Camenulae nº 10 – décembre 2013

Maureen ATTALI

JOUR DE MARDOCHÉE, JOUR DE NIKANOR, JOUR DE TRAJAN ET JOURS D'HÉRODE : DU NOM DE PERSONNE AU NOM DE FÊTE DANS LE JUDAÏSME HELLÉNISÉ

Les sources de l'époque maccabéenne et du début de l'époque romaine sur la religion juive (livres bibliques et apocryphes, textes halakahiques, notices les plus anciennes du Talmud, textes littéraires et historiques) attestent de l'apparition d'au moins trente-cinq commémorations en moins de trois siècles. Ces fêtes célèbrent des événements historiques ou considérés comme tels. Compte tenu du caractère lacunaire des sources et de la concurrence entre les différentes appellations qui peuvent désigner une même célébration, il est impossible d'avancer un chiffre plus précis. Quoiqu'il en soit, il s'agit d'une augmentation exponentielle si on la rapporte aux neuf fêtes prescrites, d'après le Pentateuque, par le Dieu unique à son peuple, en comptant les shabbats et les néoménies[1]. Si la multiplication du nombre des fêtes est une caractéristique majeure des époques hellénistique et romaine, c'est un phénomène particulièrement intéressant dans la cadre du judaïsme, en raison de l'existence d'un interdit biblique : le premier verset du chapitre 13 du Deutéronome condamne tout ajout ou retrait qui serait fait aux prescriptions divines, une catégorie dans laquelle entrent les créations de fêtes.

Parmi ces nouvelles commémorations, quatre portent des noms de personnes : le Jour de Mardochée, le Jour de Nikanor, les Jours d'Hérode et le Jour de Trajan. Dans le contexte du judaïsme, cette manière de désigner la fête est parfaitement originale : les premières attestations se trouvent dans le Deuxième Livre des Maccabées, rédigé autour des années 120 avant J.-C. Parmi ces quatre noms, l'un désigne un personnage biblique : le Livre d'Esther présente Mardochée comme l'agent de la délivrance des juifs de Perse, visés par un pogrom, et comme l'un des instaurateurs de la fête commémorative de Purim. Les trois autres noms appartiennent à des personnages historiques. Nikanor est un général syrien qui fut au service des souverains séleucides Antiochos Epiphane et Demetrios *Sôter*. D'après le Deuxième Livre des Maccabées, il a été vaincu par Judas Maccabée en 160 avant J.-C. Le nom de « Trajan », rétabli à partir de l'hébreu *Turiano*, fait, selon la majorité des commentateurs, référence à l'empereur romain qui régna entre 98 et 117[2]. Quant à Hérode, il peut s'agir soit d'Hérode le Grand,

[1] Le nombre des fêtes prescrites par le Dieu unique à son peuple varie suivant la manière de compter que l'on adopte. Le chiffre de neuf fêtes s'appuie sur les chapitres 28 et 29 du Livre des Nombres qui intègrent les shabbats et les néoménies, Pâque, la fête des Azymes (qui compte pour deux), la fête de l'acclamation (*Rosh Hashana*), la fête du Grand Pardon, la Pentecôte et la fête des Tentes.

[2] La formule se trouve à la ligne 31 de la *Megillat Taanit*. Nous utilisons l'édition de V. Noam dans « *Megillat Taanit* – The scroll of fasting », *The Literature of the Sages*, t. 2, éd. S. Safrai *et al.*, Assen/Minneapolis, MN Royal Gorcum/Fortress Press, 2006, p. 342-343.

roi de Judée entre 37 et 4 avant notre ère, soit de son petit-fils Hérode Agrippa, roi de 41 à 44 après J.-C.

Deux souverains, un personnage illustre et un ennemi donnent ainsi leur nom à des commémorations : que signifie cette innovation quant à la nature des fêtes ? Traduit-elle une évolution de la notion dans le judaïsme ?

Pour répondre à ces interrogations, nous nous intéresserons brièvement au statut du mot « jour », systématiquement utilisé, avant d'examiner les fêtes elles-mêmes en distinguant le cas des noms de souverains et de héros de celui du ou des ennemi(s) vaincu(s).

L'EMPLOI DU TERME « JOUR » ENTRE TRADITION ET DÉBATS

Bien que ce ne soit pas le sujet principal de cet article, la présence systématique du mot « jour » dans les noms de fêtes formés sur des noms de personne mérite que l'on s'y arrête quelques instants. Ce type de constructions est caractéristique du Pentateuque grec, qui utilise très souvent des constructions périphrastiques car seules deux fêtes prescrites par Dieu, Pâque (*pashka*) et le shabbat (*sabbata*) possèdent des dénominations qui leur sont propres. Ainsi, la fête du Grand Pardon est appelée *hêmera exilsmou* ou *hemera tou hilasmou*[3]. Ce recours fréquent aux périphrases formées sur le mot « jour » est encore plus manifeste dans les livres les plus récents de la Septante, qui l'utilisent pour désigner la plupart des commémorations instaurées à partir de 164 avant notre ère. Parmi les différentes désignations de Hanukkah utilisées par les auteurs des deux premiers Livres des Maccabées, on trouve notamment « les jours de l'inauguration de l'autel » (*hemerai toi egkainismou tou thusiasteriou*) et « les jours de la fête des Tentes du mois de Kislew » (*tas hemeras tes skênopêgias tou Kaseleu menos)*[4]. Les livres apocryphes en grec qui intègrent un discours étiologique sur une fête privilégient systématiquement l'usage du mot « jour » à celui du mot « fête » (*heortê*), qui n'est jamais employé pour désigner les commémorations dont il s'agit de rapporter l'instauration[5].

La prépondérance du terme « jour » n'est pas seulement à mettre au compte des choix de traductions des rédacteurs de la Septante : on le trouve aussi dans les textes canoniques. Dans le Pentateuque hébraïque, chaque fête prescrite par le Dieu unique est qualifiée d'« assemblée sacrée » (*miqra' qodesh),* une expression que la Septante traduit par *hemera epiklêtos agia*[6]. Néanmoins, aucune de ces deux formules, que ce soit l'hébraïque ou la grecque, ne passera à la postérité : l'auteur de la version canonique du Livre d'Esther parle de *yom tov*, « jour faste »[7] ; c'est cette appellation qui, reprise par le judaïsme rabbinique, désigne encore de nos jours les fêtes majeures du judaïsme. Pourtant, la fortune de cette formulation recouvre un paradoxe : alors que sa première attestation apparaît à deux reprises dans le livre d'Esther pour désigner Purim, cette fête n'est pas retenue par les rabbins du Talmud dans la liste des *yémé tovim. Purim* n'est

[3] Cf. P. Harlé, D. Pralon, *La Bible d'Alexandrie 3. Le Lévitique*, Paris, Cerf, 1988.
[4] 1 *Mac.* 4, 59 et 2 *Mac.* 1, 9.
[5] Voir par exemple *Est gr.* 9, 21-22 ; 1 *Mac*. 7, 49 ; 1 *Mac*. 13, 52 ; 2 *Mac.* 2, 16 ; 3 *Mac.* 6, 36.
[6] Voir par exemple les versions masorétique et septantique de *Nombres* 28, 18.
[7] *Est hebr.* 8, 17 et 9, 19-22.

ainsi pas concernée par les dispositions enregistrées dans le traité *Beitzah*, mais par celles du traité *Megillah.* Cet échec de la tentative d'assimiler Purim aux grandes fêtes du Pentateuque était déjà sensible dans la version grecque du Livre d'Esther, qui avait choisi non pas de donner à *yom tov* le sens de « jour sacré » qui sera plus tard attesté par le Talmud, mais de traduire littéralement par *hêmera agatha*[8].

L'emploi du terme « jour » pour qualifier les commémorations les plus récemment instaurées n'est donc pas innocent : bien qu'il s'inscrive dans une tradition biblique déjà bien établie depuis la traduction des cinq premiers Livres de la Bible en grec, il témoigne également en creux d'un débat sur le statut des fêtes dont la célébration ne relève pas d'une prescription divine. L'étude des choix de traduction entre le grec et l'hébreu permet de saisir le degré de solennité attaché à une fête à une certaine époque et par certains courants du judaïsme, même si l'impossibilité de dater avec précision la rédaction de la version hébraïque du Livre d'Esther nous empêche de reconstituer avec précision les étapes du débat sur l'importance de Purim. Néanmoins, la confrontation des textes hébreux et grecs nous permet de conclure que le statut des nouvelles commémorations a fait l'objet d'un débat dès le moment de leur apparition.

Les fêtes honorifiques portant un nom de souverain ou de grand bienfaiteur

Examinons à présent successivement les quatre commémorations portant un nom de personne, en commençant par les deux qui portent un nom de souverain. La formule « Jours d'Hérode » n'apparaît qu'une seule fois dans toute la littérature hébraïque, grecque et latine de l'Antiquité. On la trouve au vers 180 de la cinquième *Satire* de Perse, un auteur latin actif dans la seconde moitié du premier siècle après J.-C[9]. Dans ce texte, le poète décrit en des termes teintés d'ironie une suite de coutumes religieuses qu'il juge étranges. Il fait des *Dies Herodis* une fête célébrée par les juifs de Rome et qui se caractérise par un banquet et un rite d'illumination à la frontière du privé et du public, puisque les lampes allumées dans les foyers juifs sont placées aux fenêtres. Il est certain que l'expression *dies Herodis* n'a pas été forgée par Perse lui-même mais était en usage dans la communauté juive de Rome à son époque. Dans la mesure où les deux Hérode auxquels cette formule peut faire référence sont connus pour avoir été des alliés des Romains, l'utilisation du nom du souverain ne peut avoir qu'une valeur honorifique : il s'agit d'un hommage. Toute la question est donc de déterminer s'il s'agit d'une fête connue par ailleurs qui, suite à un processus de réinterprétation, s'est retrouvée associée à la figure d'un roi Hérode dans la communauté juive de la Rome contemporaine de Perse, ou bien s'il s'agit d'une fête créée spécialement par un roi Hérode ou en son honneur. Au vu du peu d'informations dont nous disposons, il est impossible d'identifier cette fête avec certitude : dans son anthologie des *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Theodore Reinach faisait des *Dies Herodis* un autre nom du shabbat[10]. Or, dans tous les textes grecs et latins dont nous

[8] *Est gr.* 9, 21.
[9] Cf. Perse, *Satires*, V, vers 179-180 : *At cum Herodis venere dies[…].*
[10] Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, E. Leroux, 1895.

disposons, y compris chez Perse, le shabbat est toujours désigné par son appellation originelle ; l'argument avancé par Reinach selon laquelle le nom « Hérode » était à Rome quasiment synonyme de « juif » paraît peu convaincant. André Cartault, dans son édition des *Satires* de Perse parue aux éditions Les Belles Lettres en 1920, ne reprend d'ailleurs pas cette thèse et se contente d'indiquer que la fête dont il est question est impossible à identifier. La place accordée dans la description de Perse au rite de l'illumination peut faire penser à Hanukkah, d'autant que les modifications très importantes apportées au Temple sous le règne d'Hérode le Grand ont pu avoir un impact sur la signification de la fête et conduire à la renommer. Il est également possible que les « Jours d'Hérode » désignent justement la seule commémoration de l'inauguration du Temple restauré par Hérode, dont la célébration est attestée en Judée[11].

Bien qu'on ne puisse les identifier avec certitude, ces Jours d'Hérode appartiennent manifestement à la catégorie des fêtes qui honorent un souverain et/ou ont été fondées par lui. Jusque-là absent du judaïsme, ce type de célébration est caractéristique du monde hellénistique. Parmi les plus célèbres, on peut citer les *Ptolémaia* instituées en 280 avant J.-C. à Alexandrie par Ptolémée II Philadelphe en l'honneur de ses parents Ptolémée Ier *Sôter* et Bérénice, et qu'a décrites Callixène de Rhodes[12].

Le cas du Jour de Trajan est beaucoup plus complexe. Tout d'abord, comme nous l'avons brièvement mentionné au début de cet article, l'identification du nom *Turianos* avec l'empereur Trajan n'est pas certaine. Elle a été reconstituée à partir d'un seul manuscrit de la *Megillat Taanit*, un texte halakhique initialement rédigé en araméen entre 41 et 70 de notre ère, par la suite complété et traduit en hébreu. Dans ce « rouleau du jeûne » qui énumère contrairement à ce qu'indique son nom, les jours de commémorations joyeuses où il est interdit de jeûner, on trouve la mention d'un *yom Turianos*[13]. Le lien avec Trajan est accepté par la majorité des commentateurs sur la base du *scholium* tardif accolé à la *Megillat Taanit* ainsi que de trois passages distincts du Talmud qui attestent l'existence d'une commémoration liée au souvenir de Trajan[14]. L'origine de cette commémoration est très difficile à déterminer. En effet, tous les passages de la littérature talmudique qui font référence à cet empereur le présentent comme « Trajan le Méchant », destructeur du judaïsme alexandrin entre 115 et 117. Quand la fête qui porte son nom est mentionnée dans le Talmud, c'est afin d'expliquer qu'elle a été annulée après que l'empereur a fait mettre à mort deux juifs nommés Julianos et Pappos, collecteurs alexandrins du didrachme. Sur les circonstances de l'instauration de la fête et le ou les événements qu'elle célébrait originellement, nous ne possédons aucune information directe. Il n'est pas interdit de penser qu'il ait pu s'agir

[11] Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques*, XV, 11, 6.
[12] Cf. Athénée, *Deipnosophistes*, V, 201, A-C.
[13] *Cf.* V. Noam, « *Megillat Taanit* – The scroll of fasting ».
[14] Parmi les commentateurs modernes, seul Solomon Zeitlin, dans Megillat Taanit *as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods*, Philadelphie, Oxford UP, 1922, rejette en bloc cette identification. La mention d'une commémoration liée au règne de Trajan se trouve dans le traité *Taanit*, 18a du Talmud de Babylone et les traités *Taanit* (66a) et *Megillah* (70c) du Talmud de Jérusalem.

d'une fête honorifique instituée pour perpétuer le souvenir de bienfaits répandus par Trajan sur les juifs, mais alors, de quels bienfaits s'agirait-il ? Les seules attestations de bonnes relations qu'aurait pu entretenir Trajan avec des juifs concernent la communauté alexandrine. On les trouve notamment dans les *Actes d'Hermaïscos*, qui appartiennent au corpus des *Acta Alexandrinorum*, un recueil du début du IIIe siècle qui réunit des pamphlets hostiles au pouvoir romain, dont les plus anciens datent de l'époque d'Auguste[15]. Ces *Actes* décrivent un conflit entre les citoyens d'Alexandrie et les juifs de la cité ; après avoir reçu à Rome les deux ambassades venues plaider leurs causes respectives, Trajan aurait tranché en faveur des juifs, un choix qui conduisit Hermaïscos à dénoncer l'empereur comme l'esclave d'une sorte de « lobby » juif. Certes, cette tradition d'un Trajan philosémite est l'œuvre d'une faction alexandrine nationaliste dont l'objectif est de discréditer le pouvoir romain, comme l'a montré Josèphe Mélèze-Modrzejewski[16]. Cependant, le silence de la littérature rabbinique sur l'origine du Jour de Trajan a convaincu d'autres commentateurs qu'il devait s'agit initialement d'une fête en l'honneur de l'empereur, un honneur devenu caduc après la disparition de la communauté juive d'Alexandrie et dont, à l'époque de la rédaction du Talmud, il n'était plus nécessaire de conserver le souvenir. Outre l'hypothèse d'un règlement en faveur des juifs dans le cadre du conflit alexandrin, ce qui laisse supposer que la commémoration était à l'origine circonscrite aux communautés juives alexandrines ou égyptiennes, Louis Finkelstein avait suggéré dès 1936 que Trajan avait pu témoigner de l'intention d'autoriser la reconstruction du Temple promise par son prédécesseur Nerva[17]. Plus récemment, Peter Richardson et Martin B. Shukster ont repris cette idée et, en se fondant sur une tradition enregistrée dans la *Bereschit Rabba*, montré que les juifs ont cru, à la fin du premier siècle de notre ère, pouvoir obtenir des Romains l'autorisation de reconstruire le Temple détruit par Titus[18]. Or, la mention par la *Bereschit Rabba* de l'action des mêmes Julianos et Pappos que nous avons croisé plus haut en lien avec Trajan permet de dater l'espoir d'une reconstruction du Temple du règne de cet empereur. Suivant ce raisonnement, le Jour de Trajan pourrait donc bien être une commémoration honorifique dont l'instauration a été motivée par l'espoir d'une reconstruction du Temple. Il s'agirait donc ici d'accorder par anticipation un honneur appartenant à la catégorie des *megistai timai* à un souverain qui promettait d'être un grand bienfaiteur des juifs.

La formule « Jour de Mardochée » pose un autre type de problème. En effet, l'identification de la commémoration et des circonstances de son instauration est ici aisée. Le nom de Mardochée et la date du 14 Adar qui nous sont données par le

[15] H. Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs* = « *Acta Alexandrinorum* », Oxford, Oxford UP, 1954.
[16] J. Mélèze-Modrzejewski, « Trajan et les juifs : propagande alexandrine et contre-propagande rabbinique », *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, 17, éd. J. Marx, Bruxelles, 1987, p.7-31.
[17] L. Finkelstein, *Akiba: Scholar, Saint and Martyr*, New York, Covici-Friede, 1936.
[18] P. Richardson, M.B. Schukster, « Barnabas, Nerva, and the Yavnean Rabbis », *Journal of Theological Studies*, 34, vol. 1, 1983, p. 31-55. Les auteurs se fondent sur *Bereschit Rabba*, LXIV, 10.

Deuxième Livre des Maccabées ne laissent aucune place au doute[19] : il s'agit de la fête plus communément connue sous le nom de Purim, qui est l'objet du Livre canonique d'Esther et de sa version grecque apocryphe. Selon ces textes, la ruse et la loyauté de Mardochée, un juif membre de la Cour du roi perse, ont permis à ses coreligionnaires de l'empire achéménide d'échapper au pogrom fomenté par leurs ennemis. Mardochée et sa nièce Esther, l'épouse du roi, ont été les agents de l'instauration d'une fête de Délivrance ; l'acquisition par le Livre d'Esther du statut de *megillah* garantit la perpétuation du souvenir de leurs hauts faits. Une fois résumée l'origine de Purim, la difficulté saute aux yeux : l'appellation « Jour de Mardochée » apparaît concurrente de la désignation officielle de la fête, et l'emploi d'une telle périphrase semble d'autant plus surprenante que Purim est l'une des rares fêtes juives à avoir un nom, que ce soit en araméen (*pur* est une racine araméenne signifiant « sort ») ou en grec (le texte grec utilise la forme hellénisée *Phrourai*)[20]. De plus, la présence de l'adjectif numéral *eis* et du mot *hêmera* au singulier indique que « Jour de Mardochée » ne désigne que le 14 Adar, soit uniquement le premier jour d'une fête qui en dure deux. Quel peut donc être l'origine de cette formule ? Dans la mesure où elle ne nous est connue qu'en grec, dans le résumé de l'ouvrage d'un juif hellénisé, Jason de Cyrène, nous ne pouvons que suggérer l'idée que le nom *Purim* ou *Phrourai*, à la prononciation difficile et à l'étymologie tellement complexe que le livre d'Esther consacre de nombreux versets à la détailler, a pu sembler peu commode aux juifs hellénophones. Dès avant les années 120 avant J.-C., ils ont donc pu lui substituer une autre désignation, plus explicite puisque formée sur le nom de l'agent de la délivrance divine, lui aussi grand bienfaiteur. Dans cette optique, on ne peut que souligner le parallèle avec les fêtes grecques qui portent le nom de héros, comme les *Théséia* d'Athènes. C'est donc encore une fois le modèle de l'appellation honorifique qui domine. Certes Mardochée n'est pas un souverain, mais la position de premier ministre d'Assuérus, voire de successeur d'Artaxerxès que lui attribuent les différentes versions du Livre d'Esther tendent à le rapprocher de cette catégorie[21].

En ce qui concerne les Jours d'Hérode, le Jour de Mardochée et peut-être le Jour de Trajan, il est donc question de commémorations honorifiques de personnes, une pratique inconnue dans le judaïsme du Pentateuque. Des dénominations inédites sont adoptées pour désigner des fêtes dont l'instauration traduit un nouveau besoin : célébrer non pas seulement la puissance divine mais également ses agents, en passant outre un interdit biblique. Ce type de célébrations est resté dans la tradition sous le nom de demi-fêtes : elles ne comprennent pas de jours d'« assemblée sacrée » intégralement chômés, mais il

[19] 2 *Mac*. 15, 36.

[20] A. Lemaire, « PR- en araméen ancien et les origines de la fête de Purim », *Samaritan, Hebrew and Aramaic Studies Presented to Professor Abraham Tal*, éd. M. Bar-Asher, M. Florentin, Jérusalem, The Bialik Institute, 2005, p. 25-30. La forme *Phrourai* se trouve en *Est gr.* 9, 28.

[21] J. Schellekens, « Accession Days and Holidays: the Origins of the jewish Festival of Purim », *Journal of Biblical Literature*, 128, 2009, p. 115-134.

est interdit de jeûner et, dans certains cas, de prononcer des eulogies[22]. Cependant, ce schéma explicatif ne rend pas compte du cas des fêtes qui portent des noms d'ennemis vaincus, qu'il nous faut à présent aborder.

LE PARADOXE DE LA CÉLÉBRATION DU NOM DE L'ENNEMI VAINCU

Le récit des événements qui ont conduit à l'instauration du Jour de Nikanor nous est connu par les deux premiers Livres des Maccabées. Si ces deux récits parlent de « 13 Adar signifiant » (*hepisêmon tên triskaidekatên tou dodekatou mênos*) et « grand jour d'allégresse » (*hêmeran euphrosunês megalên*) suite à la défaite et à la mort du général syrien, la formule « Jour de Nikanor » n'apparaît pas dans ces textes[23]. À notre connaissance, elle ne se trouve jamais en grec, mais apparaît pour la première fois dans la version hébraïque de la *Megillat Tannit,* qui énumère parmi les jours où le jeûne est prohibé « le 13 de ce mois [Adar], [le jour de] Nikanor ». Ici, suivant tous les éditeurs et traducteurs du texte, nous rétablissons *yom,* qui est omis, sur le modèle de la ligne précédente qui porte « Jour de Trajan » (*yom Turianos*) ; une formule qui, comme nous avons déjà eu l'occasion de le rappeler, n'est mentionnée que par un seul manuscrit. La formulation usuelle « Jour de Nikanor » est donc le résultat d'un processus de restitution, qui enregistre un nom de commémoration en en faisant le décalque de celui d'une autre fête.

En hébreu comme en grec anciens, omettre des mots qui se trouvent toujours à la même place et dont le sens ne fait pas problème constitue un procédé très fréquent, particulièrement dans le cadre d'une liste. Néanmoins, on peut légitimement s'interroger sur un processus de nomination qui mettrait exactement sur le même plan, par une construction attributive, un ennemi vaincu et un empereur dont nous avons jusque-là supposé qu'il était honoré pour ses bienfaits. Même en dépassant la comparaison avec le Jour de Trajan et le flou qui persiste autour de son origine, comment comprendre que l'on mette un ennemi dont on célèbre la défaite sur le même plan que des souverains et des grands bienfaiteurs avérés, comme Hérode et Mardochée ? Sur ce point, nous en somme réduit aux conjectures. Il est impossible de déterminer si l'usage de la formule « Jour de Nikanor » est apparu aussitôt après l'instauration ou de la fête ou s'il est plus tardif, s'il était usité uniquement en hébreu ou bien également en grec. La seule explication que l'on peut suggérer, c'est qu'elle est le fruit d'un jeu de mot qui rabat le nom propre « Nikanor » sur sa racine *nikê* qui signifie « Victoire ». « Jour de Nikanor » serait donc une expression condensée de « Jour de la victoire sur Nikanor ». Par la suite, on aurait oublié cette étymologie, et le rédacteur de la *Megillat Taanit* aurait enregistré la formule usuelle qui serait devenue une sorte de modèle, entérinant la possibilité de donner à une fête le nom d'un ennemi. Cette hypothèse est renforcée par l'idée d'une possible réinterprétation du Jour de Trajan, qui, avec le temps, traduirait non plus l'espoir d'une reconstruction du Temple mais une défaite de celui qui avait laissé le souvenir d'un persécuteur. En effet, plusieurs commentateurs ont identifié le 12 Adar

[22]Cf. *Megillat Tannit*, l.1.
[23]2 *Mac*. 15, 36 et 1 *Mac.* 7, 48.

comme une commémoration soit de la délivrance miraculeuse de Julianos et Pappos, arrêtés sur les ordres de Trajan, soit de la mort de cet empereur[24] ; ils s'appuient sur les hésitations du scholiaste de la *Megillat Taanit,* lequel se contente de rappeler les méfaits de l'empereur sans donner expliquer clairement l'origine de la fête, et sur les passages du Talmud qui expliquent les malheurs de Trajan par la vengeance du Dieu unique. Nous comprendrions alors comment, en se fondant sur le précédent du Jour de Nikanor, le Jour de Trajan aurait pu garder son nom bien qu'il ne s'agisse plus d'une célébration honorifique mais du souvenir de la défaite, humiliation ou mort, d'un ennemi des juifs.

Bien qu'elles soient toutes désignées par des formules construites sur un modèle similaire en partie hérité de la tradition biblique, les quatre fêtes que nous avons étudiées posent des problèmes très divers d'identification et d'interprétation. Au moins deux d'entre elles, les Jours d'Hérode et le Jour de Mardochée, apparaissent comme le résultat d'une volonté d'honorer des grands bienfaiteurs du judaïsme ; souverains ou chefs de communautés, les personnages qui donnent leur nom aux fêtes sont peut-être ceux qui sont réputés les avoir fondées. Par cet aspect, le phénomène de création de nombreuses fêtes juives à partir de l'époque maccabéenne ne serait qu'un avatar de la multiplication de fêtes instaurées sous les auspices des souverains hellénistiques puis des empereurs. L'étude de l'évolution des noms de fêtes permet ainsi de mettre au jour une évolution de la conception de la fête et de sa fonction, si fortement ressentie qu'elle aurait rendu caduc l'interdit deutéronomique. Cependant, cette analyse ne rend pas compte du cas des commémorations nommées d'après un ennemi vaincu, Nikanor et peut-être Trajan. Concernant cet épineux problème, nous ne pouvons que suggérer l'hypothèse que la formulation « Jour de Nikanor » résulte d'un jeu de mot qui souligne la « victoire » (*nikê*) des juifs sur les Séleucides. Par la suite, l'étymologie aurait été perdue mais l'usage de ce type de nomination serait resté, rendu encore plus facile dans le cas d'une réinterprétation de la signification de la commémoration. Sur le plan méthodologique, la confrontation des sources en grec et en hébreu, produites par des milieux variés, s'avère fructueuse : elle permet de saisir avec plus d'acuité la complexité du problème, en l'espèce celui de l'évolution de la conception de la fête, sans toutefois nous livrer toutes les informations qui nous seraient nécessaires pour aboutir à une conclusion définitive.

Bibliographie

L. Finkelstein, *Akiba : Scholar, Saint and Martyr,* New York, Covici-Friede, 1936.
H. Graetz, *Histoire des Juifs*, tome 3, Paris, A. Durlacher, 1888.
P. Harlé, D. Pralon, *La Bible d'Alexandrie*. 3. *Le Lévitique*, Paris, Cerf, 1988.
J. Mélèze-Modrzejewski, « Trajan et les juifs : propagande alexandrine et contre-propagande rabbinique », *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, 17, éd. J. Marx, Bruxelles, 1987, p. 7-31.

[24]Voir par exemple H. Graetz, *Histoire des Juifs*, tome 3, Paris, A. Durlacher, 1888, et plus récemment E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule : from Pompey to Diocletian*, Leyde, Brill, 1976.

H. Musurillo, *The Acts of the pagan Martyrs = « Acta Alexandrinorum »*, Oxford, Oxford University Press (Clarendon press), 1954.
V. Noam, « *Megillat Taanit* – The Scroll of Fasting », *The Literature of the Sages*, t. 2, éd. S. Safrai *et al.*, Assen/Minneapolis, MN Royal Gorcum/Fortress Press, 2006.
Perse, *Satires*, éd. A. Cartault, Paris, Belles Lettres, 1920.
Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, E. Leroux, 1895.
P. Richardson, M.B. Schukster, « Barnabas, Nerva, and the Yavnean Rabbis », *Journal of Theological Studies*, 34, vol. 1, 1983, p. 31-55.
J. Schellekens, « Accession Days and Holidays: the Origins of the jewish Festival of Purim », *Journal of Biblical Literature*, 128, 2009, p. 115-134.
E.M. Smallwood, *The Jews under Roman* Rule*: from Pompey to Diocletian*, Leyde, Brill, 1976.
S. Zeitlin, Megillat Taanit *as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods*, Philadelphie, Oxford University Press, 1922.