



NOUVELLES PERSPECTIVES DANS L'ÉTUDE DE « YOM » DANS GENÈSE 1: LA PISTE AITHIOPIENNE¹

Germain TOUNDOU-MATONDO²

²The Faculty of Protestant Theology (FUTP), Brussels, Belgium

Abstract

The source of the text of Genesis has been a core of the contemporary theology studies. One of the most important of these studies is the James E. Atwell's (2000). He argues that Genesis 1 is directly inspired by Egyptian mythology. But, considering his arguments, the study of the typology of "Yom" shows a new paradigm that we can conclude the existence of a new source. This study gives proves that if Egypt constitutes an important step, the sources are far and deepest.

Keywords

Yom, Aithiopia typology, Genesis, AME, Ancient Middle East Babylonian, Assyria

¹ Dans « Aithiopie, Bible et Cartographie » (mémoire de licence non publiée) Germain Toundou définit ce terme comme un correctif du terme « Éthiopie » généralement préféré par les traducteurs bibliques. Nombres 12: 1 est la première occurrence de cette traduction dans plusieurs traductions modernes:

- LSG: Ethiopienne
- FMAR: Ethiopienne
- DBY: Ethiopienne
- OST: Ethiopienne
- KJV: Ethiopian
- RV: Ethiope (mujer)

Comme on peut constater dans d'autres traductions telles que BFC, BEX2004..., le choix de garder le terme « koushite » semble approprié jusqu'à ce qu'on lise un commentaire très approximatif qui rapproche « כּוּשִׁית » de « כּוּשָׁן ». D'un point de vue linguistique, il n'est pas possible de justifier ce choix. Il serait plutôt question d'une « eshet kushaniyt » et pas autrement. Il se trouve que Nombres 12: 1 est une épreuve scientifique très difficile pour ceux qui veulent lire le texte avec leurs propres valeurs au lieu des valeurs bibliques. L'un des plus illustres biblistes à avoir manifesté une gêne face au texte est avec certitude Rashi. Il n'a traduit « hakushiyt » ni en fonction de « Kush » qui impliquerait que la femme et les enfants de Moïse étaient noirs; ni moins encore par l'approximative supposition qui relie « kush » à « Kushan » (voir *Bamidbar Rabba* 12).

Devant l'anti-mélanisme primaire ou inconscient de certaines théologies, nous avons choisi alors de traduire « kush » par « Aithiopie » en référence à la version latine et à la version grecque. La différence peut sembler dérisoire, sauf que le lecteur de la Bible qui voit « Éthiopie » pense à la nation moderne située sur la corne de l'Afrique. S'il n'y a pas lieu d'exclure ce bout de terre, l'Aithiopie est un territoire plus vaste qui s'étendrait un peu plus vers l'ouest et vers le Centre de l'Afrique. Ces proportions furent déterminées grâce aux cartes anciennes qui nous avaient permis de donner une situation non traditionnelle du jardin d'Eden conformément au texte de Genèse 2: 8-14. À ce jour, il n'existe pas de fouilles organisées dans la région, même si les présomptions sérieuses tendraient à orienter les recherches dans ce sens.

Un autre argument qui tendrait à confirmer cette lecture du texte est le regard de la paléontologie. Il est de notoriété publique que l'être humain apparaît d'abord en Afrique, opinion généralement admise comme dans: « le singe, l'Afrique et l'homme » (Coppens, 1983) ; « Nous sommes tous des africains... » (BRUNET, 2016). Ce dernier désigne Lucie comme étant « une jeune fille éthiopienne » sans oublier de parler de Toumaï qui est du Tchad (pp. 2-4). Il ne s'agit pas seulement des australopitèques, car l'homo sapiens aussi est d'origine africaine. Dès lors, il n'est nullement absurde de conclure que le jardin d'Eden, d'où s'origine l'humain se trouve en Afrique; et nous pouvons ajouter « entre l'Éthiopie et le Tchad au moins » ; ce qui constitue bel et bien l'Aithiopie.

Cet article a pour objet de démontrer que le texte de la Genèse 1 a des origines beaucoup plus sudistes que les études actuelles ne le conçoivent. La science a toujours évolué en fonction du disponible connaissable, or de nos jours, il n'existe pas d'études qui ont émis l'hypothèse d'une source koushite du texte sacré. Nous n'allons pas faire une exégèse complète du texte, mais nous allons faire une lecture du premier chapitre avec comme guide, le terme « yom » que l'on rencontre neuf fois dans le premier chapitre de la Bible. Notre méthode va consister à implémenter une critique à partir d'une première étude réalisée sur le sujet et de la questionner sur base des actes théologiques et séculiers que convoque cette analyse.

1. Genèse et état du sujet

Il existe de nombreuses études sur le livre de la Genèse, mais nous allons nous contenter de quelques-uns que nous allons citer tout au long de ce travail. Cependant, à la base de cette réflexion, il s'agit de faire une étude critique, un dépassement de l'article du très révérend James E. Atwell de l'Église d'Angleterre, intitulée « An Egyptian Source For Genesis » (2000). C'est en lisant la thèse de Daniel F. Cohen (2016) qui parle du Shabbat que notre attention a été attiré par cet article. Dans la thèse il est fait mention de l'apparition du shabbat. Cette apparition se faisant dans le livre de la Genèse en ce qui concerne la Bible, D. F. Cohen a fait référence à la question des origines de la Genèse en présentant l'article de J Atwell. Plus loin dans mes recherches, j'ai constaté que cette même publication était au cœur d'un article d'Eliphaz Drippic dans l'ouvrage collectif consacré au temps dans neuf dimensions différentes publié par les éditions rosicruciennes (Armengaud, et al., 2011). Dès lors, le même article est devenu aussi la base de notre étude. Le « très révérend » Atwell³ est en outre l'auteur d'un ouvrage qui traite des sources de l'AT (2004). Dans le texte de James Edgard Atwell, il fait une synthèse de nombreux travaux, parmi lesquels: *Genesis: A Commentary de G. Von Rad (1972) et Creation and Chaos...* de H. Gunkel (1895 (2006)). Ces auteurs avaient pour conception de situer l'origine de l'inspiration dans la genèse dans le monde babylonien ou autour des terres cananéennes. Ces préceptes que nous allons présenter dans le développement vont orienter notre réflexion. La biographie de J Atwell dans Wikipédia est courtement présentée. Nous savons de lui qu'il est né en juin 1946 et qu'il est décédé en décembre 2020. Il a fait ses études à Cambridge et a servi le Seigneur dans l'église. Que pouvons-nous retenir de son article?

2. Les Deux Facettes

James Edgard Atwell concentre son étude sur le texte sacerdotale du début de la Genèse dont les références sont Gn 1-2,4a. Dans son article, il présente les « deux facettes » de la création. D'une part, il y a le travail effectué par Dieu, matérialisé par le verbe « עשה », littéralement faire ou créer à la manière d'un poète, et qui implique une activité manuelle. D'autre part, il y a le verbe « ברא » qui concerne l'œuvre créatrice ex-nihilo, et qui n'est associé qu'à l'action divine. Cette création, contrairement à la première est faite par l'action, celle-ci est faite grâce au Verbe. Les deux manifestations divines ci-dessus sont complétées par l'acte de séparation (p441). Ceci dit, J Atwell se pose une question par rapport à ces deux types de créations. Il s'agit de mettre en évidence le questionnement de F Schwally, dont il parle et qui considère que chaque verbe utilisé implique l'existence d'une tradition différente. Par contre Morgenstern pense que la tradition est la même mais avec des matériaux différents. Et il existe un second problème; à savoir, les textes qui présentent Dieu comme étant satisfait de son travail comme s'il craignait d'échouer ou de mal faire. C'est ce qui a conduit des théologiens comme G. Von Rad à penser qu'il existe plusieurs strates du texte sans pouvoir définir la source de ses différentes strates. Ces strates vont être associées à des traditions différentes d'un même milieu ou pas. C'est W. H. Schmidt qui grâce à l'histoire des traditions revient à l'idée selon laquelle il s'agit de textes d'un même milieu issus d'une longue tradition sacerdotale. La question que se pose James Atwell est de savoir de quelle tradition sacerdotale il s'agit. Il va pour cela confronter le texte biblique avec quelques autres traditions sacerdotales.

3. La Genèse face aux cosmologies orientales

a. Comparaison entre la Genèse et les textes mésopotamiens

Dans cette partie J. Atwell discute l'origine mésopotamienne de la Genèse. Il cite W Schmidt qui pensait qu'il y a un lien étroit entre l'épopée d'Enuma Elish. On retrouve des similarités entre cette épopée et le texte sacerdotale, notamment en ce qui concerne l'histoire primitive. C'est ainsi qu'en reproduisant les éléments trouvés par A. Heidel (p. 445) on peut effectivement voir que:

- Les deux cosmogonies parlent de l'Esprit divin et de la matière cosmique; même si dans Enuma Elish les deux dépendent l'un de l'autre et coexistent éternellement.
- Dans les deux il est question des ténèbres et du chaos

³ https://en.wikipedia.org/wiki/James_Atwell

- La lumière résulte des dieux
- La création du firmament
- La création de la terre sèche
- La création des luminaires
- La création de l'humain
- Le repos bien mérité des dieux

En revanche J Atwell évoque tout de même d'importantes différences entre les deux récits:

- Dans Enuma Elish, l'esprit divin et les divinités sont cataleptiques tandis que dans le texte sacerdotal, l'Esprit est dynamique et les dieux ne sont pas dans la torpeur.
- Dans Enuma Elish, Le chaos avait les ténèbres en son sein, tandis que dans la Genèse les ténèbres recouvrent le chaos.
- Dans Enuma Elish, la lumière émane des dieux tandis que dans la Bible dit que la lumière fut créée par la divinité.
- Enfin, dans Enuma Elish les dieux se prélassent constamment tandis que dans la Bible

Les différences entre les deux sources ne sont pas aussi grandes pour décider qu'il ne s'agit pas de textes issus du même milieu, cependant pour mieux comprendre ces différences il convient d'explorer d'autres sources. Puisque des histoires semblables circulaient dans le Moyen-Orient ancien, Atwell a choisi de comparer le texte P de la Genèse avec la cosmogonie de l'Égypte antique.

b. Genèse et les cosmogonies égyptiennes

b.1. La Cosmogonie d'Héliopolis

Comme nous l'avons évoqué plus haut, les légendes de l'époque se ressemblent malgré quelques différences. Dans notre cas, la grande ennéade serait la première version de la création, celle d'Héliopolis.⁴

Atoum ! Khepre !
 tu t'étais élevé comme colline,
 tu brilles comme le Benben dans la Demeure du phénix à Héliopolis !,
 tu craches Chou,
 tu expectores Tefnout,
 tu places les bras autour eux, comme le bras du ka
 (afin que) tu sois avec eux.
 Atoum ! place tes deux bras autour N,
 autour cette construction, autour cette pyramide, comme le bras du ka,
 afin que le ka de N soit en eux
 fort pour l'éternité !
 O Atoum,
 mets ta protection sur N.,
 sur cette pyramide,
 sur cette construction de N.
 Empêche que quelque chose de mauvais ne lui arrive

éternellement, comme tu as mis la protection sur Chou et Tefnout (Assmann, 2015) texte des sarcophages, citation par J. Assmann tirée du livre d'un ouvrage publié en Belgique en 1923 (Speleers, p. 102).

Le demiurge Atoum est la base de toute la création: il est le créateur des autres dieux. Par la masturbation, il devint le père des autres dieux. Il tire lui-même ses origines de l'océan primordial appelé Noun. C'est un androgyne (à sa manière) et il est assimilé au dieu soleil. Contrairement au Dieu de la Genèse dont on n'évoque pas d'origine, étant éternel, le dieu primordial de l'Égypte est le fruit de la mère primordiale qui elle préexiste à tout. La création se fait donc de la manière suivante: Le demiurge qui est androgyne donne naissance au premier couple: Shou qui est le sec tiré des eaux primitives et Tefnout qui est l'humide ou même l'humidité. Tefnout peut aussi avoir d'autre sens que l'on peut trouver facilement dans un dictionnaire viable. Le Sec et l'Humide se seraient unis pour donner naissance à Nout qui est le Ciel et Geb qui est la Terre. La particularité de cette création est qu'elle est faite de mâle et de femelle. C'est l'union du Ciel et de la Terre qui va donner naissance à des divinités humaines: Isis et Osiris d'une part, Seth et Nephthys de l'autre. L'entrée de l'humanité dans l'histoire, les conflits commencent.

⁴ Jocelyne Tarneaud (2017, p. 15) décrit la ville comme étant au centre de Kemet. Cette ville est aussi celle où Joseph a vécu à son arrivée en Égypte, et où il va choisir de vivre après son sacre. Comme Memphis, elle située à cheval entre la Haute- Égypte et la Basse-Égypte.

b.2. La cosmogonie de Thèbes

À Thèbes, il existe aussi une cosmogonie un peu différente de la première. Dans cette cosmogonie, c'est Amon qui joue le rôle principal surtout dans le nouvel empire. On peut trouver un maximum de renseignements sur lui et sur son ascension dans les textes des temples de Karnak et de Louxor. Par le terme ascension, il faut comprendre qu'il est parti vraiment du bas niveau pour arriver à la hauteur de la suprématie divine. Ce fut d'abord un dieu de seconde zone, voisin d'un dieu plus puissant du nom de Montou (divinité des rois de la onzième dynastie (ARNOLD, 1999)). Amon est marié à Mout et a eu un fils du nom de Khonsou. Il est d'ailleurs polygame puisque sa seconde épouse est Amunet (il s'agit de lui-même au féminin comme le « t » final marqueur du féminin en égyptien nous l'indique). Il est polymorphe, pouvant devenir une oie ou même un serpent. Il est représenté sous la forme d'un humain. Il est peint avec une peau bleue ou noire comme le dieu Koptos. C'est lui qui a pondu l'œuf primordiale alors qu'il avait pris la forme d'une oie. Et le même œuf fut fertilisé quand il se transforma en serpent. C'est de cet œuf qu'il a donné naissance à la vie. Il faut toutefois préciser que ce n'est pas toujours clair puisque parfois, les textes semblent suggérer que l'œuf est fécondé par l'ogdoade (WILKINSON, 2003).

b.3. La cosmogonie Memphis

À Memphis se trouve une troisième lecture de l'histoire cosmogonique. C'est dans des textes théologiques gravés sur une pierre rectangulaire détenus par le British Museum depuis 1805 que l'on peut avoir une multitude d'informations (Corteggiana, 2007). Le texte de cosmogonie date de l'époque du règne de Shubaka (XXV^e dynastie). La particularité de ce roi est qu'il est du sud profond (Kouchite). Memphis a toujours eu un dieu tutélaire en la personne de Ptah qui est le démiurge qui crée par le Verbe. Comme tout le monde le sait, cette cosmogonie est considérée comme la plus récente et la plus élaborée, puisqu'elle a le bénéfice des précédentes. Voici comment il est présenté « Tu as compacté la Terre, tu as rassemblé ta chair, tu as fait le compte de tes membres et tu t'es trouvé être l'Unique, qui créé son lieu de séjour, Dieu qui a formé les deux Terres. »⁵ Cette citation semble assez restrictive et pose problème dans ce sens que les deux terres ici pourraient bien être les deux Égypte, auquel cas le monde de la création serait réduit. Quoiqu'il en soit, il va utiliser de l'argile pour donner vie avec l'aide de son instrument, rappelant sans l'ombre d'un doute la participation supposée (ou pas) de Jésus à la création.

c. Comparaison entre la Genèse et les cosmologies égyptiennes

Dès lors, comment mettre en relation la cosmologie égyptienne avec la création selon le livre de la Genèse? Atwell (p. 451) évoque la première complication concernant Gn 1, 1 à propos du premier mot de la Bible. La question est de savoir s'il est possible de déduire du premier mot de la Bible (/bereshiyt/) une allusion au commencement ou pas. Dans la cosmologie égyptienne, Noun est le commencement. En revanche dans la Bible, les avis divergent quant à attribuer ou pas une valeur pré-crétionniste. Le postulat est que si nous acceptons le premier mot de la Bible comme un état absolu, alors Gn 1, 1 concerne la pré-crétion.⁶ Si c'est un état construit, alors il n'y a pas de lien avec les autres cosmogonies. Sur ce point, d'après J. E. Atwell, la conclusion de C. Westermann reste d'autorité. Selon lui, le v1 est un prélude tandis que c'est le v2 qui serait une description de la situation de pré-crétion. La terre était « tohu-bohu » peut alors coller à la compréhension de la Bible dans la veine des autres cosmogonies. Cependant, il est bon de relever à la page 452 de l'article, le point de vue de D. T. Tsumura qui explique que l'expression « Tohu-bohu » n'est pas plus qu'une simple description d'une situation primitive dans laquelle la terre est « désertique et vide ». Enfin, il y a aussi la notion des ténèbres qui parcourt toutes ces cosmogonies.

En fait, la Genèse décrit une origine aqueuse du monde et de la création entière, exactement comme en Égypte et dans Enuma Elish. On y retrouve même « les profondeurs de l'abîme. » Comme chez les autres quand les autres cosmogonies décrivent un début négatif de l'univers. Le reproche à la création est qu'elle est du point de vue de la Bible informe et vide. Dans les récits égyptiens, tous les éléments se trouvent (en puissance ou littéralement) dans le Noun. D'ailleurs le symbole utilisé dans les hiéroglyphes pour symboliser les eaux primitives est une voute (céleste) = que l'on retrouve dans les textes de cosmogonie. La puissance de l'eau primitive se trouve aussi en allusion dans la Bible, puisque dans la Genèse, l'eau a le pouvoir de se rassembler de manière autonome Gn 1, 9. Cette autonomie manifeste de l'eau indique que le texte Biblique la traite comme un élément créateur. L'eau est dormante, mais le démiurge a le pouvoir de libérer la puissance de l'eau.

Pour ce qui est de la présence des luminaires Gn 1, 16, s'il n'y a pas dans le texte sacerdotale l'idée d'un soleil ou d'une lune divins, il est clair que ce n'est pas possible de l'exclure non plus. La notion d'un soleil « conscient » se trouve clairement exprimer dans les psaumes. Il est possible de lire (Ps 104, 19) que le soleil a la connaissance ou la conscience. Le texte TM fait mention du verbe hébreu /yada/ qui signifie connaître ou savoir en

⁵ Papyrus n°3048 du musée de Berlin

⁶ Rashi dans Bereshit Raba 1 considère que Reshit est un nom propre, faisant référence à la Sagesse ou à Israël. S'il s'agit d'Israël, alors cela signifie que Pour Israël, Dieu créa les cieux et la terre... Dans le cas de la Sagesse, il sera dit « par la Sagesse, Dieu créa les cieux et la terre. » Dans ces conditions, non seulement il ne s'agit pas d'un état construit, mais surtout, il n'y a pas le projet de raconter le commencement. Rien que cette remarque (nous y reviendrons plus tard) peut remettre en question le lien de ce verset avec les textes des cosmogonies moyen-orientales.

fonction du contexte. En Égypte, on connaît le dieu soleil et sa déesse qui comme dans le texte biblique sont liés l'un à l'autre. L'intérêt du psaume 104 est grand, puisqu'on peut y lire une sorte de résumé du livre de la création. Dans ce psaume on peut voir combien l'eau primitive joue un rôle important dans l'apparition ou l'arrangement des autres parties de la création.

a. Synthèse des cosmogonies

Pour résumer, dans Genèse 1, comme dans les cosmogonies du Moyen-Orient, un schéma récurrent peut être dessiné, permettant de constater que:

1. Une pré-création avec un élément, cause première de toutes les choses. Quand Gen1,1 dit « au commencement, Dieu... » Or le texte ne dit pas d'où vient Dieu et la lecture du texte ne montre pas que l'origine de la divinité est le motif du narratif. Pour le lecteur simple ou même pour le théologien, la traduction « les dieux » serait plus adéquate que la traduction traditionnelle « Dieu ». Ces mêmes divinités du commencement chez les Égyptiens sont connues comme l'ennéade. Les divinités préexistent déjà dans le Noun (Allen, 1988, p. 4). Mais nul ne peut dire exactement quand et comment ces eaux sont arrivées à l'existence. Comme nous l'avons vu plus haut, ce sont les mêmes eaux que l'on rencontre dans Enuma Elish. Dans ces textes poétiques, l'eau primitive qui est un mélange d'Apsu (l'Eau douce) et de Tiamat (l'Eau salé).
2. Le Noun égyptien, tout comme le tohu vavohu, tel un œuf, contient la substance originelle. On y retrouve à la fois la lumière, la faune, la flore aussi bien que les esprits. Il faut reconnaître que le narratif des uns et des autres changent en rapport avec la fonction du récit. Dans les textes égyptiens, ce n'est pas l'ordre d'apparition des choses qui est le motif principal alors que dans la Bible, l'ordonnement joue un rôle fondamental (Atwell, p. 460).
3. Le parallèle entre la cosmogonie biblique et la cosmogonie égyptienne est clairement établi, à un point tel que le psaume 104 est tellement ressemblant à l'hymne d'Akenhaton à Aton.
4. Contrairement aux autres textes asiatiques, le texte de la Bible est proche des textes égyptiens dans lesquels l'homme est un être divinisé (p. 464). L'idée de l'être humain fait à l'image divine est ici augmentée par le fait qu'il est « devenu un parmi nous. » C'est l'image du pharaon qui est réellement homme et totalement dieu.
5. Le texte sacerdotal de la cosmogonie biblique partage l'idée de la satisfaction divine dans laquelle dieu, satisfait de la création se met au repos. Atwell se base sur le texte de la Pierre de Shubaka qui évoque la satisfaction de Ptah qui se satisfait d'avoir achevé son travail (p. 465)
6. Les deux textes ont aussi en commun que la parole divine est créatrice. Dans le texte de la cosmogonie sacerdotale on peut constamment lire « Dieu dit... » pour parler du verbe créateur.

Pour clore ce point spécifique, voici ce que dit Atwell (2000, p. 467):

« This study confirms that the origin of the first chapter of Genesis may be traced through a long prehistory to a source that is indeed outside Israel. However, that source may not be as many-branched as Westermann supposed. Ancient Egypt proves to be the single, coherent and rich source of the priestly creation traditions. »

Cette citation montre clairement que la proximité entre le texte de Genèse 1 et les différents textes cosmogoniques égyptiens est bien plus qu'anecdotique. Celui qui lit Atwell peut constater par lui-même que le texte biblique oblige à croire qu'il est le résultat d'un texte de source exotique. Et selon lui, c'est la source égyptienne qui fait autorité. Cependant il serait anormal de ne pas noter les différences flagrantes qui existent entre ces différentes cosmogonies.

1. Dans la cosmogonie Égyptienne, l'origine du monde est le résultat d'une relation sexuelle. La divinité « androgyne » se féconde lui-même pour ne pas dire l'autre partie de lui pour donner naissance au monde et peut-être à l'univers. C'est d'ailleurs ce même schéma que l'on retrouve dans la cosmogonie babylonienne (Römer, 2020, p. 28). T. Römer note que dans la plupart des cas, il est considéré que la notion d'une création engendrée se trouve clairement dans la Bible, même si ce n'est pas dans le texte P de la création. Le texte du Ps 90 dit: « בְּטָרְמָם הָרִים יִלְדוּ וַתְּחַוֶּלֶל אֶרֶץ וַתְּהַבֵּל וַיִּמְעַלְמָם עַד-עוֹלָם אֶתָּה אֵל: » V2. Ce texte sous-entend que la création est l'enfant engendré du dieu.
2. Le texte sacerdotal de la Genèse semble ne pas s'intéresser à la création des dieux, tandis que les textes égyptiens que nous avons évoqués de même que dans Enuma Elish, la masturbation du démiurge donne naissance à des divinités. Adam et Eve semblent tout aussi être des divinités, mais il n'y a pas de relation sexuelle entre les dieux pour les amener à l'existence. Il faut plutôt regarder du côté du christianisme pour avoir une sorte de correspondance, puisque dans ce cas-là, dieu fait un enfant avec une femme (Römer, p. 29).
3. Même s'il est possible de trouver plusieurs autres cas exprimant les différences entre les cosmogonies, nous retiendrons seulement une dernière qui est vraiment fondamentale et décisive: la cosmogonie de Gn 1-2, 4a est

basée sur la temporalité tandis qu'ailleurs le temps semble ne pas être la préoccupation principale. Dès que commence la création, un compteur historique se met en route: c'est « la naissance » du calendrier. Le texte P de la création va donner une place importante à זמן comme s'il s'agit du refrain de ce poème qu'est la création.

4. Bien plus, le commentateur Rachi considère que Gn 1 n'est pas une cosmogonie, mais une simple exposition cosmologique.⁷

Comme nous l'avons dit plus haut, זמן est le témoin de l'importance donnée par le texte à la temporalité. Puisque le texte biblique n'est pas une cosmogonie, alors la fonction du temps selon nous une justification de la création. Dans la partie qui va suivre, nous allons justement étudier l'utilisation de זמן et son inscription dans l'espace pour en retirer un dépassement de la lecture de J; E. Atwell.

4. Yôm זמן comme indicateur de la source primitive de Genèse 1

Pour les besoins de cet article, nous allons nous baser sur les trois premiers chapitres de Peter Waller (2014, pp. 1-42). Dans cet ouvrage, il aborde de manière condensée et expositive, la notion de « yôm » dans le texte P de la création. Le soi-disant « récit de la création » n'est pas original comme nous l'avons évoqué plus haut, mais il semble poser un véritable problème d'origine d'après ce que nous pouvons constater ici. Donc nous ne voulons pas prendre à notre compte ce que les exégètes⁸ pensent ou ne pas de ce texte. Nous n'allons certes pas échapper à l'appel du texte, mais ce sera uniquement pour mieux répondre à notre question d'origine; quel est la véritable origine de l'inspiration sacerdotale.

a. Une critique des sources

La critique des sources est presque unanime sur le fait que le texte de Genèse 1 est de facture sacerdotale: source « P » (Westermann, 1984). Les comparaisons faites plus haut nous montre que nous sommes en présence de textes utilisés dans le service du temple. C'est à la suite de la théorie documentaire de Wellhausen que la source « P » reconnue comme étant la plus récente, a été admise comme texte fondateur pour la compilation de la Torah (Michaud, 1984, p. 8). La source « P » désigné aussi comme étant la source « Q » est présenté par les exégètes comme étant un texte postexilique. On y trouverait « principalement des instructions de type rituel reflétant le développement du culte du second temple à l'époque perse (Abadie, et al., 2009, p. 166). La théologie (allemande surtout) a distingué deux sortes de matériaux « P »: l'écrit primitif et les écrits secondaires. C. Nihan et T. Römer explique que certains auteurs tels que Van Seters, Rendtorff, Crüsemann ou Albertz considèreraient même que les autres sources seraient aussi le résultat du travail du même rédacteur que celui de « P ». Quand on lit J. Joosten, le lien entre le texte sacerdotal et son milieu rédactionnel est marqué par le fait que le texte de la création constitue un discours sur le culte. En d'autres termes, la visée de la création est le culte (Joosten, 2016).

b. Datation

La critique moderne du texte de tradition sacerdotale l'a souvent considéré comme le plus récent du corpus pentateutique. Les faits qui déterminent cette datation sont comme nous l'avons vu plus haut tournés vers le culte et ses pratiques. Les notions comme la création du monde qui commencent cette tradition n'est pas une originalité de cette tradition. Nous avons vu qu'en Égypte et dans le reste du Moyen-Orient, des textes semblables existaient aussi. Il en est de même des textes juridiques que l'on retrouve presque partout.

La discussion sur la date ne peut pas se clore pour le moment puisqu'il existe de nombreux éléments qui nourrissent le questionnement. Par exemple, il est notoire que les choix qui accréditent la thèse postexilique peuvent en même temps accréditer l'idée que ce sont des textes plus anciens. Les textes et le contexte de Wellhausen ne prenaient pas en compte les récentes découvertes sur la présence des textes du MOA. L'ancrage de P dans le seul contexte biblique fausse la datation. Il est possible de considérer que le texte biblique fait la synthèse de ce qu'il apprend des autres traditions, auquel cas, il serait tardif, ou alors il s'agit d'un texte qui naît dans un contexte synchronique aux autres textes du MOA et donc, ce sont des textes d'une ancienne tradition. Cette difficulté n'est pas anodine puisque W. Vogels (2000, p. 51) décèle deux sources différentes (parlant de Gn1), une plus récente et une autre plus ancienne. Dans le texte sacerdotal édité, il y a des éléments de langage témoignant d'un état récent de la langue hébraïque, on y voit un Dieu totalement détaché du matériel et qui agit par son verbe. Dans le texte le plus ancien, Dieu y est montré en action, comme le ferait un être humain « $\text{וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים}$ ». Ce Dieu a fait une huitaine de choses. Nous pouvons dire avec Vogels que le texte de la tradition P que nous connaissons n'est récent que dans sa forme aboutie.

⁷ Bereshit Rabba 1

⁸ Des études comme celle de A. de PURY (1989) montrent combien le sujet des sources du Pentateuque restent des sujets ouverts. Il n'est pas dit que des solutions définitives auront été trouvés d'ici-là.

5. Typologie de « יום » dans le texte de Gn 1

a. La naissance du yom

Le terme « yom » apparaît pour la première fois dans la Bible au verset 5: « Dieu appela la lumière jour... » LSG. Ce texte suggère que « יום » est la partie éclairée du jour. C'est la partie qui succède à la section ténébreuse du cycle journalier. Cette contrepartie est appelée « לַיְלָה ». Cette section du verset interroge sur le bienfondé de la démarche divine supposée. Si la lumière s'appelle *la lumière*, quel est l'intérêt de la nommer jour? La seconde occurrence est inscrite dans la suite du même verset 5: « C'était le soir, puis advint le matin: le premier jour ». Nous pouvons nous étonner de comment d'un bout de verset à un autre, la même chose peut être caractérisé de façon totalement différente. En effet, cette deuxième lecture propose de comprendre « יום » comme la succession du soir et du matin. Il y a clairement un glissement entre « la lumière du jour » et l'amalgame du soir et du matin. Ce glissement se voit aussi dans le processus temporel qui part du הָיָה (elle fut Tohu et Bohu) jusqu'au יָהִי (elle devint lumière). D'avoir été ténèbres et ténébreux pour devenir lumière, des ténèbres divines naissent une lumière. La lumière de la création est une lumière partitive puisqu'elle vient pour partitionner l'écoulement du temps.

Ce verset 5 nous révèle que l'action créatrice du Verbe divin peut se faire de nuit comme « de lumière. » Il parle d'abord dans les ténèbres et crée la lumière. La plupart des traducteurs passent à côté d'un détail important dans la traduction du verset 5. On a l'impression que la lumière est d'abord nommé jour tandis que les ténèbres sont ensuite désignées nuit. Or, le TM lui suggère l'inverse, car il convient de traduire: « Il appela la lumière jour car Il avait appelé les ténèbres nuit. » D'ailleurs, cette déclaration peut confondre toute tentative de concordisme. T. Mortenson citant A. Young dit à cet effet: « the term yôm for 'day' really means 'day' » (Mortenson, et al., 2021, p. 100). Dieu crée pendant la nuit. Nous conviendrons par commodité et par logique que lorsqu'il est question de « jour » dans Gn1, il sera question soit d'une période de 12 heures durant lesquels il y a lumière (de l'aube au coucher du soleil), soit d'une période de 24 heures qui dure d'un crépuscule au crépuscule suivant.

b. Revue des verbatim de la création

Jour	Verbe du projet	Méthode	Constat	Relance
1	V3 יהי אור	ויהי	כִּי־טוֹב v4	וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם
2	V6 יהי רקיע	ויעש	NUL	וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם
3	V9 יקוו המים V11 תדשא	ויהיכן ויהיכן	כִּי־טוֹב v12	וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם
4	יהי מארת	ויהיכן ויעש	כִּי־טוֹב v18	וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם
5	V20 ישרצו המים	ויברא	כִּי־טוֹב v21	וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם
6	V24 תוצא הארץ V26 געשה אדם	ויעש ויברא	כִּי־טוֹב v25 וַיְהִי־טוֹב מְאֹד v31	וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם
7	NUL	ויכל 2,2	NUL	NUL

Comme on peut le constater, il y a eu une relance chaque jour. À la fin de chaque jour on peut lire: « c'était la nuit, puis advint le jour... » Il faut dire chaque jour, en dehors du septième jour. De là, nous comprenons qu'après le septième jour, il n'y a pas de huitième jour. Nous pouvons dire de ce fait que le septième jour n'est pas encore achevé ou que c'est la création tout entière qui n'est pas achevée.

Ensuite nous pouvons remarquer que le *constat* est manquant pour le second et le septième jour. Pourquoi ne retrouve-t-on pas cette formule « que c'était bon? » À la lecture du texte, nous pouvons constater une continuité entre le 2e et le 3e jour, expliquant de fait, l'absence de la formule du constat. À la fin du sixième verset, « tov meod » indique que la création atteint son apogée. Quant au septième jour, nous pouvons retenir la même raison que pour l'absence de relance. Pourquoi faire un constat sur de l'inachevé?

Quant aux projets, le tableau nous montre que nous pouvons les regrouper en trois grandes familles: Le premier jour, le second et le troisième jour ensemble puis les autres jours. Cette subdivision se justifie par l'emploi de l'expression (volitive) יהי introduisant le projet. Le premier projet « que se fasse lumière!⁹ » permet de révéler la lumière et ce qui existe dans les ténèbres de la création. Le second emploi de cette expression concerne la consolidation par la raqiaa ponctuer par les *miqvaot* (piscines) et les *desheh* (verdures). Ce second projet révèle une progression en spirale comme si le Créateur était en apprentissage ou tout au moins en révision. D'ailleurs la relance sonne clairement comme un encouragement plus qu'une autosatisfaction. Il n'y a pas de mégalomanie dans l'avancement de ce projet pourtant littéralement magnifiant et même magnifique. Le dernier projet étant le projet de finition, les luminaires qui jusque-là faisaient partie d'un tout, sont séparés de la terre, et suspendus au service de cette dernière. Une partition va permettre de faire la terre, le soleil, la lune et les étoiles. On peut aussi voir un

⁹ « (Je ne veux plus cacher quoique ce soit...) »

climax autour des marqueurs de projet: au début יְהִי (yehi) est seul, au second projet, il se décline en deux jussifs (תְּדַשָּׁא et תְּקַוֶּה) pour enfin se déclinier dans le troisième projet en deux jussifs et un cohortatif (תְּשַׁבֵּחַ, תְּשַׁבְּחֵנִי et תְּשַׁבְּחֵנִי). Le même climax est visible dans le processus de personnalisation. Le projet a commencé avec un jussif singulier, progresse avec le jussif pluriel pour se terminer avec un cohortatif. En d’autres termes, le projet se termine par une intervention directe, comme on peut le voir au moment de la création de l’être humain.

Enfin, en ce qui concerne la méthode, nous pouvons aussi compter trois différentes méthodes avant la clôture du chapitre 2. D’abord, il y a des choses qui se font par elles-mêmes en accomplissement de la volonté divine que nous pouvons reconnaître par l’emploi de וַיְהִי (et cela fut...). Alors que dans d’autres versets, le narrateur va utiliser le terme וַיַּעַשׂ (il fit) qui concerne l’organisation ou la réorganisation d’undans le processus temporel qui part du הָיְתָה (elle fut Tohu et Bohu) jusqu’au יְהִי (elle devint lumière). D’avoir été ténèbres et ténébreux pour devenir lumière, des ténèbres divines naissent une lumière. La lumière de la création est une lumière partitive puisqu’elle vient pour partitionner l’écoulement du temps.

Ce verset 5 nous révèle que l’action créatrice du Verbe divin peut se faire de nuit comme « de lumière. » Il parle d’abord dans les ténèbres et crée la lumière. La plupart des traducteurs passent à côté d’un détail important dans la traduction du verset 5. On a l’impression que la lumière est d’abord nommé jour tandis que les ténèbres sont ensuite désignées nuit. Or, le TM lui suggère l’inverse, car il convient de traduire: « Il appela la lumière jour car Il avait appelé les ténèbres nuit. » D’ailleurs, cette déclaration peut confondre toute tentative de concordisme. T. Mortenson citant A. Young dit à cet effet: « the term yôm for ‘day’ really means ‘day’ » (Mortenson, et al., 2021, p. 100). Dieu crée pendant la nuit. Nous conviendrons par commodité et par logique que lorsqu’il est question de « jour » dans Gn1, il sera question soit d’une période de 12 heures durant lesquels il y a lumière (de l’aube au coucher du soleil), soit d’une période de 24 heures qui dure d’un crépuscule au crépuscule suivant.

c. Revue des verbatim de la creation

Jour	Verbe du projet	Méthode	Constat	Relance
1	V3 יְהִי אֹר	וַיְהִי	כִּי־טוֹב v4	וַיַּהֲרֹאֲרֵב וַיַּהֲרֹאֲרֵב יוֹם
2	V6 יְהִי רָקִיעַ	וַיַּעַשׂ	NUL	וַיַּהֲרֹאֲרֵב וַיַּהֲרֹאֲרֵב יוֹם
3	V9 יְקוּוּ הַמַּיִם V11 תְּדַשָּׁא	וַיְהִי־כֵן וַיְהִי־כֵן	כִּי־טוֹב v12	וַיַּהֲרֹאֲרֵב וַיַּהֲרֹאֲרֵב יוֹם
4	יְהִי מְאֹרֹת	וַיְהִי־כֵן וַיַּעַשׂ	כִּי־טוֹב v18	וַיַּהֲרֹאֲרֵב וַיַּהֲרֹאֲרֵב יוֹם
5	V20 יִשְׂרָצוּ הַמַּיִם	וַיַּבְרָא	כִּי־טוֹב v21	וַיַּהֲרֹאֲרֵב וַיַּהֲרֹאֲרֵב יוֹם
6	V24 תּוֹצֵא הָאָרֶץ V26 וַעֲשֵׂה אָדָם	וַיַּעַשׂ וַיַּבְרָא	כִּי־טוֹב v25 וְהָיָה־טוֹב מְאֹד v31	וַיַּהֲרֹאֲרֵב וַיַּהֲרֹאֲרֵב יוֹם
7	NUL	וַיְבַרֵךְ 2,2	NUL	NUL

Comme on peut le constater, il y a eu une relance chaque jour. À la fin de chaque jour on peut lire: « c’était la nuit, puis advint le jour... » Il faut dire chaque jour, en dehors du septième jour. De là, nous comprenons qu’après le septième jour, il n’y a pas de huitième jour. Nous pouvons dire de ce fait que le septième jour n’est pas encore achevé ou que c’est la création tout entière qui n’est pas achevée.

Ensuite nous pouvons remarquer que le constat est manquant pour le second et le septième jour. Pourquoi ne retrouve-t-on pas cette formule « que c’était bon? » À la lecture du texte, nous pouvons constater une continuité entre le 2e et le 3e jour, expliquant de fait, l’absence de la formule du constat. À la fin du sixième verset, « tov meod » indique que la création atteint son apogée. Quant au septième jour, nous pouvons retenir la même raison que pour l’absence de relance. Pourquoi faire un constat sur de l’inachevé?

Quant aux projets, le tableau nous montre que nous pouvons les regrouper en trois grandes familles: Le premier jour, le second et le troisième jour ensemble puis les autres jours. Cette subdivision se justifie par l’emploi de l’expression (volitive) יְהִי introduisant le projet. Le premier projet « que se fasse lumière !¹⁰ » permet de révéler la lumière et ce qui existe dans les ténèbres de la création. Le second emploi de cette expression concerne la consolidation par la raqiaa ponctuer par les miqvaot (piscines) et les desheh (verdures). Ce second projet révèle une progression en spirale comme si le Créateur était en apprentissage ou tout au moins en révision. D’ailleurs la relance sonne clairement comme un encouragement plus qu’une autosatisfaction. Il n’y a pas de mégalomanie dans l’avancement de ce projet pourtant littéralement magnifiant et même magnifique. Le dernier projet étant le projet de finition, les luminaires qui jusque-là faisaient partie d’un tout, sont séparés de la terre, et suspendus au service de cette dernière. Une partition va permettre de faire la terre, le soleil, la lune et les étoiles. On peut aussi voir un climax autour des marqueurs de projet: au début יְהִי (yehi) est seul, au second projet, il se décline en deux jussifs (תְּדַשָּׁא et תְּקַוֶּה) pour enfin se déclinier dans le troisième projet en deux jussifs et un cohortatif (תְּשַׁבְּחֵנִי, תְּשַׁבְּחֵנִי et תְּשַׁבְּחֵנִי). Le même climax est visible dans le processus de personnalisation. Le projet a commencé avec un jussif singulier,

¹⁰ « (Je ne veux plus cacher quoique ce soit...) »

progressive avec le jussif pluriel pour se terminer avec un cohortatif. En d'autres termes, le projet se termine par une intervention directe, comme on peut le voir au moment de la création de l'être humain.

Enfin, en ce qui concerne la méthode, nous pouvons aussi compter trois différentes méthodes avant la clôture du chapitre 2. D'abord, il y a des choses qui se font par elles-mêmes en accomplissement de la volonté divine que nous pouvons reconnaître par l'emploi de *וַיְהִי* (*et cela fut...*). Alors que dans d'autres versets, le narrateur va utiliser le terme *וַיַּעַשׂ* (*il fit*) qui concerne l'organisation ou la réorganisation d'un travail ou d'une activité existante. Quand on observe l'organisation du texte, *וַיְהִי* suit *וַיַּעַשׂ*. La dernière méthode est celle qui est basée sur le verbe *וַיִּבְרָא* (*il créa*) qui nous indique que ça ne faisait pas partie du déploiement logique des éléments et qu'il fallait les introduire dans le processus. Cette méthode concerne les monstres marins, certains animaux terrestres et les humains.

À la lumière de ce qui précède, il devient important de relire la typologie des jours avec une certaine distance par rapport à la lecture traditionnelle qui se contente de compter les jours. Il nous semble nécessaire de caractériser ces jours d'une autre manière.

d. « *Yom eHad* » 1, 5

L'épilogue de la partition créatrice se reconnaît à la formule qui va comme un refrain ponctuer la fin de presque tous les jours de la création, « *וַיְהִי-עֶרְבַּ וַיְהִי-בֹקֶר* » que nous traduisons par « *le soir advint puis le matin advint...* ». Cette formule ne se trouve que dans le chapitre 1 et ne concerne que les six premiers jours. Le septième jour, il n'est mentionné ni un matin, ni un soir. Tout se déroule comme si le septième jour et son récit constitue un ajout tardif dans le déroulement de l'histoire.

Pour clore le commencement de la création, le « *yôm* » est associé à EHAD. La traduction française et anglaise classique est « *premier jour* ». Or cette traduction est aberrante. Comme dit l'exégète juif Manitou, « YOM EHAD jour unique. On s'attendait à ce qu'il y ait YOM RICHON, jour premier. Le jour est unique? 1 et unique ce n'est pas exactement la même chose.¹¹ » Ce dont il est question ici c'est que EHAD n'est pas un ordinal mais un cardinal. Il peut être nominal ou adjectif. Il est adjectif quand il se trouve dans un passage comme Gn 40, 5 « *lorsqu'ils eurent un rêve tous les deux, chacun le sien, la même nuit et chacun selon le sens de son rêve; l'échanson et le panetier du roi d'Égypte, détenus dans la Rotonde.*¹² » Sur la même lancée, le professeur B. Barc (2000) qui refuse la lecture en mode cardinale du texte propose d'une part de considérer que le travail de la création se fait dans la période des ténèbres mais en plus, que le fameux jour annoncé est le jour de la suite de la création et pas celle de la création. Cependant, si ce dernier point n'est pas dénué d'intérêt, il y a une lecture plus simple. Effectivement, il est important de souligner que la caractérisation des jours n'est pas une numérotation.

וַיְהִי-עֶרְבַּ וַיְהִי-בֹקֶר, יוֹם אֶחָד (Gn 1, 5b) devrait se traduire « *Il y a eu un soir et il y a eu un matin, jour de projet* ». Nous avons ici *אֶחָד* considéré comme conjugaison inaccomplie simple du verbe *חָדַד* qui signifie résoudre une énigme. Comme pour dire que la création était énigmatique et que Dieu crée un puzzle qui va permettre d'occuper l'esprit humain chargé de résoudre l'énigme. Et comme tout le monde le sait, l'inaccompli employé ici indique simplement que l'idée de commencer ou de proposer une énigme est consécutive à l'apparition du jour.

e. « *Yom sheniy* » 1, 8

Après avoir abordé le jour de la lumière (sun day¹³), un jour nouveau apparaît; ou pas. Quand on regarde l'ordonnancement choisi par le narrateur, il est clair que le contenu semble prioritaire par rapport au contenant. C'est pour cela que nous trouvons d'abord un descriptif du contenu avant d'avoir le refrain temporel. Nous pouvons dès lors que *yôm* n'est pas seulement temporel dans ce contexte: il est aussi spatial puisque c'est le lieu et même le milieu de la création. D'ailleurs, plus qu'une création, il y a ici un décret de type royal qui ordonne qu'une chose existante puisse être placée quelque part. Nous n'avons pas un vœu qu'il y ait une simple *רְקִיעַ* "raqiaa" mais il est ordonné à la *raqiaa* de se positionner au milieu de l'eau. Le verbe faire qui est utilisé ici dans le sens *permettre*. Conformément au v20 « *וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הַרְקִיעַ, עַל-פְּנֵי הַיָּם* » la *raqiaa* pourrait être une sorte de support translucide qui constitue une voûte sur laquelle s'appuient les nuages. Le mot à la base signifie *expansion*. La *raqiaa* a séparé les eaux en deux. Selon P. Waller (2014, p. 43) ce mot serait la preuve d'une terre plate. Il s'agit dans une large mesure d'une conjecture qui ne peut pas être attestée. En réalité, contrairement à la *kippa* qui est une calotte avec un aspect fini, la *raqiaa* a deux versants, une visible et l'autre pas. C'est ce que nous enseigne son usage dans le livre d'Ézéchiel (1, 22) qui lui associe le terme *מַלְמַלָּה*. Ce vocable ne permet donc pas de déduire que la terre serait plate selon le texte biblique. En revanche, sa réflexion sur l'origine du mot n'est pas sans intérêt. Dans le monde sémitique, ce mot fait référence au fait d'être fin. C'est comme la notion de l'Aura dans les religions orientales. Cette idée est déjà abordée dans la thèse d'Émile Weisser (1857, p. 8) lorsqu'il dit: « les anciens se figuraient ce que nous appelons *ciel* comme une voûte solide qui tourne autour de la terre... » Après cela, sonne à nouveau le refrain « *Il y a eu un soir et il y a eu un matin...* » *יוֹם שֵׁנִי* est souvent traduit « *second jour* » que nous choisissons de traduire par « *jour où j'ai continué (répété).* » Le sens de la continuation ici prend

¹¹ <http://www.manitou-lhebreu.com/citation/yom-ehad-jour-unique-on-s-attendait-a-ce-qu'il-y-ait-yom-r,127>

¹² Sefarim.fr

¹³ Traité 'Haguiga 12a

côte d'Adam. »¹⁵ On peut aussi se baser sur d'autres passages de la Bible pour étayer cette lecture comme Malachie 4, 2.

- Une approche proche du symbolisme est l'approche dite poétique. Dans cette approche, le texte de la Genèse est considéré comme uniquement et entièrement poétique. Cette approche se base sur les versets comme Ps 19, 2 qui dit que le firmament raconte la gloire divine. Or le firmament ne peut pas parler, donc il ne faut lire la Bible que comme un poème. Le poète et érudit juif Abraham Joshua Heschel considère que la création des astres célestes représente une étape importante dans le développement de la conscience humaine. Il écrit en effet dans son ouvrage "The Prophets" que « les étoiles sont des symboles de la révélation divine, qui guide les êtres humains sur le chemin de la compréhension de l'univers et de leur place dans celui-ci » (1962, p. 223).

Ainsi, au-delà de toutes ces considérations et bien d'autres, la vraie question que pose cette section est de savoir, comment le rédacteur a-t-il pu laisser dire que les luminaires (soleil, lune et les étoiles) ne sont arrivés que le quatrième jour de la création alors qu'il a annoncé la lumière dès le début de l'histoire?

Le postulat de ceux qui se scandalisent devant ces textes est de considérer que le soleil est la seule source de lumière. Or si la part de lumière solaire sur la terre est non négligeable, la science moderne est parvenue à montrer que la lumière naît du déplacement des photons¹⁶, en dépit de l'existence ou non du soleil. L'un des physiciens les plus connus dans l'étude des photons est Albert Einstein¹⁷, qui a introduit le concept de photons dans sa théorie de la relativité restreinte en 1905. Son article intitulé "Sur un point de vue heuristique concernant la production et la transformation de la lumière" est un texte clé dans ce domaine. Cependant, il ne décrit pas exclusivement les photons, mais plutôt leurs propriétés dans le contexte plus large de la théorie de la relativité. Donc, il faut décrire les photons, plutôt comme un gaz mais qui serait constitué de particules indépendantes (Robinson, et al., 2015, p. 126ss).

D'un autre côté, la société National Geographic avait publié un article sur la bioluminescence. Pour résumer l'article de Liz Langley, disons que La bioluminescence est généralement le résultat d'une réaction chimique qui se produit à l'intérieur des cellules des organismes bioluminescents. Elle implique l'interaction d'une substance appelée luciférine avec une enzyme appelée luciférase. Lorsque la luciférine réagit avec la luciférase en présence d'oxygène, une réaction chimique se produit et de l'énergie est libérée sous forme de lumière. La couleur de la lumière émise dépend du type de luciférine utilisée et des autres composants chimiques présents dans la réaction. Certains organismes peuvent produire une lumière bleue, verte, rouge ou même d'autres couleurs spécifiques.

Il est important de noter que différents organismes utilisent la bioluminescence à des fins différentes. Certains l'utilisent pour attirer des proies ou des partenaires, tandis que d'autres l'utilisent pour se camoufler ou se défendre contre les prédateurs. La bioluminescence est présente dans divers organismes marins, tels que les méduses, les poissons, les planctons et les coraux, ainsi que dans certains insectes, vers lumineux, champignons et bactéries (Langley, 2023).

Au regard de ce qui précède, la difficulté que présente ce texte n'est donc pas celui de l'ordre d'arrivée de la lumière et des luminaires (encore qu'ici la lumière de la lune semble tout de même être indépendante de celle du soleil. La fin de cet épisode entend une ponctuation du refrain déjà devenu familier: « *ce fut le soir et advint un matin...* » Encore une fois, le soir a favorisé l'action et la conclusion est: « *ce fut yom rivu'iy* » C'est donc le « *jour de ma multitude*¹⁸ »; certainement en rapport avec les étoiles que l'on ne peut compter.

g. « *Yom Hamichi* » 1, 23

Peter Waller (2014, p. 95) considère que « le cinquième jour » de la création serait le jour de la création des vertébrés et des invertébrés. Si d'un point de vue de la logique, nous admettons que cette idée est suggérée, mais le livre de la Genèse ne fait à proprement parler aucune référence à la distinction entre vertébrés et invertébrés. Le texte dit seulement « *וַיִּצְרָא הַמַּיִם, שָׂרָץ נֶפֶשׁ חַיָּה; וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל-הַמָּאֲרָץ, עַל-פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמַיִם* » que nous pouvons traduire littéralement de la manière suivante: *Que les eaux grouillent d'un grouillement d'êtres vivants et de volatiles qui voleront sur la terre, à la face de l'espace céleste.* Nous pensons qu'il s'agit ici de faire la différence entre le vivant

¹⁵ https://fr.wikipedia.org/wiki/Philon_d%27Alexandrie#cite_note-ColsonWhitaker1929xiii-55

¹⁶ Un photon est une particule élémentaire de la lumière. C'est le quantum d'énergie associé à l'électromagnétisme. Les photons sont dépourvus de masse et se déplacent à la vitesse de la lumière dans le vide. Ils sont responsables de la transmission de l'énergie lumineuse et interagissent avec la matière de différentes manières, notamment en étant absorbés ou émis par les atomes. Les photons jouent un rôle fondamental en physique quantique et sont essentiels pour comprendre de nombreux phénomènes de l'optique et de l'électromagnétisme.

¹⁷ Son travail sur les photons a été publié dans plusieurs articles scientifiques plutôt que dans un seul livre spécifique. L'un des articles les plus célèbres est "Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt" (Sur un point de vue heuristique concernant la production et la transformation de la lumière), publié en 1905 dans la revue *Annalen der Physik*.

¹⁸ No 23, 10

inanimé et le vivant animé; entre le végétal et le monde animal. Il y a aussi le fait que le narrateur dit clairement que des eaux sont sorties des animaux marins et des animaux terrestres.

Dans son cours sur la Genèse que j'avais suivi, Rabbi Oury Cherki, il a fait remarquer l'opposition entre les deux verbes principaux de la section: וַיֵּאמֶר et וַיִּבְרָא qui toujours selon lui induisent un échec divin. Le projet eut été que l'eau puisse produire des êtres vivants en abondance. Or, l'eau n'a rien produit, poussant Dieu à fabriquer lui-même ce que l'eau a refusé de réaliser. Effectivement, la création par le verbe se solde par un échec. Nous comprenons ici le problème qui se pose. Si l'eau a obéi à l'injonction créatrice, alors les êtres viennent de l'eau; tandis l'échec de l'injonction implique que la création s'est faite sur le sec, et peut être aussi dans l'eau.

Pour terminer, la section se clôture par une bénédiction assez superfétatoire et insignifiante. Quand plus haut l'injonction n'a servi à rien, pourquoi la nouvelle injonction serait-elle utile. L'idée que cela implique directement est que l'inerte serait incapable de comprendre ce que les êtres animés peuvent comprendre. E Weisser (1857, p. 12) pense que cette bénédiction est l'expression de la supériorité du règne animal.

Enfin, le refrain revient suivi de sa typologie « *ce fut le soir puis advint la nuit, jour de mon offensive.*¹⁹ » Le verbe חָמַם induit l'idée que Dieu se met *en ordre de bataille* c'est à dire l'idée qu'il a pris lui-même les choses en main. Ceci se justifie par ce que nous avons vu plus haut dans le contraste des verbes, entre le projet et la réalisation.

h. « Yom hashishiy » 1, 31

L'avant dernier jour de la création est un jour très particulier dans ce sens où l'on voit Dieu se reprendre en rapport à ce qu'il avait fait le cinquième jour. La section s'ouvre avec le verbe וַיֵּאמֶר, qui indique que le narrateur va placer Dieu dans la position de celui qui donne un ordre. Comment celui qui a essuyé la désobéissance de la mer, comment s'assure-t-il la coopération de la terre? Nous pouvons constater un changement de paradigme créationnel. Le jour précédent, l'ordre donnée à l'eau est וַיִּשְׂרְצוּ הַמַּיִם (que les eaux grouillent) tandis que pour la terre il est dit, וַיִּצְאָה הָאָרֶץ (que la terre fasse sortir...). L'eau et la terre se font commander de produire du *nefesh Haya*. Dans ce présent cas aussi, Rabbi Oury Cherki fait remarquer que le projet échoue comme précédemment. On voit en effet que la réalisation se fait différemment.

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים... suggère que la terre a désobéi à l'ordre divin. Or juste avant (v24), il est écrit, וַיְהִי כֵן *cela fut fait*. Donc c'est plutôt contradictoire de l'avoir placé à cet endroit. Ainsi contrairement à ce que dit Benjamin D. Smith (2018, p. 48), il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il n'y ait pas eu cette formule au jour 5, puisque le projet ne fut pas réalisé. Toutefois, il n'est pas impossible que le verbe *faire* ici puisse être l'image du verbe *sortir*. Ce qui signifierait alors que le cinquième jour n'a pas vu s'achever l'œuvre de Dieu qui a continué le sixième jour. Enfin, arrive la formule de clôture: « Dieu vit que c'était bon. » Ici, alors qu'on attend l'énonciation du jour, le texte repart. Il s'agit plus que vraisemblablement d'une petite incohérence dans l'ordonnement du texte.

Pour terminer cette section, le texte repart avec l'énonciation divine « וַיִּבְרָא אֱלֹהִים » faisant passer la narration du singulier au pluriel. La création des êtres humains clôture l'œuvre générale de la création. Comme le fait remarquer E. Weisser, de nombreuses études de théologie ont déjà été réalisées à ce sujet. Par exemple, s'agissant de l'emploi du pluriel (cohortatif), il fait référence à Philon, Gabler, Delitsch ou Baumgarten qui considèrent que Dieu parlait de lui-même et des anges (1857, p. 17). Cette lecture est celle des traités talmudiques (Talmud Bavli, 2002): Sanhedrin 38b, Bereshit raba 8, 7. Cependant, pour E. Weisser lui-même, il s'agit plutôt d'un pluriel de majesté.

La bénédiction des animaux répétée ici conduit vers l'énonciation de l'épilogue pour la seconde fois dans la même section, avec toutefois une nuance claire. Si les jours précédents se sont terminés avec le constat « cela était bon », ce nouveau jour introduit le constat « cela était extrêmement bon... » Ensuite, vient le refrain, « ce fut le soir et advint le matin, jour où j'ai fait murir. » Forme non attestée, mais il est vraisemblable que sur la base du texte, de ce qui précède et de la proximité avec la forme substantivée en 2 Chr 36, 17 וַיִּשְׂרָא qui serait donc utilisé ici à l'infinitif construit de la forme causative. La préformante hé n'est pas l'article défini, mais la marque du hiphil. La logique du texte serait que ce qui a commencé par un projet (une énigme) arrive à maturité à la sixième section. C'est aussi cette section qui achève le premier chapitre du livre de la Genèse.

i. En supplément: « Yom hashevii ou yom shabbat » 2, 2-3

Dans cette section, il n'y a ni « Dieu dit », ni « Dieu créa », ni même de « Dieu fit... ». Cette section ne fait pas l'objet de l'étude de P. Waller (2014) comme si la section concernant le jour du Sabbat n'a pas d'importance scientifique. Le concordisme ne considère donc pas l'importance du septième jour dans sa démonstration scientifique? J.R. Mook (Mortenson, et al., 2021) parlant sur la base des études des philosophes et anciens théologiens énoncent que Dieu a travaillé six jours. Cette déclaration rend le septième jour totalement inutile. Or ce qui pose problème ici c'est plutôt la notion de repos, qui en français et dans l'imaginaire occidental suppose la fin de toute activité créatrice. Dans la conception méditerranéenne biblique en revanche, le septième jour est le jour de la création du repos et du jour du repos comme le dit le Midrash Rabbah 10 (Rabbi Freedman, 1961). Ce Midrash souligne qu'après avoir expérimenté le repos, Dieu a béni le jour du repos en lui donnant un caractère exceptionnel.

¹⁹ Ex 13, 18

Ajoutons que cette section, contrairement aux autres, ne se termine pas par la formule consacrée: « וַיְהִי-עֶרְבַּב וַיְהִי-בֹקֶר, וַיְהִי... » On s'attend clairement à ce que cela soit écrit, mais si la création n'est pas achevée, alors il n'y a rien à dire. Le jour du repos est donc le seul qui fut créé pendant le jour. Sinon il serait fait mention du fait que ce fut le soir (avant que n'advienne le matin, tandis qu'il n'y a ici aucun soir). Le texte suggère que le septième jour a été créé le sixième jour, ce qui expliquerait l'inachèvement.

j. Considérations finales et questions de chronotopie

Todd S. Beall (Mortenson, et al., 2021, p. 127ss) a fait valoir l'idée que le texte de Genèse 1 posait le problème de son caractère mythologique ou pas. En plus de cela, il y avait aussi le problème de l'origine ou plutôt du lieu de naissance du texte primitif. En se basant sur le travail considérable réalisé par James Atwell entre autres évoqués plus haut, il retient les conclusions suivantes:

- Le texte de Genèse 1 ne peut pas être originaire de Canaan; c'est-à-dire inspiré par la mythologie ougaritique du combat entre le fulgurant Baal et l'intrépide Yam. Il y a trop de différences entre les deux textes.
- En ce qui concerne la mythologie Babylonienne, le point de départ pour prouver que c'est la base de Genèse est de faire admettre que le Tehom de la Bible et le Tiamat de la mythologie était les mêmes. Or, il se trouve que cet exercice est voué à l'échec puisque la différence, même phonologique est frappante. En plus de cela, ces longs textes n'ont que trop peu de ressemblances. Marduk qui sépare Tiamat en deux (eau terrestre et firmament). Les autres similarités sont trop générales. La différence la plus marquante est celle des objectifs que révèlent les deux textes: le premier est l'hymne exaltant Marduk, tandis que Genèse explique le pourquoi de l'existence du monde. Dans le mythe babylonien l'homme est créé esclave tandis que dans la Bible, l'homme est le maître du monde.
- Dans les conclusions de James Atwell, la cosmologie égyptienne est celle qui est la plus proche de la Genèse. Cependant, T.S. Beall pense qu'il demeure tout de même des faiblesses. D'abord, la cosmologie égyptienne parle de la création des dieux, tandis que la Genèse traite de la création de l'humain, des animaux et des végétaux. Ensuite, la Bible condamne fermement la masturbation, alors que dans les textes égyptiens montre la création comme résultat de la masturbation. Enfin, le temps de la création est linéaire dans la Genèse tandis qu'il est cyclique dans la cosmologie égyptienne.
- La typologie des jours de la création selon la Genèse a révélé qu'une lecture atemporelle desdits jours est souvent écartée de manière erronée. En effet, les jours de la création ne sont pas nécessairement alignés de manière immédiate. On peut en tirer une suggestion.
 - Le jour (où j'ai commencé) mon projet ou jour où je me suis réjoui
 - Le jour où j'ai poursuivi (mon projet)
 - Le jour où j'ai fait la séparation
 - Le jour où j'ai multiplié
 - Le jour où j'ai mise en ordre de bataille
 - Le jour de la maturation

Cette typologie correspond à yom à la fois en tant que période solaire ou lunaire non déterminée et en tant que période d'alternance entre nuit et jour. La succession des jours n'est plus immédiate. Un premier jour suivi d'un autre à une distance indéterminée.

Compte tenu de ce qui précède, nous pouvons affirmer que le livre de la Genèse n'est pas issu du Moyen-Orient ou Proche-Orient ancien et que les jours de la création peuvent nous donner une orientation.

D'une part, nous ne voulons pas aborder la question de l'inspiration divine qui ne se pose pas du tout ici. Il n'y a pas d'incohérence entre la mise à jour d'une source exogène et l'inspiration divine. Ensuite, ne pas répondre à la question de la source serait une grave faute scientifique, puisque des hypothèses existent, il convient de les affiner. La démonstration de J Atwell nous conduit en Égypte, pays de la formation de la nation israélite.

Comme nous l'avons montré plus haut, le yom est une partie importante de la construction du texte de Genèse. Force nous est de constater que le texte (qui rappelons-le n'est pas vraiment de première main) utilise uniformément le thème du jour. Cela signifie que le narrateur ne connaît pas la polymorphie des jours. En d'autres termes, son message naît dans un environnement où la durée du jour ne dépend pas des saisons. Ou bien le narrateur ne raconte son histoire qu'en fonction d'une saison, ou alors il n'est même pas au courant qu'il existe des jours d'été et des jours d'hiver. Cette façon de voir aurait pu nous sembler absurde, mais même Jésus autant que le Talmud disent qu'il y a 12 heures dans un jour: « Rav Yehuda ne dit-il pas que le Rav dit: Il y a douze heures dans une journée.²⁰ » Ce que l'on peut aussi lire dans les évangiles.²¹ En hiver ou en été? Cette subdivision du jour est

²⁰ Talmud Bavli, Avoda Zara, 3b

²¹ Jean 11, 9

restée tellement ancrée que peu importe la saison, la durée reste la même. D'où la notion de shaha zmanit qui constitue une méthode très élaborée de diviser le jour, comme la nuit en 12h uniformément. Qu'en est-il en réalité?

- En terre d'Israël (Canaan) il existe bel et bien une distinction entre l'hiver et l'été. En hiver, les jours se prolongent jusqu'à atteindre 14 heures et 11 minutes, tandis qu'en hiver, la journée se raccourcit pour atteindre 10 heures et 2 minutes.²² Il est probable que l'on rétorque que ces durées n'avaient pas d'impact car les cananéens augmentaient ou diminuaient la longueur de leurs heures afin d'avoir constamment douze heures quel que soit le moment de l'année. Dans ces conditions, il y aurait eu une allusion à l'hiver ou à l'été, car le judaïsme a choisi cette voie pour les temps modernes, et ce vraisemblablement depuis le moyen âge. Nous pouvons simplement constater que pour cette raison valable, nous pouvons exclure la terre de Canaan comme lieu de la narration de base.
- Quant à l'Égypte, le problème reste entier puisque le jour ne gagne qu'une trentaine de minute au sud, par rapport à Israël. Il est donc très court en hiver. En prenant comme temps de référence celui de la ville d'Abou Simbel.²³
- Au Congo (bassin) en revanche, quelle que soit la période de l'année, la durée du jour est constante (12h).²⁴ Si quelqu'un veut parler de quelque chose en rapport avec le jour, il n'est pas nécessaire de recourir à la distinction que l'on observe habituellement sous d'autres latitudes.

Cet argument ne peut certes pas suffire pour trouver la source A, mais il est évident qu'il a un poids considérable. Il existe cependant un autre indice. Le texte de la Genèse ignore totalement le caractère désertique du pays de Canaan et du pays d'Égypte. Ce n'est pas comme si le désert était un simple détail dans la géographie physique de ces territoires. Ainsi, que ce soit la faune ou la flore, on peut lire une diversité indéniable dans le récit de la création Gn 1:12, 20, 24. La question qui se pose dès lors est de savoir pourquoi une personne qui habite dans le désert va ignorer que cela est sa réalité quotidienne? La seule réponse qui s'impose dès lors, est que le narrateur est ignorant de l'existence du désert.

Conclusion

Si aucun indice ne nous permet de dire avec exactitude qui a écrit le livre de la Genèse (en dehors du seul fait que ce soit le clergé), nous pouvons néanmoins nous faire une idée précise du milieu dont il est issu. Nous avons montré que des discussions précédentes sont arrivées à la conclusion que ce texte est issu du sud, hors de « la terre sainte. » Grâce au travail réalisé de manière fouillée par J E Atwell, une sorte d'unanimité s'est faite autour de l'origine égyptienne. Les failles que nous avons montré plus haut nous ont permis de constater que la piste égyptienne n'était pas assez fiable. C'est pour cela que sur la base d'éléments tangibles du texte, nous sommes parvenus à la conclusion que les différentes cosmogonies écrites doivent leur ressemblance au fait qu'il y avait une source primitive d'origine beaucoup plus ancienne, plus sudiste et plus en harmonie avec le texte. C'est la source « A » comme Aithiopienne qui place l'origine du texte en zone équatoriale, dans le bassin du Congo. Bien sûr qu'une thèse plus approfondie permettrait de mettre tout cela en évidence, mais les arguments que nous avons présentés montrent que la piste Aithiopienne est la seule qui fait sens. Cette conclusion fait sens d'autant plus qu'une lecture du second chapitre ne trouverait pas de sens dans le cas contraire. Cette étude met en évidence que le message livré par le début de la Genèse a été contextualisé (dans le Moyen Orient Ancien essentiellement).

²² <https://www.sunrise-and-sunset.com/fr/sun/israel/jerusalem/2023/juin>

²³ <https://www.sunrise-and-sunset.com/fr/sun/egypte/abu-sunbul/2023/juin>

²⁴ <https://www.sunrise-and-sunset.com/fr/sun/congo-brazzaville/madingou/2023/juin>

References

- Abadie, P., Römer, T., Macchi, J.-D., Artus, O., Buelhmann, A., Buttica, S., . . . Sérandour, A. (2009). *Introduction à l'Ancien Testament*. Genève: Labor et Fides.
- Allen, J. P. (1988). *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. New Haven: Yale Egyptological Seminar.
- Armengaud, M., Bastelica, G., Beduin, J., Bénot, C., Bénot, M., Berrouët, R., . . . Roy, P. (2011). *Le Temps dans l'art, la religion, la biologie, la physique, la médecine, les traditions, l'astronomie, la mythologie, la psychologie, la philosophie*. Le Tremblay: Diffusion Rosicrucienne.
- ARNOLD, D. (1999). *Temples of the last Pharaohs*. Oxford: Oxford University Press.
- Assmann, J. (2015, 04 17). Nommer l'Un dans la théologie Egyptienne. *Revue des sciences religieuses (en ligne)*(OpenEdition). doi:<https://doi.org/10.4000/rsr.2543>
- Atwell, J. E. (2000). AN EGYPTIAN SOURCE FOR GENESIS. *The Journal of theological studies*, 441-447.
- Atwell, J. E. (2004). *The Sources of the Old Testament: A Guide to the Religious Thought of the Old Testament in Context (Understanding the Bible and Its World)*. Londres: T & T Clark International; Illustrated edition.
- Barc, B. (2000). *Les arpenteurs du temps: Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique*. Donneloye: Zèbre.
- Berthoud, J. (2008). *Création, Bible et Science: les fondement de la métaphysique...* Lausanne: L'Age de l'Homme.
- BRUNET, M. (2016). *Nous sommes tous des Africains: à la recherche du premier homme*. Paris: Odile Jacob.
- Cohen, D. F. (2016). *Le jour de repos: des origines au concile de Nicée en 325*. Arquennes: De la Mémoire.
- Coppens, Y. (1983). *Le singe, l'Afrique et l'homme*. Paris: Fayard.
- Corteggiana, J. P. (2007). *l'Egypte ancienne et ses dieux*. Paris: Fayard.
- De Pury, A. (1989). *Le Pentateuque en Question*. Genève: Labor et Fides.
- Gisel, P., & Kaennel, L. (1999). *La Création du Monde: discours religieux, discours scientifiques, discours de foi*. Genève: Labor et Fides.
- Gunkel, H. (1895 (2006)). *Creation and Chaos in the primeval era and the eschaton*. Grand Rapids: Wim. B. Eerdmans Publishing.
- Heschel, A. J. (1962). *The Prophets*. New-York: Harper & Row.
- Joosten, J. (2016). Le verbe créateur. Réflexions sur le texte hébreu de Genèse 1, 1-8. *Science Et Exégèse*, 31-40. doi:<https://doi.org/10.1484/M.BEHE-EB.4.00999>
- Langley, L. (2023, 05 22). *Comment fonctionne la bioluminescence dans la nature?* Récupéré sur [nationalgeographic.fr: https://www.nationalgeographic.fr/sciences/2019/05/comment-fonctionne-la-bioluminescence-dans-la-nature](https://www.nationalgeographic.fr/sciences/2019/05/comment-fonctionne-la-bioluminescence-dans-la-nature)
- Marciano, T. (2002). *Talmud Bavli*. Brooklyn: Edmond J. Safra.
- Michaud, R. (1984). *Débat actuel sur les sources et l'âge du Pentateuque*. Montréal: MediasPaul.
- Morris, M. H., & Elhert, A. (1973, 2013). *The Genesis Record: A Scientific and Devotional Commentary on the Book of Beginnings*. Washington: Baker books.
- Morris, m. H., & Morris, M. H. (1974). *Many Infaillible Proofs: Evidences for the Christian faith*. Green Forest: Master Book.
- Mortenson, T., Ury, T. H., Mook, J. R., Hall, D. W., Mayhue, R. L., Beall, T. S., . . . Stambaugh, J. (2021). *Coming to grips with Genesis: Biblical Authority and the age of the earth*. Green Forest: Master Books.
- Norman, G. (1980). *Inerrancy*. Grand Rapids: Zondervand Corporation.
- Rabbi Freedman, H. (1961). *Midrash Rabba*. London: The Soncino Press.
- Robinson, A., Anderson, P., Clarke, A. C., Cohen, I. B., Dyson, F., Glass, P., . . . Weinberg, S. (2015). *Einstein: A Hundred Years of Relativity*. Princeton: Princeton University Press.
- Römer, T. (2020). *Les 100 mots de la Bible* (éd. 7è). Paris: Que sais-je?
- Sarna, N. M. (1966). *Understanding Genesis*. New-york: Schocken.
- Smith Jr, B. D. (2018). *Genesis, Science, and the Beginning: Evaluating Interpretations of Genesis on the Age of the Earth*. Eugene: Wipf & Stock.
- Speleers, L. (1923). *Les Textes des Pyramides Égyptiens*. Bruxelles.
- Tarneau, J. (2017). *La Bible pas à pas, Tome 2...* Paris: Desclée.
- Vogels, W. (2000). *Nos origines: Genèse 1-11*. Québec: Bellarmin.
- Von Rad, G. (1972). *Genesis: a commentary*. Philadelphia: Westminster.
- Waller, P. (2014). *Genesis revealed: a Scientific Examination of the Creation Story*. Tucson: Wheatmark.
- Weisser, E. (1857). *Etude exégétique sur le premier chapitre de la Genèse*. Strasbourg: Veuve Berger-Levrault.
- Westermann, C. (1984). *Genesis 1-11. A commentary*. Minneapolis: Augsburg.
- WILKINSON, R. H. (2003). *The complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Hudson: Thames & Hudson