines comprend plusieurs espèces animales : reptiles, rapaces, canidés du désert, boucs sauvages. Alors que certaines sont bien connues et bien attestées (comme, par exemple, le bouc, *śā'îr*, ou le corbeau, *'ōrēb*), d'autres posent de nombreux problèmes d'identification. Il s'agit d'un vocabulaire spécialisé et composé pour la plupart de mots rares. L'analyse des équivalents grecs démontre que les traducteurs éprouvaient déjà quelques difficultés à son encontre. On essaiera donc de se poser la question de la signification de ces noms d'animaux du point de vue des traducteurs anciens. Un bon exemple des difficultés soulevées par ce lexique est représenté par l'oracle contre l'Assyrie dans la LXX de Soph 2,13–14 :

וַיִּט יָדוֹ עַל צַפּוֹן
וַיֹּאבֵד אֶת אֲשׁוּר
וַיִּשָׁם אֶת גִּינוֹה לְשִׁמְמָה
צִיָּה כַּמְדַּבֵּר
וְרִבְצוּ בְּתוֹכָהּ עֵדְרִים
כָּל חַיַּת וְגוֹי
גַם קֵאֵת גַּם קֶפֶד
בְּכַפְתְּרֵיהָ יִלְיָנוּ
קוֹל יִשׁוּרֵר בַּחֲלוֹן
חֶרֶב בְּסֶף
כִּי אֲרֻזָּה עֵרָה

¹³ καὶ ἐκτενεῖ τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ
βορρᾶν
καὶ ἀπολεῖ τὸν Ἀσσύριον
καὶ θήσει τὴν Νινευη εἰς ἀφανισμόν
ἄνδρον ὡς ἔρημον·
¹⁴ καὶ νεμήσονται ἐν μέσῳ αὐτῆς
ποιμνία καὶ πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς,
καὶ χαμαιλέοντες καὶ ἔχῖνοι ἐν τοῖς
φατνώμασιν αὐτῆς κοιτασθήσονται,
καὶ θηρία φωνήσει ἐν τοῖς διορύγμασιν
αὐτῆς κόρακες ἐν τοῖς πυλώσιν αὐτῆς,
διότι κέδρος τὸ ἀνάστημα αὐτῆς.

¹³ Et il étendra la main contre le Nord,
détruira l'Assyrien
et réduira à l'anéantissement Ninive,
privée d'eau comme un désert.
¹⁴ Des troupeaux iront paître au milieu
d'elle
et toutes les bêtes sauvages de la
terre,
et caméléons et hérissons passeront
la nuit dans les caissons,
et des bêtes sauvages crieront dans ses
canaux, des corbeaux sur ses portes,
car sa structure est en cèdre.

Alors que la vision d'ensemble reste similaire en hébreu et en grec, nous montrant un territoire occupé par les bêtes sauvages et l'intérieur d'une maison luxueuse remplie d'animaux jetant des cris lugubres, nombre de détails divergent. Parmi les plus évidents, on peut mentionner la répétition de θηρία au verset 14b α , qui n'a pas d'équivalent en hébreu ni dans les versions anciennes et qui est peut-être due à un souci de clarification du passage, ainsi que la mention des corbeaux (κόρακες) au verset 14b β . Celle-ci relève d'une lecture de *hōreb*, « ruine » ou « décombres », comme *ōrēb*. Ce choix de traduction est également adopté par Jérôme qui nous informe sur la diversité des versions attestées pour ce passage encore à son époque⁴⁰. *Hrb* est *lectio difficilior*, et la leçon est attestée par toute la tradition massorétique : elle a l'appui du rouleau des Douze retrouvé dans les grottes de Murabba'at, proche du texte massorétique⁴¹ ainsi que d'une version targumique⁴². Aquila et Symmaque lisent *herēb*, « épée », probablement sous l'influence de la traduction de *hōreb* par ῥομφαία dans le texte grec d'Ag 1,11. Il est, en revanche, probable que la Septante conserve la leçon originale (*rb*) car la mention du corbeau est bien encadrée à la fois par la référence aux cris à la fenêtre, qui précède, et aux portes arrachées permettant l'entrée des oiseaux, qui suit⁴³. Les oiseaux, qui occupent ainsi tout le périmètre de la maison, sont en effet dominants dans ce type de paysage, et il est probable que *qā'at* autant que *qippōd* en Soph 2,14 fassent référence à des rapaces. *Qā'at* figure sur la liste des oiseaux impurs de Lev 11 et Deut 14 ainsi que dans le Ps 102,7 et en Is 34,11. Même si l'identification proposée par Driver du *qā'at* avec un rapace de la famille des *strigidae* (l'otus, ou petit-duc) n'est pas assurée⁴⁴, sa position dans la liste des oiseaux impurs du Pentateuque suggère qu'il s'agit effectivement d'un petit rapace. Cela nous amène à un problème supplémentaire rencontré par le traducteur de Sophonie. Comme le montre le tableau suivant (tableau 1), *qā'at* a été généralement compris comme oiseau dans ses autres occurrences, même si les identifications divergent :

40 Jer., *Comm. in duodecim prophetes, ad loc.*

41 Mur, col. XX, l. 29 (Benoit et al. 1961, DJD 2, p. 200–201).

42 *Targum Jonathan* en Soph 2,14.

43 Voir Nihan 2017, p. 94, note 16, avec Irsigler (2002) et autres. Le passage de *rb* vers *hrb* pourrait facilement être expliqué par une faute de transmission, produite par la proximité sonore entre les deux lexèmes. Contra Barthélemy 1992, p. 897–89, qui donne à *hōreb* le sens de « décombres ». Cette signification n'est toutefois jamais attestée ailleurs pour *hōreb*, à l'exception d'Is 61,4, où le mot se trouve au pluriel. En revanche, on ne comprend pas exactement ce qu'une décombe pourrait signifier. Je remercie vivement Jan Rückl pour son aide pour la compréhension de ce passage.

44 Driver 1955 I, p. 16. Pour une critique de la méthode d'identification des oiseaux adoptée par Driver, fondée en grande partie sur l'onomatopée et l'étymologie des racines, voir Kogan 2015 ; Angelini et Nihan 2020.

TABLEAU 1 Équivalents grecs de *qā't*

ΠΞΡ	Lev 11,18 ; Deut 14,17 ; Ps 102,7 (= 101,7 LXX)	Is 34,11	Soph 2,14
πελεκάν		ὄρνεα	χαμαιλέοντες

La traduction par πελεκάν attestée dans le Pentateuque⁴⁵ dérive peut-être d'une lecture étymologique de la racine *q't*, « vomir », en référence à la croyance, déjà répandue dans l'Antiquité⁴⁶, selon laquelle le pélican rejette la nourriture de sa bouche pour nourrir ses petits. La version du Pentateuque a été suivie par le traducteur des Psaumes, alors que le traducteur d'Isaïe a choisi le mot plus générique d'« oiseaux ». Ces choix démontrent que les traducteurs grecs avaient reconnu en *q't* un oiseau, même s'ils n'étaient plus en mesure d'en identifier l'espèce. La traduction par « caméléon » en Sophonie est en revanche le produit d'un choix différent. Elle pourrait être motivée par un rapprochement phonétique entre *q't* et *kh*, ce dernier étant le nom d'un petit reptile impur présent en Lev 11,30 et traduit par χαμαιλέον⁴⁷. En outre, le caméléon est ici associé au hérisson (ἐχίνος) qui traduit l'hébreu *qippōd* : il s'agit d'un animal typique des ruines d'après Is 14,23 (« je ferai de Babylone une possession du *qippōd* ») et il apparaît également en Is 34,11. Il est toujours compris comme ἐχίνος (« hérisson ») en grec et, plus généralement, dans les versions anciennes. Le traducteur a probablement interprété le mot sur la base de la racine hébraïque *qpd*, « être bouclé » ou « s'enrouler » et cette signification est parfois déjà assignée au zoonyme hébreu⁴⁸. Elle pose, néanmoins, problème dans le cas de Sophonie 2 où le contexte semble fortement indiquer qu'il s'agit d'un oiseau : on comprend sinon mal comment des hérissons pourraient passer

45 La plupart des manuscrits de Deut 14,17 ont καταρράκτης en correspondance de *q't*. Nihan et moi-même avons, toutefois, démontré ailleurs que la liste des oiseaux en hébreu suivait, à l'origine, un ordre différent en Lévitique et Deutéronome, et que même dans les versions grecques du Deutéronome πελεκάν devait traduire *q't* : voir Angelini et Nihan 2020, p. 56–57.

46 Par exemple Ael., *NA* 3, 20 et 23.

47 Le rapprochement phonétique apparaît d'autant plus vraisemblable si l'on considère que *q't* pouvait apparaître aux traducteurs comme l'état construit d'une forme originelle *q'h*.

48 Par exemple Gesenius 1916, s.v. *qippōd* ; Zurro Rodriguez 1995, p. 534–535. En sémitique les parallèles sont attestés à la fois pour « hérisson » (notamment l'éblaïte *qippadum*) et pour « rapace » (le syriaque *qwpda'*, voir Payne Smith 1879, p. 3687–3688). Comme l'expliquent Alexander Militarev et Leonid Kogan (*SED* II, no. 133) à partir du sémitique *qpd* on attendrait en hébreu une fricative (*z/d*). Or, la forme *qippōz* est effectivement attestée comme *hapax* en Is 34,15, mais là encore le contexte, où il est question de la ponte des œufs, empêche l'identification avec le hérisson. Voir *infra*, p. 166, note 62.

la nuit en haut des chapiteaux. À cet égard, il convient de remarquer que le problème a été résolu en grec par l'introduction des *φρατνώμασι*, « caisses » ou « caissons »⁴⁹ qui traduit exceptionnellement l'hébreu *kaptōr* : ainsi, au lieu des oiseaux nichant aux sommets des colonnes, on a en grec l'image de petites bêtes rampant dans les caisses.

Les difficultés soulevées par l'identification des animaux dans ce passage pourraient facilement être élargies au reste de la faune comprise sous la rubrique « animaux des ruines ». Ce lexique mériterait une analyse systématique qui nous amènerait cependant trop loin du cadre de l'enquête sur les démons⁵⁰. Ainsi, je ne discuterai que de quelques cas directement pertinents à la question des démons. La Septante d'Isaïe s'avère, à cet égard, un texte clé, notamment par son caractère interprétatif considérable, ainsi que par une attention particulière prêtée par le traducteur à la langue cible⁵¹.

2.1 *Les habitants des ruines et le bestiaire d'Isaïe*

En observant la traduction des habitants des ruines dans le livre d'Isaïe, on reste frappé par plusieurs équivalences posées par le traducteur. Celle qui nous servira d'entrée pour l'analyse du dossier est la traduction de *śā'îrîm*, « boucs sauvages », par *δαίμόνια* en Is 13,21 :

ורבצו שם ציים
ומלאו בתיהם אחים
ושכנו שם בנות יענה
ושעירים ירקדו שם

καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ θηρία,
καὶ ἐμπλησθήσονται αἱ οἰκίαι ἤχου,
καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρήνες,
καὶ δαίμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται.

Et se reposeront là-bas des bêtes sauvages
les maisons seront remplies de bruit,
se reposeront là-bas des sirènes,
et des démons danseront là-bas.

49 Dogniez et al. 1999, p. 356.

50 Voir jusqu'à présent Nihan 2017 ; Angelini et Nihan, 2020.

51 La littérature sur la nature « libre » de la traduction du livre d'Isaïe ainsi que sur ses tendances actualisantes est désormais vaste. Parmi les études fondamentales on peut voir : Ziegler 1934 ; Seeligmann 1948 (republié dans Hanhart et Spieckermann 2004, p. 119–294) ; Schweitzer 2004 ; Troxel 2008 ; Dogniez 2010 ; Lee 2014. Sur *l'Erfüllungsinterpretation*, le procédé exégétique selon lequel le traducteur grec a interprété des prophéties du livre d'Isaïe comme se réalisant à son époque, voir, entre autres, Seeligmann 1948, p. 94–121 ; Hanhart 1983 a (republié dans Hanhart et Kratz 1999, p. 95–109) ; l'étude, désormais classique, de Van der Kooij 1998 (surtout p. 88–109) et Wagner 2013. Sur les écarts quantitatifs entre hébreu et grec voir désormais Van der Vorm-Croughs 2014.

Ce passage est particulièrement intéressant, non seulement, car le traducteur introduit ici pour la première fois des démons dans le texte grec, mais, également, car le verset nous renvoie à la question, souvent discutée, de la nature démoniaque des *śā'îrîm* dans le texte hébreu. Les *śā'îrîm* apparaissent deux fois dans la Bible hébraïque, toujours au pluriel, comme objet d'un culte interdit. D'abord ils sont nommés en Lev 17,7 où la loi de centralisation du sacrifice sanglant vient interrompre le sacrifice que les Israélites avaient l'habitude d'offrir aux *śā'îrîm*, auxquels était rendu un culte « de prostitués » (*zōnîm aḥārêhem*) dans les champs ouverts. Ils sont ensuite mentionnés en 2 Ch 11,15 avec les autels et les images en forme de veau que le roi Jéroboam se fabrique et auxquels il rend un culte illégitime :

ויעמד לו כהנים לבמות ולשעירים ולעגלים אשר עשה

Et il institua ses prêtres pour les hauts lieux, les boucs et les veaux qu'il avait fabriqués.

À cet égard, il faut souligner que le rapprochement entre les *śā'îrîm* et les satyres de la tradition grecque, qu'on a souvent justifié par l'élément capridé qu'ils partagent, est mal fondé. Tout d'abord, les satyres en Grèce ne font quasiment jamais l'objet d'un culte, au contraire des *śā'îrîm* ; puis, comme l'ont justement rappelé Bernd Janowski et plus récemment Henrike Frey-Anthes⁵², nous ne sommes pas en mesure de nous faire une représentation quelconque d'un possible aspect hybride qui serait propre aux *śā'îrîm* et qui les rapprocherait, donc, des satyres. Les plaquettes en ivoire de Megiddo, souvent utilisées en ce sens car elles montrent des hybrides ailés à tête humaine qui interagissent avec des capridés, ne doivent pas être interprétées à la lumière des catégories grecques⁵³. Elles renvoient par contre au motif mésopotamien de la lutte contre les créatures appelées *Mischwesen*. Ces objets de luxe – et non de culte – démontrent donc, d'une part, que ce sujet décoratif était connu en Palestine et, d'autre part, que l'élément caprin est une composante récurrente

52 Voir Janowski et Wilhelm 1993, p. 120–123 ; Janowski 1999 b, p. 732–733 ; Frey-Anthes 2007, p. 203–208 (et p. 313, image no. 45). L'image a parfois été associée également à Azazel, tout d'abord par Otto Eissfeld, et ensuite par Othmar Keel et Silvia Schroer (voir par exemple Keel 1997, p. 83–84, fig. 96–97 et bibliographie relative). L'idée qu'Azazel ait eu lui-même une apparence hybride et/ou caprine a été également proposée par Levine 1989, p. 251 et Milgrom 1991, p. 1021.

53 Loud 1939, plaque 5, no. 4–5.

des *Mischwesen* car il est lié à la dimension de la force sauvage non maîtrisée bien exprimée par l'image des capridés au Levant⁵⁴.

Il faut, en outre, éviter de lire trop rapidement les *śā'îrîm* du livre d'Isaïe à la lumière de Lev 17,7 et de 2 Ch 11,15 et chercher davantage à interpréter chaque passage dans son contexte. En ce qui concerne le chapitre 17 du Lévitique, Julia Rhyder a récemment montré que les *śā'îrîm* destinataires des sacrifices dans les champs répondent ici à la dynamique spatiale qui traverse tout le chapitre et qui oppose centre et périphérie : ils servent notamment à marquer un espace marginal. Elle a, en outre, suggéré que les *śā'îrîm* de Lev 17 sont à mettre en relation avec la mention d'Azazel au chapitre 16, lui aussi destinataire d'un bouc (*śā'îr*) lors du rite d'élimination⁵⁵. Comme Azazel, les *śā'îrîm* sont les « êtres périphériques » par excellence, associés à un espace chaotique, décentralisé et donc impur du point de vue culturel⁵⁶. Bien qu'ayant des connotations démoniaques, étant donnée leur proximité avec Azazel avec lequel ils partagent précisément l'espace, ils ne correspondent pas nécessairement à une réalité culturelle de l'époque, mais feraient plutôt partie de la stratégie du rédacteur pour lier entre eux les chapitres 16 et 17, qui relèvent à l'origine de deux couches littéraires différentes⁵⁷. Pour sa part, le rédacteur du passage des Chroniques réinterprète les boucs du Lévitique en les associant à toute une série d'objets et d'images divines qui rentrent désormais sous la catégorie d'idoles, comme les « haut lieux » et les « veaux ». De ce point de vue, il est en accord avec les traditions attestées dans la LXX, qui traduisent *śā'îrîm* à la fois en Lev 17,7 et en 2 Ch 11,15 par μάτταιοι (« objets vains »), un terme important du lexique grec dans la polémique contre les idoles⁵⁸.

Par contre, dans le cas d'Is 13,21 le contexte n'a rien à voir avec des idoles, ni avec des pratiques culturelles quelconques et suggère une interprétation des *śā'îrîm* tout simplement comme des « boucs sauvages », animaux qui s'inscrivent très bien à l'intérieur du paysage des ruines. Néanmoins un aspect démoniaque, ou plutôt, comme le dit Nihan, un « potentiel démoniaque »⁵⁹, est présent dans ce bouc : comme je l'ai mis en évidence plus haut, il est lié à la nature chaotique et antisociale de l'espace des ruines lui-même.

54 Voir Keel et Uehlinger 2001 § 10–12, p. 29–33 ; Frey-Anthes 2007, p. 203–208.

55 Voir *supra*, § 3.2.1.

56 Rhyder 2019, p. 205–214.

57 Ibid., p. 240–249.

58 Voir *infra*, § 6.3. Le traducteur des Chroniques prolonge ce lien entre boucs et idoles car en 2 Ch 11,15 au terme hébreu *śā'îrîm* correspondent en grec και τοῖς εἰδώλοις και τοῖς ματταίοις.

59 Nihan 2017, p. 107.

Ce potentiel a bien été compris par le traducteur grec qui l'a rendu explicite en remplaçant des boucs bondissants par des démons qui dansent⁶⁰. Pourtant son choix n'est pas motivé par une identification spécifique des boucs sauvages à des démons, mais par l'interprétation du paysage des ruines dans son ensemble. Pour comprendre la manière de procéder du traducteur, il faut alors élargir l'analyse à toutes les équivalences entre hébreu et grec et porter un regard comparatif sur les listes d'Is 13,21–22 et 34, notamment sur les versets 11, 13 et 14. Le tableau suivant (tableau 2) donne une vue d'ensemble de ces équivalences :

TABLEAU 2 Correspondances hébreu-grec (Is 13 et 34 ; Jer 50)

אחים	ἄχος	Is 13,21 (<i>hapax</i>)
ציים	θηρία	Is 13,21
	δαιμόνια ?	Is 34,14
	ἰνδάμματα	Jer 50,39
תנים	ἐχίνοι	Is 13,22
	σειρήνες	Is 34,13
בנות יענה	σειρήνες	Is 13,21
	στρυθοί	Is 34,13
שעירים	δαιμόνια	Is 13,21
	ὄνοκένταυροι ?	Is 34,14
איים	ὄνοκένταυροι	Is 13,22
	ὄνοκένταυροι/ δαιμόνια ?	Is 34,14
ינשוף	ἴβεις	Is 34,11
לילית	ὄνοκένταυροι	Is 34,14 (<i>hapax</i>)
קפוז	ἐχίνος	Is 34,15 (<i>hapax</i>)
דיות	ἔλαφοι	Is 34,15

Tout d'abord, nous observons que des tendances variées et non nécessairement cohérentes entre elles sont à l'œuvre. Elles répondent aux différents problèmes posés par le texte hébreu. Nous repérons, ainsi, des choix qui visent à garder une certaine fidélité formelle. C'est le cas de l'*hapax* hébreu *ōhîm* qui

60 Le verbe *rqd*, à la fois « bondir » et « danser », en Is 13,21 fait référence aux bonds des boucs et décrit tout simplement le mouvement de l'animal : cette racine est appliquée aux jeunes veaux et aux béliers en Ps 29,6 ; 114,4 et 6. L'équivalence avec *ὀρχέομαι*, qui fait davantage référence à la danse, ne se trouve en revanche qu'ici et dans la LXX de 1 Ch 15,29 (pour la danse de David devant l'arche, comparer aussi avec le texte grec de 2 S 6,21).

apparaît dans la liste d'Is 13,21 (TM : « et les *ḥhîm* envahiront leur maison ») et qui pourrait indiquer soit un oiseau rapace, soit une espèce de hyène⁶¹. N'étant vraisemblablement plus compris, il est transcrit par le grec ἦχος, « écho » ou, dans ce cas, « bruit » (LXX : « et les maisons seront remplies de bruit »). Cette transcription rusée qui aboutit à un mot grec doué de signification propre rend explicite la dimension sonore du passage, qui était également importante dans l'original, d'autant plus que le verset suivant mentionne les hurlements lancés par les *ḥyyîm* et les *tannîm* dans les palais abandonnés de Babylone.

Dans d'autres cas, cependant, ce sont des règles de traduction différentes qui s'appliquent. Ainsi, par exemple, lorsque les oiseaux qui figurent parmi les habitants des ruines sont mentionnés dans les listes d'oiseaux impurs du Lévitique ou du Deutéronome, c'est alors de préférence la traduction grecque du Pentateuque qui fait autorité : c'est le cas de *yanšôp* en Is 34,11a, possiblement « effraie », qui est traduit par « ibis » sur la base de la Septante de Lev 11,17 et de Deut 14,16 :

TM : « La chouette (*qā'at*) et l'outarde (*qippôd*) y habiteront, l'effraie (*yanšôp*) et le corbeau y résideront ».

LXX : « mais y habiteront les oiseaux (ὄρνεα) et les hérissons (ἐχῖνοι), les ibis (ἰβεις) et les corbeaux ».

Il ne s'agit toutefois pas d'une règle stricte. Nous avons déjà remarqué que, dans ce même verset, le terme *q't* est rendu par un générique « oiseaux », alors qu'il est traduit par « pélican » dans le Pentateuque. J'ai également déjà discuté la lecture étymologique de la racine *qpd* qui explique la traduction par ἐχῖνος. Le même choix a été fait par le traducteur de Sophonie et cette interprétation se retrouve dans les Targums ainsi que dans d'autres traductions anciennes : elle devait, donc, probablement correspondre à une exégèse courante de l'époque. Pourtant, en Isaïe, ἐχῖνος ne sert pas simplement à traduire l'hébreu *qippôd*. On le retrouve en Is 34,15 comme équivalent de l'*hapax* *qippôz* qui pourrait désigner soit un rapace, soit un type de reptile⁶², et qui a probablement été

61 Une espèce de hibou d'après Gesenius 1916, s.v. *ḥah* ; une hyène d'après Driver 1955 II, p. 134 note 9, qui conteste le rapprochement souvent proposé entre l'hébreu **ḥah* et l'accadien *ahû*. Edwin Firmage (1991) considère également que le substantif signifie « hyène ». Pour une discussion du substantif, voir Riede 2002, p. 198–199.

62 *Serpens iaculus* d'après Gesenius (1916, s.v. *qippôz*), qui interprète le zoonyme par une lecture étymologique de la racine (*qps*, « se comprimer », en référence au mouvement de l'animal qui bondit de la terre sur les arbres) ; ainsi HALOT, s.v., propose la signification de « arrow-snake ». Les versions coptes ont effectivement les variantes ἔχιδνα/ἐχιδνοί, mais celles-ci pourraient résulter d'une corruption du grec ἐχῖνος (voir Ziegler 1939, p. 246,

assimilé au *qippōd* au vu de la similarité phonétique entre les deux mots. En outre, ἐχῖνοι apparaît encore sans motivation évidente en Is 13,22a pour rendre l'hébreu *tannîm*. Si l'identification des *tannîm*, comme je l'ai relevé plus haut, n'est pas complètement assurée, l'on peut par contre certainement exclure qu'il indique un hérisson. Ce terme n'est jamais traduit de manière systématique ni dans la LXX ni dans les versions anciennes, ce qui témoigne du fait que sa signification était désormais perdue à l'époque hellénistique et qu'elle était reconstruite à chaque fois, sur une base purement contextuelle⁶³ :

TM : « et les chacals (*tannîm*) (crieront) dans ses résidences de luxe ».
LXX : « les hérissons (ἐχῖνοι) feront leurs nids dans leurs demeures ».

L'ensemble de ces correspondances montre que, à l'exception de quelques cas de translittération ou de choix fondés sur le lexique du Pentateuque (notamment les listes d'animaux impurs du Lévitique), le traducteur tend à employer à peu près la même série de créatures dans tous les passages concernés, mais non de manière cohérente ou systématique. Nous pouvons détecter encore d'autres exemples : outre l'alternance entre sirènes et autruches, qui nous occupera dans le paragraphe suivant, le terme grec ὄνοκένταυρος, faisant référence à un hybride (« âne-centaure »), est employé pour rendre les *'yyîm* en Is 13,22a :

TM : « les hurleurs (*'yyîm*) crieront dans leurs palais ».
LXX : « les onocentaures (ὄνοκένταυροι) y habiteront ».

Mais il sert également en Is 34,14b pour traduire Lilith :

TM : « c'est encore là que résidera Lilith (*lîlît*)
et qu'elle se trouvera un lieu de repos ».
LXX : « Et là-bas se reposeront les onocentaures (ὄνοκένταυροι),
car ils trouveront leur repos ».

L'expression « les onocentaures habiteront là-bas » apparaît en outre en Is 34,11, là où l'hébreu donne *'bny bhw* « les pierres à mesurer le chaos ». Ziegler y voit une glose⁶⁴ alors que d'autres reconstructions envisagent la traduction libre

apparatus 1). Le rouleau d'Isaïe à Qumrân a une graphie différente (*qwpd* : 4QIsa^a xxviii 15). D'après Driver 1955 II, p. 136 il s'agit par contre d'un oiseau. Pour une discussion, voir, en outre, SED II, no. 133.

63 Comparer, par exemple, encore avec Is 35,7 où *tannîm* est (peut-être) traduit par « oiseaux ».

64 Ziegler 1934, p. 70.

d'une expression originaire *bny bhw* « les fils du chaos » qui aurait ensuite été tardivement corrigée dans le TM⁶⁵.

Même le terme *δαίμονια* n'est pas réservé exclusivement aux *śā'îrîm*. Il réapparaît en Is 34,14 avec une correspondance peu claire puisqu'à trois termes hébreux ne correspondent que deux noms en grec :

TM : « Les créatures du désert (*šiyîm*) et les hurleurs (*'iyîm*) s'y rencontreront, chaque bouc (*śā'îr*) appellera son compagnon ».

LXX : « Et des démons (*δαίμονια*) se rencontreront avec des onocentaures (*ὄνοκένταυροι*) et crieront l'un envers l'autre ».

Il est difficile d'établir si *δαίμονια* regroupe à la fois les *šiyîm* et les *'iyîm* ou si ce sont les *ὄνοκένταυροι* qui valent pour *'iyîm* et pour *śā'îr*. D'après une troisième hypothèse le traducteur, après avoir rendu *šiyîm* par *δαίμονια*, pourrait avoir estimé que *śā'îr* rentrait dans la même catégorie, étant donné qu'il avait déjà traduit *śā'îr* par *δαίμονια* en Is 13,21, et que, par conséquent, il n'était pas nécessaire de répéter le mot deux fois⁶⁶. *šiyîm* aussi n'a pas de traduction systématique dans la LXX : il est rendu par *θήρια*, « bêtes farouches » en Is 13,21, et par *ἰδάλματα*, « spectres », « images sans consistance », dans le texte grec de Jérémie, qui a un verset presque identique⁶⁷ :

TM : « C'est pourquoi les créatures du désert (*šiyîm*) y habiteront avec les hurleurs (*'iyîm*) ».

LXX : « C'est pourquoi les spectres (*ἰδάλματα*) habiteront dans les îles ».

La comparaison avec le texte grec de Jérémie s'avère d'autant plus intéressante que le style du traducteur diffère considérablement de celui d'Isaïe car il adopte une attitude beaucoup plus littérale. Par exemple, ne reconnaissant probablement pas le référent zoologique derrière *'iyîm*, il le traduit comme si c'était son homophone *î*, « île ». Néanmoins, le traducteur souligne également l'aspect démoniaque du paysage à travers la mention des *ἰδάλματα*, « apparitions », « spectres », un choix qui est certainement en accord avec la traduction proposée par Isaïe⁶⁸.

65 Ainsi Baltzer et al. 2011, p. 2597.

66 Je remercie Jan Rückl d'avoir attiré mon attention sur cette possibilité, qui est peut-être la plus vraisemblable.

67 Jer 27,39a LXX (= Jer 50,39a TM).

68 Le substantif est attesté pour la première fois dans la LXX. Il apparaît également en Sap 17,3, toujours avec la signification de « spectres », « hallucinations ». La reconstruction

Tous ces exemples montrent la complexité du cadre interprétatif des habitants des ruines dans la LXX où, dans la plupart des cas, il est difficile d'identifier une logique de correspondance entre le grec et l'hébreu. Le manque de cohérence entre Is 13 et Is 34 est particulièrement frappant car le même catalogue d'animaux apparaît en hébreu et en grec mais les parallèles utilisés ne sont pas les mêmes dans les deux passages. On peut avancer l'hypothèse qu'il s'agisse d'un répertoire conçu et reconnu comme un groupe, dont chaque élément ne posséderait pourtant pas une identité spécifique aux yeux du traducteur, vraisemblablement à cause de la diversité et de la complexité déjà inhérentes à ces listes dans la langue de départ : certains des termes (comme *ōhîm*, *qippôz*, *lîlî*) sont des *hapax* et d'autres (comme *šiyîm*) ne renvoient pas à un type spécifique de créature mais peuvent englober plusieurs référents tant animaliers qu'humains ou démoniaques. Les éléments de ce répertoire, presque toujours à la forme plurielle, sont donc perçus comme interchangeable entre eux et sont exploités par le traducteur avec une certaine liberté. Cette attitude est davantage propre au traducteur d'Isaïe. Son souci semble moins être celui de fournir des équivalences ponctuelles que de donner une impression générale du contenu des listes, comme le démontre, entre autres, le manque de correspondances entre le nombre d'éléments dans le texte hébreu et grec⁶⁹. Néanmoins, des tendances similaires sont également identifiables, dans une certaine mesure, dans les traductions grecques de Sophonie et Jérémie. Le dénominateur commun des créatures qui apparaissent dans le dossier grec est donc exclusivement constitué par l'espace qu'ils occupent : un espace désormais ouvert à l'entrée du démoniaque, n'hésitant pas, notamment, à faire intervenir des figures diverses de la marginalité, animalières et autres.

3 Sirènes, autruches et démons

Lorsque l'on regarde le dossier des habitants des ruines dans la LXX, on reste surpris de voir apparaître à côté des démons des créatures caractérisées par une dimension mythologique prononcée, telles que des sirènes et des onocentaures. Une telle combinaison nous invite à nous poser la question des traits partagés par ces créatures, nous permettant de mettre en évidence les éléments les caractérisant comme habitants des ruines aux yeux du traducteur.

du terme dans une inscription funéraire du IV^e siècle av. n. è. (*SEG* 30.264.1–2) n'est pas assurée : le cas est discuté en détail par Aitken 2014, p. 42.

69 Il s'agit d'une démarche typique de la traduction des listes dans la LXX d'Isaïe : voir, à ce sujet, les remarques de Williamson 1993.

Puisque l'introduction des sirènes parmi les habitantes des ruines constitue une *crux* de vieille date qui a interrogé à la fois biblistes et classicistes⁷⁰, nous commencerons par celle-ci.

Dans la LXX, on recourt aux sirènes (σειρήνες) pour traduire à la fois l'hébreu *tannîm* et *bânôt ya'ânâ*. Comme nous l'avons vu, ces deux termes sont souvent associés dans les descriptions des ruines, même s'ils connaissent également un emploi plus large en tant que *topoi* de la lamentation de l'individu exclu de tout groupe social et humain, comme le montre ce passage du prophète Michée⁷¹ :

TM : « Aussi vais-je me lamenter et hurler. J'irai déchaussé et nu. J'entonnerai une lamentation à la manière des chacals (*kattannîm*), un chant de deuil, comme les autruches (*kibnôt ya'ânâ*) ».

LXX : « Car (elle) ira se lamenter et gémir, elle ira déchaussée et nue, fera une lamentation comme celle des serpents (δρακόντων) et un deuil comme celui des filles des sirènes (θυγατέρων σειρήνων) ».

Dans la majorité de ces passages, le grec σειρήνες traduit alternativement *bânôt ya'ânâ* et *tannîm*, mais seulement quand ce dernier est associé aux *bânôt ya'ânâ* (notamment en Is 13,21 ; 34,13 ; 43,20 ; Job 30,29), comme le montre le tableau suivant :

TABLEAU 3 Sirènes dans la LXX

Is 13,21	שעירים δαμόνια	בנות יענה σειρήνες
Is 34,13	בנות יענה στρουθοί	תנים σειρήνες
Is 43,20	בנות יענה θυγατέρες στρουθῶν	תנים σειρήνες
Jer 50,39 (= 27,39 LXX)	בנות יענה θυγατέρες σειρήνων	ציים ἰνδάματα
Job 30,29	בנות יענה στρουθός	תנים σειρήνες
Mich 1,8	בנות יענה θυγατέρες σειρήνων	תנים δράκων

⁷⁰ Voir, à cet égard, Kaupel 1935–1936 ; Antin 1961 ; Rahner 1964 ; plus récemment Pace 1998 et surtout Mancini 2012.

⁷¹ Mich 1,8. Sur ce thème voir Riede 2003.

Lorsque c'est *bənôt ya'ănâ* qui est traduit par « sirène », *tannîm* peut à l'occasion être rendu par *δράκων*, « serpent » / « dragon », comme en Mich 1,8. Cette équivalence se retrouve également dans la LXX de Jer 9,10. On peut émettre l'hypothèse qu'elle aurait été influencée par une proximité entre *tannîm* et *tannîn*, « monstre marin », « dragon », qui sont parfois déjà confondus en hébreu⁷² : le serpent est d'ailleurs un animal qui convient très bien au paysage des ruines.

L'identification des *bənôt ya'ănâ* est également plus problématique qu'on ne le pense. Traditionnellement, on estime que l'expression, toujours au pluriel, désigne des autruches, et cette forme est mise en relation avec l'*hapax yā'ēn* en Lam 4,3⁷³ : « Même les *tannîm* offrent la poitrine et allaitent leurs petits ; la fille de mon peuple est devenue cruelle comme les *yā'ēnîm* dans le désert ». Toutefois cette identification est problématique dans la mesure où la forme est également attestée dans les listes d'oiseaux impurs de Lev 11 et Deut 14. Dans ce cas, les *bənôt ya'ănâ* se trouvent dans une section de la liste occupée exclusivement par des rapaces et oiseaux de proie : la mention des autruches ici ne semble alors pas très logique⁷⁴. En outre, il faut considérer que l'hébreu connaît au moins un autre nom pour l'autruche, à savoir **rənānâ*, attesté au pluriel *rənānîm* seulement en Job 39,13–17. Le contexte de Job 39 ne laisse pas de doutes quant à l'identification avec l'autruche car il mentionne la croyance répandue dans l'antiquité selon laquelle l'animal abandonne ses œufs et ne s'occupe pas de ses petits. Lam 4,3 évoque également la cruauté des *yā'ēnîm* du désert envers leurs petits, ce qui renvoie à la même croyance, bien que l'animal soit nommé différemment.

La situation est ultérieurement compliquée par la présence d'un troisième lexème en sémitique pour « autruche », à savoir *n'm/nə'amā'*, attesté en différentes formes en hébreu postbiblique, en judéo-araméen, en syriaque et en arabe⁷⁵. La relation entre ces trois zoonymes est loin d'être clarifiée et mériterait une étude supplémentaire : il est toutefois possible que l'expression *bat* ou *bənôt ya'ănâ* indiquait, à l'origine, un petit rapace, puis qu'elle ait fait l'objet d'une resémantisation.

Il ne fait cependant pas de doute que les *bənôt ya'ănâ* étaient identifiées à des autruches dans les versions anciennes. Dans la moitié des occurrences citées dans le tableau, elles sont traduites littéralement en grec par *στρουθοί*.

72 Voir, par exemple, Ez 29,3 ; 32,2. Pour une discussion sur la relation entre les deux lexèmes, voir Angelini 2018 a, p. 26–30.

73 Forme *qere* : le *ketiv* est incompréhensible.

74 Driver 1955 I, p. 12–16 ; Nihan 2017, p. 96–97.

75 SED II, no. 155, et Jastrow 1903, s.v.

Par contre, nous avons vu que *tannîm* était un terme beaucoup moins clair, compris dans ce contexte comme proche du champ sémantique des *bânôt ya'ânâ*. Le traducteur d'Isaïe avait certainement bien compris que ce couple ne faisait pas seulement référence à de simples exemplaires zoologiques, mais qu'il représentait également des figures par excellence de la marginalité géographique et physique, voire de la mort. De plus, si l'autruche était dans le Proche-Orient ancien un animal inquiétant sinon monstrueux, dans l'Antiquité classique elle était perçue comme un hybride hors catégorie et classée par Aristote parmi les ἀμφοτερίζοντες, les animaux ambigus qui échappent à toute classification : avec des ailes énormes qui sont pourtant incapables de la faire voler, elle fonde la légendaire rapidité de sa course sur ses longues pattes ; bipède, elle a les pieds fendus comme les quadrupèdes et son corps est couvert de plumes comme celui des oiseaux⁷⁶. C'est peut-être son caractère d'hybride ailé maîtrisant les espaces marginaux, tels que les déserts et les steppes, qui a pu suggérer au traducteur l'emprunt aux sirènes de la tradition grecque. À cet égard, il n'est pas inutile de préciser que, en dépit de leur association mythique avec la mer, les sirènes ne sont pas des créatures marines ; leur habitat est plutôt celui des rochers, des îles, des écueils et des promontoires penchés sur les détroits et les bras de mer. En outre, la représentation de la sirène a également été employée par d'autres traducteurs, tels que ceux de Job et des petits prophètes, qui ont exploité d'autres nuances de l'imaginaire métaphorique associé aux *tannîm* et aux *bânôt ya'ânâ*, notamment la dimension sonore de la lamentation de l'individu sur sa mort sociale. Or, à l'époque hellénistique la sirène est surtout représentée dans l'art funéraire et son nom apparaît dans la poésie funéraire comme terme de comparaison pour la lamentation funèbre, le défunt mort prématurément, voire le tombeau. Par exemple, l'une des rares épitaphes provenant de Karanis dans le Fayoum, datée à l'époque ptolémaïque, pleure la mort prématurée de la jeune fille Lysandros en la comparant à une sirène⁷⁷.

Un passage du quatrième livre des Maccabées semble s'inscrire dans une atmosphère similaire puisque les cris de douleurs des jeunes juifs soumis à la torture et invoquant leur mère sont comparés au chant des sirènes et des cygnes : « Ni le chant des sirènes, ni la voix des cygnes ne provoquent autant d'affection en ceux qui écoutent, que la voix des enfants appelant leur mère

76 Arist., *PA* 697b 14–26 ; *GA* 749b 17–25.

77 *SEG* 1.567, l. 7 : Ὠλετο παρθενίη σειρήν ἐμή. Voir également *SEG* 54.1734, et Bernard 1969, no. 83, p. 327–332 qui cite des exemples similaires d'époque romaine (*ibid.*, p. 331). Étienne Bernard estime qu'il s'agissait d'une jeune musicienne car le relief, aujourd'hui détruit, représentait un protomé de femme avec une lyre à gauche et une cithare à droit. L'aspect musical et funéraire justifierait ainsi l'épithète de « sirène » attribuée à la jeune fille.

aux milieux des supplices »⁷⁸. Il est donc vraisemblable que l'association à la lamentation funèbre justifie la traduction de *tannîm* et de *bənôt ya'ânâ* par *σειρήνες*. D'ailleurs, le terme a, dans ce contexte, l'aspect d'une exégèse étymologique de *bənôt ya'ânâ*, littéralement « les filles du chant », à savoir, d'un point de vue grec, les sirènes. Il faut toutefois garder à l'esprit qu'ici nous n'avons pas à faire au chant séduisant, typique de la sirène homérique, qui charme l'auditeur par la promesse du savoir, mais plutôt à la lamentation chagrinée propre à la sirène funéraire. À cet égard, une hypothèse différente a été suggérée par Manolis Papoutsakis⁷⁹, d'après qui la traduction de la Septante pourrait avoir été influencée par une tradition exégétique sur Na'amah, la sœur de Tubal-Cain, qui est implicitement comparée dans les Targums à une sirène, en tant que maîtresse de la musique et inventrice du chant. Papoutsakis se fonde, entre autres, sur le fait que le terme araméen utilisé pour traduire « autruche », *nə'āmā'*, ressemble de très près au nom de la sœur de Tubal-Cain. Cette interprétation me paraît toutefois peu vraisemblable car, dans les passages bibliques concernés, l'accent n'est pas posé sur l'association avec le chant en général et les instruments de musique, mais plutôt sur la lamentation funèbre. En revanche, la construction targumique et rabbinique de Na'amah comme « sirène » chanteuse et séduisante s'inspire – me semble-t-il – d'un imaginaire de la sirène qui se développe tardivement, en accord avec la représentation de cet hybride qu'on trouve dans le *Physiologos* et dans les commentaires des Pères.

Le couple sirènes/démons, qui apparaît pour la première fois dans la LXX d'Isaïe, jouira, effectivement, d'un certain succès dans la littérature des Pères de l'Église. Si le choix du référent mythique de la sirène fait par le traducteur introduit une dimension étrangère au texte hébreu, celle d'un mythe proprement « classique », cela a aussi des conséquences du point de vue de l'imaginaire grec. En effet la sirène n'était pas, à proprement parler, un démon dans la tradition hellénique, en tout cas jusqu'à une époque tardive et, notamment, chrétienne. Hybride mythologique, figure du passage et de la mort autant que de la séduction et du savoir, bien qu'elle puisse parfaitement correspondre à une notion contemporaine de démon, elle n'est jamais caractérisée comme telle par les sources anciennes à notre disposition. Cette définition, au moins en termes « émiques », n'était pas possible pour la sirène notamment car, surtout à l'époque hellénistique où l'on dispose de témoignages d'une démonologie grecque plus développée, les *δαίμονες* de la tradition littéraire et philosophique sont, pour la plupart, caractérisés par leur inconsistance et leur nature aérienne, c'est-à-dire par un manque de corps et non par l'hybridité du corps. Le

78 4 Mac 15,21.

79 Papoutsakis 2004.

fait qu'une paire très similaire à celle de la LXX d'Isaïe se retrouve également en contexte de ruines dans le texte grec de Jérémie (27,39 [= 50,39 TM] : διὰ τοῦτο κατοικήσουσιν ἰνδάλματα [...] θυγατέρες σειρήνων « c'est pourquoi habiteront des spectres [...] et filles des sirènes »), dont le traducteur est d'habitude jugé comme moins créatif, est en ce sens révélateur. Il suggère que les démons sont à comprendre en ce contexte non comme des puissances néfastes, mais plutôt comme des apparitions liées à la sphère funéraire. Il s'agit d'ailleurs d'un domaine sémantique qui, comme on l'a vu, pouvait très bien être recouvert par δαίμων/δαιμόνιον dans la tradition classique⁸⁰.

L'association entre démons et sirènes a un certain succès dans les traditions juives d'époque hellénistique, non seulement en Égypte, mais également en Palestine. Elle est reprise, par exemple, au premier siècle de notre ère dans un passage de l'Apocalypse de Baruch, où le protagoniste, assis devant la porte du Temple après le départ de Jérémie, invite « les sirènes de la mer, les Lilithes du désert, les démons et les chacals des forêts » à élever tous ensemble un chant funèbre sur Sion⁸¹. Le texte, qui s'inspire notamment d'Is 34, réinterprète pourtant le passage isaïen par un mélange libre qui lui donne une véritable portée cosmique, associant les sirènes, les Lilithes et les chacals chacun à un espace géographique différent, et les mettant en parallèle avec les démons.

Les sirènes sont également évoquées dans le livre d'Hénoch, lorsqu'il est question de la punition des femmes qui se sont unies aux anges transgresseurs et seront, pour cette raison, transformées en sirènes⁸². Là encore, l'on pourrait se demander si, au lieu de la dimension sexuelle qui est parfois invoquée pour expliquer leur présence, ce ne sont pas plutôt l'aspect funéraire ainsi que leur nature mortelle qui devraient être soulignés dans ce cadre, étant donné que les Veilleurs sont également destinés à perdre leur immortalité à cause de la faute qu'ils ont commise⁸³.

L'association entre sirènes, démons et onocentaures sera ensuite livrée au christianisme par le biais du *Physiologos* et des bestiaires médiévaux⁸⁴. Ce lien entre sirènes et démons n'est d'ailleurs pas exclusif à la littérature apocryphe

80 Voir *supra*, § 2.2.

81 3 Bar 10,8 : « J'invoquerai les sirènes de la mer, / et vous, Lilithes (*llyt*), accourez du désert, / démons (*š'd*) et chacals, des forêts. / Réveillez-vous et ceignez vos reins pour le deuil. / Entonnez avec moi des chants funèbres, avec moi gémissiez » (traduction P. Bogaert, Sources Chrétiennes 144, Paris, Cerf 1969).

82 1 Hen 19,2 : « Et les femmes de ces anges transgresseurs deviendront des sirènes » (trad. Silvestrini).

83 C'est l'hypothèse de Matteo Silvestrini, à paraître. La présence des sirènes ici pourrait avoir été suscitée par la mention des démons au verset précédent (1 Hen 19,1).

84 Voir, à ce sujet, Leclercq-Marx 2005 ; Angelini 2014.

et aux commentaires chrétiens : il devient également plus évident dans la tradition grecque et romaine d'époque tardive où la sirène est rapprochée de toute une série de monstres féminins et nocturnes à l'apparence mi-humaine mi-animale, comme Lamia, Empousa ou Mormo, qui attaquent les hommes en les dévorant ou en les séduisant, et qui enlèvent les enfants à leurs mères. Un relief d'époque impériale provenant de Gaule atteste de cette évolution de l'imaginaire démoniaque associé aux sirènes : il montre un homme endormi en train d'être sexuellement attaqué par une femme ailée aux pattes d'oiseaux, laquelle agit de la même manière de ce qu'on appelle un démon « incube »⁸⁵. C'est en puisant dans cette tradition que Jérôme identifiera Lilith à une Lamia dans la Vulgate, un choix qui avait déjà été opéré par Symmaque⁸⁶. À cet égard, il est bien compréhensible que les réviseurs de la LXX, Aquila, Symmaque et Théodotion, refusent à l'unanimité l'emploi des sirènes en Is 13,21 où il est dit « les *bənôt ya'ânâ* s'établiront là-bas », ainsi que dans un contexte très similaire en Is 34,13, en suggérant plutôt une traduction littérale de *bənôt ya'ânâ* par στρουθοκαμήλοι, « autruches » ou θυγατέρες στρουθῶν, « filles des autruches ». En revanche, ils introduisent de leur propre initiative des *σειρήνες* en Is 13,22 pour traduire « les *tannîm* (LXX ἔχῖνοι) qui chantent dans ses palais d'agrément », en les considérant sans doute plus appropriées dans ce contexte où l'on fait mention du chant et du « plaisir » (*'ōneg*), évidemment interprété comme plaisir sexuel. Cette option est aussi adoptée par Jérôme en Is 13,22, qui parle des *sirenae in delubris voluptatis* (« sirènes dans les temples du plaisir ») : il s'agit de la seule fois où Jérôme garde la mention des sirènes parmi les six attestations qu'il a repérées dans la LXX⁸⁷.

4 Isaïe 34 et les onocentaures : vers un nouveau paradigme épistémologique

La dernière des créatures qui va occuper notre attention est finalement l'onocentaure, animal qui intervient à plusieurs reprises parmi les habitants des ruines dans la LXX d'Isaïe (set exclusivement ici), d'abord en Is 13,22 :

85 Boston, Museum of Fine arts, *RES* 08. 34c. Sur l'interprétation de ce relief, voir Harris 2009, p. 35.

86 Is 34,14 (Vulgate) : *et occurrent daemonia onocentauris et pilosus clamabit alter ad alterum ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem*. Voir aussi Jer., *Comm. in Isaiam* 10,34, et Ziegler 1939, p. 245–246, *apparatus* II.

87 Voir, à ce sujet, Antin 1961 ; Pace 1998.

וענה איים באלמנותיו
ותנים בהיכלי ענג
וקרוב לבוא עתה
וימיה לא ימשכו

καὶ ὄνοκένταυροι ἐκεῖ κατοικήσουσιν,
καὶ νοσσοποιήσουσιν ἔχῖνοι ἐν τοῖς
οἴκοις αὐτῶν·
ταχὺ ἔρχεται καὶ οὐ χρονηεῖ.

Et les onocentaures y habiteront,
les hérissons feront leur nid dans leurs
maisons :
(cela) arrivera rapidement, et ne sera
pas retardé.

Ensuite des onocentaures sont nommés à trois reprises en Is 34,11 et 14 :

¹¹ וירשוה קאת וקפוד
וינשוף וערב ישכנו בה
ונטה עליה קו תהו
ואבני בהו
¹⁴ ופגשו ציים את איים
ושעיר על רעהו יקרא
אך שם הרגיעה לילית
ומצאה לה מנוח

¹¹ καὶ κατοικήσουσιν ἐν αὐτῇ ὄρνεα καὶ
ἔχῖνοι
καὶ ἴβεις καὶ κόρακες,
καὶ ἐπιβληθήσεται ἐπ' αὐτήν σπαρτίον
γεωμετρίας ἐρήμου
καὶ ὄνοκένταυροι οἰκήσουσιν ἐν αὐτῇ.
¹⁴ καὶ συναντήσουσιν δαιμόνια
ὄνοκενταύροις
καὶ βοήσουσιν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον·
ἐκεῖ ἀναπαύσονται ὄνοκένταυροι,
εὖρον γὰρ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν

¹¹ mais y habiteront les oiseaux et les
hérissons,
les ibis et les corbeaux ;
la mesure de la désolation sera jetée
sur elle
et les onocentaures habiteront là-bas.
¹⁴ Et les démons se rencontreront avec
les onocentaures
et s'appelleront l'un l'autre à grands
cris ;
là-bas se reposeront les onocentaures,
car ils trouveront leur repos.

L'onocentaure doit notamment son apparition sur la scène de la littérature grecque à la plume du traducteur d'Isaïe : il s'agit, en effet, du premier témoignage de cet hybride qui constitue une variante mineure du centaure, à savoir une créature dont la partie postérieure est celle d'un âne et la partie antérieure celle d'un être humain. La compilation encyclopédique sur la « personnalité

des animaux » de Claude Élien, qui travaillait à Rome au deuxième siècle de notre ère, fournit une description détaillée de l'onocentaure. Élien cite, parmi ses sources sur l'onocentaure, Cratète de Pergame, philosophe stoïcien et directeur de la bibliothèque de Pergame, lequel fait à son tour remonter ses informations à un certain Pythagore, qui était géographe et stratège à la cour de Ptolémée Philadelphe⁸⁸. Sur ce point il faut justement rappeler que les cours lagides étaient caractérisées par un intérêt particulier pour la faune exotique et sauvage dont ils faisaient collection et que à l'occurrence pouvaient exposer au public en signe de prestige, comme dans le cas du fameux cortège des *Ptolémaïa*, fête instituée par le Philadelphe en l'honneur de son père défunt. Plusieurs sources anciennes témoignent en outre des efforts faits par le souverain pour se procurer des exemplaires divers d'animaux rares⁸⁹. Quant à l'onocentaure plus spécifiquement, son seul témoignage iconographique assuré provient d'une mosaïque romaine dite mosaïque du Nil ou mosaïque Barberini, qui ornait le nymphée de l'ancien sanctuaire de Préneste et qui remonte au premier siècle av. n.è. La mosaïque, d'origine alexandrine, combine un riche paysage nilotique sur la partie inférieure, composé de bateaux, bâtiments et hommes avec un territoire sauvage et montagnard sur la partie supérieure, qui représente le confin au sud de l'Égypte, à savoir l'Éthiopie. Comme l'observe Jean Trinquier⁹⁰, l'Éthiopie est ici représentée comme une terre de frontière, pour ainsi dire opposée à la civilisation égyptienne figurée dans la partie supérieure : la partie éthiopienne est en effet déserte, dépeuplée de villes et d'êtres humains, remplie de végétation et d'animaux bizarres. Parmi les curieux animaux qui décorent ce paysage, on reconnaît par l'inscription de son nom une *ὄνοκένταυρα* à visage féminin, qui a été placée précisément sur la frontière entre l'Égypte et l'Éthiopie. En s'appuyant sur ces témoignages, on peut donc conclure que des croyances relatives à cette créature étaient vraisemblablement en circulation à l'époque hellénistique et qu'elles étaient connues de notre traducteur, mais de manière imprécise, car l'onocentaure d'Élien et de la mosaïque nilotique sont de genre féminin, alors que l'onocentaure biblique est masculin⁹¹. Cet hybride était caractérisé par un arrière-plan mythologique important, celui des centaures, figures grecques de la liminalité

88 Ael., *NA* 17, 8. Voir Fraser 1972, p. 306, note 365. Pour une synthèse des sources anciennes sur l'onocentaure, voir Preisendanz 1939.

89 Sur tous ces aspects, voir l'étude exhaustive de Trinquier 2000.

90 Trinquier 2004, p. 46–53.

91 Sur cette mosaïque, voir Meyboom 1995, p. 20–22, 43–50, 111–114, Trinquier 2004. Sur la correspondance entre la scène de la mosaïque et le témoignage d'Élien, voir Schettino 2005, p. 288–289. Voir également Aitken 2014, p. 77–79.

et du renversement⁹², tout en étant en même temps un animal du scénario ethnographique égyptien. En même temps en contexte alexandrin il était « bon à penser » l'altérité et l'exotisme, comme le démontre le fait que dans la mosaïque il est un marqueur des frontières éthiopiennes. Son nom contenait de plus une référence à l'âne, en l'occurrence certainement l'âne sauvage, au vu de sa localisation dans les steppes et les déserts. Or, l'âne sauvage, ou onagre, est représenté dans les sources à la fois bibliques et classiques comme fier et inapprivoisable, voire incontrôlable. Il fait, en outre, partie des animaux qui peuvent apparaître dans les ruines, comme nous l'avons vu dans le passage d'Is 32,14, et il est déjà nommé en ce sens dans les traditions proche-orientales plus anciennes (par exemple dans l'inscription d'Assurbanipal). L'onocentaure remplit, donc, toutes les conditions pour rentrer dans le catalogue des habitants des ruines dont l'auteur avait compris le potentiel « para-naturel », même s'il n'arrivait plus à identifier avec précision certains référents tels que Lilith ou les *'yyîm*. À cet égard, puisque le terme traduit deux fois *'yyîm* (en Is 13,22 ; 34,14), l'on pourrait même envisager l'hypothèse, comme certains commentateurs le suggèrent, qu'à l'origine de ce choix le traducteur ait opéré une identification avec un quadrupède des landes isolées, tel que, par exemple, le chacal, auquel il aurait donné une touche « égyptianisante » et qu'il aurait ensuite élargi à d'autres passages du texte⁹³.

La présence de l'onocentaure parmi les animaux des ruines nous offre une clé fondamentale pour interpréter les changements qui ont eu lieu dans la représentation des animaux des ruines de la LXX d'Isaïe, notamment si on les considère en relation avec leur contexte de référence, c'est-à-dire la culture grecque de l'Égypte hellénisée, que le traducteur d'Isaïe semble bien connaître. Dans l'ensemble des passages décrivant les habitants des ruines, les sirènes, les démons et les onocentaures, bien que relevant d'un arrière-plan mythologique, sont soumis à un processus de naturalisation progressive qui les amène à coexister avec les bêtes sauvages, les hérissons, les ibis, les cerfs, et d'autres animaux de ce type, sans que leur inclusion dans ces catalogues ne semble soulever de problèmes particuliers. De plus, dans la version grecque d'Isaïe, et notamment en Is 34, l'aspect démoniaque des habitants des ruines est intégré à un paysage qui est présenté comme définitivement pacifié ou pacifique. Cette impression est corroborée par la mention des cerfs vers la fin de

92 Voir, à ce sujet, entre autres, Bremmer 2012 et bibliographie relative.

93 On pourrait également se demander si le choix du préfixe *ono-*, au lieu d' *hippo-*, plus commun, ne constitue pas une référence voilée à Seth, dieu égyptien du chaos et des steppes, à la tête d'âne ou de canidé. Sur l'animal séthien, voir récemment Mathieu 2011.

la péricope, au lieu des vautours originaux en Is 34,15b, qui se rencontrent en toute tranquillité :

TM : « Là encore, se rassembleront des **vautours** (*dayyôt*), chaque femelle avec son compagnon ».

LXX : « Là-bas des **biches** (ἔλαφοι) se sont rencontrées, et elles ont regardé l'une le visage de l'autre ».

Le remplacement des vautours par des biches est à inscrire à l'intérieur d'un changement plus profond par rapport à l'hébreu dans la traduction des versets 15–17, où le territoire n'est plus laissé sous la possession des habitants des ruines, mais sera restitué aux hommes (Is 13,17b LXX : « Ils seront votre héritage pour l'éternité »). Ce changement s'explique par une exégèse qui concerne l'oracle dans son entier. Comme je l'ai démontré ailleurs, dans la LXX d'Is 34,8–17 le jugement divin est exercé non sur Édom, comme c'est le cas en hébreu, mais sur Sion, qui ne fait donc pas l'objet d'une condamnation définitive ; le texte grec prépare ainsi le passage vers le rassemblement à Sion qui est décrit en Is 35⁹⁴.

D'un point de vue plus général, la coexistence d'animaux et de créatures de différents genres et espèces représentée dans la LXX d'Isaïe, et surtout en Is 34, s'inscrit parfaitement dans l'horizon culturel hellénistique. Le monde hellénistique représente en effet un univers dont les frontières s'élargissent progressivement et dont les ἐσχατιαί, les périphéries, font de plus en plus l'objet d'une vraie connaissance et suscitent un intérêt continuellement renouvelé, notamment à cause de tous les êtres merveilleux qu'elles sont censées générer. Par conséquent, les frontières du savoir naturel et zoologique deviennent, surtout dans l'hellénisme tardif, moins rigides, au point d'inclure des cas qui, jusqu'à Aristote, auraient été très problématiques sinon franchement impossibles à intégrer, comme les hybrides du mythe. Ce n'est pas un hasard si, au tournant de l'ère, on observe une production intense de catalogues et de recueils de merveilles et de paradoxographies. Pline l'Ancien, par exemple, bien qu'il se présente comme héritier d'Aristote (c'est-à-dire qu'il se situe lui-même du côté de la science) affirme dans son *Histoire Naturelle* avoir vu de ses yeux toute une série d'êtres extraordinaires parmi lesquels figurent des Tritons, des Néréides, des hommes marins (mi-hommes mi-poissons) et notamment

94 Voir notamment le texte grec d'Is 34,8 : « Car c'est le jour du jugement du Seigneur, une année de rétribution, de *jugement de Sion* ». Pour une analyse complète de la relocalisation de l'oracle d'Édom à Jérusalem dans la LXX d'Is 34, voir Angelini 2016.

un hippocentaure amené d'Égypte à la cour de l'empereur Claude, conservé dans le miel⁹⁵. Élien utilise notamment la description de l'onocentaure comme preuve définitive de l'existence des centaures, dont la vraisemblance avait fait l'objet d'un long débat : « Il existe un animal qu'on appelle ὄνοκένταυρα, et quiconque l'a vu ne saurait douter que la race des centaures a existé et que les artistes n'ont pas falsifié la nature, mais que le temps a produit ces animaux en combinant des corps dissemblables pour en faire un seul »⁹⁶.

Cette orientation épistémologique a, entre autres, des conséquences qui touchent à la notion même du démoniaque, notion qui se trouve dans une certaine mesure privée de son caractère menaçant et de son lien original avec la sphère du divin, pour se rapprocher de celle du merveilleux et du prodigieux au sens large. À cet égard, on constate dans la littérature de l'époque hellénistique la mise en place de deux tendances distinctes. D'un côté, se développe dans la philosophie un savoir anthropologique et cosmologique sur les démons qui leur assigne un espace d'habitation, des attitudes comportementales et des compétences spécifiques⁹⁷, les classifiant, ainsi, à l'intérieur de la taxinomie du monde naturel. De l'autre côté, dans la langue courante, l'adjectif δαυμόνιος devient un simple synonyme de « prodigieux », « merveilleux », « qui suscite la stupeur » ; il est, entre autres, employé avec cette nuance dans l'œuvre de Claude Élien⁹⁸. Les animaux, les monstres et les démons du passé mythologique deviennent ainsi les *mirabilia* du présent ethnographique des régions inconnues et périphériques du monde. La représentation des habitants des ruines de la LXX d'Isaïe, qui correspondent dans la logique du texte biblique à une sorte d'ἔσχατιά, doit donc être pleinement comprise et éclaircie à la lumière de ce nouveau contexte culturel, contexte dans lequel l'Alexandrie lagide jouait d'ailleurs un rôle de premier rang. À ce propos, et de manière plus générale, je souhaite attirer l'attention non seulement sur l'importance de la prise en compte du contexte hellénistique pour la compréhension du travail des traducteurs, démarche sur laquelle la recherche récente a, certes, raison d'insister, mais également sur un aspect qui demeure jusqu'à présent moins reconnu, à savoir la valeur de la LXX pour la reconstruction dudit contexte. La LXX représente à ce titre un dossier remarquable dans la mesure où il est considérablement ancien, car il précède les descriptions des auteurs les plus étudiés pour la reconstruction des paradigmes épistémologiques hellénistiques tels

95 Plin., *NH* 7, 35. Sur le cadre épistémologique des auteurs de l'hellénisme tardif, voir les études fondamentales de Romano 1998 et Li Causi 2003.

96 Ael., *NA* 17, 9 (trad. Zucker, Paris, Les Belles Lettres, 2002).

97 Voir p. 66–67.

98 Ael., *NA* 17, 9.

que Diodore de Sicile, Strabon, Pline, Élien et autres. Alors que le thème des *mirabilia* a reçu l'attention de plusieurs spécialistes de l'ethnographie hellénistique, la contribution de la LXX à la compréhension et au développement d'un tel paradigme a été jusqu'à présent négligée. Elle mérite en revanche d'être relevée et exploitée. Bien que la recherche menée dans ces pages se soit focalisée surtout sur le corpus prophétique et notamment sur la LXX d'Isaïe, il y a des bonnes raisons d'envisager que d'autres corpus, tels que par exemple le Pentateuque, le livre de Job, de Proverbes et d'autres encore, représentent en ce sens un domaine de recherche fécond, qui reste encore à explorer.

En conclusion, plusieurs éléments ressortent de ce parcours parmi les habitants des ruines dans la LXX. Concernant les techniques de traduction, l'analyse des versions grecques a mis en évidence un manque de correspondance et de systématisme dans le choix des noms employés. Cette donnée serait plutôt à attribuer à l'attitude spécifique de la traduction de la Septante d'Isaïe ; néanmoins, étant donné qu'on la repère en partie dans la LXX de Sophonie et de Jérémie, elle relèverait également de la nature composite de ce bestiaire, à l'intérieur duquel il apparaît difficile pour les traducteurs de détecter des individualités précises. À propos de la fonction générale de l'espace des ruines, et au vu de la relocalisation de l'oracle d'Is 34 d'Édom à Sion, on peut, en outre, constater qu'il n'y a plus d'écart significatif entre la ruine annoncée aux nations et celle qui atteindra Israël : le paysage est exactement le même à Babylone et à Jérusalem, même si le destin final des deux villes demeure différent.

En ce qui concerne les isotopies du texte hébreu, on relève qu'elles ont toutes été bien préservées par les traducteurs : la dimension sonore du paysage des ruines, le rapport des habitants des ruines à la mort, ainsi que la nature hétérogène et ouverte du bestiaire sont bien présents dans le texte grec. Quant à l'hétérogénéité du bestiaire, deux phénomènes sont à mettre en évidence. Premièrement (1), le caractère démoniaque qui demeurerait implicite dans le texte source fait l'objet d'une interprétation qui le rend clair et explicite, comme le démontre l'emploi du substantif *δαίμόνια*, introduit pour traduire différents noms hébreux. De ce point de vue, la Septante garde une forte continuité avec les traditions orientales qui prévoyaient toujours des démons parmi les habitants des ruines, tout en se plaçant à l'origine d'une nouvelle tradition exégétique qui reliera plus étroitement entre eux les Lilithes, les sirènes et les onocentaures. Ce rapport dynamique entre la LXX et des traditions proche-orientales anciennes n'a pas été, me paraît-il, mis en valeur jusque-là : il s'agit néanmoins d'un aspect important du point de vue historico-religieux, sur lequel je réfléchirai à nouveau dans les conclusions de mon enquête.

La tendance exégétique qui explicite le potentiel démoniaque de la Bible hébraïque est propre surtout à la LXX d'Isaïe ; elle est néanmoins en accord

avec d'autres développements de l'époque du Second Temple, tels qu'ils sont attestés par exemple à Qumrân. J'ai déjà évoqué les « Chants du Sage », des compositions destinées à chasser les mauvais esprits qui ont dû, probablement, être écrites par un sage de la communauté, nommé le « Maškil » et qui ont été conservées sur deux rouleaux, respectivement 4Q510 et 4Q511. Le premier fragment de 4Q510 (le mieux préservé parmi les deux manuscrits) établit la liste d'une série de créatures qui sont à exorciser, dans la séquence suivante⁹⁹ :

ואני משכיל משמיע הוד תפארתו לפחד ולב[הל]
 כול רוחי מלאכי חבל ורוחות ממזרים שד אים לילית אחים ו[...]
 והפוגעים פתע פתאום לתעות רוח בינה

Et moi, je suis un sage, qui proclame la majesté de Sa splendeur, pour
 effrayer et ter[rifier]
 tous les esprits d'anges de corruption et les esprits des bâtards : démon,
 hurleurs, Lilith, *hiboux* (*ōhîm*) et [...]
 ceux qui frappent à l'improviste pour l'égarement de l'esprit
 d'intelligence.

Même si le texte est en partie mutilé, Eibert Tigchelaar, Noam Mizrahi et Hector Patmore¹⁰⁰ ont récemment montré que ce passage contient vraisemblablement une série de créatures très similaire à celle qui apparaît dans les passages d'Is 34,14 et 13,2. Nous avons, donc, ici affaire à un phénomène parallèle de démonisation explicite des habitants des ruines que l'on peut comparer avec la LXX d'Isaïe. Alors que, dans le cas du Chant du Mashkil, cette démonisation est réalisée en ayant recours à des notions proprement qumrâniennes, comme, par exemple, celle des « esprits des bâtards » et des « anges de corruptions », le traducteur d'Isaïe réinterprète les habitants des ruines selon des catégories qui sont plus proches du monde grec et notamment gréco-égyptien.

Deuxièmement (2), la transposition de l'imaginaire hébreu en catégories grecques, ou plus précisément hellénistiques (comme le montre par exemple le choix de l'onocentaure, marqueur de l'Égypte hellénisée), est filtrée par le nouveau paradigme épistémologique des *mirabilia* et des ἐσχατιαί par lequel

99 4Q510 fr. 1, l.4-6 (trad. Baillet 1982, DJD 7, p. 216, modifiée en suivant les remarques de Tigchelaar 2018 ; Mizrahi et Patmore 2019).

100 Tigchelaar 2018, p. 128, note 13 ; Mizrahi et Patmore 2019. Ces chercheurs ont démontré que les formes *šd* et *ym*, séparées par un espace dans le fragment, ne sont pas à lire comme un pluriel irrégulier de *šēd*, comme le proposait Baillet (1982), mais sont effectivement deux noms distincts : *šēd*, « démon », et *ym* étant une forme équivalente des *ḥyym* bibliques.

le traducteur grec a été influencé. Cela implique, dans la perspective du traducteur et de l'auditeur de l'époque, un certain degré de naturalisation du scénario, naturalisation qui porte également sur le domaine du δαιμόνιον. Cette dimension est particulièrement évidente dans le texte grec d'Isaïe en raison, non seulement, de la nature littéraire de cette traduction, mais aussi car il s'agit du texte qui présentait le caractère démoniaque le plus marqué déjà dans le texte de départ parmi ceux qui composent le dossier des habitants des ruines. Par conséquent, il me paraît possible de conclure que, dans le contexte des habitants des ruines de la LXX, les démons dégagent une double isotopie : en tant qu'apparitions spectrales et en combinaison avec les sirènes, ils sont liés au domaine de la mort et au registre funèbre ; en même temps, et tant qu'appartenant à l'horizon naturaliste des ἐσχατιά, ils renvoient aux merveilles propres aux espaces périphériques et fantastiques. Ces deux aspects de la représentation du démoniaque ne doivent pas nécessairement être compris comme étant en contradiction entre eux : ils sont plutôt témoins de la richesse de cette notion, ainsi que de la capacité des traducteurs grecs à l'exploiter en fonction de leur contexte.