

La transposition profane de l'Exode dans *Moïse fiction* de Gilles Rozier

1. Introduction

Au cours des siècles, l'histoire de Moïse, malgré son caractère hautement littéraire, n'inspira pas souvent les écrivains de langue française. *Moyse sauvé* (1653) de Saint-Amant, la tragédie de Chateaubriand *Moïse* (1821) et la célèbre réinterprétation de la figure du patriarche dans *Les Poèmes antiques et modernes* (1826) de Vigny sont de rares exemples du traitement hypertextuel du récit biblique ayant pour thème le destin du chef et libérateur du peuple d'Israël échappant à l'esclavage égyptien. En revanche, à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle on observe un renouveau de ce thème chez des auteurs, qui en réécrivant la susdite matière vétérotestamentaire, abordent des interrogations identitaires de l'homme contemporain¹. Une première tentative de ce type apparaît dans le roman d'Edmond Fleg, *Moïse raconté par les sages* (1956), auquel nous reviendrons dans la suite du présent article. En 1996 Michel Tournier dans *Éléazar ou La Source et le Buisson* illustre le déchirement de la condition humaine entre le sacré et le profane, en contant l'histoire d'un pasteur irlandais, du XIX^e siècle, qui guide sa famille vers la « terre promise » en Amérique du Nord. Un procédé transtextuel analogue est appliqué par Sergio Kokis afin d'effectuer une remontée vers ses propres origines. Dans son roman *Amerika* (2012), le scénario du récit biblique de la Sortie d'Égypte se superpose à l'histoire romancée de l'émigration vers l'Amérique du Sud, au début du XX^e siècle, des ancêtres lettons de l'écrivain, conduits par un pasteur luthérien, visionnaire influencé par la lecture de l'Apocalypse selon Saint-Jean et de la philosophie de Kierkegaard. Des réactualisations du mythe de l'Exode, qui peuvent fonctionner sans mentions explicites de l'hypotexte sacré, structurent également la diégèse des romans représentant des déplacements des peuples, des Acadiens, dans *Pélagie-la-Charette* (1979) d'Antonine Maillet et des Haïtiens, dans *Passages* (1991) d'Émile Ollivier. Régine Robin, pour sa part,

1. L'histoire de la tour de Babel est un autre thème de l'Ancien Testament qui revient, fréquemment dans un contexte similaire, dans la littérature contemporaine de langue française. Lire à ce sujet : Khordoc, 2012.

dans le roman *La Québécoise* (1983) fait appel à Moïse pour explorer les apories de la judéité perçue comme une identité incertaine, nomade, s'exprimant avec une parole troublée. Une finalité comparable semble motiver la réécriture de l'Exode dans *Moïse fiction* (2001), le deuxième roman de Gilles Rozier. Romancier français et poète yiddish né en 1963, il occupe le poste de directeur de la Maison de la culture yiddish à Paris et de la plus grande bibliothèque yiddish d'Europe. Rozier est également traducteur de la littérature yiddish et hébraïque.

2. Des ambivalences de la transposition hypertextuelle

Dans son ensemble, la réécriture de la matière biblique dans *Moïse fiction* se laisse approcher comme une « profanation romanesque ». Ce dernier terme, appliqué par Jean Kaempler aux transpositions hypertextuelles des livres néotestamentaires, *La Dernière Tentation du Christ* de Nikos Kazantzaki et *L'Évangile selon Jésus-Christ* de José Saramago, correspond aussi à la pratique de Gilles Rozier qui recontextualise une narration au caractère sacré en la situant « dans les espaces laïques de la littérature », ce qui provoque une modification foncière du contrat de lecture. Celui-ci, détaché de toute fonction religieuse, est alors « défini par le plaisir et l'impertinence de critère de vérité » (Kaempler, 2003 : 170). Cependant la transposition opérée dans l'ouvrage de Rozier échappe à une classification univoque, en brouillant la distinction dichotomique des catégories du *sacré* et du *profane*. Comme le souligne le romancier, sa réinterprétation de la figure de Moïse et de l'histoire de l'Exode, bien que fort différente de la narration biblique, doit « apporter d'une façon *un midrash* supplémentaire » et s'inscrire « dans une tradition juive » (Benbessa, 2003 : 277). Effectivement, la transposition hypertextuelle de la source sacrée, tout en respectant la trame principale de la vie de Moïse, introduit des modifications considérables du cours des événements particuliers de l'action, ce qui est conforme à la pratique de transformation pragmatique (Genette, 1982 : 442). Qui plus est, la réécriture de l'Exode chez Rozier fait s'entrecroiser deux types de transformation diégétique – homodiégétique et hétérodiégétique –, en fonction de la stratégie du traitement du cadre spatio-temporel de l'univers textuel. Or, l'action romanesque située dans l'espace-temps biblique (l'histoire de l'esclavage et de la sortie d'Égypte avec ses acteurs principaux connus du Pentateuque) ressortit à la transformation homodiégétique (*ibid.* : 421). Pourtant de nombreuses anachronies, ayant pour effet la proximation (*ibid.* : 431), ou le rapprochement de la diégèse au monde du lecteur contemporain, font, par moments, considérer le Moïse romanesque comme une figure autonome, détachée de son prototype hypotextuel et fonctionnant dans une autre temporalité. De cette manière on assiste à un télescopage des références historiques, un entremêlement de l'univers biblique et de la contemporanéité, relevant d'une synergie des transformations homodiégétique et hétérodiégétique. Les jeux littéraires de ce type ont, certes, le caractère de profanation, dont parle Kaempler, mais, d'un autre point de vue, la réactualisation

romanesque du récit biblique n'est pas tout à fait étrangère à l'esprit talmudique, si par celui-ci nous comprenons l'interprétation de la Torah procédant par des *midrashim*, ajouts, spéculations et discussions. Vu dans cette perspective, l'ouvrage de Gilles Rozier rappelle le roman d'Edmond Fleg, *Moïse raconté par les sages* (1956). Tandis que Fleg puise la matière de son livre dans de nombreux récits légendaires autour de Moïse connus dans le judaïsme, Rozier, en mettant l'accent, dès le titre du roman, sur la dimension fictionnelle de son écriture, s'octroie le droit de donner sa vision subjective de l'Exode dont il élimine Dieu et le sacré. Néanmoins, le dénominateur commun des deux transpositions, qu'il faut qualifier de *sérieuses* selon la typologie fonctionnelle de Genette, consiste dans une *re-création* du texte sacré, la pratique qui pourtant ne se confond pas avec une impertinence ou une désinvolture à l'égard de l'héritage spirituel juïque.

3. De la lettre au sens ou une quête identitaire dans la(les) langue(s)

L'inscription à l'intérieur de la tradition juive se réalise dans *Moïse fiction*, entre autres, à travers une thématization particulière de la langue. La lecture de la dédicace « à M. » (Rozier, 2001 : 7²) qui ouvre le roman, nous renvoie vers des méthodes exégétiques attachant à chaque signe de l'alphabet hébreu de multiples sens symboliques. Le texte ne fournit aucun renseignement explicite sur l'identité cachée sous la lettre. Il serait aisé d'y voir tout simplement l'initiale du nom de Moïse, mais la place accordée dans le livre à la problématique langagière autorise des interprétations plus complexes. La lettre latine peut correspondre ici à son équivalent hébreu, מ, dont le nom, *mêm*, est un homophone du mot מים « eau » (cf. Mandel, 2001 : 55). Bien qu'une telle étymologie soit critiquée par les linguistes, l'association du prénom Moïse à l'eau relève directement de la tradition biblique : « L'enfant devenu grand, [sa mère Yokheved] le remit à la fille de Pharaon, et il devint son fils ; elle lui donna le nom de Moïse, disant : "Parce que je l'ai retiré des eaux" » (Exode 2,10). De surcroît, quant à la valeur numérique, le *mêm* correspond au nombre quarante, ce qui génère tout un réseau symbolique relevant du destin de Moïse : quarante années dans le désert, quarante jours au mont Sinaï, quarante jours de pénitence pour expier la faute du Veau d'or (cf. Mandel, 2001 : 55). Dans le roman de Rozier, également, ce nombre sous-tend le rythme du récit en retraçant les étapes cruciales du vécu du héros : sa mort à l'âge de cent vingt ans, précédée par les expériences racontées dans de vastes analepses : quarante ans passés au palais de Pharaon avant le premier contact avec les Hébreux, quarante ans à Midyan et quarante ans d'errances. Parallèlement le roman fait surgir un autre aspect symbolique de la lettre *mêm* qui renvoie à l'exploration de soi

2. Désormais M suivi de la pagination.

(*cf. ibid.*), du fait que tout le parcours du protagoniste apparaît comme une quête conduisant à l'intérieur de son moi profond, aux strates cachées de sa conscience et de son inconscient dont une des composantes essentielles est la langue et sa fonction dans le processus de l'auto-connaissance. Le romancier est particulièrement attentif au motif du bégaiement, le trouble de la parole étant associé à la déchirure identitaire du héros qui se débat avec le problème de sa bâtardise :

Si Hébreu que je puisse être aujourd'hui, je n'en reste pas moins, au plus profond de moi, un Égyptien. Faut-il inscrire sur ma tombe :

Ci-gît Moïse
fils d'Amram et de Yokheved
prince égyptien.

Comment concilier l'impensable, ma naissance dans l'horreur, mon enfance au palais, la fraternité avec le futur pharaon et ma vocation de prophète à la tête de mon peuple au désert ? Comment peut-on être hébreu et égyptien ? (*M* : 125-126)

Il convient de souligner une modification, par rapport à l'hypotexte sacré, dans le récit romanesque du cours des premières années de la vie de Moïse. La Torah relate qu'ayant échappé au massacre des garçons hébreux, Moïse est confié, par la fille du pharaon qui l'avait retiré des eaux du Nil, à sa propre mère qui officiellement lui sert de nourrice. C'est donc seulement après le sevrage de l'allaitement qu'il est de nouveau séparé de sa famille et rendu au palais royal (*cf. Exode 2, 1-10*). Dans le roman, le héros dès le début est définitivement détaché de Yokheved jusqu'au jour où, âgé de quatre-vingts ans, il la retrouve après son retour de Midyan. Selon un des midrashim, auquel se réfère Edmond Fleg, cette première enfance passée auprès de la vraie mère, n'est guère négligeable, du fait que Moïse nourri s'habitue à la voix maternelle, ce qui lui permettra plus tard d'entendre et de comprendre les cris de souffrance de ses compatriotes. La réécriture de Rozier soulève aussi le motif du cri et de la reconnaissance de la langue des ancêtres juifs, mais le fait réinterpréter à la lumière de la douloureuse quête identitaire de Moïse, étranger aussi bien parmi les Juifs que parmi les Égyptiens, étranger dans chaque langue qu'il utilise. Sa situation se laisse donc comparer, à bien des égards, aux complexes dus au « monolinguisme de l'autre » (*cf. Derrida, 1996*). Le bégaiement semble en être une des manifestations. Le héros évoque sa difficulté d'expression au moment où il s'interroge sur l'aliénation, ressentie dès l'enfance, et l'illégitimité qui se traduisent par son imaginaire linguistique inadéquat, voire contradictoire, à la vision du monde véhiculée par la langue ancestrale, qui habite son inconscient.

Mon premier langage a été celui du royaume d'Isis et Osiris. Mon univers d'écriture était peuplé d'oiseaux au bec pointu, d'hommes à tête de chacal, d'esclaves en pagne [...] je n'aurais imaginé que l'on pût représenter la réalité [...] autrement qu'en dessins. [...] Ce que les murs du palais me crachaient au visage s'embrouillait dans ma bouche. [...] Les images

avaient colonisé le langage. J'ai découvert plus tard les vingt-deux petits signes apportés par mes pères de Mésopotamie. Ils permettent de tout écrire, par un jeu infini de combinaisons. Il suffit de prendre trois de ces signes et les disposer à sa guise pour donner à l'univers ses racines. On en ajoute d'autres, avant, après, intercalés, et le sens surgit (*M* : 20 et 23).

Pour parvenir au sens du monde et de soi, Moïse doit reconnaître qu'au-delà de ce « premier langage », il y a encore une *pré-langue* à retrouver et se réapproprier. Or, doté d'une sorte de mémoire linguistique inconsciente, il se sent hanté par un cri étrange qu'il interprétera, lors de sa quête des origines, comme l'écho du hurlement de souffrance poussé par sa mère en couches, consciente de la perte imminente de l'enfant. Ce motif, qui tel un refrain revient tout au long du récit, fait considérer l'expérience identitaire de Moïse avant tout comme une recherche de la mère inséparablement associée à la langue. Le cri apparaît comme sa métonymie mettant en relief le lien entre la parole et le corps.

Ce fut cela, ma venue en ce monde, la violence, les cris, la haine qui résonnent encore en moi et l'amour aussi, plus fort que la mort. Ces hurlements de ma première heure, ceux de ma mère et les miens, sont présents sans cesse à mon oreille, et quand j'ai entendu la clameur des Hébreux réduits en esclavage, j'ai reconnu la souffrance qui m'avait jeté aux eaux du fleuve (*M* : 17).

La vision romanesque de Rozier se rapproche du midrash exploré par Fleg, en ce qui concerne l'épisode où le souvenir de la voix maternelle permet à Moïse de comprendre la langue des esclaves juifs.

J'ai retrouvé ma mère par la parole. Elle serait restée une énigme sans le souvenir de ses hurlements, sans les mots prononcés par la femme hébraïque sur le chantier. [...] Et quelle autre épreuve ce fut de me présenter devant les Hébreux et de dire tout haut : « Je suis des vôtres ». [...] Chez Jethro, j'avais eu le temps d'acquérir la certitude que j'étais hébreu. [...] l'hébreu était ma langue, et je ne la connaissais pas (*M* : 138-139).

Le prophète, juif et égyptien, bien qu'il garde, conformément au récit biblique, son statut de fondateur de la nation, dont la Loi la sépare de *l'autre* interdit, apparaît comme symbole des malaises identitaires caractéristiques, selon Daniel Sibony (1991), de notre contemporanéité où l'effet de *l'entre-deux* infirme la pertinence des concepts du *même* et du *différent*. Par conséquent, le Moïse de Rozier cesse d'être « l'inventeur de l'art d'écrire », ce rôle, que lui attribuaient des commentateurs juifs de l'époque hellénistique (cf. Wigoder, 1996 : 691), étant remplacé par celui de *l'étranger à soi-même* qui en même temps allégorise la condition de l'écrivain juif contemporain, largement étudiée dans l'essai de Régine Robin, *Le Deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins* (1993), investissant son texte de l'aporétique présence/absence des langues ancestrales, de l'hébreu et du yiddish. La thématization de l'expérience

langagière est, par ailleurs, symbolisée par la structure du roman divisé en vingt-deux chapitres, ce qui rappelle la composition des psaumes acrostiches dont chaque section s'ouvre par une des lettres consécutives de l'alphabet hébraïque. La vision proposée par Gilles Rozier nous renvoie alors, sous cet aspect, vers la pensée de Régine Robin qui considère Moïse, avec ses troubles du langage, surtout à la lumière de sa condition migrante, emblématique de l'identité de l'écrivain juif : « Migrations, passages pour se défaire de soi. Translater, traduire, transférer... » (Robin, 1993 : 25)³.

4. En guise de conclusion : d'un prophétisme à un humanisme dans un monde sans maître

La problématique langagière n'est qu'un des aspects de la pratique de proximation appliquée dans l'hypertexte de Rozier. Le glissement du héros de la diégèse biblique vers le monde du lecteur du XXI^e siècle s'opère par le biais des anachronies, déjà mentionnées au début de notre étude. Le récit, réalisé sous forme d'un vaste monologue proféré par Moïse, commence par l'épisode de son agonie sur le mont Nébo pour englober analeptiquement toute l'histoire de la vie du patriarche. La transposition hypertextuelle s'appuie donc sur le double procédé qui consiste parallèlement dans l'extension de la scène du dernier chapitre du Deutéronome et dans la concision du récit de tous les livres de la Torah qui racontent l'Exode, depuis la naissance du fils d'Amram et de Yokheved jusqu'à l'arrivée des Hébreux aux frontières de Canaan. Mais le Moïse fictionnalisé porte son regard sur des temps et des espaces bien plus étendus. En observant la terre promise du haut de la montagne, le prophète y voit déjà aussi bien le royaume de David que la Palestine à l'époque de l'activité de Jean-Baptiste (*M* : 13-14), le monde chrétien (*M* : 75) ou l'avenir diasporique d'Israël (*M* : 81). Qui plus est, la description des atrocités découvertes lors de sa visite sur le chantier des pyramides fait inévitablement associer l'esclavage égyptien au monde concentrationnaire et à la Shoah (*M* : 62-63). Les dilemmes moraux, qu'il ressent en pensant à la libération des Hébreux, qui se fait au prix de la souffrance des Égyptiens frappés par les dix fléaux ou massacrés lors de la traversée de la mer des Joncs, ont une portée universelle et font évoquer, entre autres, les conflits judéo-arabes dans le monde contemporain : « Pourquoi tant de souffrance ? La délivrance d'un peuple ne peut-elle se faire sans la mort d'un autre ? » (*M* : 70). L'effet de proximation atteint par tous ces procédés semble conforme au projet du romancier qui le commente en ces termes : « J'avais envie de montrer comment, derrière l'image du prophète, il y a un être humain, avec ses convictions, ses souffrances, ses hésitations, ses doutes, par rapport à la loi, et par rapport à la terre d'Israël » (Benbassa, 2003 : 279). La profanation hypertextuelle, à ce

3. Néanmoins, le Moïse postmoderne, juif et égyptien, demeure plus proche de la figure biblique que le Moïse de Freud, le prince égyptien tué par le peuple juif à qui il avait imposé son autorité (cf. Freud, 1980).

niveau de la réécriture du récit sacré, s'éloigne, certes, de la lettre de la Bible, mais simultanément, une fois de plus, elle fait appel à l'esprit de la tradition judaïque, par une référence implicite au *Livre des Jubilés*, un apocryphe de l'Ancien Testament, qui attribue à Moïse la faculté, reçue au mont Sinaï, de connaître tous les événements, passés et futurs, de l'histoire (cf. Wigoder, 1996 : 692).

Néanmoins, le Moïse de Gilles Rozier, tout en thématissant l'identité juive, apparaît aussi comme porte-parole de tout être humain condamné à la liberté dans un monde qui est, selon Primo Levi cité en épigraphe du roman, « livré au hasard » et où « il n'y a pas de maître » (*M* : 9). La transgression la plus radicale de l'hypotexte consiste donc à éliminer le divin de l'univers de Moïse sans aucune dimension mystique. Le mot même « Dieu » ne figure pas dans le texte romanesque. Le prophète n'est donc pas le messager d'un quelconque décret divin, l'épisode du buisson ardent étant complètement absent de *Moïse fiction*, mais l'inventeur, le seul auteur, de la Loi par excellence humaine. L'idée de la loi créée par Moïse, afin de « mettre la nature à distance de soi » (*M* : 82) rappelle l'antinomie d'Albert Cohen qui oppose la nature à l'anti-nature. Ce rôle du Moïse cohénien est explicité dans *Le Livre de ma mère* :

Mon fils, vois-tu les hommes sont des animaux. [...] Mais un jour des temps anciens, notre maître Moïse est arrivé et il a décidé, dans sa tête, de changer ces bêtes en hommes, en enfants de Dieu, par les saints Commandements, tu comprends. [...] Moi, je crois que c'est lui qui a inventé les Dix Commandements en se promenant sur le mont Sinaï pour mieux réfléchir. Mais il leur a dit que c'était Dieu pour les impressionner, tu comprends (Cohen, 1993 : 728).

Tandis que chez Cohen, comme nous le lisons aussi dans ses *Carnets 1978*, « la volonté juive de transformer l'homme naturel en l'homme humain » (*ibid.* : 1174) nécessite la création du concept de Dieu, ce n'est point le cas du Moïse de Rozier. L'autonomie du prophète mis en scène dans le roman, où on ne trouve aucun appel à la présence divine, est soulignée par le nom donné au mont Sinaï qui y est appelé « mont Moïse » (*M* : 74). Pourtant le monologue du héros suggère une réflexion agnostique sous-jacente à propos de Dieu.

Malgré mes airs de prince, je ne cesse de m'interroger. Des cinquante portes que compte la Connaissance, quarante neuf m'ont été ouvertes durant les quarante jours sur les hauteurs du mont Moïse. Il me revenait, après la descente, de faire céder la cinquantième, d'y consacrer les quarante années qu'il me restait à vivre. Où est-elle, cette ultime porte ? Arriverai-je à l'enfoncer, à découvrir le trésor qu'elle dissimule ? Son franchissement a-t-il décidé de ma mort ? La réponse à ces questions est un sésame pour la porte close. Je ne trouverai pas cette clé parmi les milliers pendues au trousseau (*M* : 130-131).

Rozier se réfère ici à un des grands thèmes de la tradition kabbalistique selon laquelle la voie initiatique à la connaissance de la nature profonde du monde mène

à travers cinquante portes et Moïse est le seul homme qui les a traversées toutes sauf la dernière derrière laquelle se cache l'essence divine (cf. Wigoder, 1996 : 692). Dans le contexte du roman, la cinquantième étape, inaccessible à l'être humain, signifie davantage le renoncement à toute tentative d'explication mystique de l'existence dont le dilemme suprême consiste dans le mystère éprouvé par chaque individu confronté à ses propres limites et, surtout, à sa mort. Parce que pour le Moïse fictionnalisé, qui a pénétré tous les secrets du monde, il reste une énigme inexplicable, un scandale ontologique qu'il lui faut s'approprier, c'est-à-dire la conscience aporétique de l'évidence et de l'incompréhension de sa fin. « Je ne peux pas mourir. Le monde n'y survivrait pas. Pourquoi avoir créé la terre, le soleil au firmament et la lune si belle quand elle glisse au-dessus des monts de Moab ? » (*M* : 12). L'humanisme de Moïse, proche plutôt d'un Camus que de la lettre de la Torah, se concrétise donc au moment où le prophète fait siennes les interrogations des mortels bouleversés devant l'absurde inexplicable de ce monde qui s'offre et se refuse à l'homme.

Le Moïse du roman de Gilles Rozier est alors le prophète de l'humain avec sa finitude⁴. Le patriarche, aux prises avec sa propre mortalité, revient au moment de son illumination qui lui a permis de comprendre l'éphémère de l'existence des individus, des peuples et des systèmes :

J'ai vu l'homme, planté sur la Terre qu'il veut posséder. J'ai vu les royaumes, la Perse, l'Égypte de ma naissance, Athènes, Rome et Constantinople. J'ai vu la vanité de l'espèce humaine à édifier des empires qui s'écroulent un jour comme des châteaux de cartes (*M* : 79).

La découverte de cette évidence se traduit par l'attitude éthique de la compassion à l'égard de l'*autre* avec qui il partage sa condition mortelle. Le patriarche de Rozier, le guide des Hébreux qui pleure la mort des Égyptiens auxquels il s'identifie, réactualise alors l'appel cohénien :

Ô vous, frères humains et futurs cadavres, ayez pitié les uns des autres, pitié de vos frères en la mort, pitié de tous vos frères en la mort, pitié des méchants qui vous ont fait souffrir, et pardonnez-leur car ils connaîtront les terreurs de la vallée de l'ombre de la mort [...] (Cohen, 1993 : 1108).

BIBLIOGRAPHIE :

Benbassa E. 2003. Écrivains juifs d'aujourd'hui. Table ronde animée par Esther Benbassa avec Colette Fellous, Brigitte Perskine, Henri Raczymow et Gilles Rozier. In Attias J.-C. & Gisèle P. (éd.). *De la Bible à la littérature*. Genève. Labor et Fides. 267-279.

4. Dans ce contexte il serait fondé de procéder à une comparaison du rôle du prophète exposée dans le roman de Rozier et dans *Moïse* d'André Chouraqui (1995).

- Chouraqui A. 1995. *Moïse*. Monaco. Édition du Rocher.
- Cohen A. 1993. *Œuvres*. Paris. Gallimard. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- Derrida J. 1996. *Le Monolinguisme de l'autre ou la Prothèse d'origine*. Paris. Galilée.
- Fleg E. 1956. *Moïse raconté par les sages*. Paris. Albin Michel.
- Freud S. 1980. *Moïse et le monothéisme*. Traduit de l'allemand par A. Berman. Paris. Gallimard.
- Genette G. 1982. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris. Seuil. Coll. « Points Essais ».
- Kaempler J. 2003. La profanation romanesque. In Attias J.-C. & Gisel P. (éd.). *De la Bible à la littérature*. Genève. Labor et Fides. 169-184.
- Khordoc C. 2012. *Tours et détours. Le mythe de Babel dans la littérature contemporaine*. Ottawa. Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- Kokis S. 2012. *Amerika*. Montréal. Lévesque éditeur.
- La Bible*. 1997. Traduction intégrale hébreu-français. Traduit du texte original par les membres du Rabinat Français sous la direction du Grand-Rabbin Zadoc Kahn. Tel-Aviv. Éditions Sinai.
- Maillet A. 1979. *Pélagie-la-Charette*. Paris. Grasset.
- Mandel G. 2001. *L'Écriture hébraïque. Alphabet, styles et calligraphie*. Paris. Flammarion.
- Ollivier É. 1991. *Passages*. Montréal. L'Hexagone.
- Robin R. 1983. *La Québécoise*. Montréal. Québec/Amérique.
- Robin R. 1993. *Le Deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins*. Saint-Denis. Presses Universitaires de Vincennes.
- Rozier G. 2001. *Moïse fiction*. Paris. Denoël.
- Sibony D. 1991. *Entre-deux. L'origine en partage*. Paris. Seuil. Coll. « Points Essais ».
- Tournier M. 1996. *Éléazar ou La Source et le Buisson*. Paris. Gallimard.
- Wigoder G. 1996. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* (adapté en français par S. A. Goldbert). Paris. Cerf/Robert Laffont.

The Profane Transposition of Exodus in *Moïse Fiction* by Gilles Rozier

ABSTRACT: Throughout the centuries French and Francophone writers were relatively rarely inspired by the figure of Moses and the story of Exodus. However, since the second half of 20th c. the interest of the writers in this Old Testament story has been on the rise: by rewriting it they examine the question of identity dilemmas of contemporary men. One of the examples of this trend is *Moïse Fiction*, the 2001 novel by the French writer of Jewish origin, Gilles Rozier, analysed in the present article. The hypertextual techniques, which result in the proximisation of the figure of Moses to the reality of the contemporary reader, constitute literary profanation, but at the same time help place Rozier's text in the Jewish tradition, in the spirit of talmudism understood as an exchange of views, commentaries, versions and additions related to the Torah. It is how the novel, a new "midrash", avoids the simple antinomy of the concepts of the sacred and the profane. Rozier's Moses, conscious of his complex identity, is simultaneously a Jew and an Egyptian, and faces, like many contemporary Jewish writers, language dilemmas, which constitute one of the major motifs analysed in the present article. Another key question is the ethics of the prophetism of the novelistic Moses, who seems to speak for contemporary people, doomed to

freedom in the world perceived as chaos unsupervised by an absolute being. Rozier's agnostic Moses is a prophet not of God (who does not appear in the novel), but of humanism understood as the confrontation of a human being with the absurdity of his or her own finiteness, which produces compassion for the other, with whom the fate of a mortal is shared.

Keywords: exodus, hypertextual transposition, identity, language dilemmas.