Institutional Repository - Research Portal
Dépôt Institutionnel - Portail de la Recherche
researchportal.unamur.be
University of Namur
RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Liber Amicorum Jean-Claude Haelewyck édité par Claude Obsomer pour Ses Septante ans

OBSOMER, Claude

Publication date:
2022

Document Version
le PDF de l'éditeur

Link to publication

Citation for pulished version (HARVARD):
OBSOMER, C (ed.) 2022, *Liber Amicorum Jean-Claude Haelewyck édité par Claude Obsomer pour Ses Septante ans*. Académie Belge pour l'Etude des Langues Anciennes et Orientales .

General rights
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Download date: 02. May. 2026

BABELAO

Electronic Journal for Ancient and Oriental Studies

numéro 10-11

Liber Amicorum
Jean-Claude Haelewyck

édité par Claude Obsomer
pour ses Septante ans

ACADÉMIE BELGE POUR L'ÉTUDE DES LANGUES ANCIENNES ET ORIENTALES (ABELAO)

Louvain-la-Neuve
Université catholique de Louvain

2022

General Editors / Directeurs
Claude Obsomer (Namur, Louvain-la-Neuve)

Assistant Editors / Secrétaires
Marianne Michel (Louvain-la-Neuve),
David Phillips (Louvain-la-Neuve)

Editorial Committee / Comité de rédaction
Alessandro Bausi (Hamburg),
Anne Boud'hors (Paris),
Antoine Cavigneaux (Genève),
Sabino Chialà (Bose),
Bernard Coulie (Louvain-la-Neuve),
Alain Delattre (Bruxelles),
Johannes den Heijer (Louvain-la-Neuve),
Didier Devauchelle (Lille),
Jean-Charles Ducène (Bruxelles),
James Keith Elliott (Leeds),
Jean-Claude Haelewyck (Louvain-la-Neuve),
Jean-Daniel Macchi (Genève),
Michael Marx (Berlin),
Agnès Ouzounian (Paris),
Tamara Pataridzé (Louvain-la-Neuve),
Paul-Hubert Poirier (Laval, Québec),
Véronique Somers (Paris, Louvain-la-Neuve),
David Taylor (Oxford),
Anton Vojtenko (Moscou).

ISSN : 2034-9491
Louvain-la-Neuve, 2022

Éditorial

Lorsque fut lancée, il y a tout juste quatre mois, l'idée d'offrir à notre collègue et ami Jean-Claude Haelewyck un recueil d'articles pour ses 70 ans, je ne m'attendais pas à recevoir un si grand nombre de contributions. Ce volume d'hommages rassemble finalement une trentaine d'articles pour un total de quelque 670 pages. Le nombre 666 est atteint et même dépassé ! Par chance, c'est à la page 665 que le lecteur trouvera la notation du nom « Jean-Claude »… en hiéroglyphes égyptiens. Je remercie tous les contributeurs d'avoir, en cette fin d'année virale 2021, consacré ce qui leur restait d'énergie à manifester leur attachement à Jean-Claude. Et je n'oublie pas ceux qui m'ont dit regretter de n'avoir pas disposé du temps nécessaire.

Le temps, un bien des plus précieux.

70 ans et tant de choses à faire. Avec l'interdiction formelle et militaire qui lui est faite de donner cours désormais, parce que l'âge de LXX ans a été atteint, Jean-Claude aura plus de temps pour poursuivre son travail comme si de rien n'était. En tout cas, le cap des soixante-dix ans n'aura assurément aucune prise sur lui, puisque « soixante-dix » n'existe pas. N'est-ce pas là une pirouette linguistique « franco-française » pour se donner l'impression que le temps n'a pas de prise ? Ce 24 février 2022, Jean-Claude a « septante ans », qu'on se le dise ! Mais cela fait de nombreuses années que ce nombre le fascine. La Septante et la Vieille Latine ne sont-elles pas ses compagnes pour la vie ? Esther aussi, pensait-on, avant qu'elle ne soit délaissée pour Judith.

Les contributions émanent de collègues spécialistes de l'Ancien ou du Nouveau Testament, mais aussi de linguistes spécialisés dans les langues anciennes et orientales. À côté de maîtres qui influencèrent sa recherche et de collègues de Louvain ou d'ailleurs, des doctorandes et doctorands trouvent dans ce volume double du *BABELAO* l'occasion de partager leurs idées et de montrer leur savoir-faire. Tel est en effet l'un des objectifs du bulletin de l'ABELAO initié par Jean-Claude : permettre aux jeunes de publier en ligne un premier article qu'il pourront valoriser dans leurs demandes de financement.

La table des matières, placée en fin de volume, montre la diversité des contributions, reflet de la polyvalence de la personne fêtée. Quatorze contributions concerne la Bible, cinq pour l'Ancien Testament, neuf pour le Nouveau Testament. Six articles sont consacrés aux langues sémitiques que Jean-Claude eut l'occasion d'enseigner, tandis que deux articles concernent Grégoire de Nazianze. Enfin, les *Miscellanea* abordent des thèmes très divers touchant à la linguistique, la mythologie, le calendrier, l'archéologie, l'iconographie, ainsi que la carrière de l'un ou l'autre savant disparu. L'ouvrage se termine par un exercice de thème : un hommage rendu en hiéroglyphes égyptiens par les participantes du cours d'égyptien II de l'ABELAO.

Je remercie Marianne Michel et David Phillips de l'aide apportée lors de la publication finale du volume en ligne et dans sa version imprimée en un exemplaire unique.

Longue vie à Jean-Claude ! Qu'il garde le cap pour les nombreuses publications à venir…

Claude Obsomer, directeur du *BABELAO*

BABELAO 10-11 (2022), p. 5-12
© ABELAO (Belgium)

Jean-Claude Haelewyck : le parcours d'un chercheur devenu enseignant

Par

Claude Obsomer

Université de Namur, Université catholique de Louvain

Cinq kilomètres à peine séparent Wasmes, son lieu de naissance, et Blaugies, son lieu de résidence. Une preuve que Jean-Claude Haelewyck reste fidèle à sa terre, le Borinage, qui le vit naître le mercredi 24 février 1952. Et pourtant c'est jusqu'à Jérusalem que ses pas le menèrent, tel le pèlerin du temps jadis, moins toutefois dans la quête spirituelle d'une (improbable) rédemption, que dans celle, toute intellectuelle, d'une meilleure compréhension des textes bibliques auquel il consacra son œuvre, voire sa vie.

Après des études secondaires au Collège Sainte-Marie de Saint-Ghislain, qui lui permirent de se former aux langues latine et grecque, il effectua deux années d'études au Séminaire de Namur, puis quatre autres au Séminaire de Tournai, avant de s'orienter vers une formation de type universitaire. C'est en 1976 qu'il s'inscrivit à l'Université catholique de Louvain, où il allait obtenir trois licences en quatre ans : théologie, philologie biblique, philologie et histoire orientales. Son mémoire, rédigé sous la direction du Père Bogaert, portait sur le chapitre 15 de la Genèse.

Ayant obtenu un mandat d'aspirant au FNRS dès 1980, il mena une recherche doctorale sur le texte lucianique du livre d'Esther, de nouveau sous la direction du Père Bogaert. C'est durant ce mandat qu'il fut appelé sous les drapeaux, effectuant son service militaire à l'Aumônerie du QG de Neder-over-Heembeek, où il collabora avec le futur évêque de Gand, Mgr Luysterman. Proclamé docteur en théologie en 1984, avec la plus grande distinction, il mena ensuite une carrière de chercheur au FNRS, devenant chargé de recherche en 1984,

chercheur qualifié en 1988, maître de recherche en 2007, directeur de recherche en 2014 jusqu'à sa retraite en mars 2017.

Les publications nombreuses qui jalonnent ce cursus exemplaire furent consacrées notamment aux apocryphes de l'Ancien Testament, à la critique textuelle du Nouveau Testament, aux vieilles versions latines de la Bible, aux versions syriaques de Grégoire de Nazianze. Deux de ces thématiques sont liées à des projets collectifs auxquels il collabora au sein de l'Université catholique de Louvain : l'édition d'Isaïe dans le cadre du « Centre de recherches sur la Bible latine », de 1986 à 1992 ; l'étude des discours de Grégoire de Nazianze dans le cadre du « Groupe de recherches sur Grégoire de Nazianze », à partir de 1996.

C'est au cours de l'année académique 1993-94 qu'il effectua son séjour d'étude à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem. Grâce à un mémoire intitulé « David à Hébron », rédigé sous la direction de François Langlamet, il obtint son diplôme avec la mention très bien et les félicitations du jury.

À côté de cette activité de recherche foisonnante, Jean-Claude Haelewyck mena dès 1986 une carrière d'enseignant à l'Université catholique de Louvain. Attaché tantôt à la Faculté de Théologie, tantôt à la Faculté de Philosophie et Lettres (Institut orientaliste), il a cherché sans relâche à maintenir un pont entre les études bibliques et les études orientales, insistant auprès des étudiants de ces deux orientations sur l'importance d'étudier un texte dans sa langue d'origine. Il fut chargé d'enseigner l'« Introduction à l'Ancien Testament », la « Critique textuelle des textes bibliques », la « Grammaire comparée des langues sémitiques » (avec un manuel paru aux éditions Safran), mais aussi différentes langues sémitiques : l'araméen, l'hébreu, le phénicien, l'ougaritique. Nul doute que l'institution eût trouvé en lui un excellent professeur de syriaque, langue qu'il enseigna pendant plus de vingt ans dans le cadre d'une académie d'été française, l'« Académie des Langues Anciennes » (ALA), active en juillet à Saintes, Lyon, Lille, puis Digne.

Dans le domaine de la langue hébraïque, il dirigea deux thèses de doctorat : celle d'Axel Van de Sande en 2006, intitulée « Nouvelle perspective sur le système verbal de l'hébreu ancien : les formes qatala, yaqtul et yaqtulu », et celle de Naïma Afif en 2015, intitulée « Une version biblique du Coran en hébreu : la traduction d'Hermann Reckendorf (1857) ».

C'est son expérience à l'ALA qui amena Jean-Claude Haelewyck à fonder l'« Académie Belge pour l'Étude des Langues Anciennes et Orientales » (ABELAO)[1], pour laquelle il suscita la collaboration de l'auteur de ces lignes. Cette association sans but lucratif « a pour but de promouvoir l'enseignement et la recherche dans le domaine des langues anciennes et orientales, notamment par l'organisation de sessions de cours d'été, sur le site de l'Université de Louvain, à Louvain-la-Neuve ». La première session de cours eut lieu en août 2009 et, dix ans plus tard, c'est une bonne cinquantaine d'étudiants qui étaient inscrits à une quinzaine de cours. Si la session 2020 n'a pu être organisée pour les raisons que le monde connaît, la session 2021 a marqué la reprise des cours, avec le soutien indéfectible des Facultés FIAL et TECO, qui offrent les locaux, et la bienveillance du département GLOR (Langues et littératures anciennes), qui accorde un subside. Quant à l'aspect « recherche », Jean-Claude Haelewyck le concrétisa en 2012 par le lancement d'une publication électronique, le *Bulletin* de l'ABELAO ou *BABELAO*[2], qui fête donc cette année ses dix ans d'existence.

---

[1] http://www.abelao.eu.

[2] https://ojs.uclouvain.be/index.php/babelao/issue/archive.

Après son accession à l'éméritat en 2017, le Professeur Haelewyck n'a cessé d'être sollicité pour assumer tel et tel cours non attribués, preuve que l'université peut difficilement se passer d'un enseignant compétent et polyvalent, qui prend un réel plaisir à donner cours et à s'investir pour ses étudiants.

BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE

A. Vieilles versions latines de la Bible

1. Esther

1985 : J.-C. HAELEWYCK, « Le texte dit 'Lucianique' du livre d'Esther. Son étendue et sa cohérence », *Le Muséon* 98, p. 5-44.

1991 : J.-C. HAELEWYCK, « La version latine du livre d'Esther dans le *Monacensis 6239*. I. Texte », *Revue Bénédictine* 101, p. 7-27.

1993 : J.-C. HAELEWYCK, « La version latine du livre d'Esther dans le *Monacensis 6239*. II. Commentaire », *Revue Bénédictine* 103, p. 289-306.

1996 : J.-C. HAELEWYCK, « Les premières versions latines de la Bible », dans C.-B. AMPHOUX, J. MARGAIN (éd.), *Les premières traditions de la Bible* (Histoire du texte biblique. Studien zur Geschichte des biblischen Textes, 2), Lausanne, p. 121-136.

1999 : J.-C. HAELEWYCK, « La version latine du livre d'Esther dans la première Bible d'Alcalà. Avec un appendice sur les citations patristiques vieilles latines », dans J.-M. AUWERS, A. WÉNIN (éd.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 144), Louvain, p. 165-193.

1999 : J.-C. HAELEWYCK, « Le papyrus Oxyrhynque 4443 et la *vetus latina* du livre d'Esther », *Revue Bénédictine* 109, p. 267-271.

2003 : J.-C. HAELEWYCK, « L'anéantissement de l'autre. Réactions face à cet élément narratif dans la tradition grecque du livre d'Esther (textes o', *L* et *vetus latina*) », dans J. RIAUD (éd.), *Étrangers et exclus dans le monde biblique. Colloque International à l'Université Catholique de l'Ouest. Angers, les 21 et 22 février 2002* (coll. Théolarge, 3), Angers, p. 95-111.

2003 : J.-C. HAELEWYCK, *Esther. Fasc. 1. Introduction* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 7/3), Freiburg/Br., Herder, p. 1-80.

2004 : J.-C. HAELEWYCK, *Esther. Fasc. 2. Introduction (suite et fin). Est A 1 – 2,7* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 7/3), Freiburg/Br., Herder, p. 81-160.

2006 : J.-C. HAELEWYCK, « The Relevance of the Old Latin Version for the Septuagint, with Special Emphasis on the Book of Esther », *Journal of Theological Studies* 57, p. 439- 473.

2006 : J.-C. HAELEWYCK, *Esther. Fasc. 3. Est 2,7 – 4,7* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 7/3), Freiburg/Br., Herder, p. 161-240.

2008 : J.-C. HAELEWYCK, *Esther. Fasc. 4. Est 4,8 – 6,2* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 7/3), Freiburg/Br., Herder, p. 241-320.

2008 : J.-C. HAELEWYCK, *Esther. Fasc. 5. Est 6,3 – F,11* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 7/3), Freiburg/Br., Herder, p. 321-440.

2017 : J.-C. HAELEWYCK, *Esther Old Latin + Job Old Latin + Old Latin Additions to Esther*, dans A. LANGE (éd.), *The Textual History of the Bible*, Leiden, p. 398-402, 860-864.

2018 : J.-C. HAELEWYCK, « Nouveaux extraits d'Esther vieux latins (VL 155A) découverts dans la reliure du ms. Toulouse, Bibliothèque Municipale 158 », *Revue Bénédictine* 128, p. 77-83.

2. Judith

2019 : P. BOGAERT, J.-C. HAELEWYCK, *Iudith. Fascicule 2. Iud 1,1 – 4,9* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 7/2), Freiburg/Br., Herder, p. 81-160.

2019 : P. BOGAERT, J.-C. HAELEWYCK, *Iudith. Fascicule 3. Iud 4,9 – 7,4* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 7/2), Freiburg/Br., Herder, p. 161-240.

2019 : P. BOGAERT, J.-C. HAELEWYCK, *Iudith. Fascicule 4. Iud 7,4 – 8,32* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 7/2), Freiburg/Br., Herder, p. 241-320.

2019 : P. BOGAERT, J.-C. HAELEWYCK, *Iudith. Fascicule 5. Iud 8,32 – 11,17* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 7/2), Freiburg/Br., Herder, p. 321-400.

2020 : P. BOGAERT, J.-C. HAELEWYCK, *Iudith. Fascicule 6. Iud 11,17 – 14,19* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 7/2), Freiburg/Br., Herder, p. 401-480.

2020 : P. BOGAERT, J.-C. HAELEWYCK, *Iudith. Fascicule 7. Iud 14,19 - fin* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 7/2), Freiburg/Br., Herder, p. 481-538.

3. Isaïe

1988 : J.-C. HAELEWYCK, « Le lemme vulgate du commentaire de Jérôme sur Isaïe », dans Y.-M. DUVAL (éd.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (Septembre 1986)*, Paris, p. 391-402.

1989 : J.-C. HAELEWYCK, « L'édition de la *Vetus Latina* d'Isaïe », dans J. VERMEYLEN (éd.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 81), Louvain, p. 135-145.

1989 : J.-C. HAELEWYCK, « Le cantique 'De nocte'. Histoire du texte vieux latin d'Is. 26,9b- 20(21) », *Revue Bénédictine* 99, p. 7-34.

1989 : J.-C. HAELEWYCK, « Le cantique de la vigne. Histoire du texte vieux latin d'Isaïe 5,1- 7(9) », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 65, p. 257-279.

4. Habacuc

2021 : J.-C. HAELEWYCK, « Le texte vieux latin du cantique d'Habacuc 3,2-19 dans le Psautier de Vérone (VL 300) », *Revue Bénédictine* 131, p. 301-320.

— : J.-C. HAELEWYCK, « Le texte vieux latin du cantique d'Habacuc 3,2-19 dans les *Libri canticorum* annexés aux psautiers européens. Texte et commentaire », à paraître dans les Mélanges Christian-Bernard Amphoux, Bruxelles, éditions Safran.

5. Daniel

2021 : J.-C. HAELEWYCK, *Danihel*. Fascicule 1 (Introduction, Dn 13,1-10) (Vetus Latina 14/1), Freiburg, p. 1-80.

2021 : J.-C. HAELEWYCK, *Danihel*. Fascicule 2 (Dn 13,11-64 ; 1,1 – 3,17) (Vetus Latina 14/1), Freiburg, p. 81-160.

2021 : J.-C. HAELEWYCK, *Danihel*. Fascicule 3 (Dn 3,18 – 4,24) (Vetus Latina 14/1), Freiburg, p. 161-240.

2021 : J.-C. HAELEWYCK, *Danihel*. Fascicule 4 (Dn 4,25 – 8,7) (Vetus Latina 14/1), Freiburg, p. 241-320.

— : J.-C. HAELEWYCK, « Le cantique vieux latin d'Azarias (Dn 3,26-45) dans le manuscrit Verona, Biblioteca Capitolare IV fol. Édition et commentaire », à paraître dans *Revue Biblique*.

6. Évangile de Marc

1999 : J.-C. HAELEWYCK, « La version latine de Marc », *Mélanges de Sciences religieuses* 56, p. 27-52.

2002 : C.-B. AMPHOUX, J.K. ELLIOTT, J.-C. HAELEWYCK, « The *Marc multilingue* Project », *Filologia Neotestamentaria* 15, p. 3-17.

2003 : J.-C. HAELEWYCK, « La *vetus latina* de l'Évangile de Marc. Les rapports entre les témoins manuscrits et les citations patristiques », dans C.-B. AMPHOUX, J.K. ELLIOTT (éd.), *The New Testament Text in Early Christianity. Proceedings of the Lille Colloquium, July 2000*, Lausanne, Éditions du Zèbre, p. 151-193.

2005 : J.-C. HAELEWYCK, S. ARBACHE (éd.), *Évangile de Marc. Les types de texte dans les langues anciennes*, Lille (= *Mélanges de Science Religieuse*, 62).

2005 : J.-C. HAELEWYCK, « Marc 1,1-11. La tradition latine (*vetus latina* et vulgate) », *Mélanges de Sciences religieuses*, 62, p. 17-26.

2013 : J.-C. HAELEWYCK, « Un nouveau témoin vieux latin de Marc : le manuscrit Durham, Cathedral Library A. II. 10 + C. III. 03 + C. III. 20 », *Revue Bénédictine* 123, p. 5- 12.

2013 : J.-C. HAELEWYCK, *Evangelium secundum Marcum. Fascicule 1. Introduction* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 17), Freiburg/Br., Herder, p. 1-80.

2013 : J.-C. HAELEWYCK, *Evangelium secundum Marcum. Fascicule 2. Introduction (fin) ; Mc 1,1-43* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 17), Freiburg/Br., Herder, p. 80-160.

2014 : J.-C. HAELEWYCK, *Evangelium secundum Marcum. Fasicule 3. Mc 1,44 – 4,15* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 17), Freiburg/Br., Herder, p. 161-240.

2015 : J.-C. HAELEWYCK, *Evangelium secundum Marcum. Fascicule 4. Mc 4,15 – 6,16* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 17), Freiburg/Br., Herder, p. 241-320.

2015 : J.-C. HAELEWYCK, *Evangelium secundum Marcum. Fascicule 5. Mc 6,17 – 8,11* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 17), Freiburg/Br., Herder, 2015, p. 321-400.

2016 : J.-C. HAELEWYCK, *Evangelium secundum Marcum. Fascicule 6. Mc 8,11 – 9,46* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 17), Freiburg/Br., Herder, p. 401-480.

2017 : J.-C. HAELEWYCK, *Evangelium secundum Marcum. Fascicule 7. Mc 9,47 – 11,14* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 17), Freiburg/Br., Herder, p. 481-560.

2018 : J.-C. HAELEWYCK, *Evangelium secundum Marcum. Fascicule 8. Mc 11,14 – 13,5* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 17), Freiburg/Br., Herder, p. 561-640.

2018 : J.-C. HAELEWYCK, *Evangelium secundum Marcum. Fascicule 9. Mc 13,6 – 14,43* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 17), Freiburg/Br., Herder, p. 641-720.

2018 : J.-C. HAELEWYCK, *Evangelium secundum Marcum. Fascicule 10. Mc 14,44 – fin* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 17), Freiburg/Br., Herder, p. 721-842.

7. Actes des Apôtres

1988 : J.-C. HAELEWYCK, « Le texte occidental des Actes des Apôtres. À propos de la reconstitution de M.-E. Boismard et A. Lamouille », *Revue Théologique de Louvain* 19, p 343-353.

1993 : J.-C. HAELEWYCK, P.-A. DEPROOST, « Le texte biblique des Actes et l'authenticité des sommaires en prose dans l'*Historia apostolica* d'Arator », dans R. GRYSON (éd.), *Philologia sacra. Biblische und patristischen Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag*, 2 Bände (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 24/1. 2), Freiburg/Br., Herder, p. 583-604.

B. Traditions davidiques

1994 : J.-C. HAELEWYCK, « Le meurtre d'Asaël, une péripétie de la bataille de Gabaon (II Sam 2, 12-32) ? », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 106, p. 27-39.

1995 : J.-C. HAELEWYCK, « David a-t-il régné du vivant de Saül ? Étude littéraire et historique de II Sm 2, 1-11 », *Revue Théologique de Louvain* 26, p. 165-184.

1995 : J.-C. HAELEWYCK, « La mort d'Abner : 2 Sam 3, 1-39. Étude littéraire et historique », *Revue Biblique* 102, p. 161-192.

1997 : J.-C. HAELEWYCK, « L'assassinat d'Ishbaal (2 Sm IV 1-12) », *Vetus Testamentum* 47, p. 145-153.

C. Apocryphes de l'Ancien Testament

1998 : J.-C. HAELEWYCK, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* (Corpus Christianorum), Turnhout, Brepols, 18 + 243 p.

2000 : A.-M. DENIS (avec le concours de J.-C. HAELEWYCK), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique. Pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, 2 vol., Turnhout, Brepols, 1420 p.

2002 : J.-C. HAELEWYCK, « La reine de Saba et les apocryphes salomoniens (*Testament de Salomon* et *Questions de la reine de Saba*) », *Graphè* 11, p. 83-99.

2011 : J.-C. HAELEWYCK, « Le nombre des Rois Mages. Les hésitations de la tradition syriaque », dans J.-M. VERCRUYSSE, *Les (Rois) Mages*, (coll. Graphè, 20), Arras, p. 25- 37.

2013 : J.-C. HAELEWYCK, « *Narratio Zosimi de Vita Beatorum* (CAVT 166). Une relecture du mythe de l'Île des Bienheureux », dans C. CANNUYER (dir.), *L'île, regards orientaux. Varia orientalia, biblica et antiqua Hans Hauben in honorem* (Acta Orientalia Belgica, XXVI), Lille, p. 135-147.

2014 : J.-C. HAELEWYCK, « *Historia Zosimi de Vita Beatorum Rechabitarum*. Édition de la version syriaque brève », *Le Muséon* 127, p. 95-147.

2015 : J.-C. HAELEWYCK, « La version syriaque longue de l'*Historia Zosimi de Vita Beatorum Rechabitarum. Édition et traduction* », *Le Muséon* 128, p. 295-379.

2016 : J.-C. HAELEWYCK, V. SOMERS, E. VAN ELVERDINGHE, « Diverse Perspective on the Manuscript Tradition of the Story of Zosimus », *Oriens Christianus* 99, p. 1-44.

2016 : J.-C. HAELEWYCK (dir.), *Histoire de Zosime sur la Vie des Bienheureux Réchabites. Les versions orientales et leurs manuscrits*, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 664. Subsidia, 135), Louvain, Peeters, 180 p.

2017 : J.-C. HAELEWYCK, « *Histoire de Zosime sur la vie des Bienheureux Réchabites*. Les trois recensions syriaques. Édition de la recension résumée », *Parole de l'Orient* 43, p. 175-194.

D. Grégoire de Nazianze

2001 : J.-C. HAELEWYCK, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio syriaca I. Oratio 40* (Corpus Christianorum. Corpus Nazianzenum, 14), Turnhout, Brepols, 40 + 221 p.

2007 : J.-C. HAELEWYCK, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio syriaca IV. Orationes 28, 29, 30 et 31* (Corpus Christianorum. Corpus Nazianzenum, 23), Turnhout, Brepols, 14 + 407 p.

2011 : J.-C. HAELEWYCK, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio syriaca V. Orationes 1, 2, 3* (Corpus Christianorum. Corpus Nazianzenum, 25), Turnhout, Brepols, 16 + 217 p.

2016 : J.-C. HAELEWYCK, « Le *Discours 40*, 1-2 de Grégoire de Nazianze dans les trois versions syriaques. D'une traduction libre à une traduction miroir », dans V. SOMERS, P. YANNOPOULOS (éd.), *Philokappadox. In Memoriam Justin Mossay* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 251), p. 183-195.

2017 : J.-C. HAELEWYCK, « Les versions syriaques des Discours de Grégoire de Nazianze : un processus continu de révision », *BABELAO* 6, p. 75-124.

2018 : B. KINDT, J.-C. HAELEWYCK, A. SCHMIDT, N. ATAS, « La concordance bilingue grecque-syriaque des *Discours* de Grégoire de Nazianze », *BABELAO* 7, p. 51-80.

E. Langues sémitiques

2004 : J. WEINGREEN, *Hébreu biblique. Méthode élémentaire*, 2e édition revue et corrigée par J.-C. HAELEWYCK, Paris, Beauchesne, 307 p.

2006 : J.-C. HAELEWYCK, *Grammaire comparée des langues sémitiques. Éléments de phonétique, de morphologie et de syntaxe* (Langues et cultures anciennes, 7), Bruxelles, Safran, 191 p.

2008 : J.-C. HAELEWYCK, « L'inscription phénicienne du sarcophage d'Ahiram. Un essai de vocalisation », *Res Antiquae* 5, p. 439-450.

2011 : J.-C. HAELEWYCK, « L'inscription phénicienne de Tabnit (*KAI* 13). Essai de vocalisation », *Res Antiquae* 8, p. 1-12.

2012 : J.-C. HAELEWYCK, « The Phoenician Inscription of Eshmunazar. An Attempt at Vocalization », *BABELAO* 1, p. 77-98.

2015 : J.-C. HAELEWYCK, *Grammaire comparée des langues sémitiques. Éléments de phonétique, de morphologie et de syntaxe. Deuxième édition entièrement revue* (Langues et cultures anciennes, 24), Bruxelles, Safran, 199 p.

F. Critique textuelle du Nouveau Testament

2013 : J.-C. HAELEWYCK, « The Healing of a Leper (Mark 1,40-45). A Textual Commentary », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 89, p. 15-36.

2014 : J.-C. HAELEWYCK, « Les versions anciennes », dans C.-B. AMPHOUX (éd.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament, 1. Introduction générale* (Langues et cultures anciennes, 22), Bruxelles, Safran, p. 75-144.

2016 : J.-C. HAELEWYCK, « 'Un enseignement nouveau donné d'autorité'. Remarques de critique textuelle sur l'épisode de la guérison du démoniaque en Mc 1,23-27 », dans Th.-J. BAUER (éd.), *Traditio et Translatio. Studien zur lateinischen Bibel zu Ehren von Roger Gryson*, (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt, herausgegeben von der Erzabtei Beuron. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 40), Freiburg im Breisgau, p. 99-115.

2017 : J.-C. HAELEWYCK (éd.), *Le Nouveau Testament syriaque* (Études syriaques, 14), Paris, Geuthner, XII + 342 p.

2017 : J.-C. HAELEWYCK, « Les Vieilles versions syriaques des Évangiles », dans J.-C. HAELEWYCK (éd.), *Le Nouveau Testament syriaque* (Études syriaques, 14), Paris, Geuthner, p. 67-113.

2019 : J.-C. HAELEWYCK, « The Old Syriac Versions of the Gospels. A Status Quaestionis (From 1842 to the Present Day) », *BABELAO* 8, p. 141-179.

2019 : J.-C. HAELEWYCK, « "*Sub Abiathar principe sacerdotum".* Réflexion sur la méthode en critique textuelle à partir de l'épisode des épis arrachés en Mc 2,23-28 », *Revue Biblique*, 126, p. 401-414.

2022 : J.-C. HAELEWYCK, « L'institution des Douze en Mc 3,13-16a. Un cas paradigmatique en critique textuelle du Nouveau Testament grec », dans C. CANNUYER (éd.), *Orients pluriels. Liber amicorum Samir Arbache* (Acta Orientalia Belgica, XXXV), Bruxelles, Lille, p. 41-53.

G. Divers

1985 : J.-C. HAELEWYCK, « Introduction à l'Ancien Testament. À propos de quelques publications récentes », *Revue Théologique de Louvain* 16, p. 455-463.

1995 : G. GANGLOFF, J.-C. HAELEWYCK, « Osée 4, 17-19. Un marzeah en l'honneur de la déesse Anat ? », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 71, p. 370-382.

2008 : J.-C. HAELEWYCK, « Le canon de l'Ancien Testament dans la tradition syriaque (manuscrits bibliques, listes canoniques, auteurs) », dans F. BRIQUEL CHATONNET, Ph. LE MOIGNE (éd.), *L'ancien Testament en syriaque* (Études syriaques, 5), Paris, p. 141-171.

2010 : J.-C. HAELEWYCK, « L'apport des *Instituta* de Junillus Africanus à la question du canon scripturaire de la tradition syriaque (Ancien Testament) », dans F. BRIQUEL CHATONNET, M. DEBIÉ (éd.), *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux* (Cahiers d'Études Syriaques, 1), Paris, p. 25-34.

2016 : J.-C. HAELEWYCK, « Megiddo dans la Bible : mille ans d'histoire, de Josué à l'Apocalypse » dans C. KARLSHAUSEN, Cl OBSOMER (éd.), *De la Nubie à Qadech. La guerre dans l'Égypte ancienne / From Nubia to Kadesh: War in Ancient Egypt* (Connaissance de l'Égypte ancienne, 17), Bruxelles, p. 43-61.

2020 : J.-C. HAELEWYCK, B. KINDT (éd.), *Le livre de Jérémie en perspective. Les deux rédactions conservées et l'addition du supplément sous le nom de Baruch. Recueil des travaux de Pierre-Maurice Bogaert* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 308), Leuven, Paris, Bristol, Peeters, 535 p.

Ancien Testament

BABELAO 10-11 (2022), p. 15-26
© ABELAO (Belgium)

Le « Numeruswechsel » dans les témoins hébreux et grecs de Deutéronome 1

Par

Hans Ausloos

Université catholique de Louvain / F.R.S.-FNRS

La critique textuelle biblique est un champ de recherches privilégié dans la carrière scientifique du professeur Jean-Claude Haelewyck. À cet égard, sa bibliographie extensive ne montre pas seulement un intérêt particulier pour l'évangile de Marc, mais aussi pour quelques livres vétérotestamentaires, comme Esther et Job. Comment donc honorer ce collègue de manière plus adéquate qu'avec une contribution sur la critique textuelle d'un livre biblique ?

Sans doute, l'échange entre la 2e personne du singulier et la 2e personne du pluriel dans le discours d'adieu de Moïse, qu'il adresse aux Israélites, compte parmi les caractéristiques les plus énigmatiques du livre du Deutéronome. Dans la littérature scientifique, ce changement est désigné par le mot allemand « Numeruswechsel ». Bien que les lecteurs bibliques aient depuis toujours remarqué cette particularité, aucune analyse systématique de ce problème n'a été faite jusqu'aux publications de Willy Staerk et de Carl Steuernagel à la fin du XIXe siècle[1].

Dans le contexte des recherches historico-critiques, ces deux chercheurs sont à l'origine d'un intérêt pour le « Numeruswechsel » en tant que critère qui pourrait être utile à la reconstruction de l'histoire de la composition du livre du Deutéronome. Cependant, tout le monde n'a pas accepté leur utilisation du « Numeruswechsel » à cette fin. Déjà quelques années après la publication de leurs études, l'application du « Numeruswechsel » comme critère historico-

[1] STAERK 1894 ; STEUERNAGEL 1894. Pour un état de la question exhaustif, voir BEGG 1978, p. 7-1094. Voir également BEGG 1979 et 1994.

critique a été rejetée par exemple par Alfred Bertholet, qui considérait ce phénomène plutôt comme une figure de style[2].

Depuis lors, les recherches de l'origine et de la fonction du « Numeruswechsel » ont été marquées par ces deux points de vue différents. Afin de défendre leurs hypothèses respectives, les deux parties font régulièrement appel aux témoins textuels anciens, en particulier à la Septante (LXX) qui, souvent, ne coïncide pas avec le Texte massorétique (TM)[3]. À ce jour cependant, il n'y a pas encore d'analyse complète et systématique de la manière dont la LXX traite ce phénomène qui caractérise le TM du Deutéronome[4]. En général, il est admis que les traducteurs de la LXX aplanissent cette « irrégularité » du texte dans certains passages, tout en conservant le « Numeruswechsel » dans d'autres[5]. Pour la plupart, les spécialistes conviennent qu'il n'y a pas de règle rendant compte de cette alternance par le traducteur de la LXX.

Dans ce contexte, je me focaliserai dans cette contribution[6], que je dédie à Jean-Claude Haelewyck, sur la manière dont le traducteur grec du Deutéronome a traité le phénomène du « Numeruswechsel » dans le premier chapitre du livre[7], en complément de mes analyses précédentes de Dt 12 et du phénomène particulier du « Numeruswechsel » entre la 1e et la 3e personne[8]. En Dt 1, on rencontre ce phénomène dans les versets 8, 17, 20-21 et 31.

1. Dt 1,8

Après quelques versets introductifs (Dt 1,1-2), on lit en Dt 1,3 que Moïse s'adresse aux Israélites (pluriel ; litt. : « fils d'Israël » – בני ישראל)[9], selon ce que YHWH lui avait ordonné à

---

[2] BERTHOLET 1899.

[3] Comme indiqué dans AUSLOOS 1999, les chercheurs qui utilisent le « Numeruswechsel » comme critère pour leur analyse historico-critique de la Bible hébraïque s'aventurent sur une pente glissante. Voir déjà l'avertissement de HEMPEL 1914, p. 8 : « (...) so sind die LXX-Lesungen doppelt genau auf ihre Sicherheit hin zu prüfen, ehe man sich ihnen anschließt. Es gilt dies um so mehr, als wir bei einer ganzen Reihe von Stellen beobachten können, daß LXX den Text absichtlich oder unabsichtlich geändert hat. Vor allem handelt es sich dabei um solche, wo nur für einen oder wenige Verse der (...) Numerus-Wechsel eintritt ; hier war natürlich die Gefahr sehr groß, daß der Übersetzer in dem herrschenden Numerus ruhig weiter schrieb, ohne den Wechsel des M.T. zu beachten ».

[4] Voir, par exemple, WEVERS 1995 qui, bien qu'il fasse référence au style « deutéronomique », ne mentionne pas le problème du « Numeruswechsel » en tant que tel.

[5] Dans leur introduction à la traduction française de la LXX, Dogniez et Harl se contentent de traiter de manière très concise le problème du « Numeruswechsel » : « Par exemple, l'alternance dans le texte hébreu du singulier et du pluriel, 'tu' et 'vous', pour désigner le destinataire des discours de Moïse, est globalement respectée par le traducteur – alternance qui sert de critère aux historiens du texte hébreu pour distinguer les diverses sources du livre. Si l'on note cependant d'assez nombreuses différences, qui semblent dues à la volonté d'éviter les brusques changements de personnes, ce souci d'uniformiser le texte à l'intérieur d'un même passage ne se montre pas de façon systématique tout au long du livre » (DOGNIEZ, HARL 2007, p. 30). Voir également LOHFINK 1963, p. 30-31 : « Die Tendenz von Sam und LXX ist, zu harmonisieren, sodass man im allgemeinen dem TM folgen kann ». Il me semble d'ailleurs trop simple de postuler que ces variantes n'ont aucune valeur pour la critique textuelle du livre de Deutéronome (VEIJOLA 1988, p. 250).

[6] Je remercie cordialement le Drs. Simon Naveau d'avoir corrigé le français de cette contribution.

[7] Les éditions suivantes ont été utilisées : MCCARTHY 2007 pour le TM, WEVERS 2006 pour la LXX, TAL FLORENTIN 2010 pour le Pentateuque samaritain (SamP) et ULRICH 2010 pour les manuscrits bibliques de la Mer morte.

[8] AUSLOOS 2018.

[9] La LXX a un *plus* : πρὸς *πάντας* υἱοὺς Ἰσραήλ. Il n'est pas impossible que ce *plus* soit une harmonisation avec Dt 1,1 (כל ישראל/παντὶ Ἰσραήλ). Cette expression כל ישראל est utilisée 11 fois dans le Deutéronome (1,1 ; 5,1 ; 11,6 ; 27,9 ; 29,1 ; 31,1.7.11(bis) ; 32,45 ; 34,12). La LXX traduit de façon cohérente παντὶ/πάντα/παντὸς Ἰσραήλ,

leur (pluriel : אלהם) sujet. Dès le début du livre, les Israélites sont donc désignés au pluriel, comme c'est également le cas dans la LXX (πρὸς πάντας υἱοὺς Ἰσραὴλ / αὐτούς).

Lorsque Moïse entame son discours aux Israélites, il se considère comme l'un d'entre eux, et s'adresse donc à eux à la 1re personne du pluriel. Ainsi, en Dt 1,6, Moïse fait référence à « YHWH, notre Dieu (יהוה אלהינו / Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν) », qui « nous a parlé (אלינו / ἡμῖν) ». Dans le discours qui suit, introduit par la forme hébraïque לאמר, Moïse cite les paroles de Dieu à l'adresse des Israélites. Comme Moïse, YHWH parle aux Israélites à la 2e personne du pluriel : « Vous avez longtemps demeuré (רב לכם שבת) dans cette montagne » (Dt 1,6), « Tournez-vous (פנו), reprenez votre route (וסעו לכם), et partez (ובאו) » (Dt 1,7). La LXX suit de près les formes plurielles de la version hébraïque : Ἱκανούσθω ὑμῖν (Dt 1,6), ἐπιστράφητε καὶ ἀπάρατε ὑμεῖς καὶ εἰσπορεύεσθε (Dt 1,7).

C'est en Dt 1,8, où YHWH s'adresse encore aux Israélites, qu'on rencontre le premier « Numeruswechsel » dans le texte hébreu du livre du Deutéronome (TM)[10] : « Regarde (ראה) ». Cependant, cette forme à la 2e personne du singulier – qui, dans le TM, a sans aucun doute la fonction d'une simple interjection[11] – est immédiatement suivie de phrases dans lesquelles YHWH s'adresse à nouveau aux Israélites à la 2e personne du pluriel : « J'ai mis le pays devant vous (לפניכם / ἐνώπιον ὑμῶν), entrez-y (באו / εἰσελθόντες) et prenez possession (ורשו / κληρονομήσατε) / du pays, que YHWH a juré à vos pères (לאבתיכם / τοῖς πατράσιν ὑμῶν) » (Dt 1,8)[12].

Il est remarquable que la version de la LXX de Dt 1,8 ne suit pas le « Numeruswechsel » du TM. Ici, le traducteur utilise la forme plurielle ἴδετε[13]. Le SamP va dans la même direction : il lit également une forme plurielle (ראו) ; il en va de même pour le fragment qumrânien 2QDeut[a] (ר[או])[14]. McCarthy a sans doute raison lorsqu'elle affirme que ראה dans le TM a la fonction de הנה et, en tant que simple exclamation, peut être traité comme indéclinable. Néanmoins, sa conclusion que les versions, qui lisent un équivalent au pluriel, ne signifie pas nécessairement qu'elles ont une forme au pluriel dans leurs *Vorlagen* respectives, est plus discutable[15]. Le fait que 2QDeut[a] – le témoin textuel le plus ancien de Dt 1,8 – lise également une forme plurielle, rend plausible une *Vorlage* différente[16].

à l'exception de Dt 29,1 ; 31,1, où on a le *plus* πάντας τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ. La formule בני ישראל est utilisée 15 fois dans le Deutéronome : 1,3 ; 3,18 ; 4,44.45 ; 28,69 ; 31,19(bis) ; 31,22.23 ; 32,8.51(bis) ; 33,1 ; 34,8(bis). À l'exception de Dt 1,3, la LXX lit toujours υἱῶν/υἱοῖς/υἱοῖς Ἰσραήλ comme équivalent.

[10] Ce cas n'est pas mentionné par CAZELLES 1967, p. 208, qui considère Dt 1,21 comme le premier verset témoignant d'un « Numeruswechsel ».

[11] JOÜON, MURAOKA 1993, § 105 : « An imperative can become pure interjection ».

[12] Il faut remarquer que YHWH, par opposition à la première partie de Dt 1,8 où la 1e personne est utilisée, se réfère à lui-même à la 3e personne dans la 2e partie du verset.

[13] Comme en Dt 1,21 ; 4,25 : ἴδετε. L'équivalent singulier ἰδού est attesté en Dt 2,24.31 ; 11,26 ; 30,15, tandis qu'en Dt 3,27 ; 32,49 il y a l'interjection ἴδε. En Dt 14,13, ראה n'a pas d'équivalent dans la LXX (*minus*). DOGNIEZ, HARL 2007, p. 113 traduisent par « voyez » ; cependant, elles ne prêtent pas attention à cette variante de la LXX. Déjà HEMPEL 1914, p. 8 considérait le pluriel de la LXX en Dt 1,8 comme une harmonisation par le traducteur de la LXX, comme l'a fait KÖNIG 1917, p. 67.

[14] Voir également LABERGE 1985, p. 131-132, qui remarque que dans la *Traduction œcuménique de la Bible* le pluriel (« Voyez ») est employé « sans doute à cause du contexte » (p. 131 n. 10).

[15] MCCARTHY 2007, p. 49*.

[16] Voir DEN HERTOG, LABAHN, POLA 2011, p. 537 : « Die breite Bezeugung spricht für eine eigenständige Texttradition ».

Dans la suite du discours de YHWH en Dt 1,8, un autre « Numeruswechsel » se présente : selon le TM, YHWH commence à parler de lui-même à la 1re personne du singulier (נתתי / παραδέδωκα)[17], dans sa référence à son serment à Abraham, Isaac et Jacob ; mais il continue ensuite à la 3e personne. En tant que tel, YHWH se réfère à lui-même comme sujet explicite de la phrase (הארץ אשר נשבע יהוה). Cette référence à la promesse du pays qu'il a faite aux pères (mentionnés ou non par leurs noms Abraham, Isaac et Jacob) ([הטבה] הארץ/האדמה [אשר נשבע יהוה/נשבעתי לאבתיך/לאבתיכם/לאבתינו] [לאברהם ליצחק וליעקב]) fait partie de la phraséologie typique du Deutéronome, où elle apparaît 19 fois. Dans douze cas, on réfère au serment de YHWH à la 3e personne (נשבע – Dt 1,8 ; 6,10.18.23 ; 7,13 ; 8,1 ; 11,9.21 ; 26,3 ; 28,11 ; 30,20 ; 31,7) ; dans six autres cas, YHWH s'adresse aux Israélites à la 1re personne (נשבעתי – Dt 1,35 ; 10,11 ; 31,20.21.23 ; 34,4). Ce n'est qu'en Dt 26,15, où Moïse s'adresse à YHWH, que le verbe est à la 2e personne (נשבעת).

En général, le texte de la LXX est en accord avec le TM[18]. On ne découvre une variante que dans deux versets. En Dt 1,8, le verbe נשבע porte à discussion. Le TM, avec le sujet יהוה, lit une 3e personne du singulier au *niphal* (את הארץ אשר נשבע יהוה לאבתיכם). La LXX en revanche, présente un *minus* pour le sujet יהוה et traduit le verbe par une 1re personne du pluriel à l'indicatif aoriste actif (*τὴν γῆν ἣν ὤμοσα τοῖς πατράσιν ὑμῶν*). Ce faisant la LXX présente la même lecture que le SamP (את הארץ אשר נשבעתי לאבתיכם). 4QDeut[h], au contraire, suit le TM en Dt 1,8. 2QDeut[a] (הארץ אשר נשבע יה]ה) ne permet pas de tirer de conclusion[19]. En Dt 31,23, c'est le contraire qui se produit. Ici, une 1re personne dans le TM a pour équivalent une 3e personne dans la LXX, avec le *plus* κύριος comme sujet.

En ce qui concerne Dt 1,8, il est difficile de retracer l'origine du « Numeruswechsel », à la fois dans le TM et dans la variante dans la LXX. Selon McCarthy, ce sont les LXX et le SamP qui ont harmonisé avec la majorité des cas où la formule est utilisée à la 3e personne[20]. Si sa suggestion est correcte – d'après elle, on pourrait surtout référer à Dt 1,35 qui fait partie du contexte immédiat de Dt 1,8, et qui lit נשבעתי / *ὤμοσα* –, on peut néanmoins se demander pourquoi cette harmonisation n'a pas été introduite dans les autres passages où la formule se trouve à la 1re personne dans le TM. Peut-être, comme Wevers le suggère, la variation est-elle la conséquence d'une certaine négligence des copistes de la LXX, qui étaient sans doute « thoroughly familiar with these formulaic expression with the result that parallel passages have played havoc with the textual transmission »[21] ; d'ailleurs, toujours selon Wevers « the same kind of influence was also present with Hebrew copyists »[22]. Selon Otto, le « Numeruswechsel » dans le TM est témoin des différentes couches rédactionnelles[23], tandis que Rüterswörden le considère comme typique d'un style royal[24].

Après le bref discours direct de YHWH en Dt 1,6-8, cité par Moïse, Moïse lui-même reprend son adresse en Dt 1,9. Comme Dieu l'a fait dans le discours cité, il s'adresse aux Israélites à la 2e personne du pluriel : « Je vous (אלכם / *πρὸς ὑμᾶς*) dis ». De même, dans le discours direct qui suit, les Israélites sont systématiquement présentés au pluriel – la LXX s'aligne

[17] Quelques manuscrits (B, 82, 630[c]) lisent *παραδέδωκεν*. Voir WEVERS 2006, p. 56.

[18] WEVERS 1978, p. 86.

[19] AUSLOOS 2022, p. 51-57.

[20] MCCARTHY 2007, p. 50*.

[21] WEVERS 1978, p. 86.

[22] WEVERS 1978, p. 86.

[23] OTTO 2012, p. 331.

[24] RÜTERSWÖRDEN 2006, p. 26.

complètement sur le TM, bien qu'il y ait ici et là une petite variante – : « Je ne puis pas vous (אתכם / ὑμᾶς) porter » (Dt 1,9) : « YHWH votre Dieu (אלהיכם / ὁ θεὸς ὑμῶν) vous a multipliés (אתכם / ὑμᾶς) et voici que vous êtes (והנכם / καὶ ἰδοὺ ἐστέ) ... » (Dt 1,10) ; « YHWH, le Dieu de vos pères (אבותכם / τῶν πατέρων ὑμῶν) vous (עליכם / ὑμῖν) augmente mille fois autant que vous ne l'êtes (ככם / ἐστέ) et vous bénit (אתכם / ὑμᾶς) comme il vous (לכם / ὑμῖν) l'a dit » (Dt 1,11) ; « votre charge (טרחכם / τὸν κόπον ὑμῶν), votre fardeau (ומשאכם / καὶ τὴν ὑπόστασιν ὑμῶν) et vos contestations (וריבכם / καὶ τὰς ἀντιλογίας ὑμῶν) » (Dt 1,12) ; « Prenez pour vous (הבו לכם / δότε ἑαυτοῖς) », « dans vos tribus (לשבטיכם / εἰς τὰς φυλὰς ὑμῶν) », « Je les mettrai (ואשימם / καὶ καταστήσω αὐτούς) à votre tête (בראשיכם / ἡγουμένους ὑμῶν) » (Dt 1,13) ; « vous m'avez répondu (ותענו / καὶ ἀπεκρίθητέ) et vous avez dit (ותאמרו / καὶ εἴπατε) » (Dt 1,14) ; « vos tribus (שבטיכם / ἐξ ὑμῶν) »[25], « sur vous (עליכם / ἐφ' ὑμῶν) », « dans vos tribus (לשבטיכם / τοῖς κριταῖς ὑμῶν) »[26] (Dt 1,15).

En Dt 1,16, Moïse rappelle à Israël, à qui il s'adresse à la 2e personne du pluriel, les ordres qu'il a donnés aux juges qu'on doit nommer (« J'ai chargé vos juges [שפטיכם / τοῖς κριταῖς ὑμῶν) » (Dt 1,6). Dans un discours direct introduit par לאמר, Moïse ordonne ce que ces juges devront faire. Là où, en Dt 1,16, le TM lit un infinitif absolu (שמע בין אחיכם), la LXX présente un impératif à la 2e personne du pluriel (διακούετε ἀνὰ μέσον τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν). Du fait qu'un infinitif absolu isolé en hébreu peut avoir la fonction d'un impératif, cet équivalent grec rend correctement l'intention du texte hébreu – en tenant compte des versets alentour qui désignent les Israélites au pluriel –, comme c'est le cas dans la traduction de שפטתם (« vous jugerez » – pluriel) par l'impératif (pluriel) κρίνατε.

2. Dt 1,17

En Dt 1,17, on trouve un « Numeruswechsel » assez particulier. Alors que, dans le TM, Moïse continue à s'adresser aux juges futurs au pluriel (לא תכירו – תשמעון – לא תגורו), la LXX lit trois verbes au singulier : οὐκ ἐπιγνώσῃ – κρινεῖς – οὐ μὴ ὑποστείλῃ[27]. Ce « Numeruswechsel » au niveau de la LXX, qui n'est pas attesté dans le TM, est difficilement explicable. Peut-être le traducteur (ou un copiste ?) a-t-il été inspiré par les formes au singulier en Dt 16,19 (לא תטה – לא תקח – לא תכיר), un verset qui, comme Dt 1,17, traite de l'impartialité des juges israélites[28].

Malheureusement, il n'y a pas de texte hébreu existant présentant les verbes de Dt 1,17 au singulier[29]. Selon Lohfink, étant la *lectio difficilior*, la variante de la LXX pour ces trois verbes doit être considérée comme plus originale : ce serait un vestige d'une ancienne formule utilisée dans le contexte des nominations des juges (« Richtereinsetzungsformel »), que l'auteur du Deutéronome vient de citer[30]. Quoi qu'il en soit, à partir de la 2e partie du v. 17, la LXX correspond de nouveau aux formes du pluriel du TM – quand un cas est trop difficile pour les

---

[25] La LXX a un *minus* en Dt 1,15. Là, où selon le TM, « Moïse a pris les chefs de vos tribus », la LXX lit « j'ai pris de vous des hommes ».

[26] Selon WEVERS 1995, p. 10, la LXX reflète une amélioration secondaire du texte sur l'arrière-fond de la caractérisation des officiers comme juges en Dt 1,16.

[27] Plusieurs manuscrits grecs ont une 2e personne du pluriel (ἐπιγνώσεσθε) ; voir WEVERS 2006, p. 58. Ni DOIGNEZ, HARL 2007, p. 115, ni DEN HERTOG, LABAHN, POLA 2011, p. 538, ne vont plus loin que de mentionner la variante.

[28] La LXX de Dt 16,19 a des formes au pluriel. Dans la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1972), comme dans l'édition précédente, la *Biblia Hebraica* (1935), J. Hempel suggère de supprimer Dt 1,17a (לא תכירו ... לאלהים הוא) à cause du singulier de la LXX : « f(o)rt(asse) d(e)l(endum) (𝔊 sing) ».

[29] En lisant לא תכירו (les autres verbes ne sont plus préservés), 4QDeut^{h} suit le TM. SamP également suit le TM.

[30] LOHFINK 2004, p. 91.

juges (מכם / ἀφ᾽ ὑμῶν), ils doivent le rapporter (תקרבון / ἀνοίσετε) à YHWH –, comme c'est le cas en Dt 1,18 : « Je vous (אתכם / πρὸς ὑμᾶς) ai prescrit tout ce que vous aviez à faire (תעשון / ποιήσετε) ».

3. Dt 1,20-21

À partir de Dt 1,19, Moïse s'adresse de nouveau aux Israélites à la 1re personne du pluriel, comme il l'a fait en Dt 1,6: « Nous sommes partis et nous avons parcouru depuis l'Horeb (ונסע מחרב ונלך / καὶ ἀπάραντες ἐκ Χωρὴβ ἐπορεύθημεν) le désert (...) comme YHWH notre Dieu (אלהינו / ὁ θεὸς ἡμῶν) (nous) l'avait ordonné (צוה / ἐνετείλατο ... ἡμῖν), et nous sommes arrivés (ונבא / ἤλθομεν) à Kadès-Barnéa ». Cette évocation du voyage d'Israël dans le désert à la 1re personne du pluriel est interrompue par un seul verbe à la 2e personne du pluriel : « le grand et affreux désert que vous avez vu (ראיתם / εἴδετε) ». Ce discours à la 2e personne du pluriel – qui donne l'impression que Moïse se distancie des Israélites – se poursuit en Dt 1,20 : « Je vous (אלכם / πρὸς ὑμᾶς) ai dit : Vous êtes arrivés (באתם / ἤλθατε) à la montagne (...) que YHWH notre Dieu (אלהינו / ὁ θεὸς ἡμῶν) nous (לנו / ὑμῖν) donne ». Ici, à la fin de Dt 1,20, la LXX s'écarte à nouveau du TM (et du SamP). Au lieu de lire une 1re personne du pluriel (ἡμῶν) comme le TM, la LXX a une lecture à la 2e personne du pluriel ὑμῖν[31]. Cette leçon à la 2e personne du pluriel pourrait être une harmonisation avec le contexte immédiat de Dt 1,20, où les Israélites sont mentionnés à la 2e personne du pluriel[32]. Néanmoins, selon Wevers, ὑμῖν pourrait être la leçon originale, car elle s'inscrit dans les formes de la 2e personne du pluriel de Dt 1,21, alors que le TM a des formes de la 2e personne du singulier[33].

Dans la suite de son discours en Dt 1,21, Moïse s'adresse aux Israélites au singulier, comme en Dt 1,8 : ראה. Dans la LXX, comme en Dt 1,8, le traducteur utilise la forme plurielle ἴδετε. Mais, contrairement au Dt 1,8, en Dt 1,21, dans le TM, Moïse continue son discours en s'adressant aux Israélites au singulier[34]. La LXX, par contre, utilise systématiquement le pluriel, comme c'était le cas en Dt 1,8-16 : « YHWH, ton Dieu te donnera (נתן יהוה אלהיך לפניך / παραδέδωκεν ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν πρὸ προσώπου ὑμῶν)[35] la terre », « monte (עלה / ἀναβάντες), prends-en possession (רש / κληρονομήσατε) comme te (לך / ὑμῖν) l'a dit YHWH, le Dieu de tes ancêtres (אבתיך / τῶν πατέρων ὑμῶν)[36] ».

Dans la suite du v. 21, le TM continue au singulier (אל תירא ואל תחת), tandis que la LXX maintient le pluriel (μὴ φοβεῖσθε μηδὲ δειλιάσητε). Ici, il n'est pas inimaginable que le traducteur de la LXX (ou sa *Vorlage*) ait envisagé d'harmoniser avec le verset suivant (v. 22)[37]. En effet, à partir de Dt 1,22, où c'est de nouveau Moïse qui parle lui-même directement aux

---

[31] Certains manuscrits grecs, dont le A, lisent ἡμῖν, suivant ainsi le TM. Selon Wevers 1995, p. 12, cette lecture pourrait être à la fois un iotacisme ou une variante originale. Au lieu de ἤλθατε, 630* et 470 ont ηλθομεν.

[32] Voir DEN HERTOG, LABAHN, POLA 2011, p. 538 : « Angleichung an die Adressatengruppe des Volkes ».

[33] WEVERS 1995, p. 12 : « I would with some hesitation defend ὑμῖν as original here ».

[34] Voir l'apparat critique par Hempel dans la *Biblia Hebraica* (repris dans la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*) concernant Dt 1,21 : « f(o)rt(asse) tot(us) v(ersus) d(e)l(endum), quamvis plur(es) ». Selon CAZELLES 1967, p. 209, ce « Numeruswechsel » n'est probablement pas « a fantasy of the speaker ».

[35] La LXX a un *plus :* ὑμῖν.

[36] Le papyrus 963 lit των πατερων ημων. Voir KENYON 1935, p. 36. Le ms 72 a κληρονομησωμεν. Au lieu de ὑμῶν, plusieurs manuscrits ont ημων.

[37] Selon STAERK 1894, p. 58, le pluriel est original, tandis que STEUERNAGEL 1898, p. 5, considère le pluriel de la LXX comme une harmonisation secondaire avec le contexte, comme l'ont fait PUUKO 1910, p. 107 n.1, HEMPEL 1914, p. 8, KÖNIG 1917, p. 68, SMITH 1918, p. 15, HOSPERS 1947, p. 14, DOGNIEZ, HARL 2007, p. 116, OTTO 2012, p. 371.

Israélites, le TM reprend la 2e personne du pluriel (la LXX fait de même) : « Vous vous êtes tous approchés de moi (תקרבון אלי כלכם / καὶ προσήλθατέ μοι πάντες) et vous avez dit (ותאמרו / καὶ εἴπατε) ... ».

Dans le discours direct qui suit, dans lequel Moïse cite les Israélites (v. 22), le TM et la LXX utilisent tous deux la 1re personne du pluriel : « Envoyons des hommes devant nous (נשלחה אנשים לפנינו / ἀποστείλωμεν ἄνδρας προτέρους ἡμῶν) et qu'ils explorent pour nous (ולנו / ἡμῖν) la terre et qu'ils nous (ואתנו / ἡμῖν) fassent parvenir un rapport sur le chemin par lequel nous y monterons (נעלה / ἀναβησόμεθα) et sur les villes où nous arriverons (נבא / εἰσπορευσόμεθα) »[38].

À partir de Dt 1,23, Moïse reprend la parole, en s'adressant de nouveau directement aux Israélites, à la 2e personne du pluriel (dans le TM comme dans la LXX : « J'ai pris douze hommes parmi vous [מכם / ἐξ ὑμῶν]) ». Après cela, il raconte d'abord ce que ces douze Israélites ont fait, en utilisant par conséquent la 3e personne du pluriel en Dt 1,24-25 (ils sont partis et ils ont traversé [ויפנו ויעלו / καὶ ἐπιστραφέντες ἀνέβησαν], ils sont arrivés [ויבאו / καὶ ἦλθοσαν], ils ont exploré [וירגלו / καὶ κατεσκόπευσαν], ils ont pris [ויקחו / καὶ ἔλαβον] dans leurs mains [בידם / ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν], ils ont descendu [וירדו / καὶ κατήνεγκαν], ils ont fait revenir [וישבו / *minus* dans la LXX] la parole, ils ont dit [ויאמרו / καὶ ἔλεγον]). Ensuite, Moïse énonce le contenu du rapport des messagers à la 1re personne du pluriel (Dt 1,25) – discours direct.

Ce faisant, il s'inclut comme un Israélite parmi son peuple (ils nous ont présenté [אלינו / πρὸς ἡμᾶς], ils nous [ואתנו / *minus* dans la LXX] ont fait un rapport, le pays que YHWH notre Dieu [אלהינו / θεὸς ἡμῶν] nous [לנו / ἡμῖν] donne ». À l'exception du *minus* pour וישבו אתנו, la LXX ne dévie pas du TM.

4. Dt 1,31

En Dt 1,26, en s'adressant de nouveau directement aux Israélites, Moïse reprend la 2e personne du pluriel du v. 23, ce qui continue sans exception jusqu'au v. 30, dans le TM comme dans la LXX[39] : « Vous n'avez pas voulu (לא אביתם / οὐκ ἠθελήσατε), vous vous êtes révoltés (ותמרו / ἠπειθήσατε) contre YHWH votre Dieu (אלהיכם / τοῦ θεοῦ ὑμῶν)[40], vous avez murmuré (ותרגנו / διεγογγύζετε) dans vos tentes (באהליכם / ἐν ταῖς σκηναῖς ὑμῶν), vous avez dit (ותאמרו / εἴπατε) ». En Dt 1,27b, Moïse cite ce que les Israélites ont dit : « YHWH nous déteste (אתנו / ἡμᾶς), il nous a fait sortir (הוציאנו / ἐξήγαγεν ἡμᾶς), pour nous (אתנו / ἡμᾶς) donner, pour qu'ils nous détruisent (להשמידנו / ἐξολεθρεῦσαι ἡμᾶς) ». Ce discours continue en Dt 1,28 : « Où pourrions-nous monter (אנחנו עלים / ἡμεῖς ἀναβαίνομεν) ? Nos frères (אחינו / οἱ ἀδελφοὶ ἡμῶν) nous ont fait perdre courage (המסו את לבבנו / ἀπέστησαν ἡμῶν τὴν καρδίαν) ». Dans Dt 1,28b, les paroles de ceux qui ont découragé les Israélites sont citées, toujours à la 1re personne du pluriel : « C'est un peuple plus grand que nous (ממנו / ἡμῶν), nous y avons vu (ראינו / ἑωράκαμεν) ».

Après ces citations, Moïse continue à s'adresser aux Israélites en Dt 1,29-30, en reprenant les formes de la 2e personne du pluriel : « Je vous dis (אלכם / πρὸς ὑμᾶς), ne vous épouvantez pas (לא תערצון ולא תיראון/ μὴ πτήξητε μηδὲ φοβηθῆτε), votre Dieu (אלהיכם / ὁ θεὸς ὑμῶν)[41], qui

---

[38] 4QDeut^{h} suit le TM pour les verbes qui ont été conservés, comme le fait le SamP.

[39] Pour Dt 1,28, il faut remarquer la différence entre l'édition de RAHLFS 2006, p. 285 (οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν ἀπέστησαν ὑμῶν τὴν καρδίαν), et celle de WEVERS 2006, p. 62 (οἱ ἀδελφοὶ ἡμῶν ἀπέστησαν ἡμῶν τὴν καρδίαν).

[40] Le Papyrus 963 présente une 1re personne du pluriel (ἡμῶν), considérée par WEVERS 1978, p. 53 comme une erreur.

[41] Plusieurs manuscrits grecs, comme le Papyrus 963 (KENYON 1935, p. 37), ont une 1re personne du pluriel (ἡμῶν). Voir WEVERS 1978, p. 53.

marche devant vous (לפניכם / *πρὸ προσώπου ὑμῶν*), combattra pour vous (לכם / *μεθ' ὑμῶν*), selon ce qu'il a fait pour vous en Égypte (ככל אשר עשה אתכם במצרים / *κατὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν ὑμῖν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ*), sous vos yeux (לעיניכם / *minus* dans la LXX) ».

Ce n'est qu'en Dt 1,31 qu'on rencontre un nouveau « Numeruswechsel » dans le TM comme dans le SamP (il n'y a pas de témoins de cette partie du verset parmi les manuscrits de la Mer morte)[42]. Ici, de manière imprévue, Moïse continue son discours aux Israélites à la 2e personne du singulier : « Tu as vu (ראית) que YHWH, ton Dieu (אלהיך), t'a porté (נשאך) ». Dans la LXX, le traducteur commence à la 2e personne du pluriel (« Vous avez vu » [*εἴδετε*]), poursuivant de cette manière le pluriel des versets précédents ; cependant, pour les deux autres formes, il suit le TM et le SamP, dont l'une (*τροφοφορέω*) est un néologisme[43] : « Lorsque le Seigneur ton Dieu [*ὁ θεός σου*] t'a nourri [*ἐτροφοφόρησέν σε*] ». Pour ce « Numeruswechsel » dans la LXX, il est difficile de trouver une explication judicieuse[44].

Dans la 2e partie du verset déjà, après ces quelques mots au singulier, l'auteur continue à la 2e personne du pluriel, dans le TM comme dans la LXX. C'est le cas jusqu'à la fin du chapitre, ici et là interrompu par quelques discours directs, dans lesquels Moïse cite les paroles que YHWH lui a adressées[45].

Finalement, Dt 1,39 est un verset particulier. À part un *minus* dans la LXX (et dans 4QDeut^{h} ; SamP suit la leçon du TM), il y a une autre variante remarquable. Le TM réfère aux « petits enfants qui ne connaissent ni le bien ni le mal » (וטפכם ... אשר לא ידעו היום טוב ורע). À cause du *plus* *πᾶν*, le substantif *παιδίον* est au singulier, ce qui implique que le verbe suivant est également au singulier : *καὶ πᾶν παιδίον νέον, ὅστις οὐκ οἶδεν σήμερον ἀγαθὸν ἢ κακόν*. Quant au singulier, la LXX suit 4QDeut^{h}, qui lit וטפכם אשר ל]א ידע היום טוב. On ne peut pas non plus exclure que 4QDeut^{h} ait également une variante dans la 1re partie du verset. En tout cas, au moins en théorie, un équivalent hébreu (par exemple וכל טף אשר ל]א ידע היום טוב) qui correspondrait à *καὶ πᾶν παιδίον νέον* en 4QDeut^{h} ne serait pas impossible[46]. Néanmoins, dans la LXX, la phrase relative suivante reprend de nouveau le nombre du TM : « ce sont eux qui y entreront ... » (המה יבאו שמה / *οὗτοι εἰσελεύσονται ἐκεῖ*)[47].

5. Conclusion

Déjà en Dt 1, le phénomène du « Numeruswechsel » se présente de manière assez complexe, qui dépasse clairement la simple alternance entre la 2e personne du pluriel et la 2e personne du singulier dans le discours que Moïse adresse aux Israélites (le « Numeruswechsel » classique). Ainsi, si on compare le TM et la LXX de Dt 1, au moins trois catégories de « Numeruswechsel » peuvent être distinguées :

(1) Dans le TM, il y a des « Numeruswechsel » entre la 2e personne du singulier et la 2e personne du pluriel. En Dt 1, ces « Numeruswechsel » ne figurent plus dans la LXX. C'est le cas

---

[42] CAZELLES 1967, p. 209, suggère une couche différente en Dt 1,31a.

[43] Voir DOGNIEZ, HARL 2007, p. 118-119 ; WEVERS 1995, p. 18 ; DEN HERTOG, LABAHN, POLA 2011, p. 539.

[44] HEMPEL 1914, p. 8, considérait la version de la LXX comme une harmonisation par le traducteur.

[45] On ne peut que remarquer la 1re personne pluriel (*τω θεω ημων*) dans le Papyrus 963, au lieu de la 2e personne (*τῷ θεῷ ὑμῶν*) dans les éditions de RAHLFS, HAHNHART 1935 et WEVERS 2006 en Dt 1,32. En Dt 1,35, dans le TM, YHWH réfère dans le discours de Moïse à la terre « qu'il a juré à vos ancêtres (לאבתיכם) ». WEVERS 2006 suit cette leçon (*τοῖς πατράσιν ὑμῶν*), tandis que RAHLFS, HAHHART 2006 préfèrent « leurs pères » (*τοῖς πατράσιν αὐτῶν*).

[46] Si c'était le cas, l'évaluation de WEVERS 1995, p. 23 n. 71, que la LXX offre « a free rendering » ne serait pas correcte.

[47] Pour ce verset, voir AUSLOOS 2001, p. 422-423 ; 427.

en Dt 1,8, où la forme à la 2e personne du singulier dans le discours de Moïse dans le TM est passée au pluriel dans la LXX (ce qui est également le cas en Dt 1,20). À cause du fait que 2QDeut[a] pour Dt 1,8 lit également une forme au pluriel, il est au moins plausible que, dans ce verset, le traducteur de la LXX se soit basé sur une *Vorlage* différente.

Un autre « Numeruswechsel » dans le TM se trouve en Dt 1,20.31. Dans ces versets également (pour Dt 1,31 de manière partielle), la LXX semble avoir harmonisé avec le contexte.

(2) En Dt 1,8 (MT), on rencontre un « Numeruswechsel » entre la 1re et la 3e personne du singulier. De nouveau, dans la LXX, ce « Numeruswechsel » n'existe pas/plus, mais cette fois-ci en concordance avec la lecture du SamP. Le fait qu'une formule identique soit utilisée en Dt 1,35 rend plausible que le traducteur ou sa *Vorlage* aient harmonisé Dt 1,8 avec ce verset.

(3) Le « Numeruswechsel » en Dt 1,17 est assez particulier. Là, il y a un « Numeruswechsel » au niveau de la LXX, qui ne figure ni dans le TM, ni dans le SamP. Dans ce cas-ci, il faut se poser la question s'il serait imaginable que le traducteur (ou sa *Vorlage*) ait harmonisé avec le contexte plus large (Dt 16,19).

(4) Finalement, il faut noter que, dans plusieurs cas, les manuscrits d'une même tradition (TM ou LXX) ne sont pas toujours identiques. Dans ce contexte, les variantes entre le Papyrus 963 et les éditions de Rahlfs et du *Göttingen Unternehmen,* en ce qui concerne Dt 1,21.30, valent la peine d'être signalées.

Il n'est pas possible d'arriver à des conclusions définitives concernant la réception du « Numeruswechsel » du texte hébreu dans la traduction grecque à partir de l'analyse d'un seul chapitre. Néanmoins, et en tout cas, l'analyse présente a illustré que ce phénomène est beaucoup plus complexe que présumé jusqu'ici.

BIBLIOGRAPHIE

AUSLOOS, H., 1999 : « The Risks of Rash Textual Criticism Illustrated on the Basis of the Numeruswechsel in Exod 23:20-33 », *Biblische Notizen* 97, p. 5-12.

— 2001 : « LXX Num 14 :23 : Once More a 'Deuteronomist' at Work ? », dans B.A. TAYLOR (éd.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies – Oslo, 1998* (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies Series 51), Atlanta, p. 415-427.

— 2014 : « LXX's Rendering of the Numeruswechsel in the Book of Deuteronomy. Deuteronomy 12 as a Test Case », dans J.M. ROBKER, F. UEBERSCHAER, T. WAGNER (éd.), *Text – Textgeschichte – Textwirkung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Siegfried Kreuzer* (Alter Orient und Altes Testament 419), Münster, p. 303-313.

— 2018 : « One to three... Some Aspects of the Numeruswechsel within the LXX of Deuteronomy », dans M. MEISER, M. GEIGER, S. KREUZER, M. SIGISMUND (éds), *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 405), Tübingen, p. 202-214.

— 2022 : « How the Septuagint Can Shed New Light on the Dead Sea Scrolls. The Case of Deuteronomy 1,8 in 2QDeut[a] », dans W. KRAUS, M. KARRER, S. KREUZER, J. PERSCH (éd.), *Bibel und Patristik. Festschrift für Prof. Dr. Martin Meiser* (Biblische Zeitschrift Supplements 3), Leiden, Boston, Singapore, Paderborn, p. 49-59.

BEGG, C., 1978 : *Contributions to the Elucidation of the Composition of Deuteronomy with Special Attention to the Significance of the Numeruswechsel* (Doctoral dissertation Faculty of Theology KU Leuven), Leuven.

— 1979 : « The Significance of the Numeruswechsel in Deuteronomy. The 'Pre-History' of the Question », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 55, p. 116-124.

— 1994 : « 1994 : A Significant Anniversary in the History of Deuteronomy Research », dans F. GARCÍA MARTÍNEZ *et al.* (éd.), *Studies in Deuteronomy*. *FS C.J. Labuschagne* (Supplements to Vetus Testamentum 53), Leiden, New York, Köln, p. 1-11.

BERTHOLET, A., 1899 : *Deuteronomium* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 5), Freiburg im Breisgau, Leipzig, Tübingen.

CAZELLES, H., 1967 : « Passages in the Singular within Discourse in the Plural of Dtn 1–4 », *Catholic Biblical Quarterly* 29, p. 207-219.

DEN HERTOG, C., LABAHN, M., POLA, T., 2011 : « Deuteronomion / Deuteronomium / Das fünfte Buch Mose », dans M. KARRER, W. KRAUS (éd.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band I : Genesis bis Makkabäer*, Stuttgart, p. 523-601.

DOGNIEZ, C., HARL, M., 2007 : *Le Deutéronome. Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes* (La Bible d'Alexandrie 5), Paris.

HEMPEL, J., 1914 : *Die Schichten des Deuteronomium. Ein Beitrag zur israelitischen Literatur- und Rechtsgeschichte*, Leipzig.

HOSPERS, J.H., 1947 : *De Numeruswisseling in het boek Deuteronomium*, Utrecht.

JOÜON, P, MURAOKA, T, 1993 : *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 14), Rome.

KENYON, F.G., 1935 : *The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasciculus V: Numbers and Deuteronomy*, London, 1935.

KÖNIG, E., 1917 : *Das Deuteronomium eingeleitet, übersetzt und erklärt* (Kommentar zum Alten Testament 3), Leipzig.

LABERGE, L., 1985 : « La Septante de Dt 1–11 », dans N. Lohfink (éd.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 68), Leuven, p. 129-134.

LOHFINK, N., 1963 : *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 1–11* (Analecta Biblica 20), Rome.

— 2004 : « Deuteronomium 1,9-18 : Gerichtsverfassung und Militär », dans E. BONS (éd.), *Le jugement dans l'un et l'autre testament. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann* (Lectio Divina 197), Paris, p. 81-108.

MCCARTHY, C., 2007 : *אלה הדברים – Deuteronomy* (Biblia Hebraica Quinta 5), Stuttgart.

OTTO, E., 2012 : *Deuteronomium 1–11. Erster Teilband : 1,1–4,43* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg, Basel, Wien.

PUUKO, A.F., 1910 : *Das Deuteronomium. Eine literarkritische Untersuchung*, Leipzig.

RAHLFS, A., HANHART, R., 2006 : *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpres. Edition altera*, Stuttgart.

RÜTERSWÖRDEN, U., 2006 : *Das Buch Deuteronomium* (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 4), Stuttgart.

SMITH, G.A., 1918 : *The Book of Deuteronomy* (Cambridge Bible for Schools and Colleges), Cambridge.

STAERK, W., 1894 : *Das Deuteronomium. Sein Inhalt und seine literarische Form. Eine kritische Studie*, Leipzig.

STEUERNAGEL, C., 1894 : *Der Rahmen des Deuteronomiums. Literarcritische Untersuchungen über seine Zusammensetzung und Entstehung*, Halle an der Saale.

— 1898 : *Das Deuteronomium übersetzt und erklärt* (Handkommentar zum Alten Testament 1/3), Göttingen.

TAL, A., FLORENTIN, M. 2010 : *The Pentateuch. The Samaritan Version and the Masoretic Version*, Tel Aviv.

ULRICH, E., 2010 : *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants* (Supplements to Vetus Testamentum 134), Leiden, Boston.

VEIJOLA, T., 1988 : « Principal Observations on the Basic Story in Deuteronomy 1–3 », dans M. AUGUSTIN, K.-D. SCHUNCK (éd.), *"Wünschet Jerusalem Frieden". Collected Communications to the XIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament. Jerusalem 1986*, Frankfurt, p. 249-259.

WEVERS, J.W., 1978 : *Text History of the Greek Deuteronomy* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 13), Göttingen, 1978.

— 1995 : *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies 39), Atlanta.

— 2006 : *Deuteronomium* (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 3/2), Göttingen, ^{2}2006.

RÉSUMÉ

L'échange entre la 2e personne du singulier et la 2e personne du pluriel dans le discours d'adieu de Moïse adressé aux Israélites compte sans doute parmi les caractéristiques les plus énigmatiques du livre du Deutéronome. Cette variation, qui est connue sous le terme technique du « Numeruswechsel » n'a pas encore été étudiée de manière systématique au niveau de la « réception » dans la Septante (LXX).

Dans cette contribution, une analyse est faite de tous les cas du « Numeruswechsel » dans les témoins textuels hébreux (Texte massorétique, Qumran et Pentateuque samaritain) et grecs (LXX) du 1er chapitre du livre du Deutéronome. Elle révèle surtout la complexité du problème, en montrant que le « Numeruswechsel » dépasse la seule variation entre la 2e personne du pluriel et du singulier dans le discours de Moïse aux Israélites.

ABSTRACT

Undoubtedly, the exchange between the 2nd person singular and the 2nd person plural in Moses' farewell address to the Israelites is one of the most enigmatic features of the book of Deuteronomy. This variation, which is known under the technical term 'Numeruswechsel', has not yet been systematically studied at the level of its 'reception' in the Septuagint (LXX).

In this contribution, an analysis is made of all the cases of the 'Numeruswechsel' in the Hebrew (Massoretic Text, Qumran and Samaritan Pentateuch) and Greek (LXX) textual witnesses of the 1st chapter of the book of Deuteronomy. Above all, it points out the complexity of the problem, demonstrating that the problem of the 'Numeruswechsel' largely surpasses the variation between 2nd person plural and singular in Moses' speech to the Israelites.

MOTS-CLEFS

1. Deutéronome
2. Numeruswechsel
3. Septante
4. Critique textuelle
5. Texte massorétique

KEYWORDS

1. Deuteronomy
2. Numeruswechsel
3. Septuagint
4. Textual Criticism
5. Masoretic text

BABELAO 10-11 (2022), p. 27-40
© ABELAO (Belgium)

Les didascalies au Cantique des cantiques dans la Bible de *Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana* 2

Par

Jean-Marie Auwers

Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve)

Le Cantique des cantiques pose de nombreux problèmes d'interprétation : notamment, le lecteur a souvent de la peine à déterminer qui a la parole et à quel(s) interlocuteur(s) il(s) ou elle(s) s'adresse(nt)[1]. Pour lever l'ambiguïté, plusieurs traducteurs modernes ajoutent de leur propre initiative des rubriques comme LA BIEN-AIMÉE, LE BIEN-AIMÉ, LE CHŒUR (Bible de Jérusalem) ; ELLE, LUI, BERGERS, MÈRE, AMOUREUSES, CHŒUR(S), FRÈRES (T.O.B.) ; ELLE, LUI, AUTRES (Nouvelle Bible Segond) ; ELLE, LUI, CHŒUR (Traduction liturgique), ELLE, LUI, AMIS, LES BERGERS, LES FILLES, LES FEMMES ET LES FILLES, LES FRÈRES (Bible en français courant), sans arriver à s'accorder sur l'exacte distribution des « répliques » entre les différents intervenants, ni d'ailleurs, comme on le voit à cette énumération, sur leur nombre.

1. Les didascalies du Sinaiticus

De telles didascalies sont absentes du texte hébreu reçu (dit « texte massorétique ») aussi bien que des fragments retrouvés à Qumrân. La traduction dite des Septante n'en comporte pas davantage, mais quelques manuscrits grecs insèrent des informations de ce genre[2]. Quatre séries grecques ont été éditées : celle du *Sinaiticus* (S, 4e siècle), celle de l'*Alexandrinus* (A, 5e

[1] AUWERS, VAN PETEGEM 2009.

[2] Le dossier a été étudié par TREAT 1996, p. 399-514. Voir aussi AUWERS 2019, p. 158-186.

siècle)[3], celle du *Venetus* (V, 8e siècle)[4] et celle du manuscrit 161 du catalogue de Rahlfs (14e siècle)[5]. On ne s'intéressera ici qu'à la première série, parce qu'elle se retrouve dans la tradition latine. Dans le *Sinaiticus*, les didascalies sont insérées dans le texte même du Cantique (ni dans les marges ni entre les lignes), ce qui signifie qu'elles sont de première main. La série est incomplète, puisqu'il n'y a pas de didascalie entre 3,6 et 4,16c ni entre 7,10b et 8,5. On a repéré récemment deux autres témoins grecs : les manuscrits 46 (12e siècle) et 631 (14e siècle) du catalogue de Rahlfs[6], qui permettent de compléter quelque peu les données du *Sinaiticus,* ou de les corriger, notamment en les « débarrassant » des interpolations chrétiennes en 1,7 et 4,16c[7].

Les didascalies du *Sinaiticus* répartissent la matière du poème entre : l'épouse (ἡ νύμφη, Ct 1,2, etc.) et l'époux (ὁ νυμφίος, Ct 1,8, etc.) ; les jeunes filles (αἱ νεάνιδες), qui prennent la parole en 1,4def ; 1,10-12a ; les filles de Jérusalem (αἱ θυγατέρες Ἰερουσαλήμ), qui sont peut-être à identifier avec les précédentes : elles prennent la parole en 5,9 et en 6,1 ; les filles (αἱ θυγατέρες) qui prennent la parole en 6,10 et en 8,5ab ; les gardes des remparts (οἱ φύλακες τῶν τειχέων) qui prennent la parole avec les filles de Jérusalem en 5,9 ; les reines (αἱ βασίλισσαι) qui interviennent en 6,10 et en 8,5ab ; les compagnons de l'époux (οἱ τοῦ νυμφίου) qui n'interviennent qu'en 8,5ab avec les filles et avec les reines.

En désignant les deux personnages principaux comme « l'épouse » et « l'époux » – ou, plus précisément « la mariée » et « le marié »[8] –, les didascalies du *Sinaiticus* veulent imposer une lecture du Cantique comme chant de noces, dans une ligne d'interprétation attestée depuis Origène, pour qui « ce petit livre est un épithalame, c'est-à-dire un chant nuptial, écrit par Salomon sous la forme d'un drame, me semble-t-il. (…). Il y a drame, selon la coutume de jouer une pièce sur la scène, quand divers personnages sont introduits et que, les uns arrivant, les autres s'éloignant, la suite du récit se développe des uns aux autres »[9]. Les personnages sont précisément ceux qu'indique l'Alexandrin : « l'époux et l'épouse ; avec l'épouse, des jeunes filles ; avec l'époux, un groupe de compagnons. Certaines paroles sont dites par l'épouse, certaines par l'époux ; quelques-unes par les jeunes filles, d'autres par les compagnons de l'époux. Car il convient que, dans une noce, l'épouse ait son cortège de jeunes filles, et l'époux son entourage de jeunes gens »[10].

---

[3] Les didascalies de S et de A sont signalées par Alfred Rahlfs dans son édition de la LXX (RAHLFS 1935), à la fin du texte du Cantique. On ajoutera cependant à la liste de Rahlfs la didascalie ἡ νύμφη devant 7,10b (πορευόμενος τῷ ἀδελφιδῷ μου) dans S – cette omission est corrigée dans la 2e éd. par Robert Hanhart (RAHLFS, HANHART 2006).

[4] Le texte des didascalies du *Venetus* a été édité par KLOSTERMANN 1899, puis par TREAT 1999.

[5] *Moscou*, *Rossijskij Gosudarstvennyj Archiv Drevnich Aktov* (Archives nationales russes des actes anciens), Φ 1607, 1.7. Édition dans KLOSTERMANN 1895, p. 41-42.

[6] Rahlfs 46 = *Paris, Bibliothèque nationale de France, Coislin* 4 ; Rahlfs 631 = *Zámek Nelahozeves* (Tchéquie), *Roudnická Lobkowizcká Knihovna*, VI Ef 19.

[7] AUWERS 2020.

[8] Dans leur sens le plus étroit, les mots νυμφίος et νύμφη désignent l'homme et la femme le jour de leurs noces. Cf. CHANTRAINE 1946-1947, p. 228-230.

[9] Origène, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, Prologue,1, 1 et 3, trad. L. Brésard et H. Crouzel (Sources chrétiennes 375), Paris, 1991, p. 81 et 83.

[10] Origène, *Première homélie sur le Cantique des cantiques*, 1, trad. O. Rousseau (Sources chrétiennes 37bis), Paris, 1966, p. 69.

2. Les didascalies des manuscrits latins W *et* F

Une série de didascalies proche de celle du *Sinaiticus* est passée dans certains témoins de la Bible géorgienne et dans la Bible arménienne[11]. Une autre est passée en latin dans des manuscrits de la Vulgate, via des manuscrits qui présentaient un texte vieux-latin[12], ou peut-être via un témoin de la révision hexaplaire effectuée par Jérôme[13]. Cette série latine été éditée à deux reprises par Donatien De Bruyne[14] d'après les deux principaux témoins : un manuscrit copié vers 800 pour la bibliothèque de la cathédrale de Constance, aujourd'hui conservé à Stuttgart (sigle *W*)[15], et un manuscrit du 13e siècle conservé à Fribourg (sigle *F*)[16]. C'est la série S dans *Sommaires, divisions et rubriques de la Bible latine.*

Plus encore que les manuscrits grecs Rahlfs 46 et 631, la série latine S permet de compléter les données du *Sinaiticus* d'au moins neuf didascalies (elles portent les n° 6, 10, 28, 29, 30, 31, 38, 39, 40 dans le tableau en annexe, p. 34-36)[17].

La série latine présente aussi quatre didascalies qui ne sont ni de la même facture que les autres ni nécessaires à la bonne distribution du dialogue (ce sont les n° 50, 51, 53, 54 du même tableau, qui portent tous sur Ct 7, auxquels il faut peut-être ajouter le n° 19 sur Ct 2,10a). Ces didascalies, qui synthétisent le contenu des versets auxquels elles se rapportent, sont probablement des développements secondaires (et qui, dans le cas du n° 53, tirent le texte du côté de l'allégorie). Si le fonds de la série latine est traduit du grec, certaines de ces didascalies sont des développements secondaires, qui ne supposent pas nécessairement un modèle grec[18].

3. Les didascalies de la Bible de Lucques

Donatien De Bruyne signalait la présence de ces didascalies dans un certain nombre de manuscrits provenant d'Italie, où elles sont mêlées à des didascalies provenant d'autres séries[19]. Un manuscrit particulièrement intéressant est le *Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana* 2 (désigné ici par le sigle *L*), car on y retrouve la série des mss *W* et *F* presque dans son intégralité.

Cette Bible atlantique date de la fin du 11e siècle et provient de l'Abbaye San Pietro de Pozzeveri[20]. Le Cantique y est inséré entre l'Ecclésiaste et la Sagesse de Salomon. Il se lit aux f. 68r-70r, où il est écrit sur deux colonnes de 50 lignes chacune. Grâce à l'aimable autorisation

---

[11] AUWERS 2020, p. 239-241.

[12] C'était l'hypothèse de DE BRUYNE 1926, p. 121-122.

[13] C'est ce que TREAT 1996, p. 440, cherche à montrer contre D. De Bruyne. Cet avis est partagé par SCHULZ-FLÜGEL, 1995, p. 22-23.

[14] DE BRUYNE 1914, p. 558-561 ; DE BRUYNE 1926, p. 118-120.

[15] *Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek* HB II,35. Description dans SCHULZ-FLÜGEL 1992, p. 33-35 et BISCHOFF 2014, Nr. 6066.

[16] *Fribourg, Bibliothèque cantonale et universitaire* L 75 II. Description *ibid*., p. 67-68. – J'ai effectué une nouvelle collation des deux manuscrits, ce qui m'a permis de corriger les quelques erreurs de l'édition de D. De Bruyne.

[17] La numérotation des versets dans la Vulgate (WEBER, GRYSON 2007) étant, pour certains chapitres, en décalage d'une unité par rapport à celle de la Bible hébraïque et de la Septante, je donne, le cas échéant, les deux numérotations : Vulgate puis, entre parenthèses, TM+LXX.

[18] Cf. TREAT 1996, p. 505-508, et AUWERS 2020, p. 244-245.

[19] DE BRUYNE 1926, p. 118.

[20] Dernière décennie du 11e siècle selon BAROFFIO, ALBIERO, 2016. Entre 1095 et 1099, selon BUCHANAN 1998-1999, p. 65-66. Brève description dans SCHULZ-FLÜGEL 1992, p. 69.

de l'Archivio Storico Diocesano di Lucca, on trouvera en annexe une reproduction du premier feuillet (recto et verso). Le texte commence par *incipit liber sirassyrim hoc est canticum canticorum* (f. 68^{rb}) et se termine par *explicit syrassyrim hoc est cantica canticorum* (f. 70ra). La division du Cantique en chapitres (non rubriquée) s'interrompt en Ct 4,4, au f. 69ra[21]. Une division par chapitres selon le système de Langton (qui n'est pas non plus rubriquée) a également été ajoutée. Le début de chaque péricope est marqué par l'indentation (retrait de l'initiale dans la marge)[22].

Il y a deux séries de didascalies : l'une dans le texte, l'autre en marge. Examinons rapidement la seconde, qui présente moins d'intérêt pour notre sujet.

Les didascalies marginales

Les didascalies marginales ont été transcrites à l'encre noire en une élégante écriture de glose par une main qui ne peut être de beaucoup postérieure à celle du scribe du texte (vers 1100 ou au début du 12^{e} siècle). Cette série distribue la matière du poème entre

- l'Église :
  uox ecclesiae : Ct 1,3(4)a.11(12); 2,2.8.16; 3,7.11; 5,10; 6,1(2)
  ecclesia de christo : 3,3b; 8,6
  ęcclesia de christo dicit : 5,1a(4,16c); 7,9(10)b
  ęcclesia dicit : 5,2c
  uox ecclesię de christo : 5,4
  ecclesia ad sinagogam : 6,10(11)
  uox ecclesiae ad christum : 8,14
- la Synagogue :
  uox sinagoge ad ecclesiam : 5,9
  uox synagogę : 6,11(12), 8,11
  uox sinagogae de ecclesia : 8,5a[23]
- le Christ :
  uox christi : 2,7.13b; 4,16; 8,8
  uox christi ad ecclesiam : 7,1b(2)
  christus : 8,12
- les amis : uox amicorum : 1,10(11)
- Marie Madeleine : uox marie magdalenę ad ecclesiam : 3,1
- l'épouse: sponsa de sancto christo dicit : 7,8(9)a
- les Patriarches : uox patriarcharum de christo : 8,1a.

La notice marginale en regard de Ct 2,15 (*Capite nobis uulpes paruulas…*) signale que cette injonction vise les hérétiques (*uox aduersus hereses*), mais ne précise pas quel personnage donne l'ordre de capturer les petits renards qui ravagent les vignes.

---

[21] ·II· nigra sum (Ct 1,4[5]) ; ·III· si ignoras te (Ct 1,7[8]) ; ·IIII· ecce tu pulcher (Ct 1,15[16]) ; ·V· adiuro uos (Ct 2,7) ; ·VI· surge amica mea (Ct 2,13b) ; ·VII· quę est ista quę ascendit (Ct 3,6) ; ·VIII· sicut turris dauid (Ct 4,4).

[22] Ces informations sont tirées de l'examen des f. 68^{r}-70^{r} sur photos, pour lequel j'ai obtenu l'aide très précieuse du Dr Thomas Falmagne. Je l'en remercie très sincèrement. C'est à lui que je dois les précisions sur les différentes mains et écritures qu'on trouvera ci-dessous. – Un examen sur pièce aurait bien entendu permis une description plus complète.

[23] En regard de *Quid uidebis in sunamite* (7,1a[1c]), on lit la didascalie: *ad sinagogam* (f. 69va).

On voit qu'à la différence des didascalies du *Sinaiticus*, celles-ci proposent presque systématiquement un décodage allégorique des personnages : l'Église, la Synagogue, le Christ, Marie-Madeleine, les Patriarches. Les seuls intervenants du scénario proposé par Origène qui soient ici conservés sont les amis en 1,10(11) et l'épouse en 7,8(9).

Il serait hasardeux de vouloir préciser la place de ces notices dans le cadastre des didascalies latines tant celui-ci est embrouillé. Eva Schulz-Flügel s'est efforcée de reconstituer trois types de base (*Grundtypen*, avec deux sous-types: A, Ba, Bb, C) et deux types dérivés, tout en reconnaissant que « les types originaux ne sont presque jamais conservés à l'état pur » et que, par conséquent, « ils doivent être reconstitués à partir de plusieurs représentants du type »[24]. On peut toutefois repérer certains apparentements caractéristiques. La didascalie *uox mariae magdalenae ad ecclesiam* en 3,1 (f. 68^{vb}) est caractéristique de la série A éditée par De Bruyne (celle de l'*Amiatinus*)[25], tandis que les didascalies *uox amicorum* en 1,10(11) (f. 68va) et *uox patriarcharum de christo* en 8,1 (f. 69^{vb}) sont caractéristiques de la série B[26]. La rubrique *sponsa de sancto christo dicit* devant *Dixi ascendam in palmam* en 7,8(9) (f. 69va) est probablement une déformation de *sponsus de sancta cruce dicit* que l'on trouve dans la série B et qui donne un bien meilleur sens : le palmier sur lequel l'époux annonce qu'il va monter est la croix du haut de laquelle le Christ sauve le monde[27]. Quant à la rubrique *uox aduersus hereses* (f. 68va), qui identifie les renards ravageurs de vignes aux hérétiques, elle se retrouve dans les deux séries[28].

Les didascalies insérées dans le texte

Intéressons-nous à présent aux didascalies qui figurent dans le texte lui-même. La plupart d'entre elles sont aisément repérables grâce à la rubrication. La rubrication a été faite dans un second temps, comme on peut le déduire de l'espace parfois insuffisant, parfois trop grand laissé pour le texte des didascalies : le rubricateur est obligé de dépasser dans la marge lorsqu'il le peut, sinon il fait de la *scriptio continua*. On ne saurait dire s'il s'agit d'un autre scribe que celui

---

[24] SCHULZ-FLÜGEL 1995, p. 20-21 : « Die ursprünglichen Typen sind allerdings kaum jemals rein erhalten. (…) Die Grundtypen sind daher nicht mit Hilfe einer exemplarischen Handschrift darzustellen, sondern müssen aus mehreren Vertretern des Typs rekonstruiert werden ».

[25] Hippolyte identifiait déjà la bien-aimée qui parcourt la ville de nuit à la recherche de son bien-aimé avec les saintes femmes se rendant au tombeau de Jésus à la pointe de l'aurore (*Sur le Cantique des cantiques*, 24-25 ; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 264, p. 43-47). Même interprétation chez Ambroise, *De Isaac et anima*, 42 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 32/1, p. 666-667) et chez Cyrille d'Alexandrie (scholie 140 dans Procope de Gaza, *Épitomé sur le Cantique des cantiques*, Corpus Christianorum, Series Graeca 67, p. 170).

[26] DE BRUYNE 1914, p. 558-561. La série B est attestée par deux bibles qui ont été copiés dans la région de Reims au 9^{e} siècle : le *codex Paulinus* ou Bible de Saint-Calliste (*Roma, San Paolo fuori le mura*, sans numéro, 3^{e} quart du 9^{e} siècle selon BISCHOFF 2014, Nr 5363) et le *codex Vallicellianus* (*Roma, Biblioteca Vallicelliana* B. 6, 2^{e} quart du 9^{e} siècle selon BISCHOFF 2014, Nr 5351).

[27] C'est l'interprétation de Bède : "Quod autem ait sponsus, Dixi, Ascendam in palmam adprehendam fructus eius, illo aeuo congruit quando haec Salomon canebat, cum se dominus crebris prophetarum uocibus promitteret ad redemptionem generis humani in carne uenturum, cum se ascensurum in arborem praediceret sponte sua moriens destructo mortis imperio ad uitam uictor rediret. Fructus autem palmae quos se apprehensurum esse dixit posteriores sunt gloriae quae crucis sequebantur ascensum, hoc est claritas resurrectionis et ascensionis eius ad caelos aduentus sancti spiritus et salus mundi credentis" (*Sur les Cantiques des cantiques,* V, Corpus Christianorum, Series Latina 119B, p. 330).

[28] Cette interprétation apparaît déjà chez Hippolyte (*Sur le Cantique des cantiques*, 20; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 264, p. 40-41) et Origène (*Commentaire sur le Cantique des cantiques*, IV, 3, 8-9; Sources chrétiennes 376, p. 724) et sera reprise par de nombreux commentateurs ultérieurs.

du texte principal ou du même scribe qui aurait changé d'encrier. Seules les didascalies 5, 19, 23, 24, 42, 53, 54, sont de la même encre que le texte. Dans la didascalie 25 (*Sinagoga de* [e]*cl*(esi)*a*), seul le S- initial est en rouge (f. 69^{vb}). Dans la didascalie 43 (f. 68^{rb}), les quatre premiers mots sont en rouge (*interrogant sponsam filie iherusalem*), la suite (*quo abiit fratruelis tuus*) est présenté comme appartenant au texte, mais fait double emploi avec la question des filles de Jérusalem qui suit : *Quo abiit dilectus tuus* (5,17[6,1]). En fait, *fratruelis* est caractéristique de l'ancienne version latine (plus exactement, sa révision par Jérôme), tandis que *dilectus* est le terme correspondant dans la Vulgate.

Quelle que soit leur encre, la plupart des didascalies ont été biffées, sans doute par la main qui a copié les didascalies en marge, même là où ce correcteur ne propose pas une autre didascalie (par ex. n° 23: *inueniens sponsa sponsum,* f. 68^{vb})[29].

Les deux premières didascalies (*uox gentilis* et *uox synagoge*) ne se retrouvent à cet endroit dans aucune des séries éditées par De Bruyne. Dès la didascalie suivante, la série correspond à celle des mss *W* et *F* : toutes les didascalies s'y retrouvent, à l'exception de n° 5, 22, 24, 25, 49, 56 et 63 (ces deux dernières sont également absentes de *W*). Encore faut-il remarquer que les actuelles didascalies n° 5 et 25[30] ont été écrites de seconde main[31] à la place d'anciennes didascalies qui ont été effacées. Probablement s'agissait-il, dans le second cas, de *sponsus ad sponsam* (= didascalie de *W F*). Pour le premier cas, l'espace disponible ne permet guère d'accueillir *adulescentulae sponso clamant nomen sponsae*, qui, de toute façon, ne fait pas sens devant *Nigra sum* (Ct 1,4[5]). Cette didascalie se rapporte en fait aux mots qui, dans le grec et l'ancienne version latine, précèdent immédiatement : Εὐθύτης ἠγάπησέν σε / *Aequitas dilexit te*. Le nom de l'épouse, c'est Droiture[32]. La traduction de Jérôme étant toute différente (*Recti diligunt te*), cette didascalie devient sans objet dans le texte vulgate et c'est peut-être pourquoi elle n'a pas été transcrite dans *L*. La didascalie qui a été effacée devant *Nigra sum* était peut-être plus adaptée au contexte (par exemple : *sponsa adulescentulis*)[33].

C'est probablement cette même seconde main qui a ajouté quelques précisions en insérant *respondens dicit* au-dessus de *ad semetipsum* (n° 29, f. 68ra), *ad amicos* au-dessus de *proximo sponsus* (n° 34, f. 68ra) et *loquitur* au-dessus de *filiabus* (n° 57, f. 69^{vb}).

---

[29] Sur photo, la didascalie 19 (*Et uoces que semetipsam facti sunt ab sponso exponit adulescentulus* [*sic*], f. 68va), qui est de la main du scribe principal, est beaucoup moins nette que les autres. Se pourrait-il que le correcteur ait commencé à gratter cette didascalie à la syntaxe très approximative?

[30] Ces deux didascalies coïncident avec celles de la série B de DE BRUYNE 1914.

[31] Apparemment la même main, qui pourrait bien être celle qui a écrit les didascalies marginales. Cette main, très à l'aise avec l'écriture de glose, l'est beaucoup moins quand il s'agit d'introduire ces deux didascalies, respectivement au f. 68^{rb} et au f. 68^{vb} (reproduits en annexe). Au n° 5 (*Ae*(cc)*l*(esi)*a de suis pressuris*) le correcteur rompt l'équilibre de la belle caroline ronde pour une écriture mixte avec de la capitale rustique mal comprise (D et P) et même de l'onciale (e). De même au n° 25 (*Sinagoga de* [e]*cl*(esi)*a*), avec un N capital et deux types de G et de A, capital et semi-oncial. Ce mélange des écritures se rencontre exceptionnellement aussi dans les didascalies marginales : au f. 68va, VOX AMICOR(um) en regard de 1,10(11) est en majuscule, alors que l'écriture habituelle est la minuscule caroline.

[32] L'interprétation remonte à Origène, *Première homélie sur le Cantique des cantiques*, 5 : Les jeunes filles « disent ensuite à l'époux: "La Droiture t'aime"; à la louange de l'épouse elles lui imposent le nom de Droiture d'après ses propres vertus. » (Deinde loquuntur ad sponsum: *aequitas dilexit te*, laudant sponsam nomen illi *aequitatis* a propriis uirtutibus imponentes; trad. O. Rousseau, Sources chrétiennes 37bis, p. 86-87).

[33] Une dizaine de lettres ont été effacées en Ct 1,2(3) entre *optimis* et *oleum* (f. 68^{rb}), sans que rien n'ait été écrit par-dessus. Ce n'est probablement pas une didascalie qui a ainsi disparu, car aucune série n'en comporte à cet endroit. On pourrait émettre l'hypothèse qu'il s'agit d'une leçon vieille-latine. Cf. SCHULZ-FLÜGEL 1992, p. 69.

Au n° 24, la didascalie de *W F* (*adulescentulas adiurat sponsa*) a été remplacée par la didascalie correspondante des séries B et A (*uox christi*).

Au n° 36 (f. 69ra), la précision *pulsante ad ostium* est absente des mss *W F* et n'a pas de correspondant dans les manuscrits grecs ; elle a par contre son équivalent en arménien et en géorgien[34]. Les exemples ne sont pas rares où les traditions indirectes s'accordent contre la tradition directe. En voici un exemple, certes modeste, mais qui rejoint une des intuitions les plus fécondes des recherches de Jean-Claude Haelewyck.

[34] AUWERS 2020, p. 253.

ANNEXES

Didascalies de la série latine S

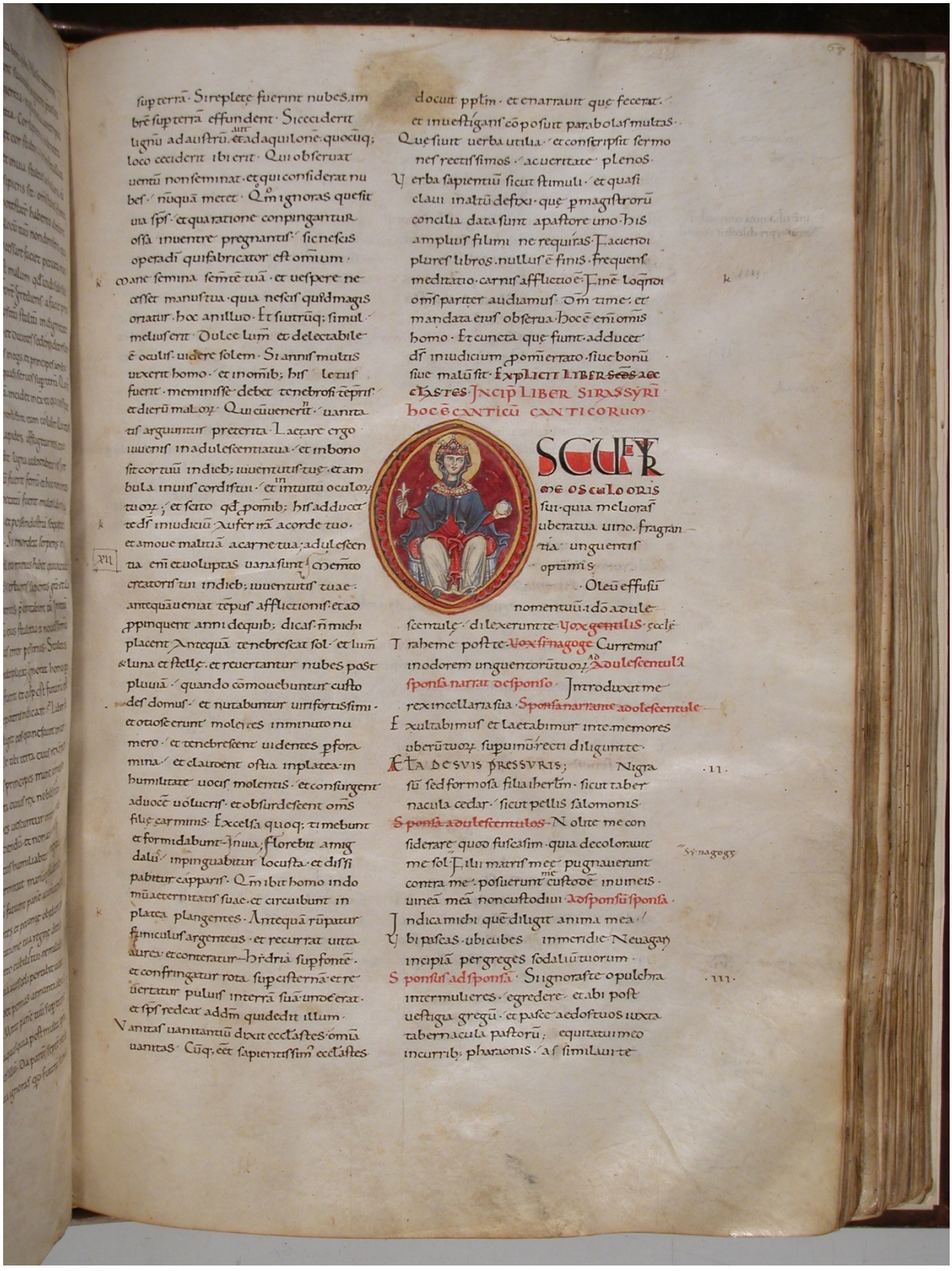
W = Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek HB. II,35
F = Fribourg, Bibliothèque cantonale et universitaire L 75 II
L = Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana 2

	W F	*L*		
1		(68^{rb}) uox gentilis	1,3(4)a	Trahe me
2		uox synagoge	1,3(4)a	Curremus
3	adulescentulis sponsa narrat de sponso	adulescentulus (ad adulescentulas *post corr.*) sponsa narrat de sponso	1,3(4)b	Introduxit
4	sponsa narrante (sponse narrant *F*) adulescentulę	sponsa narrante adolescentule	1,3(4)c	Exultabimus
5	adulescentulę sponso (-sus *W*) clamant nomen sponsae	ae(c)l(esi)a de suis pressuris (*scr. alia manus in rasura*)	1,4(5)	Nigra sum
6	sponsa adulescentulis	sponsa adulescentulos (*sic*)	1,5(6)	Nolite me
7	ad sponsum sponsa	ad sponsum sponsa	1,6(7)	Indica mihi
8	sponsus ad sponsam	sponsus ad sponsam	1,7(8)	Si ignoras te (Nisi cognoueris te *W*)
9	adulescentulae ad sponsum	(68va) adulescentule ad sponsum	1,9(10)	Pulchrae sunt
10b		uox sponse ad sponsum	1,12(13)	Fasciculus
11	sponsus ad sponsam	sponsus ad sponsam	1,14(15)	Ecce tu pulchra
12	sponsa ad sponsum	sponsa ad sponsum	1,15(16)	Ecce tu pulcher
13	sponsus ad semetipsum et ad sponsam	sponsus ad semetipsum et ad sponsam	2,1	Ego flos
14	adulescentulis sponsa	adulescentulis sponsa	2,4	Introduxit
15	ad sponsum sponsa	ad sponsum sponsa	2,6	Leua eius
16	adulescentulis sponsa	adulescentulis sponsa	2,7	Adiuro uos
17	audiuit sponsum sponsa	audiuit sponsum sponsa	2,8	Uox dilecti
18	sponsa adulescentulis significans eis sponsum	sponsa adulescentis (*sic pro* adulescentulis) significans eis sponsum	2,9b	En ipse stat
19	et uoces quae ad semetipsam factae sunt ab sponso exponit adulescentulis	et uoces que semetipsam facti (*sic*) sunt ab sponso exponit adulescentulus (*sic*)	2,10a	Et dilectus meus
20	adulescentibus sponsus	adulescentibus sponsus	2,15	Capite nobis
21	sponso sponsa	(68^{vb}) sponsa sponso	2,16	Dilectus meus
22	sponsa custodibus		3,3b	Num quem
23	inueniens sponsa	inueniens sponsa sponsum	3,4b	Tenui eum
24	adulescentulas adiurat sponsa (-sus *F*)	uox christi	3,5	Adiuro uos

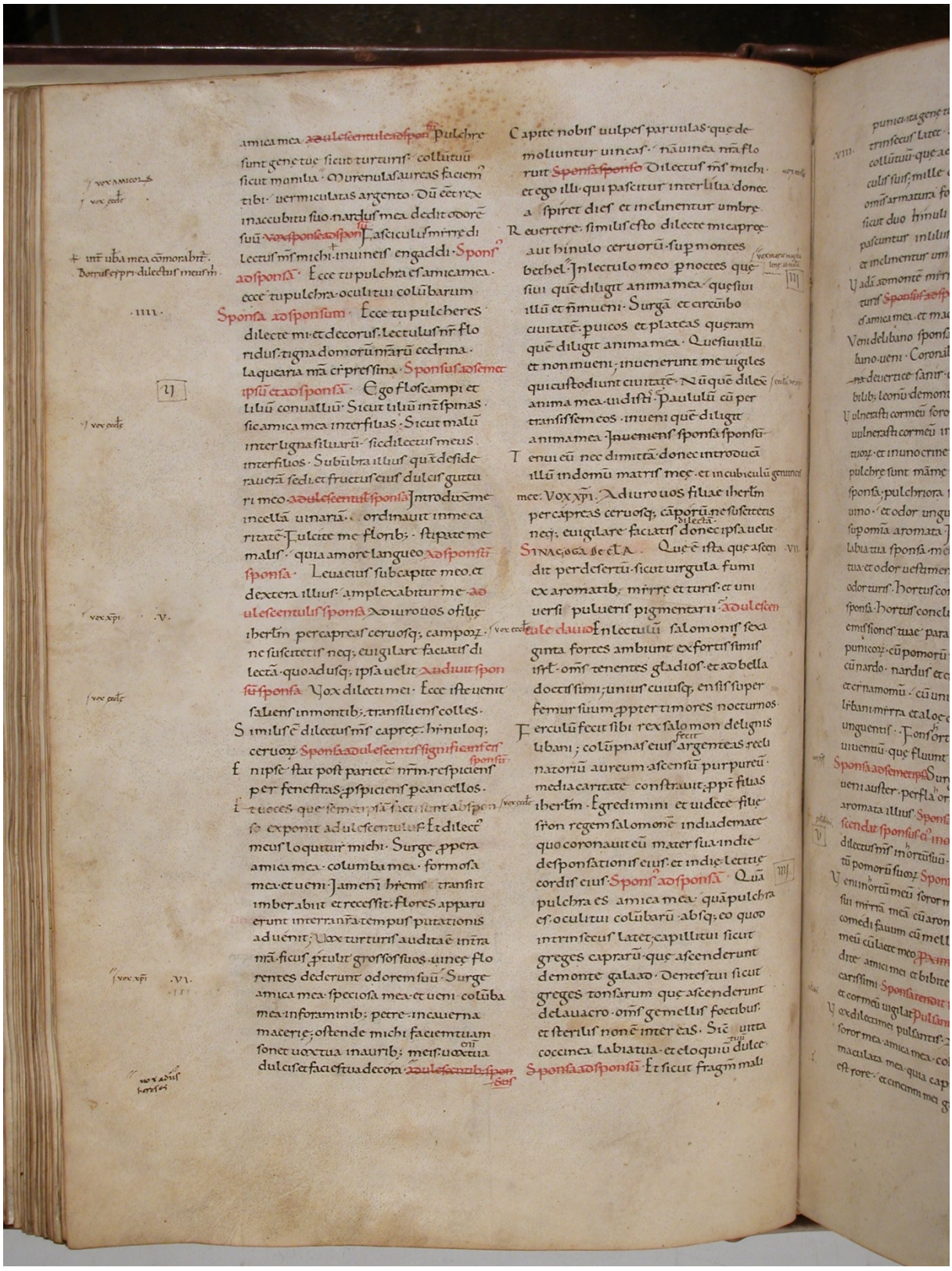
25	sponsus ad sponsam	sinagoga de [e]cl(esi)a (*scr. alia manus in rasura*)	3,6	Quae est ista
26	adulescentulae dauid	adulescentule dauid	3,7	En lectulum
27	sponsus ad sponsam	sponsus ad sponsam	4,1	Quam pulchra
28	sponsa ad sponsum	sponsa ad sponsum	4,3b	(+ Et *L*) sicut fragmen
29	sponsus ad semetipsum	(69ra) sponsus (*add.* respondens dicit *alia manus sup. lin.*) ad semetipsum	4,6b	Uadam ad montem
30	sponsus ad sponsam	sponsus ad sponsam	4,7	Tota pulchra
31	sponsa ad semetipsam	sponsa ad semetipsa (*sic*)	4,16	Surge aquilo
32	sponsa deprecatur patrem ut descendat sponsus eius in hortum	sponsa deprecatur patrem ut descendat sponsus eius in ortum	5,1a(4,16c)	Ueniat dilectus
33	sponsus ad sponsam	sponsus ad sponsam	5,1b(1a)	Ueni in hortum
34	proximis (-mo *W*) sponsus	proximo sponsus (*add.* ad amicos *alia manus sup. lin.*)	5,1d(1e)	Comedite
35	sponsa sentit (-sit *W*) sponsum pulsantem ad ostium	sponsa tendit (*sic pro* sentit) sponsum	5,2b	Uox dilecti mei (5,2a Ego dormio *W L*)
36	sponsus ad sponsam	pulsante ad ostium sponsus ad sponsa (*sic pro* sponsam)	5,2c	Aperi (5,2b Uox dilecti *W L*)
37	sponsa ad semetipsam	(69^{rb}) sponsa ad semetipsam	5,3	Expoliaui
38	et (*om. W*) ad sponsum ait	ad sponsus (*sic pro* sponsum) ait	5,4	Dilectus meus
39	et de semetipsa (ad semetipsam *W*) ait	et ad semetipsam ait	5,5	Surrexi
40	sponsa adulescentulis (-las *W*)	sponsa adulescentulis	5,8	Adiuro uos
41	adulescentulae (-la *W*) et custodes murorum interrogant sponsam	adulescentule et custodes murorum interrogant sponsam	5,9	Qualis est
42	sponsa significat fratruelem suum en qualis (patruelem en qualis *W*) est	sponsa significat fratruelem en qualis est	5,10	Dilectus meus (5,11 Caput eius *W L*)
43	interrogant sponsam filiae hierusalem : quo abiit fratruelis (-lus *F*) tuus	interrogant sponsam filie iherusalem: quo abiit fratruelis tuus (*ex* tuis)	5,17(6,1)	Quo abiit
44	adulescentulis sponsa	adulescentulus (*sic pro* -lis) sponsa	6,1(2)	Dilectus meus
45	sponsus ad sponsam	sponsus ad sponsam	6,3(4)	Pulchra es
46	filiae <et> reginae uiderunt sponsam et beatificauerunt eam	filie reginę uiderunt sponsa (*sic pro* sponsam) et beatificauerunt ea (*sic pro* eam)	6,9(10)	Quae est ista
47	sponsus ad sponsam	(69va) sponsus ad sponsam	6,10(11)	Descendi

48	sponsus ad sponsam	sponsus ad sponsam	6,12a(7,1a)	Reuertere
49	reginis et filiabus haec de sponsa (-sam *W*)		7,1a(1c)	Quid uidebis (6,12b reuertere *W*)
50	de specie gloriae eius sponsus narrat	de specie eius sponsus narrat	7,1b(2)	Quam pulchri
51	suam et ipsius excelsitudinem narrat ex qua dulcis et (*om*. *F*) suauis odor ascendit sponsae fructus	suam et ipsius excelsitudinem narrat ex qua dulcis et suauis odor ascendit sponse fructus	7,8(9)	Dixi ascendam
52	sponsa adulescentulis de sponso	sponsa adulescentulis de sponso	7,9(10)b	Dignum dilecto
53	deprecatur sponsum ut cum ipsa (sponsa *F*) sit in agro, hoc est in (*om*. *F*) mundo	(69^{vb}) deprecatur sponsum ut cum sponsa sit in agro, hoc est in mundo	7,11(12)	Ueni dilecte
54	sponsa adnuntiat sponso quia germinauerunt omnia ligna agri fructum suum	sponsa annuntiat sponso quia germinauerunt omnia ligna agri fructum suum	7,14	Mandragorae
55	sponsa ad sponsum (— *F*)	sponsa ad sponsum	8,1b	Ut inueniam
56	sponsa de sponso (— *W*)		8,3	Leua eius
57	sponsa (-sus *F*) filiabus	sponsa filiabus (*add*. loquitur *alia manus sup. lin.*)	8,4	Adiuro uos
58	filie et regine sponso dixerunt (filiae reginę dix. *W*)	filię regine sponso dixerunt	8,5a	Quae est ista
59	sponsus ad sponsam propter dilectionem	sponsus ad sponsam preter (*sic pro* propter) dilectionem	8,5b	Sub arbore
60	adulescentuli pro sponsa	adulescentuli sponsa	8,8	Soror nostra
61	sponsa fiducialiter agit	sponsa fiducialiter ait	8,10	Ego murus
62	sponsa ad sponsum	(70ra) sponsa ad sponsum	8,13	Quae habitas
63	— (sponsa ad sponsum *F*)		8,14	Fuge dilecte

Photographies



Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana *2, f. 68 recto*
Per concessione dell'Archivio Storico Diocesano di Lucca (22 novembre 2021)



Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana *2, f. 68 verso*
Per concessione dell'Archivio Storico Diocesano di Lucca (22 novembre 2021)

BIBLIOGRAPHIE

AUWERS, J.-M., 2019 : *Le Cantique des cantiques.* Traduction du texte grec de la Septante. Introductions et notes par J.-M. Auwers (La Bible d'Alexandrie, 19), Paris.

— 2020 : « Les didascalies du Sinaiticus au Cantique des cantiques. Nouveaux témoins », dans I. HIMBAZA, C. LOCHER (éd.), *La Bible en face. Études textuelles et littéraires offertes à Adrian Schenker* (Cahiers de la Revue Biblique, 95), Leuven, p. 233-255.

AUWERS, J.-M., VAN PETEGEM, P., 2009 : « Les voix du Cantique des cantiques. Qui dit quoi dans le poème ? », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121, p. 540-555.

BAROFFIO, G., ALBIERO, L., 2016 : *Iter liturgicum italicum.*
(en ligne : http://liturgicum.irht.cnrs.fr/manuscrit/609670)

Bible de Jérusalem (*La*). Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, 1998.

Bible en français courant : *La Bible. Ancien et Nouveau Testament*. Traduite de l'hébreu et du grec en français courant. Nouvelle édition révisée, Villiers-le-Bel, 1997.

BISCHOFF, B., 2014 : *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, Bd. 3, Wiesbaden.

BUCHANAN, C. S., 1998-1999 : « Late Eleven Century Illuminated Initials from Lucca. Partisan Political Imagery during the Investiture Struggel », *Arte medievale. Periodico internazionale di critica dell'arte medievale*, 12-13, p. 65-74.

CHANTRAINE, P., 1946-1947 : « Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec », *Revue des études grecques* 59-60, p. 219-250.

DE BRUYNE, D., 1914 : *Sommaires, divisions et rubriques de la Bible latine*, Namur, 1914. Réimprimé sous le titre *Summaries, Divisions and Rubrics of the Latin Bible*. Introductions by P.-M. BOGAERT & Th. O'LOUGHLIN (Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology 18), Turnhout, 2014.

— 1926 : « Les anciennes versions latines du Cantique des Cantiques», *Revue Bénédictine* 38, p. 97-122.

KLOSTERMANN, E., 1895 : *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig.

— 1899 : « Eine alte Rollenverteilung zum Hohenliede », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 19, p. 158-162.

Nouvelle Bible Segond (La), s. l., Alliance Biblique Universelle, 2002.

RAHLFS, A., 1935 : *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart.

RAHLFS, A., HANHART, R., 2006 : *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart, Stuttgart.

SCHULZ-FLÜGEL, E., 1992 : *Canticum canticorum.* 1. Lieferung *Einleitung*, herausgegeben von E. SCHULZ-FLÜGEL (*Vetus Latina*. Die Reste der altlateinischen Bibel, 10/3), Freiburg.

— 1995 : « Zur Darstellung der Rubrikenreihen zum Canticum », *Vetus Latina. Arbeitsbericht der Stiftung*, 39 (= *Bericht des Instituts*, 28), p. 17-26.

Traduction liturgique = *La Bible.* Traduction officielle liturgique, Paris, 2013.

T.O.B. = *Traduction Œcuménique. La Bible. Notes intégrales*, Paris, Villiers-le-Bel, 2010.

TREAT, J.C., 1996 : *Lost Keys. Text and Interpretation of Old Greek Song of Songs and Its Earliest Manuscript Witness* (Ph. D. Dissertation), University of Pennsylvania.

— 1999 : « A Fiery Dove: The Song of Songs in Codex Venetus 1 », dans B.G. WRIGHT (éd.), *A Multiform Heritage: Studies on Early Judaism and Christianity in Honor of Robert A. Kraft* (SBL. Homage Series, 24), Atlanta, p. 275-301.

WEBER, R., GRYSON, R., 2007 : *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, recensuit R. WEBER. Editionem quintam emendatam retractatan praeparavit R. GRYSON, Stuttgart.

RÉSUMÉ

Le texte du Cantique des cantiques ne présente aucune didascalie qui indiquerait quel personnage parle et à qui il s'adresse. De telles précisions font leur apparition dans quelques manuscrits de la Bible grecque (dont le Sinaiticus) et dans de nombreux manuscrits de la Vulgate. L'article propose une édition et une analyse des didascalies au Cantique dans la Bible de Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana 2, où se combinent deux séries de didascalies, dont l'une remonte à un modèle grec.

ABSTRACT

In the text of the Song of Songs there is no didascalia indicating which character is speaking and to whom. Such indications appear in some manuscripts of the Greek Bible (including the *Sinaiticus*) and in many Vulgata manuscripts. In this paper is edited and analyzed the didascalia in the Song of Songs in the Lucca Bible, *Biblioteca Capitolare Feliniana* 2, where two series of didascalia are combined, one of which going back to a Greek model.

MOTS-CLEFS

1. Cantique des cantiques
2. Didascalies
3. Bible latine
4. Codex Sinaiticus
5. Vetus Latina

KEYWORDS

1. Song of songs
2. Didascalia
3. Latin Bible
4. Codex Sinaiticus
5. Vetus Latina

BABELAO 10-11 (2022), p. 41-51
© ABELAO (Belgium)

"E lui andò verso di lei"? Uno studio sulle varianti testuali nel testo greco di Ruth 4,13

di

Beatrice Bonanno*

Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve)

"Insegnante" è il participio presente del verbo "insegnare", dal latino *insignare*, derivato dal sostantivo *signum* e dal prefisso *in*, ed indica etimologicamente colui il quale compie l'azione di "imprimere un segno". Tra i vari insegnanti, alcuni si distinguono per le capacità di trasmettere non solamente le nozioni metodologiche e scientifiche, ma anche l'amore per la disciplina che essi impartiscono. Il Professore Jean-Claude Haelewyck è sicuramente uno di questi. Egli è, in effetti, riuscito a *imprimere*, o meglio, a *lasciare un segno*, non solamente attraverso le sue ricerche sulla *Vetus Latina* e, più in generale, sulla *critica textus*, veri e propri punti di riferimento per lo studio di queste materie, ma anche attraverso le sue lezioni all'Université catholique de Louvain. Esse hanno, infatti, influenzato e, probabilmente, determinato il mio percorso di studi. A lui, dunque, offro con grande riconoscenza tale contributo, che verte sul testo greco di Ruth 4,13 e sulle sue varianti testuali, analizzate attraverso quei principi, appresi qualche anno fa durante le ore di lezione.

La Settanta (LXX) di Ruth è considerata una traduzione precisa e letterale della presunta *Vorlage* ebraica[1], che sembra corrispondere al conosciuto testo masoretico (TM)[2]. Tuttavia,

---

* Beatrice Bonanno sta preparando una tesi di dottorato sulla Settanta di Ruth con la supervisione del Professore Hans Ausloos. Detiene una borsa di dottorato della Fondazione *Sedes Sapientiae* dell'Université catholique de Louvain ed è inoltre membro del gruppo di ricerca "Septante et critique textuelle".

una delle caratteristiche della tecnica di traduzione del traduttore greco, che ne mostra la sua indipendenza in relazione al suo testo ebraico di riferimento, consiste nell'omettere quelle parti del testo considerate come inappropriate e/o scandalose. In questi termini, gli autori hanno compreso il *minus* del complemento di tempo הַלַּיְלָה ("stanotte") in 1,12, quando Noemi, rivolgendosi alle nuore, lamenta di essere troppo anziana per avere un uomo[3] o i *minus* dei verbi וַיִּשְׁתְּ e וַתִּשְׁכָּב in 3,7, indicanti le azioni di Boos di "bere" e di "coricarsi" prima della scena nell'aia[4]. Uno studio recente ha dimostrato che anche la scelta di ἐν τῷ ἀγρῷ per הַבַּיִת e la presenza della negazione οὐ in 2,7b, nonché il valore semantico di παιδίσκη, inteso come "giovane donna servitrice/lavoratrice" e non come "schiava concubina, che funge da madre surrogata" in 2,13 e 4,12 debbano essere spiegati in questi termini[5]. Certi autori menzionano anche l'assenza in alcuni manoscritti di un equivalente greco per le frasi וַתִּהְיִ־לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֹא אֵלֶיהָ, testo editato in maniera differente nelle edizioni critiche e sul quale nessuno studio approfondito è stato condotto[6]. Questo contributo mira, dunque, ad analizzare più nel dettaglio le varianti testuali in 4,13 relative a un equivalente greco per וַתִּהְיִ־לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֹא אֵלֶיהָ. Dopo aver presentato il testo e le sue varianti testuali e brevemente passato in rassegna le varie edizioni critiche e il testo da loro editato, si cercherà di comprendere se e, eventualmente, quali varianti testuali sono legate a una differente *Vorlage* ebraica, e quali debbano essere connesse al processo di traduzione e di trasmissione del testo nella sua forma greca. Si cercherà dunque di mostrare lo sviluppo storico del testo ed il suo significato letterario e teologico.

1. Presentazione del testo

Prima di entrare *in medias res* nell'analisi della variante testuale, è necessario presentare il testo in analisi. Nella seguente tabella, la prima colonna indica la referenza biblica, la seconda il testo così come appare nel TM e la terza il testo della LXX secondo l'edizione critica di Quast[7]. In quest'ultima, inoltre, è stato indicato in corsivo il *locus varians*. La traduzione, personalmente realizzata, è volutamente letterale per cercare di mantenere le sfumature dei testi.

---

[1] Henry Thackeray classifica la LXX di Ruth tra le versioni "letterali e non-intelligenti" (litt. "literal or unintelligent version"). Cf. THACKERAY 1909, p. 13. Udo Quast riferisce che si tratta di una traduzione che segue da vicino il testo ebraico (litt. "Schließlich ist für die Ruth-Übersetzung vorab noch festzuhalten, daß sie sich bei ihren Wiedergaben oft eng an den hebräischen Ausgangstext anlehnt"). Cf. QUAST 2006, p. 125. Frederick Knobloch indica che si tratta di una traduzione abbastanza letterale che segue il testo ebraico parola per parola (litt. "fairly literal translation of the Hebrew, with the Greek text often matching the Hebrew in a word-for-word fashion"). Cf. KNOBLOCH 2007, p. 239. María Victoria Spottorno Díaz-Caro riferisce che si tratta di una traduzione letterale, con numerosi ebraismi. Scrive: "La traducción es literal en su conjunto, con bastantes hebraísmos". Cf. SPOTTORNO DÍAZ-CARO 2011, p. 175. Simone Pratelli commenta invece che il testo greco di Ruth "aderisce al modello ebraico, spesso ricorrendo al calco sintattico e semantico". Cf. PRATELLI 2016, p. 230. Tra gli autori che studiano il testo ebraico di Ruth, ma che fanno riferimento alla LXX come un testo letterale, si vedano RUDOLPH 1939, p. 3; BEATTIE 1977, p. 10-12; JOÜON 1986, p.18; HUBBARD 1988, p. 3; NIELSEN 1997, p. 33-34.

[2] BONS 2015, p. 121.

[3] DE WAARD 1973, p. 511-512; BONS 2011, p. 701; BONS 2014a, p. 238; QUAST 2006, p. 125-127; KNOBLOCH 2007, p. 239-240.

[4] BONS 2011, p. 701; BONS 2014a, p. 238; QUAST 2006, p. 125-127; ASSAN-DHÔTE, MOATTI-FINE 2009, p. 95.

[5] Se veda BONANNO in stampa. Sul dibattito inerente all'uso del termine παιδίσκη nella LXX di Ruth, si vedano inoltre BONS 2014b, p. 241-249, e ASSAN-DHÔTE, MOATTI-FINE 2011.

[6] ASSAN-DHÔTE, MOATTI-FINE 2009, p. 111. Cf. BONS 2011, p. 701.

[7] Si noti che non ci sono attestazioni di tale versetto nei manoscritti di Qumran.

Sul piano narrativo, il testo di 4,13 segue lo scambio (del campo, di Ruth e del diritto di parentela) tra Boos e il parente prossimo (4,1-10) e la benedizione degli anziani, che invocano l'azione di Dio verso la casa di Boos e verso Ruth al fine di garantire una discendenza (4,11-12)[8]. Il testo prosegue (4,13):

Referenza biblica	TM	LXX
Ruth 4,13	וַיִּקַּח בֹּעַז אֶת־רוּת וַתְּהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַיִּתֵּן יְהוָה לָהּ הֵרָיוֹן וַתֵּלֶד בֵּן׃	καὶ ἔλαβεν Βόος τὴν Ῥούθ, *καὶ ἐγενήθη αὐτῷ εἰς γυναῖκα, καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτήν,* καὶ ἔδωκεν αὐτῇ κύριος κύησιν, καὶ ἔτεκεν υἱόν.
	E Boos prese Ruth e (lei) divenne per lui moglie e (lui) andò verso di lei e YHWH le diede una gravidanza e (lei) partorì un figlio.	E Boos prese Ruth*, e fu fatta divenire per lui moglie e (lui) andò verso di lei* e Signore le diede una gravidanza e (lei) partorì un figlio.

2. Le varianti testuali

Partendo dell'edizione critica di Quast ed escludendo le varianti minori (ἐγενήθη/ἐγένετο[9] e *plus*/*minus* di εἰς[10]), il versetto 4,13 è attestato secondo[11]

- la variante 1: καὶ ἔλαβεν Βόος τὴν Ῥούθ καὶ ἔδωκεν αὐτῇ κύριος κύησιν, καὶ ἔτεκεν υἱόν.
- la variante 2a: καὶ ἔλαβεν Βόος τὴν Ῥούθ *ἑαυτῷ (εἰς) γυναῖκα, καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτήν* καὶ ἔδωκεν αὐτῇ κύριος κύησιν, καὶ ἔτεκεν υἱόν.
- la variante 2b. καὶ ἔλαβεν Βόος τὴν Ῥούθ, καὶ *ἐγενήθη/ἐγένετο αὐτῷ εἰς γυναῖκα, καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτήν,* καὶ ἔδωκεν αὐτῇ κύριος κύησιν, καὶ ἔτεκεν υἱόν.

La variante 1 attesta dunque il *minus* di un equivalente greco per וַתְּהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֹא אֵלֶיהָ; le varianti 2a e 2b invece attestano una forma lunga del testo. 2a rappresenta una forma "mista", in cui la prima proposizione (וַתְּהִי־לוֹ לְאִשָּׁה) è rappresentata solo parzialmente e la seconda invece in maniera integrale (וַיָּבֹא אֵלֶיהָ). 2b invece riproduce fedelmente e integralmente il testo ebraico, così come appare nel TM.

3. Breve **excursus** *sui differenti trattamenti di Ruth 4,13 nelle edizioni critiche*

Passando brevemente in rassegna le edizioni critiche, è possibile notare le differenti maniere con cui il versetto in Ruth 4,13 è stato trattato, rivelando dunque la variabilità nel testo, della sua comprensione e, di conseguenza, anche della sua traduzione e interpretazione.

---

[8] Seppur il testo non attesti il verbo ευλογέω, sembra che si possa parlare qui di una benedizione. Si veda in merito: VAN DEN EYNDE 2005.

[9] ἐγένετο è attestato solo in A, nella recensione hexaplarica e nel manoscritto 318, mentre ἐγενήθη nella maggior parte dei testimoni. Si veda *infra*. La differenza tra queste due varianti è nella diatesi del verbo: ἐγενήθη sembrerebbe sottolineare il valore passivo dell'azione di divenire (Ruth "è fatta divenire" moglie), mentre ἐγένετο sottolineerebbe la sfumatura attiva del verbo (Ruth "diviene" moglie).

[10] Solamente tre manoscritti, 82-93 e 127 attestano εἰς prima di γυναῖκα nella variante 2a.

[11] In corsivo viene indicata la variante testuale.

In effetti, nel 1885, Paul de Lagarde edita il testo, riportando in Ruth 4,13 la variante ἑαυτῷ γυναῖκα καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτήν, che, conformemente con l'obiettivo della sua edizione critica, riproduce il testo lucianeo (variante 2a)[12]. Nel 1887, Henry Barclay Swete non indica nel testo un corrispettivo greco per וַתְּהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֹא אֵלֶיהָ. Egli dunque riproduce il versetto così come appare in B (variante 1) e indica nell'apparato la variante attestata in A (καὶ ἐγένετο αὐτῷ εἰς γυναῖκα, καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτήν, variante 2b)[13]. Contemporanea all'edizione di Swete, quella di Constantinus Tischendorf edita καὶ ἐγενήθη αὐτῷ εἰς γυναῖκα, καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτήν, emendando dunque il testo di B sulla base delle letture di A e del Codice di Efrem (variante 2b)[14]. Nel 1917, Alan England Brooke, Norman Mclean e Henry Thackeray editano il testo di B, non riportando dunque in Ruth 4,13 un equivalente per וַתְּהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֹא אֵלֶיהָ (variante 1) e indicano in apparato le varianti testuali collezionate[15]. Alfred Rahlfs realizza due edizioni critiche del testo greco di Ruth. La prima risale al 1922 e rappresenta l'edizione pilota per la realizzazione delle successive edizioni critiche del *Göttingen Unternehmen*[16]; si tratta di un vero punto di riferimento per lo studio della critica testuale della LXX e, più particolarmente, della LXX di Ruth. Qui, egli edita il testo diplomatico di B, quindi con il *minus* in 4,13 (variante 1) e menziona in apparato le lezioni del manoscritto A, della recensione di Origene (*O*), di una recensione *R*, da lui non identificata[17] e che oggi è attribuita al gruppo *kaige*[18] e di quella di Luciano di Antiochia (*L*). Inoltre, se in 1,2, egli emenda il testo di B, aggiungendo nel testo edito καὶ ὄνομα τῇ γυναικὶ αὐτοῦ Νωεμίν tra parentesi uncinate, in 4,13, egli non considera un errore il *minus* di B, motivo per cui, nella sua introduzione, egli non annovera la variante in 4,13 tra gli "Schreibfehler" o tra le "Sonderlesarten"[19]. Nella sua edizione critica dell'intero Antico Testamento in greco, nel 1935, Rahlfs, invece, ricostruisce un testo, editandolo con il *plus* καὶ ἐγενήθη αὐτῷ εἰς γυναῖκα, καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτήν (variante 2b). In apparato, inoltre, egli riporta la lezione di B, considerandola un'*omissio per homoioteleuton*[20]. La più recente edizione critica di Ruth è, infine, quella eclettica di Quast, usata come riferimento in questo contributo[21]. Il testo edito è quello riportato nel paragrafo 1 e, in apparato, vengono riportate le differenti varianti, che saranno discusse nel seguito. Seguendo Rahlfs (1935), anche Quast considera la variante attestata in B come caso di omissione per omeoteleuto.

Riassumendo, gli autori hanno editato il testo riportando la variante 1 nelle edizioni diplomatiche di B, in cui quest'ultimo non viene emendato oppure in cui esso non è considerato da emendare (Swete, Brooke – Mclean – Thackeray, e Rahlfs 1922). Il *plus* di un equivalente per l'ebraico וַתְּהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֹא אֵלֶיהָ è invece attestato nelle edizioni che emendano il testo di B (Tischendorf, Rahlfs 1935), o che tentano di riprodurre il testo lucianeo (Lagarde) o che propongono un'edizione eclettica del testo (Quast). Nel primo e nel terzo caso, il *plus* è rappre-

[12] LAGARDE 1883.

[13] SWETE 1887.

[14] TISCHENDORF 1856.

[15] BROOKE, MCLEAN, THACKERAY 1917.

[16] RAHLFS 1922a. Si vedano anche i suoi appunti: RAHLFS 1922b.

[17] Rahlfs raggruppa in 4,13 la lezione della recensione le *catenae* dei manoscritti 44, 52 e 57.

[18] COWE 1985, p. 197.

[19] RAHLFS 1922a, p. 18-19.

[20] RAHLFS 2006, p. 501.

[21] QUAST 2006.

sentato da καὶ ἐγενήθη (oppure ἐγένετο) αὐτῷ γυναῖκα, καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτήν (variante 2b); mentre nel secondo dalla variante ἑαυτῷ γυναῖκα καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτήν (variante 2a).

Da questo punto di partenza, sembra opportuno adesso focalizzare l'attenzione sull'apparato di Quast, e sui testimoni testuali delle differenti varianti.

4. I testimoni testuali e il loro valore

L'apparato critico di Quast indica che i manoscritti B, 509, 707 e il *Codex Londinensis*, testimone della traduzione etiope, attestano la variante 1. Per quanto riguarda il valore di questi manoscritti, B è considerato il principale testimone del testo greco di Ruth, perché non mostra somiglianze eclatanti con nessuno dei gruppi testuali di Ruth e con le caratteristiche di recensione accertabili per essi. Esso, inoltre, non attesta influenze né dalla recensione hexaplarica, né dalla recensione *R*, i quali mirano a una più fedele resa della *Vorlage* ebraica, né dalla recensione lucianea[22]. 509 e 707 sono, invece, due *codices mixti*, tra i più antichi testimoni di Ruth e spesso documentano la più antica lezione attestabile della LXX[23]. Tra questi, inoltre, 509 è un testimone del testo antiocheno da Ruth 4,11[24]. La traduzione etiope, secondo Quast, si discosta solo occasionalmente dalla sua *Vorlage* greca[25]. Inoltre, essendo una traduzione letterale, le sue varianti possono offrire una testimonianza del testo greco di riferimento.

La variante 2a è attestata dalla recensione lucianea (*L*, 334) [26]. La complessità di tale testo risiede nel fatto che esso non testimonia solamente la recensione di Luciano di Antiochia, ma anche varianti pre-lucianiche, che sembrano documentare l'"antica traduzione greca" (Old Greek)[27]. Distinguere le varianti proprie alla recensione lucianea da quelle pre-lucianiche è, tuttavia, compito arduo. Secondo Quast, inoltre, il testo della recensione lucianea sarebbe indipendente da quella hexaplarica[28].

La variante 2b, infine, è attestata in A, nelle recensioni hexaplarica (O′′), nella recensione *R* (*R′′*), nel gruppo catenario *C* (*C′′*), nei gruppi *d*, *s*, *t* e nelle versioni che impiegano il testo della LXX come *Vorlage*. Tra questi testimoni meritano una particolare attenzione A, la recensione hexaplarica e la recensione *R*[29]. A è uno dei manoscritti principali della LXX di

---

[22] QUAST 2006, p. 19-20.

[23] QUAST 2006, p. 110-111, 114-118, 128.

[24] Si tratta di uno dei manoscritti menzionati da Dominique Barthélemy, per quanto concerne 2Sam 11,2–1Re 2,11 e 1Re 22–2Re 25, e poi da Tov, che li menziona a partire da Ruth 4,11, che testimoniano il testo antiocheno (o lucianeo). Barthélemy e Tov si riferiscono, più precisamente, ai manoscritti "b o c_2 e_2", seguendo dunque la nomenclatura inglese. Cf. BARTHÉLEMY 1963, p. 91-92; TOV 1988, p. 186. Nell'edizione critica di Quast, invece, essi vengono indicati tramite numeri: b = 19 +108; o = 82; c_2 = 135; e_2 =93; a_2 = 509. Per le equivalenze dei due sistemi di nomenclatura, si veda JELLICOE 1968, p. 360-361.

[25] QUAST 2006, p. 13.

[26] Per quanto riguarda *L*, il manoscritto 314 è frammentario.

[27] Per un'ottima trattazione del testo lucianeo/antiocheno, si vedano gli studi di Siegfried Kreuzer: KREUZER 2015, p. 113-128.

[28] QUAST 2006, p. 71.

[29] In effetti, per quanto riguarda *C*, quando esso attesta le medesime varianti delle recensioni hexaplarica e antiochena, esse sembrano essere trasmesse a partire da *R*. Si veda QUAST 2006, p. 108. Quanto ai gruppi *dt*, essi sono considerati sottogruppi della recensione lucianea. Si distinguono da essa per una resa più fedele dell'ebraico e sembrano dunque testimoniare un testo misto, in cui la *Vorlage* antiochena assume materiali di *O* e di *R*. Si veda QUAST 2006, p. 58. Per quanto riguarda *s*, esso sembra legato a *C.* Si veda QUAST 2006, p. 110. Riassumendo, *C*

Ruth. Esso mostra, tuttavia, influenze recensionali, concordando spesso con il testo della recensione hexaplarica e in misura minore anche con quello della recensione *R*. La recensione di Origene, poi, è testimone di letture hexaplari[30] e quindi secondaria. A questo gruppo, tuttavia, appartengono i manoscritti 19 e 108, che attestano da 4,11 la recensione lucianea di Ruth[31]. Quanto a *R*, infine, come già accennato, essa era stata indicata da Rahlfs come una recensione sconosciuta[32], caratterizzata da adattamenti al TM. Essa sembra essere pre-hexaplarica[33] ed è considerata il miglior rappresentante del gruppo *kaige*[34].

Ne emerge, dunque, che la variante 1 è attestata nel principale testimone di Ruth (B) e in due dei più antichi manoscritti (509 e 707) e, tra essi, uno è testimone del testo antiocheno (509). La variante lunga (2a e 2b) è ampiamente attestata: la variante 2a nella recensione lucianea, la variante 2b in A, che, in questo caso, concorda con le recensioni hexaplarica e *R*.

Quanto alla versione siriaco-hexaplarica, essa testimonia che una divergenza era riconosciuta tra il testo della LXX e quello proto-masoretico.

5. Vorlage differente?

Avendo identificato le varianti testuali, i loro testimoni e il corrispettivo valore, bisogna indagare se il traduttore greco aveva una *Vorlage* ebraica differente. Questa problematica interessa, tuttavia, solamente la variante 1 e, eventualmente, 2a. La variante 2b, infatti, riproduce fedelmente il testo ebraico, così come appare nel TM. Secondo Rahlfs, le varianti 1 e 2a avevano una *Vorlage* che mancava della proposizione וַתִּהְיִי־לוֹ לְאִשָּׁה. Per quanto riguarda la variante 2a, egli aggiunge che l'ipotesi di una *Vorlage* differente dal TM sarebbe avvalorata dal fatto che la recensione lucianea raramente presenta un testo più corto. In Ruth 4,13, dunque, la variante 2a rappresenterebbe una libera aggiunta a una *Vorlage* ebraica differente dal TM[35]. D'altro canto, Quast giudica l'ipotesi di Rahlfs difficile da corroborare. Omissioni sono, infatti, attestate anche nella recensione lucianea[36] e, nel caso di Ruth 4,13, è possibile che la variante 2b sia stata sostituita con una forma testuale (la variante 2a), attestata già altrove nella LXX, in Gn 25,20; 28,9; Dt 24,3; 25,5[37]. A proposito dell'ipotesi di Rahlfs, bisognerebbe

---

sembrerebbe dipendere da *R, s* da *C* e *dt* dalla recensione lucianea, con adattamenti secondari sulla base di altri gruppi testuali. Quanto invece alle versioni, poco sappiamo di quale *Vorlage* greca esse disponevano.

[30] QUAST 2006, p. 24.

[31] Si veda *infra*.

[32] RAHLFS 1922b, p. 104-112.

[33] QUAST 2006, p. 100-101.

[34] COWE 1985, p. 181-197. Sembra inoltre che la *Vetus Latina* di Ruth sia stata realizzata a partire dal testo di *R*. Si veda GESCHE 2005, p. 26-27. Sembra curioso notare che il testo della *Vetus Latina* di Ruth è stato corretto da una seconda mano nel periodo contemporaneo alla sua realizzazione. Quanto poi a Ruth 4,11-17, questa porzione di testo era diventata illeggibile, così che essa fu ripassata sulla base del testo della Vulgata nel XIII sec. Per quanto riguarda Ruth 4,13, si legge: Et tulit itaq(u)e ruth et acepit et *est* ing(r)esus est ad eam et dedit*ad eam et dedit* ei dns concepit et peperit filium. In questo testo, le parti in corsivo rappresentano le parti leggibili del testo originale, mentre il resto rimonta alla riscrittura del XIII sec. Si veda GESCHE 2005, p. 9, 77-78. Tenendo in considerazioni le parti in corsivo, si può comprendere che il testo avesse *ad eam*, corrispettivo di πρὸς αὐτήν e dunque, probabilmente anche l'espressione che indica l'azione di Boos di andare verso Ruth, così come attestato in *R*.

[35] RAHLFS 1922b, p. 90.

[36] Al di là dei *minus* in Ruth 4,13, Quast menziona anche l'assenza di καί in 1,1; 4,14 e di πρός με in 2,21. Si veda QUAST 2006, p. 65.

[37] QUAST 2006, p. 65-66.

anche sottolineare che la variante 2a attesta un equivalente per לוֹ לְאִשָּׁה e che dunque una ipotetica differente *Vorlage* ebraica interesserebbe solamente il verbo וַתְּהִי. Allo stadio attuale della ricerca, al di là delle divergenti varianti greche, non abbiamo prove sufficienti per supporre una *Vorlage* ebraica differente dal TM, il quale, inoltre, viene confermato dalla variante 2b.

6. Traduzione o trasmissione del testo nella sua forma greca?

Una volta posta la questione relativa a una *Vorlage* ebraica differente rispetto al TM e avendo dimostrato la difficoltà nel supporla, bisognerebbe interrogarsi se le varianti 1 e 2a possano essere ricollegate al processo di traduzione o di trasmissione del testo nella sua forma greca.

Per quanto riguarda la variante 1, essa potrebbe spiegarsi come un caso di parablepsi sia a partire dalla *Vorlage* ebraica (quindi al processo di traduzione), sia a partire dalla variante 2b (quindi nel processo di trasmissione del testo). Nel primo caso, gli occhi del traduttore sarebbero saltati dal secondo ו al terzo o al quarto[38]; nel secondo, invece, sarebbero stati gli occhi del copista a saltare dal secondo καί al terzo o al quarto. La parablesi, inoltre, non permette di spiegare la variante 1 a partire dalla variante 2a.

Tra le due opzioni che spiegano la variante 1 a partire dalla *Vorlage* ebraica o dalla variante 2b, tenendo conto dei testimoni testuali più antichi (B e 509), nonché del fatto che la variante 2b è attestata da A che attesta influenze recensionali e dalle recensioni hexaplarica e *R*, sembra più opportuno ricollegare la variante 1 al processo di traduzione (e non di trasmissione) del testo greco.

Se la variante 1 rimonta alla fase di traduzione del testo bisognerebbe spiegare la comparsa delle varianti 2a e 2b (attestanti il *plus* in due forme testuali differenti).

Per quanto riguarda la variante 2a, essa potrebbe essere spiegata sia a partire dalla variante 1 che dalla variante 2b. Nel primo caso, si tratterebbe di una libera correzione del testo greco, così come attestato nella variante 1; nel secondo caso, invece, si tratterebbe di una revisione del testo, così come attestato nella variante 2b, per renderlo stilisticamente più conforme alla lingua greca: il sostantivo γυναῖκα è infatti in posizione predicativa, non è preceduto da εἰς[39] e dipende direttamente dal verbo ἔλαβεν. Il pronome riflessivo ἑαυτῷ (al posto del pronome personale αὐτῷ) infine riconduce l'azione direttamente a Boos. La variante 2a inoltre armonizza il versetto in Ruth 4,13 sulla base di Ruth 1,4, dove si legge καὶ ἐλάβοσαν ἑαυτοῖς γυναῖκας (Μωαβίτιδας).

Quanto alla variante 2b, essa non può dipendere della variante 2a. In questo caso, infatti, ci si aspetterebbe il pronome riflessivo ἑαυτῷ anche in 2b. Appare chiaro che tale variante rappresenta una correzione della variante 1 da parte di A (che attesta influssi recensionali), della recensione *R* (gruppo *kaige*) e della recensione hexaplarica. Questa correzione sarebbe stata introdotta per rendere il testo della LXX il più fedele possibile alla *Vorlage* ebraica.

---

[38] Si veda *infra*.

[39] Si veda nota 10.

7. Tecnica di traduzione e coerenza interna della variante 1: risvolti letterari e teologici

Avendo dunque identificato la variante 1 come la variante che meglio spiega il comparire delle altre e che quindi ha più probabilità di rappresentare uno stadio più antico del testo, viene da chiedersi se essa possa essere giustificata esclusivamente come un caso di parablepsi. Se, infatti, la variante 1 rimonta alla fase di traduzione della *Vorlage* ebraica e sembra essere legata a un'omissione accidentale da parte del traduttore, non possiamo, tuttavia, essere certi che la parablepsi abbia interessato l'intera porzione di testo tra il secondo וְ e il quarto, e non solamente il testo compreso tra il secondo e il terzo וְ. Questo sarebbe suggerito dalla tecnica di traduzione del traduttore greco e quindi dalla coerenza interna di questa variante. Questa sembra, inoltre, l'opinione di Rahlfs (1922), che, come già indicato, non classifica la variante 1 tra gli errori di B[40], e che non emenda il testo, supponendo dunque una certa consapevolezza da parte del traduttore.

Il *minus*, infatti, eviterebbe, come già accennato, di includere nel testo dettagli che potrebbero essere considerati "scandalosi" o inopportuni e porrebbe enfasi all'azione divina. Dio, infatti, entrerebbe nella narrazione, donando la gravidanza a Ruth, senza alcun intervento umano, così come aveva agito in 1,6, dove era apparso come *motus primus*[41]. In questo caso, inoltre, il traduttore creerebbe un parallelismo tra le ultime parole degli anziani, che menzionano l'azione di Dio di concedere la progenie a Boos attraverso Ruth (4,12), e lo sviluppo della narrazione, che conferma immediatamente quanto augurato, attraverso l'atto di Dio di donare una gravidanza a Ruth (ἔδωκεν αὐτῇ κύριος κύησιν).

8. Conclusioni

Lo studio su Ruth 4,13 sembra aver mostrato che il *minus* di un equivalente greco per l'ebraico וַתְּהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֹא אֵלֶיהָ (variante 1) sia da ricollegare al processo di traduzione del testo nella sua forma greca. Se la critica verbale ricollega il *minus* a un'assenza accidentale (parablepsi), la tecnica di traduzione e la coerenza interna della variante sembrano lasciar propendere per un'omissione volontaria da parte del traduttore, almeno per quanto concerne l'equivalente greco di וַיָּבֹא אֵלֶיהָ. In questo modo, egli mirerebbe da una parte a espungere i dettagli scandalosi e inappropriati e, dall'altra, a creare congruenze all'interno del testo, confermando le parole degli anziani nell'immediato svolgimento della narrazione ed enfatizzando così l'azione di Dio. Nel processo di trasmissione del testo greco, poi, un equivalente per וַתְּהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֹא אֵלֶיהָ sarebbe stato introdotto secondo due tradizioni testuali differenti, che rivelano la variabilità del testo e della sua trasmissione: A, le recensioni hexaplarica e *R* correggerebbero la variante 1 rendendola il più fedele possibile al testo ebraico, attraverso il *plus* καὶ ἐγένετο/ ἐγενήθη αὐτῷ εἰς γυναῖκα, καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτήν (variante 2b), mentre la recensione lucianea correggerebbe o revisionerebbe il testo, rendendolo più conforme alla lingua greca e armonizzandolo a 1,4 attraverso il *plus* di ἑαυτῷ γυναῖκα, καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτήν (variante 2a). In effetti, se la recensione lucianea corregga la variante 1 sulla base del testo ebraico o se essa revisioni la variante 2b per renderla stilisticamente più conforme al greco, rimane ancora da chiarire. Considerando tuttavia in 2a il *minus* di un equivalente greco per il verbo וַתְּהִי, si potrebbe più facilmente propendere per questa seconda ipotesi.

---

[40] Si veda nota 19.

[41] Si noti in effetti la variante testuale del nome del marito di Noemi: Elimelech (unico nome esplicitamente teoforo in Ruth) nel TM ed Abimelech nella LXX. A riguardo, si veda l'articolo: BONANNO 2021.

BIBLIOGRAFIA

ASSAN-DHÔTE, I., MOATTI-FINE, J., 2009 : *Ruth* (La Bible d'Alexandrie 8), Paris.

— 2011 : " 'Moi, je serai comme une de tes esclaves!' (Rt 2,13): *paidískē* dans la Bible grecque: esclave et concubine, esclave et mère porteuse" in M. LOUBET, D. PRALON (ed.), *Eukarpa: Εὔκαρπα: études sur la Bible et ses exégètes en hommage à Gilles Dorival*, Paris, p. 37-44.

BARTHELEMY, D., 1963 : *Les devanciers d'Aquila: première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien*, Leiden.

BEATTIE, D.R.G., 1977 : *Jewish Exegesis of the Book of Ruth* (Journal for the Study of the Old Testament Supp. 2), Sheffield.

BONANNO, B., 2021 : "Elimelech or Abimelech? A Study on the Textual Variant of the Name of Noemin's Husband in LXX-Ruth" in *BZ* 65, p. 310-323.

— in stampa : "Il lavoro e la donna: uno studio sulle scelte di traduzione del traduttore greco e sulla conseguente caratterizzazione del personaggio di Ruth nel secondo capitolo della LXX del libro di Ruth" in A. BELLANTUONO (ed.), *Donne e potere nella Bibbia.*

BONS, E., 2011 : "Ruth. Das Buch Rut" in M. KARRER, W. KRAUS (ed.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare I. Genesis bis Makkabäer*, Stuttgart, p. 701-713.

— 2014a : "Die Septuaginta-Version des Buches Rut" in E. BONS, *Textkritik und Textgeschichte. Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament* (Forschungen zum Alten Testament 93), Tübingen, 2014, p. 217-239.
La prima pubblicazione di questo testo è E. BONS, "Die Septuaginta-Version des Buches Rut" in *BZ* 42, 1998, p. 202-224.

— 2014b : "The Vocabulary of Servitude in the Septuagint of the Book of Ruth" in E. BONS, *Textkritik und Textgeschichte. Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament* (Forschungen zum Alten Testament 93), Tübingen, p. 241-249.
Una prima versione di questo articolo è apparsa in francese. Si veda E. BONS, "Le vocabulaire de la servitude dans la Septante de Ruth" in *JSJ* 33, 2002, p. 153-162.

— 2015 : "Ruth" in J.K. AITKEN (ed.), *T&T Clark Companion to Septuagint*, London, p. 118-126.

BROOKE, A.E., MCLEAN, N., THACKERAY, H., 1917 : *The Old Testament in Greek According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief A*, Cambridge.

COWE, S.P., 1985 : "The Armenian version of Ruth and its textual affinities" in N. FERNÁNDEZ MARCOS (ed.), *La Septuaginta en la investigacion contemporanea (V Congreso de la IOSCS)*, Madrid, p. 181-197.

DE WAARD, J., 1973 : "Translation Techniques Used by the Greek Translators of Ruth" in *Bib* 54, p. 499-515.

GERLEMAN, G., 1965 : *Ruth. Das Hohelied* (Biblischer Kommentar Altes Testament 18), Neukirchen-Vluyn.

GESCHE, B., 2005 : *Ruth* (Vetus Latina 4,5), Freiburg.

HUBBARD, R.L., 1988 : *The Book of Ruth* (NICOT), Grand Rapids.

JELLICOE, S., 1968 : *The Septuagint and Modern Study*, Oxford.

JOÜON, P., 1986 : *Ruth. Commentaire philologique et exégétique* (Subsidia Biblica 9), Rome (1924[1]).

KNOBLOCH, F.W., 2007 : "Routh" in A. PIETERSMA, B-G. WRIGHT (ed.), *A New English Translation of the Septuagint and the other Greek Translations traditionally included under that title*, New York, Oxford, p. 239-243.

KREUZER, S., 2015 : "Toward the Old Greek: New Criteria for theAnalysis of the Recensions of the Septuagint (Especially the Antiochene/Lucianic Text and the Kaige Recension)" in S. KREUZER, *The Bible in Greek. Translation, Transmission, and Theology of the Septuagint*, Atlanta, p. 113-128.

LAGARDE, P., 1883 : *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior Graece*, Gottingae.

NIELSEN, K., 1997 : *Ruth. A Commentary*, Louisville.

PIQUER OTERO, A., 2017 : "The Minuses of the B 509 Manuscript Group in 3–4 Kingdoms" in A. AEJMELAEUS, T. KAUHANEN, *The Legacy of Barthélemy. 50 Years after Les Devanciers d'Aquila* (Die Septuaginta Investigationes 9), Göttingen, p. 54-68.

PRATELLI, S.I.M., 2016 : "Ρουθ, Ruth" in P.G. BORBONE (ed.), *La Bibbia dei Settanta. Libri storici* (Antico e Nuovo Testamento 15), Brescia, p. 229-251.

QUAST, U., 2006 : *Ruth* (Septuaginta, Vetus Testamentum graecum 4,3), Göttingen.

RAHLFS, A., 1922a : *Das Buch Ruth griechisch, als Probe einer kritischen Handausgabe der Septuaginta*, Stuttgart.

— 1922b : *Studie über den griechischen Text des Buches Ruth* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 3), Berlin.

— 2006 : *Septuaginta*, Stuttgart (1935[1]).

RUDOLPH, W., 1939 : *Das Buch Ruth,* Leipzig.

SPOTTORNO DÍAZ-CARO, M.V., 2011 : "Libro de Rut" in N. FERNÁNDEZ MARCOS, M.V. SPOTTORNO DÍAZ-CARO (ed.), *La Biblia griega. Septuaginta II. Libros Históricos*, Salamanca, p. 173-185.

SWETE, H.B., 1887 : *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge.

THACKERAY, H., 1909 : *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*, Cambridge.

TISCHENDORF, C., 1856 : *Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Lipsiae.

TOV, E., 1988 : "The Septuagint" in M.J. MULDER, H. SYSLING (ed.) *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in the Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2), Assen, Maastricht, Philadelphia, p. 161-188.

VAN DEN EYNDE, S., 2005 : "Blessed by God--blessed be God: ευλογέω and the Concept of Blessing in the LXX with special Attention to the Book of Ruth" in F. GARCÍA MARTÍNEZ, M. VERVENNE, B. DOYLE (ed.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (BEThL 142), Leuven, p. 415-436.

SOMMARIO

Questo studio presenta e analizza le varianti testuali nel testo greco di Ruth 4,13 e ne ripercorre lo sviluppo storico. Ne emerge che il *minus*, attestato in B, 509, 707 e nella traduzione etiope sia da ricollegare al processo di traduzione del testo ebraico nella sua forma greca. Nel processo di trasmissione di quest'ultima, poi, il *plus* in 4,13 sarebbe stato introdotto secondo due tradizioni testuali differenti, che rivelano la variabilità del testo e della sua trasmissione. Il manoscritto A, le recensioni hexaplarica e *R* correggerebbero il *minus* rendendo il testo il più fedele possibile alla *Vorlage* ebraica, mentre la recensione lucianea sembrerebbe revisionare il testo di A e delle recensioni hexaplarica e *R*, per renderlo stilisticamente più conforme al greco e armonizzandolo a Ruth 1,4.

ABSTRACT

This study analyses the textual variants of the Greek text of Ruth 4,13 and traces their historical development. It emerges that the minus, attested in B, 509, 707 and in the Ethiopic translation, is related to the process of translation of the Hebrew text into Greek. In the process of transmission of the Greek form, the plus in 4,13 would have been introduced according to two different textual traditions, which reveal the variability of the text and its transmission. The manuscript A, the hexaplaric and *R* recensions correct the minus in order to make the text as faithful as possible to the Hebrew *Vorlage*. The Lucian recension seems to revise the text of A and of the recensions in order to render it in a stylistically better Greek and to harmonize it with Ruth 1,4.

PAROLE-CHIAVE

1. Settanta di Ruth
2. Ruth 4,13
3. Manoscritti B e 509
4. Testo antiocheno/ recensione lucianea
5. Recensione *R*

KEYWORDS

1. Septuagint of Ruth
2. Ruth 4,13
3. Manuscripts B and 509
4. Antiochian Text/ Lucianic Recension
5. *R* Recension

BABELAO 10-11 (2022), p. 53-60
© ABELAO (Belgium)

Deux passages de Jérémie dans des fragments de parchemin palimpsestes du monastère Sainte-Catherine du Sinaï

Par

Alain Jacques Desreumaux* et Arnaud Sérandour**

* *CNRS*

** *École Pratique des Hautes Études, Paris*

La découverte en 1975 d'un amas de manuscrits oubliés dans une pièce murée sous la chapelle Saint-Georges[1], dans le mur nord du monastère Sainte-Catherine du Sinaï, a apporté un nombre considérable de codices et de fragments d'anciens manuscrits écrits en grec, en arabe, en syriaque, en araméen christo-palestinien, en arménien, en géorgien, en albanien du Caucase, en slavon, en latin, en amharique, en hébreu.

Plusieurs restes de codices plus ou moins altérés ou démembrés gardent encore un nombre conséquent de folios ; en outre, ont été trouvés de nombreux fragments dispersés. Beaucoup

[1] Voir, dans le catalogue des fragments syriaques établi par S.P. Brock (BROCK 1995), la préface de Mgr Damianos, archevêque du Sinaï (p. ix-xi), l'avant-propos et l'introduction de l'auteur (p. xiii-xxxvi) et, dans le catalogue des manuscrits syriaques établi par Mère Philothée (PHILOTHÉE DU SINAÏ 2008), l'introduction de l'auteure, (p. xiii-xxxiii) et surtout le texte de la conférence de Mgr Damianos au congrès international d'études byzantines de Vienne d'octobre 1981, qui donne des détails précis sur la découverte et le processus engagé de l'étude des manuscrits (p. xxxv-li).

de codices et de fragments sont des parchemins palimpsestes. C'est le cas du fragment 17 [2] qui enregistre un folio 1 (21 × 17,5 cm) et, à côté, un fragment de folio (9,8 × 14,3 cm), le f. 2. Tant l'écriture inférieure et l'écriture supérieure que le texte montrent que les deux folios – réutilisés pour une reliure – avaient appartenu au même codex palimpseste.

La pliure du f. 1 du premier codex (écriture inférieure) montre qu'il avait été réutilisé (écriture supérieure) comme bifolio d'un manuscrit dont le folio mesurait 17,5 × 11,5 cm. Il est aujourd'hui très abîmé dans sa partie supérieure.

Le texte est écrit sur deux colonnes espacées de 18 mm ; l'interligne est de 9 mm.

L'écriture supérieure est une cursive christo-palestinienne ; le texte n'en est pas encore identifié.

Comme il s'agit, sur le folio 1, du passage du livre de Jérémie qui parle des fils de Rekab, nous offrons la lecture du texte inférieur des deux fragments à Jean-Claude Haelewyck à qui cet épisode est familier.

1. Les deux formes du Livre de Jérémie

Le livre de Jérémie nous est parvenu sous deux formes principales : la forme longue est celle du texte hébreu (TM) et des versions faites sur lui, dont le Targoum dit pseudo-Jonathan, les versions grecques hexaplaires, les versions syriaques, la Vulgate et les traductions modernes ; la forme courte est attestée par la première version grecque dite des Septante (LXX), ainsi que par les versions secondaires faites sur celle-ci, version latine d'avant Jérôme en particulier (Vetus Latina). L'ancienneté de la forme courte est assurée par quelques fragments en hébreu retrouvés à Qumrân (4QJer^{b,d}), datés paléographiquement de la première moitié du II^{e} siècle avant notre ère (4QJer^{d})[3] et de l'époque asmonéenne dans la seconde moitié du II^{e} siècle (4QJer^{b}). Entre ces deux formes, il existe des différences de vocabulaire, de longueur du livre et d'organisation générale, qui ont déjà fait l'objet de nombreuses études[4]. On compte par centaines les discordances entre un mot hébreu du TM et sa traduction grecque dans la Septante. Le TM présente, en outre, des passages absents de la LXX d'une longueur cumulée de plusieurs pages de texte. Enfin, les oracles des nations prennent place à la fin de la forme longue (TM 46-51), mais au milieu de la deuxième partie de la forme courte (LXX 25,14-31), ce qui entraîne un décalage dans la numérotation des chapitres ; de plus, l'ordre des oracles est modifié dans la forme longue.

Les recherches ont abouti à la conclusion selon laquelle Jer LXX traduit un texte hébreu plus ancien que Jer TM. P.-M. Bogaert et A. Schenker ont noté des allusions aux événements qui ont lieu entre le règne d'Antiochos IV Épiphane (175-164) et le début de la période asmonéenne, vers –140, dans les passages propres à la forme longue[5]. Plusieurs études sont venues confirmer ces allusions[6]. Dans la forme courte, l'activité de Baruch, notaire (LXX 39,12-14),

---

[2] Voir dans le catalogue BROCK 1995, p. 91 et pl. 446-449.

[3] TOV, p. 203.

[4] Parmi les publications les plus représentatives, citons TOV 1972 ; JANZEN, 1973 ; GOLDMAN1992 ; WATTS 1992 ; BOGAERT 1994 ; LUST 1994 ; PIOVANELLI 1997 ; SCHENKER 1994 ; STIPP 1994 ; TOV 2003.

[5] BOGAERT 2001 ; SCHENKER 1994.

[6] En particulier : PIOVANELLI 1997 ; SÉRANDOUR 2002.

scribe (LXX 43,4-8.32) et témoin de la parole divine adressée au prophète (LXX 43,6.10.15), est particulièrement mise en lumière, tandis que dans la forme longue, Jérémie écrit lui-même le livre[7]. Tout récemment, J. Joosten a noté en hébreu quelques différences d'états de langue entre les passages propres à la forme longue et le reste du livre[8]. P.-M. Bogaert a encore noté que certains versets de Jer LXX ne figuraient pas dans la première version latine, qui traduisait donc un texte grec encore plus court que celui de la LXX[9]. Autrement dit, au moins dans ces passages, la LXX représente une forme contaminée par la forme longue. Bien sûr, beaucoup d'exégètes restent fidèles à la préférence pour la *Veritas Hebraica*, dont Jérôme reste le tenant. Mais P.-M. Bogaert a bien montré que Jer TM est bel et bien dépendant de la forme courte attestée par Jer LXX.

Comment se situent les fragments christo-palestiniens dans la tradition textuelle du livre de Jérémie ?

2. Le texte inférieur du parchemin Sinaï CPA NF frg 17, f. 2r

Du texte inférieur du f. 2r, il ne reste que la partie basse du folio dont on voit la marge inférieure (3 cm) et les 4 dernières lignes du texte ; celles-ci sont restées lisibles seulement sur la colonne b d'une face du folio ; la colonne a n'a conservé que quelques lettres des fins de lignes.

Jer 18, 22b-23a	Jer 18, 20
ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲡⲉⲓⲛⲱⲥⲓⲥ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲁ ⲡⲓⲙⲁ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲓⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲁ ⲡⲓⲙⲁ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ[23]	1 [.....]ⲁⲩ 2 [.....]ⲛⲁⲙⲁⲗⲁ 3 [...]ⲕ[....]ⲟ 4 [.....]ⲟ⁘

Le texte inférieur du f. 2v, où l'on peut percevoir qu'il contenait 18 lignes, est plus difficile à lire.

Jer ?	Jer ?
[.....]	1 [.....]ⲣ ⲟⲩⲥⲁⲗⲏⲙ
[.....]	2 [.....][....]ⲙⲡⲉ
[....] ⲙⲡⲁⲣⲁⲇ	3 ⲟ[....]ⲙⲡ
[....] ⲗⲁ	4 [.....]ⲙⲡⲁ

Note sur le texte du recto

La traduction christo-palestinienne suit parfaitement le texte massorétique hébreu et non le grec de la LXX ; celui-ci, au lieu de l'hébreu שיחה, *šyḥh*, « creux, trou, fosse », a lu שׂיחה, *syḥh*, λόγος.

On notera que le verbe hébreu טמן, *ṭmn*, « cacher, dissimuler » est traduit ⲧⲁⲙⲓⲟ, comme le judéo-araméen טמר, *ṭmr*, bien que le judéo-araméen connaisse aussi le verbe טמן, *ṭmn* qui lui est synonyme.

---

[7] BOGAERT 1981, p. 169-172.

[8] JOOSTEN 2008.

[9] BOGAERT 2003.

Le christo-palestinien traduit comme la Peshitta. Le Tg ajoute (רגלי) פרשת, *parsat* (*raglay*) « à longueur de mes pas ».

3. Le texte inférieur du parchemin Sinaï CPA NF frg 17, f. 1v

Jer 35 (42), 12.13.16	Jer 35 (42), 10-11
1 [.....]	1 [.....]
2 [.....]	2 [.....]ܐܒ
3 [.....]	3 ܐܒ[.....]ܡܘ
4 [.....]	4 ܐ ܡܪ[...]ܥܘ
5 ܪܘ[.....]ܠ	5 ܡ̈ܡ [....]
6 ܠ[ܐܒܐܡ̈ܪ....]ܡ	6 [.....]
7 ܐܘܬ[ܐܬ]ܡ	7 ܠܘ[.....]
8 ܡ̈ܪܘ ܡ̈ܒܝܐ	8 ܪ[...] ܡܪ
9 ܡ[ܐܘ[ܬܐܠ	9 [.....]
10 ܬ[ܐܠܘ ܪ	10 ܡ̈
11 ܠ ܡ̈ ܠ	11 [11] ܘܡ ܪ
12 ܡ̈ܐܘ ܐ	12]
13 ܐ ܐ ܡ̈	13 ܠ ܡ̈
14 ⁘ܡ̈ ܐ	14 ܡ̈ ܡ̈
15 [16] ܡ̈ ܐ	15 ܐ ܡ̈
16]	16 [...]ܠ[.....]
17]	17 [.....]
18]	18 [.....] ܡ̈

Traduction

(col a)

« [… … … … … …] tout ce qu'il a ordonné … dans les tentes. [11] Et lorsque Nabuchodonozor roi de Babel est monté à la terre de Juda, il a dit : 'Vous [… … …]

(col b)

[[13]…] Dieu d'Isra]ël, dis aux hommes de Judah [et aux habi]tants de Jérusalem : Pourquoi n'acceptez-vous pas la leçon de garder mes paroles, dit le Seigneur [14] Voici que les fils de Yonadab ont gardé le commandement de leur père qui leur a ordonné...

Notes

Au v. 11, le christo-palestinien porte : « Il a dit : Vous […] » comme le TM, tandis que LXX, Tg et Peshitta portent : « Nous avons dit ».

Au v. 13 :
– « Pourquoi n'acceptez-vous pas la leçon de garder mes paroles » : le texte du christo-palestinien est celui très bien attesté notamment par LXX, Tg, Peshitta, Vulgate ;
– « dit le Seigneur », traduit la formule habituelle de l'hébreu « déclaration de Yahvé » ; le grec l'omet.

Au v. 16 :
– « les fils de Yonadab » ; l'hébreu comme le grec ont l'expression complète « les fils de Yonadab fils de Réchab » ;
– « qui leur a ordonné » : les lettres ne sont pas très lisibles, la lecture est probable ; elle correspondrait à l'hébreu ; le grec omet l'expression.

4. f. 1r

Jer (35) 42, 15b-17a		Jer (35) 42, 15a	
[.....]	1	[.....]	1
ת[.....]	2	[.....]	2
[.....]	3	[.....]	3
[.....]	4	[.....]	4
[.....]	5	[.....]	5
[....]כת[....]	6	[.....]	6
[.....]	7	[.....]	7
[.....]	8	[.....]	8
ת ת ו	9	כתוב ׃תגיד	9
[..]ל	10	שובו שובו	10
יהוה [ל]כן[17]	11	אמר יהוה	11
תמלת תוב	12	תועבות	12
לתפרע	13	כתגיד׃	13
ת[...]ב[...] תת	14	תל ׃עמדתי	14
תרומה לל	15	יהוה כל	15
[תה]יתה לל	16	[ת]ומת תלמת	16
תהלכו	17	[.....]אר	17

Entre les versets 15 et 17, il n'y a pas de place pour le verset 16, mais celui-ci se trouve au recto du folio, après le verset 13. Le christo-palestinien est le seul témoin de ce fait.

Traduction

(col. a)
« .. [15]..] les prophètes. J'ai prévenu et envoyé (dire) et j'ai dit : 'Convertissez-vous, chacun de sa voie mauvaise. Améliorez vos actions. N'allez pas à la suite de dieux autres que […]

(col. b)
« …] [17] Et ainsi maintenant le Seigneur Dieu d'Israël dit : 'Voici que […] contre Judah et contre les habitants de Jérusalem […]' »

Notes

Au v. 15, « J'ai prévenu et envoyé dire » : le christo-palestinien traduit שלח *šlḥ* par יהלך, *šgr*. Il est la seule version qui mette dans la bouche de Jérémie, à la première personne du singulier : « J'ai prévenu et envoyé dire » les paroles des prophètes : « Revenez chacun de sa voie mauvaise… ». « J'ai prévenu » est la transposition de l'expression obscure que présente l'hébreu ici ; celui-ci a deux infinitifs absolus coordonnés השכים ושלח, *hškym wšlḥ*, traditionnellement traduits « me levant de bon matin », « dès potron minet » ou « inlassablement pour vous dire » (TOB), à savoir « du matin au soir » ; le Tg מקדים, *maqdym* lui, est un participe connu ; vocalisé *af'el*, de sens incertain, il pourrait se traduire de la même manière que l'hébreu ; le christo-palestinien en suivant l'hébreu, offre une expression plus simple avec le verbe *qdm*, comme le Tg, mais conjuguée à la 1re pers. sg.

Au v. 17 :
– le christo-palestinien traduit mot-à-mot l'hébreu לכן כה *lkn kh* et le grec διὰ τοῦτο οὕτος ; le deuxième mot n'est pas très clair ;
– « le Seigneur Dieu d'Israël » : le grec dit seulement κύριος ; l'hébreu a une formule longue : « Yahvé Dieu Sabaoth, Dieu d'Israël » ;
– « sur les habitants » : comme le grec ; l'hébreu dit : « sur tous les habitants ».

5. Situer la version christo-palestinienne du Livre de Jérémie

Le f. 1 où subsiste un passage de Jer 35 (Hébr) = 42 (LXX) et le fragment (f. 2) où subsiste un passage de Jer 8, appartenaient au même codex dont on peut soupçonner qu'il contenait le livre de Jérémie en christo-palestinien. Il apparaît que ces deux fragments palimpsestes Sinaï CPA NF frg 17 de la version christo-palestinienne suivent le texte long de Jérémie et traduisent en araméen palestinien le TM. Ils appartiennent clairement à la tradition manuscrite des témoins de la forme longue (de type TM).

En christo-palestinien, on possède peu de restes du livre de Jérémie[10] : Jer 1, 11-17 ; 11, 18-20 ; 11, 22 - 12, 8 ; 12, 12 – 13, 4 ; 13, 23 – 14, 7 ; 21, 14 – 22, 3 ; 29, 32 – 30, 10 (Hébr) = 36, 32 – 37, 10 (LXX) ; 31, 4-18 (Hébr) = 38, 4-18 (LXX) ; 31, 35 – 32, 2 (Hébr) = 38, 35 – 39, 2 (LXX) ; 32, 35-43 (Hébr) = 39, 35-43 (LXX) ; 36, 1-8 (Hébr) = 43, 1-8 (LXX) ; 36, 26 – 37, 7 (Hébr) = 43, 26- 44, 7 (LXX) ; 52, 22-24.

Plusieurs versets se trouvent dans des citations du Nouveau Testament : Jer 1, 5 ; 2, 13 ; 6, 15 ; 6, 16 ; 10, 15 ; 38, 15 ; ou dans des homélies : Jer 7, 4 ; 8, 23.

Les fragments du Sinaï apportent quelques versets supplémentaires aux pauvres restes du livre du prophète Jérémie en christo-palestinien dont une bonne partie vient de la genizah du Vieux-Caire. Il faudrait étudier la parenté qu'ils présentent avec ces derniers. L'étude de l'ensemble de tous les passages en christo-palestinien pour les comparer au TM et à la LXX reste à faire.

[10] Pour la plupart, voir GOSHEN-GOTTSTEIN 1973, p. 84-90.

BIBLIOGRAPHIE

BOGAERT, Pierre-Marie, 1981 : « De Baruch à Jérémie : les deux rédactions conservées du livre de Jérémie », dans *Le livre de Jérémie : le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 54), Leuven, p. 169-172.

— 1994 : « Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *Revue Biblique* 101, p. 363-406.

— 2001 : « Jr 17,1-4 TM, oracle contre ou sur Juda propre au texte long… », dans Y. GOLDMAN, Ch. ÜHLINGER (éd.), *La double transmission du texte biblique* (Orbis Biblicus et Orientalis 179), Fribourg, Göttingen, p. 59-74.

— 2003 : « La Vetus Latina de Jérémie : texte très court, témoin de la plus ancienne Septante et d'une forme plus ancienne de l'hébreu (Jer 39 et 52) », dans A. SCHENKER (éd.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*, Leyde, p. 51-82.

BROCK, Sebastian P., 1995 : *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai*, Athènes.

GOLDMAN, Yohanan,1992 : *Prophétie et royauté au retour de l'Exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie* (Orbis Biblicus et Orientalis 118), Fribourg, Göttingen.

GOSHEN-GOTTSTEIN, Moshe H., 1973 : *The Bible in the Syropalestinian Version*, part one, *Pentateuch and Prophets* (The Hebrew University Bible Project. Monograph Series), Jérusalem.

JANZEN, J. Gerald, 1973 : *Studies in the Text of Jeremiah* (Harvard Semitic Monograph 6), Cambridge, Mass.

JOOSTEN, Jan, 2008 : « L'excédent massorétique du livre de Jérémie et l'hébreu post-classique », dans J. JOOSTEN, J.-S. REY (éd.), *Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period*, Leyde, Boston, p. 93-108.

LUST, J., 1994 : « The Diverse Text Forms of Jeremiah and History Writing with Jer 33 as a Test Case », *Journal of Northwest Semitic Languages* 20, p. 31-48.

PHILOTHEE du Sinaï, 2008 : *Nouveaux manuscrits syriaques du Sinaï* (Monastère Sainte-Catherine. Archevêché du Sinaï, Pharan et Raitho), Athènes.

PIOVANELLI, Pierluigi, 1997 : « JrB 33,14-26 ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne », dans A.H.J. CURTIS, Th. RÖMER (éd.), *The Book of Jeremiah and its Reception* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 128), Leuven, p. 255-276.

SCHENKER, Adrian, 1994 : « La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens ? », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70, p. 281-293.

SERANDOUR, Arnaud, 2002 : « Jr 33,14-26 TM. Contribution pour dater la forme longue du livre de Jérémie », dans A. CHEHWAN, A. KASSIS (éd.), *Études bibliques et Proche Orient ancien : mélanges offerts au Père Paul Feghali*, Beyrouth, p. 247-261.

STIPP, Hermann-Josef, 1994 : *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (Orbis Biblicus et Orientalis 136), Fribourg, Göttingen.

TOV, Emmanuel, 1972 : « L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie », *Revue Biblique* 79, p. 189-199.

— 1997 : « 72a. 4QJer[d] », dans E. ULRICH *et alii*, *Qumran Cave 4.10: the Prophets* (Discoveries in the Judaean Desert 15), Oxford, p. 203-205, pl. XXXVII.

— 2003 : « The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in Other Sources », dans A. SCHENKER (éd.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Massoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (Septuagint and Cognate Studies 52), Atlanta, p. 121-143.

WATTS, James W., 1992 : « Text and Redaction in Jeremiah's Oracles against the Nations », *Catholic Biblical Quarterly* 54, p. 432-474.

RÉSUMÉ

Rappelant en introduction les deux formes du *Livre de Jérémie* (longue du TM et courte des LXX), l'article donne l'édition et la traduction de deux petits passages en araméen christo-palestinien lus sur le texte inférieur de deux fragments de parchemin palimpsestes du nouveau fonds du Sinaï, CPA NF frg 17. Cette version suit le texte long.

ABSTRACT

After a reminder in the introduction of the two forms of the Book of Jeremiah (the long MT form and the short LXX form), this article gives the edition and translation of two short passages in Christo-Palestinian Aramaic found in the underwriting of two fragments of palimpsest parchments from the new Sinai finds, CPA NF frg 17. This version follows the long text.

MOTS-CLEFS

1. Araméen christo-palestinien
2. Sinaï, nouveau fonds
3. Livre de Jérémie
4. Parchemin palimpseste

KEYWORDS

1. Christo-Palestinian Aramaic
2. Sinai, new finds
3. Book of Jeremiah
4. Palimpsest parchment

BABELAO 10-11 (2022), p. 61-85
© ABELAO (Belgium)

Étude linguistique des mots d'emprunt iraniens en hébreu biblique

Par

Lambert Isebaert

Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve)

Il est établi depuis longtemps que la Bible hébraïque — en particulier les livres d'Esther, de Daniel et d'Esdras-Néhémie — contient un nombre certes réduit, mais non négligeable de mots empruntés à l'iranien ancien, par suite des relations historiques entre les Juifs et des locuteurs du vieux-perse ou d'autres idiomes iraniens anciens. Citons par exemple ce passage significatif d'Adrien Reland (1676-1718), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht, qui dans son discours inaugural en 1701 défendait justement l'importance des études perses pour l'exégèse biblique (*Oratio pro lingua Persica*, Utrecht, p. 10-11)[1] :

> *Facta est mentio a Daniele quorundam virorum, in celsa, ut videtur, sede dignitatis et honoris constitutorum, quos sacer scriptor* פרתמים *appellat. Quae vox cum Hebraicae originis non sit, magnum exhibuit interpretibus negotium. Quidam ex Graeco παράτιμοι, vel πρῶτοι, eam ductam esse crediderunt. (...) Alii alias huic vocabulo tribuunt origines, quarum omnium recensio, dilatatura nimis orationem meam, gravis vobis esset et molesta. Satis habeo monuisse, ex lingua Persica, eaque sola, petendam esse hujus vocis significationem, quod et R. Salomo, qui vulgo, sed male, Jarchius dicitur, in commentariis suis docuit. Persae enim viros fortes et magno animo praeditos hoc nomine appellant.*

[1] Pour une analyse de ce discours, nous renvoyons au mémoire de C. Meyers, *Adrien Reland (1676-1718) linguiste et orientaliste. Deux contributions à l'histoire de la philologie comparée*, Louvain-la-Neuve, 2019 (traduction et commentaire de ce passage, p. 115-116).

> On trouve mention chez Daniel de certains hommes placés, à ce qu'il semble, au plus haut degré de dignité et d'honneur, que l'auteur sacré appelle *partĕmīm* [*Dan* 1, 3]. Comme il n'est pas d'origine hébraïque, ce mot a causé un grand problème aux traducteurs. Certains ont cru qu'il était issu du grec παράτιμοι ou πρῶτοι. (…) Chacun attribue une origine différente à ce mot, dont le relevé complet allongerait par trop mon discours et deviendrait pour vous pénible et pesant. Je me contente de rappeler que c'est dans la langue perse et dans elle seule qu'il faut chercher la signification de ce mot, ce que le rabbin Salomon — appelé communément (mais à tort) Jarchius[2] — a lui aussi enseigné dans ses commentaires. En effet les Perses appellent de ce nom « les hommes forts et au grand cœur »[3].

Au cours du siècle dernier, les mots iraniens qui sont entrés dans le vocabulaire de la Bible hébraïque ont fait l'objet de nombreux travaux ; et en raison du développement de la philologie iranienne, des progrès considérables ont été réalisés dans l'identification et l'analyse linguistique des sources lexicales iraniennes. Dans cet article que nous offrons en hommage à notre collègue et ami Jean-Claude Haelewyck, en espérant qu'il rencontrera son intérêt de philologue et de comparatiste, nous souhaiterions proposer une synthèse de la recherche actuelle en cette matière.

Notre dossier a été constitué à partir de quatre publications récentes, dont les références sont données chaque fois en tête des lemmes. En 2008 paraissait l'ouvrage de I. Young, R. Rezetko et M. Ehrensvärd, consacré à la question de la datation des textes bibliques à l'aide de critères linguistiques. Un des paramètres pris en compte pour distinguer l'hébreu biblique classique ou standard (« Early Biblical Hebrew », EBH) et l'hébreu biblique tardif (« Late Biblical Hebrew », LBH) est la présence (ou l'absence) de mots empruntés à d'autres langues (chap. 11), en particulier les mots d'origine iranienne[4]. Les auteurs dressent une liste de 22 emprunts à l'iranien attestés dans les « Core LBH Books » (p. 291) ; ils analysent ensuite les occurrences dans le livre d'Esther (p. 292-293), avant de recenser les éléments linguistiques iraniens dans les « EBH Texts » (p. 303-309). Leur conclusion est un appel à la prudence : « First, we have seen that there is evidence of works composed in the Persian period with no Persian loanwords. Second, we saw that there were opportunities for Iranian loanwords to come into Hebrew well before the era of the Persian Empire » (p. 309).

De 2013 date la contribution de Th. E. Gindin à l'*Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, intitulée « Persian Loanwords » et qui comprend une section « Persian Loanwords in Biblical Hebrew »[5] ; dans ce survol rapide, l'auteur s'intéresse surtout à la question de l'adaptation des emprunts iraniens au système phonologique de l'hébreu et risque quelques étymologies nouvelles pour les modèles iraniens.

Deux ans plus tard, A. Wilson-Wright publiait un essai de réévaluation des contacts linguistiques entre l'iranien ancien et l'hébreu[6] ; reprenant la liste des emprunts établie par I. Young, R. Rezetko et M. Ehrensvärd, il la réduit à 16 unités (en réalité 18, puisque *ganzak* et *genez* sont pris ensemble comme une seule entrée, ainsi que *parbār* et *parwār*). L'auteur pose un nouveau regard sur le contexte historique et social qui a conditionné la réception des mots

---

[2] Rabbi Chlomo ben Itzhak, surnommé Jarchius, commentateur de la Bible et du Talmud, né à Troyes vers 1040 et mort en 1105.

[3] Il s'agit du mot persan *fradum* « premier » (cf. ci-dessous § 17).

[4] YOUNG, REZETKO, EHRENSVÄRD 2008, t. 1, p. 289-311.

[5] GINDIN 2013, p. 66-68.

[6] WILSON-WRIGHT 2015, p. 152-167.

d'emprunt iraniens en hébreu : contre l'opinion dominante[7], il n'accepte pas d'intermédiaire araméen dans la transmission des éléments iraniens, mais plaide pour un contact direct de locuteurs d'hébreu et d'iranien, dû à la présence militaire et administrative accrue des Perses en Judée sous le règne d'Artaxerxès I^{er}. Cet article a été soumis à une critique serrée par H. Samuel[8], qui porte sur la constitution et l'analyse interne du *corpus*, sur l'utilisation trop mécanique de mots iraniens pour la datation des textes hébreux bibliques et sur le cadre historique des contacts linguistiques entre l'hébreu et l'iranien ancien ; refusant à cet égard des contacts directs à grande échelle, il maintient au contraire le rôle déterminant de l'araméen comme langue intermédiaire, étant donné son importance majeure dans l'administration de l'empire achéménide.

Enfin, notre enquête a tiré grand profit du livre tout à fait récent de B. J. Noonan sur les « Emprunts non sémitiques dans la Bible hébraïque », véritable somme scientifique, constituée pour l'essentiel d'un lexique richement documenté[9], où les éléments iraniens occupent une place de choix. Pour chaque entrée lexicale, l'auteur justifie sa présence dans le *corpus* par le caractère non sémitique du lemme, identifie la langue et le mot d'origine et donne toutes les informations philologiques, linguistiques et historico-culturelles nécessaires ; il est à noter que dans la plupart des emprunts à l'iranien, l'auteur ne s'engage pas sur la problématique de l'antériorité du terme araméen sur l'hébreu ; en général, il présente les deux langues comme « co-receptors » du mot iranien. Le dictionnaire est précédé de chapitres sur la méthodologie et le contexte historique (p. 3-32) et suivi de plusieurs analyses approfondies d'ordre quantitatif (p. 235-272) et proprement linguistique, notamment en ce qui concerne l'intégration phonologique et grammaticale des mots étrangers (p. 273-300) ; l'auteur aborde également la question de la variété dialectale et chronologique des langues-donneuses et termine en soulignant l'intérêt de l'étude des emprunts pour retracer les modalités du « Foreign Contact » en Palestine ancienne (p. 314-318). À quelques nuances près, Noonan s'accorde avec les vues réservées de Young, Rezetko et Ehrensvärd sur la pertinence de la composante lexicale iranienne pour déterminer la chronologie des livres bibliques ; cependant, le nombre relatif d'emprunts iraniens dans la Bible hébraïque peut fournir des éléments probants ainsi que, par ailleurs, la forme phonologique et morphologique des mots étrangers (p. 265-266).

***

Les mots iraniens identifiés comme points de départ des emprunts relèvent de l'iranien ancien, c'est-à-dire qu'ils reflètent un état de langue antérieure à 300 av. J.-C. (avec néanmoins quelques traits tardifs, comme la monophtongaison des diphtongues **ai* et **au*, ou la syncope d'une voyelle intérieure ouverte). Certains de ces mots sont directement attestés dans les inscriptions achéménides, d'autres indirectement grâce à la réception dans d'autres langues (akkadien, élamite), pour quelques-uns enfin on est amené à reconstruire un prototype à nouveaux frais. Assez souvent, l'origine dialectale est « non perse », reconnaissable par le groupe *-ϑr-* (au lieu de *ç* en v. perse) et par la consonne *z* (au lieu de *d* en v. perse), provenant de l'ancienne palatale **d*^{z} < indo-européen **ĝ*, **ĝ*^{h} ; dans certains cas, on peut admettre une forme dialectale mède, ainsi par ex. **xša*ϑ*rapāna-* « satrape » (§ 2) ou **pardēz* < **pari-daiza-* « parc » (§ 16).

---

[7] Cf. par ex. WAGNER 1967, qui comporte également un examen des mots d'origine iranienne ; sur cette question, voir aussi plus récemment ESKHULT 2003, p. 12-13.

[8] SAMUEL 2020, p. 298-315.

[9] NOONAN 2019, p. 33-234.

Si nous considérons l'ensemble des mots iraniens dans la Bible hébraïque sous le rapport de leur contenu, nous pouvons reconnaître les catégories sémantiques suivantes, qui pour la plupart renvoient à des *realia* perses :

— titres de fonction et de dignité : *'ăḥašdarpān* « satrape » (§ 2), *gizbār* « trésorier » (§ 5), *partəmīm* (plur.), désignant les « nobles » (§ 17), à quoi on peut ajouter l'adjectif *'ăḥaštərān* « royal » (§ 3) ;
— termes administratifs (politique, droit, communication) : *genez* « trésor » (§ 6), *dāṯ* « loi, décret » (§ 8), *ništĕwān* « document officiel, décret » (§ 13), *piṯgām* « sentence, décret » (§ 19), *paṯšegen* « copie » (§ 20), peut-être aussi l'allocation de nourriture signifiée dans *paṯbag* « portion (de viande) » (§ 18) ;
— termes d'architecture et d'organisation de l'espace : *'appeden* « palais » (§ 4), *ginzaḵ* « salle du trésor » (§ 7), *parbār*, lieu couvert d'un toit (§ 14), *parwār*, espace clos (§ 15), *pardēs* « jardin, verger » (§ 16) ;
— noms abstraits : *zəman* « temps » (§ 9), *zan* « genre, espèce, sorte » (§ 10), *raz* « secret » (§ 21) ;
— mots divers relevant de la vie quotidienne (outils, animaux, artisanat, économie) : *nādān* « gaine, fourreau » (§ 12), *rammāḵ* « troupeau » (§ 22), y compris les deux « mots voyageurs » *karmīl* « rouge cramoisi » (§ 11) et *'ĕgōz* « noix » (§ 1), par lequel nous ouvrons notre étude.

Le profil sémantique de ces emprunts est tout à fait comparable à celui qu'on observe en araméen impérial, où le vocabulaire d'origine iranienne relève principalement de la sphère juridique, administrative et commerciale.

***

1. 'ĕgōz אֱגוֹז « noix (fruit du noyer commun, Juglans regia L.) » (GINDIN 2013, p. 67 ; NOONAN 2019, p. 37-38 ; cf. CIANCAGLINI 2008, p. 136). — Hapax attesté dans *Cant*. 6, 11 (« je suis descendu au jardin des noix »). — Source iranienne (de forme non perse) : ****āgōzăˇ-*** < **āgauzăˇ-* « noix », proprement « (fruit) caché (dans sa coquille) ».

Avec ce vocable, nous sommes face à un « mot voyageur » caractéristique, d'origine iranienne incontestable, dont la diffusion très large en akkadien, araméen et arabe correspond au phénomène historique du « walnut management (…) dispersed through long-distance trade across the Persian Empire starting from the Achaemenid phase »[10]. Le prototype iranien peut être reconstruit comme **gauzăˇ-*, nom dérivé de la racine verbale **gauz-* signifiant « cacher, dissimuler »[11], avec notamment v. perse *apa-gaud-* « cacher », sogdien manich. chrét. *pagušt-* « caché » (part.), bouddh. *apγwēž-* < **apa-gauzaya-* (causatif), etc.[12] Cette dénomination de la « noix » repose clairement sur l'idée de « (fruit) caché (dans sa coquille) » ; le moy. perse *gōz* (de forme phonétique non perse, à cause du *z*) en fournit la première attestation, d'où plus tard le persan class. *gōz* (cf. aussi le kurde *gōz*, *gūz* ; pashto *ūγz* < **γūz* ; shughni (langue du Pamir) *γūz*[13]. C'est ce nom **gauzăˇ-* qu'on retrouve, hors de l'iranien, en akkadien (*gūzu*) en syriaque (*gawzā*) ainsi qu'en arabe (*ǰawz*) ; quant au persan moderne *ǰōz*, sa consonne initiale le dénonce

[10] POLLEGIONI e.a., 2020, p. 11222.

[11] RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2007, p. 254-256 ; CHEUNG 2007, p. 117.

[12] Cf. GHARIB 1975, t. 1, p. 247-256.

[13] Pour tous ces mots, cf. RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2007, p. 257-258.

comme un emprunt à l'arabe, ce qui nous offre un exemple remarquable de réemprunt (« reborrowing »).

Toutefois, la forme *'ĕgōz* de l'hébreu, à cause de sa voyelle initiale, ne peut être le reflet direct du nom **gauză̆-* et nous amène en fait à postuler une variante iranienne avec préfixe, en l'occurrence **ā-gauză̆-* « noix » (dérivée d'un verbe **ā-gauz-* « cacher »), qui s'observe aussi dans les formes yidgha *oγuzåh* « noix », munji *aγuza* (langues du Pamir) et guilaki *åγuz* (langue du nord-ouest de l'Iran, le long de la mer caspienne). Cette explication est d'autant plus plausible que notre dossier présente une autre variante préfixée, à savoir **ni-gauză̆-* « noix » (dérivée d'un verbe **ni-gauz-* « cacher », comme dans parthe manich. *niγōz-*« cacher », etc.), et qui est à l'origine de l'arménien **nəgoyz* > *əngoyz* « noix » ainsi que du géorgien *nigoz-*, même sens[14].

L'éventail des formes iraniennes ne s'arrête pas ici. En effet, les mots ossètes *ængūz* (igor), *ængozæ* (digor) « noix » invitent à opérer une dernière reconstruction **ham-gauza-*, où le préfixe *ham-* a un statut particulier, à savoir une ancienne marque de collectif, fréquente dans les noms de plantes et d'arbres, ainsi que dans leurs parties et fruits (on peut renvoyer au type all. *Gebüsch* « broussaille », *Gehölz* « bosquet », etc.)[15]. Remarquons à ce propos que rien ne porte à croire que le mot **gauza-* qui forme la base de toute cette famille lexicale serait en réalité une « abréviation » secondaire de **ham-gauza-*, comme le veut curieusement D. Borbor : « The loss of formant is evident in Pahl. *gōz* »[16].

2. 'ăḥašdarpān אֲחַשְׁדַּרְפָּן « satrape », dans plur.*'aḥašdarpənīm* (GINDIN 2013, p. 67 ; WILSON-WRIGHT 2015, p. 155, et SAMUEL 2020, p. 302 ; NOONAN 2019, p. 50-51). — Quatre occurrences en hébreu : *Esdras* 8, 36 (« ils donnèrent les édits du roi aux satrapes ») ; *Esth*. 3, 12 et 8, 9 (« on écrivit aux satrapes du roi ») ; 9, 3 (« les satrapes soutenaient les Juifs »). — Source iranienne (de forme mède) : ****xšaϑrapāna-*** « qui protège le pouvoir/l'empire ».

Dans l'empire perse, les satrapes représentent le grand roi à l'échelon de la province ; chargés de maintenir l'ordre sur leur territoire, de superviser l'administration locale et de lever les impôts, ils exercent un pouvoir militaire et disposent d'une chancellerie et d'une trésorerie. Il y a vingt satrapies depuis la réforme administrative de Darius I[er] ; mais le nom de satrapie a également été donné à des circonscriptions mineures. Le nom iranien du « satrape » signifie « celui qui protège le pouvoir/l'empire » et est composé des éléments **pā-* « protéger, garder »[17] et, comme premier terme, *xšaϑra-* (= v. perse *xšaça-*) qui signifie à la fois « pouvoir (royal), royauté » et « domaine où s'exerce ce pouvoir, royaume ». En v. perse, ce titre apparaît sous la forme *xšaçapāvan-* (avec suffixe *-van-* en fin de composé), qui s'observe à deux reprises dans l'inscription de Darius à Behistun et qui est transcrit en élamite comme *šá-ak-šá-ba-ma*[18] ; il est vraisemblablement fondé sur le tour phraséologique *xšaçam pā-* « protéger le pouvoir/l'empire »[19].

Le nom du satrape a été largement diffusé en dehors de l'iranien, sous la forme de deux variantes phonétiques et morphologiques différentes de celle qu'atteste le vieux perse[20] :

---

[14] GIPPERT 1997, p. 161 ; le mot n'est pas traité chez OLSEN 1999.

[15] Cf. BLÁŽEK 2003, p. 7, 9.

[16] BORBOR 2010, p. 227. L'auteur voit dans le préfixe *ham-* une expression de la notion de réceptacle, de contenant (d'où : « dedans, à l'intérieur »).

[17] CHEUNG 2007, p. 288-289.

[18] TAVERNIER 2007, p. 79.

[19] SCHMITT 2014, p. 284-285 ; cf. aussi SCHMITT 1998, p. 641.

[20] SCHMITT 1976, p. 373-374, 388-390.

a) **xšaϑrapā-* (sans suffixe final), représenté par les emprunts arménien *šahap*[21], lydien (*χssadrapa-*, *χssaθrapa-*) et surtout grec σατράπης[22], d'où viennent aussi le syriaque *strp'* et l'arménien plus tardif *satrap*[23] ; — b) **xšaϑrapāna-* (avec un suffixe thématique *-na-*, à moins qu'il ne faille admettre une contraction de **xšaϑrapāvan-a-*), qui est à l'origine des mots en akkadien (*aḫšadrapānu*), en araméen (*ḥštrpn* à Xanthos) et en hébreu (*'ăḥašdarpān*). La forme phonétique du mot hébreu est « deutlich durch die akkadische Wiedergabe beeinflußt »[24].

3. 'ăḥaštərān אֲחַשְׁתְּרָן « royal », dans plur. *'aḥaštəranīm* (YOUNG, REZETKO, EHRENSVÄRD 2008, t. 1, p. 293 ; GINDIN 2013, p. 67 ; WILSON-WRIGHT 2015, p. 155 ; NOONAN 2019, p. 51). — Deux occurrences dans le livre d'*Esther* (passage où il est question des chevaux de poste envoyés par Assuérus : 8, 10 ; 8, 14). — Source iranienne (de forme mède) : ****xšaϑrāna-*** « royal »[25].

Pour cet adjectif non attesté directement en iranien, nous proposons de reconstruire un adjectif **xšaϑrān-a-* « royal » (litt. « pourvu de royauté »), dérivé possessif de **xšaϑra-* « royauté ; royaume » (ci-dessus § 2) : nous y voyons un adjectif possessif en *-ān-*, du type avestique *puϑrān-* « qui possède des fils » ← *puϑra-* « fils », mais augmenté de la voyelle thématique. Voici quelques exemples supplémentaires de ce type de suffixation (dite « de Hoffmann ») : avestique *mąϑrān-* « celui qui a (connaît, récite) les formules » ← *mąϑra-* « formule » ; avestique *sraošān-* « obéissant » ← *sraoša-* « obéissance » ; sogdien bouddh. *rangān* « coloré » ← *rang* « couleur » (attesté en moy. perse) ; moy. perse *marzān* « qui habite près de la frontière » (proprement « ayant une frontière ») ← *marz* « frontière, marche »[26].

Quant au nom **xšaϑra-*[27] qui forme la base de l'adjectif dérivé en **-ān-a-*, il s'agit d'un abstrait verbal en *-ϑra-* formé sur la racine verbale **xšā-* « être maître de, disposer de », prés. *xšaya-* [28], qui a donné par ailleurs le nom du roi en vieux-perse (*xsāyaϑiya-*)[29], d'où moy. perse *šāh*, etc. — Après l'époque achéménide, les mots issus de **xšaϑra-* n'ont plus qu'une signification aréale ou spatiale : moy. perse *šahr* « pays ; ville », moy. perse et parthe manich. *šahr* « pays, région ; ville, etc. »

4. 'appeden אַפְּדָן « palais » (WILSON-WRIGHT 2015, p. 155 ; NOONAN 2019, p. 59-60 ; cf. CIANCAGLINI 2008, p. 113-114). — Hapax en *Dan*. 11, 45 (« il dressera les tentes de son palais entre les mers »). — Source iranienne : ***ăpadāna-*** « palais ».

Le mot v. perse *ăpadāna*, qui est rendu par l'elamite *ha-ba-da-na* et le babylonien *ap-pa-da-an*[30] dans les versions parallèles des inscriptions achéménides, n'est attesté que dans quelques rares inscriptions de Darius II et d'Artaxerxès II, à Suse et à Hamadān. Sans que l'on

---

[21] OLSEN 1999, p. 898.

[22] BRUST 2005, p. 597-612.

[23] CIANCAGLINI 2008, p. 28, 220-221.

[24] P.-M. BERGER *ap*. HINZ 1975, p. 136 ; cf. aussi SAMUEL 2020, p. 302.

[25] GINDIN, *l.c*., envisage aussi un sens « royal rider » basé sur une reconstruction **xšaϑra-rāna-*, visiblement affectée d'une haplologie et sans doute avec un second terme d'après avest. gâth. *rāna-*, *rąna-* « Streiter, Kämpfer » (cf. BARTHOLOMAE 1904, col. 1523) ; mais cette explication n'a rien qui plaide pour elle.

[26] Cf. à ce propos SCHAFFNER 2005, p. 244 et *passim*

[27] Pour quelques études récentes sur le nom **xšaϑra-*, cf. BUCCI 1985, p. 667-705 ; KELLENS 2002, p. 434-448 ; GNOLI 2005, p. 557-582 ; GNOLI 2007, p. 109-118 ; SCHMITT, 1977, p. 384-395.

[28] CHEUNG 2007, p. 451-452.

[29] Sur la formation de ce titre, cf. notamment KELLENS 2002, p. 440-448 ; SZEMERÉNYI 1975, t. 2, p. 313-323 ; WERBA 2010, p. 265-278.

[30] TAVERNIER 2007, p. 35.

puisse déterminer sa signification précise, le terme a été adopté dans le vocabulaire des archéologues pour désigner une grande salle d'audience quadrangulaire, soutenue par des colonnes, comme on en trouve à Persépolis et à Suse[31]. Il s'agit d'un élément central de l'architecture palatiale à partir de Darius I^er^ ; c'est là qu'étaient admis les visiteurs qui, face au roi assis sur son trône, devaient se soumettre au rituel de la proscynèse, en reconnaissance de la majesté du souverain. Ce signe d'allégeance fonde l'explication étymologique offerte récemment par M. Janda[32], qui reconstruit une forme **ā-pad-ana-* « prostration » (nom de procès dérivé d'un verbe **ā-pad-* « se prosterner, s'incliner bas, se laisser tomber », de la racine **pad-* « tomber » et du préfixe **ā-* « vers, en direction de » [33] ; cf. en grec προσπίπτειν « se jeter aux pieds de »), d'où « lieu de la prostration »[34] ; la finale *-dăna-* aurait alors été refaite en *-dāna-*, sous l'influence des noms de lieu ou d'habitation composés à partir de l'élément *°dāna-* « réceptacle ; lieu qui contient », puis aussi « édifice, maison » (cf. ex. *daiva-dāna-* « temple des idoles », litt. « endroit qui héberge les *daiva* »[35].

Comme la réalité architecturale sous-jacente au terme *ăpadāna* n'est pas connue avec certitude, plusieurs autres tentatives étymologiques ont été avancées qui demeurent invérifiables[36] ; nous en citerons quelques-unes ici : **apa-dāna-* « endroit réservé [au grand-roi] » (d'un verbe **apa-dā-* « mettre à l'écart »), reconstruit sur la foi du védique *apadhā́-* « mise à l'écart » ou « cachette » et du grec ἀποθήκη « entrepôt, magasin » (explication qui n'est plus guère retenue à présent, mais qu'on trouve encore dans les manuels et ouvrages de référence) ; — **apa-dad-āna-*, part. prés. passif du même verbe, « ce qui est séparé [par des colonnes] » (G. Itō)[37] ; — **appat-dāna-* « window-house » (O. Szemerényi)[38], composé hybride avec un premier terme **appat-* d'origine sémitique (cf. akkadien *aptu* « fenêtre ») qui détermine *°dāna-* ; — **āpa-dāna-* « réservoir d'eau » (cf. persan mod. *ābdān*), composé de **āp-* « eau » et *°dāna-* (P. Lecoq[39], qui note à ce propos que « Nous n'avons aucune preuve formelle que le mot *āpadāna* ait bien signifié dans les inscriptions la salle que nous désignons ainsi. […] Attesté seulement dans les inscriptions tardives d'Artaxerxès II, il pourrait bien se rapporter à une innovation architecturale somme toute assez banale. L'art iranien a de tout temps utilisé les plans d'eau et les bassins, comme le lui permettait la maîtrise de l'adduction d'eau par ses architectes »).

Plus tard, le mot *ăpadāna-* survit, avec le sens générique de « palais », dans le parthe manich. *āfδan* et *ap*(*p*)*aδan* (la géminée n'est pas assurée) et comme mots d'emprunt (outre l'hébreu)

---

[31] Cf. Stronach 1987, p. 146-148.

[32] Janda 2009, p. 145-155 ; cf. le compte rendu par Schmitt 2010, p. 157.

[33] Pour la formation, cf. v. perse *ā-yad-ana-* « lieu de culte, lieu du sacrifice » (d'un verbe **ā-yad-* « adorer, vénérer, sacrifier ») ou encore *ā-vah-ana-* « lieu, habitation » (d'un verbe **ā-vah-* « résider, habiter ») (Schmitt 2014, p. 145, 147) ; ces formations confirment le passage métonymique de l'abstrait verbal (nom de procès) au nom de lieu.

[34] Cette même notion de « soumission » est présente dans l'étymologie iranienne que Gippert 1993, p. 266, 271-272, a fournie pour les mots géorgien *uraḳparaḳ-* (signifiant à l'origine « lieu du jugement, tribunal ») et arménien *hraparak* « place publique », à savoir **fra-păda-ka-* « Ort des (unterwürfigen) Herantretens », dérivé d'un verbe **fra-pad-* « tomber aux pieds de quelqu'un » (parallèle à **ā-pad-* dans **ā-pad-ana-*) ; ce mot iranien se retrouve d'ailleurs aussi en syriaque *hrpdq'* « a public place (?) » (cf. Ciancaglini 2008, p. 165-166, avec d'autres interprétations).

[35] Schmitt 2014, p. 163.

[36] Cf. Schmitt 1987, p. 145-146.

[37] Itō 1972, p. 46-51.

[38] Szemerényi 1980, p. 233-237.

[39] Lecoq 1997, p. 115.

dans l'araméen bibl. *'pdn*, talm. *'pdn'*, le syriaque *āppaḏnā* « palais », l'arabe *fadan* et aussi l'arménien *aparank'* [40].

5. gizbār גִּזְבָּר « trésorier » (WILSON-WRIGHT 2015, p. 155, et SAMUEL 2020, p. 303 ; NOONAN 2019, p. 81-82 ; cf. CIANCAGLINI 2008, p. 142-143). — Une seule occurrence en hébreu : *Esdras* 1, 8 (un trésorier, nommé Mithridate). — Source iranienne (de forme mède) : ***ganz(a)bara-*** « trésorier ».

Le titre *ganzabara* qu'on traduit par « trésorier » (proprement « responsable du trésor ») est un administrateur financier des provinces ou sous-provinces de l'empire perse achéménide ; mentionné pour la première fois sous le règne de Xerxès I[er], ce dignitaire de haut rang est chargé de superviser les trésors des centres régionaux, de distribuer des fonds, de percevoir les impôts et d'enregistrer les opérations et transactions commerciales pertinentes[41].

Ce titre est emprunté à l'iranien ancien (mède) **ganza-bara-* (« trésorier de la cour »[42]), qui s'est très largement diffusé dans tout l'empire perse, ainsi en élamite (*ka*$_4$*-an-za-ba-ra*, *ka*$_4$*-in-za-ba-ra*, *kán-za-ba-ra*, *kán-za-bar-ra*, *ka*$_4$*-za-ba-ra*, etc.[43]), en akkadien (*ganzabaru*), en araméen (bibl. *gzbr*, off. *gnzbr* ; cf. aussi *'pgnzbr* « subtreasurer » < **upa-ganzabara-*) et en syriaque (*gezzaḇrā*).

À côté de ce titre de forme dialectale mède, il faut faire état d'une forme « persianisée » **gandabara-* documentée par l'élamite *kán-da-bar-ra* (à côté de *kán-za-ba-ra*, etc.[44]) et en aram. bibl. *gdbr* (*Dan*. 3, 2-3, à côté de *gzbr* en *Esdras* 7, 21[45]).

En iranien même, le titre est continué en moy. perse *ganǰwar* « trésorier », moy. perse manich. *ganzwar*, persan moderne *ganǰwar* / *ganǰūr* « trésorier » ; — cf. aussi le parthe manich. *gaznβar* (à Nisā : *gazn*(*a*)*bar*) et le sogdien boudd. *γaznβar-*, avec le premier terme en **gazna-*, forme plus ancienne de **ganza-* (cf. l'entrée suivante, § 6).

Le titre **ganzabara-* est un composé sur °*bara-*, qui signifie proprement « porteur » (racine verbale **bar-* « porter ») ; toutefois, il faut se garder d'attribuer à la formation une ancienne valeur de « qui transporte les fonds », voire « qui emporte le butin ». En réalité, dans les titres de fonction et les noms de métier, l'élément °*bara-* a perdu sa signification concrète pour devenir un quasi-suffixe, signifiant « qui est en charge de », « qui s'occupe de », « qui agit en rapport avec », etc., comme par ex. dans **dāta-bara-*, désignation iranienne du « juge », avec la base nominale *dāta-* « loi » (ci-dessous, § 8), cf. moy. persan *dādwar*, sogdien bouddh. *δātβar*, persan moderne *dāwar*, etc.[46] Il est remarquable qu'en arménien l'élément *-a-wor* (litt. « porteur ») a suivi la même évolution, certainement sous l'influence de l'iranien, d'où par ex. *ganjawor* « trésorier » sur *ganj* « trésor », ou *datawor* « juge » sur *dat* « loi »[47].

Par contre, le sens premier de l'élément °*bara-* transparaît encore dans **patigāma-bara-*, le nom iranien du « messager », littéralement « porteur de message » (pour le premier terme **patigāma-*, cf. plus loin § 19), comme dans moy. perse *paygāmbar* « messager, apôtre », bactrien πιδογαμοβαρο « ambassadeur » et aussi sogdien chrét. *patγāmbarē* « messager,

[40] OLSEN 1999, p. 339.

[41] Cf. STOLPER 2001, p. 286-289.

[42] HINZ 1975, p. 102.

[43] Chez TAVERNIER 2007, p. 422.

[44] Cf. TAVERNIER 2007, p. 422.

[45] NOONAN 2019, p. 80-81.

[46] Cf. SCHMITT 1994b, p. 115.

[47] Cf. MEILLET 1962, p. 179-180 ; cf. aussi OLSEN 1999, p. 362.

prophète » (d'une forme élargie **patigāma-bara-ka-*) ; en arménien, nous trouvons sans surprise *patgamawor.*

6. genez גֶּנֶז « trésor » (WILSON-WRIGHT 2015, p. 155 ; NOONAN 2019, p. 83-84 ; cf. CIANCAGLINI 2008, p. 142). — Ce mot apparaît deux fois dans le livre d'*Esther* (en parlant des « trésors du roi » : 3, 9 et 4, 7). — Source iranienne (de forme mède) : ***ganza-*** « trésor ».

L'importance économique du « trésor royal » de la Perse se reflète dans la présence du terme *ganza* dans la langue de tous les peuples qui ont été contact avec l'administration achéménide[48]. Ce trésor ne contient pas seulement des richesses en or, argent, ivoire, etc., mais aussi des troupeaux et des réserves de céréales, d'huile ou de vin ; il a été constitué à partir des tributs perçus et du butin des conquêtes militaires.

Le mot **ganza-* n'est pas attesté directement au stade de l'iranien ancien (avestique et vieux-perse), mais il est présent dans les tablettes élamites (*ka*$_4$*-an-za*, *ka*$_4$*-in-za-um*, *kán-za-um*, cf. Tavernier 2007 : 443) et a été emprunté à date ancienne en hébreu et en araméen (bibl. *gnz*, off. *gnz*' ; en syriaque *gazzā* « trésor », avec assimilation des consonnes) ; c'est à une forme araméenne **gazzā* que doit remonter à son tour le grec γάζα[49] (d'où finalement le latin *gaza* « trésor, richesses ») ; plus tard, le terme a été emprunté également par l'arménien (*ganj* « trésor »[50]) et l'arabe (*kanz* « trésor »)[51].

Selon W.B. Henning[52], la forme originale du nom du « trésor » doit être fixée comme **gazna-*, conservée en iranien oriental (notamment sogdien, chorasmien) ainsi qu'en parthe, comme en témoignent sogdien bouddh. *γazn* « trésor », parthe manich. *gazn* « trésor », etc. En mède, le mot **gazna-* a subi une métathèse et c'est la forme **ganza-* qui a été propagée dans toute l'aire occidentale de l'Iran, d'où moy. perse *ganǰ* « trésor », moy. perse manich. *ganz*, persan mod. *ganǰ*, etc.[53]

L'étymologie de la forme primitive **gazna-* demeure inconnue. Une suggestion a été faite par Brust de faire remonter **gazna-* à l'indo-européen **g*^{h}*od*^{h}*-sno-*, à partir d'une racine **g*^{h}*ed*^{h}- « zusammentreffen, zusammenpassen »[54], mais cette reconstruction n'est guère convaincante au plan sémantique. Nous nous demandons s'il ne faut pas plutôt convoquer une racine homonyme **g*^{h}*ed*^{h}- « saisir, s'emparer de » > iran. **gad-* [55] et attribuer à **gadzna-* < **g*^{h}*od*^{h}*-sno-* le sens primitif de « butin » (cf. en sanskrit védique *vā́ja … gádhya* « zur ergreifende Beute », *gádhyā* « Beute », d'après le dictionnaire de M. Mayrhofer[56]) ; en iranien, la racine **gad-* a dû avoir une valeur ambivalente, pouvant s'appliquer à des biens appartenant à des ennemis (d'où « faire du butin ») comme aussi aux propriétés des membres de sa propre communauté (d'où « voler », cf. avestique récent *gaδa-* « voleur, brigand », moy. perse *gēg* < **gadaka-*, sogdien manich. bouddh. *γaδ-* « voleur »). Il faut de toute façon admettre que dans **gadzna-* la séquence **-dzn-* a connu, au stade du proto-iranien, le même traitement que le groupe **-d*^{z}*n-* issu de l'indo-européen **-ĝn-* / **ĝ*^{h}*n-*.

---

[48] Sur le terme **ganza*, cf. l'étude approfondie de MANCINI 1987, p. 9-60.

[49] MANCINI 1987, p. 27-35, 40-41 (sur le mot grec, cf. aussi BRUST 2005, p. 171-175).

[50] Cf. OLSEN 1999, p. 872.

[51] MANCINI 1987, p. 18-26.

[52] HENNING 1963, p. 196-198 (réimpr. 1975, t. 2, p. 584-586).

[53] Pour un aperçu des formes attestées en iranien, cf. RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2007, p. 258-259.

[54] BRUST 2005, p. 190-191 n. 5.

[55] RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2007, p. 100-101.

[56] MAYRHOFER 1992, p. 460-461.

7. ginzaḵ גִּנְזָךְ « salle du trésor » (WILSON-WRIGHT 2015, p. 155, et SAMUEL 2020, p. 304 ; NOONAN 2019, p. 84-85). — Hapax dans 1 *Chron*. 28, 11 (il s'agit des instructions données par le roi David concernant la construction du temple). — Source iranienne (de forme mède) : ***ganzaka-*** « salle du trésor » (aussi « arsenal » ?).

Le mot hébreu *ginzaḵ* permet de reconstruire une forme iranienne ancienne (mède) **ganza-ka-* « salle du trésor », élargissement de **ganza-* « trésor » (voir l'entrée précédente, § 6) au moyen du suffixe **-ka-* auquel il faut reconnaître ici une valeur possessive : dans cette analyse, **ganza-ka-* est au départ un adjectif, signifiant « pourvu d'un trésor, qui contient un trésor » et nominalisé par la suite, comme en parthe manich. *gaznag* « treasure-house » (**gazna-ka-*). Ce type de dérivation peut être illustré par des exemples comme v. perse *bandaka-* « sujet, assujetti », à l'origine « pourvu de liens » (moy. perse manich. *bannag*, parthe manich. *bandag* « serviteur, esclave ») en face de **banda-* « lien » (av. *banda-*) ; ou encore parthe manich. *tāwag* « puissant » (**tāwa-ka-* « pourvu de force, de puissance ») face à **tāwa-* « force, puissance »[57]. Nous ne croyons pas que la formation en *-aka-* oblige ici à compter avec un emprunt tardif au moyen iranien (malgré H. Samuel[58], qui parle d'un « renewed borrowing from a Middle Iranian language »).

Le thème **ganzaka-* est également à l'origine de plusieurs noms de ville dans différentes régions du monde iranien[59], comme par ex. *Ganzak* et *Ganjah*, au nord-ouest de l'empire, ou encore Gazaka (Γάζακα[60]), ville prise par Alexandre près de Cyreschatè, sur la frontière nord de l'empire. Sous la forme « orientale » **gaznaka-* apparaît le nom de ville *Ghazna* / *Ghazni* en Afghanistan, étudié par E. Benveniste dans un article spécifique[61]. — À propos de cet élément toponymique **ganzaka-* / **gaznaka-*, Fr. Grenet fait remarquer qu'il apparaît de manière caractéristique dans un contexte frontalier et pose la question de savoir « si, dans ces cas-là, le mot ne s'appliquerait pas plus spécifiquement à un dépôt d'armes qu'à un trésor de métal précieux »[62].

8. dāṯ דָּת « loi, décret » (WILSON-WRIGHT 2015, p. 156 ; NOONAN 2019, p. 89 ; cf. CIANCAGLINI 2008, p. 159). — 21 occurrences, dont une seule en *Esdras* 8, 36 (s'agissant de décrets du roi, à l'attention des satrapes et des gouverneurs) et les vingt autres dans le livre d'Esther, où il est question pour l'essentiel de « lois » et de « décrets » du roi (1,8 ; 1, 13 ; 1, 15 ; 1, 19 ; 2, 8 ; 2, 12 ; 3, 8 [deux fois] ; 3, 14 ; 3, 15 ; 4, 3 ; 4, 8 ; 4, 11 ; 4, 16 ; 8, 13 ; 8, 14 ; 8, 17 ; 9, 1 ; 9, 13 ; 9, 14)[63]. — Source iranienne : ***dāta-*** « loi, jugement ».

Le mot iranien *dāta-* « loi » (attesté comme tel en avestique et en vieux-perse) représente la nominalisation du participe passé *dā-ta-* « (ce qui est) établi », à partir de la racine verbale **dā-* « poser, mettre en place, fixer, établir »[64] (cf. d'ailleurs la même racine en grec νομο-θέτης, fin de composé), et non pas **dā-* « donner »[65]. Ce terme juridique a connu une diffusion consi-

---

[57] Pour ces cas, cf. SCHAFFNER 2005, p. 240.

[58] SAMUEL 2020, p. 304 et 314.

[59] M. MANCINI, art. cité, p. 12-14.

[60] BRUST 2005, p. 185 n. 4.

[61] BENVENISTE 1935, p. 141-143.

[62] GRENET, SIMS-WILLIAMS, PODUSHKIN 2007, p. 1027.

[63] La présence du nom *dāṯ* en *Deut*. 33, 2 (il s'agit d'un tour *'ēš dāṯ*, que certains interprètent comme « *ignea lex* », « loi de feu ») est contestée par NOONAN 2019, p. 324 (contre YOUNG, REZETKO, EHRENSVÄRD 2008, t. 1, p. 303-304.

[64] RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2003, p. 420-421 ; CHEUNG 2007, p. 45-46.

[65] Comme le veut NOONAN, *s.v*. Cf. aussi GINDIN 2013 : 67 (« lit. 'given' or 'laid' »).

dérable à travers le Proche Orient : akkadien *dātu*, araméen *dt* et syriaque *dāṯā* « loi, justice », phénicien *dt* « décret » et élamite (*da-tam*$_5$, *da-ut-tam*$_5$[66])[67].

En iranien même, la postérité du terme se vérifie sur toute l'aire linguistique[68], comme par ex. dans moy. perse *dād* « loi, justice », moy. perse manich., parthe manich. *dād* (et l'emprunt arménien *dat* « jugement, justice »[69]), sogdien manich. bouddh. *δāt* « loi », chrét. *dāt* même sens, sace khotanais *dāta-* « loi », persan mod. *dād* « justice, équité »,

9. zəman זְמַן « temps » (YOUNG, REZETKO, EHRENSVÄRD 2008, t. 1, p. 301 ; GINDIN 2013, p. 67 ; NOONAN 2019, p. 96-97 ; cf. CIANCAGLINI 2008, p. 169-170)[70]. — Quatre occurrences : *Neh*. 2, 6 (la fixation d'une date) ; *Esth*. 9, 27 et 9, 31 (la célébration des jours des Purim à la date fixée) ; *Qoh*. 3, 1 (« il y a un temps pour tout »). — Source iranienne : ***ǰamāna-*** « temps » (anciennement **ǰamān-*, nom d'agent : « qui vient »).

La forme du mot hébreu *zəman* accuse un intermédiaire araméen, à cause de la voyelle prétonique réduite ; en araméen biblique et talmudique, le mot *zmn* est assez fréquent, avec le sens de « temps opportun », « moment convenu, désigné » ; le syriaque *zaḇnā*, avec *b* issu de *m* par dissimilation (*m ... n* > *b ... n*) signifie « temps » (d'où aussi « fragilité due au temps qui passe » ; le même terme se retrouve encore en arabe (*zaman*, *zamān*) et en éthiopien (*zaman*). Un certain nombre de chercheurs (sémitisants) font remonter la forme araméenne *zmn* à l'akkadien *simānu* « saison, temps approprié », mais cette explication ne peut être retenue pour des raisons phonétiques[71], alors qu'une provenance de l'iranien ne présente aucun problème de ce point de vue (le traitement araméen *z* de l'iranien *ǰ* est régulier).

La source iranienne de ces mots sémitiques a été déterminée comme **ǰamāna-*, forme nominale dérivée de la racine **gam-* « venir »[72], mais non attestée directement au stade de l'iranien ancien. Plutôt qu'un adjectif signifiant « passager, transitoire »[73], apparemment fondé sur l'idée du temps qui fuit, il convient d'admettre un nom d'agent « qui va et vient », renvoyant à la conception cyclique du temps comme un retour régulier, cf. S. Schaffner[74], qui rappelle des exemples bien connus comme le grec ἔτος (*ϝέτος) « année » < **wet-* « aller » ; le latin *annus* (**atnos*) < **at-* « aller » ou encore l'avestique *yār-* « année » < **yā-* « aller, marcher ».

La reconstruction de **ǰamāna-* est garantie par l'accord du moy. perse *zamān* « temps » (avec le dérivé *zamānag* « période, époque » < **ǰamāna-ka-*), du moy. persan manich. *zamān* « temps, heure, moment » (*pad zamān*, « en temps voulu »), du parthe manich. *žamān* « temps, heure, moment » et du persan mod. *zamān* « temps, saison ». Cependant, quelques représentants présupposent une variante **ǰamăna-* avec voyelle intérieure brève : moy. perse *zaman* « heure » (distinct de *zamān* « temps »[75]) ainsi que le proto-sogdien **ǰamana-*, dans sogdien manich.

---

[66] Cf. TAVERNIER 2007, p. 80-81.

[67] Cf. SCHMITT 1994a, p. 114-115.

[68] RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2003, p. 423-426.

[69] Cf. OLSEN 1999, p. 876.

[70] L'origine iranienne n'est pas admise par WILSON-WRIGHT 2015, p. 155.

[71] NOONAN, *s.v.* Voir en particulier l'étude importante consacrée à ce dossier lexicologique par PANAINO 2017, p. 150-195 (spéc. p. 161-162).

[72] RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2007, p. 117-126 ; CHEUNG 2007, p. 98-101.

[73] RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2007, p. 128.

[74] SCHAFFNER 2004, p. 286-287.

[75] Cf. PANAINO 2017, p. 176, n. 10, qui s'autorise de Sh. SHAKED.

žamn- « temps, heure », sogdien bouddh. chrét. *žamn-* « temps, heure ». Le bactrien ζαμανο « temps » (avec une forme syncopée ζαμνα, « en ce temps ») est ambigu sur ce point.

Trois mots arméniens doivent également leur existence à l'iranien ; il s'agit de *žam* « heure, temps »[76], thème en *u*, provenant peut-être du sogdien **žamnu* < **ǰamanam*[77] ; — *žaman* dans l'expression *žaman arnel* « se hâter »[78] et *žamanak* « temps, âge, occasion ; époque »[79], dont la source iranienne est soit **žamān*(*ak*), soit **žamăn*(*ak*).

L'histoire du mot **ǰamă̆na-* et la genèse de ses deux variantes phonétiques ont été retracées de manière convaincante par S. Schaffner[80], qui reconstruit pour le proto-iranien un paradigme athématique de nom d'agent **ǰam-ān-* (aux cas forts : nominatif et accusatif), **ǰam-ăn-* (au locatif) et **ǰam-n-* (aux cas faibles, notamment le génitif et le datif, qui ont été ultérieurement refaits en **ǰam-ăn-*, sous l'influence du locatif) ; de ce paradigme à vocalisme suffixal alternant seraient alors issus deux noms thématiques : *ǰamāna-* (forme dominante) et **ǰamăna-* (forme minoritaire, avec apparemment une spécialisation sémantique en moy. perse). Selon une ligne différente, et indépendamment de S. Schaffner, une interprétation plus compliquée a été proposée par A. Panaino, qui veut ramener les formes **ǰamăna-* et *ǰamāna-* à deux paradigmes distincts, un ancien neutre **ǰam-n̥* « motion, the act of passing » à côté d'un thème masculin **ǰam-ān* « who possesses the motion or the passing », obtenu par dérivation interne[81].

10. zan זַן « genre, espèce, sorte » (WILSON-WRIGHT 2015, p. 156, et SAMUEL 2020, p. 304-305 ; NOONAN 2019, p. 97-98 ; cf. CIANCAGLINI 2008, p. 175). — Trois occurrences : 2 *Chron*. 16, 14 (« différentes sortes » d'aromates dans la sépulture du roi Asa) ; deux fois dans le *Ps*. 144, 13 (louange au Seigneur pour « toute espèce » de fruits). — Source iranienne (non perse) : ****zana-*** « espèce ».

Le mot iranien a été emprunté en hébreu et en araméen biblique (quatre occurrences de *zn* dans Daniel ; cf. aussi *zn* en araméen officiel) ; pour le syriaque, on peut citer *znā*, qui signifie notamment « sorte, genre, façon » et « habitudes, coutumes, mœurs ». Le mot **zana-* de forme dialectale mède (le v. perse **dana-* apparaît en élamite[82]) signifie « tribu, race ; espèce »[83] et n'est attesté qu'en fin de composé dans deux épithètes qui caractérisent l'empire achéménide : *vispa-zana-* « qui contient tous les peuples », *paru-zana-* « qui contient beaucoup de peuples »[84] ; l'avestique *sruuō.zana-* « de l'espèce cornue » montre la forme °*zana-* dans le même environnement (second terme d'un composé) ; notons que l'emprunt arménien °*zan* « manière, façon »[85] est également limité dans son emploi comme second terme de composé.

En moyen iranien s'est développée une forme élargie **zana-ka-*, attestée en moy. perse manich. et parthe manich. *zanag* « espèce, sorte ». Le sogdien utilise cet élément dans des composés qui marquent le « genre » ou la « manière », par ex. sogdien bouddh. *wisp-zang* « de toute

[76] OLSEN 1999, p. 861 n. 5, 883.

[77] A. KORN, citée par PANAINO 2017, p. 179-180, n. 31.

[78] OLSEN 1999, p. 296, 883.

[79] OLSEN 1999, p. 301, 883.

[80] SCHAFFNER 2005, p. 96.

[81] PANAINO 2017, p. 152, 169-172.

[82] Cf. TAVERNIER 2007, p. 78.

[83] SCHMITT 2014, p. 229, 280, 294.

[84] Autre traduction chez LECOQ 1997, p. 47, 170 (« de toutes origines » et « aux nombreuses origines »).

[85] OLSEN 1999, p. 880.

sorte » (**vispa-zanaka-*), bouddh. *anyazang*, chrét. *nyăzang* « d'espèce différente » (**anya-zanaka-*), etc.

11. karmīl כַּרְמִיל « rouge cramoisi » (YOUNG, REZETKO, EHRENSVÄRD 2008, t. 1, p. 291 ; NOONAN 2019, p. 133-134 ; SAMUEL 2020, p. 299)[86]. — Trois attestations dans le second livre des *Chroniques*, en rapport avec la construction du Temple (2 *Chron* 2, 6 : un artisan « habile à travailler l'écarlate, le cramoisi et la pourpre violette » ; 2 *Chron* 2, 13 : il sait travailler « l'écarlate, la pourpre violette, le byssus, le cramoisi » ; 2 *Chron* 3, 14 : « il fit le Rideau de pourpre violette et écarlate, de cramoisi et de byssus et il représenta des chérubins. ») — Source iranienne : ****karmīlă-*** « colorant produit par des cochenilles », issu de **karmīδă-* < **karmī-dă-* « (litt.) donné par le ver ».

Cette désignation d'une teinture précieuse est considérée par B.J. Noonan comme un emprunt à l'indien, renvoyant plus précisément à une forme reconstruite **kṛmila-* « crimson » (dans *kṛmilikā-* « étoffe de rouge vif », chez les lexicographes indiens), adjectif dérivé du sanskrit *kṛ́mi-* « ver »[87]. Or, cette interprétation ne fait pas état des mots sogd. bouddh. *karmīr* « rouge » (chrét. *kərmīr*) et arménien *karmīr*, qui ont fait récemment l'objet d'une étude approfondie d'A. Korn en lien avec le terme hébreu[88].

À partir d'une reconstruction étymologique **kṛmī-dă-* « donné par le ver » qu'elle juge la plus probable parmi d'autres possibles[89], A. Korn postule comme origine immédiate de ces « Wanderworte » une langue iranienne ancienne, où le **ṛ* vocalique est devenue *ar* ; dans une forme dialectale telle que **karmīdă-*, le *d* a pu être spirantisé de bonne heure en *δ* et aboutir à un *l* (par « lambdacisme », comme illustré par le témoignage hébreu *karmīl*) ou être assimilé à un *r* lors du processus de l'emprunt (comme en sogdien et en arménien) : « La région d'origine du mot pourrait être l'Anatolie orientale, région multiculturelle et multilingue depuis des millénaires, où la plaine de l'Ararat a fourni des cochenilles fameuses déjà dans l'Antiquité. Le colorant de cette cochenille était exporté dans d'autres pays, et les vêtements d'origine iranienne sont parvenus jusqu'en Égypte, en Syrie, etc. » Il est à noter que pour l'auteur, le terme iranien **karmīlă-* est entré dans le lexique hébreu par un intermédiaire araméen.

12. nādān נָדָן « gaine » (WILSON-WRIGHT 2015, p. 156 ; NOONAN 2019, p. 150-151). — Hapax dans 1 *Chron*. 21, 27 (David ordonne à l'ange de remettre l'épée au fourreau). — Source iranienne : ****nidāna-*** « lieu de rangement ; fourreau, gaine ».

Le mot iranien **nidāna-* a été emprunté en hébreu et en araméen biblique (*ndn* « gaine ») ; il résulte clairement d'une dérivation nominale du verbe **ni-dā-* « déposer, ranger »[90], bien représenté dans tout le domaine iranien, cf. l'avestique réc. *ni-daϑaite* « dépose », *niδāta-* « déposé » (part.), moy. perse *nihādan* « mettre, placer, établir », moy. perse manich. *nihādag* « posé, déposé », etc. (la racine verbale **dā-* « mettre, poser » est ici déterminée par le préfixe local *ni-*, qui marque un mouvement vers le bas).

Le nom dérivé en *-na-* indique plus précisément un « endroit où l'on dépose », un « lieu de rangement », d'où les différentes acceptions de « remise », « réceptacle », « dépôt », comme

---

[86] Terme exclu de la liste de WILSON-WRIGHT, à cause de la présence du phonème *l* en fin de mot.

[87] Cf. POWELS 1992, p. 196-197.

[88] KORN 2016, p. 1-22.

[89] Une autre reconstruction envisagée par l'auteur est l'adjectif dérivé **kṛmī-ra-* « qui provient du ver » (art. cité, p. 16). — À noter que le persan *qirmiz* « rouge » constitue un emprunt à l'arabe, avec la signification précise de « colorant rouge d'origine arménienne » ; mais le mot arabe provient lui-même d'un modèle perse antérieur **kirmiz*, qui présuppose une protoforme **kṛmi-ză-* « produit par le ver » (KORN 2016, p. 14).

[90] RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2003, p. 421-422 ; CHEUNG 2007, p. 45-46.

dans moy. perse manich. *niyān* « trésor, magasin » (**ni-dāna-*) ; sace khotanais *nyanaa-* « trésor » (**ni-dana-ka-*) — et particulièrement « étui », « gaine, fourreau » comme dans wakhi (langue du Pamir) *naδun* « carquois » et *naδän* « fourreau » (**ni-dāna-*) ; yazghulami (langue du Pamir) *naδáng* « fourreau » (**ni-dāna-ka-*)[91]. Avec un autre suffixe, nous pouvons encore citer moy. perse manich. *niyām* « gaine, couverture », moy. perse *nidāman*, persan mod. *niyām* (**ni-dā-man-*).

Une variante morphologique et sémantique est représentée par le terme élamite *nu-da-nu-ia-iš, nu-da-nu-iš*, qui signifie « entrepôt, magasin »[92] et pour lequel on a proposé la reconstruction **nidāniya-* / **nidāni-* « dépôt, endroit de rangement ».

13. ništĕwān נִשְׁתְּוָן « document officiel, décret » (WILSON-WRIGHT 2015, p. 156 ; NOONAN 2019, p. 155). — Deux occurrences : *Esdras* 4, 7 (une lettre officielle envoyée à Artaxerxès I[er]) et 7, 11 (la copie de la lettre envoyée par Artaxerxès). — Source iranienne : ***ni-štāvana-*** « disposition ; ordre ».

Il s'agit ici d'un emprunt commun à l'hébreu et à l'araméen imp. (*nštwn* « rescrit, mandement »[93] ; cf. aussi *hnštwn* « good admonition, good advice »[94] dans l'inscription de Taxila). Le prototype iranien **ni-štāvana-*, variante thématisée de **ni-štāvan-*, représente une formation d'abstrait en **-van-* sur le verbe **ni-štā-* « disposer, ordonner, commander » ; ce verbe est construit sur la racine **stā-* « placer, dresser »[95], avec le préfixe **ni-* que nous venons de rencontrer ci-dessus (§ 12), d'où le sens de « fonder, fixer, établir » ; le sens figuré « ordonner, etc. » est bien attesté en v. perse *ni-štā-* « commander », mais également dans l'avestique réc. *ni-štā-* « instruire » et le sogdien manich. chrét. bouddh. *ništāy-* « ordonner, établir, déclarer », etc.

Selon E. Benveniste[96], le nom **ni-štāvan*(*a*)- « disposition ; ordre » provient en dernier ressort de l'administration achéménide ; il est continué avec un sens nettement juridique dans le terme ossète (digor) *nistauæn*, (iron) *nỳstuan*, qui désigne le « testament », les « dernières volontés »[97].

14. parbār פַּרְבָּר, renvoie à une structure architecturale particulière, probablement un lieu couvert d'un toit (WILSON-WRIGHT 2015, p. 156 ; NOONAN 2019, p. 180-181, qui exclut le sens de « portique »). — Attesté seulement en 1 *Chron*. 26, 18 (deux fois), dans un contexte où sont passés en revue les portiers placés près de la construction appelée *parbār*. — Source iranienne : ***parbāra-*** « couverture ; toit » (d'où : « construction couverte d'un toit »), forme syncopée de **pari-bāra-*.

Ce terme architectural de signification incertaine a été emprunté en hébreu, en araméen d'empire (*prbr*, une construction près d'une tombe) ainsi qu'en élamite (*ba-ri-ba-ra*(*-um*), *ba-ri-ba-ráš*, *ba-ri-pa-ráš*, *bar-riba-ráš*, peut-être « dépôt, réserve, grenier ou silo »). Selon J. Tavernier[98], le mot **pari-bāra-* est un terme générique désignant un « lieu couvert d'un toit », qui peut prendre des significations plus précises selon la situation.

---

[91] Cf. pour ce groupe RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2003, p. 429.

[92] TAVERNIER 2007, p. 439.

[93] Cf. TAVERNIER 2007, p. 409.

[94] Cf. ITŌ 1997, p. 167-169.

[95] CHEUNG 2007, p. 358-361.

[96] BENVENISTE, 1959, p. 127-128.

[97] Sur ces mots ossètes, cf. aussi ABAEV 1973, p. 210.

[98] TAVERNIER 2007, p. 440.

Pour ce qui est de l'origine du mot **pari-bāra-* « couverture », il faut sans doute partir d'un verbe **pari-bar-* « protéger, couvrir (de tous côtés), préserver, sauvegarder »[99], issu de la racine **bar-* « porter », avec le préfixe **pari-* « autour » ; ce verbe apparaît avec un sens figuré dans v. perse *pari-bar-* « se préoccuper de ; prendre en charge, supporter, soutenir »[100].

Avec d'autres auteurs, A. Wilson-Wright confond cette entrée *parbār* (iranien **parbāra-*) avec la suivante *parwār* (iranien **parvāra-*) ; pour H. Samuel[101], la variation *parbār ~ parwār* réprésente une différence purement orthographique.

15. parwār פַּרְוָר, désignation d'un espace clos, dans plur. *parwārīm* (YOUNG, REZETKO, EHRENSVÄRD 2008, t. 1, p. 306 ; WILSON-WRIGHT 2015, p. 156 ; NOONAN 2019, p. 182-183). — Hapax dans 2 *Rois* 23, 11 (il s'agit d'une « cour » dans laquelle sont gardés les chevaux que les rois de Juda avaient dédiés au soleil). — Source iranienne : ****parvāra-*** « enceinte ; clôture » (d'où « aire entourée d'un mur de clôture »), forme syncopée de **pari-vāra-*.

Le prototype l'iranien **pari-vāra-*[102] est dérivé d'un verbe **pari-var-* « protéger tout autour », composé du préfixe **pari-* « autour » et de la racine verbale **var-* « protéger, défendre »[103] ; ce mot, auquel on peut attribuer la signification de « protection de tous côtés », « clôture, barrière », est attesté dans av. *pairiuuāra-* « mur de protection, enceinte », « rempart, protection » et moy. perse *parwār* « citadelle, circonvallation ». Une formation proche est fournie par l'arménien *patowar* « mur de défense ; bastion », qui suppose un modèle iranien **pati-vāra-* « défense »[104].

16. pardēs פַּרְדֵּס « jardin, verger » (YOUNG, REZETKO, EHRENSVÄRD 2008, t. 1, p. 301-302 ; WILSON-WRIGHT 2015, p. 156 ; NOONAN 2019, p. 181-182 ; cf. CIANCAGLINI 2008, p. 237). — Ce mot est attesté par trois occurrences : *Neh*. 2, 8 (un domaine boisé appartenant au roi) ; *Qoh*. 2, 5 (des vergers) ; *Cant*. 4, 13 (un jardin luxuriant où poussent les grenadiers). — Source iranienne (de forme mède) : ****pardēz*** < **pari-daiza-* « parc » (syncope de *i* et contraction de la diphtongue *ai*).

Le mot *pari-daiza-* (forme mède) désigne à l'époque achéménide les « parcs » que les rois faisaient aménager près de leurs résidences comme lieux d'agrément ; il s'agit de domaines de vaste étendue, abondamment irrigués pour les besoins de l'horticulture et de l'agriculture et abritant des milliers de fauves pour le plaisir de la chasse. Les jardins les plus fameux sont ceux de Suse, Persépolis et surtout Pasargades, avec ses cours d'eau, sa végétation luxuriante et une faune très riche[105].

Le vocable **pari-daiza-* pourrait reposer sur un adjectif possessif « qui a une clôture tout autour », d'où « domaine clos ». Mais plus vraisemblablement, il s'agit d'un nom de procès tiré d'un verbe **pari-daiz-* « façonner (un mur) tout autour », formé sur la racine **daiz-* / **dais-* « construire, façonner, former »[106] ; ce verbe préfixé est bien documenté par l'avestique réc. *pairi-daēz-* « construire, clôturer » ainsi que le sogdien manich. *parδēs-* « construire » et le

---

[99] Cf. RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2003, p. 92.

[100] Cf. SCHMITT 2014, p. 152.

[101] SAMUEL 2020, p. 308 n. 41.

[102] Plutôt que **pari-văra-* chez NOONAN, *s.v.*

[103] CHEUNG 2007, p. 207-208.

[104] Cf. OLSEN 1999, p. 903.

[105] Cf. à ce sujet STRONACH 1989, p. 476-502 ; STRONACH 1990, p. 171-80 ; FAKOUR 2001, p. 297-298 ; DANDAMAEV 1984, p. 113-117.

[106] RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2003, p. 311-313 ; CHEUNG 2007, p. 52-53.

chorasmien *parδēs-* « réparer (un mur)[107] . Les noms av. réc. *pairi.daēza-* « enceinte ; clôture » et sogdien *parδēs* « clôture, mur » montrent le premier sens de **pari-daiza-*, d'où provient par métonymie la désignation du « domaine clos d'un mur », c'est-à-dire « jardin, parc » ; nous avons dès lors sogdien manich. chrét. *parδēz* « jardin, verger », chorasmien *parδēzak* (**pari-daiza-ka-*) et persan mod. *pālēz*, *pālīz* « jardin »[108].

Il est à peine nécessaire de rappeler la fortune extraordinaire du terme iranien **pari-daiza-* (forme originale) / **pardēz* (forme évoluée) dans de nombreuses langues. Outre l'hébreu, ce mot a été emprunté en akkadien (*pardēsu* « parc royal »), en araméen (aram. biblique *prds* « jardin, parc » ; talm. *prdys*, *prdys*' « parc ») et en grec (παράδεισος à partir de Xénophon, comme désignation des parcs des rois et des nobles perses[109]. L'arménien *partêz* « jardin » est un emprunt de date ancienne, antérieure à la mutation consonantique *d* > *t* [110]. En élamite, les formes *bar-te-da*, *bar-te-taš* « plantation, domaine »[111] reflètent la variante perse **pardēda-* avec *d* en face de *z* mède[112].

Dans la traduction des *Septante*, le mot grec παράδεισος a été utilisé pour désigner le « jardin d'Eden » ; avec cette valeur religieuse, le mot grec a pénétré dans le vocabulaire chrétien de plusieurs langues pour désigner le « paradis », dans une acception eschatologique[113], ainsi notamment en syriaque *pardaysā* « jardin d'Eden ; paradis »[114] ; — du syriaque ou plutôt du grec provient l'arabe *firdaws* « paradis » (forme de singulier sans doute refaite sur le pluriel *firādīs*[115] < παράδεισος), qui a été transmis à son tour au persan classique *firdaws*, mod. *ferdaws* « paradis » (nouvel exemple de « reborrowing », cf. plus haut § 1 et § 11 n. 89)[116].

17. partəmīm פַּרְתְּמִים (plur.) désigne les « nobles », les « personnes de haut rang » (GINDIN 2013, p. 67 ; WILSON-WRIGHT 2015, p. 156 ; NOONAN 2019, p. 185). — Trois occurrences en hébreu, qui se rapportent à de hauts dignitaires à la cour royale : *Esth*. 1, 3 (à la fête sont invités les princes et les nobles des provinces) et 6, 9 (présents offerts à l'un des fonctionnaires les plus élevés à la cour perse) ; en *Dan*. 1, 3, il s'agit de faire venir des Israélites de la famille royale et de la noblesse. — Source iranienne : ****fratama-*** « premier, principal ».

Le titre **partam* פַּרְתַּם (sg.) est l'adaptation d'un terme iranien ancien **fratama-* « le plus en avant », « premier, principal », superlatif formé sur la préposition **fra-* « devant » (av. *fratəma-* « premier », v. perse *fratama-*, moy. perse *fradom* « premier », moy. perse manich. *fratom* « d'abord », parthe manich. *afradom* « premier », persan mod. *fradum*, etc.[117]) ; selon W. Hinz,

---

[107] La variante **dais-* avec une consonne finale sourde est due à un phénomène de « sandhi interne », c'est-à-dire l'assimilation *z* > *s* devant consonne sourde au cours de la flexion (CHEUNG 2007, p. 53).

[108] Cf. RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2003, p. 314-315.

[109] Cf. BRUST 2005, p. 506-508, 511-514 ; ÁLVAREZ-PEDROSA NUÑEZ 2015, p. 29-41.

[110] OLSEN 1999, p. 904-905.

[111] TAVERNIER 2007, p. 446.

[112] Sur la forme controversée v. perse **p-r-d-y-d-a-m-* (A^{2}Sd 3), cf. WERBA 2006, p. 279-283, et PANAINO 2012, p. 139-153 ; voir en dernier lieu SCHMITT 2014, p. 225, qui avance la lecture *paradaidā-* « Lust-/Jagdschloß », à comprendre comme une rétro-formation de **pardēd* « parc, plantation » (avec un glissement métonymique) ; — pour LECOQ 1990, p. 209-211, il s'agit plutôt d'une forme verbale « j'ai consacré » (aussi LECOQ 1997, p. 116).

[113] BRUST 2005, p. 508, 510.

[114] CIANCAGLINI 2008, p. 237.

[115] Sur ce mot, cf. EILERS 1961-62, p. 206.

[116] Sur la notion du « paradis » dans l'Orient ancien, cf. PANAINO 2016, p. 39-66 ; MORVILLEZ (éd.) 2014.

[117] Cf. RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2007, p. 58-60.

il peut s'agir d'un titre signifiant « général », « officier supérieur »[118]. La documentation élamite livre un terme *pír-ra-tam*$_6$*-ma*, qui désignerait un « director » d'après Ch. Tuplin[119] ; mais W. Eilers[120] y voit plutôt un titre de courtoisie[121].

Le lexique araméen, qui n'offre pas de trace de **fratama*-, a emprunté en revanche le comparatif **fratara*- / **fraϑara*- (av. et v. perse *fratara*- « plus en avant »[122]) dans le titre aram. *prtrk* désignant le « gouverneur »[123] (forme élargie **fratara-ka*-, litt. « supérieur »)[124].

18. paṯbag̱ פַּתְבַּג désigne la « ration allouée de viande (et de vin) » (GINDIN 2013, p. 67-68 ; WILSON-WRIGHT 2015, p. 156 ; NOONAN 2019, p. 185-186 ; cf. CIANCAGLINI 2008, p. 230). — Toutes les occurrences proviennent du livre de Daniel et se rapportent à la portion journalière de mets octroyée à Daniel et ses amis par le roi Nabuchodonosor II à la cour babylonienne : *Dan*. 1, 5 ; 1, 8 ; 1, 13 ; 1, 15 ; 1, 16 ; — en 11, 26, il est dit que ceux qui mangent de cette nourriture vont se tourner contre le roi et le trahir. — Source iranienne : ***patbāga-*** < **patibāga*- « portion accordée en retour ».

Le mot iranien **pati-bāga*- a été emprunté en hébreu et en araméen biblique (*ptbg* « portion ») ; cf. le syriaque *paṯbāḡā* « délicatesse, mets de choix, confiserie ». Ce terme peut être expliqué à partir de *bāga*- « portion, part » (attesté en avestique gâthique ainsi qu'en sace khotanais), avec le préfixe **pati*- qui marquerait alors la « contrepartie », la « compensation » (cf. avec un autre préfixe **ham-bāga*- « part commune »[125]). Mais il vaut sans doute mieux y voir un nom de procès dérivé d'un verbe **pati-bag*- (présent **pati-baxš*-) « gratifier en retour ; récompenser » (cf. la racine **bag*- / **baj*- « assigner, fournir, accorder ; donner en partage, distribuer »[126]) ; un tel verbe est attesté notamment en sogdien bouddh. *patβaxš*- « donner ».

L'étymologie proposée par W. Eilers[127], qui explique l'hébreu *paṯbag̱* par **piϑfa-ka*- « repas » (avec **piϑfa*-, emprunté aussi en araméen *ptp* « ration »), n'est pas recevable pour des raisons formelles[128]. De même, on ne retiendra pas la glose de **pati-baga*- comme « (food worthy) for the gods »[129].

19. piṯḡām פִּתְגָם « sentence ; décret » (YOUNG, REZETKO, EHRENSVÄRD 2008, t. 1, p. 302 ; GINDIN 2013, p. 67 ; WILSON-WRIGHT 2015, p. 156 ; NOONAN 2019, p. 186-187 ; cf. CIANCAGLINI 2008, p. 242-243). — Deux occurrences : *Qoh*. 8, 11 (sentence prononcée contre le malfaiteur) et *Esth*. 1, 20 (décret du roi). — Source iranienne : ***patigāma-*** « déclaration, parole officielle ».

Le mot iranien anc. **pati-gāma*- a été emprunté en hébreu *piṯḡām* et en araméen biblique *ptgm* « parole, message, décret » (syriaque *peṯḡāmā* « parole, énoncé », qui démontre un em-

---

[118] HINZ 1973, p. 134 ; HINZ 1975, p. 98.

[119] TUPLIN 2005, p. 6.

[120] EILERS 1985, p. 29.

[121] TAVERNIER 2007, p. 405.

[122] Cf. RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2007, p. 58.

[123] HINZ 1975, p. 98-99.

[124] Sur ce titre, cf. WIESEHÖFER 2001, p. 195.

[125] RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2003, p. 51-52.

[126] Chez RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2003, p. 45-47 et CHEUNG 2007, p. 1-2.

[127] EILERS 1940, p. 77-80.

[128] Cf. NOONAN, *s.v.*

[129] Possibilité envisagée par GINDIN 2013, p. 68.

prunt ancien, avec la voyelle iranienne *i* encore présente[130]) ainsi qu'en élamite (*bat-ti-ka*$_4$*-ma*, *bat-ti-ka*$_4$*-maš* « message, rapport »[131]).

Le nom **pati-gāma-*, formé sur le verbe **pati-gam-* « arriver ; venir vers, s'adresser à » (racine verbale **gam-* « venir »[132]), a dû signifier d'abord « fait de s'adresser à », d'où « adresse ; déclaration » et « message », cf. moy. perse *paygām* « message », moy. perse manich. *paygām* « message », parthe manich. *padγām* « message », sogdien manich. bouddh. chrét. *patγām* « message », bactrien πιδογαμο « message » dans πιδογαμοβαρο « porteur d'un message » (cf. plus haut § 5), persan mod. *payām* « message, renommée, rumeur »[133] ; à l'iranien remonte aussi l'arménien *patgam* « paroles, message, ordre ; oracle »[134].

20. paṯšeḡen פִּתְשֶׁגֶן « copie » (YOUNG, REZETKO, EHRENSVÄRD 2008, t. 1, p. 292 ; WILSON-WRIGHT 2015, p. 156, et SAMUEL 2020, p. 305-306 ; NOONAN 2019, p. 188 ; cf. CIANCAGLINI 2008, p. 241). — Le livre d'Esther offre trois occurrences de ce terme, se rapportant à la copie d'un édit d'extermination du roi Assuérus (Esth. 3, 14 ; 4, 8), puis à la copie du décret de réhabilitation (8, 13). — Source iranienne : ***patčagna-*** < **patičagna-* « empreinte ».

L'origine iranienne du nom hébreu *paṯšeḡen* comme aussi d'un grand nombre d'emprunts dans d'autres langues est incontestable, bien que l'interprétation étymologique exacte de ce mot demeure sujette à caution. Sur la base du moy. perse *pačēn* / *paččēn* « copie » et de l'emprunt arménien *patčên* « copie, retranscription, exemplaire », H. Hübschmann a voulu reconstruire une forme **pati-čayana-*[135], glosée comme « Gegen-lesung » et apparemment fondée sur la racine verbale **čay-* « voir, observer, percevoir »[136] ; or, il est clair qu'une telle reconstruction ne peut rendre compte de la vélaire *g* que montrent clairement, outre l'hébreu, les emprunts en élamite *bat-ti-zí-ik-nu-še*[137], en araméen biblique *pršgn* et en syriaque *paršaḡnā* « exemplaire, copie »[138] — C'est pourquoi E. Benveniste a proposé de ramener l'ensemble de ce matériel à un prototype **pati-čagniya-* « Wieder-gabe », qu'il faisait dériver de la racine verbale **čag-* « offrir, accorder, octroyer » attestée en avestique[139] ; dans cette forme reconstruite, le préfixe **pati-* « à, vers, contre » exprime l'idée de « reflet », de « contrepartie » ou de « réaction » (cf. le nom de l'« image, représentation » en v. perse *pati-kara-*, litt. « Gegen-bildung », « contrefaçon »).

L'étymologie de E. Benveniste, largement acceptée par les iranisants, a été critiquée récemment par D. Buyaner, qui admet pour l'iranien occidental ancien une formation hybride **pati-šigna-*, à comprendre comme « fidèle au texte », « reproduisant le modèle »[140], mêlant le préfixe iranien et une base lexicale (polysémique) provenant de l'akkadien *šiknu-* « forme, figure, struc-

---

[130] Cf. CIANCAGLINI 2008, p. 62.

[131] Cf. TAVERNIER 2007, p. 410.

[132] Cf. RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2007, p. 117-120 ; CHEUNG 2007, p. 98-101.

[133] Pour ce groupe lexical, cf. RASTORGUEVA, ÈDEL'MAN 2007, p. 268-269, qui admettent toutefois une formation originelle en **pati-gāman-*.

[134] OLSEN 1999, p. 901-902.

[135] Cf. OLSEN 1999, p. 602, qui envisage aussi **pati-čayani-*.

[136] Cf. pour cette racine CHEUNG 2007, p. 28-29.

[137] TAVERNIER 2007, p. 410.

[138] CIANCAGLINI, *s.v.*

[139] BENVENISTE 1934, p. 180-185.

[140] BUYANER 2016, p. 88-97 : « die dem Original (= akk. *šiknu*) getreue reichsaramäische Version einer Urkunde ».

ture, base, etc. » Toutefois, cette hypothèse ingénieuse mais hardie n'apporte aucune justification du *ē* en moyen perse (*pačēn* / *paččēn*) et en arménien (*patčên*).

Pour notre part, nous proposons de reconstruire une forme iranienne **pati-čagna-* « empreinte, réplique » (désignant peut-être à l'origine la marque d'un sceau), tirée de la racine verbale **čag-* / **čak-* « frapper » et signifiant proprement « Durch-schlag »[141] ; dans une telle forme, la séquence *-agn-* a pu donner lieu à *-aγn-* / *-ayn-* d'où finalement *-ē-*, comme dans moy. perse *dēr* « long » < **daγra-* (< **darga-*) ou *anēr* « infini » < **anaγra-*, etc. D'ailleurs, la forme **pati-čagna-* est parfaitement reconnaissable dans le nom sogdien manich. *pātčaγnē*, chrét. *pāčaγnē* « réponse », qui est issu de **pati-čagna-ka-* « réplique ».

Si nous retenons donc iran. **patčagna-* (avec syncope de *i*) comme modèle direct de l'hébreu *paṭšeḡen*, il convient de postuler pour l'araméen *pršgn* (et le syriaque *paršaḡnā*) une forme plus évoluée **paččagna-* (avec assimilation iranienne *-tč-* > *-čč-*), soumise ultérieurement à un « rhotacisme » dissimilatoire *-čč-* > *-rč-*[142].

21. raz רָז « secret » (YOUNG, REZETKO, EHRENSVÄRD 2008, t. 1, p. 306-307 ; NOONAN 2019, p. 198-200 ; cf. CIANCAGLINI 2008, p. 252-253). — Ce terme est attesté deux fois en *Isaïe* 24, 16, dans un passage apocalyptique (supplication face au jugement final de Dieu). — Source iranienne (non perse) : ***rāza-*** « ce qui échappe au regard ; réalité cachée, secret ».

En accord avec la plupart des exégètes, le passage רָזִי־לִי est interprété par Noonan[143], comme « mon secret à moi », et non pas « mon dépérissement à moi » (à partir d'un verbe רזה « s'amenuiser, disparaître »). Si on suit cette explication, on doit voir dans le mot hébreu *raz* l'équivalent exact de l'araméen biblique *rz* (9 occurrences chez Daniel), qui désigne un « mystère » que Dieu seul peut révéler.

L'origine iranienne de ce terme est indiscutable, à savoir le nom **rāza-*[144] ou **rāzah-*[145], qui est à l'origine du moy. perse *rāz* « secret, mystère » (avec un *z* non perse), et moy. perse et parthe manich. *rāz*, même sens, sogdien bouddh. manich. *rāz* « secret », chrét. *r'z* « allégorie, symbole », etc. Ce nom est dérivé de la racine verbale **raz-* « abandonner, délaisser » (v. perse *ava-rad-*, « abandonner »), mais pour laquelle on doit admettre un sens plus ancien « éloigner du regard »[146].

Le terme a été emprunté dans tous les dialectes araméens, ce qui tend à prouver qu'il s'agit d'un emprunt très ancien, datant peut-être déjà à l'époque achéménide et qui a pu se réaliser par l'intermédiaire de textes iraniens eschatologiques. En syriaque, nous avons le mot *rāzā*, qui signifie « mystère, secret », mais aussi « allégorie, signification mystique » (d'où « type, symbole, signe », « sacrement », etc.[147]). Le double sens de « secret » et de « symbole, allégorie » est attesté non seulement en sogdien, mais aussi en parthe manichéen où on observe l'expression *pad … rāz*, « sur le modèle de, à l'image de, comme »[148] ; ce mot parthe se retrouve

---

[141] CHEUNG 2007, p. 31-32.

[142] Cf. NOONAN 2019, p. 184-185.

[143] NOONAN, *s.v.* (n. 556).

[144] HINZ 1975, p. 203.

[145] OLSEN 1999, p. 878.

[146] CHEUNG 2007, p. 322-323.

[147] CIANCAGLINI, *s.v.*

[148] DURKIN-MEISTERERNST 2004, p. 294.

dans l'arménien *eraz* « rêve, songe »[149], où E. Benveniste reconnaît « une acception spécialisée, due peut-être au vocabulaire de l'astrologie et de l'oniromancie »[150].

22. rammāḵ רַמָּךְ « troupeau (de chevaux), écurie » (NOONAN 2019, p. 201 ; cf. CIANCAGLINI 2008, p. 256). — Hapax dans le livre d'*Esther* 8, 10, où il est question de l'envoi de chevaux de poste « qui appartiennent aux troupeaux royaux », c'est-à-dire aux écuries du roi Assuérus. — Source iranienne : ****ramaka-*** « troupeau ».

Selon l'hypothèse de Noonan, le mot hébreu *rammāḵ* repose sur un modèle iranien ancien **ramaka*- (forme élargie de **rama*- « troupeau »), que continuent par ailleurs moy. perse *ramag*, parthe manich. *ramag* ; on peut y ajouter le témoignage indirect de l'arménien *eramak* « troupeau »[151] et du géorgien *remaḳ*-, même sens[152]. La forme simple *rama*-, de même signification, se retrouve en moy. perse *ram*, moy. perse manich. et parthe *ram* « troupeau » (désignant ici la communauté des fidèles), persan mod. *ram* « bétail » ; cf. aussi les emprunts arménien *eram* « troupe » et géorgien *rema*, même sens. — Quant au suffixe -*ka*-, il assure ici une extension purement formelle de la base, sans effet sémantique appréciable ; d'origine hypocoristique (diminutif) et propre à la langue familière, il a perdu sa valeur ancienne et est devenu extrêmement productif à l'époque du moyen iranien, où il ne sert plus qu'à allonger le corps du mot.

Le mot **ramaka*- a également été emprunté en syriaque sous la forme *ramkā* « troupeau, troupe, foule »[153], qui s'emploie pour désigner un « groupement » en général (animaux, humains, démons) et spécialement un troupeau d'équidés.

L'étymologie du nom **rama*(*ka*)- en iranien même attend encore une explication. Pour notre part, nous suggérons un dérivé de la racine verbale **ram*- « aller, se déplacer »[154], qui est bien attestée à partir de l'époque du moyen iranien avec plusieurs préverbes (**ati-ram*-, **fra-ram*-, **pari-ram*-, etc.). Pour le sens, cette hypothèse peut s'appuyer sur le parallèle qu'offre le grec πρόβατα « bétail » (d'où le singulatif πρόβατον), formé sur προβαίνω « avancer, marcher », qui a signifié au départ « richesses sur pied, constituées en fait par les troupeaux, le bétail en général » selon l'interprétation d'E. Benveniste[155].

---

[149] OLSEN 1999, p. 878.

[150] BENVENISTE 1979, p. 219, 285 ; cf. aussi RUSSELL 1992, p. 147-169.

[151] OLSEN 1999, p. 246, 879.

[152] GIPPERT 1993, p. 217-224.

[153] CIANCAGLINI, *s.v.*

[154] CHEUNG 2007, p. 312.

[155] Cf. BENVENISTE 1969, p. 43-44.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

BRUST, M., 2005 : *Die indischen und iranischen Lehnwörter im Griechischen*, Innsbruck.

— 2018 : *Historische Laut- und Formenlehre des Altpersischen. Mit einem etymologischen Glossar*, Innsbruck.

CHEUNG, J., 2007 : *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leiden-Boston.

CIANCAGLINI, Cl. A., 2008 : *Iranian Loanwords in Syriac*, Wiesbaden.

DURKIN-MEISTERERNST, D., 2004 : *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* (Dictionary of Manichean Texts, III/1), Turnhout.

ESKHULT, M., 2003 : « The Importance of Loanwords for Dating Biblical Hebrew Texts », dans I. YOUNG (éd.), *Biblical Hebrew. Studies in Chronology and Typology*, London-New York, p. 8-23.

GINDIN, T.E., 2013 : « Persian Loanwords », dans G. KHAN e.a. (éd.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden-Boston, t. 3, p. 66-70.

GIPPERT, J., 1993 : *Iranica Armeno-Iberica*, Wien.

GREENFIELD, J.C., 1987 : « Iranian Loanwords in Early Aramaic », dans E. YARSHATER (éd.), *Encyclopaedia Iranica*, t. II, London-New York, p. 256-259.

HINZ, W., 1973 : *Neue Wege im Altpersischen*, Wiesbaden.

— 1975 : *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Wiesbaden.

LECOQ, P., 1997 : *Les inscriptions de la Perse achéménide*. Trad. du vieux perse, de l'élamite, du babylonien et de l'araméen, Paris.

NOONAN, B.J., 2019 : *Non-Semitic Loanwords in the Hebrew Bible. A Lexicon of Language Contact*, University Park (PA).

OLSEN, B.A., 1999 : *The Noun in Biblical Armenian*, Berlin-New York.

RASTORGUEVA, V., ÈDEL'MAN, J., 2000 : *Ètimologičeskij slovar' iranskix jazykov* [Dictionnaire étymologique des langues iraniennes], t. 1 : *a – ā*, Moscou.

— 2003 : *Ètimologičeskij slovar' iranskix jazykov*, t. 2 : *b – d*, Moscou.

— 2007 :, *Ètimologičeskij slovar' iranskix jazykov*, t. 3 : *f – h*, Moscou.

SAMUEL, H., 2020 : « Contact between Old Persian and Hebrew ? A Rejoinder to A. Wilson-Wright », *Vetus Testamentum* 70, p. 298-315.

SCHAFFNER, S., 2005 : *Untersuchungen zu ausgewählten Problemen der nominalen Morphologie und der Etymologie der altindogermanischen Sprachen*, Habilitationsschrift, Regensburg.

SCHMITT, R., 2014 : *Wörterbuch der altpersischen Königsinschriften*, Wiesbaden.

TAVERNIER, J., 2007 : *Iranica in the Achaemenid Period* (*ca. 550-330 B.C.*) *Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts*, Louvain.

WILSON-WRIGHT, A., 2015 : « From Persepolis to Jerusalem : A Reevaluation of Old Persian-Hebrew Contact in the Achaemenid Period », *Vetus Testamentum* 65, p. 152-167.

YOUNG, I., REZETKO, R., EHRENSVÄRD, M., 2008 : *Linguistic Dating of Biblical Texts*, t 1. *An Introduction to Approaches and Problems* ; t. 2. *A Survey of Scholarship, a New Synthesis and a Comprehensive Bibliography*, London.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIFIQUE AUX TERMES ÉTUDIÉS

ABAEV, V.I., 1973 : *Istoriko-ètimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka* [Dictionnaire historique et étymologique de la langue ossète], t. 2 : *l – r*, Leningrad.

ÁLVAREZ-PEDROSA NUÑEZ, J.A., 2015 : « Prestamo linguistico e ideologia : el caso de gr. παράδεισος », dans J. ANGEL y ESPINOS, J.M. FLORISTAN IMIZCOZ, F. GARCIA ROMERO, M. LOPEZ SALVA (éd.), Ὑγίεια καὶ γέλως. *Homenaje a Ignacio Rodriguez Alfageme* Zaragoza, p. 29-41.

BARTHOLOMAE, Chr., 1904 : *Altiranisches Wörterbuch*, Straßburg.

BENVENISTE, E., 1934 : « Termes et noms achéménides en araméen », *Journal Asiatique* 225, p. 177-193.

— 1935 : « Le nom de la ville de Ghazna », *Journal Asiatique* 226, p. 141-143.

— 1959 : *Études sur la langue ossète*, Paris.

— 1969 : « *Probaton* et l'économie homérique », dans *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1. *Economie, parenté, société*, Paris, p. 37-45.

— 1979 : *Études sogdiennes*, Wiesbaden.

BLÁZEK, V., 2003 : « The Prefix **sm̥-* / **som-* in the Indo-European Tree- & Plant-Names », *Linguistica Brunensia* 51, p. 5-11.

BORBOR, D., 2010 : « A Syntacto-Cognitive Study of the Diachrony, Synchrony, Etymology and Gloss of the New Persian Formant *am/an* », *Journal of Persianate Studies* 3, p. 222-238.

BUCCI, O., 1985 : « *Xšaça-* 'Impero' / *xšāyaθiya- xšāyaθiyānām* 'Re Dei Re'. Note sulla costituzione formale dell'impero Achemenide », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, t. 15, p. 667-705.

BUYANER, D., 2016 : « Über zwei Akkadismen im Iranischen : *Iranica mutuata* I », *Iran and the Caucasus* 20, p. 87-104.

DANDAMAEV, M., 1984 : « Royal *Paradeisoi* in Babylonia », dans *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (Acta Iranica 23), Leiden, p. 113-117.

EILERS, W., 1940 : *Iranische Beamtennamen in der keilschriftlichen Überlieferung*, Leipzig, p. 77-80.

— 1961-62 : « Iranisches Lehngut im arabischen Lexikon », *Indo-Iranian Journal* 5, p. 203-232.

— 1985 : « Einige altiranische Etymologien », *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 45, p. 23-38.

FAKOUR, M., 2001 : « Garden, 1. Achaemenid Period », dans E. YARSHATER (éd.), *Encyclopaedia Iranica*, t. X, London, New York, p. 297-298.

GHARIB, B., 1975 : « Old Iranian Roots *gauz-* and *gaud-* in Sogdian », *Monumentum H.S. Nyberg* (Acta Iranica 4), Leiden, t. 1, p. 247-256.

GNOLI, Gh., 2005 : « Ancora su antico-persiano *xšaça* », dans M. BERNARDINI, N. TORNESELLO (éd.), *Scritti in onore di Giovanni D'Erme*, Napoli, p. 557-582.

— 2007 : « Old Persian *xšaça-*, Middle Persian *šahr*, Greek ἔθνος », dans M. MACUCH, M. MAGGI, W. SUNDERMANN (éd.), *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. Ronald E. Emmerick Memorial Volume* Wiesbaden, p. 109-118.

GRENET, Fr., SIMS-WILLIAMS, N., PODUSHKIN, A., 2007 : « Les plus anciens monuments de la langue sogdienne : les inscriptions de Kultobe au Kazakhstan », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 151e année, n° 2, p. 1005-1034.

HENNING, W.B., 1963 : « Coriander », *Asia Major* N.S. 10 (1963), p. 195-199. Réimpression : *Selected Papers* (Acta Iranica VI), Leiden, 1975, t. 2, p. 583-587.

ITŌ, G., 1972 : « *Gāthica* X. Old Persian *apᵃdᵃanᵃ*- », *Orient* 8, p. 46-51.

— 1997 : « Aramaeo-Iranica », *Iran and the Caucasus* 1, p. 167-169.

JANDA, M., 2009 : « Huldigung dem Großkönig : Achämenidisches Hofzeremoniell und das Benennungsmotiv von altpersisch *āpadāna*- 'Audienzhalle' », dans E. PIRART, X. TREMBLAY (éd.), *Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran. Etudes indo-iraniennes et indo-européennes offertes à Jean Kellens*, Wiesbaden, p. 145-155.

KELLENS, J., 2002 : « L'idéologie religieuse des inscriptions achéménides », *Journal Asiatique* 290, p. 417-464.

KORN, A., 2016 : « Arménien *karmir*, sogdien *krm'yr* et hébreu *karmīl* 'rouge' », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 79, p. 1-22.

LECOQ, P., 1990 : « Paradis en vieux-perse ? », dans F. VALLAT (éd.), *Contributions à l'histoire d'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, 1990, p. 209-213.

MAYRHOFER, M., 1992 : *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, t. I, Heidelberg.

MEILLET, A., 1962 : « De la composition en arménien », dans *Études de linguistique et de philologie arméniennes,* I. *Recherches sur la syntaxe comparée de l'arménien, suivies de la composition en arménien*, Lisbonne, p. 159-184.

MORVILLEZ E. (éd.), 2014 : *Paradeisos. Genèse et métamorphose de la notion de paradis dans l'Antiquité* (Orient et Méditerranée-Archéologie 15), Paris.

PANAINO, A., 2012 : « No Room for the 'Paradise' ? About Old Persian <pᵃ-rᵃ-dᵃ-yᵃ-dᵃ-a-mᵃ> », dans G.P. BASELLO, A.V. ROSSI (éd.), *Dariosh Studies II. Persepolis and Its Settlements. Territorial System and Ideology in the Achaemenid State*, Naples, p. 139-153.

— 2016 : « Around, Inside and Beyond the Walls : Names, Ideas and Images of Paradise in Pre-Islamic Iran », dans A. SCAFI (éd.), *The Cosmography of Paradise : The Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, London, p. 39-66.

— 2017 : « The Origins of Middle Persian *zamān* and Related Words : A Controversial Etymological History », *Iran and the Caucasus* 21, p. 150-195.

POLLEGIONI, P., e.a., 2020 : « Biocultural Diversity of Common Walnut (Juglans regia L.) and Sweet Chestnut (Castanea sativa Mill.) across Eurasia », *Nature Ecology and Evolution* 10, p. 11192-11226.
En ligne : https://research.itg.be/en/publications/biocultural-diversity-of-common-walnut-ijuglans-regiail-and-sweet

POWELS, S., 1992 : « Indische Lehnwörter in der Bibel », *Zeitschrift für Althebraistik* 5, p. 186-200.

RUSSELL, J.R., 1992 : « Sleep and Dreaming in Armenian », dans J.A.C. GREPPIN (éd.), *Fourth International Conference on Armenian Linguistics*, Delmar N.Y., p. 147-169.

SCHAFFNER, S., 2004 : « Mittelirisch *fethid* 'geht, macht seinen Weg', althochdeutsch *wadalōn, wallōn* 'umhergehen, wandern ; umherwogen', altenglisch *waðuma* 'Woge, Welle', *waðol*

‘Vollmond’, und Verwandtes », dans Th. POSCHENRIEDER (éd.), *Die Indogermanistik und ihre Anrainer*, Innsbruck, p. 277-314.

SCHMITT, R., 1976 : « Der Titel ‘Satrap’ », dans A. MORPURGO DAVIES, W. MEID (éd.), *Studies in Greek, Italic and Indo-European Linguistics offered to Leonard R. Palmer on the Occasion of his Seventieth Birthday, June 5, 1976*, Innsbruck, p. 373-390.

— 1977 : « Königtum im Alten Iran », *Saeculum* 28, p. 384-395.

— 1987 : « Apadāna, 1. Term », dans E. YARSHATER (éd.), *Encyclopædia Iranica*, t. II, London, New York, p. 145-146.

— 1994a : « Dāta », dans E. YARSHATER (éd.), *Encyclopaedia Iranica*, t. VII, London, New York, p. 114-115.

— 1994b : « Dātabara », dans E. YARSHATER (éd.), *Encyclopaedia Iranica*, t. VII, London, New York, p. 115.

— 1998 : « Tradition und Innovation. Zu indoiranischen Formeln und Fügungen im Altpersischen », dans J. JASANOFF, H. Craig MELCHERT, L. OLIVER (éd.), *Mír curad : Studies in Honor of Calvert Watkins*, Innsbruck, p. 635-644.

— 2010 : *Kratylos* 55, p. 152-162.

STOLPER, M.W., 2001 : « Ganzabara », dans E. YARSHATER (éd.), *Encyclopaedia Iranica*, t. X, London, New York, p. 286-289.

STRONACH, D., 1987 : « Apadāna, 2. Building », dans E. YARSHATER (éd.), *Encyclopaedia Iranica*, t. II, London, New York, p. 146-148.

— 1989 : « The Royal Garden at Pasargadae : Evolution and Legacy », dans *Archaeologica Iranica et Orientalis. Miscellanea in Honorem Louis Vanden Berghe*, Gent, p. 476-502.

— 1990 : « The Garden as a Political Statement : Some Case Studies from the Near East in the First Millenium B.C. », *Bulletin of the Asia Institute* 4, p. 171-180.

SZEMERÉNYI, O., 1975 : « Iranica V (n^{os} 59-70) », dans *Monumentum H.S. Nyberg* (Acta Iranica 5), Leiden, t. 2, p. 313-394.

— 1980 : « Semitic Influence in the Iranian Lexicon I », dans G. RENDSBURG, R. ADLER, M. ARFA, N. H. WINTER (éd.), *The Bible World. Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*, New York, p. 221-237.

TUPLIN, Ch., 2005 : « Fratama », *Achaemenid Research on Texts and Archaeology* (ARTA) 4, p. 1-8.

WERBA, Chl., 2006 : « *Mavāred-rā na-bāyad ziyād kard be joz-e ehtiyāj*. (Indo-)Iranische Rekonstrukte als textkritisches Korrektiv in der Altiranistik », dans H. EICHNER, B. G. FRAGNER, V. SADOVSKI, R. SCHMITT (éd.), *Iranistik in Europa – Gestern, heute, morgen* Wien, p. 261-306.

— 2010 : « The Title of the Achaemenid ‘King’. Etymology, Formation and Meaning of Old Persian *xšāyaθiya-* » dans M. MACUCH, D. WEBER, D. DURKIN-MEISTERERNST (éd.), *Ancient and Middle Iranian Studies*, Wiesbaden, p. 265-278.

WIESEHÖFER, J., 2001 : « Frataraka », dans E. YARSHATER (éd.), *Encyclopaedia Iranica*, t. X, London, New York, p. 195.

RÉSUMÉ

Analyse linguistique de 22 mots iraniens en hébreu biblique.

ABSTRACT

Linguistic analysis of 22 Iranian words in Biblical Hebrew.

MOTS-CLEFS

1. Hébreu biblique.
2. Iranien.
3. Mots d'emprunt.
4. Vieux perse.
5. Mède.

KEYWORDS

1. Biblical Hebrew.
2. Iranian.
3. Lexical Borrowings.
4. Old Persian.
5. Median.

Nouveau Testament

BABELAO 10-11 (2022), p. 89-105
© ABELAO (Belgium)

La Vieille latine témoin du Prôto-Marc

Par

Christian-B. Amphoux

CNRS, Aix-Marseille Université

On doit à Jean-Claude Haelewyck l'édition scientifique la plus complète de la version latine de Marc d'avant la Vulgate, publiée dans la collection de la Vetus latina[1], après l'*editio princeps* de la Bible latine d'avant la Vulgate par Pierre Sabatier (Reims, 1743) et la *Vetus itala* des évangiles, par Adolf Jülicher (Berlin, 1963-1976 ; pour Marc, 1970). Le texte latin de cette version a été établi sur la base de 18 manuscrits et du répertoire complet des citations patristiques, grâce au fichier de Beuron.

Il y a quarante ans, en avril 1982, en m'interrogeant sur la composition littéraire de l'évangile de Marc, j'ai découvert qu'une structure régulière unissait les quelque 40 épisodes disposés dans le même ordre dans les trois synoptiques, et j'en conclus alors qu'ils avaient une origine commune, distincte de celle(s) des autres épisodes. Mais qu'en était-il donc des autres ? La découverte inopinée de la lettre de Clément d'Alexandrie sur un évangile secret de Marc, publiée par son inventeur, Morton Smith, en 1973[2] et traduite en français dans les *Écrits apocryphes chrétiens* par Jean-Daniel Kaestli[3], vint m'apporter une réponse, en dépit de la réputation que cette lettre était un faux, peut-être l'œuvre de son inventeur. Si l'on isole

[1] Jean-Claude HAELEWYCK, *Evangelium secundum Marcum*, Vetus latina, Die reste der altlateinischen Bibel, vol. 17, Freiburg-im-Brisgau, Verlag Herder, 2013-2018, 10 fasc., 800 p.

[2] Morton SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge (Mass.), 1973, p. 448-449.

[3] Jean-Daniel KAESTLI, « Evangile secret de Marc », dans François BOVON et Pierre GEOLTRAIN (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. 1, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1997, p. 55-69.

dans Marc les épisodes ordonnés des synoptiques et quatre autres qui en sont des annexes[4], peut-être ajoutés dans un deuxième temps, il reste quelque 22 épisodes correspondant parfaitement à la description du livre de Marc attestée dans la lettre de Clément d'Alexandrie. À première vue, ces épisodes ne sont pas liés entre eux par l'histoire qu'ils racontent ; mais le lien apparaît par un deuxième sens selon lequel ils s'organisent en trois séries, l'une principale et les autres secondaires, montrant le bien-fondé du témoignage de la lettre de Clément d'Alexandrie.

Le passage du sens apparent au deuxième sens se fait parfois sans difficulté ; mais il arrive qu'il soit masqué par une révision du texte qui a fait abandonner la variante primitive ; et nous allons voir que ces variantes donnant accès au deuxième sens sont généralement celles du Codex de Bèze (mais pas toujours), le plus souvent partagées avec la Vieille latine et par elle seulement. Notre plan sera le suivant : 1. La composition du Prôto-Marc ; 2. Les métaphores permettant le passage au deuxième sens ; 3. Les accès au deuxième sens perdus par la Vieille latine ; 4. Les accès conservés par la Vieille latine.

1. La composition du Prôto-Marc

Le Prôto-Marc, envisagé par Schleiermacher[5], a vainement été recherché au 19e siècle, et le 20e a finalement identifié tout Marc à la source narrative de Matthieu et Luc, attestée par Papias.

Le témoignage de Clément d'Alexandrie, inconnu au 19e siècle, distingue trois séries dans le livre de Marc : un premier écrit catéchétique, écrit du vivant de Pierre à Rome et comprenant des récits mettant en scène Jésus ; puis deux séries complémentaires, ajoutées à Alexandrie après la mort de Pierre, l'une narrative, reprenant des « mémoires » de Pierre et destinée à une formation de fin d'étude, et l'autre contenant des paroles de Jésus, réservée à un auditoire encore plus restreint de responsables de communautés[6]. Notre ensemble de 22 épisodes s'organise d'une manière comparable : (1) *12 épisodes* qui ont un parallèle dans Luc forment une première série représentant la rédaction de Marc destinée à la catéchèse ; (2) *5 épisodes* formant une même séquence narrative ayant un parallèle dans Matthieu, et pas dans Luc, correspondent au complément narratif issu de « mémoires » de Pierre et destiné à un

---

[4] Mc 6,17-29 (la mort de Jean) ; 10,1-12 (l'union et la désunion) ; 14,22-25 (le dernier repas) ; et 14,55-65 (le jugement du sanhédrin). De plus, la Finale longue (16,9-20) ne fait pas originellement partie de Marc.

[5] Friedrich SCHLEIERMACHER, « Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien", *Theol. Studien und Kritiken* 5 (1832), p. 735-768.

[6] Voici le texte de ce témoignage et notre traduction : Ὁ γοῦν Μάρκος, κατὰ τὴν τοῦ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ διατριβήν, ἀνέγραψε τὰς πράξεις τοῦ κυρίου, οὐ μέντοι πάσας ἐξαγγέλλων, οὐδὲ μὴν τὰς μυστικὰς ὑποσημαίνων, ἀλλ' ἐκλεγόμενος ἃς χρησιμωτάτας ἐνόμισε πρὸς αὔξησιν τῆς τῶν κατηχουμένων πίστεως. Τοῦ δὲ Πέτρου μαρτυρήσαντος, παρῆλθεν εἰς Ἀλεξανδρείαν ὁ Μάρκος, κομίζων καὶ τά τ' αὐτοῦ καὶ τὰ τοῦ Πέτρου ὑπομνήματα, ἐξ ὧν μεταφέρων εἰς τὸ πρῶτον αὐτοῦ βιβλίον τὰ τοῖς προκόπτουσι περὶ τὴν γνῶσιν κατάλληλα, συνέταξε πνευματικώτερον εὐαγγέλιον εἰς τὴν τῶν τελειουμένων χρῆσιν, οὐδέπω ὅμως αὐτὰ τὰ ἀπόρρητα ἐξωρχήσατο, οὐδὲ κατέγραψε τὴν ἱεροφαντικὴν διδασκαλίαν τοῦ κυρίου, ἀλλὰ ταῖς προγεγραμμέναις πράξεσιν ἐπιθεὶς καὶ ἄλλας, ἔτι προσεπήγαγε λόγιά τινα ὧν ἠπίστατο τὴν ἐξήγησιν μυσταγωγήσειν τοὺς ἀκροατὰς εἰς τὸ ἄδυτον τῆς ἑπτάκις κεκαλυμμένης ἀληθείας.
Marc donc, pendant le séjour de Pierre à Rome, rédigea les actes du Seigneur, sans cependant les divulguer tous, ni non plus en indiquer les mystiques, mais choisissant ceux qu'il pensa les plus utiles à l'approfondissement de la foi des catéchumènes. Quand Pierre eut rendu témoignage, Marc se rendit à Alexandrie, emmenant avec ses affaires les mémoires de Pierre à partir desquels, transférant dans son premier livre ce qui convient à ceux qui progressent dans la connaissance, il composa un évangile plus spirituel à l'usage de ceux qui parviennent en fin d'étude, mais il ne révéla pas encore les données les plus secrètes ni ne mit par écrit l'enseignement du Seigneur dévoilant les choses sacrées, mais aux actes déjà écrits en ayant ajouté aussi d'autres, il introduisit encore des paroles brèves dont il savait que l'explication conduirait aux mystères les auditeurs, jusqu'au sanctuaire de la vérité sept fois voilée.

niveau supérieur de formation ; (3) *et 5 épisodes* contenant des paroles de Jésus et ayant également un parallèle seulement dans Matthieu correspondent à un deuxième complément réservé à quelques responsables. Voici ces épisodes :

La catéchèse romaine

1.	Mc 1,21-39	(Lc 4,31-44)	Jésus à Capharnaüm
2.	Mc 3,7-19	(Lc 6,12-19)	L'appel des Douze
3.	Mc 3,31-35	(Lc 8,19-21)	Relégation de la famille
4.	Mc 4,21-25	(Lc 8,16-18)	Trois paroles (lampe, secret rétribution finale)
5.	Mc 4,35-41	(Lc 8,22-25)	La tempête apaisée
6.	Mc 5,1-20	(Lc 8,26-39)	Le démoniaque exorcisé à Gérasa
7.	Mc 5,21-43	(Lc 8,40-56)	Deux femmes guéries au retour
8.	Mc 6,1-6	cf. Lc 4,16-30	Jésus dans sa patrie (réécrit dans Luc)
9.	Mc 6,7-13	(Lc 9,1-6)	L'envoi en mission
10.	Mc 9,38-50	cf. Lc 9,49-62	Réponse à Jean (réécrit dans Luc)
11.	Mc 12,41-44	(Lc 21,1-4)	L'aumône de la veuve
12.	Mc 14,3-9	cf. Lc 7,36-50	L'onction de Béthanie (réécrit dans Luc)

Le complément narratif

1.	Mc 6,45-56	(Mt 14,22-36)	Jésus marche sur l'eau	
2.	Mc 7,1-23	(Mt 15,1-20)	Controverse sur la loi rituelle	
3.	Mc 7,24-30	(Mt 15,21-31)	La Syro-phénicienne exaucée	+ guérison du sourd (7,31-37)
4.	Mc 8,1-10	(Mt 15,32-39)	Le pain multiplié pour 4000	
5.	Mc 8,11-21	(Mt 16,1-12)	Rejet des enseignements juifs	+ guérison de l'aveugle (8,22-26)

Le complément de paroles (P)

1.	Mc 3,20-30	(Mt 12,22-32)	P1 L'homme fort ; P2 Le péché impardonnable
2.	Mc 4,26-34	(Mt 13,24-35)	P3 La semence autonome ; P4 La graine de moutarde
3.	Mc 10,35-45	(Mt 20,20-28)	P5 Servir et non être servi (parole centrale)
4.	Mc 11,12-14.20-26	(Mt 21,18-22)	P6 Le salut par la foi à déplacer des montagnes
5.	Mc 12,28-34	(Mt 22,34-40)	P7 Le salut par l'amour, sens de la Loi

On ne voit pas encore, sur une simple liste de références et de titres d'épisodes, ce qui fait le lien entre ceux d'une même série. Repérons d'abord les métaphores ; nous en viendrons ensuite aux variantes qui donnent accès à un deuxième sens.

2. Les métaphores d'accès au deuxième sens

L'exégèse occidentale a perdu de vue la présence d'obstacles dont le récit biblique est chargé et qui ont pour rôle de donner accès à un deuxième sens oublié. Or, il faut accéder à ce deuxième sens pour comprendre la nature du Prôto-Marc. Origène en parlait ainsi : « La sagesse divine a fait en sorte de produire (dans le récit…) des impossibilités et des discordances ; il faut que la rupture dans la narration arrête de lecteur, afin de lui refuser le chemin de cette signification vulgaire [le sens apparent] … de nous repousser pour nous ramener au début de l'autre voie [le deuxième sens] : ainsi peut s'ouvrir, par l'entrée d'un étroit sentier débouchant sur un chemin plus noble et plus élevé, l'espace immense de la science divine[7]. » Et au 13e siècle, Thomas d'Aquin défendait encore son existence, en distinguant le sens littéral et le *sensus rerum* ou « sens historique »[8].

---

[7] Origène, *Traité des principes* 4, 2,9, trad. Marguerite Harl, Gilles Dorival, Alain Le Boulluec.

[8] Pierre GRELOT, *Le langage symbolique dans la Bible*, Paris, Cerf, 2001, p. 199.

Le prologue de la catéchèse (1,21-39)

Capharnaüm (v. 21)

Dès le début du premier épisode, une difficulté apparaît : Jésus arrive à Capharnaüm qui est, au sens apparent, un village de pêcheurs sur la mer de Galilée ; or, ses habitants reconnaissent spontanément l'autorité de l'enseignement de Jésus, tandis qu'ils contestent celui des scribes du temple. Capharnaüm a manifestement un deuxième sens par lequel le mot désigne un milieu hostile au temple, dans lequel Jésus est reconnu d'emblée comme un chef spirituel légitime.

Par son étymologie, Capharnaüm signifie « village (*kpr*) de celui qui console (*nḥm*) », c'est-à-dire le rassemblement de ceux qui voient en Jésus le consolateur, en grec παράκλητος. Mais, pour arriver à ce deuxième sens, il faut une explication, c'est-à-dire le rapport que Jésus a avec ses disciples, après sa prédication en paraboles. L'étymologie de Capharnaüm introduit un deuxième sens.

Exorcisme et guérison (v. 23-34)

L'activité de Jésus est d'abord d'enseigner devant ses partisans (v. 21-22) ; puis elle consiste en deux actions médicales, l'exorcisme (v. 23-28) et la guérison (v. 29-31), qui se multiplient, mais en restant distinctes (v. 32-34). Nouvelle difficulté : l'exorcisme ne fait-il pas partie des guérisons ? Pourquoi maintenir la distinction ? Les lieux où se produisent les premiers miracles sont différents : l'exorcisme est lié à la synagogue, c'est-à-dire l'école pharisienne ; et la guérison a lieu à la « maison de Simon », périphrase qui évoque le temple. Comprenons : l'exorcisme est la transformation de l'enseignement pharisien ; et la guérison, une réforme de celui du temple, professé par les scribes.

Ainsi, s'exprimant d'abord devant un auditoire qui lui est acquis (v. 21-22), Jésus produit un enseignement qui transforme celui des pharisiens (v. 23-28) et réforme celui des scribes du temple (v. 29-31). Enfin, à la porte du monde nouveau (v. 32-34), les deux enseignements font place à celui apporté par Jésus.

Le soir et le petit matin (v. 32 et 35)

Les deux moments de la journée indiqués dans le récit encadrent la nuit : (1) le « soir » (v. 32) est un moment de plénitude, les gens qui ont reçu les deux enseignements du judaïsme se sont rassemblés et bénéficient de la correction salvatrice de Jésus, qui exorcise les uns et guérit les autres ; en somme, le salut est accordé à tout le peuple ; (2) mais au « petit matin » (v. 35), Jésus a disparu et ses disciples, menés par Simon, vont à sa recherche et le retrouvent ; commence alors la prédication pour laquelle Jésus est venu (v. 38). Le « petit matin » fait référence à la résurrection de Jésus, qui provoque elle-même la naissance d'une nouvelle prédication.

En somme, tout cet épisode, qui sert de prologue à la catéchèse romaine, est construit comme une métaphore du ministère de Jésus : les épisodes qui suivent vont donc se passer après son ministère, au temps de la communauté primitive, guidée par Jésus ressuscité, toujours vivant, par conséquent, pour les fidèles.

Le corps de la catéchèse

Les dix épisodes suivants opèrent un survol de la première génération chrétienne, en reproduisant le plan du Livre des Douze de la Septante[9], avec (1) un sommaire de la génération (3,7-19) ; (2) la fondation de la communauté primitive (3,31-35 ; 4,21-25) ; (3) la gouvernance de Pierre (4,35-41 ; 5,1-20 ; 5,21-43) ; (4) la gouvernance de Jacques (6,1-6 ; 6,7-13 ; 9,38-50 ; 12,41-44).

1) *Dans le sommaire*, deux listes de noms propres (dont celle des douze apôtres) résument la première génération sous deux angles différents, comme nous allons le voir.
2) *Lors de la fondation* de la communauté, la direction est refusée par Jésus à sa famille et confiée aux disciples qui font rédiger la collection de ses paroles comme base de leur prédication.
3) *La gouvernance de Pierre* est faite de miracles qui expriment la transformation du monde par la parole : dissidence des Hellénistes, conversion de Paul et retournement de l'élection divine en faveur de la foule.
4) *La gouvernance de Jacques*, enfin, est faite d'allusions à quatre événements distants entre eux de sept ans, de la prise de pouvoir de Jacques (42) à sa mort (63) en passant par la conférence de Jérusalem (49) et le séjour de Paul à Éphèse (56). L'absence de miracles, en contraste avec le temps de Pierre, indique que le monde est resté statique, lors de cette gouvernance.

La catéchèse est ainsi habilement conçue pour s'enchaîner avec le Livre des Douze et faire de Jésus celui qui accomplit la promesse faite en Ml 3,1 et rappelée en Mc 1,2 (qui devait servir de sous-titre à la catéchèse) : « Voici j'envoie mon messager… »

L'épilogue de la catéchèse (14,3-9)

Béthanie (v. 3)

La catéchèse romaine se termine par une scène d'hommage à Jésus très particulière : une femme verse en pleurant aux pieds de Jésus un parfum de grand prix (v. 3) que Jésus reçoit comme un hommage mortuaire (v. 8), alors que les disciples sont en distance avec ce geste (v. 5), et Jésus proclame un hommage éternel pour la femme qui a eu ce geste (v. 9). Or, la scène se passe à Béthanie. Qu'est-ce donc que Béthanie ? Qu'est-ce que cet hommage éternel proclamé par Jésus ?

Béthanie est le nom d'un village de Judée ; et, par son étymologie, Béthanie, en hébreu *byt 'ny*, signifie « maison d'Ananias ». Or, un personnage du nom d'Ananias apparaît dans le récit de la conversion de Paul (Ac 9,10-19), pour imposer les mains à Paul et lui faire recouvrer la vue. Le nom de Béthanie crée ainsi un lien avec Paul ; et comme nous sommes à la fin de la catéchèse, Paul n'est plus à Damas, mais à Rome, dernier lieu de son enseignement.

---

[9] Entre Osée au début et Malachie à la fin, la Septante dispose les livrets dans l'ordre suivant : Amos – Michée – Joël – Abdias – Jonas – Nahum – Habaquq – Sophonie – Aggée – Zacharie ; et dans cet ordre, les livrets se groupent par 1 + 2 + 3 + 4, pour évoquer un sommaire (1) + le temps de la guerre (2) + le temps assyrien (3) + les temps de la destruction et de la reconstruction du temple (4).

L'ensevelissement de Jésus (v. 8)

L'hommage, proclamé mortuaire par Jésus, devient alors une allusion à sa mort rédemptrice enseignée par Paul ; et la femme prosternée est l'image de la communauté de Rome qui a reçu cet enseignement. Autrement dit, l'hommage éternel, en épilogue de la catéchèse, concerne donc la ville de Rome, capitale de l'empire et nouveau centre religieux, au moment où Marc rédige sa catéchèse.

Conclusion

Ainsi, la catéchèse romaine écrite par Marc en 12 épisodes possède un deuxième sens, voilé par le sens apparent, auquel on accède par l'explication des métaphores destinée à quelques-uns, selon le mode d'enseignement que Jésus utilise, d'après Mc 4,33-34, qui conclut un épisode du complément de paroles de la catéchèse romaine (4,26-34) : l'image est pour la foule (sens apparent) et son explication est réservée aux disciples (deuxième sens).

Dans les deux épisodes extrêmes de la catéchèse, aucune variante n'est venue modifier les points essentiels du récit, et le sens métaphorique, s'il ne s'est pas transmis, reste accessible. Mais il arrive que l'accès au deuxième sens ait été corrigé et qu'il ne subsiste que dans certains manuscrits : tels sont les lieux variants dont nous allons à présent parler, car la Vieille latine traduit un texte grec proche de celui du Codex de Bèze[10], meilleur témoin de la conservation des accès au deuxième sens de la catéchèse de Marc. Nous allons distinguer deux cas : celui où la Vieille latine a perdu l'accès au deuxième sens ; et celui où elle a conservé l'accès, alors qu'il s'est perdu dans la tradition grecque.

3. Les accès aux deuxième sens perdus par la Vieille latine

Nous allons prendre deux exemples : dans l'épisode de Mc 3,7-19, le Codex de Bèze a conservé plusieurs clés d'accès au deuxième sens, que la Vieille latine a perdues ; et en conclusion d'un épisode du complément narratif (Mc 8,1-10), l'un et l'autre ont perdu la clé d'accès.

Mc 3,7-8 : Le couple de « Jérusalem et l'Idumée »

Le Codex de Bèze (D) atteste ici une variante unique, qui est propre à son texte grec : même la version latine qu'il contient s'en éloigne, en se conformant à la version courante au 4e siècle, avant la révision qu'en fait Jérôme à Rome, de 382 à 384, qui deviendra la Vulgate des évangiles.

On lit cette liste, dans D, avec la syntaxe suivante :

ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ **ἀπὸ** Ἱεροσολύμων καὶ τῆς Ἰδουμαίας
καὶ **οἱ πέραν** τοῦ Ἰορδάνου
καὶ **οἱ περὶ** Τύρον καὶ **οἱ περὶ** Σιδῶνα

depuis la Galilée et la Judée et **depuis** Jérusalem et l'Idumée
et **ceux au-delà** du Jourdain
et **ceux autour** de Tyr et **ceux autour** de Sidon

[10] Rappelons que ce manuscrit, copié vers 400, a été décrit par David C. PARKER (*Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and its Text*, Cambridge, 1992), et nous avons dirigé ensemble un colloque à Lunel (*Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium, June 1994*, New Testament Tools and Studies 22, Leiden, Brill, 1996).

Les sept noms propres, lus dans leur succession, donnent une carte de géographie avec au centre Jérusalem, entre la Terre d'Israël (la Galilée et la Judée) et les pays limitrophes, au sud (l'Idumée), à l'est (au-delà du Jourdain) et au nord (Tyr et Sidon) :

Galilée et Judée
Jérusalem
Idumée, Transjordanie, Tyr et Sidon

Mais si l'on tient compte de la syntaxe, dans le Codex de Bèze, le centre se déplace et la proportion s'inverse : (1) la liste commence par deux couples (**depuis** la Galilée et la Judée / **depuis** Jérusalem et l'Idumée) ; (2) puis vient la nouvelle région centrale (**au-delà** du Jourdain) ; (3) la liste se termine par deux villes séparées par la répétition de la préposition (**autour** de Tyr / **autour** de Sidon) ; (4) enfin, un article d'enclave (traduit par « ceux ») précède la région centrale et les deux dernières villes.

Cette liste possède, en grec comme en latin, un nombre démesuré de variantes : j'ai compté en grec six énoncés différents de celui du Codex de Bèze et dans la Vieille latine, onze en tout, soit presque un par manuscrit. Il n'est pas utile de les rappeler tous, mais la cause de cette variation inhabituelle est, sans doute, le couple insolite formé par « Jérusalem et l'Idumée » ; et deux solutions ont été choisies pour l'éliminer : (1) la suppression de l'Idumée (W ; α* ; 28 *f* [13](124 788) ; VL 6) ; (2) la répétition de la préposition devant l'Idumée (Θ *f* [1] ; B α[c] ; A *Byz* ; VL 2 3 4 5 8 10 13 14 15 17 19A, vg). Résumons : la Vieille latine a massivement adopté la dissociation du couple Jérusalem – l'Idumée par la répétition de la préposition, y compris dans la version latine du Codex de Bèze ; et par exception, un seul manuscrit (VL 6) supprime l'Idumée.

La leçon qui associe Jérusalem et l'Idumée, dans D, n'est pas accidentel, elle introduit un deuxième sens historique : (1) *les quatre premiers toponymes* font référence à la dissidence des Hellénistes (Ac 6-8), opposant les disciples, venus *de Galilée en Judée*, et les Hellénistes, partis *de Jérusalem vers l'Idumée* (Ac 8,26) ; (2) *le toponyme central* est la région où a lieu la conversion de Paul, sur le chemin de Damas (Ac 9) ; (3) *et les deux derniers toponym*es représentent le double périple de Paul autour de la mer Égée (Ac 16-20). En bref, nous avons un sommaire de la première génération chrétienne, centré sur la conversion de Paul. Et le couple « Jérusalem et l'Idumée », est nécessaire pour envisager ce deuxième sens historique.

Le Codex de Bèze est le seul manuscrit grec conservant la leçon de cette liste qui mène à une rédaction à deux niveaux de sens ; et la Vieille latine en atteste une révision. Cette leçon de D est celle de la rédaction finale des évangiles, faite vers 120 à Smyrne[11], tandis que les autres manuscrits attestent un texte qui a été ensuite révisé, pour être plus adapté à la lecture liturgique qui devient son usage principal. Et la Vieille latine est dans ce cas.

Mc 3,16-19 : La liste des Douze apôtres

La liste des toponymes propose une vision paulinienne de la première génération, mais une autre liste, celle des Douze apôtres (3,16-19), apporte sur la même période un point de vue différent.

[11] C.-B. AMPHOUX (éd.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*, Bruxelles, Safran, 2014, p. 274-279.

La controverse centrale sur les paroles

L'exégèse a déjà repéré que cette liste n'énumère pas les premiers chefs de l'Église, « mais [les apôtres] anticipent sur l'ensemble de l'Église dans sa mission et sa conduite spécifiques », écrit avec un certain embarras Simon Légasse[12]. La liste s'organise en trois groupes successifs de quatre noms dont seul le premier est à la même place, dans les quatre listes du Nouveau Testament (Mt, Mc, Lc, Ac) : Pierre, pour le groupe qui est celui de la première gouvernance communautaire ; Philippe, pour le groupe central qui réunit les protagonistes de la controverse sur les paroles de Jésus, en particulier Matthieu et Thomas ; et Jacques d'Alphée, pour le groupe qui correspond à la deuxième gouvernance communautaire.

En somme, la liste des apôtres insère entre les deux gouvernances de la communauté primitive le débat sur le sens des paroles de Jésus. C'est une vision plus pétrinienne de la génération : le contenu des paroles est au cœur du conflit avec les Hellénistes ; et cela nous amène à nous interroger sur le nom de Lebbée, donné au dixième apôtre de Mt et Mc dans le Codex de Bèze et dans la Vieille latine, les autres manuscrits grecs et la Vulgate lui préférant Thaddée.

Lebbée

Il faut voir dans Lebbée un mot savant, tandis que Thaddée est le nom d'un personnage dans une légende syriaque du 3e siècle, celle du roi Abgar d'Édesse, reprise par Eusèbe de Césarée (*Hist. eccl.* 1, 13) : Thaddée s'ajoute (Mt) ou se substitue (Mc) à Lebbée, qui a comme correspondant le onzième apôtre des listes de Lc et Ac, « Judas de Jacques ». En voici notre explication : « Lebbée » est un surnom forgé avec les consonnes de Babel (*b-b-l*) lues à l'envers (*l-b-b*) ; or Babel, dans l'épisode de la Tour de Babel (Gn 11), est le signe de la dispersion des hommes ; son inverse serait donc un signe de réunion, mais avec une connotation négative, à cause de Babel. Notre hypothèse est que Lebbée est le surnom d'un personnage qui a fait le choix de la *réunion du masculin et du féminin*, au sens que lui donne la dissidence des Hellénistes et que l'on trouve dans l'EvTh (22)[13], dont l'auteur, qui se nomme lui-même « Judas Thomas », est peut-être aussi Judas de Jacques, dit « Lebbée ».

La Vieille latine atteste bien majoritairement « Lebbée » dans Marc (VL 3? 4 5 8 13 14 17), mais avec une certaine confusion : VL 2 a l'absence de ce nom et VL 6 10 15 19A ont Thaddée, qui est la leçon de la Vulgate. Dans VL 2 et 6, le nom supplémentaire de « Judas » figure dans le deuxième groupe, juste avant Matthieu : il indique par sa présence que Lebbée n'est plus identifié comme le surnom du frère de Jésus portant le nom de Judas, dit Jude en français. Du moins la Vieille latine conserve-t-elle, avec Lebbée, un mot savant, mais le lien avec le deuxième sens de la liste des apôtres est perdu.

Iscarioth

La même observation s'applique au surnom du douzième apôtre, Judas « Scarioth » ou « Iscarioth » : le Codex de Bèze est le seul manuscrit grec attestant « Scarioth », tandis que toute la Vieille latine et la Vulgate la forme sans le I- initial de « Iscarioth ou Iscariote », qui s'est généralisé en grec. Que signifie cette double forme du surnom de Judas, te traître de la passion ? La forme « Iscarioth » est la transcription de l'hébreu *'ysh qrywt*, « homme (des) villes », traduit dans Jean ἀπὸ Καρυώτου[14], « de Karyote » ; mais sans le I- initial, un autre

[12] Simon LÉGASSE, *L'évangile de Marc*, Lectio divina, Commentaires 5, Paris, Cerf, 1997, p. 235.

[13] La « réunion » est attestée comme parole de Jésus, dans 2 Clem. 12,2, et expliquée dans le sens de relation fraternelle ; mais avec les Hellénistes, elle a pris un sens philosophique qui l'éloigne de son sens premier.

[14] Jn 13,2.26 et 14,22, dans D ; 6,71, dans une révision antiochienne (Θ *f*[13]) et le Sinaïticus (α*).

substrat hébreu vient s'ajouter, celui de plusieurs verbes, dont *shqr*, « mentir, trahir, tromper[15] » ; le personnage est donc à la fois « traître » et « prédicateur urbain », double visage qui évoque Paul, avant et après sa conversion, qui prend de l'importance au temps de la gouvernance de Jacques.

La Vieille latine et la Vulgate ont la forme primitive, sans le I- initial du surnom ; mais la double étymologie de l'hébreu et la référence à Paul ne sont plus perçues : le rapport envisagé est désormais établi avec le latin *sicarius*, « sicaire » (tueur à gages), nom donné aux membres d'un courant juif violent, hostile à Rome. Et cette fausse étymologie s'est substituée à l'autre.

Mc 8,10 : Dalmanoutha

En revanche, ni dans le Codex de Bèze ni dans la Vieille latine on ne trouve Dalmanoutha, à la fin de la multiplication du pain pour 4000 personnes (Mc 8,1-10), qui fait partie de la séquence de Mc 6,45-8,27 correspondant au complément narratif de la catéchèse romaine.

Dalmanoutha reste inexpliqué comme nom de lieu[16] ; mais ce mot variant ne s'explique pas à partir des autres leçons, c'est assurément la variante-source. Or, elle ne se trouve, cette fois, ni dans le Codex de Bèze ni dans la Vieille latine. D a une double leçon : μελεγαδα de première main (D*), corrigé et traduit par μαγεδα (D^{c}) / *magidan* (VL 5), qui transcrivent le nom de lieu *Meguiddo* ; et la Vieille latine a aussi *mageda(n)*, sauf VL 10 et 13 qui ont la leçon de la Vulgate (Dalmanoutha).

Dalmanoutha s'explique comme un code numérique qui se calcule en additionnant la valeur de ses consonnes. Selon le code septal en fonction au temple de Jérusalem et découvert par Bernard Barc[17], Dalmanoutha a une valeur de 24 (4 + 5 + 6 + 7 + 2), la dernière consonne étant séparée des autres par un son /o/, ce qui donne le couple de nombres 22 / 24. Or, cette valeur est aussi celle de Boanergès (3,17), dont la traduction par « fils du tonnerre » renvoie à un substrat hébreu *bn r'sh*, où le *gamma* transcrit un *aïn* et non un *guimel*, ce qui donne 24 (2 + 7 + 6 + 2 + 7), la première consonne étant isolée des autres par un son /o/, d'où le même couple de nombres 22 / 24. Ce nombre double évoque, dans la culture du temple, la clôture de l'Écriture, autrement dit l'ajout d'un livre ultime qui viendra clore le canon scripturaire, compté en 22 ou 24 livres. Mais les contextes des deux mots sont différents : Boanergès qualifie deux apôtres, Jacques et Jean, sans indiquer l'aval de Jésus ; tandis que Dalmanoutha est le « lieu » où Jésus emmène ses disciples. Autrement dit, la clôture du canon par les « Boanergès » n'est pas légitimée par Jésus, à la différence de celle qu'indique Dalmanoutha, qui est donc une nouvelle proposition de clôture du canon.

Cette explication permet de rendre compte de l'abandon, dans le Codex de Bèze, de la leçon « Dalmanoutha » et de son remplacement par « melegada » : Dalmanoutha signifiait l'ajout au canon d'un livre ultime ; mais, lors de la rédaction finale des quatre évangiles, il est question de mettre en place une nouvelle Écriture sacrée qui s'ajoute à la Bible juive : « melegada » se substitue à « dalmanoutha » avec la valeur 18 (6 + 5 + 3 + 4) qui est celle de la Loi (*twrh* : 1 + 6 + 6 + 5). Et « melegada », devenu rapidement incompréhensible, est corrigé en « mageda » dans la Vieille latine ainsi que lors de la relecture du texte grec du Codex de Bèze.

---

[15] Les autres verbes sont : (1) *shkr*, « s'enivrer » (cf. EvTh 13) ; (2) *skr*, « corrompre par de l'argent ».

[16] B. HJERL-HANSEN, « Dalmanoutha (Mc 8,10). Énigme géographique et linguistique dans l'évangile de Marc », *Revue biblique* 53 (1946), p. 372-384.

[17] Bernard BARC, *Les arpenteurs du temps*, Histoire du texte biblique 5, Lausanne, Le Zèbre, 2000.

En somme, la leçon « Dalmanoutha » a été abandonnée, quand sa signification codée était encore perçue, lors de la rédaction finale des évangiles, qui la remplace par « melegada » (D*), bientôt corrigée en un nom de lieu, « Mageda » (= Meguiddo) (D^{c} 28 565, VL 1 3 4 5 6 8 14 15), ou « Magdala » (Θ f^{1} f^{13}) ; puis « Dalmanoutha » est rétabli en grec, dans le texte alexandrin (α B) et le texte byzantin (A *Byz*), comme s'il s'agissait d'un nom de lieu. On a là un exemple exceptionnel d'une leçon primitive (Dalmanoutha) corrigée lors de la rédaction finale (melegada), puis transformée en toponyme (Mageda, Magdala), avant d'être rétablie dans sa forme primitive comme s'il s'agissait d'un toponyme. Au passage, la forme primitive a été écornée sous la forme « Dalmounaï » (W).

Mc 12,41 : un homéotéleute dans D

Le Codex de Bèze (D) est le meilleur témoin de la rédaction finale des évangiles, qui corrige parfois les sources utilisées ; mais la copie n'est pas sans faute. Au début de l'épisode de l'aumône de la veuve (12,41-44), les mots βάλλει χαλκὸν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον, καὶ πολλοὶ πλούσιοι sont absents, entre ὁ ὄχλος et ἔβαλλον, ce qui entraîne un non-sens : « la foule… jetaient beaucoup (d'argent) », au lieu de « la foule jette [*de l'argent dans le trésor, et beaucoup de riches*] (en) jetaient beaucoup ». La Vieille latine ignore cette absence, confirmant qu'il s'agit d'une faute, au moment de la copie du texte grec ; seul, le latin du Codex de Bèze (VL 5) ignore les mots absents du grec et traduit : « la foule mettaient de l'argent », corrigeant ainsi le « beaucoup » du grec.

On voit, dans cet exemple exceptionnel, que la Vieille latine dépend du modèle du Codex de Bèze, qui n'avait donc pas l'omission due au saut du même (βάλλει) au même (ἔβαλλον).

4. Les accès au deuxième sens conservés par la Vieille latine

Mais venons-en aux variantes de la Vieille latine qui conservent la leçon primitive, en accord avec le Codex de Bèze. Elles se trouvent à la fois dans le milieu de la catéchèse (Mc 5) et dans le complément narratif (Mc 6,45-8,26).

Les variantes de la catéchèse romaine

Mc 5,1 : au pays des Géraséniens

Après la tempête apaisée (Mc 4,35-41), Jésus arrive « au pays des… », avec une variante sur le nom des habitants du lieu : (1) ce sont des *Géraséniens*, dans D, les deux bibles grecques du 4^{e} siècle (α* B), toute la Vieille latine, la Vulgate et la version sahidique ; (2) mais on a les *Gergéséniens* dans une révision antiochienne du 3^{e} siècle (Θ f^{1} 28 565 700), une partie du texte alexandrin (α^{c} L Δ 33 579 892 1241), la Vieille syriaque (sy^{s}) et la version bohaïrique, mot désignant une halte de bédouins située sur la rive de la mer ; (3) et les *Gadaréniens* dans le texte byzantin et la Pechitta, par référence à la ville de Gadara, à quelque distance de la mer de Galilée, mais plus proche que Gérasa.

La variante-source est clairement *Géraséniens*, dont les corrections montrent que la leçon a fait difficulté, car Gérasa est très éloignée de la mer ; les réviseurs ont donc cherché une solution pour diminuer cette distance problématique.

Les mêmes lieux variants existent en Mt 8,28 et Lc 8,26, et le Codex de Bèze (d'après le latin, pour Mt, car le grec est lacuneux) et la Vieille latine ont *Géraséniens* dans les deux cas ; mais les bibles du 4^{e} siècle (α* B) ont *Gadaréniens* dans Mt, qui est la leçon éditée et traduite aujourd'hui.

Comment donc expliquer la leçon *Géraséniens*, qui est primitive dans les trois évangiles ? La grande distance entre Gérasa et la mer de Galilée suffit à justifier les corrections.

La situation de Gérasa en fait une étape incontournable sur le chemin de Damas, depuis Jérusalem, autrement dit elle introduit un deuxième sens qui consiste à lire l'épisode comme une métaphore de la conversion de Paul, sur le chemin de Damas. Mais le deuxième sens exige une explication, il ne convient pas à la lecture liturgique, il est donc rapidement abandonné et donne lieu alors à des corrections. On note alors que la Vieille latine est ici témoin comme le Codex de Bèze de la leçon primitive, maintenue dans la rédaction finale des trois synoptiques, puis diversement abandonnée ou maintenue.

Mc 5,22 : absence du nom de Jaïrus

Dans l'épisode suivant (Mc 5,21-43), Jésus est interpellé par un « chef de synagogue » dont le nom n'est pas donné dans le Codex de Bèze (D) et une partie de la Vieille latine (VL 2 3 5 8 17 19A*), tandis qu'il figure dans les autres témoins grecs, l'autre partie de la Vieille latine (VL 4 6 10 13 15 19A^{c}) et la Vulgate. Pourquoi cette absence et quelle importance a-t-elle ?

Le nom de Jaïrus est bibliquement marqué, depuis le livre d'Esther, comme faisant référence aux pharisiens, il s'accorde donc avec le sens que l'on prête au mot ἀρχισυνάγωγος, traduit « chef de synagogue ». Mais la nature du miracle qui suit, une « guérison », suggère un rattachement au temple plutôt qu'à la synagogue, selon le code que nous avons lu dans le prologue (Mc 1,21-39) ; et l'absence de « Jaïrus » dans le Codex de Bèze semble être la leçon primitive, abandonnée dans un second temps. Comment comprendre le terme ἀρχισυνάγωγος, dans ce cas ? Existe-t-il au temple une telle fonction ? Le dictionnaire de Bauer (éd. anglaise, Chicago 2000^{3}) donne comme équivalent hébreu *r'sh hknst*, « tête de la Grande assemblée », fonction qu'exerce le grand-prêtre en exercice. Il faudrait donc traduire, dans la leçon primitive, « président du Sanhédrin », le mot ayant pris plus tard le sens de « chef de synagogue », et le nom de Jaïrus établit alors un lien avec les pharisiens.

La Vieille latine confirme, d'abord, l'absence de Jaïrus, attestée dans le Codex de Bèze, puis corrige cette absence, et cette correction sera reprise dans la Vulgate.

Mc 5,41 : l'hébreu « tabitha » au lieu de « talitha »

A la fin du même épisode, Jésus prononce deux mots en langue sémitique généralement lus « talitha koumi », le premier mot étant araméen avec le sens de « jeune fille » et le second, commun à l'hébreu et à l'araméen, est une forme féminine de l'impératif du verbe *qwm*, « (se) lever ». Mais, dans le Codex de Bèze et la Vieille latine (sauf VL 10 13 [et 14 lacuneux]), le premier mot est « tabitha » ou « thabita » (« tabea acultha », dans VL 2), qui s'éclaire de la traduction par « jeune fille, je te le dis » et non « jeune fille » seulement : nous y voyons la transcription de l'hébreu *tsby 't*, « gazelle (= belle jeune fille), toi », mot repris comme nom propre d'une jeune fille, en Ac 9,36. Les passages parallèles de Mt (9,25) et Lc (8,54) n'ont pas les mots sémitiques, et Lc traduit « enfant, lève-toi ».

La reprise du mot « tabitha » dans les Actes explicite le lien qui existe entre les épisodes de Mc 5,21-43 et Ac 9,32-43. Dans Mc, Jésus accompagne un notable (le grand-prêtre ?) pour aller guérir sa fille, mais en chemin, une femme de la foule obtient la première la guérison de son mal ; et Jésus arrive à la maison du notable, il guérit sa fille en prononçant le nom de « Tabitha ». Dans Ac, Pierre guérit Tabitha, une Juive sympathisante, mais il a d'abord guéri un malade du nom d'Énée, nom romain par excellence. Dans les deux récits, « tabitha »

s'applique à celle qui reçoit la guérison en deuxième position, la première profitant à une femme de la foule (Mc) ou un Romain (Ac). De plus, dans la catéchèse romaine,=, l'épisode fait partie de la gouvernance de Pierre. Il est clair que le rédacteur des Actes connaissait l'épisode de Marc avec « tabitha » et non « talitha ».

Dans ces deux livres, l'ordre des guérisons évoque le retournement de la préséance, de l'élection divine, en faveur de la foule contre l'élite sociale (Mc) ou du monde romain contre le peuple juif (Ac), nouvel auditoire confirmé, quand Pierre constate que « le don de l'esprit saint s'est répandu sur les nations » (Ac 10,44-45) ; c'est le grand changement qui se produit au temps de la gouvernance de Pierre, après les deux événements de la dissidence des Hellénistes (Mc 4,35-41 / Ac 6-8) et de la conversion de Paul (Mc 5,1-20 / Ac 9,1-30). Et nous pouvons dater le changement du milieu des années 30, d'après Gal 1,18-19 : Paul, trois ans après sa conversion, monte à Jérusalem et rencontre séparément Pierre (v. 18) et Jacques (v. 19) ; sa conversion a eu lieu en 32, soit dix-sept ans avant la conférence de 49, dirigée par Jacques (Ac 15 / Gal 2,1-10) ; c'est donc en 35 que Paul monte à Jérusalem et suscite le changement qui se produit : Pierre a commencé à prêcher en araméen, comme le faisait Jésus, qui s'adressait ainsi spécifiquement au peuple juif ; mais après la dissidence des Hellénistes et le début de leur enseignement en grec sur les paroles de Jésus, dont témoigne Apollos (Ac 18,24-25), il devient urgent à Jérusalem que l'évangile soit désormais prêché en grec. Paul va donc parler à Pierre en ce sens, et il rencontre Jacques pour la traduction de la collection de paroles en grec, traduction par Jacques confirmée par le Pseudo-Athanase (*Synopse de la sainte Écriture*, § 76), dont le propos est cité par Richard Simon[18] et largement oublié depuis lors.

Ainsi, contre la plus grande partie de la tradition textuelle, la Vieille latine est encore témoin de la leçon primitive « tabitha » remplacée par l'araméen « talitha » dans le texte transmis de Marc. Pour la catéchèse romaine tout entière, grâce à ses leçons conservatrices, on retrouve en traduction le texte de la révision finale des évangiles attestée par le Codex de Bèze, avant l'adaptation du texte grec à la lecture liturgique, à partir du dernier quart du 2e siècle.

Les variantes du complément narratif

Mc 6,45 : le participe de la résurrection

Venons-en à la séquence narrative représentant le complément narratif ajouté par Marc à la catéchèse romaine, soit Mc 6,45-8,26. Plusieurs variantes décisives s'y trouvent également, montrant l'accord de la Vieille latine avec les leçons particulières du Codex de Bèze.

L'épisode de la marche de Jésus sur l'eau (Mc 6,45-56 / Mt 14,22-36) prend place au début de cette séquence narrative, qui est ainsi introduite par un miracle stupéfiant. Dans la rédaction finale de Marc, l'épisode vient juste après la multiplication des pains pour une foule de 5000 personnes ; et la séquence narrative contient une deuxième multiplication des pains, pour 4000 personnes, cette fois. Ces nombres ont un sens symbolique : « mille » est l'image d'une foule ou d'un peuple, en tant que grand nombre ; et « 5 » et « 4 » s'opposent en ce que le premier est lié à l'alliance, exprimée par le « pain », par référence à Gn 18, la rencontre à Mamré, où Abraham partage le pain avec les trois anges de Dieu ; et le second est l'image de

[18] Richard SIMON, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, p. 94

l'humanité tout entière, exprimant le succès de la prédication de Pierre au monde romain[19]. Dans ce double contexte, quel est le sens du miracle de la marche sur l'eau ?

Jésus apparaît à ses disciples à la fois corporel et immatériel, il est entre ciel et terre : l'image évoque la résurrection. Et un indice décisif de ce deuxième sens du miracle se trouve au début de l'épisode : la présence d'un verbe de résurrection, au début de l'épisode, mais seulement dans le Codex de Bèze et la Vieille latine[20].

Dans D, l'épisode commence par : καὶ εὐθέως ἐξεγερθείς, « Et aussitôt, étant ressuscité », le participe n'étant attesté en grec que dans le Codex de Bèze ; mais il est traduit dans la Vieille latine par *exsurgens* (VL 3 4 13 14 17) ou par *surgens* (VL 6 10), à l'exception de VL 10 15 qui ont la leçon de la Vulgate, avec l'absence de ce participe. Avec ce participe, le miracle fait allusion aux apparitions du ressuscité à ses disciples, autrement dit, il représente l'événement dont va naître la communauté primitive et s'accorde ainsi avec le témoignage de la lettre de Clément d'Alexandrie, qui associe le premier complément de la catéchèse à des « mémoires » de Pierre. Mais, dans l'usage liturgique de cet épisode, l'allusion à la résurrection laisse la place à l'interprétation de ce miracle comme une manifestation de la divinité de Jésus ; le participe, devenu inutile, est alors retiré du texte. Là encore, la Vieille latine est un témoin précieux de son existence dans la leçon primitive.

Mc 7,24 : Tyr sans Sidon

Les quatre épisodes suivants de la séquence narrative sont disposés en chiasme : le premier A (Mc 7,1-23 / Mt 15,1-20) et le dernier A' (Mc 8,11-21 / Mt 16,1-12) concernent la critique de la loi et des enseignements du judaïsme, celui des pharisiens et celui du temple ; et les deux épisodes centraux B (Mc 7,24-30 / Mt 15,21-31) et B' (Mc 8,1-10 / Mt 15,32-39) ont trait à la prédication qui se tourne vers le monde romain : la Syro-phénicienne est l'image du monde romain en demande d'une religion de salut ; et la multiplication des pains marque le succès de cette prédication qui s'ouvre au monde romain. Le chiasme est ainsi en deux parties (Mc 7,1-23 24-30 / 8,1-10 11-21) et, à la fin de chacune, la séquence de Marc insère deux guérisons, celle d'un sourd (7,31-37) et celle d'un aveugle (8,22-26), absentes de Matthieu.

Au début de l'épisode de la Syro-phénicienne, Jésus s'est rendu dans la région de « Tyr », selon le Codex de Bèze et quelques autres manuscrits représentant une première révision (W) ou une révision antiochienne du 3e siècle (Θ 28 565), suivis par deux manuscrits ordinairement alexandrins (L Δ), tandis que le texte alexandrin (α B 33) et le texte byzantin (A *Byz*) ont la leçon « Tyr et Sidon ». La Vieille latine a simplement « Tyr » (VL 3 4 5 8 14 16 17) et quelques témoins ont la leçon Vulgate, « Tyr et Sidon » (VL 6 10 13 15). Quel est l'enjeu de cette présence ou non de Sidon à côté de Tyr ?

Dans la liste des villes et régions que nous avons vue (Mc 3,7-8), Tyr et Sidon, séparés dans la leçon primitive, y représentaient les deux voyages égéens de Paul ; et par référence à cette liste, l'emploi de « Tyr » seul prend sens comme une référence au premier voyage de Paul autour de la mer Égée (Ac 16-18) ; tandis que le couple « Tyr et Sidon » est une manière de désigner la région située au nord de la Galilée : l'indication est purement géographique, le deuxième sens a disparu. La Vieille latine a conservé en traduction la leçon primitive.

---

[19] Le symbolisme biblique des quatre premiers nombres entiers me semble avoir comme origine l'école pythagoricienne où leur réunion forme la *tétraktys*. Les nombres impairs (1, 3) renvoient au monde céleste (le ciel, Dieu) et les nombres pairs (2, 4), au monde terrestre (la terre, l'homme). Ces correspondances s'appliquent à la structure de la catéchèse romaine.

[20] Notons que cette variante n'est pas signalée, dans l'apparat critique de Nestle-Aland.

Mc 7,31 : Depuis Tyr par Sidon

Au début de la guérison du sourd (7,31-37), qui prolonge l'épisode de la Syro-phénicienne, la leçon de D, partagée cette fois par une révision antiochienne du 3e siècle (Θ 565 700) et le texte alexandrin (α B L Δ 33 892), mentionne Sidon comme un passage après le départ de Tyr vers la mer de Galilée : le chemin est invraisemblable, car Sidon est au nord de Tyr et la mer de Galilée, au sud-est. L'autre leçon résout la difficulté en coordonnant « Tyr et Sidon », qui désigne à nouveau le pays situé au nord de la Galilée : c'est la leçon des premières révisions (W, P^{45} [très lacuneux]) et du texte byzantin (A *Byz*). La leçon de D est celle de la Vieille latine (VL 3 4 5 6 8 10 14 15 17), à l'exception de VL 13, qui a la leçon byzantine, tandis que la Vulgate conserve la leçon Vieille latine. Et cette leçon, qui fait difficulté, suscite la recherche d'un deuxième sens.

Revenons à la liste des villes et régions de Mc 3,7-8 : Sidon renvoyait au deuxième voyage égéen, celui où Paul séjourne à Éphèse (Ac 19-20) et rédige sa lettre aux Galates et la première aux Corinthiens, où prend place la christologie. Au deuxième sens, on comprend, en introduction à la guérison du sourd (7,31-37), que le nouveau miracle doit passer par le deuxième voyage égéen et par conséquent inclut la christologie élaborée à Éphèse.

Quel est donc le sens de cette guérison du sourd, qui doit intégrer la christologie élaborée par Paul ? Le complément narratif, annoncé comme plus confidentiel que la catéchèse, doit retenir l'attention : trois mots vont concentrer le message réservé à un auditoire restreint, selon Clément d'Alexandrie : la surdité, le bégaiement et le mot de Jésus « ephphatha ». (1) *La surdité* fait jeu de mots avec le verbe hébreu *shm'*, « entendre », sur lequel est formé le nom de Simon (*shm'wn*) ; (2) *le bégaiement* du personnage fait référence à la vocation de Moïse (Ex 4,10), qui prétexte une difficulté à parler pour ne pas être choisi par Dieu pour conduire le peuple : en somme, il s'agit de définir le profil de celui qui va conduire la communauté des chrétiens, et la nature de l'infirmité nous oriente vers « Simon » ; mais il y a deux Simon, le chef des disciples et le cousin de Jésus, fils de Cléopas, qui dirigera la communauté de Jérusalem, après la destruction du temple : lequel des deux Simon aura la légitimité, à la tête des chrétiens de deuxième génération ? (3) *Le mot de Jésus « ephphatha »* est traduit par « ouvre-toi », il transcrit l'hébreu *hptḥ*, impératif hitpaël du verbe *ptḥ*, « ouvrir ». Et, selon le code septal déjà mentionné pour expliquer Dalmanoutha, le mot hébreu a la valeur de 10 (5 + 3 + 1 + 1), qui est aussi la valeur du radical consonantique de Pierre (*ptr* : 3 + 1 + 6) ou de son équivalent araméen *kyp* (4 + 3 + 3, transcrit Céphas, mais aussi Caïphe). Autrement dit, à la génération à venir, le dirigeant légitime sera le successeur de Pierre, qui devra adhérer à la christologie de Paul élaborée lors de son deuxième voyage égéen. Mais cette réponse est masquée, elle est réservée à ceux qui ont accès au deuxième sens.

On peut voir une confirmation de cette analyse dans l'adresse de 2 Pierre, d'un auteur manifestement distinct de celui de 1 Pierre, qui ajoute à son nom « Simon » le surnom de « Pierre » : la parenté de cette épître avec celle de Jude nous amène à penser que l'une et l'autre sont écrites par Judas et Simon, nommés comme frères de Jésus, en Mc 6,3 (et Mt 13,55). Qui donc succédera, de fait, à Simon Pierre, dans l'histoire ? Les œuvres de Clément de Rome et d'Ignace d'Antioche font référence à Pierre et à Paul : avec eux, la succession de Pierre a bien été conforme au sens caché de la guérison du sourd.

Mc 8,22 : Béthanie au lieu de Bethsaïda

La guérison de l'aveugle, qui conclut la séquence narrative (Mc 8,22-26), vient compléter celle du sourd. La connaissance passe par l'audition ou par la vue et la vision. L'audition est le canal dont bénéficient les disciples, dont la connaissance est détaillée, mais éclatée ; l'autre

canal est celui des visionnaires, qui reçoivent une connaissance globale. Or, Paul, lors de sa conversion, a reçu une telle connaissance : c'est donc à lui que fait allusion cette deuxième guérison ajoutée à la séquence narrative. Mais comment en faire une connaissance réservée, comme la guérison du sourd ?

Le lieu où se produit cette guérison est variant : la scène se passe à « Béthanie », dans le Codex de Bèze et la Vieille latine (VL 3 4* 5 8 10 13 14 17), et à « Bethsaïda », dans tous les autres manuscrits grecs, dans VL 1 4^{c} 6 15 et dans la Vulgate. Le Codex Bobiensis (VL 1), qui représente le type africain de la Vieille latine que Cyprien avait en mains, vers 250, atteste que la leçon Bethsaïda existe en latin dès le début du 3^{e} siècle ; mais au 4^{e}, c'est l'autre leçon qui s'impose. En grec, Béthanie ne se trouve que dans le Codex de Bèze. Quel est l'enjeu de cette variante ?

Béthanie est un village de Judée, très éloigné du trajet de Jésus entre Tyr et la mer de Galilée, nouvelle difficulté géographique ; or, dans l'épilogue de la catéchèse (Mc 14,3), nous avons vu que Béthanie, au deuxième sens, faisait allusion à l'école de Paul à Rome : l'aveugle est ainsi également une allusion à Paul, devenu visionnaire lors de sa conversion, puis faisant deux fois le périple de la mer Égée avant de se rendre à Rome, comme le récit de la guérison de l'aveugle indique que le miracle s'opère en deux temps. Béthanie a donc ici le même sens qu'à la fin de la catéchèse ; tandis que Bethsaïda est un port sur la rive nord de la mer de Galilée, côté Décapole, et convient donc géographiquement au contexte de cette guérison. L'élimination du deuxième sens, préparant la destination liturgique des évangiles, rend nécessaire de remplacer Béthanie par un lieu plus proche de l'itinéraire du retour de Tyr, et Bethsaïda s'impose par sa consonance proche de celle de Béthanie.

5. Conclusion : la découverte du deuxième sens

La rencontre d'une recherche de la composition littéraire de l'évangile de Marc et de la découverte d'une lettre de Clément d'Alexandrie attestant les conditions de la rédaction du livre écrit par Marc nous a mené à découvrir l'existence du Prôto-Marc, comme une partie de l'évangile comprenant 22 des 66 épisodes. Il s'agit d'une catéchèse intégrée à la rédaction finale de Marc ; et l'examen du texte de ses épisodes montre que la rédaction de cette source était savante, ménageant un deuxième sens voilé par le sens apparent et racontant une histoire différente. Grâce au Codex de Bèze, le texte primitif de cette source ne s'est pas perdu, il s'est généralement conservé lors de la rédaction finale de Marc, à l'exception notable de « Dalmanoutha » (Mc 8,10), à laquelle on peut encore ajouter l'allusion à la multiplication des pains pour 5000 (8,19), venant d'une autre tradition.

La lecture des évangiles qui s'est transmise n'a pas gardé le souvenir d'un double niveau de sens du texte évangélique, elle est conditionnée par l'usage qui s'est mis en place à la fin du 2^{e} siècle et qui s'éloigne de la destination première des évangiles jusqu'à leur rédaction finale, vers 120 à Smyrne, selon un projet conçu par Ignace d'Antioche et attesté par Eusèbe de Césarée[21]. Les évangiles subissent une révolution culturelle au cours du 2^{e} siècle, au terme de laquelle le deuxième sens, réservé et accessible par explication, est évacué au profit du seul sens apparent auquel chacun a directement accès. L'examen de plusieurs lieux variants illustre bien ce changement.

La Vielle latine de Marc, encore attestée par une vingtaine de manuscrits et de nombreuses citations patristiques, puis révisée par Jérôme pour devenir la Vulgate, occupe une place à

[21] *Hist. eccl.* 3, 36,4.

part, dans l'histoire du texte de cet évangile. La traduction se fait indépendamment des révisions grecques et sera revue à plusieurs reprises en privilégiant un modèle qui n'est ni alexandrin ni antiochien, mais se conforme à la rédaction finale tout en étant destinée à la lecture liturgique. Il en résulte une version pleine de difficultés pour la compréhension de détail, et Jérôme trouvera une solution en suivant un modèle grec proche du Codex Vaticanus (B), peut-être en utilisant ce manuscrit grec lui-même, qui semble avoir été copié à Rome sur des modèles venant d'Alexandrie, sous l'autorité d'Athanase, alors en exil à Rome[22]. Le témoignage de la Vieille latine confirme l'existence d'un Prôto-Marc intégré à la rédaction finale de cet évangile, dont le texte est encore accessible par le Codex de Bèze et cette première version latine.

BIBLIOGRAPHIE

AMPHOUX, C.-B. (éd.), 2014 : *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*, Bruxelles, Safran.

ANDRIST, P., 2009 : *Le manuscrit B de la Bible (Vat. Gr. 1209)* (Histoire du texte biblique 7), Lausanne, Le Zèbre.

BARC, B., 2000 : *Les arpenteurs du temps* (Histoire du texte biblique 5), Lausanne, Le Zèbre.

GRELOT, P., 2001 : *Le langage symbolique dans la Bible*, Paris, Cerf.

HAELEWYCK, J.-C., 2013-2018 : *Evangelium secundum Marcum, Vetus latina, Die reste der altlateinischen Bibel*, vol. 17, Freiburg-im-Brisgau, Verlag Herder.

HJERL-HANSEN, B., 1946 : « Dalmanoutha (Mc 8,10). Énigme géographique et linguistique dans l'évangile de Marc », *Revue biblique* 53, p. 372-384.

KAESTLI, J.-D., 1997 : « Evangile secret de Marc », dans F. Bovon, P. Geoltrain (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, tome I (Bibliothèque de la Pléiade 442), Paris, Gallimard, p. 55-69.

LÉGASSE, S., 1997 : L'évangile de Marc (Lectio divina, Commentaires 5), Paris, Cerf.

PARKER, D.C., 1992 : *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and its Text*, Cambridge,

PARKER, D.C., Amphoux, C.-B., 1996 : *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium, June 1994* (New Testament Tools and Studies 22), Leiden, Brill.

SCHLEIERMACHER, F., 1832 : « Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien", *Theol. Studien und Kritiken* 5, p. 735-768.

SIMON, R., 1689 : *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam.

SMITH, M., 1973 : *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass.

[22] Patrick ANDRIST, *Le manuscrit B de la Bible (Vat. Gr. 1209)*, Histoire du texte biblique 7, Lausanne, Le Zèbre, 2009.

RÉSUMÉ

En isolant l'ensemble des épisodes disposés dans le même ordre dans les trois synoptiques, on observe que le reliquat s'organise en trois séries narratives correspondant au témoignage récemment découvert de Clément d'Alexandrie, qui décrit ainsi un prôto-Marc. Et pour lire ce premier livre hypothétique, on doit prendre en compte les variantes du Codex de Bèze, que confirme généralement la Vieille latine, récemment éditée pour Marc par Jean-Claude Haelewyck.

ABSTRACT

By isolating all the episodes arranged in the same order in the three synoptics, we observe that the remainder is organized into three narrative series corresponding to the recently discovered testimony of Clement of Alexandria, who thus describes a proto-Mark. And to read this first hypothetical book, one must take into account the variants of the Codex Bezae, which is generally confirmed by the Old Latin, recently edited for Mark by Jean-Claude Haelewyck.

MOTS-CLEFS

1. Philologie biblique
2. Composition littéraire
3. Histoire du texte
4. Prôto-Marc
5. Vieille latine

KEYWORDS

1. Biblical philology
2.Literary composition
3.Text history
4. Proto-Mark
5. Old Latin

BABELAO 10-11 (2022), p. 107-125
© ABELAO (Belgium)

»*dare intellectum salutis populi eius* …« (Lc 1,77) Der Codex Bezae und der lateinische Text der lukanischen Cantica

Par

Thomas Johann Bauer

Universität Erfurt

Der in der Universitätsbibliothek Cambridge verwahrte *Codex Bezae* (*Cantabrigiensis*) ist eine griechisch-lateinische Bilingue, die mit einigen Lücken den Text der vier kanonischen Evangelien und der Apostelgeschichte sowie einen kleinen Abschnitt aus dem Dritten Johannesbrief überliefert.[1] Die erhaltenen, zum Teil beschädigten 406 Blätter haben das Format 260 mal 220 mm und sind einspaltig mit 33 Zeilen beschrieben, wobei auf der linken Seite der griechische Text und auf der rechten Seite Zeile für Zeile die entsprechende lateinische Übersetzung notiert ist.

1. Der Codex Bezae und der lateinische Bibeltext

Die Evangelien stehen in der im Westen bzw. in der lateinischen Bibel zunächst vorherrschenden Ordnung (Mt, Jo, Lc, Mc). Der griechische Text der Evangelien und der Apostelgeschichte zeigt auffällige Abweichungen vom Text jener Papyri und Majuskelhandschriften,

[1] *Codex Bezae* (VL 5/d für den lateinischen Text; D/05 für den griechischen Text): Cambridge, University Library, Nn. II. 41. Vgl. ALAND 1989, S. 118f.; GRYSON 1999, Bd. 1, S. 25f.; FISCHER 1972, S. 39-43; HOUGHTON 2016, S. 27f. u. 52; HAELEWYCK 2013-18, S. 10f.; weiterführend PARKER, AMPHOUX (Hg.) 1996; PARKER 1992.

die heute als die besten Zeugen des ältesten griechischen Textes gelten, und damit auch vom Text der maßgebenden kritischen modernen Editionen des griechischen Neuen Testaments.[2] Etliche der Auffälligkeiten des griechischen Textes, darunter größere und kleiner Erweiterungen sowie Auslassungen, finden sich nicht in anderen Handschriften oder allenfalls in sehr wenigen Zeugen des neutestamentlichen Textes.

Der lateinische Text des *Codex Bezae* ist keine Neuschöpfung, wie deutliche Übereinstimmungen bzw. Berührungen mit den erhaltenen Zeugen der sogenannten Vetus Latina (Versio) also des älteren lateinischen Bibeltextes aus der Zeit vor Hieronymus (gest. 420) und der Vulgata zeigen.[3] Zugleich aber nimmt der *Codex Bezae* auch unter den Zeugen des älteren lateinischen Texts der Evangelien und der Apostelgeschichte eine Sonderstellung ein, weil er sich immer wieder deutlich von den anderen Zeugen der älteren lateinischen Übersetzung unterscheidet. Deshalb wird in der Forschung vermutet, dass der übernommene lateinische Text bearbeitet wurde, um ihn besser dem benutzten griechischen Text anzupassen. Manche meinen außerdem, einige der Eigenheiten des griechischen Textes gingen darauf zurück, dass teilweise der griechische Text anhand des lateinischen Textes überarbeitet wurde. Damit lassen sich aber keineswegs alle Besonderheiten im griechischen Text des *Codex Bezae* erklären.

Der im *Codex Bezae* benutze lateinische Text scheint in seiner Herkunft nicht einheitlich zu sein, da er in den einzelnen Evangelien sowie der Apostelgeschichte unterschiedlichen Zeugen und Ausprägungen des älteren lateinischen Bibeltextes nahesteht.[4] Im Matthäusevangelium zeigt sich öfter eine Nähe zum *Codex Bobiensis* (4. Jh.; Nordafrika)[5] und zum *Codex Palatinus* (5. Jh.; wohl Trient)[6] und damit zu einem Text der offenbar bereits im 3. Jahrhundert in Nordafrika verbreitet war. Im Lukasevangelium und im Johannesevangelium steht der lateinische Text des *Codex Bezae* zwischen dem *Codex Palatinus* und dem *Codex Vercellensis* (4. Jh.; wohl Vercelli)[7] und nähert sich damit einer Form des Textes, wie sie im frühen 4. Jahrhundert in Italien belegt ist. Beim Markusevangelium zeigt sich eine noch größere Nähe zum *Codex Vercellenis*, öfter aber auch zu Zeugen einer Form des Textes, wie sie nach Mitte des 4. Jahrhunderts in Italien in Gebrauch war. In der Apostelgeschichte zeigt der lateinische Text des *Codex Bezae* eine große Nähe zu dem Text, wie er im 4. Jahrhundert

---

[2] Zu besten Zeugen des ältesten griechischen Textes des Neuen Testaments rechnet man: *Codex Sinaiticus* (א/01; London, British Library, Add. 43725; 4. Jh.); *Codex Alexandrinus* (A/02; London, British Library, MS Royal 1 D. VIII; 5. Jh.); *Codex Vaticanus* (B/03; Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Gr. 1209; 4. Jh.). Zu den Handschriften vgl. ALAND 1989, S. 117f. Alter und Vorrang ihrer Textform bestätigt vor allem der *Papyrus Bodmer* XIV. XV (𝔓75; Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Bodmer; 2./3. Jh.). Maßgebend zum textgeschichtlichen und textkritischen Wert von 𝔓75 MARTINI 1966.

[3] Näheres zum lateinischen Text des *Codex Bezae* in Relation zu den Handschriften der Vetus Latina vgl. GRYSON 1999, Bd. 1, S. 26; für das Markusevangelium auch HAELEWYCK 2013–18, S. 73–78. 111.

[4] Zu den Ausprägungen des Textes der älteren lateinischen Übersetzung, ihren Zeugen und Besonderheiten vgl. FISCHER 1972, S. 24-39; METZGER 1977, S. 326-330; BURTON 2000, S. 14-28; außerdem zu den methodischen Grundlagen FISCHER 1972, S. 6-18; VOGELS 1928a, S. 123-129; BURKITT 1920, S. 25-41.

[5] *Codex Bobiensis* (VL 1/b): Turin, Biblioteca Nazionale Universitaria, 1163 (G.VII.15). Vgl. FISCHER 1972, S. 30-32; HOUGHTON 2016, S. 210; GRYSON 1999, Bd. 1, S. 19f.; zum Text der Handschrift und seiner Einordnung vgl. auch BURTON 2000, S. 16-19.

[6] *Codex Palatinus* (VL 2/e): Trient, Museo Nazionale (Castello del Buon Consiglio s.n.); Dublin, Trinity College 1709 (N.IV.18); London, British Library, Add. 40107; vgl. GRYSON 1999, Bd. 1, S. 21f.; HOUGHTON 2016, S. 210f.

[7] *Codex Vercellensis* (VL 3/a): Vercelli, Archivio Capitolare Eusebiano, s.n.; vgl. GRYSON 1999, Bd. 1, S. 23; HOUGHTON 2016, S. 211.

bei Lucifer von Cagliari (gest. 371) und deutlich später noch durch den *Gigas librorum* (frühes 13. Jh.; Böhmen)[8] bezeugt ist.

Da sich aus dem griechischen und lateinischen Text sowie aus paläographischen und anderen Beobachtungen am Codex selbst keine eindeutigen und belastbaren Indizien ergeben, bleibt die Frage der Entstehung und Herkunft des *Codex Bezae* in der Forschung ebenso umstritten wie die Erklärung der Eigenheiten seines griechischen und lateinischen Textes. Der Codex gelangte 1562 in den Besitz des protestantischen Gelehrten Theodore Bezae, der ihn 1581 an die Universität in Cambridge schenkte. Angeblich stammte der Codex aus dem Kloster des Heiligen Irenaeus in Lyon, wo er im 8. Jahrhundert auch bezeugt ist und offenbar repariert wurde. Woher die Handschrift ursprünglich stammte und wie sie nach Lyon gelangte, ist unklar. Der in vielerlei Hinsicht singuläre Charakter des griechischen und lateinischen Textes lassen vermuten, dass er abseits der Zentren der Entstehung der großen und dominierenden Handschriften des griechischen Neuen Testaments entstanden ist. Als Ort, an dem der Codex geschrieben wurde, wird deshalb vielfach Beirut vermutet, teilweise jedoch auch Ägypten, Nordafrika, Gallien oder Italien. Die Entstehung wird meist um 400 angesetzt. Nach der Fertigstellung des Codex wurde der lateinischen Text an einigen Stellen überarbeitet und Inhaltsangaben, liturgische Vermerke, die eusebianischen Sektionszahlen und andere Ergänzungen nachgetragen.

2. Der lateinische Text der Evangelien von Cyprian bis Hieronymus

Darüber, wann, wo und wie die Übertragung der Bibel ins Lateinische begann, sind keine Nachrichten überliefert.[9] Immerhin lassen die zahlreichen Schriftzitaten bei Cyprian von Karthago (gest. 258) erkennen, dass bereits vor Mitte des 3. Jahrhunderts in Nordafrika Übersetzungen für (fast) alle Bücher der Bibel vorlagen.[10] Möglicherweise liegen die Anfänge des lateinischen Bibeltextes in den lateinisch-sprachigen christlichen Gemeinden Nordafrikas, in denen – anders als in Rom – immer weniger Mitglieder in der Lage waren, den griechischen Text der biblischen Schriften zu verstehen, so dass man wohl seit der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert bei gottesdienstlichen Versammlungen und in der Katechese zunehmend dazu überging, Schrifttexte ad hoc für die Anwesenden ins Lateinische zu übersetzen.[11] Aus diesen zunächst mündlichen Übertragungen entwickelten sich wohl allmählich Übersetzungskonventionen, die dann sukzessive verschriftlicht wurden. Am Anfang dieses Prozesses der Übertragung standen wohl die am häufigsten gebrauchten biblischen Texte, so dass man davon ausgehen muss, dass zuerst Übersetzungen für die Psalmen und Evangelien vorlagen. Der Prozess der Übertragung ins Lateinische und der Verschriftlichung der Übersetzungen

---

[8] *Gigas librorum* (VL 51/gig): Stockholm, Kungliga Biblioteket, A. 148. Vgl. GRYSON 1999, Bd. 1, S. 79f.; FISCHER 1972, S. 28 u. 29f.; HOUGHTON 2016, S. 233.

[9] Belege, die in der Regel für die Existenz erster lateinischer Übersetzungen in christlichen Gemeinden in Nordafrika, Gallien und Rom bereits nach der Mitte des 2. Jahrhunderts genannt werden, sind nicht eindeutig und nicht belastbar: Erwähnung von *libri et epistulae Pauli uiri iusti* in der *Passio der Märtyrer von Scili* (180 n.Chr. in Karthago); als Rückübersetzung aus dem Lateinischen interpretiertes Zitat von Eph 6,5 im griechisch verfassten *Brief der Gemeinden von Lugdunum und Vienna* (177 n.Chr.). Vgl. HOUGHTON 2016, S. 5f. Für die Geschichte der lateinischen Bibel und ihres Textes im Überblick BAUER 2020, S. 17-56. Außerdem BARTELINK 2012, S. 2355-2362; BOGAERT 1992, S. 799-803; BURTON 2014, S. 167-200; ELLIOTT 1992, S. 198-245; GRIBOMONT 1985, S. 43-65; KEDAR 1988, S. 299-338.

[10] Vgl. HOUGHTON 2016, S. 9f.; außerdem BAUER 2020, S. 23-25.

[11] Überlegungen zu den Anfängen und zur möglichen frühen Entwicklung der Übertragung der biblischen Schriften ins Lateinische bei BAUER 2020, S. 25f.

wurde nicht »offiziell« initiiert und gesteuert, sondern verdankte sich der Initiative einzelner Gemeinden oder Personen. Deshalb konnte jeder, wenn er es für geboten hielt, den Text nach eigenem Belieben bearbeiten, um ihn stilistisch oder mit Blick auf den Text der griechischen Vorlagen zu verbessern. Dies dokumentieren bei fast allen biblischen Schriften zahlreiche Abweichungen in den erhaltenen Zeugnissen der älteren lateinischen Übersetzung aus der Zeit vor Hieronymus und der Vulgata.

Die auffällige Mischung aus Gemeinsamkeiten und Unterschieden in den verschiedenen Zeugnissen des älteren lateinischen Textes der einzelnen biblischen Bücher führte in der Forschung zu einer bis heute andauernden kontroversen Diskussion darüber, ob bei jedem biblischem Buch am Anfang überhaupt eine einzige Übersetzung steht, die sekundär bearbeitet und so unterschiedliche Ausprägungen gefunden hat, oder ob der Befund nicht eher dafür spreche, dass am Anfang mehrere unabhängige Übersetzungsversuche standen, die nachträglich einander beeinflusst haben und sich so erst sekundär einander angeglichen haben.[12] Zurecht weist die neuere Forschung darauf hin, dass der Prozess für die einzelnen biblischen Bücher nicht einheitlich verlaufen sein muss, zumal die seltener gebrauchten Texte und Bücher wohl erst mit zeitlichem Abstand und im Kontext des Bemühens um die Herstellung einer vollständigen lateinischen Bibel übersetzt wurden.

Für die Evangelien votiert die Forschung heute mehrheitlich – wohl nicht zu Unrecht – dafür, dass eine erste, aus mündlichen Vorformen hervorgegangene Übersetzung sukzessive verändert wurde, indem man gezielt Wörter ersetzte und eine neue veränderte kirchliche und theologische Begrifflichkeit eintrug.[13] Außerdem war man offenbar zunehmend an einer möglichst wörtlichen Übertragung interessiert, so dass man als zu frei und paraphrasierend empfundene Übersetzungen korrigierte. Bei dem Bemühen um eine möglichst genaue Anpassung der lateinischen Übersetzung an die griechischen Vorlagen kam es auch zu Veränderungen, weil sich offenbar allmählich im Westen die Form des griechischen Textes durchsetzte, wie sie in den wichtigsten griechischen Bibelhandschriften des 4. Jahrhunderts bezeugt ist, und dabei eine abweichende Form des griechischen Textes verdrängte, wie sie im 2. und 3. Jahrhundert im Westen (aber auch in Syrien und an anderen Orten) verbreitet war.[14] Aus einer veränderten Begrifflichkeit, aus der Anwendung divergierender Übersetzungstechniken und durch die Benutzung anderer griechischer Vorlagen entstehen abweichende Ausprägungen des älteren lateinischen Textes der neutestamentlichen Evangelien, die oft nebeneinander in Gebrauch bleiben und miteinander konkurrieren, worauf unter anderem Augustinus von Hippo (gest. 430) in einer vielzitierten Klage verweist (vgl. AU do 2,16–17).[15] Eine solche Ausprägung des lateinischen Textes ist auch die von Hieronymus – nach

[12] Knappe Anmerkungen zur Diskussion bei BURTON 2000, S. 29f.; außerdem HOUGHTON 2016, S. 12-14, der für alle biblischen Bücher zur Annahme einer einzigen Übersetzung am Anfang tendiert.

[13] Für die charakteristischen »afrikanischen« Vokabeln der Vetus Latina vgl. BERGREN 1991, S. 175-205; vgl. auch FISCHER 1972, S. 8-14; außerdem VOGELS 1918, S. 251ff.

[14] Die Vetus Latina (insbesondere ihre frühen Formen) werden mit griechischen Vorlagen verbunden, deren Text mit Antiochia und Syrien verbunden wird. Bei den neutestamentlichen Schriften nimmt man eine traditionell als »Westlicher Text« bezeichnete Form an, die man auch hinter den alten syrischen Übersetzungen (Vetus Syra) zu erkennen meint. Bei den neutestamentlichen Schriften hat diese Textform in der Überlieferung des griechischen Textes kaum Spuren hinterlassen. Zu Problem und Diskussion vgl. ALAND 1989, S. 57-81; für den »Westlichen Text« bes. 63f. Für die Vetus Syra zum Stand der Forschung WILLIAMS 2014, S. 143-166.

[15] Die Bewertung der Mehrgestaltigkeit des lateinischen Bibeltextes bei Augustinus und anderen Kirchenvätern ist ambivalent; je nach Situation kann als Bereicherung und Hindernis in theologischen Diskussionen gesehen werden. Vgl. dazu BAUER 2020, S. 29f.

eigenen Angaben auf Veranlassung von Papst Damasus I. (reg. 366–384) ab 382 – vorgenommene, oft wenig sorgfältige Revision der lateinischen Übersetzung der Evangelien, die später Teil der Vulgata wurde (die übrigen Schriften des Neuen Testaments, wie auch einige Schriften des Alten Testaments gehen nicht auf Hieronymus zurück).[16]

Beim Lukasevangelium, wie auch bei den anderen neutestamentlichen Evangelien, lassen sich für die Zeit vor der Revision durch Hieronymus anhand der vorhandenen Zeugen mehrere Ausprägungen des Textes (Texttypen) identifizieren:[17] Ein ältere afrikanischer Texttyp, der den Zitaten bei Cyprian nahesteht, ist – wie bereits erwähnt – im *Codex Palatinus* (VL 2) sowie teilweise auch im *Codex Colbertinus* (VL 6; 12. Jh., Südfrankreich)[18] erkennbar, auch wenn in beiden Handschriften der ältere afrikanische Text immer wieder durch Einflüsse eines jüngeren europäischen Textes überlagert wird, wie er etwa im *Codex Corbeiensis* (VL 8; 5. Jh., Italien)[19] bezeugt ist. Der bereits genannte *Codex Bobiensis* (VL 1), der den älteren afrikanischen Text offenbar am besten überliefert, fällt aufgrund seiner fragmentarischen Erhaltung für das Lukasevangelium vollständig aus. Mit dem *Codex Corbeiensis* bilden der *Codex Veronensis* (VL 4; 5. Jh., wohl Verona)[20] und der fragmentarisch erhaltene *Codex Vindobonensis* (VL 17; 5. Jh., Italien)[21] die Kerngruppe des europäischen Textes, wie er in Italien um 350–380 vorherrschte und Hieronymus als Grundlage für die Revision des Textes der Evangelien diente.[22] Der Text dieser Handschriften steht den Zitaten bei Ambrosius (gest. 397) und Lucifer von Cagliari sowie dem Ambrosiaster (um 366–384) nahe. Eine ältere Form des europäischen Textes bezeugt der bereits genannte *Codex Vercellensis* (VL 3), dessen Text eine gewisse Verwandtschaft mit den Zitaten bei Novatian (gest. 258) zeigt und weitgehend mit dem Zitat von Lc 15,11–32 in einem Brief des Hieronymus an Papst Damasus I. übereinstimmt (HI ep 21,4).

Weitere Handschriften, die zu den Zeugen des älteren lateinischen Textes der Evangelien gerechnet werden, überliefern entweder eine Form des Textes, die jünger ist als der lateinische Text im *Codex Bezae* oder gehören zur Gruppe jener Handschriften, in denen die ältere Form des lateinischen Textes weitgehend vom Text der Vulgata überlagert wird. Wie bereits angemerkt, steht nach dem Urteil der Forschung der lateinische Text des *Codex Bezae* im Lukasevangelium zwischen dem *Codex Palatinus* und dem *Codex Vercellenis* und damit zwischen dem älteren afrikanischen und der einer frühen Form des europäischen Textes und

---

[16] Der später als Vulgata bezeichnete Bibeltext wurde wohl Mitte des 5. Jahrhunderts zusammengestellt und besteht aus Übersetzungen unterschiedlicher Herkunft, geht also nur zum Teil auf Hieronymus zurück (Evangelien, Bücher der hebräischen Bibel, einschließlich der griechischen Zusätze zu Daniel und Ester, sowie Tobit und Judit). Vgl. BAUER 2020, S. 31f.

[17] Die Gruppierung der Handschriften und ihre Einordnung in die Entwicklung der lateinischen Übersetzung der Evangelien folgt FISCHER 1972, S. 30-39; dazu bereits oben in Anm. 4; vgl. auch die dort genannte Literatur.

[18] *Codex Colbertinus* (VL 6/c): Paris, Bibliothèque nationale, lat. 254; vgl. GRYSON 1999, Bd. 1, S 27; HOUGHTON 2016, S. 213; BURTON 2000, S. 27.

[19] *Codex Corbeiensis* (VL 8/ff^2): Paris, Bibliothèque nationale, lat. 17225; vgl. GRYSON 1999, Bd. 1, S 31; HOUGHTON 2016, S. 214f.; BURTON 2000, S. 20.

[20] *Codex Veronensis* (VL 4/b): Verona, Biblioteca Capitolare, VI (6); vgl. GRYSON 1999, Bd. 1, S 24; HOUGHTON 2016, S. 212; BURTON 2000, S. 19f.

[21] *Codex Vindobonensis* (VL 17/i): Neapel, Biblioteca Nazionale, lat. 3; vgl. GRYSON 1999, Bd. 1, S 40; HOUGHTON 2016, S. 219; BURTON 2000, S. 20.

[22] Zu den Vorlagen des Hieronymus für seine Revision der lateinischen Übersetzung der Evangelien vgl. VOGELS 1928b. Eine kritische Bewertung dazu bei FISCHER 1972, S. 61-64; außerdem METZGER 1977, S. 352-354.

repräsentiert damit eine zur Zeit seiner Entstehung altertümliche Form des lateinischen Textes. Was diese abstrakte Verhältnisbestimmung und Einordnung konkret bedeutet, soll exemplarisch durch die Analyse der drei lukanischen Cantica – Magnificat (Lc 1,46–55), Benedictus (Lc 1,67–78) und Nunc dimittis (Lc 2,28–32) – gezeigt werden. Dabei zeigt sich die Entwicklung des lateinischen Textes der Evangelien hin zur Vulgata und es wird ersichtlich, welche Überlegungen und Untersuchungen nötig sind, bevor für den *Codex Bezae* Wechselwirkungen zwischen dem griechischen und lateinischen Text bzw. Herkunft und Ursprung seines griechischen und lateinischen Textes diskutiert und behauptet werden können.[23]

3. Der Codex Bezae und der ältere lateinische Text der lukanischen Cantica

Durch einen Vergleich der genannten Handschriften mit dem Text der Stuttgarter Ausgabe der Vulgata (Vg^S)[24] zeigen sich bei den drei lukanischen Cantica sehr deutlich die Charakteristika der älteren lateinischen Übersetzung in ihrer frühen afrikanischen Ausprägung und in ihren jüngeren europäischen Fassungen und damit auch Art und Umfang der Bearbeitung der älteren Übersetzung(en) durch Hieronymus.[25] Dabei treten auch die Eigenheiten des lateinischen Textes im *Codex Bezae* (VL 5) deutlich hervor. Da sich für diese Eigenheiten mehrmals Parallelen in den biblischen Zitaten bei den lateinischen Kirchenvätern und älteren Kirchenschriftstellern finden, ist zu vermuten, dass einige von ihnen der benutzten Vorlage angehörten und nicht erst bei der Zusammenstellung des *Codex Bezae* durch Angleichung an seinen griechischen Text entstanden sind.[26]

Für den Vergleich wird zunächst der Text der Revision des Hieronymus nach der Stuttgarter Vulgata (Vg^S) angegeben; darunter werden die Abweichungen in den Handschriften der älteren lateinischen Übersetzung (Vetus Latina) notiert.[27] Der *Codex Vindobonensis* (VL 17) fällt aufgrund seiner fragmentarischen Erhaltung bei den lukanischen Cantica als Textzeuge vollständig aus. Der *Codex Vercellensis* (VL 3) hat aufgrund von Beschädigungen im Text von Magnificat und Benedictus zahlreiche Lücken. Soweit möglich und begründbar, wird der Text ergänzt; Lücken und Ergänzungen sind jedoch (soweit nötig) markiert. Auf vorhandene Korrekturen in den Handschriften wird durch ^{K}, auf unkorrigierte Lesarten durch * verwiesen. An Abkürzungen wird *lac.* für Fehlstellen, *om.* für Auslassungen, *corr.* für vorgeschlagene Korrekturen und + für Erweiterungen im Text der Handschrift

---

[23] Auf eine Bewertung und Einordnung der sprachlichen Eigenheiten des lateinischen Textes im *Codex Bezae* (Vokabular, Syntax, Stil) wird im Folgenden verzichtet. Dazu STONE 1946; eine berechtigte Kritik dazu jedoch bei FISCHER 1972, S. 41, Anm. 131.

[24] *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* (GRYSON 2007b). Ein partiell abweichender Text bei WORDSWORTH, WHITE, 1889–1954. Zu den Abweichungen der Stuttgarter Vulgata von der älteren Ausgabe von Wordsworth-White und zu ihren Ursachen vgl. die kurzen Angaben bei FISCHER 1972, S. 50-52; außerdem FISCHER 1955, S. 178-196.

[25] Zu den Zeugnissen des frühen afrikanischen Textes des Neuen Testamentes mit einem Versuch der Rekonstruktion des Textes VON SODEN 1909. Zu den Vorlagen des Hieronymus mit Rekonstruktion des von ihm benutzten Textes vgl. VOGELS 1928b. Eine kritische Bewertung dazu bei FISCHER 1972, S. 61-64.

[26] Parallelen in den altkirchlich-patristischen Schriften entstammen dem im Vetus Latina-Institut gesammelten Material (online verfügbar als Vetus Latina Database unter http://www.brepolis.net). Für die Autoren und Schriften sowie für die im folgenden gebrauchten Sigla vgl. GRYSON 2007a. Hier auch die Angaben zu den maßgebenden bzw. vorhandenen Editionen.

[27] Der Text der Handschriften wurde anhand von im Vetus Latina-Institut Beuron vorhandener Photographien bzw. anhand digitaler Reproduktionen verglichen (soweit über die besitzenden Bibliotheken online verfügbar). Der Text der Handschriften ist auch zugänglich in JÜLICHER 1976.

verwendet. Der griechische Text und seine Varianten sind dem Nestle-Aland (28. Aufl.) entnommen, Nachweise dort.[28]

a. MAGNIFICAT (Lc 1,46–55) [Vg^{S}]: **46** et ait Maria magnificat anima mea Dominum **47** et exultauit spiritus meus in Deo salutari meo **48** quia respexit humilitatem ancillae suae ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes **49** quia fecit mihi magna qui potens est et sanctum nomen eius **50** et misericordia eius in progenies et progenies timentibus eum **51** fecit potentiam in brachio suo dispersit superbos mente cordis sui **52** deposuit potentes de sede et exaltauit humiles **53** esurientes impleuit bonis et diuites dimisit inanes **54** suscepit Israhel puerum suum memorari misericordiae **55** sicut locutus est ad patres nostros Abraham et semini eius in saecula

46 ait] dixit 2. 5; Maria] Elisabeth 3 (4) • **47** exultauit] laetatus est 2 | in] super 2 | Deo] d(eo) 3 | salutari] salutare 2, (sa)lutare 3, saluatori 5 • **48** quia] (qui)a 3, quoniam 5, qui 6 | respexit] inspexit 2 | humilitatem] humi(li)tatem 3, dominus super humilitatem 5 | ancillae] anci(la)e 3 | ecce … generationes] *lac.* 3 | enim] + enim 2 | ex hoc] amodo 5 | beatam] beata 2; dicent] dicunt 2 | generationes] nationes 2 • **49** quia … qui] *lac.* 2 | quia] quoniam 2. 5 | magna] magnalia 2, + dominus 5 | qui potens est] ille potens 2 • **50** misericordia] misericordiam 8* | in … progenies] in saecula 2, in saecula saeculorum saecula 3, in saecula saeculorum 4. 6, in generationes et generationes 5, in progeniem et progeniem 8 | timentibus eum] eis qui eum metunt 2 • **51** potentiam] fortitudinem 2, potestatem 3, uirtutem 5, + suam 6 | dispersit] disparsit 4. 5, dissipauit 3 | mente cordis sui] sensu corda illorum 2, cogitatione cordis eorum 5, mente et corda eorum 3, mente cordis ipsorum 4, 8* • **52** desposuit] destruxit 2 | de sede] a sedibus 2. 5 | et exaltauit humiles | (et e)xalta(uit humiles) 3 • **53** esurientes … et] *lac.* 3 | impleuit] inpleuit 5. 8, repleuit 6 | bonis] bonorum 5 | diuites] locupletes 2 | dimisit] dismisit 5 • **54** suscepit] adsumpsit 2, adiubauit 5, et suscepit 6 | puerum suum] pueri sui 5 | memorari] commemoratus est 2, memorare 5, memoria 6, re(cordatus est?) 3 | misericordiae] + suae 2. 3. 8^{K}, misericordiam 5 • **55** sicut locutus est ad] (sicut l)ocutus e(st ad) 3 | Abraham] Abrahae 2. 4 | saecula] aeternum 2. 3. 5

Im lateinischen Text Magnificat scheint Hieronymus lediglich an zwei oder drei Stellen in den Text der von ihm benutzte Vorlage ändernd eingegriffen zu haben: *in progenies et progenies* in Lc 1,50 als Anpassung an εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς in der von ihm benutzten griechischen Vorlage; bei *mente cordis sui* in Lc 1,51 Ersatz von *ipsorum* oder *eorum* durch das lateinische Possessivpronomen bei der Übertragung von διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν; evtl. in Lc 1,51 auch der Ersatz des stilistisch auffälligen Perfekt *disparsit* (bzw. *dispærsit*) durch das »reguläre« *dispersit* bei der Übersetzung von διεσκόρπισεν.[29] Alles übrige entspricht dem Text wie er in Italien nach Mitte des 4. Jahrhunderts verbreitet war und in den Handschriften der europäischen Kerngruppe bezeugt ist (VL 4, 8).

---

[28] *Novum Testamentum* Graece (NESTLE, ALAND 2012); außerdem *The New Testament in Greek. The Gospel according to St. Luke* (hrsg. von The American and British Committees of the International Greek New Testament Project), 2 Bde., Oxford, 1984/1987.

[29] Bezüglich des von Hieronymus für die Revision benutzten griechischen Evangelientextes merkt HOUGHTON 2016, S. 33f., zurecht an: »It has often been observed that the Vulgate moves away from the so-called 'Western' text towards a form closer to the later standard (*koine* or Byzantine text), although attempts at more detailed classification tend to founder. In practice, Greek witnesses used by Jerome and other revisers would each have had their own peculiarities.«

Davon hebt sich im *Codex Palatinus* (VL 2) deutlich der ältere afrikanische Text mit zahlreichen Abweichungen ab: *dixit* statt *ait* in der Einleitungsformel in Lc 1,46; das freiere *laetatus est* statt *exulatauit* als Übersetzung für ἠγαλλίασεν und die wörtliche Übertragung von ἐπὶ τῷ θεῷ mit *super deo* statt *in deo* in Lc 1,74; *inspexit* statt des präziseren *respexit* als Übertragung von ἐπέβλεψεν, die Wiedergabe von μακαριοῦσίν με im Präsens mit *beatam me dicunt* statt im Futur und die ein leicht abweichendes Textverständnis andeutende Übersetzung von γενεαί mit *nationes* statt *generationes* in Lc 1,48; das für die alte afrikanische Übersetzung auch sonst charakteristische *quoniam* statt *quia* als Wiedergabe von ὅτι, das möglicherweise auf einem abweichenden griechischen Text (μεγαλεῖα, auch im korrigierten Text des *Codex Bezae*) beruhende *magnalia* statt *magna* und das um eine wörtliche Übertragung von ὁ δυνατός bemühte *ille potens* statt des leicht paraphrasierenden *qui potens est* in Lc 1,49; das mit keiner der Varianten des griechischen Textes übereinstimmende kurze *in saecula* statt *in saecula saeculorum* bzw. *in progeniem et progeniem* im europäischen Text und die paraphrasierende Übersetzung von τοῖς φοβουμένοις αὐτόν mit *eis qui eum metunt* anstelle der wörtlichen Übertragung *timentibus eum* in Lc 1,50; *fortitudo* statt *uirtus* als Übersetzung von κράτος, das in der Revision des Hieronymus wieder auftauchende *dispersit* statt *disparsit* (bzw. *dispaersit*) und die Übertragung von διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν mit *sensu corda illorum* statt des semantisch und syntaktisch treffenderen *mente cordis ipsorum* (oder *sui*) in Lc 1,51; die Wiedergabe von καθεῖλεν mit *destruxit* statt mit dem im Blick auf den Kontext treffenderen *deposuit* und die Bewahrung des Plurals bei der Übersetzung von ἀπὸ θρόνων mit *a sedibus* statt *a sede* in Lc 1,52; *locupletes* statt *diuites* als Übersetzung für πλουτοῦντας in Lc 1,53; die Übersetzung von ἀντιλαμβάνω mit *adsumere*, das in Verbindung mit *puer* eher auf die Vorstellung der Adoption zielt, statt mit *suscipere*, das auf die Anerkennung eines Kindes als legitim zielt, sowie das syntaktisch vom griechischen Text abweichende *commemoratus est* statt *memorari* als Übertragung von μνησθῆναι und die ebenfalls vom griechischen Text abweichende präzisierende Ergänzung des Personalpronomens bei *misericordiae suae* in Lc 1,54; die Wiedergabe von εἰς τὸν αἰῶνα mit *in aeternum* statt des späteren *in saecula* in Lc 1,55.

Auch wenn bei Cypian von Karthago, dem frühesten sicheren Zeugen für den ältesten lateinische Bibeltext kein Zitat aus dem Magnificat überliefert ist, zeigen Parallelen in Zitaten in der sonstigen altkirchlichen Literatur, dass der *Codex Palatinus* (VL 2) eine Form des lateinischen Textes des Lukasevangeliums bewahrt, die bereits vor, aber auch noch parallel zu dem von Hieronymus bei seiner Revision benutzten europäischen Text in Umlauf war. Das *laetatus est* in Lk 1,47 kennt auch noch Ambrosius (AM Ps 47,11,18). Hieronymus zitiert Lc 1,49 einmal ebenfalls mit *quoniam* (HI Is 3). Bei Hieronymus und in einer anonymen, um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Nordafrika wohl im Kreis der Donatisten entstandenen Sammlung von Prophetien findet sich ein Zitat von Lc 1,51 mit *fortitudo* (AN pro *pg.* 20; HI Lc 8). Diese Sammlung bestätigt für Lc 1,51 die Formulierung *sensu corda illorum*, für Lc 1,52 *destruxit* und *a sedibus* und für Lc 1,53 *locupletes* (vgl. dazu ebenfalls AN pro *pg.* 20). Die wahrscheinlich noch im 3. Jahrhundert entstandene alte lateinische Übersetzung der Schrift *Adversus haereses* des Irenaeus von Lyon, die in den biblischen Zitaten oft mit Cyprian übereinstimmt, zitiert Lc 1,54 mit *adsumpsit* (bzw. *assumpsit*) und *misericordiae suae* (IR 3,10,2). Auch Augustinus belegt das Possessivpronomen *suae* (AUG Ev 2,17). Die lateinische Übersetzung des Irenaeus zitiert außerdem Lc 1,55 mit *in aeternum* (IR 3,10,2).

Der *Codex Vercellensis* (VL 3) stimmt – wie auch der *Codex Corbeiensis* (VL 6) – im Magnificat weitgehend mit dem Text der Handschriften der europäischen Kerngruppe überein. Dazu gehört auch *in saecula saeculorum* (*saecula*) in Lc 1,50 als Wiedergabe der Variante εἰς γενεὰς γενεῶν im griechischen Text. Übereinstimmend mit dem älteren afrikanischen Text bewahrt er jedoch in Lc 1,55 *in aeternum* anstelle des europäischen *in saecula*.

Eigenheiten des *Codex Vercellensis* sind *potestas* statt *potentia*, *dissipavit* statt *disparsit* und *mente et corda eorum* in Lc 1,51 sowie *recordare* oder *reminsci* statt *memorari* in Lc 1,54.

Der *Codex Bezae* (VL 5) hat im Vergleich dazu im Magnificat mehr Elemente des afrikanischen Textes bewahrt: *dixit* in der Einleitungsformel in Lc 1,46; *quoniam* in Lc 1,49; der Plural *a sedibus* in Lc 1,52; *in aternum* in Lc 1,55. Nähe zum afrikanischen Text zeigt auch *quoniam* in Lc 1,48 (hier *quia* jedoch in VL 2). Einige Eigenheiten des *Codex Bezae* haben Parallelen in Zitaten aus dem Magnifikat in der altkirchlichen Literatur und könnten einer älteren Form der lateinischen Übersetzung angehören. Die auffällige wortgetreue Übertragung von ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν mit *respexit ... super humilitatem* in Lc 1,48 überliefert auch Hieronymus (HI Lc 8), ebenso die Übersetzung von ἀπὸ τοῦ νῦν mit *amodo* im selben Vers (HI Is 3; Lc 8). Singulär ist jedoch in Lc 1,47 *saluatori* statt *salutari* (*salutare*) und in Lc 1,48 *dominus* nach *respexit* (und entsprechend κύριος im griechischen Text). Singulär ist ebenfalls *deus* (und entsprechend ὁ θεός) als Bezugswort vor *qui potens est* in Lc 1,49. Keine exakte Entsprechung findet sich zwar zur Übersetzung von εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς mit *in generationes et generationes* in Lc 1,50; doch bezeugt Hieronymus für Lc 1,50 mit *in generationes generationum* bzw. *a generatione in generationem* zumindest dieselbe Wortwahl (HI Lc 8). Auch für die auffällige Übersetzung von κράτος mit *uirtus* in Lc 1,51 findet sich eine Parallele bei Hieronymus (HI Lc 8). Keine Parallele hat allerdings *cogitatione cordis eorum* im selben Vers. Ebenfalls singulär ist in Lc 1,53 der offensichtlich um eine wörtliche Übertragung des griechischen Textes bemühte Genitiv in *inpleuit bonorum* und in Lc 1,54 die sehr freie Wiedergabe von ἀντιλαμβάνω mit *adiuuare* mit dem folgenden, syntaktisch nicht passenden Genitiv *pueri sui* als genaue Entsprechung zum griechischen Text. Singulär ist ebenfalls der Akkusativ *misericordiam* in Lc 1,54, eine Angleichung an den griechischen Text ist wohl das Fehlen des Possessivpronomens (so auch im europäischen Text).

b. BENEDICTUS (Lc 1,67–78) [Vg^S]: **67** et Zaccharias pater eius impletus est Spiritu Sancto et prophetauit dicens **68** benedictus Deus Israhel quia uisitauit et fecit redemptionem plebi suae **69** et erexit cornu salutis nobis in domo Dauid pueri sui **70** sicut locutus est per os sanctorum qui a saeculo sunt prophetarum eius **71** salutem ex inimicis nostris et de manu omnium qui oderunt nos **72** ad faciendam misericordiam cum patribus nostris et memorari testamenti sui sancti **73** iusiurandum quod iurauit ad Abraham patrem nostrum **74** daturum se nobis ut sine timore de manu inimicorum nostrorum liberati seruiamus illi **75** in sanctitate et iustitia coram ipso omnibus diebus nostris **76** et tu puer propheta Altissimi uocaberis praeibis enim ante faciem Domini parare uias eius **77** ad dandam scientiam salutis plebi eius in remissionem peccatorum eorum **78** per uiscera misericordiae Dei nostri in quibus uisitauit nos oriens ex alto **79** inluminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent ad dirigendos pedes nostros in uiam pacis

67 et Zaccharias] et Zac(charias) 3 | pater eius] (p)ater eius 3, *om.* 4 | impletus] inpletus 5, repletus 8 | spiritu sancto] sancto spiritu 2 | prophetauit] p(ro)phetauit 3, prophetabat 2. 4. 6, *om.* 5 | dicens] (di)cens 3, dixit 5 • **68** deus] dominus deus 2. 5 | quia] qui 2 | uisitauit] prospexit 2 | et fecit] *om.* 2 | redemptionem] salutem 5 | plebi suae] populo suo 2. 5, populo 3, plebis suae 6. 4. 8 • **69** erexit] excitauit 2, elebauit (*corr.* eleuauit) 5, *lac. in* 3 | cornu] cornum 2. 5. 8*, corn(..) 3 | salutis] *lac.* 3 | domo] (dom)o 3, domum 6 | Dauid pueri sui] Da(…) 3 • **70** sicut] *lac.* 3 | locutus] (locu)tus 3, *corr.* loc(ut)us 2 | per … eius] per os sanctorum suorum prophetarum qui a principio temporis sunt 2, per os sanctorum prophetarum suorum qui a principio sunt 6, per os sanctorum prophetarum eius qui a saeculo 5, per os sanctorum p(rop)h(etarum) su(oru)m qui (a) saeculo sunt 3, per os sanctorum prophetarum qui ab aeuo sunt 4. 8 • **71** salutem] et liberauit nos 4. 8. 6, *lac.* 3 | ex] ab 2. 4. 6. 8, *lac.* 3 | inimicis] (ini)micis 3 | manu] ma(..) 3, *corr.* man(ib)us 2 | ex … omnium] de manu inimicorum

nostrorum et omnium 5 | qui oderunt nos] qui nos oderunt 2. (3.) 4. 6 • **72** ad faciendam] facere 2. 5. 3 | misericordiam] + suam 8* | cum] *om.* 8* | patribus | nostris] n(os)tris 3 | memorari] commemorari 2, (…)ra(…) 3, memoratus est 6, rememorari 8 | t. sui sancti] t. sancti sui 2. 4. 6. 8, t. sancti eius 5, *lac.* 3 • **73** iusiurandum] *om.* 2, iuramentum 5, iusiurandi 8, *lac.* 3 | quod iurauit] *lac.* 3 | ad … nostrum] abrahae patri nostro 2, (…)trum 3 • **74** daturum se nobis] ut det nobis 2, ut daret nobis 5, daturum nobis se nobis 8* | ut] *om.* 2. 5 | timore] metu 2 | de manu] *om.* 2 | nostrorum] *om.* 2, liberati] *om.* 2, -tos 5. 3 | seruiamus] seruire 2. 3. 5 | illi] ipsi 3, ei 5. 6 • **75** sanctitate] ueritate 2, castitate 3 | iustitia] iusti(tia) 3 | coram ipso] in conspectu eius 2. (3.) 5 | omnibus … nostris] omnes dies nostros (3.) 5 • **76** tu] + autem 5 | puer] infans 5 | propheta altissimi] (pro)pheta Alt(is)simi 3 | uocaberis] uocaueris 2. 4. 5 (8*) | praeibis] antecedes 5 | (an)te facie(m) 3 | parare] praeparare 2. 6, p(…) 3 | uias] uiam 8 • **77** ad dandam] ad mandandam 2, (…)dandam 3, dare 5 | scientiam] agnitionem 2, (sci)entiam 3, intellectum 5; plebis eius] populo suo 2, populo eius 3, populi eius 5 | remissionem] remissa 2, remissione 5 | eorum] suorum 2, ipsorum 3 • **78** per] propter 2. 5 | misericordiae] (mi)sericordiae 2 • **79** inluminare] praelucere 2, + lumen 5, illuminare 6. 8^{K} | his] eis 2, iis (3.) 4 | tenebris] + sunt 2. 6 | in] *om.* 5, qui in 8 | sedent] sedentibus 2. 5. 6, sedentes 3, sedet 8* | ad dirigendos] ut prosperefaciat 5 | in] ad 2

Auch am lateinischen Text des Benedictus, wie ihn die Hauptzeugen des europäischen Textes (VL 4, 8) dokumentieren, hat Hieronymus bei seiner Revision kaum Änderungen vorgenommen: in Lc 1,68 Ersatz des Genitiv *plebis suae* durch den Dativ *plebi suae* zur Angleichung an den griechischen Text; in Lc 1,69 vielleicht Änderung des selteneren *cornum* zu *cornu* (falls er dies nicht bereits in der Vorlage fand; vgl. VL 4. 8^{K}); in Lc 1,70 *sanctorum qui a saeculo sunt prophetarum eius* statt *sanctorum prophetarum qui ab aeuo* (oder *saeculo*) *sunt*, offensichtlich zur Angleichung an eine veränderte griechische Vorlage (wohl τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ); in Lc 1,71 entsprechend der Präposition im griechischen Text *ex inimicis nostris* anstelle von *ab inimicis nostris*; in Lc 1,72 gegen die griechische Wortstellung *testamenti sui sancti* statt *testamenti sancti sui*, wohl um den Bezug des Possessivpronomens und *sancti* als zugehöriges Adjektiv deutlicher zu machen.

Demgegenüber zeigt auch beim Benedictus der *Codex Palatinus* (VL 2) einige deutliche Abweichungen: in Lc 1,67 das Imperfekt *prophetabat* statt des Perfekt *prophetauit*; ebenfalls in Lc 1,67 die Eintragung von *dominus* vor *deus*, abweichende Konnotation von ἐπεσκέψατο durch die Wiedergabe mit *prospexit* statt *uisauit* und damit verbunden das Übergehen von καὶ ἐποίησεν bei der Übersetzung sowie das für dem älteren afrikanischen Text typische *populus* anstelle von *plebs* als Übersetzung für λαός; in Lc 1,69 *excitauit* statt *erexit* als Wiedergabe von ἤγειρεν; in Lc 1,70 die interpretierende Übersetzung *sanctorum suorum prophetarum qui a principio temporis sunt*, die statt τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ auch auf ἁγίων προφητῶν αὐτοῦ τῶν ἀπ' αἰῶνος oder ähnlich beruhen könnte; in Lc 1,71 die wörtliche Wiedergabe von σωτηρίαν mit *salutem* statt der paraphrasierenden und glättenden Übertragung mit *et liberauit* sowie *manibus* als vermutliche Korrektur zu *manus* in der Handschrift; in Lc 1,72 der dem griechischen Text entsprechende einfache Infinitiv *facere* statt *ad faciendam* und *commemorari* statt (*re-*)*memorari* in den jüngeren Formen des Textes; in Lc 1,73 das Übergehen von ὅρκον bei der Übersetzung und die Wiedergabe von πρὸς Ἀβραὰμ κτλ. mit dem Dativ *Abrahae etc*. statt der wortgetreuen Übertragung *ad Abraham etc*.; ebenfalls in Lc 1,73 Wiedergabe des finalen Infinitivs τοῦ δοῦναι ἡμῖν mit *ut det nobis* statt *daturum se nobis*; in Lc 1,74 Fortführung mit Infinitiv-Konstruktion entsprechend dem griechischen Text statt Auflösung in *ut*-Satz; dabei *sine metu* statt *sine timore* für ἀφόβως und Kürzung durch Auslassung von ἐκ χειρός und ῥυσθέντας bei der Übersetzung (oder aufgrund einer abweichenden griechischen Vorlage); in Lc 1,74 die auffällige Übersetzung von ὁσιότης mit *ueritas* statt *sanctitas* und *in conspectu* statt *coram* als Wiedergabe von ἐνώπιον; in Lc

1,76 das Kompositum *praeparare* statt *parare* zur Wiedergabe von ἑτοιμάσαι; in Übertragung von τοῦ δοῦναι mit *ad mandandam* statt des wörtlicheren *ad dandam* sowie *agnitio* statt *scientia* als Übersetzung von γνῶσις, das ungewöhnliche *remissa* statt *remissio* zur Wiedergabe von ἄφεσις und nach *peccatorum* das Possessivpronomen *suorum* statt des wörtlicheren *eorum*; in Lc 1,78 das interpretierende *propter uiscera* statt des mehr wörtlicheren *per uiscera* für διὰ σπλάγχνα; in Lc 1,79 offensichtlich im Bemühen um eine sehr wörtliche Übertragung *praelucere statt inluminare* (*illuminare*) für ἐπιφᾶναι sowie *eis qui in tenebris sunt et in umbra mortis sedentibus* statt der glättenden Wiedergabe *his qui in tenebris et in umbra mortis sedent* für τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις.

Parallelen in Zitaten aus dem Benedictus in der altkirchlichen Literatur, darunter auch Cyprian von Karthago, zeigen, dass der Text des *Codex Palatinus* (VL 2) zwar die ältere afrikanischen Form der Übersetzung weitgehend gut überliefert, dass aber nicht alle seine Eigenheiten dieser älteren Form des lateinischen Textes zugerechnet werden können. Ein Zitat bei Cyprian bestätigt das Imperfekt *prophetabat* in der Einleitungsformel Lc 1,67 als alten afrikanischen Text (CY te 2,7); es findet sich unter anderem auch noch bei Ambrosius und in der schon genannten anonymen donatischen Sammlung von Prophetien (AM Lc 2,33; AN pro *pg.* 55.31). Anders als der *Codex Palatinus* zitiert Cyprian, wie auch die anonyme donatistische Sammlung von Prophetien, Lc 1,68 entsprechend der Mehrheit der lateinischen Überlieferung ohne *dominus* vor *deus Israhel* (CY te 2,7; AN pro *pg.* 21), so dass *dominus* wohl nicht zum alten afrikanischen Text zu rechnen ist, sondern als spätere Ergänzung unter dem Einfluss der dominierenden Form des griechischen Textes zu werten ist. Die Ergänzung *dominus* findet sich aber in der alten lateinischen Übersetzung des Irenaeus, so dass sie zumindest Teil einer älteren Textform sein dürfte (HI Lc 10; IR 3,10,1). Für Lc 1,68 bezeugt Cyprian auch das typisch afrikanische *populus* für λαός und er zitiert den Vers ebenfalls in einer gekürzten Form, doch ist hier ἐπεσκέψατο καί übergangen und das Zitat folgt mit *et fecit redemptionem* dem üblichen lateinischen Text (CY te 2,7 [vl *prospexit*]). Die anonyme donatistische Sammlung von Prophetien zitiert Lc 1,68 mit *aspexit redemptionem* und könnte ein Hinweis sein, dass der *Codex Palatinus* (VL 2) hier doch eine in Nordafrika vor Mitte des 4. Jahrhunderts verbreiteten Form des Textes bewahrt hat (AN pro *pg.* 21 u. 55 [vl *prospexit*]). Die anonyme donatistische Sammlung von Prophetien bezeugt zudem in Lc 1,69 *excitauit* statt *prospexit* (AN pro *pg.* 21); Cyprian dagegen zitiert mit *suscitauit*, das sich auch bei Hieronymus und später findet (CY te 2,7; HI Is 2; Lc 10). Für das auffällige *sanctorum suorum prophetarum qui a principio temporis sunt* in Lc 1,70 finden sich bei den Zitaten in den altkirchlichen Schriften keine Parallelen (am nächsten VL 6). Das *facere* am Anfang von Lc 1,72 belegt auch Hieronymus (HI Lc 10), doch fehlen Hinweise, dass es zum älteren afrikanischen Text gehört; die alte lateinische Übersetzung des Irenaeus hat das dominierende *ad faciendam* (IR 3,10,3). Auch für *commemorari* im selben Vers fehlen Belege, dass es Teil des älteren afrikanischen Textes ist. Dies gilt auch für die Auslassung von ὅρκον bei der Übersetzung und den Dativ *Abrahae patri nostro* in Lc 1,73. Das *ut det nobis* am Ende desselben Verses bietet dagegen auch die alte lateinische Übersetzung des Irenaeus (IR 3,10,3). Auch für die stark abgekürzte Fassung des lateinischen Textes von Lc 1,74 fehlen Parallelen in den Zitaten. Auch *sine metu* und *liberari* sind in den Zitaten nicht belegt (*sine metu* allenfalls indirekt in HI Lc 10). Für *in conspectu eius* in Lc 1,75 weist die alte lateinische Übersetzung des Irenaeus auf Zugehörigkeit zum älteren afrikanischen Text. Für *praeparare* in Lc 1,76 belegt eine Parallele bei Hieronymus, dass es zu einer älteren Form des Textes gehört, und Parallelen bei Augustinus und Quodvultdeus (gest. um 453) weisen nach Nordafrika (HI Lc 10; AU Ev 2,17; QU Jud 14,6; pro 2,25). Bei Lc 1,77 fehlen Parallelen für *ad mandandam* und *remissa*, doch findet sich neben dem für den älteren afrikanischen Text charakteristischen *populus* auch *agnitio* in der alten lateinischen Übersetzung des Irenaeus (IR

3,10,3). Unsicher ist *propter uiscera* in Lc 1,78, das ein Zitat bei Prosper von Aquitanien (gest. 455) belegt (PROS voc 1,19). Für Lc 1,79 fehlen Hinweise für Alter und Herkunft des abweichenden Textes im *Codex Palatinus*.

Auch im Benedictus entspricht der *Codex Vercellensis* (VL 3) – wie der *Codex Corbeiensis* (VL 6) – sehr weitgehend dem Text der europäischen Hauptgruppe (VL 4, 8). Entsprechungen zum *Codex Palatinus* sind in Lc 1,72 das offensichtlich ältere *facere* statt *ad faciendam*, in Lc 1,74 *seruire ipsi* (*ei* in VL 2) satt *seruiamus illi* (oder *ei*), in Lc 1,75 *in conspectu eius* statt *coram ipso* und in Lc 1,77 *populo eius* (*suo* in VL 2). Der Infinitiv *seruire* in Lc 1,74 bedingt den Akkusativ *liberatos* statt *liberati* im Text der europäischen Kerngruppe (VL 4, 8; mit VL 6 und Vg^S). Nähe zum *Codex Palatinus* zeigt auch *populo* statt *plebis suae* in Lc 1,68. Gegen den *Codex Palatinus* und die europäische Kerngruppe (mit VL 6 und Vg^S) steht in Lc 1,75 der Akkusativ *omnes dies nostros* statt des Ablativs. Singulär sind in Lc 1,73 *dare nobis* zur Wiedergabe von τοῦ δοῦναι ἡμῖν (*ut det nobis* VL 2; *daturum se nobis* VL 5, 6, 8), in Lc 1,75 *castitas* als Wiedergabe für ὁσιότης und in Lc 1,79 das syntaktisch auffällige *sedentes* statt *sedentibus* im älteren afrikanischen Text bzw. *sedent* im jüngeren europäischen Text.

Der *Codex Bezae* (VL 5) zeigt auch im Benedictus im Vergleich zum *Codex Vercellensis* deutlich Übereinstimmung mit dem *Codex Palatinus* und dem älteren afrikanischen Text. Gemeinsam ist den drei Handschriften *facere* in Lc 1,72, *seruire* (*ei*) in Lc 1,74 und *in conspectus eius* in Lc 1,57. Außerdem haben alle drei Handschriften in Lc 1,77 das für den afrikanischen Text charakteristische *populus*, doch steht im *Codex Bezae* abweichend vom griechischen Text statt Dativ der Genitiv *populi eius*. Darüber hinaus finden sich im *Codex Bezae* als Gemeinsamkeiten mit dem *Codex Palatinus dominus deus* statt *deus* und *populo suo* statt *plebis suae* in Lc 1,68 (*populo* in VL 3), *cornum* statt *cornu* in Lc 1,69 (VL 3 hier beschädigt), *propter uiscera* statt *per uiscera* in Lc 1,78 und *sedentibus* statt *sedent* in Lc 1,79. Gegen den *Codex Palatinus* stimmt der *Codex Bezae* mit dem *Codex Vercellensis* lediglich in Lc 1,74 überein, wo der Infinitiv *seruire* den Akkusativ *liberatos* bedingt, sowie in Lc 1,75 bei *omnes dies nostros*. Von den Eigenheiten des Codex Bezae haben einige Parallelen in einer Form des Textes, die offenbar auch Hieronymus kennt (HI Lc 10): das auffällige *de manu inimicorum nostrorum et omnium qui oderunt nos* in Lc 1,71 (*de manu omnium inimicorum nostrorum et de manu omnium qui oderunt nos*); *iuramentum* statt *iusrurandum* und *ut daret nobis* in Lc 1,73 (vgl. *ut det nobis* in VL 2); *antecedes* statt *paeibis* in Lc 1,76. Die Wiedergabe von γνῶσις mit *intellectus* in Lc 1,77 findet sich auch in der alten lateinischen Übersetzung des Irenaeus (IR 3,10,3). Ohne Parallelen sind: *dixit* statt *prophetabat*/*prophetauit dicens* in Lc 1,67; *salutem* statt *redemptionem* in Lc 1,68; *eleuauit* statt *excitauit* bzw. *erexit* in Lc 1,69; *sanctorum profetarum eius qui a saeculo* in Lc 1,70; *et tu autem* statt *et tu* und *infans* statt *puer* in Lc 1,76; *dare* statt *ad* (*man*)*dandam* und *in remissione* statt *in remissionem*/*remissa* in Lc 1,77; *lumen* nach *inluminare* und *ut prosperefaciat* statt *ad dirigendos* in Lc 1,79.

c. NUNC DIMITTIS (Lc 2,28–32) [Vg^S]: **28** et ipse accepit eum in ulnas suas et benedixit Deum et dixit **29** nunc dimittis servum tuum Domine secundum verbum tuum in pace **30** quia viderunt oculi mei salutare tuum **31** quod parasti ante faciem omnium populorum **32** lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israhel

28 accepit] adcepit 8* | in ulnas suas] in manus suas 2. 6, in amplexum 3, in manibus 4, in alas suas 5, *om.* 8* | dixit] locutus est 2, ait 3 • **29** dimittis] dimitte 2. 4, dimittes 6, dismittis 5 | seruum] serbum 5 • **30** quia] quoniam 6. 8 | salutare] salutarem 8* • **31** parasti] praeparasti 5 | ante faciem omnium]

secundum omnium faciem 3 | in conspectu omnium 5 • **32** ad] in 2. 5, *om.* 3 | reuelationem] relatione 3 | gentium] oculorum 2, *om.* 5 | et] sed 2; gloriam] -a 6 | plebis tuae] populi tui 2. 3. 5, plebi 6

Beim Nunc dimittis hat Hieronymus in der Einleitungsformel in Lc 2,28 im Bemühen um eine mehr wortgetreue Übertragung von εἰς τὰς ἀγκάλας αὐτοῦ in der griechischen Vorlage *in manibus* durch *in ulnas suas* ersetzt. Im Text des Nunc dimittis selbst hat er, offensichtlich gegen den Text der griechischen Vorlage, lediglich in Lc 2,32 den Akkusativ *gloriam* durch den Nominativ *gloria* ersetzt und den Sinn des Textes verschoben. Christus ist so nicht mehr das *lumen*, das für die Völker *reuelatio* und für Israel *gloria* bedeutet, sondern Christus ist *lumen* für die Völker und *gloria* für Israel.

Deutlich weniger hebt sich im Nunc dimittis auch der Text des Codex Palatinus (VL 2) vom Text der Vorlage des Hieronymus ab: in Lc 1,28 *in manus suas* statt *in manibus* als semantisch treffende Übertragung von εἰς τὰς ἀγκάλας αὐτοῦ sowie *locutus est* statt *dixit*; in Lc 1,29 der Imperativ *dimitte* statt Indikativ *dimittis* (aber *dimitte* auch in VL 4); in Lc 1,32 die wörtliche Übertragung der Präposition εἰς mit *in* statt des passenderen *ad*, das im Blick auf den griechischen Text irritierende *occulorum* statt *gentium* und das den Gegensatz zwischen den Völkern und Israel betonende *sed* statt *et*.

Zitate bei Cyprian und in der altkirchlichen Literatur zeigen zumindest die Nähe der Eigenheiten des *Codex Palatinus* zum älteren afrikanischen Text. Cyprian zitiert (paraphrasierend) Lc 2,28 mit *in manus* (CY mort 3); Belege bei Augustinus lassen jedoch vermuten, dass später in Nordafrika Lc 2,38 auch mit *in manus suas* verbreitet war (AU s 163,4; s Mor 3,6; vgl. Ps-AU s Cas I,131). Das *dixit* statt *locutus est* in Lc 2,28 bei Cyprian könnte der Tatsache geschuldet sein, dass ein freies Zitat vorliegt. Der Imperativ *dimitte* in Lc 2,29 findet sich zwar bei Ambrosius (AM Jos 9; Lc 2,57); Cyprian zitiert den Vers jedoch mehrfach mit *dimittis* (CY mort 3; te 3,58; vgl. PS-CY Vig 3). Die bereits mehrfach genannte anonyme donatistische Sammlung von Prophetien zitiert Lc 2,32 ebenfalls mit *in reuelationem occulorum*, so dass fraglich ist, ob diese auffällige Variante tatsächlich als Verschreibung von *in reuelationem populorum* zu erklären ist (AN pro *pg.* 21). Die alte lateinische Übersetzung von Irenaeus hat immerhin *ad reuelationem occulorum* (IR 4,7,1) neben *in reuelationem gentium* und belegt auch das für den älteren afrikanischen Text typische *populi tui* bei Israel (IR 3,10,5; 3,16,4). Keine Parallele hat jedoch das *sed* in Lc 2,32.

Am Anfang von Lc 2,30 hat der *Codex Corbeiensis* (VL 6) das in der älteren afrikanischen Übersetzung meist bevorzugte *quoniam* statt *quia* (VL 2), wie es auch Cyprian bezeugt (CY mort; PS-CY Vig 3, allerdings *quia* in CY te 3,58). Ansonsten bewahrt er in Lc 2,28 mit *in manus suas* die ältere afrikanische Form des Textes. Der *Codex Vercellensis* (VL 3) folgt auch beim Nunc dimittis weitgehend dem Text der europäischen Kerngruppe (VL 4, 8), zeigt aber einige Eigenheiten: in Lc 2,28 *in amplexum* statt *in manibus* bzw. *in manus suas* und *ait* statt *dixit*; in Lc 2,31 *praeparasti* statt *parasti* und das auffällige *secundum omnium faciem populorum* statt *ante faciem omnium populorum*; in Lc 2,32 *relatione* statt *ad reuelationem* (wohl infolge Textverderbnis).

Der *Codex Bezae* (VL 5) stimmt beim Nunc dimittis lediglich in Lc 2,32 bei *in revelationem* und *gloriam populi tui Israhel* mit dem im *Codex Palatinus* bezeugten älteren afrikanischen Text überein und wie der *Codex Vercellensis* hat er in Lc 2,31 *praeparasti* statt *parasti* (vgl. unter anderem auch IR 3,10,5; 3,16,4; 4,7,1). Die auch mit *in conspectu* singulär abweichende Formulierung des gesamten Verses hat unter anderem eine Parallele bei Hieronymus (HI Is 14). Singulär sind außerdem in Lc 2,28 *in alas suas* statt *in manus suas* bzw. *in manibus*, in Lc 2,29 *dismittis* statt *dimittis* (vgl. auch Lc 1,53) und in Lc 2,32 das Fehlen ἐθνῶν und einem lateinischen Äquivalent.

4. Anmerkungen zur Wertung des lateinischen Textes im Codex Bezae

Im Magnifikat (Lc 1,46–55) und im Benedictus (Lc 1,67–78) steht der lateinische Text des *Codex Bezae* (VL 5) dem Text des *Codex Vercellensis* (VL 3) nicht wesentlich näher als den Handschriften der europäischen Hauptgruppe (VL 4, 8) oder auch der Revision des Hieronymus (Vg^S).[30] Dies ist der Tatsache geschuldet, dass Hieronymus sowohl im Magnificat als auch im Benedictus kaum Änderungen an dem von ihm benutzten lateinischen Text vorgenommen hat und dieser Text vermutlich eng mit dem der erhaltenen Zeugen der europäischen Hauptgruppe verwandt war. Deutlich erkennbar sind dagegen in beiden Cantica die Berührungen mit dem älteren afrikanischen Text, wie er für das Lukasevangelium am besten durch den *Codex Palatinus* (VL 2) bezeugt ist. Beim Nunc dimittis (Lc 2,28–32) verschiebt sich das Bild ein wenig, da der lateinische Text des *Codex Bezae* hier kaum Berührungen mit dem älteren afrikanischen Text hat, wie ihn der *Codex Palatinus*, ergänzt durch Belege in Zitaten in der altkirchlichen Literatur, belegt. Allerdings stimmt der lateinische Text des *Codex Bezae* beim Nunc dimittis auch nur einmal auffällig mit dem *Codex Vercellensis* überein, der sich hier jedoch stärker als bei den beiden anderen Cantica des Lukasevangeliums von den Zeugen der europäischen Hauptgruppe und damit auch von der Revision des Hieronymus unterscheiden lässt.

Mit Blick auf die lukanischen Cantica bestätigt sich demnach nicht das allgemeine Urteil der Forschung, der lateinische Text des *Codex Bezae* stehe im Lukasevangelium zwischen dem *Codex Palatinus* und dem *Codex Vercellensis*. Es ist demnach damit zu rechnen, dass die Nähe zu beiden Handschriften innerhalb des Lukasevangeliums von Abschnitt zu Abschnitt sehr stark variieren kann. Dass der Befund zur älteren lateinischen Übersetzung bei den lukanischen Cantica davon beeinflusst wäre, dass die Überlieferung ihres Textes sich aufgrund ihres liturgischen Gebrauchs vom Rest des Lukasevangeliums unterscheide, kann wohl ausgeschlossen werden; denn die lukanischen Cantica scheinen im Westen erst spät der Reihe der biblischen Cantica, die in der Liturgie verwendet wurden, hinzugefügt worden zu sein.[31]

An den lukanischen Cantica zeigt sich zudem, dass der lateinische Text des *Codex Bezae* keineswegs so singulär ist, wenn man beim Vergleich neben den Handschriften auch die Zitate in der altkirchlichen Literatur als Zeugnisse der älteren lateinischen Übersetzung aus der Zeit vor der Vulgata berücksichtigt.[32] Auffällig sind insbesondere Parallelen bei Hieronymus in seiner Übersetzung der Homilien des Origenes zum Lukasevangelium (HI Lc). Es scheint nicht auszuschließen, dass der lateinische Text des *Codex Bezae* hier in höherem Maße, als man meist annimmt, einen im 4. Jahrhundert neben anderen gebräuchlichen Text repräsentiert.[33] Man darf dabei zum einen nicht vergessen, dass die ältere lateinische Übersetzung kein einheitlicher Text war, sondern in verschiedenen Ausprägungen (Texttypen) in Umlauf war; zum anderen ist zu bedenken, dass die Zeugnisse dieser älteren

---

[30] Gegen das Urteil bei BURTON 2000, S. 23.

[31] Näheres zu Überlieferung und Gebrauch der lukanischen Cantica bei SCHNEIDER 1938.

[32] Vgl. aber die Anmerkungen zu den mit biblischen Zitaten in der altkirchlich-patristischen Literatur verbundenen Fragen und Problemen bei JOSEF 1972, S. 455-478.

[33] Aufgrund des Befundes an den lukanischen Cantica scheint der lateinische Text des *Codex Bezae* jedenfalls ein differenzierteres und vorsichtigeres Urteil zu erfordern, als es z.B. ALAND 1989, S. 119, formuliert: »Der lateinische Text ist vom griechischen abhängig, er fällt aus der sonstigen altlateinischen Überlieferung heraus und stellt offensichtlich ein Sekundärprodukt dar.« Dies gilt auch für das Urteil bei BURTON 2000, S. 23: »The Latin translation is highly eccentric but is recognized as basically European with a strong African Element.«

Übersetzung insgesamt gering sind und man deshalb nicht beurteilen kann, inwiefern das auf ihnen beruhende Bild repräsentativ und zutreffend ist. Was aufgrund der durch Zufall bestimmten Überlieferung als singulär erscheint, kann in wesentlich höherem Maße gebräuchlicher Text gewesen sein.

Mit Blick auf den *Codex Bezae* und seinem in der Forschung kontrovers diskutierten griechischen und lateinischen Text sollte man sich deshalb vor jedem pauschalen und vorschnellen Urteil hüten. Es scheint vielmehr geraten, Vers für Vers jede Besonderheit unter Einbeziehung des gesamten verfügbaren Materials zum griechischen und lateinischen Text der Evangelien und der Apostelgeschichte zu analysieren und zu evaluieren und so von Fall zu Fall zu festzustellen, ob Parallelen zu seinem griechischen und lateinischen Text vorliegen, und dann zu entscheiden, ob die Annahme einer Beeinflussung des lateinischen Textes durch den griechischen oder umgekehrt als Erklärung von Auffälligkeiten möglich und nötig ist. Erst auf diesem Weg wird sich im Durchgang durch die Handschrift ein genaueres Bild der Besonderheiten im griechischen und lateinischen Text des *Codex Bezae* ergeben, das ein verlässlicheres Urteil über die Herkunft und den Ursprung seines griechischen und lateinischen Textes ermöglicht.

Wechselwirkungen zwischen dem griechischen und lateinischen Text des Codex Bezae sind im Magnificat zu diskutieren für: in Lc 1,47 das singuläre ἐν τῷ θεῷ statt ἐπὶ τῷ θεῷ als Anpassung an das dominierende *in deo* der lateinischen Überlieferung; in Lc 1,48 *dominus* in der lateinischen Überlieferung offenbar ebenso isoliert wie κύριος in der griechischen; so auch in Lc 1,49 *deus* bzw. ὁ θεός (nicht verzeichnet als vl im Nestle-Aland). Beim Benedictus sind zu diskutieren: in Lc 1,67 die im griechischen und lateinischen Text singuläre kürzere Variante *dixit* bzw. εἶπεν; fraglich *sanctorum profetarum eius qui a saeculo* und ἁγίων προφητῶν αὐτοῦ τῶν ἀπ᾽ αἰῶνος in Lc 1,70; in Lc 1,71 das singuläre *de manu inimicorum nostrorum et omnium qui oderunt nos* mit entsprechend ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς (nicht verzeichnet als vl im Nestle-Aland); in Lc 1,79 das singuläre *lumen* und φῶς. Beim Nunc dimittis scheint lediglich das Fehlen von *gentium* und entsprechend ἐθνῶν in Lc 2,32 diskutabel. Zu ergänzen sind Fälle, bei denen klar eine Angleichung des lateinischen an den griechischen Text zu vermuten ist: in Lc 1,48 *super humilitatem*; in Lc 1,50 eventuell *in generationes et generationes*; in Lc 1,53 *bonorum*; in Lc 1,70 die Ergänzung von *eius* nach *prophetarum*; eventuell in Lc 1,75 *omnes dies nostros*; in Lc 1,76 *autem* nach *et tu*; in Lc 1,77 *in remissione*.

LITERATURVERZEICHNIS

ALAND, Kurt und Barbara, 1989 : *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in die Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, 2. Aufl., Stuttgart.

BARTELINK, Gerard J.M., 2012 : »Frühe Bibelübersetzungen: von der Vetus Latina zur Vulgata des Hieronymus«, in Harald KITTEL u.a. (Hg.), *Übersetzung – Translation – Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*, 3. Teilband, Berlin, Boston, S. 2355-2362.

BAUER, Thomas Johann, 2020 : »Von der Vetus Latina zur Nova Vulgata. Streiflichter zur Geschichte der lateinischen Bibel«, in Andreas MÜLLER, Katharina HEYDEN (Hg.), *Bibelübersetzungen in der Geschichte des Christentums. Theologische Anstöße* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 62), Leipzig, S 17-56.

BERGREN, Theodore A., 1991 : *A Latin-Greek Index of the Vulgate New Testament Based on Alfred Schmoller's Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament* (Resources for Biblical Studies 26), Atlanta.

BOGAERT, Pierre-Maurice, 1992 : »Latin Versions«, in David Noel FREEDMAN (Hg.), *The Anchor Bible Dictionary*, Bd. 6, New York, S. 799-803.

BURKITT, Francis Crawford, 1920 : »Itala Problems«, in *Scritti Varii Di Letteratura Ecclesiastica Dedicati Al Rev. Mo. Abate Ambrogio Amelli, O. S. B., Cassinese, in Occasione Del Cinquantesimo Anniversario Della Sua Ordinazione Sacerdotale, 1870-20 Settembre 1920*, Monte Cassino, S. 25-41.

BURTON, Philip, 2000 : *The Old Latin Gospels. A Study of Their Texts and Language* (Oxford Early Christian Studies), Oxford.

— 2014 : »The Latin Versions of the New Testament«, in Bart D. EHRMAN, Michael W. HOLMES (Hg.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaesionis* (New Testament Tools, Studies, and Documents 42), 2. Aufl., Leiden, S. 167-200.

ELLIOTT, J. Keith, 1992 : »Translations of the New Testament into Latin. The Old Latin and the Vulgate«, in Wolfgang HAASE, Hildegard TEMPORINI (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. II.26.1, Berlin, New York, S. 198-245.

FISCHER, Bonifatius, 1955 : »Der Vulgata-Text des Neuen Testaments«, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 46, S. 178-196.

— 1972 : »Das Neue Testament in Lateinischer Sprache«, in Kurt ALAND (Hg.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 5), Berlin, New York, S. 1-92.

GRIBOMONT, Jean, 1985 : »Les plus anciennes traductions latines«, in Jacques FONTAINE, Charles PIETRI (Hg.), *Le monde latin antique et la Bible* (Bible de tous les temps 2), Paris, S. 43-65.

GRYSON, Roger, 1999 : *Altlateinische Handschriften / Manuscrits Vieux Latins. Repertoire descriptif*, 2 Bde. (Vetus Latina 1,2A-B), Bd. 1, Freiburg im Breisgau.

— 2007a : *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen-âge*, 2 Bde. (Vetus Latina 1,1), 5. Auflage, Freiburg im Breisgau.

— 2007b : *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber, editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart.

HAELEWYCK, Jean-Claude, 2013-18 : *Evangelium secundum Marcum* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 17), Freiburg/Br.

HOUGHTON, Hugh A.G., 2016 : *The Latin New Testament. A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford.

JOSEF, Hermann, 1972 : »Die Zitate des Neuen Testaments bei den lateinischen Kirchenvätern«, in Kurt ALAND (Hg.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 5), Berlin, New York, S. 455-478.

JÜLICHER, Adolf, 1976 : *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung,* Bd. 3: *Lucasevangelium* (nach den Handschriften hrsg. von Adolf Jülicher, durchgesehen und zum Druck besorgt von Walter Matzkow und Kurt Aland), 2. verbesserte Auflage, Berlin, New York.

KEDAR, Benjamin, 1988 : »The Latin Translations«, in Martin J. MULDER (Hg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2,1), Assen, Maastricht, S. 299-338.

MARTINI, Carlo M., 1966 : *Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV* (Analecta Biblica 26), Rom.

METZGER, Bruce M., 1977 : *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations*, Oxford.

NESTLE, Eberhard u. Erwin, ALAND, Kurt u. Barbara, 2012 : Novum Testamentum Græce (hrsg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter der Leitung von Holger Strutwolf), 28. rev. Aufl., Stuttgart.

PARKER, David C., 1992 : *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and Its Text*, Cambridge.

PARKER, David C., AMPHOUX, Christian-Bernard (Hg.), 1996 : *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium, June 1994*, Leiden.

SCHNEIDER, Heinrich, 1938 : *Die altlateinischen biblischen Cantica* (Texte und Arbeiten. 1. Abt.: Beiträge zur Ergründung des älteren lateinischen christlichen Schrifttums 29-30), Beuron.

STONE, Robert C., 1946 : *The Language of the Latin Text of Codex Bezae. With an Index Verborum* (Illinois Studies in Language and Literature 30, 2/3), Urbana.

The New Testament in Greek. The Gospel according to St. Luke (hrsg. von The American and British Committees of the International Greek New Testament Project), 2 Bde., Oxford, 1984/1987.

VOGELS, Heinrich Joseph, 1918 : »Zur ›afrikanischen‹ Evangelienübersetzung«, in *Biblische Zeitschrift* 12, S. 251ff.

— 1928a : »Übersetzungsfarbe als Hilfsmittel zur Erforschung der neutestamentlichen Textgeschichte«, *Revue Bénédictine* 40, S. 123-129.

— 1928b : *Vulgatastudien. Die Evangelien der Vulgata untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage* (Neutestamentliche Abhandlungen 14, 2-3), Münster.

VON SODEN, Hans, 1909 : *Das Lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians nach Bibelhandschriften und Väterzeugnissen*, Leipzig.

WILLIAMS, Peter J., 2014 : »The Syriac Versions of the New Testament«, in Bart D. EHRMAN, Michael W. HOLMES (Hg.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis* (New Testament Tools, Studies, and Documents 42), 2. Aufl., Leiden, S. 143-166.

WORDSWORTH, John, WHITE, Henry Julian, u.a. (eds.), 1889-1954 : *Nouum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi Latine. Secundum Editionem Sancti Hieronymi*, 3 Bde., Oxford.

ZUSAMMENFASSUNG

Der zweisprachige *Codex Bezae* (*Cantabrigiensis*) ist eine der prominentesten Handschriften und ein wichtiger Zeuge des griechischen und lateinischen Textes der Evangelien und der Apostelgeschichte. Zahlreiche Besonderheiten und singuläre Lesarten lassen fragen, wie er in die Textgeschichte des griechischen und lateinischen Neuen Testaments eingeordnet werden kann. Am Beispiel der lukanischen Cantica lässt sich zeigen, dass erst eine möglichst vollständige Berücksichtigung des Materials ein differenziertes Urteil über Herkunft und Entstehung seines Textes erlaubt und tatsächliche Wechselwirkungen zwischen dem Text der benutzten griechischen und lateinischen Vorlagen identifizierbar macht.

ABSTRACT

The bilingual Codex Bezae (Cantabrigiensis) is one of the most prominent manuscript and an important witness of the Greek and Latin text of the Gospels and Acts. Numerous peculiarities and singular readings raise question how it should be placed within the textual history of the Greek and Latin New Testament. Using the Lukan Canticles as an example, it can be shown that a well-founded knowlegde of the material preserved is required in order to obtain a more differentiated understanding of the origin of the Greek and Latin text of the codex and the actual relationship between both texts.

SCHLÜSSELWÖRTER

1.Lateinische Bibel

2.Textkritik

3.Lukasevangelium

4.Codex Bezae

5.Vetus Latina

KEYWORDS

1.Latin Bible

2.Textual Criticism

3.Gospel of Luke

4.Codex Bezae

5.Vetus Latina

BABELAO 10-11 (2022), p. 127-144
© ABELAO (Belgium)

L'ordre des Évangiles : une nouvelle mise à jour

Par

Pierre-Maurice Bogaert

Université catholique de Louvain, Abbaye de Maredsous

Si Bruce M. Metzger n'est pas le premier à s'être intéressé à la séquence des Évangiles – Theodor Zahn a rassemblé et interprété vers la fin du XIX[e] siècle une documentation très étendue[1] –, il a le mérite d'avoir proposé aux biblistes une liste commode des ordres attestés à sa connaissance[2]. Il y a une vingtaine d'années, j'avais essayé de rajeunir cet inventaire et, dans un second temps, de le mettre en relation avec les ordres des Vivants dans l'Apocalypse (4,7) et dans Ézéchiel (1,10 et 10,14)[3]. Depuis lors, mon attention a été attirée sur des témoins qui avaient échappé et sur d'autres nouvellement découverts, principalement dans le domaine latin[4]. Dans cet hommage à l'éditeur d'Esther, de Marc et de Daniel dans la *Vetus Latina* de Beuron, auteur de divers travaux sur la critique textuelle de l'Ancien Testament et du Nouveau, je voudrais mettre à jour l'inventaire proposé en 1999, et il y a de bonnes raisons de le faire. Il est possible aujourd'hui de mieux saisir le mouvement vers l'ordre des Évangiles devenu universel. La combinaison avec les ordres des Vivants et avec les systèmes d'identification Évangélistes-Vivants n'interviendra qu'en fonction de l'ordre des Évangiles.

---

[1] ZAHN 1892.

[2] METZGER 1997, p. 296-297.

[3] BOGAERT 1999 et BOGAERT 2001.

[4] Voir ci-dessous n. 89.

Pour la clarté, je rappelle d'emblée la liste des ordres attestés (Tableau I), les listes des Vivants (Tableau II) et les systèmes de correspondance Évangiles-Vivants d'après Theodor Zahn (Tableau III)[5]. La présente mise à jour ne recourra qu'accessoirement à ces combinaisons, car elle vise à reconnaître de préférence les ordres des Évangiles attestés par des listes, par des *codices* ou suivis par des commentaires.

	Metzger	Ordre des Évangiles	
E1	*a*	Mt – Mc – Lc –Jn	grec, latin, syriaque, etc.
E2	*d*	Mt – Mc – Jn – Lc	latin, syriaque
E3	*e*	Mt – Lc – Mc – Jn	grec, latin, copte
E4	*c*	Mt – Jn – Mc – Lc	grec, latin, syriaque
E5	*b*	Mt – Jn – Lc – Mc	grec, latin, gothique
E6	-	(Jn – Lc) – Mc - Mt	latin
E7	*f*	Jn – Mt – Mc – Lc	copte, arménien
E8	*g*	Jn – Mt – Lc – Mc	grec, latin
E9	-	Jn – Lc – Mt – Mc	grec
E10	*h*	Mc – Mt – Lc – Jn	anglo-saxon (latin)
E11	*i*	Mc – Lc – Mt – Jn	anglo-saxon (latin)
E12	-	(Lc –) Jn – Mc	copte
E13	-	Jn – Mc – Mt – (Lc)	latin

Tableau I. Ordre des Évangiles

La première colonne reprend la numérotation proposée en 1999, E1 à E12[6], avec l'addition de E13.
La deuxième colonne rappelle le sigle de B.M. Metzger.
La dernière colonne signale les langues dans lesquelles sont attestées les séquences.

V1 : Apocalypse 4,7	L – T – H – A
V2 : Apocalypse 4,7 variante latine	L – H – T – A
V3 : Ézéchiel 1,10 LXX et TM	H – L – T – A
V4 : Ézéchiel 10,14 hébreu et Vulgate	T – H – L – A
V5 : Ézéchiel 10,14 ? – Apocalypse 4,7	T – L – H - A
V6 : Ezéchiel 1,10 – Apocalypse 4,7	H – T – L - A

Tableau II. Ordre des Vivants

Lion (L) – Taureau (T) – Homme (H) – Aigle (A)

[5] ZAHN 1883, p. 258-262.

[6] De E1 à E7, la liste se conforme à celle de ZAHN 1890-1892, p. 364-375, 1013-1015.

L'ordre V2 des Vivants selon l'Apocalypse est attesté chez Victorin de Poetovio, dans le Traité pseudo-cyprianique *De centesima* (PS-CY cent 27)[7] et dans le *Liber Mozarabicus Sacramentorum*[8]. Les ordres V5 et V6 sont attestés dans deux sermons apparentés *De Salomone* attribuables à Grégoire d'Elvire (CPL 555 ; CPPM I B, 5027)[9]. Dans toutes ces séquence, l'Aigle vient en finale.

Nous rencontrerons aussi ci-dessous les séquences H – L – A – T en E2, H – T – A – L en E3, et H – T – L – A en E8. Elles ne sont pas explicables par le texte biblique ; elles sont les résultantes respectivement de l'application d'un système d'identification (Tableau III) à un ordre codicologique (Tableau I).

	S I	S II	S III	S IV	S V
Matthieu	H	H	L	H	L
Marc	L	A	H	T	T
Luc	T	T	T	L	H
Jean	A	L	A	A	A

Tableau III. Systèmes d'identification évangélistes – vivants[10]
Lion (L) – Taureau (T) – Homme (H) – Aigle (A)

Le présent exposé ne porte pas sur l'identification des Quatre Vivants. Toutefois il est utile de rappeler les témoins des différents systèmes, car il y a moins d'hésitation sur ce point que sur l'ordre. Inutile d'énumérer les nombreux témoins de S I (Marc = lion)[11]. Les témoins de S II (Marc = aigle) sont Irénée, Victorin de Poetovio, Fortunatien, Chromace d'Aquilée, Augustin (qui connaît S III), un poème attribué à Juvencus, le Book of Durrow[12] et, chez les Byzantins, André de Césarée et Anastase le Sinaïte qui dépendent d'Irénée. Les témoins de S III (Marc = homme) sont Hippolyte[13], Augustin[14], qui le préfère à S II, et les auteurs qui dépendent d'Augustin, Primasius et Bède le Vénérable. Les témoins de S IV (Marc =taureau ; Luc = lion) sont des textes grecs de date et d'authenticité difficiles à établir[15]. Chez les Latins, Berengaud (vers 900 ou au XII^e^ s.) atteste S V (Marc = taureau ; Luc = homme), mais il sait que S I est utilisé par les *antiquiores*[16].

---

[7] PLS I,61.

[8] FÉROTIN 1912, col. 743 (le texte n'est pas cité *in extenso*) ; voir GRYSON 2000-2003, p. 15 et 257 (c'est le ms. VL 271) ; BOGAERT 2001, p. 469.

[9] Voir d'une part CC SL 69, p. 255 pour V5 et, pour V6, la nouvelle édition de DELMULLE 2021, surtout p. 256 (ms. P) et 257-258 (ms. G).

[10] D'après ZAHN 1883, p. 258-262.

[11] S I est associé à un ordre rare des évangiles (E10) dans la refonte par Jérôme du commentaire de Victorin sur l'Apocalypse (CC SL 5, p. 151, 153, 155 ; ed. GRYSON 2017) et à E2 chez « Théophile » en Gaule vers 500. Voir ci-dessous.

[12] Pour le détail des nombreuses attestations de S I, S II et S III, voir BOGAERT 2001, p. 460-461. Fortunatien (ci-dessous E3) et le Book of Durrow (ci-dessous E5) viennent ici en plus pour S II.

[13] BOGAERT 2001, p. 466-468.

[14] Augustin, *De cons. ev.* 1,6 (9) (CSEL 43, p. 9). Augustin y présente S III comme *probabilius aliquid* ; on le retrouve dans son *Tract. in Joh.* 35 (CC SL 36, p. 326-327) où il suit l'ordre V1 des Vivants.

[15] La *Synopsis scripturae sacrae* athanasienne, CPG, n° 2249 (PG 28,431), et un prologue attribué à Épiphane, dans SODEN 1902, p. 303-304.

[16] PL 17,802-803 sous le nom d'Ambroise. Sur ce Berengaudus, voir JULLIEN, PERELMAN 1994, p. 233-236.

1. L'ordre devenu commun : E1

E1 (a) : Mt – Mc – Lc – Jn

L'ordre Mt – Mc – Lc – Jn est de loin le plus répandu, si bien qu'il est vain de vouloir énumérer tous ses représentants. Il faut cependant rappeler son histoire. Irénée est le premier à proposer la succession *chronologique* des quatre Évangiles dans cet ordre. Il accorde une importance capitale au corpus des quatre Évangiles, mais il n'en a pas un ordre arrêté[17]. Le Canon de Muratori (Mc? - Lc – Jn), qui est la traduction latine au IVe siècle d'un original grec[18], atteste vraisemblablement le même ordre, de type chronologique.

En grec, E1 est l'ordre des grands onciaux et celui de nombreuses listes canoniques et d'innombrables manuscrits. Ceux-ci représentent la descendance de cet ordre depuis les grands scriptoria impériaux, Alexandrie, Césarée, Antioche et finalement Constantinople. Le codex de papyrus Bodmer XIV-XV (P^{75}) vers 200 et un codex bilingue gréco-copte sur parchemin (0139)[19], du Ve-VIe siècle, donnent Lc – Jn et pourraient être complémentaires d'un autre donnant Mt – Mc ; ils seraient ainsi les précurseurs de l'ordre reçu, mais, à défaut de Mt – Mc, ce n'est qu'une hypothèse. Le perfectionnement du codex a permis le regroupement des quatre Évangiles et ensuite la fixation de son ordre, au moins dans le domaine grec.

Dans le domaine latin, c'est presque certainement la nouvelle traduction de Jérôme (383) qui a introduit l'ordre devenu commun[20]. Elle est accompagnée de la synopse des Canons d'Eusèbe qui met en évidence les passages semblables des quatre Évangiles. Jérôme s'en explique longuement dans son prologue *Nouum opus*[21]. Comme B.M. Metzger l'a justement noté, les canons eusébiens largement diffusés ont assuré le succès de l'ordre E1 dont ils ont paru inséparables[22]. Nous verrons cependant, à propos d'un témoin grec de E5, que les canons d'Eusèbe était applicables à un autre ordre[23]. Le plus ancien témoin de la version hiéronymienne des Évangiles (Saint-Gall, *Stiftsbibliothek* 1395, sigle : S), qu'on peut dater tôt dans le Ve siècle, donc encore du vivant de Jérôme, donne déjà l'indication des sections eusébiennes en marge[24].

Toujours dans le domaine latin, Augustin connaît et utilise l'ordre E1, puisqu'il connaît la traduction de Jérôme, mais nous verrons que Jérôme lui-même et Augustin connaissent aussi et utilisent l'ordre E3.

En syriaque, le *Sinaiticus* des Évangiles séparés (IVe-Ve siècle) et le nouveau témoin palimpseste découvert par Sebastian Brock (VIe siècle)[25] ont l'ordre E1, mais le ms. Cureton a l'ordre E2 (voir ci-dessous). Le témoignage d'Éphrem est à écarter[26] ; il utilise le Diatessaron.

---

[17] GUIGNARD 2017 dit parfaitement la position d'Irénée qui ne s'en tient pas à un ordre fixe.

[18] HOUGHTON 2016, p. 17; GUIGNARD 2019.

[19] VAN HAELST 1976, n° 409.

[20] HOUGHTON 2016, p. 32.

[21] *Biblia Sacra* 1994[4], p. 1515-1526.

[22] METZGER 1997, p. 296 ; voir aussi REGUL 1969, p. 214.

[23] CRAWFORD 2018 ; voir ci-dessous à E5.

[24] TURNER 1931.

[25] BROCK 2016 : La succession Lc – Jn est assurée par un bifolio ; la succession Mt – Mc est assurée par celle des cahiers IV et V.

Je n'ai rencontré aucun témoin manuscrit de la série complète E1 qui soit du premier tiers du IVe siècle ou antérieur[27].

2. Autres ordres commençant par Matthieu : E2, E3, E4, E5

E2 (d) : Mt – Mc – Jn – Lc

En grec, apparemment cet ordre n'est pas attesté. Th. Zahn a raison d'écarter le témoignage d'Origène[28].

En latin, cet ordre est celui d'un des deux témoins de la Stichométrie de Mommsen (olim : Cheltenham, Phillipps 12266 ; Rome, *Bibl. Naz. Centr. Vitt. Emm. II*, Vitt. Emm. 1325, f. 39v-40)[29]. Il me paraît moins assuré – je veux dire moins ancien – que celui du codex de Saint-Gall (ci-dessous E4).

C'est aussi l'ordre d'un commentaire des Évangiles souvent attribué à un certain Théophile, mais anonyme et rédigé vers 500 en Gaule ; il faut évidemment suivre les manuscrits, prologue et texte, d'après l'édition de Michael M. Gorman[30], et non les éditions anciennes qui ont introduit l'ordre habituel[31]. Manifestement, l'ordre E2 est contraignant pour « Théophile », car, dans le prologue, il y soumet l'identification commune des Vivants (S I) : Mt = homme ; Mc = lion ; Jn = aigle ; Lc = taureau : la suite H – L – A - T n'est pas autrement attestée et n'est pas biblique (voir ci-dessus Tableau II).

E2 est encore l'ordre de la recension II de l'*Expositio IV Evangeliorum* du Pseudo-Jérôme souvent attribuée à Grégoire le Grand (la recension I a l'ordre E4)[32].

E2 est vraisemblablement l'ordre attesté par un poème d'Avit de Vienne (*De consolatoria castitatis laude*) dont l'énumération des Vivants correspond à E4 si l'on suit le système S II ou plutôt et mieux à E2 si l'on suit le système S I devenu commun de son temps[33].

En syriaque, cet ordre est attesté par le ms. Cureton, *vetus syra* des Évangiles séparés (Londres, *BL*, Add. 14451 ; Ve s.).

E3 (e) : Mt – Lc – Mc – Jn

En grec, on ne peut mentionner qu'un témoin isolé de la Liste grecque des 60 livres canoniques (Londres, *BL*, Add. 17469, fol. 1v)[34]. Si Irénée connaissait déjà un ordre matériel des Évangiles, ce serait plutôt E3 que E5[35].

---

[26] Il d'agit d'un complément non éphrémien au Commentaire sur le Diatessaron arménien ; voir SC 121, p. 409.

[27] Je pense au Sinaiticus et au Vaticanus. — REGUL 1969, p. 215, fait observer que le *Carmen aduersus Marcionitas*, du Pseudo-Tertullien, II,61 (CC SL 2, p. 1428) énumère les évangélistes dans l'ordre E1 et ne peut être très ancien ; aujourd'hui on le date des années 420-450, peut-être en Gaule (CPL 36).

[28] ZAHN 1890-1892, p. 373, n. 1.

[29] PREUSCHEN 1893, p. 139-141.

[30] GORMAN 2003. — La qualité de « plus ancien » ne convient plus après la publication du commentaire de Fortunatianus.

[31] PLS III,1283.

[32] BISCHOFF 1954, p. 236-237.

[33] HECQUET-NOTI 2011, p. 163-166 (lignes 398-401).

En latin, au cours du IVe siècle, il faut mentionner deux noms importants, l'Ambrosiaster[36] et Fortunatianus d'Aquilée. Le témoignage de Fortunatien est nouveau ; on le doit à l'identification de son commentaire par Lukas J. Dorfbauer[37]. La séquence E3 est contraignante pour le commentateur, car l'ordre de ses identifications, homme – taureau – aigle – lion, n'est attesté ni dans Ézéchiel ni dans l'Apocalypse et ne peut donc intervenir[38].

Occasionnellement Jérôme, dans le commentaire de Marc et dans l'*Adversus Iovinianum* (393), et Augustin, *In Ioh.* XXXVI,5, utilisent cet ordre, ce qui conduit à tenir E3 pour un ordre dominant chez les Latins avant la nouvelle traduction de Jérôme. Par deux fois, en effet, ce dernier cite les Évangiles dans l'ordre E3 et y conforme les identifications qu'il préfère, celles du système devenu commun, S I : Mt = homme, Lc = taureau, Jn = aigle, Mc = lion[39]. (L'ordre des Vivants H – T – A – L n'est attesté ni dans Ézéchiel ni dans l'Apocalypse.) Augustin de son côté, dans un texte daté de juillet-octobre 414 énumère les Vivants dans l'ordre d'Apc 4,7 (S III) et leur fait correspondre l'ordre E3 des évangélistes[40].

Une version latine du Concile de Laodicée, qui donne principalement l'ordre E1 et accessoirement l'ordre E4, présente cependant dans le ms. Π (Paris, *BnF*, lat. 3848A, début IXe s., provenance Troyes et Pithou), une séquence incomplète Mt - Lc, le quaternion suivant étant perdu[41]. Cette séquence ne peut guère être que E3.

En copte (akhmîmique), trois feuillets avec Lc 12-13 et Lc 17-18 appartenaient à un codex d'un seul cahier, du IVe ou du Ve siècle, comportant à l'origine, selon L. Th. Lefort, Mt – Lc – Jn sans Mc. Son raisonnement suppose en effet que Mt précède Lc puisque les feuillets de Lc appartiennent à la deuxième moitié du codex et que la place disponible (176 pages) correspond de façon exacte à Mt et au début de Lc[42]. La succession Mt – Lc se retrouvera aussi en E8.

E4 (c) : Mt – Jn – Mc – Lc

En grec, cet ordre est attesté par le minuscule 888 (Venise, *Marciana*, gr. 26 ; XIVe-XVe s.). On le rencontre chez Jean Chrysostome (*In Rom* 1,1 ; PG 60, 395 et 397), mais peu après, dans le même passage, on lit la séquence Mt – Lc – Mc qui est E3. Le codex grec 0234 du VIIIe siècle, s'il contenait les quatre Évangiles ; commençait par Mt – Jn, ce qui donne le choix

---

[34] ZAHN, 1890-1892, t. II, p. 289, n. 1 ; GREGORY 1900-1909, p. 196 ; voir aussi MERCATI 1941, p. 59, 82-84 (sans mention de l'ordre rare).

[35] Irénée, *Adv. Haer.* III,9-11 ; III,11,7 ; IV,6,1. CAMPENHAUSEN 1968, p. 228-229 et 242 ; SKEAT 1992, p. 194-196. Skeat a raison de dire qu'Ez 1,10 est sous-jacent à l'explication qu'Irénée donne d'Ap 4,7 en *Adv. Haer.* III,11,8, mais rien n'oblige à penser que sa source ignorait Ap 4,10 et suivait déjà E5, dont en cette place il s'écarterait : Irénée est inconstant dans son énumération des Évangiles : GUIGNARD 2017 (ci-dessus, n. 17).

[36] Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 4 (CSEL 430,19-22 ; ed. A. SOUTER) ; voir REGUL 1969, p. 218.

[37] DORFBAUER 2017, p. 109 (*Regula*), p. 135-142 (*Capitula*), p. 116 (Mt), 227 (Lc), 233 (Jn). On retrouve ici l'ancien usage : *cata Matheum* (ligne 717), *cata Lucanum* (ligne 731), *cata Marcum* (ligne 753).

[38] BASTIT 2017.

[39] Hieronymus, *Adversus Iouinianum* I,26 (PL 23,259), ce traité date de 393 ; Id., *Tractatus in Marci Euangelium* 1 (CC SL 78, p. 452).

[40] Augustinus, *In Iohannis Euangelium* XXXVI,5 (CC SL 36, p. 326-327).

[41] TURNER 1939, p. 391.

[42] LEFORT 1953, p. 17-20, pl. 1 ; LEFORT 1949.

entre E4 et E5. Christian Duthmar, de Stavelot, mort vers 880, écrit qu'il a vu deux livres des Évangiles grecs, dits de saint Hilaire, avec Matthieu et Jean en tête[43]. Puisqu'il ne précise pas l'ordre des deux autres Évangiles, il faut le présumer courant, ce qui fait pencher la balance pour E4. La même question se pose à propos de Palladius qui, face à Cyrille d'Alexandrie, a dans les mains un Δέλτιον contenant Matthieu et Jean, donc E4 ou E5[44].

En latin, E4 est attesté dans des listes vénérables, dans la Stichométrie de Mommsen selon le manuscrit de Saint Gall, *Stiftsbibl.* 133[45], et dans le canon du *Claromontanus* des Épîtres pauliniennes (Paris, *BnF*, gr. 107 + 107A+ 107B) du VI^e^ s ; sud de l'Italie[46].

Un manuscrit de la version latine du Concile de Laodicée (Paris, *BnF*, lat. 1451, VIII^e^-IX^e^ s. ; prov. Saint-Maur-des-Fossés), citée déjà en E3, donne l'ordre E4[47]. C'est une *lectio difficilior* qu'on ne peut négliger.

La plupart des manuscrits de la recension I de l'*Expositio* du Pseudo-Jérôme sur les Évangiles ont l'ordre E4[48].

J'ai rattaché de préférence à E2 le témoignage d'Avit de Vienne.

En syriaque, il faut mentionner des témoins anciens des Évangiles (Peshitta) conservés à la British Library[49] que Theodor Zahn rattachait à l'ordre E5. Il faut être plus réservé, je crois. La séquence Mt – Jn est assurée dans le ms. 89 (Add. 12141, du VI^e^-VII^e^ siècle) et dans le ms. 96 (Add. 17115, du VI^e^ s.). Par ailleurs, je ne vois pas de témoin sûr de la succession Lc – Mc. Je rattacherais donc ces deux témoins à E4. Il n'y a rien à tirer de certain pour les mss 97 et 98 du catalogue de W. Wright. Il reste que la grande majorité des témoins de la Peshitta ont l'ordre E1.

E5 (b) : Mt – Jn – Lc – Mc, « ordre occidental »

Cet ordre est parfois appelé « occidental ». En grec, il faut signaler un codex de papyrus du III^e^ s., P. Chester Beatty I + P. Vindob. G.31974 (0104 ; P45)[50] ; un codex de parchemin, vers 400, Washington, *Freer Gallery of Art* 06.274 (032, Freer III)[51]. La jonction de deux fragments, 073 et 084, permet de reconnaître l'ordre E5 ; il portait les sections eusébiennes en marge[52]. Dans le célèbre *Codex Bezae*, bilingue, l'ordre a pu être conditionné par l'usage latin, mais il y a assez d'exemples grecs pour se dispenser de cette explication. Il faut ajouter trois mss en minuscule qui ont en commun que Mt et Jn sont accompagnés du commentaire de Jean Chrysostome : Munich, *UB*, 2° cod. 30 (sigle X) – après reconstitution de l'ordre des cahiers[53] – , Paris, *BnF*, gr. 200, du X^e^-XI^e^ s., incomplet (sigle 308), et Paris, *BnF*, gr. 201 du X^e^-XI^e^ s. (sigle 055 ou 309). S'ajoute à cela le témoignage de Grégoire de Nazianze. Dans le

---

[43] PL 106,1266.

[44] PG 68,133 (*De adoratione*).

[45] PREUSCHEN 1893, p. 139-141.

[46] FREDE 1964, p. 25-26.

[47] TURNER 1939, p. 391.

[48] GRIESSER 1937, p. 281.

[49] WRIGHT 1870.

[50] SKEAT 1993.

[51] VAN HAELST 1976, n° 331.

[52] CRAWFORD 2018.

[53] ZAHN 1890-1892, t. II, p. 370, n. 1.

poème *De veris Scripturae libris*, celui-ci semble énumérer les évangélistes dans l'ordre devenu commun E1[54]. Mais Gregory a fait observer que le ms. 536 du Nouveau Testament grec, autrefois Londres, *Highgate*, Burdett-Coutts II,7, maintenant Ann Arbor, *University of Michigan*, Ms. 24, du XIIe siècle, donne les poèmes sur les miracles du Christ dans l'ordre E5[55]. En réalité, les éditions anciennes que j'ai consultées (Bâle 1550, 2e partie, p. 38-39 ; Jacques de Billy, rééd. Paris, t. II, 1611, p. 101-103) donnent aussi l'ordre E5 pour les poèmes sur les miracles et les paraboles[56]. En attendant une édition critique, on peut tenir que l'accord du ms. 536 avec les éditions anciennes de Grégoire de Nazianze atteste une ordonnance antique. Les Mauristes, suivis par Migne, n'indiquent pas de source manuscrite pour le nouvel ordonnancement des poèmes[57].

En latin, la majorité des Évangiles non vulgates ont l'ordre E5 :

- a (VL 3) : *Vercellensis* (Italie, IVe s.) ;
- b (VL 4) : *Veronensis* (Vérone, fin Ve s.) ;
- d (VL 5) : *Codex Bezae Cantabrigiensis* (Lyon ?, Beirouth ?, Ve s.) ;
- e (VL 2) : *Palatinus* (Trente ?, Ve s.) ;
- f (VL 10) : *Brixianus* (Italie du N., 1/2 VIe s.) ;
- ff2 (VL 8) : *Corbeiensis* (Italie, Ve s.) ;
- n (VL 16) : *Sangallensis* (Italie, Ve s.) ;
- q (VL 13) : *Monacensis* (Italie du N. ou Illyrie, VIe-VIIe s.).

Présents dans de nombreux manuscrits des Évangiles vulgates, les prologues dits monarchiens supposent et suivent l'ordre E5 ; on leur donne souvent une origine priscillianiste[58]. Toujours en latin, le *Liber de divinis scripturis* qui cite longuement la Bible à livre ouvert d'après des témoins de la *vetus latina*, donne les Évangiles dans l'ordre E5. La séquence Mt – Jn – Lc est ferme[59]. Quand Mc est cité (une seule fois) il suit Luc[60]. Le témoignage de Chromace d'Aquilée doit être évalué, car son ordre des Évangiles est conditionné par la référence à Ez 1,10 (V3) et par son système de correspondance entre évangélistes et Vivants (S II) ; toutefois à cette date, vers 400, et dans cette région, la séquence E5 explique au mieux sa présentation accordant V3 et S II[61]. Un fragment latin, attribué par le manuscrit, non identifié, à Polycarpe et attribué à un Pacatus, qui pourrait être l'ami de Paulin de Nole, donne explicitement l'ordre E5[62].

---

[54] PG 37,474.

[55] GREGORY 1900-1909, p. 855.

[56] PG 37,487-496.

[57] Mon regretté collègue Justin Mossay m'a assisté jadis de sa compétence en ce domaine qui lui tenait à cœur.

[58] REGUL 1969, p. 218 ; HOUGHTON 2016, p. 197.

[59] DE BRUYNE 1931, p. 128.

[60] CSEL 12, p. 381.

[61] CC SL 9A, p. 187-189.

[62] PG 5,1025-1026 ; HARNACK 1921, p. 270 (inc. *Rationabiliter euangelistae …* ; expl. *ad eandem patriam peruenitur*). — Ce texte et quatre autres ont été été publiés la première fois par Feuardent dans son édition d'Irénée (1595/6) qui le tirait d'une *catena* dans un manuscrit non retrouvé de Verdun. Harnack n'a pas été suivi dans son attribution au rhéteur Latinius Drepanus Pacatus. L'attribution restera discutable aussi longtemps que les travaux en cours sur les compilations de Jean Diacre, en particulier l'*Expositum* sur l'heptateuque (CPL951)

On rattachera à E5 un bas-relief du IV^e^ s. trouvé à Spolète, aujourd'hui à Rome, représentant une barque. Jésus, à la proue, est à droite ; de gauche à droite rament les évangélistes Matthieu (perdu), Jean, Luc et Marc[63].

De même, la séquence des Vivants dans le Book of Durrow (Dublin, *Trinity College* 57 ; 2/2 VII^e^ s. ; Northumbrie ?), le plus ancien manuscrit insulaire complet vulgate des quatre Évangiles, selon l'ordre commun (E1) donne successivement les symboles de l'aigle en tête de Marc, du taureau en tête de Luc et du lion en tête de Jean en conformité avec S II, système bien attesté et conforme à la combinaison E5/V3[64].

En langue gotique, le célèbre et unique *codex argenteus* de la version dite d'Ulfilas (V^e^-VI^e^ s.) donne l'ordre E5, preuve s'il en fallait encore que la version gotique des Évangiles, faite sur le grec, ne dépend pas du « texte byzantin » [65].

Il est donc permis de qualifier E5 d'ordre occidental ; sa prépondérance chez les Latins avant Jérôme et E1 est massive, bien que non exclusive (E2, E3, E4, E6, E8). Toutefois cet ordre est attesté anciennement en grec, au moins en Égypte ; il a été la source de la séquence gotique.

Dans le doute, on l'a vu, j'ai rattaché de préférence à E4 plutôt qu'à E5 des Évangiles syriaques et le témoignage de Druthmar de Stavelot sur deux exemplaires grecs.

3. Ordres commençant par Jean : (E6), E7, E8, E9[66]

E6 (-) : (Jn – Lc) – Mc - Mt

En latin, les parties conservées d'un codex des Évangiles d'origine vraisemblablement africaine (le texte transmis est certainement africain) sont aujourd'hui à Turin et proviennent de Bobbio (k, VL 1). Elles ont été éditées par J. Wordsworth, W. Sanday et H.J. White en 1886[67]. Dans l'introduction Wordsworth peut montrer par les signatures des cahiers que le codex avait contenu les quatre Évangiles et qu'il s'achevait avec Mc – Mt. Comme il n'y a pas d'exemple d'ordre commençant par Luc, il propose la séquence Jn – Lc – Mc – Mt[68]. On en conclura que, vers 400 environ, en Afrique vraisemblablement, se transmettait un codex des quatre Évangiles dans un ordre particulier.

E7 (f) : Jn – Mt – Mc – Lc

Cet ordre se rencontre dans les *scalae* coptes, qui sont des sortes de lexiques bibliques suivant l'ordre du texte. Dans les *scalae*, qui datent du XIII^e^ et du XIV^e^ s., Jn vient en tête « à cause de sa facilité pour encourager l'étudiant » ou encore parce qu'il y a dans les trois

---

n'auront pas apporté une explication globale. Après Anne-Marie Genevois, Jérémy Delmulle en a repris l'étude et prépare une édition (DELMULLE 2018).

[63] STUHLFAUTH 1942, p. 123 (l'auteur énumère les évangélistes de droite à gauche) ; DACL VII,2, ill. 6218 ; GARRUCCI 1872-1880, t. V, p. 138, pl. 395,6 ; CIL XI,4965 ; DIEHL 1961, n° 1965a note.

[64] POWELL 1956, p. 16-21 : Mc (f. 84/76), Lc (f. 124/116, Jn (f. 191/173) ; HOUGHTON 2016, p. 206.

[65] GRYSON 1990, p. 6.

[66] Voir aussi E13 ci-dessous, dans les ordres particuliers.

[67] WORDSWORTH 1886, p. XII.

[68] WORDSWORTH 1886 (ibid.) cite le ms. X, de Munich, mais ce doit être une erreur : voir ci-dessus E5.

Évangiles synoptiques des mots qui ne sont pas l'Évangile de St Jean[69] ». Une des *scalae* les mieux ordonnées, Paris, *BnF*, copte 44, a été publiée[70].

L'ordre E7 est attesté aussi en arménien dans une liste des livres canoniques copiée au XIII^e^ siècle par Mxit'ar Ayrivanec'i, d'après le vardapet Sarkavag. La source est grecque, proche de la « Liste des 60 livres[71] », mais adaptée aux usages arméniens[72].

E8 (g) : Jn – Mt – Lc – Mc

En grec, il faut mentionner la *Synopsis* de Jean-Chrysostome (CPG 559), le manuscrit grec minuscule 19, Paris, *BnF*, gr. 189, du XII^e^ s., sans oublier le témoignage de l'*Anthologie Palatine* 1,80-85, signalé par B.M. Metzger[73].

En latin, Tertullien regroupe Jean et Matthieu, *apostoli*, puis Luc et Marc, *apostolici*. Sans qu'on puisse conclure avec certitude qu'il lisait cet ordre dans un codex, il lui donne cependant une justification[74].

Ce pourrait être aussi l'ordre de Victorin de Poetovio (avant 304) dans son *Commentaire de l'Apocalypse* avant la révision de Jérôme[75]. Victorin suit le système S II comme Irénée, ce qui supposerait un ordre Mt – Lc – Jn – Mc, non attesté par ailleurs. Dans le commentaire, à l'exception du lemme qui a l'ordre habituel d'Apc 4,7, Victorin suit deux fois successivement une variante inattendue : lion (Jn) – homme (Mt) – taureau (Lc) – aigle (Mc) ; il suit l'ordre V2 (Apoc 4,7) qui, conjugué avec S II, donnerait l'ordre E8[76]. Si Victorin a connu un ordre préalable, ce doit être E8. Dans le *De fabrica mundi*, 3, Victorin énumère les Vivants dans l'ordre homme – taureau – lion – aigle, ordre non attesté dans la Bible, sans préciser leur identification avec tel Évangile[77] ; ce pourrait être le système S I appliqué à E3, mais il est peu vraisemblable que Victorin ait changé son système d'identification. En fin de compte, il n'est pas certain que, pour Victorin, un quelconque ordre des Évangiles (E3 ?, E8) constitue un donné préalable.

Il faut mentionner ici le sermon *De Salomone*, attribuable à Grégoire d'Elvire, qui dans une de ses deux formes propose la séquence rare H – T – L – A (V6), sans évoquer les évangélistes. Cet ordre des Vivants met Grégoire dans le sillage de Victorin[78].

---

[69] MALLON 1906-1907, p. 121 ; p. 235.

[70] MUNIER 1930, p. (1) - (26).

[71] Voir ci-dessus E3.

[72] ZAHN 1893, p. 148-150 ; STONE 1976 n'a édité que la liste des livres de l'Ancien Testament et des apocryphes. Les précisions viennent de mon collègue arménisant Bernard Coulie qui m'a très aimablement communiqué la bibliographie récente : SZEKULA 1949 et BAIS 2017, p. 80-83 (rien sur l'ordre des Évangiles).

[73] WALTZ 1928, p. 34-35.

[74] Tertullien, *Adv. Marcionem* IV,2,1 (SC 456, p. 68 ; ed. Cl. MORESCHINI, R. BRAUN) ; PETITMENGIN 2002, p. 334.

[75] CC SL 5, p. 152-154 (GRYSON 2017).

[76] GRYSON 2017, p. 150-155.

[77] DULAEY 1997, p. 140-141 et 217 ; GRYSON 2017, p. 296.

[78] DELMULLE 2021 vient de l'étudier et de l'éditer (ci-dessus, n. 9). L'autre forme (CC SL 69, p. 255 ou PL 17,695B) a l'ordre T – L – H – A, qu'il est difficile d'expliquer : le taureau ne peut être que Luc, qui ne se trouve jamais en tête des séries connues, ou Marc qui vient en tête dans deux séries anglo-saxonnes atypiques (E10 et E11). Le Chérub (taureau ?) vient en tête des Vivants dans la liste d'Ez 10,14, propre à l'hébreu et donc à la Vulgate, absente dans la LXX et la vetus latina.

Les *Expositiunculae* d'Arnobe le Jeune (V^e^ s.) sur les Évangiles traitent successivement de Jean, de Matthieu et de Luc[79]. Parmi les ordres attestés, on ne peut penser qu'à E7, oriental, et à E8 ; nous optons pour E8.

E9 (-) : Jn – Lc – Mt – Mc

Un seul manuscrit grec du XVI^e^ s., Amsterdam, *UB*, Remonstr. 145, atteste cet ordre[80]. Il est celui que suit Irénée pour les Évangiles mis en relation avec le Vivants selon Ap 4,10[81]. Ce n'est pas le seul ordre des Évangiles attesté chez Irénée, et celui-ci paraît conditionné par les correspondances qui sont les siennes (S II) ; il n'a probablement pas une origine codicologique et ne dépend pas d'une liste préalable.

4. Ordres particuliers ou rares (E10, E11, E12, E13)

E10 (h) : Mc – Mt – Lc – Jn

Cet ordre particulier n'est attesté que dans un codex anglo-saxon des Évangiles, Londres, *BL*, Royal 1 A. xiv (Cantorbéry, Christ Church, 2/2 XII^e^ s.)[82]. B.M. Metzger fait intervenir aussi la célèbre mosaïque du mausolée de Galla Placidia à Ravenne qui représente l'armoire aux Évangiles (V^e^ s.). Les quatre codices se présentent de la manière suivante :

MARCVS	LVCAS
MATTEVS	IOANNES

Il ne semble pas que l'on puisse inférer une quelconque séquence certaine à partir de cette disposition. L'ordre E10 résulte de la refonte par Jérôme du commentaire de Victorin[83]. Il n'est donc pas un ordre codicologique.

E11 (i) : Mc – Lc – Mt – Jn

Cet ordre, non moins curieux que le précédent, est attesté également dans un manuscrit anglo-saxon des Évangiles, Oxford, *Bodleian Library*, Hatton 38 (4090) (Cantorbéry ?, XII^e^-XIII^e^ s.)[84]. Comme le ms. Hatton 38 est une copie du Royal 1 A. xiv, on pourrait croire qu'il l'a trouvé ainsi disposé. Dans ces manuscrits chaque Évangile est copié séparément, chacun commençant avec un cahier, si bien que leur ordre peut être modifié à volonté. L'âge de la reliure pourrait fournir une indication.

E12 (-) (Lc) – Jn – Mc

H. Quecke a décrit et édité un codex sahidique des Évangiles sur parchemin datable du V^e^ s. La succession Jn – Mc est certaine ; Lc – Jn – Mc est très vraisemblable, mais il n'y a pas

---

[79] CC SL 25A, p. 267-305 ; ed. K.D. DAUR. — Mon collègue Roger Gryson a attiré mon attention sur Arnobe le Jeune.

[80] GREGORY 1900-1909, p. 149 ; voir GUIGNARD 2017, p. 108.

[81] Irénée, *Adv. Haer*. III,11,8 (SC 211, p. 164-169 ; ed. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU).

[82] KER 1957, p. 315-316.

[83] CC SL 5, p. 151, 153, 155 (ed. R. GRYSON 2017).

[84] KER 1957, p. 386-387.

de place pour Matthieu dans la reliure telle qu'elle est conservée[85]. La séquence Lc – Jn – Mc n'est pas autrement attestée ; la séquence Jn – Mc ne s'est trouvée qu'en E4.

E13 (-) Jn – Mc – Mt – (Lc)

Une fresque de la catacombe de S. Gennaro à Naples représente la défunte, Bitalia, entre les livres des Évangiles : IOANNIS – MARCUS – le visage de la défunte en position d'orante – MATTEU(S) – (LUCAS)[86]. On ne peut en inférer un ordre certain des Évangiles.

5. Constatations finales

On l'aura vu, l'utilisation des éditions anciennes doit toujours être contrôlée, car les exemples ne manquent pas de l'alignement d'un ordre devenu rare sur l'ordre dominant (E1). Ce qui est vrai des éditions, l'est aussi des lemmes, ajoutés ou corrigés après coup.

Il importe de lire les Pères avec des yeux non prévenus, attentifs aux imprévus. On a distingué, autant que faire se peut, les séquences matériellement assurées, codicologiquement significatives, et les énumérations qui peuvent suivre d'autres principes, telle la succession chronologique supposée des évangélistes.

Irénée et Tertullien nous assurent que dans les dernières décennies du IIe siècle, la grande Église reconnaissait un Évangile en quatre, un « tétraévangile ». Autre chose en est la présentation matérielle. Certaines observations faites ci-dessus donnent à penser que, dans la progressive évolution du codex, le groupement de deux Évangiles et aussi de deux fois deux Évangiles a précédé le regroupement des quatre. Deux paires se distinguent : Mt – Jn (E4, E5, E11) ou Jn – Mt (E7, E8) d'une part et Lc – Mc (E5, E8) ou Mc – Lc (E4, E7, E11) ; Tertullien en donne une justification, qui n'est pas nécessairement la cause : Matthieu et Jean sont des apôtres, Luc et Marc sont venus ensuite (voir ci-dessus E8). Je note, d'un point de vue codicologique que le couple Luc – Marc associe le plus long et le plus court, Matthieu et Jean étant intermédiaires. L'ordre perçu comme chronologique, E1, est devenu dominant à partir des grands scriptoria grecs et de la diffusion des bibles en un volume.

Dans l'état de notre documentation, c'est surtout le monde latin qui atteste de multiples ordres : il reçoit tardivement, avec Jérôme, l'ordre E1, mais tout au long du Ve siècle, on observe la persistance des ordres antérieurs : E2, E3, E4, E5 (appelé parfois « ordre occidental »), E6, E8. Jérôme lui-même a utilisé E3. Une telle multiplicité tient en partie à l'abondance de notre documentation latine, manuscrits et commentaires. Mais il faut aussi remonter plus haut. Dans les Églises latines, ce sont des textes grecs qui ont longtemps servi de modèle aux traducteurs, puis servi de critère aux réviseurs. Il est donc permis de croire que les ordres latins reflètent la variété de modèles grecs en partie perdus, ou plus tôt et systématiquement alignés.

Qu'en est-il de l'Afrique latine ? L'ordre E4, Mt – Jn – Mc – Lc, de la stichométrie de Mommsen selon le meilleur témoin, est africain et peut-être donatiste (vers 350) ; on le retrouve dans le canon du *Claromontanus*, bilingue des Épîtres pauliniennes copié au milieu du Ve siècle, vraisemblablement dans le sud de l'Italie. L'ordre E6, (Jn – Lc) – Mc – Mt, est attesté par un ms. venu d'Afrique, le *Bobbiensis*. Si les listes des conciles africains, de la fin

[85] QUECKE 1984, p. 7-9.

[86] GARRUCCI 1872-1880, t. II, pl. 99,1 ; DIEHL 1961, n° 1965a note ; CIL X,1521 ; DACL XII,1, col. 770.

du IV^e^ siècle, donnent l'ordre E1, on a vu qu'Augustin se réfère occasionnellement à l'ordre E3.

En Italie, vers 350, l'ordre E3 est attesté fermement par l'Ambrosiaster et Fortunatien d'Aquilée, mais ensuite E5 devient dominant. L'ordre E5, connu très tôt en grec, est attesté abondamment chez les Latins et par la version gotique dépendant du grec, indice qui pointe vers la présence de cet ordre dit « occidental » à Constantinople ou dans son environnement, avant E1. Faut-il envisager aussi une influence grecque sur le Nord de l'Italie – par l'Illyrie ? Ce serait une preuve que les formes dominantes de texte et d'ordre, E1, diffusées par quelques grands scriptoria grecs et vraisemblablement Constantinople n'ont pas gagné instantanément la périphérie. L'ordre E5 est progressivement supplanté par E1, c'est-à-dire par la révision de Jérôme (Vulgate).

Le syriaque aussi atteste la variété : E2 et E4 à côté de E1 ; toutefois le prestige du Diatessaron modifiait les données en retardant la décision. Il faut être aussi aux accords latin-syriaque (E2, E4).

D'autres réflexions sont permises, moins assurées. Les épîtres pauliniennes, groupées ou non par destinataire, ont été rangées en fonction de la longueur[87]. Si ce principe avait été appliqué aux Évangiles, en grec comme en latin, l'ordre résultant serait Lc – Mt – Jn – Mc ; cet ordre n'est pas attesté et l'argument de la longueur ne semble pas avoir joué. Si, comme il est vraisemblable, les deux œuvres lucaniennes, l'Évangile et les Actes des Apôtres, ont circulé, réunies ensemble avant que l'Évangile ne rejoigne le tétraévangile, se pourrait-il que les séquences terminant par Luc en gardent le souvenir : E2 latin et syriaque, E4 grec, latin et syriaque[88] ? Les Évangiles ont dû circuler d'abord séparément l'un de l'autre. Notre documentation ne permet guère de le montrer, sauf tardivement dans des Évangiles anglo-saxons qui tout en groupant les quatre Évangiles laissent la possibilité de les utiliser indépendamment l'un de l'autre (E10, E11).

Le présent inventaire est une révision et une mise à jour ; il pourra être encore complété. Non seulement des cas d'ordre divergeant en grec et dans les versions, surtout orientales, ont pu nous échapper, mais encore de nouvelles découvertes et de nouvelles éditions permettront vraisemblablement de perfectionner la présente liste et d'enrichir ses conclusions[89].

---

[87] FREDE 1966-1971, p. 290-303 ; voir p. 292.

[88] BOGAERT 2006, p. 528-529.

[89] À côté des mises à jour de détail, voici en bref les principales additions : E1 : le troisième témoin de la *vetus syra* publié par S. BROCK 2016 ; E2 : le ms. Phillipps de la stichométrie de Mommsen, aujourdhui : Rome, *Bibl. Naz. Vitt. Emm.* 1325 ; Avit de Vienne, éd. HECQUET-NOTI 2011 ; la recension II de l'*Expositio euangeliorum* du Pseudo-Jérôme ; E3 : Fortunatianus, éd. DORFBAUER 2017 ; citations occasionnelles d'Augustin ; concile de Laodicée latin, ms. Π ; E4 : recension I de l'*Expositio euangeliorum* du Pseudo-Jérôme ; concile de Laodicée latin, ms. F ; E5 : le papyrus grec 073 + 084, éd. CRAWFORD 2018 ; les prologues dit monarchiens, édités par REGUL 1969 ; le Pseudo-Polycarpe (Pacatus ?) ; E7 : arménien (précisions) ; E8 : Tertullien, Grégoire d'Elvire (J. DELMULLE, 2021).

BIBLIOGRAPHIE

BAIS, Marco, 2017 : « Canone biblico armeno », dans E.G. FERRUGIA, Emidio VERGANI (éd.), *Il canone biblico nelle Chiese orientali.* Atti del simposio Pontificio Istituto Orientale, Roma 23 marzo 2010 (Orientalia Christiana Analecta, 302), Roma, Pontificio Istituto Orientale, p. 69-94.

Biblia Sacra 1994[4] : *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

BISCHOFF, Bernard, 1954 : « Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter », dans *Sacris Erudiri* 6, p. 189-279.

BASTIT, Agnès, 2017 : « Le prologue aux *commentarii* sur les évangiles de Fortunatien. Étude analytique et enquête sur les sources », dans *Fortunatianus redivivus. Bischof Fortunatian von Aquileia und sein Evangelienkommentar*. Hrsg. von L.J. DORFBAUER unter Mitarbeit von V. ZIMMERL-PANAGL, Berlin, Boston, W. de Gruyter, p. 1-46.

BOGAERT, Pierre-Maurice, 1999 : « Ordres anciens des évangiles et tétraévangile en un seul codex », *Revue théologique de Louvain* 30, 297-314.

— 2001 : « Les Quatre Vivants, l'Évangile et les évangiles », *Revue théologique de Louvain* 32, 457-478.

— 2006 : « Les bibles d'Augustin », *Revue théologique de Louvain* 37, p. 513-531.

BROCK, Sebastian, 2016 : « Two Hitherto Unattested Passages of the Old Syriac Gospels in Palimpsests from St Catherine's Monastery, Sinai », dans Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν 31A, p. 7-18.

CAMPENHAUSEN, Hans von, 1968 : *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Beiträge zur historischen Theologie, 30), Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck).

CRAWFORD, Matthew, 2018 : « A new witness to the 'western' ordering of the Gospels GA 073+084 », *The Journal of Theological Studies*, NS 69/2, p. 477-483.

DE BRUYNE, Donatien, 1931 : « Étude sur le *Liber de diuinis scripturis* », *Revue bénédictine* 43, p. 124-141.

DELMULLE, Jérémy, 2018 : « Un fantôme et un pseudonyme (?). *'Catellus', Iohannes Diaconus* et l'auteur du *Liber Promissionum et Praedictionum Dei* », *Revue bénédictine* 128, p. 5-30.

— 2021 : « Un *tractatus* sur Prou. 30, 15-20 (*CPPM* I 5027) et la question de son attribution à Grégoire d'Elvire », dans M. PIGNOT (éd.), *Latin Anonymous Sermons from Late Antiquity and the Early Middle Ages (AD 300-800) : Classification, Transmission, Dating* (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 86 ; *Ministerium Sermonis*, 4), Turnhout, Brepols, p. 207-264.

DIEHL, Ernestus, 1961[2] : *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, I-III, Berlin, Weidmann.

DORFBAUER, Lukas J., 2017 : Fortunatianus Aquileiensis, *Commentarii in in Evangelia*. Ediert von Lukas J. DORFBAUER (CSEL 103), Berlin, Boston, W. de Gruyter.

DULAEY, Martine, 1997 : Victorin de Poetovio, *Sur l'Apocalypse* suivi du *Fragment chronologique* et de *La construction du monde*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index, par Martine DULAEY (SC 423), Paris, Cerf.

FÉROTIN, Marius, 1912 : *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (Monumenta Ecclesiae Liturgica, 6), Paris, Firmin-Didot.

FREDE, Hermann Josef, 1964 : *Altlateinische Paulus-Handschriften* (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 4), Freiburg, Herder.

— 1966-1971 : *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses* (Vetus Latina 24/2) ed. Hermann Josef FREDE, Freiburg Br.

GARRUCCI, Raffaele, 1872-1880 : *Storia della arte cristiana*, t. I-VI, Prato, Gaetano Guasti e Giaghetti e Filio.

GORMAN, Michael M., 2003 : « The earliest Latin Commentary on the Gospels », *Augustinianum* 43/2, p. 253-312, 12 pl.

GRABAR, André, 1966 : *L'âge d'or de Justinien. De la mort de Théodose à l'Islam* (L'Univers des Formes), Paris, Gallimard.

GREGORY, Caspar René, 1900-1909 : *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

GRIESSER, B., 1937 : « Die handschriftliche Ueberlieferung der Expositio IV Evangeliorum des Ps. Hieronymus », *Revue bénédictine* 49, p. 271-321.

GRYSON, Roger, 1990 : « La version gotique des évangiles. Essai de réévaluation », *Revue théologique de Louvain* 21, p. 3-31.

— 2000-2003 : *Apocalypsis Johannis* (Vetus Latina 26/2), ed. Roger GRYSON, Freiburg, Herder.

— 2017 : *Victorini Poetoviensis Explanatio in Apocalypsin una cum recensione Hieronymi. Tractatus De fabrica mundi. Fragmentum De vita Christi*, cura et studio Roger GRYSON (CC SL 5), Turnhout, Brepols.

GUIGNARD, Christophe, 2017 : « Le quadruple Évangile chez Irénée », dans *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 77), Turnhout, Brepols, p. 101-168.

— 2019 : « The Muratorian Fragment a late Antiquity fake? An answer to C.K. Rothschild », *Revue des sciences religieuses* 93 1/2, p. 73-90.

HARNACK, Adolf von, 1921 : « Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo-Polycarpiana und der Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius », dans *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1921, p. 266-284 ; « Nachträge », p. 834-835.

HECQUET-NOTI, Nicole, 2011 : Avit de Vienne, *Éloge consolatoire de la chasteté. Sur la virginité*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Nicole HECQUET-NOTI (Sources chrétiennes 546), Paris, Cerf**.**

HOUGHTON, Hugh A.G., 2016 : *The Latin New Testament. A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford, Oxford University Press.

JULLIEN, Marie-Hélène, PERELMAN, Françoise, 1994 : *Clavis des auteurs latins du moyen âge. Territoire français 735-987*. T. I. Turnhout, Brepols.

KER, Neil Ripley, 1957 : *Catalogue of Manuscripts containing Anglo-Saxon*, Oxford.

LEFORT, Louis Théophile, 1949 : « Fragments de S. Luc en akhmîmique », *Le Muséon* 62, p. 199-205, pl. IX et X.

— 1953 : « Fragments bibliques en dialecte akhmîmique », *Le Muséon* 66, p. 1-30, 2 pl.

MALLON, Alexis, 1906, 1907 : « Une école de savants égyptiens au moyen âge », *Mélanges de la Faculté Orientale. Université Saint-Joseph, Beyrouth*, 1, p. 109-131 ; 2, p. 213-264.

MERCATI, Giovanni, 1941 : *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica* (Studi e Testi, 95), Città del Vaticano.

METZGER, Bruce M., 1997[2] : *The Canon of the New Testament. Its origin, Development, and Significance*, Oxford, Oxford University Press.

MUNIER, Henri, 1930 : *La Scala copte 44 de la Bibliothèque nationale de Paris. Transcription et vocabulaire* (Bibliothèque d'études coptes, 2), Le Caire, Institut français d'archéologie orientale.

PETITMENGIN, Pierre, 2002 : « Chronica Tertullianea et Cyprianea 2001 », *Revue des Études Augustuniennes* 48, p. 331-371.

POWELL, R., 1956 : « The Book of Kells – The Book of Durrow. Comments on the vellum, the make-up and other aspects », *Scriptorium* 10, p. 3-21.

PREUSCHEN, Erwin, 1893: *Analecta*, Freiburg i. Br., Leipzig, J.C.B. Mohr.

QUECKE, Hans, 1984 : *Das Johannesevangelium saïdisch. Text des Handschrift Ppalau Rib.Inv.-Nr. 183* (Papyrologica Castroctaviana, 11), Rome, Barcelone.

REGUL, Jürgen, 1969 : *Die antimarcionitischen Evangelienprologe* (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 6), Freiburg, Herder.

SKEAT, Theodore Cressy, 1992 : « Irenäus and the Four-Gospels Canon », *Novum Testamentum* 34, p. 194-199.

— 1993 : « A codicological analysis of the Chester Beatty papyrus codex of Gospels and Acts» , *Hermathena* 155, p. 27-43.

SODEN, Hermann von, 1902 : *Die Schriften des Neuen Testaments*. T. I, Berlin, Alexander Duncker.

STONE, Michael E., 1976 : Armenian Canon Lists III – The Lists of Mechitar of Ayrevank (c. 1285 C.E.), *Harvard Theological Review* 69/3-4, p. 289-300.

STUHLFAUTH, G., 1942 : « Das Schiff als Symbol der altchristlichen Kunst », *Rivista di archeologia cristiana* 19, p. 111-141.

SZEKULA, Augustin, 1949 : *Die Reihenfolge der Bücher des Neuen Testaments bei der Armenier* (Nationalbibliothek, 160), Wien, Mechitaristen-Buchdruckerei (en arménien).

TURNER, Cuthbert Hamilton, 1931 : *The Oldest Manuscript of the Vulgate Gospels*, Oxford, Clarendon Press.

— 1939 : *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima* … Opus postumum., II, iii, ed. Cuthbertus Hamilton TURNER, Oxford, Clarendon Press.

VAN DER MEER, Frits, MOHRMANN, Christine, 1960 : *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, Paris, Bruxelles, Sequoia.

VAN HAELST, Joseph, 1976 : *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris, CNRS.

WALTZ, Pierre, 1928 : *Anthologie Palatine* I, Paris, Les Belles Lettres.

WORDSWORTH, John, SANDAY, William, WHITE, Henry Julian, 1886 : *Portions of the Gospels according to St. Mark and St. Matthew* (Old Latin Biblical Texts, 2). Oxford, Clarendon Press.

WORMALD, Francis, 1954 : *The miniatures of the Gospel of St Augustine (Corpus Christi College MS. 286)*, Cambridge, Cambridge University Press.

WRIGHT, W., 1870 : *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, t. I, London, British Museum.

ZAHN, Theodor, 1883 : *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*. II Teil. *Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien*, Erlangen, Andreas Deichert.

— 1890, 1892 : *Geschichte des neutestamentlichen Kanons.* Zweiter Band. *Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band*, Erlangen, Deichert'sche Verlagbuchhandlung.

— 1893 : *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. V. Teil, Erlangen, Deichert'sche Verlagbuchhandlung.

RÉSUMÉ

L'ordre usuel des Évangiles s'est généralisé progressivement depuis la deuxième moitié du IVe siècle, suite au choix des grands scriptoria grecs (Alexandrie, Césarée, Antioche, Constantinople) ; il s'est introduit dans le monde latin par la traduction de Jérôme à la fin du IVe siècle. Après Theodor Zahn (1892), Bruce M. Metzger (1997) et une première mise à jour (1999), il est possible aujourd'hui de compléter substantiellement la liste des témoins de treize ordres différents attestés par des manuscrits des Évangiles, par des commentaires des Évangiles, par les listes des livres canoniques, ou encore par des mentions occasionnelles. L'histoire la plus ancienne est conditionnée par les progrès dans la fabrication du codex, permettant la copie d'un, puis de deux, de trois, de quatre Évangiles dans un même codex, et finalement de toute la Bible dans d'épais pandectes. Des considérations chronologiques et autres ont pu guider le choix de l'ordre. La multiplicité des ordres est particulièrement sensible dans le domaine latin, largement tributaire de manuscrits grecs moins bien conservés ou perdus ; elle est aussi perceptible dans d'autres versions anciennes (syriaque, copte, arménien, gotique).

ABSTRACT

The standard sequence of the Gospels spread progressively since the second half of the fourth century, following the choice of the great Greek scriptoria (Alexandria, Caesarea, Antiochia, Constantinople); it enters the Latin area through Jerome's translation at the end of the fourth century. After Theodor Zahn (1892), Bruce M. Metzger (1997), and a first updating (1999), it is possible today to complete significantly the list of the witnesses of thirteen various sequences recorded in manuscripts of the Gospels, in commentaries of the Gospels, in lists of canonical books of the Bible, and in occasional mentions. The earlier history is determined by progress in the manufacturing of the codex, which allowed to copy, one, then two, three, four Gospels in one codex and, at last, the complete Bible in thick pandectes. Chronological and other thoughts could have guided the choice of the sequences. Their multiplicity is especially perceptible in the Latin area, heavily dependent on Greek manuscripts, badly preserved or lost. This multiplicity is also perceptible in other early versions (Syriac, Coptic, Armenian, Gothic).

MOTS-CLEFS

1. Évangiles
2. Listes canoniques
3. Codex
4. Vetus Latina
5. Versions orientales

KEYWORDS

1. Gospels
2. Canon lists
3. Codex
4. Old Latin
5. Oriental versions

BABELAO 10-11 (2022), p. 145-159
© ABELAO (Belgium)

Qu'est-ce qui se cache derrière un apparat critique ? Rm 5,1 ou pourquoi il faut continuer à faire de la critique textuelle

Par

Régis Burnet et Pierre-Édouard Detal

Université catholique de Louvain

Quand on ouvre le NA28, mais aussi l'UBG5, le SBLGNT, le NET Greek et même l'édition de Scrivener (1881), une certitude s'impose, le verset Rm 5,1 commence de cette manière : Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν, « Ainsi, justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu ». D'ailleurs, les interprètes des collections prestigieuses sont d'accord : Cranfield pour l'*International Critical Commentary*, Wilckens pour l'*Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Moo pour le *New International Commentary on the New Testament*, mais aussi ces grands exégètes que sont Charles Kingsley Barrett et Ernst Käsemann[1]. Pourtant, la majorité des manuscrits et l'ensemble des Pères de l'Église n'ont jamais lu ce texte, car ils disposaient de témoins qui contenaient une exhortation : Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεὸν, « ainsi donc, justifiés par la foi, ayons la paix avec Dieu ». Si la plupart des commentateurs mentionnent cette lecture traditionnelle, d'autres, comme Stuhlmacher, ne prennent pas la peine de discuter la variante et brodent allègrement : « Nous, qui sommes justifiés par la foi (seule), avons déjà reçu la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ. Alors que les pécheurs s'éloignent de Dieu (cf. Gn 3,8 et suivants) et, lorsqu'ils sont confrontés à Lui, se posent en adversaires (v.

[1] Barrett 1957, p. 102 ; Cranfield 1986, p. 1257 ; Käsemann 1980, p. 133 ; Wilckens 1978, p. 1288-1289 ; Moo 1996, p. 20.

10), les justifiés sont placés dans une relation de communion avec Dieu qui sert leur salut et est donc appelée bibliquement “paix” (shalom)[2]. » Elle peut donc passer inaperçue d’autant plus facilement que les traductions récentes (tant en français qu’en anglais, allemand ou néerlandais[3]) l’ont adoptée. Pourquoi un tel consensus, et sur quelle base se justifie-t-il ?

1. Un très curieux apparat critique

Concernant Rm 5,1, l’apparat critique du Nestle-Aland 28 porte[4] :

5,1 *⌜εχωμεν* ℵ* *A B* C D K L 33. 81. 630. 1175. 1739.* pm lat bo ; Mcion^{T}*

⌞ txt ℵ^{1} *B*^{2} *F G P Ψ 0220*^{vid}*. 104. 365. 1241. 1505. 1506. 1739*^{c}*. 1881. 2464. l 846 pm vg*^{mss}

Les critères qui ont présidé au choix de la version semblent très étranges. Reprenons les arguments possibles.

1° on ne peut pas dire que ce soit la règle du plus grand nombre qui compte, en effet, la leçon ἔχομεν est dépassée par la leçon ἔχωμεν largement majoritaire. On est d’ailleurs surpris de constater que les témoins allégués pour ἔχωμεν ne soient pas plus nombreux que ceux avancés pour la leçon alternative, alors que celle-ci est minoritaire.

2° on ne peut pas invoquer le principe de *lectio difficilior*, puisque la grammaire permet les deux lectures et que, on va le voir, on ne comprend pas pourquoi l’emploi d’un subjonctif à valeur exhortative serait plus « difficile » que celui d’un indicatif.

3° la fameuse règle de la préséance du texte alexandrin ne semble pas non plus avoir joué puisque les grands *codices* A, B, C se trouvent du côté de la lecture ἔχωμεν et qu’on supporte la lecture ἔχομεν avec F010 (*Augiensis*), G012 (*Boernerianus*) que l’on range habituellement du côté du texte occidental ainsi qu’avec Ψ044 (*Athous Lauræ*) plutôt byzantin.

4° serait-ce que 0220 (Wyman Fragment) posséderait un poids plus grand ? En effet, acquis en 1950 au Caire par Leland Wyman, il fut bien vite daté du III^{e} siècle apr. J.-C. Publié en 1952, il fut ensuite acheté par Martin Schøyen avant d’être revendu en 2012 chez Sotheby. William Hatch justifie la lecture qu’il propose :

> *Le fragment Wyman indiquait, semble-t-il, ἔχομεν dans ce verset. Les trois premières lettres du verbe se trouvaient au bout d’une ligne, et un petit trou dans le vélin a détruit le χ et la lettre qui le suivait. Cependant, la lettre venant après le χ devait être un o, car*

---

[2] Wir (allein) aus Glauben Gerechtfertigen haben durch unseren Herrn Jesus Christus bereits den Frieden mit Gott empfangen. Während die Sünder sich Gott entziehen (vgl. Gen 3,8 ff.) und ihm, wenn sie gestellt werden, als Gegner (V. 10) gegenüberstehen, sind die Gerechtfertigten in ein Gemeinschaftsverhältnis mit Gott versetzt, das zu ihrem Heil dient und deshalb biblisch mit „Friede" (Schalom) bezeichnet wird. STUHLMACHER 1998, p. 74.

[3] « Ayant donc reçu notre justification de la foi, nous sommes en paix avec Dieu » (BJ) ; « Ainsi, justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu » (TOB) ; « Nous qui sommes donc devenus justes par la foi, nous voici en paix avec Dieu » (trad. liturgique) ; « Therefore, since we are justified by faith, we have peace with God » (NRSV) ; « Therefore, since we have been justified through faith, we have peace with God » (NIV) ; « Therefore, having been justified by faith, we have peace with God » (NASB) ; « Da wir nun gerecht geworden sind durch den Glauben, haben wir Frieden mit Gott » (Lutherbibel 2017) ; « Gerecht gemacht also aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott » (Einheitsübersetzung, 2016) ; « Omdat wij ons aan God hebben toevertrouwd, zijn wij rechtvaardig geworden. Wij hebben nu vrede met God » (HTB).

[4] NESTLE 2012, p. 489.

le trou susmentionné n'occupe pas un espace suffisant pour contenir les lettres χ et ω. En revanche, cet espace serait complètement rempli par un χ et un o. De plus, on peut voir un peu d'encre en haut et à droite du trou, qui semble être le reste d'une lettre dont le sommet est fermé. Il s'agit donc d'un o et non d'un ω[5].

Le moins que l'on puisse dire c'est que la reconstruction est plutôt hasardeuse, comme on s'en convaincra en jetant un coup d'œil à la photo du passage en question (voir ci-après, fig. 1). Elle est d'autant plus questionnable que Hatch affirme : « le fragment Wyman soutient B partout sauf en 5,1 où il contredit le témoignage combiné de B* ℵ* A C D^{p} K^{ap} L^{ap} »[6].

Figure 1 : Fragment Wyman (0220), détail.

Ce bien curieux apparat critique consonne avec le malaise qui semble atteindre les éditeurs quand ils évoquent cette leçon. Dans son *Textual Commentary on the Greek New Testament*, Bruce Metzger dit en effet :

---

[5] The Wyman fragment apparently read ἔχομεν in this verse. The first three letters of the verb stood at the end of a line, and a small hole in the vellum has destroyed the χ and the letter which followed it. However, the letter after χ must have been an o, because the above-mentioned hole does not occupy enough space to contain the letters χ and ω. On the other hand, this space would be completely filled by a χ and an o. Moreover, a little ink can be seen at the top and on the right-hand side of the hole, and this seems to be the remainder of a letter with a closed top. Hence the letter must have been an o and not an ω. HATCH 1952, p. 83.

[6] The Wyman fragment supports B everywhere except in 5 :1 where it contradicts the combined testimony of B* ℵ* A C D^{p} K^{ap} L^{ap}. HATCH 1952, p. 83.

Bien que le subjonctif ἔχωμεν (א A B* C D K L 33 81 it^{d}, vg syrp, cop^{bo} arm eth al) ait un bien meilleur support externe que l'indicatif ἔχομεν (א B^{3} G^{gr} P Ψ 0220^{vid} 88 326 330 629 1241 1739 Byz Lect it$^{61\ ?}$ syr^{h} cop^{sa} al), le Comité a jugé à la majorité que les preuves internes devaient ici primer. Puisque dans ce passage il apparaît que Paul n'exhorte pas, mais constate des faits (« la paix » est la possession de ceux qui ont été justifiés), seul l'indicatif est conforme à l'argumentation de l'apôtre. Comme la différence de prononciation entre o et ω à l'époque hellénistique était presque inexistante, lorsque Paul a dicté ἔχομεν, Tertius, son amanuensis (16,22), a peut-être écrit ἔχωμεν. (Pour un autre ensemble de lectures variantes impliquant l'échange de o et ω, voir 1 Cor 15.49).*[7]

Voilà une bien curieuse argumentation. En effet, sur quoi repose cette *internal evidence* ? Rm 5,1-10 peut être vu comme un passage de transition entre Rm 1,18–4,25 et Rm 5,11–8,39 et l'on sait que Paul se sert souvent de ces transitions pour exhorter ses destinataires. En outre, qui peut dire que la « paix » serait une possession ? Le terme, en effet, ne connote pas uniquement l'absence de conflit[8], mais rappelle aussi le mot juif *shalom*, qui recouvre des nuances de « plénitude », de « santé » (comprenant non seulement la santé physique, mais aussi la santé spirituelle et mentale) et de « bien-être général »[9]. Le concept est avant tout relationnel : ce qui est en jeu, c'est la restauration des relations entre Dieu et l'humanité. La paix comme salut du chrétien est une expression de la perfection cosmique[10]. Elle n'a donc rien d'une sorte de corollaire du salut, un sous-produit de la grâce.

Nestle est encore plus mal à l'aise. Dans la version anglaise de son livre d'introduction à la critique textuelle, on peut lire quelques pages qui ne se trouvent pas dans l'édition allemande. Celles-ci sont comme une manière d'autobiographie du savant, qui justifie ses choix de critique textuelle. Quand il en vient à Rm 5,11, il explique :

Tischendorf, Westcott et Hort, et Weymouth suivent tous la masse des onciaux en lisant ἔχωμεν, et j'ai donc été obligé de donner cette lecture comme texte de mon édition de Stuttgart du Nouveau Testament. Pour ma part, cependant, je suis d'accord avec Scrivener et Weiß pour dire qu'ἔχομεν est certainement la lecture correcte. La même faute d'orthographe se retrouve dans plusieurs manuscrits de Jean xix. 7, ἡμεῖς νόμον ἔχομεν[11].

---

[7] Although the subjunctive ἔχωμεν (א* A B* C D K L 33 81 it^{d,} vg syr^{p,} cop^{bo} arm eth *al*) has far better external support than the indicative ἔχομεν (א B^{3} G^{gr} P Ψ 0220^{vid} 88 326 330 629 1241 1739 *Byz Lect* it$^{61?}$ syr^{h} cop^{sa} *al*), a majority of the Committee judged that internal evidence must here take precedence. Since in this passage it appears that Paul is not exhorting but stating facts ("peace" is the possession of those who have been justified), only the indicative is consonant with the apostle's argument. Since the difference in pronunciation between o and ω in the Hellenistic age was almost non-existent, when Paul dictated ἔχομεν, Tertius, his amanuensis (16:22), may have written down ἔχωμεν. (For another set of variant readings involving the interchange of o and ω, see 1 Cor 15.49.) METZGER 1994, p. 452.

[8] MOO 1996, p. 299.

[9] LONGENECKER 2016, p. 556.

[10] MICHEL 1966, p. 177 ; JEWETT 2007, p. 349.

[11] Tischendorf, Westcott and Hort, and Weymouth all follow the mass of the uncials in reading ἔχωμεν, and I was therefore obliged to give this as the text of my Stuttgart edition of the New Testament. For myself, however, I hold with Scrivener and Weiss that ἔχομεν is certainly the correct reading. The same misspelling occurs in several manuscripts in John xix. 7, ἡμεῖς νόμον ἔχομεν. NESTLE 1901, p. 303.

Étrange aveu ! Voilà que l'incorruptible érudit se laisse impressionner par les mauvaises lectures de quelques collègues ! Quel est donc cet impératif que Nestle se sent obligé de respecter ? Et pourquoi n'a-t-il pas poursuivi son idée, en se rangeant dans le camp de Scrivener et Weiß ?

2. Penser contre un consensus

Peut-être que le malaise perceptible chez les éditeurs et dans la rédaction de l'apparat textuel s'explique par un sentiment de fragilité : celui de penser contre un consensus avec, finalement, de précaires arguments.

Les onciaux et minuscules

Cette fragilité devient patente sitôt que l'on regarde les manuscrits et les versions de ce passage. Nous l'avons déjà relevé dans les propos de Hatch : la lecture ἔχομεν est en contradiction avec les témoins les plus importants. Ainsi, on rappellera que le *Sinaïticus* (vers 330) et le *Vaticanus* (vers 340), portent ἔχωμεν dans leur lecture première. Nous parlons de lecture première, car ces derniers ont été rectifiés par la suite pour rendre l'indicatif. Selon l'édition critique NA28, le *Sinaïticus* aurait été corrigé pour l'indicatif lors de l'intervention d'un premier correcteur, le *Vaticanus*, lui, aurait été amendé lors d'une seconde intervention sur le texte. La raison d'un tel changement est impossible à déterminer ; quel que fut d'ordre théologique ou phonologique il n'en demeure pas moins que ces deux manuscrits avaient comme première lecture ἔχωμεν. Les codex *Alexandrinus* et *Ephraemi* du V^e^ siècle vont dans le même sens : ἔχωμεν. Et à leur suite, le manuscrit bilingue grec-latin *Claromontanus*. La période tardive (VIII^e^-XI^e^ s.), selon la classification des manuscrits, fournit deux autres témoins qui attestent du subjonctif : *Regius* (VIII^e^ s.) *et Cyprius* (IX^e^ s.). Respectivement des types de textes alexandrin et byzantin.

Pour les minuscules, les manuscrits sont en nombre pour les deux variantes. L'apparat critique du NA28 nous renseigne plus de témoins pour ἔχομεν (104, 365, 1241, 1505, 1506, 1739^c^, 1881, 2464, *l*846) que pour ἔχωμεν (33, 81, 630, 1175, 1739*). Cependant, le nombre ne faisant pas la valeur, il convient de noter que 1241 est à rattacher au groupe 1739[12] dont un témoin corrigé, 1739^c^, soutient également l'indicatif, mais dont la lecture première (1739*) s'accorde avec le subjonctif. Aussi, le nombre de minuscules plus important pour la variante ἔχομεν ne supplante pas la qualité de celles qui supportent ἔχωμεν.

Les versions

Les versions syriaques ne traduisent pas le verbe *avoir* que l'on retrouve dans les témoins grecs. Elles produisent un analogue qui se compose du verbe *être* (ܗܘܐ) accompagné de la préposition ܠ auquel on appose un suffixe pronominal. Ainsi : ܢܗܘܐ ܠܢ ܥܠܡܐ. Cette variante est attestée à la fois dans la Peshitta et dans l'Harkléenne[13]. La question ici est de savoir si la forme préfixée du verbe se réfère à un indicatif présent ou si on peut lui accorder une nuance modale qui aurait alors une valeur équivalente au subjonctif : *nous avons la paix* ou bien *ayons la paix*. Cependant, l'imparfait en syriaque n'est pas réellement employé pour désigner un présent continu ou momentané. Plutôt, il apparaît dans des propositions qui expriment un

[12] AMPHOUX 2014, p. 24-25.

[13] ALAND 1991, p. 127.

futur ou bien qui sont *colorées* par une nuance modale[14]. Aussi, il convient de lire le verbe syriaque à l'imparfait avec une nuance modale : *ayons la paix*. Les versions syriaques semblent donc avoir lu ἔχωμεν et non ἔχομεν.

La version copte bohaïrique supporte également la variante ἔχωμεν : le bohairique donne ⲙⲁⲣⲉⲛⲓⲣⲓ, qui est bien le jussif du verbe faire (ⲓⲣⲓ), ce qui paraît avoir surpris Horner qui met une note[15]. Pour ce qui est du texte fourni par le même Horner de la version sahidique, il porte ⲟⲩⲛⲧⲁⲛ ⲙⲙⲁⲩ (« nous avons ici »)[16]. Il convient toutefois de faire nôtres les réserves formulées par Jean-Claude Haelewyck sur cette édition : « L'édition de G. Horner en 1911-1924 n'est pas une édition critique, mais elle a le mérite d'exister (…). Ne pouvant s'appuyer alors sur aucun manuscrit complet, Horner donne un texte artificiel, une sorte de patchwork[17]. »

Pour ce qui est des versions arabes, la situation est plus compliquée : il n'existe pas d'édition critique du Nouveau Testament arabe et les manuscrits sont pléthore. Nous nous contenterons donc de relever, en suivant Jean-Claude Haelewyck[18], que deux versions arabes ont été réalisées autour du VIII^e^ s. ; l'une sur le grec, l'autre sur le syriaque. Au X^e^ s., une troisième version est réalisée, à partir du copte bohaïrique. Ces deux dernières soutiennent la variante ἔχωμεν. Le Ms. 128 du Sinaï, par exemple, semble être traduit à partir du syriaque[19]. Il porte فليكن لنا السلام عند الله selon l'édition de Staal[20] : on reconnaît aisément en فَلْيَكُن l'expression du souhait par le futur.

Pour les versions éthiopiennes, le travail d'édition critique est un peu plus avancé que pour les manuscrits arabes. Cependant, l'Épître aux Romains n'a, à notre connaissance, pas encore fait l'objet d'une telle édition. À défaut d'être exhaustifs, nous pouvons mentionner l'édition de Thomas Pell Platt[21] qui lit : ወንርክቡ፡ሰላመ፡ (*wanerekabe salāma).* Ainsi, la proposition formée de la conjonction ወ, du verbe intransitif ረከበ (*rakaba ; avoir),* conjugué à la première personne du pluriel du subjonctif (ንርክቡ ; *nerekabe*), et du substantif ሰላመ *(salāma ; la paix)*. Donc, « *ayons la paix* ».

En définitive, les différents manuscrits et versions de Rm 5,1 ne laissent pas beaucoup de place au doute concernant la lecture à adopter. Tant les onciaux que les minuscules montrent la valeur textuelle supérieure du subjonctif. Quant aux versions, il semblerait que ce soit également la variante ἔχωμεν qui a été reçue.

---

[14] NÖLDEKE 1904, p. 208 (§ 266).

[15] HORNER 1905, p. 20-21.

[16] HORNER 1920, p. 46.

[17] HAELEWYCK 2014, p. 111.

[18] HAELEWYCK 2014, p. 123.

[19] FÉGHALI 2005 ; ZAKI 2020.

[20] STAAL 1983, p. 11.

[21] PLATT 1830, *ad loc.*

Un cas particulier : celui de la vieille latine

Cet article constituant un témoignage d'amitié à Jean-Claude Haelewyck, on ne pourrait faire l'économie de l'attestation de la vieille latine sur ce texte. Un passage par la *Vetus Latina Database* offre un relevé très précieux, que nous pouvons discuter. La majorité des témoins portent *justificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum*. On reconnaît dans *habeamus* un subjonctif jussif, connu de tous les étudiants de latin par le patriotique exemple-type fourni par le *Pro Sestio* de Cicéron, *Amemus patriam*, « aimons notre patrie ». La *Vetus Latina Database* ne recense que quatre textes présentant la leçon au présent, *habemus*. Classons-les par difficulté croissante.

a) une citation de Paul dans le commentaire de l'Apocalypse d'Ambroise Autpert (*Expositio in Apocalypsin* 8). Or, l'édition critique de R. Weber, dans le CCCM (27A, 1975) a fini par corriger en *habeamus* le texte d'Ambroise.

b) une occurrence dans le commentaire de Sedulius Scotus (*Collectaneum In Epistolam B. Pauli Ad Romanos*) cité d'après PL 103,51. La suite de l'explication montre qu'en réalité Sedulius entendait bien le subjonctif, puisqu'il emploie le verbe *hortatur*.

Quia nemo eorum ex operibus iustificatus sit, sed omnes ex fide, quod exemplo Abraham probat, pacem habere eos hortatur ad deum.
Parce qu'aucun d'entre eux n'est justifié par les œuvres, mais tous par la foi, comme le prouve l'exemple d'Abraham, il les exhorte de faire la paix avec Dieu.

c) une citation de l'épître 17 de Fulgence de Ruspe (*ep* 17,51, éd. Fraipont, CCSL 91, 1968) :

Aut quis honor incredulis dabitur, cum hunc non nisi credentibus tribui beatus petrus edoceat, dicens: vobis igitur honor credentibus? vel quomodo erit pax ei qui non est redemptus sanguine christi, in quo deus pacificauit, siue quæ in terris sunt, siue quæ in caelis ? ipse est enim pax nostra, qui fecit utraque unum. Haec autem pax sine caritate et fide christi non potest possideri, quia iustificati ex fide pacem habemus ad deum per dominum nostrum iesum christum, per quem et accessum habemus per fidem in gratia ista, in qua stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum dei. Quæ spes ideo non confundit, quia caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Accepimus enim spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater. Ou quel honneur sera donné aux incrédules, puisque le bienheureux Pierre enseigne que l'honneur n'est accordé à personne d'autre que les croyants, lorsqu'il dit : « l'honneur sera donc pour vous qui croyez » (1P 2,7) Ou comment la paix appartiendra-t-elle à celui qui n'a pas été racheté par le sang du Christ, par lequel Dieu a fait la paix avec ce qui est sur la terre et ce qui est dans les cieux » ? (Ep 1,10) « Il est notre paix, il a fait que les deux ne fassent qu'un » (Ep 2,14). Et cette paix ne peut être possédée sans l'amour et la foi du Christ, car, « ayant été justifiés, nous recevons la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, par lequel nous avons aussi accès, par la foi, à cette grâce dans laquelle nous nous trouvons, et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu (Rm 5,1-2). Cette espérance, par conséquent, « ne fait pas honte, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné » (Rm 5,5). Nous avons en effet reçu "l'Esprit d'adoption des fils, par lequel nous crions : « Abba, Père »" (Rm 8,15).

Rétorquant à des moines de Scythie embrassant des positions théopaschites et semi-pélagiennes, Fulgence répond en réaffirmant l'absolue nécessité de l'action du Christ dans le

salut[22]. Il le fait dans ce contexte par une série de citations, dont on voit qu'il les insère naturellement dans son propos. En effet, dans la dernière citation, alors que Paul s'adressait aux Romains en disant *accepistis*, Fulgence dit *accepimus*. Le passage de *habeamus* à *habemus* ne serait-il pas du même ordre, d'autant que le présent sert tout à fait l'argumentation de l'évêque de Ruspe ?

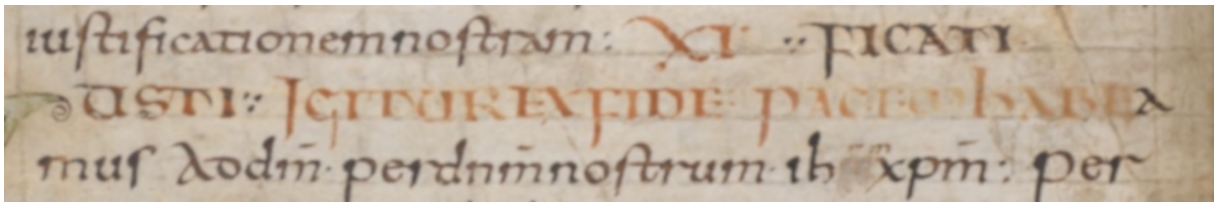


Figure 2 : Ms BL Harley 1775, f°11v (détail)

d) Le dernier témoignage est celui du codex z, le ms. de la British Library Harley 1775 datant du 4e quart du VIe siècle, qui fut édité par Edgar Buchanan. On voit que le texte à l'encre rouge de première main, celle de l'assistant du scribe principal Eushac (S^1), a été revu par une seconde main qui utilise la même encre noire qu'Eushac, que Buchanan nomme z^{dior} et qu'il date des premières années du VIIIe siècle[23]. Ses principales corrections portent surtout sur des graphies défectueuses. Tout porte à croire en effet, comme le remarquait Buchanan, que les scribes étaient en fait ignorants du latin, comme le démontre leur tentative de détacher les mots (alors qu'ils devaient copier un manuscrit vraisemblablement en *scriptio continua*), leurs nombreuses fautes d'orthographe, et leurs diverses bourdes[24]. Sachant cela, comment évaluer la double correction effectuée par z^{dior} ? Le texte copié par le scribe dit *Justi igitur ex fide pacem habemus*, qu'il a corrigé en *justi**ficati** igitur ex fide pacem habe**a**mus*. La première rectification est fort probablement un oubli. En effet, il n'existe aucun texte grec qui porterait δίκαιοι plutôt que δικαιωθέντες et la variante n'est attestée nulle part en latin (comme le prouve un détour par la *Vetus Latina Database*). Et du coup, ne faudrait-il pas traiter *habemus* de la même manière ?

Si nous avions à établir le texte de la *Vetus latina* pour Rm 5,1, il est clair que nous opterions pour la leçon *justificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum*, tant les attestations de *habemus* semblent fragiles. Nous sommes en cela confortés par Pierre Sabatier, qui, dans son édition de 1743, donne la même leçon[25].

Le consensus patristique

Dernière unanimité contre lequel la lecture moderne doit se battre : le consensus patristique. En effet, tous les Pères tiennent absolument à ce subjonctif, car il leur paraît central dans le combat spirituel. C'est ce que montre le premier des commentateurs du texte, Origène, dont l'interprétation se révèle décisive. Nous utilisons ici la traduction des Sources chrétiennes que nous corrigeons, puisque les traducteurs, impressionnés sans doute par les traductions

[22] DIESNER 1966, p. 40-44.

[23] BUCHANAN 1912, p. xiii.

[24] BUCHANAN 1912, p. xix. On peut citer *pro ista ratione* pour *prostatione*, *ha beatis* pour *habeatis*, *ad omnes ticos* pour *ad domesticos*, *Antiquis* pour *Antipas* et *Apostollo* pour *Apollo*.

[25] SABATIER 1751, p. 609.

modernes du Nouveau Testament, rendent le subjonctif (par ailleurs bien attesté dans la traduction de Rufin) par un présent :

> *Mais nous, justifiés par la foi, ayons la paix près de Dieu, par notre Seigneur Jésus-Christ. Ayons la paix, de sorte que la chair ne se dresse plus contre l'esprit et que la loi des membres ne s'oppose plus à la loi de Dieu. Qu'il n'y ait plus en nous du « oui » et du « non », mais que tous nous disions une seule chose, que nous ayons un même sentiment et qu'il n'y ait aucune discorde ni à l'intérieur de nous-mêmes ni à l'extérieur ; c'est alors que nous aurons la paix près de Dieu, par notre Seigneur Jésus-Christ. Or il faut tenir pour certain que tout homme en qui se trouve le vice de la méchanceté ne peut avoir la paix. En effet, tant qu'il pense toujours comment blesser son prochain, tant qu'il recherche toujours des moyens de nuire, jamais son âme ne s'établit dans la paix*[26].

On voit bien qu'ici le présent n'aurait aucun sens puisqu'Origène ne considère justement pas la paix comme un donné, mais comme l'objet d'un combat. Bien plus, le méchant n'aura pas la paix, preuve qu'il s'agit bien d'un état à conquérir au terme d'une bataille contre la duplicité et la discorde, et non d'une sorte d'acquis.

Il n'est pas possible de passer en revue tous les pères dans le détail, bornons-nous à confirmer que tous ont la même optique. Jean Chrysostome (*In epistulam ad Romanos* 9, PG 60,467) y voit la clef de la juste attitude pour le chrétien, qui en cessant de pécher, cesse de lutter contre Dieu. Théodoret de Cyr (*Interpretatio in epistulas paulinas*, PG 82,96) y voit quant à lui le début d'un processus, et rappelle qu'il est nécessaire de préserver la paix avec Dieu qui vient à peine de commencer. Léon le Grand résume tous les pères par une des formules lapidaires dont il a le secret : *qui est autem dilectissimi, pacem habere ad deum, nisi velle quod iubet et nolle quod prohibet ?*, « qu'est-ce donc, mes chers amis, qu'avoir la paix avec Dieu, sinon de vouloir ce qu'il ordonne et de ne pas vouloir ce qu'il défend ? » (*Tractatus* 26, éd. Chavasse, CCSL 138). En d'autres termes, il convient absolument de préserver le caractère inchoatif de ce don de la paix à travers le Christ, car c'est ce qui permet toute la vie morale.

3. Pourquoi remettre en cause le consensus ?

Pour comprendre ce qu'il s'est passé, il est nécessaire de suivre pas à pas l'histoire des lectures et des éditions du verset pour repérer le moment de bascule. Jusqu'à la fin du Moyen Âge, rien ne bouge, tous les textes portent le subjonctif. En revanche, les grandes éditions humanistes changent la donne.

À notre connaissance, c'est la polyglotte d'Alcalá qui est la première à proposer la leçon ἔχομεν, mais elle ne s'en justifie pas. Érasme, dans le *Novum Instrumentum omne* explique dans une note que ἔχωμεν se lit dans les manuscrits les plus récents (*in hoc posteriore graeca variant exemplaria*[27]). La leçon se retrouve dans le *Textus receptus* d'Estienne. En revanche, quels sont ces manuscrits plus anciens qui comporteraient cette leçon et comment les savants d'Alcalá et Érasme sont arrivés à ce résultat, nul ne le sait.

La leçon est ratifiée par l'autorité du cardinal Cajetan qui dans son commentaire note :

---

[26] ORIGENES, *Commentarii in epistulam ad Romanos* IV, VIII, 5, trad. L. Brézard et M. Fédou dans ORIGÈNE 2011, p. 289.

[27] ERASME 1516, p. 431.

Pacem habeamus pro habemus ad deum. Hoc est primum bonum ex quo constat salus iustificatotum ex fide. Ex statu siquidem inimicitiæ as deum translati sunt in statum pacis ad deum, ut scilicet vivant cum deo tanquam pacem habentes, us solent vivere homines apud principes ad quos habent pacem.
Ayons la paix pour Nous avons la paix avec Dieu. Tel est le premier bienfait par lequel se constate le salut de ceux qui sont justifiés par la foi : du statut pour ainsi dire d'ennemis de Dieu, ils passent au statut d'être en paix avec Dieu. C'est-à-dire qu'ils vivent avec Dieu comme s'ils avaient la paix, ainsi que les hommes ont l'habitude de vivre avec les princes auprès de qui ils sont en paix[28].

Commentant la vulgate, le savant cardinal en donne le texte et montre clairement que le texte qu'il préfère est le présent, ce que reprend bien son explication théologique qui suit. Le savant Willem Hessels van Est (1542-1613) – Estius – est assez embarrassé et traduit bien le malaise de ces lecteurs du XVI^e^ siècle. Il note en effet qu'Estienne a inséré la leçon sans vraiment la justifier et qu'il ne sait pas quels sont les *codices* grecs qui la contiennent, mais, dit-il *addo me quoque in quodam ms. Latino legisse habemus*, « j'ajoute que j'ai lu *habemus* dans certains manuscrits en latin ». Mais immédiatement, il enchaîne en précisant qu'elle en se trouve chez aucun père, ni Origène, ni Chrysostome. Et de finir par expliquer que les deux leçons sont bonnes à ses yeux. Si on lit *habemus*, nous pouvons penser que nous sommes déjà en paix avec Dieu, alors que si nous lisons *habeamus*, c'est pour nous exhorter à nous tranquilliser puisque nous sommes déjà justifiés.

Le débat, on le voit, transcende la frontière entre Réforme catholique et protestante : les protestants, influencés par les traductions fondées sur le texte reçu (Luther, Tyndale, Bible du Roi Jacques) ont tendance à se ranger à la lecture au présent, mais les catholiques ont aussi la propension à les rejoindre. Le discours pour concilier les deux est bien rodé, comme en témoigne Dom Calmet au XVIII^e^ siècle, qui affirme que « ce n'est pas assez d'avoir reçu la première grâce ; mais il faut la conserver et l'augmenter par une bonne vie et une exacte fidélité », ce qui est exactement l'enseignement depuis Origène, mais qui rajoute, « plusieurs exemplaires ont *nous avons la paix*, nous sommes rentrés en grâce avec Dieu par la médiation de Jésus Christ », qui représente la lecture moderne, parfaitement compatibles l'une avec l'autre[29]. August Meyer, au XIX^e^ siècle, fait exactement la même chose et conclut : *zu entscheiden wage ich nicht*, « je n'ose pas décider[30] ».

Le second tournant s'opère dans les années 1870, au cours desquelles la leçon ἔχωμεν tend à disparaître complètement. La raison de cet effacement est de toute évidence un changement de théologie. La situation philologique n'a pas évolué : il n'y a pas de raisons de privilégier la leçon ἔχομεν/*habemus*. En revanche, celle-ci est systématiquement révoquée en doute. Manifestement, la lecture n'est plus compatible avec une mutation théologique qui voit dans la paix la conséquence directe de la justification. On déplace à cette époque la question du terrain de la théologie pratique vers celui de la dogmatique. Successeur de Meyer dans le commentaire, Bernard Weiß se révèle un excellent témoin de cette évolution. Après avoir rappelé le dossier, il tranche : la lecture ἔχωμεν est *exegetisch kaum haltbar*, « peu tenable du point de vue exégétique ». Et de développer sa position : *mit der Rechfertigung tritt dieser Friede als sofortige und dauernde Folge derselben ein*, « avec la justification, cette paix entre en vigueur

[28] CAJETAN 1531, p. 11.

[29] CALMET 1730, p. 83.

[30] MEYER 1836, p. 106.

comme une conséquence immédiate et durable de cette dernière »[31]. Paix et justification vont de pair, l'une est la retombée de l'autre. La paix n'est donc plus une situation dynamique et précaire qui est toujours à construire, elle est un état définitif et stable.

Si Weiß reste encore un peu prudent, que dire de Lietzmann ? Son commentaire mérite d'être cité en entier tant il est caricatural.

> *Il faut lire ἔχομεν ; l'injonction avec ἔχωμεν de « garder la paix » avec Dieu est à cet égard totalement insensée. Mais il se trouve que nos témoins égyptiens, par ailleurs conservés, ont la lecture insensée suivante : ἔχωμεν Sinaiticus ABC bo Orig, en outre min Peshitta Chr Theodt ainsi que D vg Pelag et autres latins : ἔχωμεν sa Ga, quelques ms de la vulgates isolés, Ambst (pacem cum deo habere fides facit), P et quelques minuscules Basilius reg. brev. 215 t. II p. 487. Bened. Didymus de trin. 3, 27 Épiph. 74, 6 p. 341 3 Did. Cyril à plusieurs reprises. Il est donc clair que la bonne vieille tradition très répandue contient l'ω, tandis que l'o ne se rencontre que sporadiquement en Orient et en Occident. De là, on peut peut-être conclure que dans le prototype de la collection des épîtres de Paul, il y avait ἔχωμεν : mais rien de plus. Mais comme au Ier siècle le o long et le o court n'étaient déjà plus distingués dans le langage, il n'est pas démontré qu'il en était de même dans l'original de l'épître, et surtout pas que Paul ait dicté ainsi. Il a peut-être dit « echomen » signifiant ἔχομεν, mais Tertius a écrit ἔχωμεν : même cela se supposerait sans difficulté s'il était possible de retrouver l'ω dans la lettre originale. Ici aussi, le sens doit l'emporter sur la lettre : ἔχομεν seul donne le vrai sens paulinien*[32].

Il est absolument étonnant que cet avis soit par la suite cité et loué sans que personne n'en soit jamais outré. En effet, non seulement Lietzmann n'explique pas pourquoi ἔχωμεν serait absurde, mais il abandonne toute probité intellectuelle en faisant passer toute la tradition pour d'anecdotiques témoins égyptiens. Et le voilà prêt à faire une hypothèse tout à fait scandaleuse pour un chercheur : imaginer que si le texte original avait comporté l'ω, alors ce n'était pas l'intention de Paul, mais une erreur de secrétaire. Lietzmann sait donc mieux que les collaborateurs de Paul eux-mêmes où se trouve la vérité !

4. Conclusion

La conclusion principale de cet article est évidemment résumée dans son titre même : il est indispensable de faire de la critique textuelle pour bien lire les textes bibliques. Faute de quoi, en effet, il est difficile de percevoir combien les consensus philologiques sont parfois fragiles.

---

[31] WEISS 1881, p. 232.

[32] ἔχομεν zu lesen ist; die in ἔχωμεν liegende Aufforderung, mit Gott 'Frieden zu halten' ist in diesem Zusammenhang völlig sinnlos. Aber gerade hier liegt der Fall vor, daß unsere sonst bewahrten ägyptischen Zeugen die unsinnige Lesart haben: ἔχωμεν S A B C bo Orig, ferner min pesch Chr Theodt sowie D vg Pelag und andere Latt.: ἔχωμεν lesen sa Ga, vereinzelte vg-Mss., Ambst (pacem cum deo habere fides facit), P und einige Minuskeln Basilius *reg. brev*. 215 t. II p. 487. Bened. Didymus d*e trin*. 3, 27 Epiph. 74, 6 p. 341 3 Did. Cyrill mehrfach. Es ist also klar, daß die alte gute und weitverbreitete Überlieferung das ω bietet, während o im Osten und Westen nur sporadisch begegnet. Daraus mag letzten Grundes vielleicht zu folgern, daß in dem Archetyp der Sammlung der Paulusbriefe ἔχωμεν stand: aber weiter nichts. Da man aber im I Jahrhundert bereits das lange und kurze o im Sprechen nicht mehr unterschied, ist damit nicht bewiesen, daß so auch im Original des Briefes stand, vor allem nicht, daß Paulus so diktiert hat. Er sagte vielleicht *echomen* meinte ἔχομεν, Tertius schrieb aber ἔχωμεν: selbst das wäre ohne Schwierigkeiten anzunehmen, wenn es gelänge, das ω bis in den Originalbrief zu verfolgen. Der Sinn muß auch hier über den Buchstaben siegen: ἔχομεν gibt allein den echten paulinischen Sinn. LIETZMANN 1928, p. 58.

Concernant Rm 5,1, la lecture actuelle ne repose finalement que sur une sorte de coup de force réalisé au XVI^e^ siècle pour faire passer une lecture assez minoritaire et qui s'oppose à toute la tradition. La motivation précise de ce choix est assez obscure : sont-ce des raisons philologiques et la fascination d'un éditeur pour un manuscrit particulier ? sont-ce des raisons théologiques, mais quelles sont-elles ? Cet article constitue la première étape d'une enquête plus vaste que nous comptons mener sur l'histoire de la réception de ce verset. Quelles qu'en soient les causes, toujours est-il qu'une leçon minoritaire finit par s'imposer. Au début, nous l'avons vu, elle est accueillie avec une certaine prudence. Puis, à partir du XIX^e^ siècle, ce sont les arguments d'autorité qui finissent par être employés, comme l'a montré le stupéfiant commentaire de Lietzmann. Et le tour est joué. Il est piquant de constater que même la vulgate s'aligne sur les conceptions des exégètes. Nous avons dit en effet que l'immense majorité des manuscrits de la vulgate portent *habeamus* et c'est tout naturellement que la vulgate sixto-clémentine maintient cet *habeamus*. Toutefois, la *Nova vulgata* de 1979 corrige en *habemus*, sans doute parce que les éditeurs, comme Lietzmann, savaient quel était le « vrai sens paulinien » ! Il y a fort à parier que le grand chercheur qu'est Jean-Claude Haelewyck appréciera cette ultime pirouette de l'Esprit saint pour adapter le texte « typique » de l'Église catholique à la modernité.

BIBLIOGRAPHIE

ALAND, B., 1991 : *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung 2. Die Paulinischen Briefe 1 Römer- und 1. Korintherbrief / hrsg. u. untersucht von Barbara Aland* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 14), Berlin.

AMPHOUX, C.-B., 2014 : « Les manuscrits grecs », dans C.-B. AMPHOUX (éd.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament : Introduction générale* (Langues et cultures anciennes 21), Bruxelles, 9-74.

BARRETT, C. K., 1957 : *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London.

BUCHANAN, E. S., 1912 : *The Epistles and Apocalypse from the Codex Harleianus : Numbered Harl. 1772 in the British Museum Library* (Sacred Latin Texts 1), London.

CAJETAN [TOMMASO DE VIO], 1531 : *Epistolæ Pauli et aliorum apostolorum ad græcam veritatem castigatæ*, Lugduni [Lyon].

CALMET, A., 1730 : *Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament, les épîtres de Paul*, Paris.

CRANFIELD, C.E.B., 1986 : *Romans* (International Critical Commentary), Edinburgh.

DIESNER, H.-J., 1966 : *Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker* (Arbeiten zur Theologie 1.26), Stuttgart.

ERASME, D., 1516 : *Novum Instrumentu[m] omne*, Germaniæ Basileam [Bâle].

FEGHALI, P., 2005 : « Les épîtres de saint Paul dans une des premières traductions en arabe », *Parole de l'Orient* 30, p. 103-129.

HAELEWYCK, J.-C., 2014 : « Les versions anciennes », dans C.-B. AMPHOUX (éd.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament : Introduction générale* (Langues et cultures anciennes 21), Bruxelles, p. 75-144.

HATCH, W.H.P., 1952 : « A Recently Discovered Fragment of the Epistle to the Romans », *The Harvard Theological Review* 45, p. 81-85.

HORNER, G.W., 1905 : *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, Called Memphitic or Bohairic*, vol. 4, Oxford.

— 1920 : *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise Called Sahidic and Thebaic*, vol. 4, Oxford.

JEWETT, R., 2007 : *Romans: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis.

KÄSEMANN, E., 1980 : *Commentary on Romans*, Grand Rapids.

LIETZMANN, H., 1928 : *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament 8), Tübingen.

LONGENECKER, R.N., 2016 : *The Epistle to the Romans : A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids.

METZGER, B.M., 1994 : *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London.

MEYER, H.A.W., 1836 : *Das Neue Testament, griechisch, nach den besten Hülfsmitteln kritisch revidirt*, vol. 2.4, Göttingen.

MICHEL, O., 1966 : *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13.4), Göttingen.

MOO, D.J., 1996 : *The Epistle to the Romans* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids.

NESTLE, E., 1901 : *Introduction to the Textual Criticism of the Greek New Testament* (Theological Translation Library 13), London.

NESTLE, E., ALAND, K. et B., 2012 : *Novum Testamentum Græce*, Stuttgart.

NÖLDEKE, T., 1904 : *Compendious Syriac Grammar*, London.

ORIGENE 2011 : *Commentaire sur l'Épître aux Romains Tome III Livres VI-VIII [traduction latine de Rufin] texte critique établi par C. P. Hammond Bammel, introduction par Michel Fédou traduction et notes par Luc Brésard et Michel Fédou* (Sources chrétiennes 543), Paris.

PLATT, T.P., 1830 : *Novum Testamentum Domini Nostri et Servatoris [sic] Jesus Christi Æthiopice*, Londini [Londres].

SABATIER, P., 1751 : *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ seu Vetus italica*, vol. 3, Parisiis [Paris].

STAAL, H., 1983 : *Mt. Sinai Arabic Codex 151. I, Pauline epistles* (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium 452), Lovanii.

STUHLMACHER, P., 1998 : *Der Brief an die Römer* (Das Neue Testament Deutsch 6), Göttingen u.a.

WEISS, B., 1881 : *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 4.6), Göttingen.

WILCKENS, U., 1978 : *Der Brief an die Römer* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6), Zürich – Neukirchen-Vluyn.

ZAKI, V. F., 2020 : « A Dynamic History: MS Sinai, Arabic 151 in the Hands of Scribes, Readers, and Restorers », *Journal of Islamic Manuscripts* 11, p. 200-259.

RÉSUMÉ

Pourquoi les reconstructions critiques actuelles du texte grec de Rm 5,1 portent-elles ἔχομεν et non ἔχωμεν ? Sans un détour par la critique textuelle, il est difficile de percevoir combien les consensus philologiques sont parfois fragiles. La lecture actuelle – suivie par les grandes traductions contemporaines dans les langues vernaculaires – ne repose finalement que sur une sorte de coup de force réalisé au XVI^e^ siècle pour faire passer une lecture assez minoritaire et qui s'oppose à toute la tradition. La raison précise de ce choix est assez obscure, et mériterait une véritable histoire de la réception de ce verset paulinien.

ABSTRACT

Why do current critical reconstructions of the Greek text of Rom 5:1 read ἔχομεν and not ἔχωμεν? Without a detour into textual criticism, it is not easy to perceive how fragile the philological consensus sometimes might be. The current reading - followed by the major contemporary translations into the vernacular languages - is ultimately based on nothing more than a *coup de force* performed in the sixteenth century in order to push through a rather minority reading which stands in opposition to the entire tradition. The precise reason for this choice is rather obscure, and would deserve a thorough history of the reception of this Pauline verse.

MOTS-CLEFS

1. Romains 5,1
2. Critique textuelle
3. Vetus Latina
4. Épître aux Romains
5. Théologie paulinienne

KEYWORDS

1. Romans 5:1
2. Textual criticism
3. Vetus Latina
4. Epistle to the Romans
5. Pauline theology

BABELAO 10-11 (2022), p. 161-167
© ABELAO (Belgium)

George D. Kilpatrick and the Textual Criticism of the New Testament: Three Variants from his *Nachlass* Discussed

By

James Keith Elliott

The University of Leeds, UK

As literary executor for the late George Kilpatrick (1910-1989), formerly the Dean Ireland Professor of the Interpretation of Holy Scripture at the University of Oxford, I recently rediscovered three "Notes" by him on textual variants of the Greek of the New Testament. Those "Notes" were never published, despite their having been circulated for comment by students and colleagues in the 1950s. This was the time when he was preparing the ill-fated third edition of his text for the British and Foreign Bible Societies' *Η Καινη Διαθηκη* (= *The Greek New Testament)*. His original plan for such "Notes" was that they were written for only limited circulation; the recipients could then contact him personally and/or attend his seminars in Oxford to discuss their contents. The ones here concern variants in three books of the New Testament: Mark, Hebrews and Revelation.

Before we look at these variants, let us quickly see who influenced Kilpatrick's scholarship in this area. I assume that the scholars admired most by Kilpatrick (hereafter = GDK) were *inter alia* A.C. Clark, A.E. Housman, C.H. Turner, V. Taylor and H.-J. Vogels; he generally followed

their methodologies and conclusions whenever they tended towards a reading based on the likeliest text, dependent upon linguistic and stylistic usage rather than on the manuscripts supporting all current readings.[1]

We should feel the need neither to write a full biography such as I prepared when editing GDK's *Festschrift* in 1976 nor the introduction to and bibliography of his writings as written out fully in the collected essays, as given in footnote 3 here. Suffice it to say that in recent years all those names have, in general, slipped from common usage and therefore are absent from most listings of modern scholars in a volume's indexes. Nevertheless, I note that several academic colleagues today who write commentaries do reach text-critical decisions using thoroughgoing methodologies such as GDK himself advocated. James Voelz of Concordia Seminary in St Louis, Missouri, for instance, is one such, as too are David Aune in his three-volume *Word Bible Commentary* on the Book of Revelation and the late François Bovon in his three-volume commentary on Luke's Gospel; those are not alone[2]. These writers typically accept a variant that agrees with the author's language, style and usage rather than automatically print a reading as their text whatever happens to be supported by their "favourite" manuscripts. They may indeed be text-critics inadvertently without their having necessarily read GDK's books and articles or those who preceded and followed him as writers on text-criticism.

These three are very short papers similar to many others by him and are numbered here as i, ii and iii. Mark and John's Apocalypse were often branded (correctly) by GDK as belonging to the lowest stratum of Greek writings in the New Testament; the writer of Hebrews seemed to him to have a more confident ability in Greek. Each study here could be seen as belonging to the minutiae of textual criticism, derided by outsiders as being the typically small matters beloved by us, text-critics. But if one reads and examines these "minutiae"[3] on which much of GDK's work was based, it will readily be seen that his results and methods are easily applicable to *all* comparable variants. The discussions to follow are indeed desirable outcomes not only to the issues raised and debated by GDK but they are also windows onto his methodology.

(i) Mark 2:21, none of the variants here happens to be in the *apparatus* of our usual hand-editions i.e. Nestle in its 28th edition nor the parallel text in UBS5 revised.

(ii) Hebrews 12:24

(iii) Revelation 2:14

1. Mark 2:21

GDK begins his essay by quoting the text found in Vincent Taylor's commentary on Mark: Ει δε μη, αιρει το πληρωμα απ'αυτου (το καινον του παλαιου) και χειρον σχισμα γινεται. GDK cites Taylor's own words which say that the text originally included το καινον του παλαιου, albeit printed by Taylor *in brackets*. GDK asks whether the words "old" and "new" are the

---

[1] CLARK 1933 ; CLARK 1918 ; TAYLOR 1952 ; VOGELS 1955 ; VOGELS 1929 ; TURNER 1924-1928 (see the reproductions of those plus other articles in ELLIOTT 1993 ; A.E. Housman's scurrilous introductions to his editions of, say, Lucan and of Manilius as well as "The Application of Thought to Textual Criticism" reproduced in CARTER 1961, pp. 171-200.

[2] COLLINS 2007 is a case in point ; see BOVON 2002-2012 ; GUELICH 1989 completed by EVANS 2001 ; AUNE 1997-1998 ; VOELZ 2013 ; VOELZ 2019 (James Voelz's commentary on Mark is in two parts: volume I contains 1:1- 8:26; part 2 has Voelz's commentary on 8:27-16:8 and Christopher Mitchell's subjoined noted on the Longer Ending to this Gospel [Mark 16: 9-20]).

[3] See ELLIOTT 1990.

better ones to read at vv. 21-22. The answer seems to be that the *new* covenant is indeed the better (as in Gal. 3:10-12).[4]

GDK writes that in verse 21 the phrase stands in apposition to το πληρωμα and appears to mean "the new part of the old garment". But, although implied in Luke 5:36, το απο του καινου is probably an early explanatory gloss. GDK approved of the thinking here that the text in our usual printed editions of Mark is wrong. Here it has been included as an afterthought by a writer different from the author. According to GDK, Taylor's correction is "impossible" and offends against its idiom. The order is wrong and this evangelist never dispenses with prepositions where they are desirable. Yet, there is no evidence, bar a couple of minuscule manuscripts, for the omission of the words placed in brackets by Taylor. (Not that that point should ever have itself been an issue for GDK and textual critics like him.) Metzger disapproved of GDK's text whenever GDK accepted a reading as its text that today is found in only a few witnesses.[5] I note that GDK took great satisfaction when he observed that critics like Metzger printed as the *txt* a reading that is allegedly "poorly represented" in the manuscripts!

According to GDK, all extant manuscripts vary among themselves but amid the variations here is one reading alone that makes sense *and* explains the others. It is: Ει δε μη, αιρει απ' αυτου το πληρωμα το καινον απο του παλαιου. Here απ' αυτου is correct. Phrases consisting of pronouns and prepositions in Mark usually come immediately after the verb(s) or other words on which they depend. This improvement brings το πληρωμα and το καινον together and at once we see that they then form a phrase of noun + adjective, in which the adjective follows the noun and both have the article — this grammatical feature corresponds to Semitic usage. Finally, απο του παλαιου unlike του παλαιου, without the preposition, is now able to stand on its own.

GDK asks how such a reading could be interpreted and he then raises another question: "How come that both απ' αυτου *and* απο του παλαιου in the same sentence need explanation?" It is questions such as these which have caused much of the variation in the manuscripts. Many seem to reflect Semitic usage[6] and may be compared with other New Testament examples. A good instance of this is at John 9:13 αγουσιν αυτον προς τους Φαρισαιους, τον ποτε τυφλον. The idiom probably occurs in Mark at 6:17, 18, 22; 12:30,37 and perhaps also at Mark 1:16. Samaritan Aramaic has several examples of this usage.[7] In Mark 2:21 the construct seems therefore to mean: "…the new patch takes from it, (namely) from the old (garment)."

In Mark objects, especially pronoun objects, were often supplied where Greek would normally do without them. Here απ' αυτου and απο του παλαιου may therefore best be treated as partitive phrases and mean "some of it" and "some of the old". In GDK's recommended text the whole sentence would therefore end as follows: "But, if not, the new patch takes away some of it, (namely) some of the old (garment)".

If that text is accepted and acceptable we can see how the other readings arose. They attempted to get rid of the tautology of απ' αυτου and απο του παλαιου, as well as the removing of a Semitism by grammarians and Atticists[8] who often disliked all allegedly unGreek idioms

---

[4] See VOELZ 2013, pp. 214-215, which devotes much space to the variants in this verse, with its five readings.

[5] METZGER, EHRMAN 2005, especially p. 225.

[6] See e. g. Nigel Turner in MOULTON 1920, p. 41.

[7] See BLACK 1967, e. g. pp. 261 and 270.

[8] See my own work and that of Chrys Caragounis' on the Atticists, especially on Phrynichus or Moeris, as good examples of the genre. In my studies the original studies were combined into one article in ELLIOTT 1992.

in the earliest Christian centuries. One set of changes avulsed απ αυτου after πληρωμα and suppressed απο before του, thus creating a very unnatural and difficult text. Another change was simpler in that the alleged difficulty was the removal of απ' αυτου entirely. With that reading, the essential meaning was preserved but the Aramaic idiom was suppressed.

[Some scholars have also seen a problem with the Latin version of the verse, i. e. where *αιρειν* seems to be used absolutely and intransitively. Thus we read: *tollit* with the Old Latin manuscripts *a b c e ff²*; *aufert* with *aur q* (vg); *auferet d I* plus Beuron 19A (vg); *auferat f*. These variants show that αιρει from an early date was understood much as it is today.]

2. Heb. 12:24

In this passage most witnesses read τον Αβελ although το Αβελ is to be found in P^{46} L (supplement), 1960 and in at least six other cursives, Cyril of Alexandria, Basil (*v. l.*), Proclus, as well as the Syriac Peshitta and the Bohairic Coptic. The neuter article, το, will refer to the neuter noun, "blood", in this context, as implied in the AV (= KJV) in English. At first sight this variation may seem to be an insignificant triviality. But on examination, it may prove instructive.

According to GDK, the rule for the use of the article plus a noun in Hebrews is that normally proper names do not have the article. Moses, e. g., is anarthrous at 3:2, 3, 5, 16; 7:14; 8:5; 9:19; 10:28; 11:23*bis*, 24; 12:21. There are very few exceptions to this rule. At 7:1 ουτος γαρ ο Μελχιδεσεδεκ grammar requires the article. The following variants are determined by a common principle. At 11:17 in ...προσενηκοιχεν αβρααμ τον Ισαακ... the articles resolve an ambiguity; both are indeclinable nouns — Isaac is the object with a definite article and Abraham is the subject — and, as such, therefore, is anarthrous. Compare 11:20 where one noun (here Isaac) is anarthrous — but Jacob and Esau both have the article (τον) and, again, ambiguity is avoided. See also Heb. 6:13: τω γαρ Αβρααμ επαγγειλαμενος ο Θεος. According to GDK's notes, this is to him the most difficult example of the article to explain. It may be that, if the sentence began with Αβρααμ γαρ κτλ., we might start with the awkward impression that Αβρααμ were the subject, corrected only once the noun Θεος is met.

The principle is: Proper names never have an article, except in those places where the grammatical feature requires it or where indeclinable nouns otherwise may create ambiguity. In these circumstances, there seems to be little justification for the article with Αβελ at 12:24. But an article *is* there in Hebrews, which seems to be the practice of the LXX when allowance is made for variant readings. In this matter, therefore, Hebrews stands in contrast to the four canonical Gospels, and to a large extent in Acts, thereby showing even in detail Hebrews' dependence on the LXX.

[In the genitive there are examples in Hebrews of indeclinable nouns e.g. 2:16 σπερματνμ Αβρααμ: 11:30 τα τειχη Ιεριχω. For the pronominal use of the article see Mark 15:46 μαρια η Ιωσητος; 16:1 Μαρια η Ιακωβου.]

GDK ends this note by writing: "We may feel that το Αβελ is an awkward expression calling for improvement, and such a feeling may lie behind the reading τον Αβελ, but in such matters we cannot always trust our feelings about Greek style." Let us now take the hint and print το, and not τον.

3. Rev. 2:14

Here the text is normally printed as: Βαλααμ ος εδιδασκεν τω Βαλακ βαλειν σκανδαλον ενωπιον των υιων Ισραηλ — a reading which calls for comment and correction. GDK says that

διδασκειν + dative is unlikely to be a Hebraism and is to be seen in the only other occurrence of διδασκειν in Revelation (2:20). The verb here in 2:14 is construed with the accusative.[9] Further, the dative with διδασκειν is not found elsewhere in the whole of the Greek New Testament or in the so-called Apostolic Fathers, except occasionally in lectionaries (according to Blass-Debrunner-Funk para. 155. 1[10]). It may be the case that (literary) ancient Greek could also give us examples.

This difficulty prompts our looking at the following variant: ος εδιδασκεν εν τω Βαλααμ τον Βαλακ in 025 *al.*. "Hom" (a term that GDK regularly borrowed from Clark in his book on the Acts of the Apostles to denote a parablepsis in *scriptio continua* where the writing of homoioteleuton and of homoioarkton would be inappropriate terms to use) could lead us to an omission. ΒΑΛΑαμτονΒΑΛΑκ gives a shortened text in the printed editions. We may also observe that εν could easily drop out as the word following is εδιδασκΕΝ.

One needs to note with GDK and even to admit that the longer text (= Βαλααμ ος εδιδασκεν εν τω Βαλααμ τον Βαλακ) is awkward. (And that would, of course, ignore the other repetitiveness where the verb follows its related or cognate noun!) The awkwardness which repeats one of the proper names may be avoided if αλλ' εχω κατα σου ολιγα οτι εχεις εκει κρατουντας την διδαχην Βαλααμ is read as a parenthesis which connects ος following with ο Σατανας at the end of verse 13. Then αλλα would mean something like "even though", introducing a parenthesis that may be compared with 2:9 αλλα πλουσιος ει and cf. 17:12.

[9] See CHARLES 1920, I, p. 63.

[10] BLASS, DEBRUNNER, 1961.

BIBLIOGRAPHY

AUNE, D.E., 1997-1998 : *Revelation 1-5* (Word Biblical Commentary 52A) ; *Revelation 6-16* (Word Biblical Commentary 52B) ; *Revelation 17-22* (Word Biblical Commentary 52C), Dallas, Nashville.

BLACK, M., 1967 : *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3rd ed., Oxford.

BLASS, F., DEBRUNNER, A., 1961 : *A Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge, Chicago.

BOVON, Fr., 2002-2012 : *Luke : A Commentary on the Gospel of Luke*, 3 vol. (Hermeneia), Minneapolis.

CARTER, J. (ed.), 1961 : *Selected Prose*, Cambridge.

CHARLES, R.H., 1920 : *Revelation* (International Critical Commentary), Edinburgh.

CLARK, A.C., 1918 : *The Descent of Manuscripts*, Oxford.

— 1933 : *The Acts of the Apostles, a critical edition with introduction and notes on selected passages*, Oxford, London.

COLLINS, A.Y., 2007 : *Mark : A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis.

ELLIOTT, J.K. (ed.), 1990 : *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism: Essays of G.D. Kilpatrick* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 94), Leuven.

ELLIOTT, J.K., 1992 : *Essays and Studies in New Testament Textual Criticism* (Estudios de Filología Neotestamentaria 3), Cordova.

ELLIOTT, J.K. (ed.), 1993 : *The Language and Style of the Gospel of Mark: An Edition of C.H. Turner, "Notes on Marcan Usage" together with other Comparable Studies* (Supplements to Novum Testamentum 71), Leiden.

EVANS, C.E., 2001 : *Mark 8:27-18:20* (Word Biblical Commentary 34B), Nashville.

GUELICH, R.A., 1989 : *Mark 1-8:26* (Word Biblical Commentary 34A), Dallas.

METZGER, B.M., EHRMAN, B.D., 2005 : *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*, New York, Oxford.

MOULTON, J. H., 1920 : *A Grammar of New Testament Greek* III, Edinburgh.

TAYLOR, V., 1952 : *The Gospel according to St. Mark*, London.

TURNER, C.H., 1924-1928 : "Notes on Marcan Usage", *Journal of Theological Studies* (reprint with other articles in ELLIOTT 1993).

VOELZ, J.W., 2013 : *Mark 1:1-8:26* (Concordia Commentary. A Theological Exposition of Sacred Scripture), St Louis.

— VOELZ 2019 : *Mark 8:27-16:8*. C.W. MITCHELL, *Mark 16:9-20* (Concordia Commentary. A Theological Exposition of Sacred Scripture), St Louis.

VOGELS, H.-J., 1929 : *Codicum Novi Testameti Specimina*, Bonn.

— 1955 : *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments*, 2nd ed., Bonn.

ABSTRACT

Among the unpublished papers by G.D. Kilpatrick written in the 1950s are the three notes printed here. They were prepared for *BABELAO* by J. Keith Elliott, who served as his literary executor. The notes concern textual variants at Mark 2:21; Hebrews 12:24 and Revelation 2:14. They contain Kilpatrick's suggested corrections of our printed editions there. It is to be hoped that these apparent minutiae will serve more widely as useful guides to all editors.

KEYWORDS

1. New Testament Greek textual criticism
2. George Dunbar Kilpatrick
3. Mark 2:21
4. Heb. 12:24
5. Rev. 2:14

BABELAO 10-11 (2022), p. 169-188
© ABELAO (Belgium)

La mise en œuvre de la cohérence pré-généalogique dans le cadre de la *Coherence-Based Genealogical Method* : évaluation critique

Par

David Pastorelli

Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse, Aix Marseille Université–CNRS, UMR 729

La *Coherence-Based Genealogical Method* (= CBGM) est une méthode informatique développée dans le cadre de l'*Institut für neutestamentliche Textforschung* de Münster. Elle a été conçue par Gerd Mink et elle a été adoptée par les éditeurs de l'*Editio critica maior* (= ECM) des épîtres catholiques (1997-2005, 2013[2]), puis des Actes (2018), enfin de l'évangile de Marc (2021). Sa vocation en ce qui concerne l'ECM est d'établir la première ligne du texte, appelée « texte initial ». Pour la présenter à grands traits, disons qu'elle utilise des outils informatiques fondés sur une nouvelle manière de relier entre eux les textes des manuscrits. Son principe fondamental est de mettre en relation non pas les manuscrits, mais leurs textes à l'aide d'une généalogie des variantes.

Les conséquences de la CBGM sur l'établissement du texte sont incontestables et ses promoteurs revendiquent au point de vue méthodologique une transformation radicale de la critique textuelle du Nouveau Testament. Les transformations les plus visibles sont les changements opérés dans le texte du Nestle-Aland : trente-quatre dans les épîtres catholiques et cinquante-deux dans les Actes. À cet égard, les éditeurs expriment leur surprise de découvrir qu'un certain nombre de témoins byzantins « purs » montrent des taux élevés d'accord avec le texte initial reconstruit. Ce constat a suscité une nouvelle appréciation des manuscrits byzantins. C'est la raison pour laquelle la seconde édition de l'*Editio critica maior* des épîtres catholiques (2013) a procédé à une réévaluation de tous les lieux variants où la leçon byzantine différait du texte initial de la première édition (1997-2005) : dix changements sur

douze sont en faveur du texte byzantin. Il en est de même pour les Actes : sur les cinquante-deux changements, le texte byzantin est adopté à trente-six reprises. Ainsi, en ce qui concerne le texte à éditer, le type de texte byzantin s'est-il vu accorder une importance nouvelle. C'est là une contradiction de la CBGM que cet article entend analyser. Résumons : la méthode favorise au départ l'édition du texte alexandrin pour revaloriser ensuite nombre de leçons byzantines.

Comme son nom l'indique, la CBGM recourt au concept de cohérence qui se décline selon deux types : pré-généalogique et généalogique. La cohérence pré-généalogique est le type de cohérence le plus important pour l'établissement du texte initial. Ce n'est, en fait, rien de plus que ce que les critiques textuels utilisent depuis des années dans divers types d'analyses quantitatives. Elle correspond au pourcentage d'accords entre deux témoins quelconques à tous les points de comparaison. La cohérence pré-généalogique montre que deux témoins similaires sont liés, alors que la cohérence généalogique ajoute l'élément d'orientation à la relation. Or, la revalorisation des leçons byzantines apparaît lors de la mise en œuvre de la cohérence pré-généalogique. Dans ces conditions et afin de cerner au mieux cette contradiction de la CBGM, un bref historique de la méthode sera dressé dans une première partie. Il explicitera notamment les options méthodologiques prises par l'*Institut* de Münster en ce domaine. La cohérence pré-généalogique, au cœur de la CBGM, sera présentée dans la deuxième partie. Enfin, suivra une évaluation critique qui tentera de comprendre le dysfonctionnement de la cohérence pré-généalogique.

1. Historique et développements de la CBGM

L'école lachmannienne n'a pas réussi à construire de *stemma codicum* pour les écrits du Nouveau Testament en raison de trois phénomènes bien connus : la contamination (combinaison de leçons à partir de deux sources différentes), l'accord accidentel (possibilité que deux témoins ou plus aient de façon indépendante la même leçon), enfin la possibilité qu'une nouvelle leçon soit en fait le retour à une forme antérieure[1]. C'est pour résoudre ces difficultés que Gerd Mink a développé la *Coherence-Based Genealogical Method* [2], méthode aussitôt utilisée par les éditeurs de l'*Editio critica maior* des épîtres catholiques pour obtenir le texte initial[3]. Deux monographies complémentaires qui présentent et évaluent la CBGM ont simultanément paru en 2017, l'une de Peter J. Gurry[4], l'autre de Tommy Wasserman et de Peter J. Gurry[5]. La première est la version révisée d'une thèse rédigée sous la direction de Peter Head (Cambridge) et elle s'avère utile pour notre présentation. Dans son premier chapitre consacré à l'histoire de la CBGM et à sa réception, Gurry divise l'historique de la méthode en trois périodes : sa naissance (1982-1997), sa mise au point (1997-2005) et sa diffusion (2005-2013)[6]. Nous adoptons cette division chronologique.

---

[1] PARKER 2008, p. 167 ; WASSERMAN, GURRY 2017, p. 21-26. Sur le seul phénomène de la contamination, voir l'excellente étude de HOLMES 2011, p. 65-78.

[2] MINK 1993, p. 481-499 ; MINK 2004, p. 13-85 ; MINK 2009 ; MINK 2011, p. 141-216.

[3] ALAND et alii 2013[2], p. 31*-32*.

[4] GURRY 2017. Voir notre recension dans PASTORELLI 2018, p. 156-158.

[5] WASSERMAN, GURRY 2017.

[6] GURRY 2017, p. 9-21.

Naissance de la CBGM (1982-1997)

Dans le rapport de l'*Institut für neutestamentliche Textforschung* de 1982 [7], Mink relève que si un *stemma* des manuscrits du Nouveau Testament est impossible en raison de la contamination, un *stemma* de leurs textes est néanmoins possible. Mink pose là le principe fondamental de ce qui va devenir la CBGM : grâce à la distinction entre texte et manuscrit, un *stemma* des textes permet d'élucider le développement historique du texte, et ce malgré la perte de nombreux manuscrits. Les relations généalogiques entre les témoins sont mises en évidence par les relations généalogiques entre les variantes. Autrement dit, la généalogie des textes découle de la généalogie de leurs leçons.

Parallèlement à ce principe fondamental et dès l'origine, Mink va rejeter le concept de type de texte. Il justifie le développement de sa méthode précisément parce que le groupement des manuscrits était, selon lui, dans l'impasse. Les éditeurs des épîtres catholiques, dont fait partie Mink, remémorent cette période fondatrice (années 80) :

> *In the eighties several analysis methods were applied to the material available for the Catholic Letters in collations performed for "Text und Textwert", including cluster analysis, approaches based on graph theory, and formal concept analysis. It became clear in the course of this endeavour that genealogically relevant results can only be achieved if philological assessments are part of the input. Statistical evaluation of agreements and differences is insufficient in this regard*[8].

Les outils statistiques dont il est fait mention relèvent de l'Analyse des Données : d'une part, l'analyse factorielle des correspondances (mentionnée par l'expression « graph theory »), d'autre part, la classification ascendante hiérarchique (« cluster analysis »). C'est donc en connaissance de cause que Mink abandonne ces outils statistiques pour développer sa propre méthode. Que leur reproche-t-il exactement ? – Il affirme que l'évaluation statistique des accords et des différences ne permet pas de donner des résultats pertinents au point de vue généalogique. Le remède préconisé est de faire intervenir dès le début du travail le jugement du philologue, comme cela se fait d'ordinaire pour chaque lieu variant : « Genealogical assessments are made by every textual critic who defines one variant as the oldest form of the text compared to which, according to his or her hypothesis, all other forms are secondary »[9]. Cette affirmation, loin d'être banale, légitime la primauté de la généalogie des variantes sur celle des témoins. C'est pourquoi l'approche par types de texte doit être abandonnée pour laisser émerger à sa place la structure générée par la généalogie des variantes, ce que Mink rappellera encore en 2011 :

> *It is without doubt a preeminent task of textual research to investigate structures inherent in the collated material. It is not recommended, for this purpose, to sort the material by types, families, or groups at the outset. The traditional text-type approach, in particular, should be avoided in favor of the structure that will emerge if we focus on the rela-*

---

[7] MINK 1982, p. 100-114.

[8] ALAND et alii 2013², p. 31*.

[9] ALAND et alii 2013², p. 31*. Voir encore MINK 2011, p. 142 : « Every editor reconstructing a text transmitted from antiquity formulates a genealogical hypothesis. He or she claims that at every passage with variants one of them is older than all the others ».

tionships between all individual witnesses and thus determine their places in the transmission history[10].

Ainsi Mink choisit-il de ne pas appliquer la grille conceptuelle des types de texte aux données complexes des épîtres catholiques[11]. Plus généralement, les types de texte posent problème lorsqu'un témoin est éloigné des groupes connus. Dans ce cas de figure, soit on crée un nouveau type de texte, soit on suppose un mélange de types de textes. Pour éviter ces complications, Mink conclut que les types de texte sont inutiles et qu'ils doivent être purement et simplement abandonnés en critique textuelle du Nouveau Testament[12].

La méthode connaît plusieurs évolutions au cours de cette période. Dans un article de 1993, Mink décrit pour la première fois la « méthode généalogique basée sur la cohérence »[13]. Le concept de cohérence y fait son apparition, ainsi que les premiers diagrammes. Une seconde évolution caractérise le *stemma* global. La méthode prévoit qu'un sous-stemma est construit pour chaque lieu variant. Une base de données est alors élaborée avec tous les sous-stemmata pour subir un traitement informatique et dégager un « flux textuel » d'ensemble entre manuscrits, visible dans le *stemma* global. Le rapport de 1982 affirme que la recherche de ce dernier est par définition une question de logique mathématique[14]. Autrement dit, le philologue n'intervient pas à cette étape. C'est ce que laisse encore entendre le rapport de l'*Institut für neutestamentliche Textforschung* de 1988, où il est fait mention de « la découverte automatique des dépendances généalogiques »[15]. En substance, le *stemma* global est l'hypothèse la plus simple qui résume les relations généalogiques dégagées dans les *stemmata* locaux[16]. Cependant, dans une contribution parue en 2000, Mink introduit, au moment du passage des sous-stemmata au *stemma* global, l'intervention de l'éditeur par le biais du concept d'harmonie entre eux : « Those local stemmata allow or restrict relations among witnesses in a global stemma, and this global stemma must be in harmony with the total of the local stemmata of readings »[17]. Ce concept a pour objet de prendre en compte toutes les informations fournies par les *stemmata* locaux, alors qu'auparavant certaines relations entre variantes étaient ignorées afin de relier de façon automatique des témoins entiers. Une troisième évolution – ou plutôt devrait-on dire fluctuation – porte sur ce que représente au juste le *stemma* global au point de vue de l'histoire du texte. D'une part, Mink affirme dans son article fondateur de 1993 que ce *stemma* est une hypothèse sur l'histoire du texte[18] et que cette

---

[10] MINK 2011, p. 148.

[11] ALAND et alii 2013², p. 32* : « In the course of our work on the Catholic Letters it soon became clear that the old text-type terminology is not useful for describing the evidence ».

[12] MINK 2011, p. 148-149 n. 16 : « The problem with this concept is that it will confirm itself once the basic pattern has been accepted as a classification criterion. Witnesses will be assigned to one of the supposed text-types unless they are too distant from the assumed core representatives. In this case, some may create a new text-type, while others presume a mixture (see the discussions about the "Caesarean text"). At any rate, we should not try to impose the concept of text-types on evidence that is far too complex to be adequately sorted by it ».

[13] MINK 1993, p. 481-499.

[14] MINK 1982, p. 112 : « Die Suche nach dem optimalen Texttypen-Stemma ist hingegen nach Definition der Sachbedingungen ausschließlich eine Frage der mathematischen Logik ».

[15] MINK 1988, p. 69 : « The automatic discovery of genealogical dependencies among the manuscripts ».

[16] MINK 1993, p. 484 : « Das Gesamtstemma ist die einfachste zusammenfassende Hypothese der in den lokalen Stemmata behaupteten genealogische Zusammenhänge ».

[17] MINK 2000, p. 52. Voir également MINK 2004, p. 74-76.

[18] MINK 1993, p. 484 : « Im Gegensatz zum lokalen Stemma der *Lesarten* ist das *Gesamtstemma* eine Hypothese der Textgeschichte ».

histoire est une théorie du développement et de la filiation des états textuels[19]. D'autre part, dans la conclusion du même article, il soutient délibérément que sa méthode ne fournit aucune information sur la filiation réelle des manuscrits, ni de leurs textes[20]. La position de Mink sur cette question demeure flottante.

Mise au point de la CBGM (1997-2005)

Cette période correspond à la publication échelonnée de l'*Editio critica maior* des épîtres catholiques. Le premier fascicule a paru en 1997 et le quatrième et dernier en 2005. Dans le premier la méthode de Mink n'est pas utilisée, alors que dans le dernier elle est devenue incontournable pour la reconstruction du texte initial[21]. La méthode connaît donc plusieurs développements intrinsèquement liés à l'édition des épîtres catholiques, notamment : l'introduction du concept d'harmonie au niveau du *stemma* global, mentionnée ci-dessus, et surtout la définition de trois types distincts de cohérence (pré-généalogique, généalogique et stemmatique). Mink reconnaît lui-même que sa méthode a tellement changé que ce qui est présenté précédemment ne devrait plus être nommé CBGM[22]. Ces développements traduisent en réalité un changement de perspective : la méthode n'a plus pour finalité d'établir un *stemma* global ; elle devient maintenant une aide à la décision pour l'éditeur de texte. Retenons que la période 1997-2005 est la plus importante des trois au point de vue du développement de la méthode, avec au centre la notion de cohérence, et que son développement est indissociable de l'*Editio critica maior* des épîtres catholiques[23].

Diffusion de la CBGM (2005-)

Étant donné que la CBGM a été adoptée et modifiée au cours de la publication des épîtres catholiques, cela a conduit les éditeurs à revoir l'ensemble du texte dans une seconde édition, parue en 2013[24]. Cette nouvelle édition a bénéficié de la CBGM, nouvelle mouture, pour les sept épîtres. Ces deux éditions de l'ECM ont été accompagnées d'un important effort de l'*Institut für neutestamentliche Textforschung* de Münster pour présenter et expliquer une méthode difficile d'accès. Une conférence organisée à Münster en 2006 a donné l'occasion aux éditeurs de faire la promotion de la méthode, Mink ayant eu le temps de parole le plus long[25]. Ce colloque a été publié par Klaus Wachtel et Michael W. Holmes en 2011[26], avec des contributions, outre celles des éditeurs, de David C. Parker, Holger Strutwolf, David Trobisch, Ulrich Schmid, Eldon J. Epp, J. Keith Elliott ; Gerd Mink conclut le recueil avec une

---

[19] MINK 1993, p. 483 : « Die *Textgeschichte* wäre nun eine Theorie der Entwicklung und der Filiation der Textzustände ».

[20] MINK 1993, p. 493 : « Eines leistet die Methode nicht : Sie gibt keine Auskunft über die tatsächliche Filiation der Handschriften und auch nicht der Textzustände ». Voir aussi MINK 2002 : « It cannot be the objective of such a hypothesis to reconstruct in detail historical processes […] Rather it is the objective to find the structure which interprets in the most straightforward way the genealogical relations between the available states of text ».

[21] Selon GURRY 2017, p. 13 n. 19, l'appellation « Coherence-Based Genealogical Method » apparaît pour la première fois dans la préface du troisième fascicule.

[22] GURRY 2017, p. 14.

[23] GURRY 2017, p. 17.

[24] ALAND et alii 2013[2].

[25] Les *slides* de la présentation de Mink sont accessibles en ligne : MINK 2009.

[26] WACHTEL, HOLMES 2011.

présentation magistrale de près de 80 pages[27]. Il est significatif que le sous-titre du volume, *Changing Views in Contemporary Research*, attribue à la CBGM la faculté de modifier la critique textuelle dans ses fondements méthodologiques. Au vu de la base de données considérable rassemblée pour les épîtres catholiques, Mink affiche la prétention suivante : « Looking at this abundance of data, it is obvious that text-critical work cannot simply continue as before »[28]. La CBGM aurait de ce fait des retombées majeures sur la façon de mettre en œuvre autant la critique externe que la critique interne.

Au point de vue de la critique externe, l'impact le plus important est la conclusion des éditeurs d'abandonner le groupement des témoins en types de texte et de chercher à la place la « structure » qui émerge des résultats de la nouvelle méthode. Tommy Wasserman, l'un des promoteurs les plus résolus de la CBGM, dégage plusieurs conséquences méthodologiques, à commencer par l'obsolescence des types de texte pour les épîtres catholiques au regard des nouveaux résultats :

> *The CBGM has made the conception of text types problematic, at least as applied to the Catholic Letters. The traditional recensional hypothesis makes sharp distinctions among text types and their corresponding geographic locations. These notions seem incompatible with the new results*[29].

Toujours au niveau de la critique externe, Wasserman énonce de nouveaux critères pour le choix d'une leçon en fonction du texte initial et de la cohérence entre les *stemmata* local et global : « Prefer a reading to the extent that (a) it is supported by witnesses that have the initial text as their closest potential ancestor and (b) the resulting local stemma is coherent with the predominant textual flow in the book or corpus »[30].

Au niveau de la critique interne la cohérence est à nouveau convoquée pour distinguer ce qui revient au scribe de ce qui revient à l'auteur :

> *A reading with imperfect genealogical coherency among its attesting witnesses is more likely the creation of scribes, since it seems to have arisen several times in the tradition by coincidence*[31].

En d'autres termes, les défenseurs de la CBGM entendent modifier les critères méthodologiques existants et en énoncer de nouveaux. La critique textuelle du Nouveau Testament connaîtrait un avant et un après la *Coherence-Based Genealogical Method*[32], méthode dont la cohérence pré-généalogique est le socle primordial.

2. La cohérence pré-généalogique : définition et mise en œuvre

La cohérence pré-généalogique est capitale dans la mise en œuvre de la méthode, puisqu'elle quantifie la proximité de deux témoins avant que la cohérence généalogique assigne une orientation à leur relation. Quelle est sa définition ? Elle consiste dans la mise en

---

[27] MINK 2011, p. 141-216.

[28] MINK 2011, p. 148.

[29] WASSERMAN 2013, p. 605.

[30] WASSERMAN 2013, p. 605.

[31] WASSERMAN 2013, p. 606.

[32] Voir par exemple la section « How the CBGM Is Changing Textual Criticism » dans WASSERMAN, GURRY 2017, p. 5-13.

pourcentage du nombre d'accords par rapport au nombre total de lieux où ils sont comparés. Trois critères régulent sa mise en application[33]. (1) À l'exception des corrections scribales et des différences orthographiques toutes les variantes sont prises en compte. (2) Toutes les variantes comptent de la même manière, quel que soit le nombre de mots ou leur portée théologique. La cohérence pré-généalogique n'évalue pas ou ne pèse pas les accords, de sorte qu'elle est libre de tout jugement subjectif du textualiste. (3) Elle ne compte pas les lieux où tous les témoins sont d'accord parce qu'aucun gain d'information n'y est donné sur la façon dont les manuscrits sont liés entre eux. Ce dernier critère montre, selon nous, que ce sont les désaccords entre témoins, et non leurs accords, qui sont significatifs. Nous y reviendrons.

Dans l'introduction claire et pédagogique qu'ils consacrent à la CBGM, Wasserman et Gurry illustrent la cohérence pré-généalogique à l'aide de deux exemples d'application[34]. Mc 1, 1 et Mt 16, 27 y sont traités à partir de deux bases de données de nature différente et mises en ligne par l'*Institut für neutestamentliche Textforschung* de Münster (http://intf.uni-muenster.de/TT_PP). Ces bases proviennent d'une part des *Text und Textwert* (2.200 manuscrits et 467 lieux variants des quatre évangiles), d'autre part de l'ECM des péricopes parallèles (159 manuscrits et 1.405 lieux variants des évangiles synoptiques). La première affiche une disproportion entre les nombres de manuscrits et de lieux variants et elle n'est utilisée qu'à titre complémentaire. Les deux exemples choisis présentent une forte ressemblance avec deux leçons principales, la leçon *a* attestée par la majorité des témoins byzantins et alexandrins, la leçon *b* par 01.א* et quelques autres témoins épars. Les deux auteurs détaillent alors les procédures de la cohérence pré-généalogique. Une fois listées les leçons avec leurs témoins, le principe fondamental est de rechercher le plus proche parent de chaque témoin pour voir s'il partage la même leçon ; moins il y en a, plus la cohérence est faible. La démarche aboutit à l'interprétation suivante : « If the witnesses of one reading show weaker coherence, this may indicate either that their reading was copied in multiple lines of transmission or that it was poorly copied »[35]. Au vu de la place singulière du codex Sinaïticus dans les deux exemples, ils éditent ses plus proches parents, rangés selon l'ordre décroissant de « leur niveau de cohérence pré-généalogique ». À cette étape le texte byzantin reçoit une importance décisive. Dans la mesure où le pourcentage d'accords entre le codex Sinaïticus et le texte majoritaire est de 78%, tous les témoins en dessous de ce seuil seront ignorés. D'où les résultats suivants[36] :

01.א - TM 78.0%

1) A (87.9)
2) 03 (84.9)
3) 019 (84.8)
4) 892 (84.2)
5) 04 (82.3) - 150 (86.7)
6) 33 (81.9) - 022 (83.7)
7) 1342 (81.3)

---

[33] WASSERMAN, GURRY 2017, p. 38-42.

[34] WASSERMAN, GURRY 2017, p. 43-56.

[35] WASSERMAN, GURRY 2017, p. 43.

[36] WASSERMAN, GURRY 2017, p. 45.

8) 1582 (80.2) - 205 (94.3)

9) 033 (80.0)

10) 037 (79.6) - 045 (88.7)

Le lecteur avisé reconnaîtra sans peine l'accord de 01.א avec les principaux témoins alexandrins : 03, 019, 892, 04, 33, 037. Mais les deux auteurs passent cette évidence sous silence, les types de texte devant être abandonnés. Ils élaborent ensuite pour Mc 1, 1 un tableau qui donne la liste des témoins attestant la leçon *a* (leçon longue « Fils de Dieu »), accompagnés de leur plus proche témoin et de leur rang dans les pourcentages d'accords[37] :

Witness with Reading *a*	Closest Relative with *a*	Rank (% Agreement)	Closest Relative with *b*	Rank (% Agreement)
01[1]	A	1 (87.9)	038	40 (78.0)
02	041	1 (93.9)	1436	263 (86.3)
03	01*	3 (84.9)	892	2 (85.5)
05	2737	4 (71.1)	038	3 (71.6)
019	892	1 (88.0)	01	4 (84.8)
032	735	1 (86.2)	530	81 (57.3)
037	1341	1 (89.1)	530	161 (64.8)
1	1582	1 (99.4)	-	-
118	209	1 (95.4)	-	-
131	304	1 (88.3)	-	-
209	205	1 (98.5)	-	-
1582	1	1 (99.4)	-	-
13	826	1 (97.7)	-	-
69	826	1 (94.8)	-	-
124	826	1 (92.3)	-	-
174	2389	4 (92.2)	-	-
230	84	1 (97.4)	-	-
346	826	1 (95.8)	-	-
543	826	1 (98.7)	-	-
33	892	1 (85.4)	1436	157 (63.8)
579	33	2 (82.1)	1436	54 (65.6)
582[c]	2492	1 (97.0)	-	-
820[c]	684	2 (99.7)	-	-
1555[c]	2586	1 (94.5)	-	-
Byz	-	-	-	-
Average	**-**	**1.4 (92.1)**	**-**	**85 (73.1)**

D'après la deuxième ligne, le premier plus proche parent de 02 qui partage la leçon *a* est 041, au rang 1 et avec 93,9% d'accords. Si l'on cherche le plus proche parent de 02 qui atteste la leçon *b*, il faut aller jusqu'au 263[e] rang (minuscule 1436 avec 86,3% d'accords). Lorsqu'aucun parent proche n'est trouvé, le tableau l'indique par un tiret. Il faut en déduire que les pourcentages d'accords sont sous le seuil imposé, à savoir le pourcentage d'accords du témoin

[37] WASSERMAN, GURRY 2017, p. 47.

en question avec le texte majoritaire. Comment interpréter ces résultats ? Selon Wasserman et Gurry, l'élément le plus important est la différence entre le rang moyen de la colonne 3 et celui de la colonne 5. En moyenne, les témoins de la leçon *a* ont un parent proche classé juste au-dessus de la première place (1,4), alors que leurs parents les plus proches ayant la leçon *b* sont classés en moyenne au quatre-vingt-cinquième rang. En termes de qualité de cohérence pour la leçon *a*, c'est ce qui se fait de mieux et cela suggère que cette leçon a été très bien copiée. Qu'en est-il, alors, de la cohérence de la leçon *b* (leçon courte) ? Ils dressent un tableau semblable pour les témoins (moins nombreux) attestant la leçon *b* [38]:

Witness with Reading *b*	Closest Relative with *b*	Rank (% Agreement)	Closest Relative with *a*	Rank (% Agreement)
01*	038	40 (78.0)	03	2 (84.9)
038	28	58 (49.3)	565	1 (85.1)
28c	1436	71 (72.4)	2175	1 (81.8)
530	-	-	1080	1 (97.4)
582*	-	-	2492	1 (97.0)
820*	-	-	749	1 (100)
1021	-	-	2282	1 (93.9)
1436	-	-	2782	1 (97.9)
1555*	-	-	2586	1 (94.5)
1692	1436	66 (90.5)	84	1 (92.9)
2430	-	-	2782	1 (97.2)
2533	-	-	2451	1 (94.5)
Average	**-**	**58.8 (72.6)**	**-**	**1.1 (93.1)**

Ils constatent que de nombreux témoins de la leçon *b* n'ont pas de proches parents avec la même leçon. Le rang moyen est de presque cinquante-neuf, ce qui est nettement plus élevé qu'avec celui des témoins de la leçon *a*. D'autre part, chacun de ces mêmes témoins a un parent très proche avec la leçon *a* (rang moyen 1,1). Contrairement aux témoins de cette dernière, ceux de la leçon *b* montrent une cohérence pré-généalogique beaucoup plus faible. Wasserman et Gurry concluent alors :

> *We can see that the witnesses of the shorter reading show weaker coherence, and this reflects coincidental agreement, otherwise known as multiple emergence of the reading. This, when combined with the nature of the reading itself, points to it being secondary. In sum, the pregenealogical coherence for each reading suggests that we should prefer the longer reading as the initial text of Mark's Gospel. This, in turn, means that Mark intended his readers to start his gospel with a view of Jesus as "the Son of God"*[39].

Avec le second exemple de Mt 16, 27, les auteurs effectuent la même démarche, à l'exception du tableau édité. Au lieu de calculer le rang moyen des parents les plus proches, ils inventorient seulement les témoins dont le parent le plus proche ne partage pas la même leçon, sachant que « Close relatives with the same reading signals stronger coherence and close relatives with a different reading signals weaker coherence »[40]. Il n'est pas nécessaire

[38] WASSERMAN, GURRY 2017, p. 49.

[39] WASSERMAN, GURRY 2017, p. 50.

[40] WASSERMAN, GURRY 2017, p. 54.

d'aller plus loin, la conclusion est identique qu'en Mc 1, 1 : la plupart des témoins de la leçon *b* ont la totalité ou la quasi-totalité de leurs dix plus proches parents qui atteste la leçon *a*, ce qui signifie une cohérence très faible de la leçon *b* au regard de la leçon *a*.

3. Évaluation critique

L'évaluation de la cohérence pré-généalogique suscite un questionnement théorique autant sur le calcul lui-même du pourcentage que sur son application dans un lieu variant donné et au sein des évangiles synoptiques. D'autre part, outre ces questions théoriques, deux raisons essentielles sont à mettre au jour pour comprendre le dysfonctionnement de la cohérence pré-généalogique : l'impact de l'homogénéité des témoins byzantins et celui de leur nombre pléthorique.

Utilisation fallacieuse des pourcentages et des moyennes

La cohérence pré-généalogique et son calcul

La définition et la mise en œuvre de la cohérence pré-généalogique soulèvent plusieurs questions d'ordre aussi bien philologique que statistique. En premier lieu, la définition de la cohérence pré-généalogique est sujette à caution et son calcul pose problème. Nous l'illustrons avec un exemple théorique. Considérons un échantillon de deux témoins x et y, avec l'hypothèse qu'ils ne s'accordent pas en deux lieux seulement. Le nombre d'accords est alors nul et le nombre total de lieux vaut 2. Le calcul de la cohérence pré-généalogique entre x et y sera dans ce cas :

0 / 2 x 100 = 0%.

Ajoutons maintenant un troisième témoin z qui ne s'accorde pas avec les deux précédents dans 98 nouveaux lieux. Le nombre d'accords entre x et y passe alors à 98 et le nombre total de lieux vaut 100. Le calcul de la cohérence pré-généalogique entre x et y sera maintenant :

98 / 100 x 100 = 98%.

Il passe ainsi de 0% à 98%. Le calcul entre x et z sera pour sa part :

2 / 100 x 100 = 2%.

Les nombres de lieux variants et de témoins influent sur ces calculs. L'exemple de calcul entre x et y où se produit un bond de 0% à 98% est certes un cas limite, mais il alerte sur l'instabilité qui grève la définition. La réponse de Mink, pour qui plus il y aura de témoins, plus il y aura de lieux variants et meilleurs seront les pourcentages de cohérence pré-généalogique, n'est pas satisfaisante. Quelle proportion entre témoins et lieux variants faut-il avoir ? Mink n'en dit rien.

La délimitation des lieux variants

Un second aspect critiquable dans le calcul de la cohérence pré-généalogique est la façon dont un accord est déterminé. L'unité de comparaison n'est pas le mot, mais le lieu variant déterminé par le philologue. Dans cette perspective, comment est délimité un lieu variant ? Cette question n'est pas nouvelle en critique textuelle[41]. Bengt Alexanderson, qui procède à

[41] Voir les réflexions méthodologiques de DUPLACY 1987 [1979], p. 279-292.

une critique sévère de la CBGM, souligne notamment le caractère arbitraire de la délimitation pour les statistiques : « This is all arbitrary, a "place of variation", a reading, a variant, a passage can be anything »[42].

La CBGM compte toutes les variantes et elle les compte toutes de la même manière, quel que soit leur nombre de mots. Cette décision est justifiée au motif que les scribes n'ont pas évalué ou pesé la signification d'une leçon avant de décider s'ils la copient ou non. Cette motivation à propos de la compétence des scribes est pour le moins étrange. Quoi qu'il en soit, cette option a un impact non négligeable sur le calcul de la cohérence pré-généalogique. Prenons à nouveau un exemple théorique. Considérons cette fois-ci un lieu variant constitué de douze mots, où chacun connaît une variation (un déplacement, un remplacement ou une présence/absence). La CBGM comptera pour une unité de comparaison entre deux témoins (un accord ou un désaccord), qu'il y ait seulement un mot variant ou qu'il y ait variation pour chacun des douze mots. Ces deux extrêmes montrent déjà un déséquilibre quantitatif. Maintenant si le philologue décide de partager les douze mots en trois séries de quatre mots, les accords (ou désaccords) peuvent être multipliés par trois. Il n'est pas utile d'aller plus loin pour reconnaître une inégalité de traitement.

La mise en œuvre de la cohérence pré-généalogique repose sur la proximité entre témoins. Or avec le troisième critère mentionné ci-dessus, le concept fondamental de « distance » entre manuscrits est effleuré, mais la CBGM ne va pas plus loin. Il est préférable, selon nous, de raisonner en terme de distance ou de désaccord pour remédier aux critiques énumérées précédemment : plus la distance entre témoins est faible, plus ces derniers sont proches entre eux. Reprenons notre premier exemple théorique. En comptant 1 point par désaccord, x et y seraient à une distance de 2 dans le premier cas de figure et ils le resteraient dans le second. La distance entre x et z serait de 98. D'autre part, la mise en pourcentage a un effet trompeur. Le calcul avec un total de deux lieux variants n'a pas la même incidence qu'avec cent lieux. Pour rendre compte de ce phénomène, le statisticien recourt aux intervalles de confiance, ce que semblent ignorer les promoteurs de la CBGM. Au final, la stabilité de la distance entre x et y et le réseau d'interrelations créé par les distances entre paire de manuscrits atténue ces perturbations. Nous renvoyons le lecteur à nos publications pour plus de détails sur l'élaboration d'une telle distance entre témoins[43]. En ce qui concerne notre second exemple théorique, si le lieu variant constitué de douze mots est divisé en trois séries de quatre mots, les accords (ou désaccords) peuvent être multipliés par trois. La distance entre leçons permet de résoudre cette difficulté. Elle quantifie les écarts à l'intérieur d'un lieu variant et elle ajoute ensuite les écarts de tous les lieux variants. Elle tiendra compte des écarts issus des trois lieux, ainsi que du nombre de mots variants à l'intérieur de chaque lieu. Qu'il y ait au final un seul lieu pour les douze mots ou trois lieux distincts, elle réussira à traiter les deux cas de figure et à assimiler les éventuelles perturbations suscitées par des délimitations arbitraires.

Les témoins à texte mixte

Une dernière remarque, et non des moindres, concerne la légitimité des pourcentages d'accords résultant de la base de données de l'ECM des péricopes parallèles (159 manuscrits et 1.405 lieux variants des évangiles synoptiques). À aucun moment le concept de « cohérence » n'est explicité au point de vue théorique. S'agit-il d'une relation entre le tout et une

[42] ALEXANDERSON 2014, p. 65.

[43] PASTORELLI 2011, p. 286-292 ; PASTORELLI 2015, p. 59-62 ; PASTORELLI 2017, p. 4-6.

partie ou, en termes mathématiques, d'une relation entre un élément et l'ensemble auquel il appartient ? Quoi qu'il en soit, les pourcentages d'accords calculés sur l'ensemble des trois évangiles synoptiques sont au fondement de la cohérence pré-généalogique mise en œuvre pour les lieux variants de Mc 1, 1 et Mt 16, 27. Or, il est avéré en critique textuelle du Nouveau Testament que plusieurs manuscrits changent de type de texte en cours de copie. Par exemple, le minuscule 579 est un excellent témoin alexandrin, sauf pour Mt où son texte est byzantin. Mentionnons encore le codex Sangallensis (037) dont le texte est alexandrin en Mc et byzantin pour Mt et Lc, et surtout le codex de Freer (032) dont le texte est byzantin en Mt et Lc 8,13–24,53, alexandrin en Lc 1,1–8,12, « occidental » en Mc 1,1–5,30 et « césaréen » en Mc 5,31–16,20. Un calcul de pourcentages d'accords avec de tels témoins pour l'ensemble des synoptiques n'a aucun sens et la cohérence pré-généalogique est incapable d'éviter cette ornière. Seule la prise en compte des types de texte permet d'identifier ce problème et de le résoudre par sections de texte. Loin d'être une avancée, la cohérence pré-généalogique génère une confusion au sein des données quantitatives et elle aboutit au final à un recul au regard des connaissances établies par plusieurs générations de textualistes.

Conclusion

Pour conclure sur l'utilisation fallacieuse des pourcentages et des moyennes, revenons à leur maniement par Wasserman et Gurry. Dans leur tableau sur la cohérence pré-généalogique des témoins qui attestent la leçon longue en Mc 1, 1, ils calculent le rang moyen 1,4 avec vingt-quatre valeurs puis, dans le tableau suivant pour la leçon courte, le rang moyen 58,8 avec seulement quatre valeurs : cela ne permet pas une comparaison fiable. Nous avons précédemment formulé une objection sur le calcul des pourcentages d'accords en lien avec le nombre de lieux variants et de témoins. De même, la comparaison de ces deux moyennes nécessite précaution et prudence. Tout apprenti statisticien sait qu'il doit procéder au préalable au calcul de l'écart-type et des intervalles de confiance afin d'obtenir une estimation de la moyenne et une marge d'erreur[44]. Pour illustrer de façon succincte le phénomène nous donnons un dernier exemple théorique qui utilise les valeurs de Mc 1, 1. Considérons cent témoins dont le rang moyen est 1,4 ; si l'on ajoute un nouveau témoin de rang 59, le rang moyen passe à 2,0. Par contre, avec quatre témoins également de rang moyen 1,4, l'ajout du même témoin fait passer le rang moyen à 12,9 : ce dernier est multiplié pratiquement par 10. Dans la mesure où des choix philologiques décisifs pour le texte initial de l'ECM sont pris sur la base des statistiques de la cohérence pré-généalogique, tout amateurisme en la matière devrait être exclu. L'exemple de Mc 1, 1 est emblématique pour un grand nombre de lieux variants néotestamentaires et nombre de décisions éditoriales sont de la sorte biaisées par une statistique qui s'impose de façon mécanique au philologue et qui en définitive entrave, voire paralyse, son travail.

Seuil imposé aux pourcentages d'accords et homogénéité des témoins byzantins

L'impact le plus important de la cohérence pré-généalogique en terme statistique est la décision arbitraire de fixer un seuil en dessous duquel les témoins sont ignorés dans la

[44] Les trois dernières monographies de la collection *The New Testament in the Greek Fathers*, qui fournit et classifie les citations du texte du Nouveau Testament à l'aide de la *Comprehensive Profile Method*, ont ajouté au calcul des pourcentages d'accords les intervalles de confiance : RACINE 2004, p. 239-269 ; COSAERT 2008, p. 219-250 ; DONKER 2011, p. 227-264. Pour une présentation d'ensemble de la *Comprehensive Profile Method* voir PASTORELLI 2014, p. 229-230.

comparaison. Pour un manuscrit donné, ce seuil est son pourcentage d'accords avec le texte majoritaire. Par exemple, ce pourcentage d'accords pour 09 est 96,3%, ce qui ne permet de prendre en compte plus que trois témoins : 07 (97,0%), 1341 (96,8%) et 031 (96,4%). Il est de 98,9% pour le minuscule 3, ce qui réduit la comparaison à un seul témoin, le minuscule 1296 (99,1%). Dans ces conditions, les manuscrits byzantins occupent une place déterminante et exercent une force d'attraction semblable à un trou noir pour la CBGM. Le seuil fixé par rapport au texte majoritaire constitue une première clé pour comprendre pourquoi nombre de leçons byzantines sont revalorisées par la méthode de Mink.

Ce constat mérite explication. Dans le premier tableau, on peut lire par exemple que le minuscule 118 est au plus proche du minuscule 209 (95,4%), mais que le minuscule 209 est au plus proche du minuscule 205 (98,5%), et non du minuscule 118. Autrement dit, si un manuscrit A est au plus proche d'un manuscrit B, ce dernier n'est pas forcément le plus proche de A. Cette remarque permet de comprendre qu'un pourcentage d'accords entre deux manuscrits ne prend tout son sens qu'au sein de l'ensemble de tous les témoins (dans le cas présent 159). C'est seulement dans ce réseau d'interrelations (au nombre de 159 x 158 / 2 = 12.561) qu'une comparaison est possible. Or, les tableaux de la cohérence pré-généalogique ne procurent qu'une lecture bidimensionnelle des relations entre témoins et, de surcroît, ils éliminent une grande partie de l'information avec la fixation d'un seuil. Les bases de données de Münster constituent une masse considérable d'information qui est en définitive sous-exploitée. Leur utilisation philologique au cas par cas pour mettre en œuvre la cohérence pré-généalogique dans une comparaison des manuscrits deux par deux laisse perplexe le statisticien. Il est en effet possible de dégager directement l'essentiel de l'information contenue dans ces bases de données en recourant à l'Analyse des Données. Cette dernière met en relief le caractère multidimensionnel de l'échantillon et elle dépasse de la sorte l'approche par couple de témoins. Elle permet de former des groupes ou classes homogènes auxquels le philologue donne ensuite un sens. Ces méthodes qui s'apparentent à la stemmatologie font émerger des classes que l'interprète identifie aussitôt aux types de texte connus par ailleurs. C'est ainsi que dès 1975 Jean Duplacy explicitait et mettait en œuvre avec succès les méthodes statistiques de l'Analyse des Données pour la critique textuelle du Nouveau Testament[45]. Et c'est dans cette direction que les algorithmes de classification, que seuls les outils informatiques peuvent mettre en œuvre, rendent le plus grand service à la taxinomie textuelle[46].

Or, dans une démarche scientifique où la démonstration est cruciale, il aurait été préférable dans l'intérêt de Mink et de la CBGM d'ouvrir le dialogue avec les tenants des autres approches et de comparer les résultats produits par les différentes méthodes. Une telle comparaison aurait permis de comprendre au point de vue statistique en quoi consistait réellement la cohérence pré-généalogique. En effet, l'application dans un lieu variant du critère de proximité des témoins pour évaluer la cohérence d'une leçon revient à utiliser de façon biaisée la taxinomie textuelle et les types de texte sans le dire. Rechercher les plus proches parents qui partagent une même leçon pour conclure à une cohérence forte revient en réalité à détecter une leçon caractéristique d'un groupe textuel. Plus l'homogénéité du groupe textuel est forte, c'est-à-dire plus leurs pourcentages d'accords sont élevés, plus une leçon de ce groupe présente une cohérence pré-généalogique forte selon la CBGM. À l'inverse, une leçon que les

[45] DUPLACY 1987 [1975], p. 193-257. Dès la fin des années 70 l'analyse factorielle des correspondances a été appliquée par Christian-Bernard Amphoux à l'épître de Jacques : AMPHOUX 1978, p. 247-276 ; AMPHOUX 1981, p. 285-295 ; AMPHOUX 1981-1982, p. 91-115.

[46] Sur les méthodes de l'Analyse des Données voir PASTORELLI 2014, p. 232-234.

parents les plus proches n'attestent pas ne correspond pas à une leçon caractéristique d'un groupe textuel et elle est généralement considérée comme secondaire (leçon *b*). Or, dans la mesure où le type de texte byzantin présente l'homogénéité la plus forte, une leçon byzantine caractéristique détient, à coup sûr, la cohérence la plus forte et elle reçoit automatiquement la préférence (leçon *a*). Les exemples de Mc 1, 1 et Mt 16, 27 sont à cet égard éloquents. En d'autres termes la cohérence pré-généalogique est piégée par le texte majoritaire. Étant donné la forte homogénéité de ce dernier, révélée par des pourcentages d'accords élevés entre ses témoins, les promoteurs de la CBGM et les éditeurs de l'ECM sont contraints de reconnaître l'existence de ce groupe textuel, malgré leur refus systématique des types de texte :

> *One exception here is that the editors still recognize the Byzantine text as a distinct text form in its own right. This is due to the remarkable agreement that one finds in our late Byzantine manuscripts. Their agreement is such that it is hard to deny that they should be grouped*[47].

La cohérence pré-généalogique est en fin de compte tributaire des accidents de la tradition manuscrite. En effet, le nombre de témoins conservés l'impacte irrémédiablement. Ce sera notre dernier point.

La masse des témoins byzantins

Outre la forte homogénéité de ce type de texte, un second paramètre grève la cohérence pré-généalogique : le nombre considérable de témoins byzantins. Un critère généralement reconnu comme défectueux en critique textuelle est de la sorte remis à l'ordre du jour : le nombre de témoins. Une attestation massive ne doit pas impressionner. Si l'on veut tirer quelque avantage de l'argument du nombre, il faut aborder les manuscrits non comme des entités isolées, mais comme les membres d'un groupe : à cette seule condition l'accord des principaux groupes peut être éventuellement un indicateur. Toutefois, les partisans de la CBGM refusent tout type de texte, à l'exception du texte byzantin. Dans ces conditions, où se manifeste l'impact vicié du nombre de témoins dans les procédures de la cohérence pré-généalogique ?

– En premier lieu, dans le calcul du rang moyen. Les moyennes 1,4 (premier tableau) et 1,1 (second tableau) sont proches de 1 à cause du nombre prépondérant de rangs 1 des témoins byzantins. Ces calculs sont soumis à la force d'attraction de la masse byzantine.

– En second lieu, les autres groupes textuels (alexandrin, « occidental », « césaréen ») sont plus ou moins dénaturés par le seuil fixé par rapport au texte majoritaire. Leur seuil est tributaire de leur plus ou moins grande proximité avec le texte byzantin. La principale conséquence est qu'ils ne sont pas pris en compte par la CBGM qui n'envisage qu'individuellement leurs témoins.

C'est ainsi que le texte alexandrin est ignoré en tant que type de texte, mais que ses deux principaux représentants sont considérés individuellement. Dans les épîtres catholiques, la moyenne des pourcentages d'accords pour le texte byzantin est de 87,5%, mais l'accord entre le codex Vaticanus (B.03) et le codex Sinaïticus (01.א) reste néanmoins satisfaisant :

> *Comparing Codex Sinaiticus (01) and Codex Vaticanus (03), we find that their 87.1 percent agreement is just below average. Despite this, 03 is still the closest relative of*

[47] WASSERMAN, GURRY 2017, p. 9.

01 in the Catholic Letters. In other words, a below-average level of pregenealogical coherence is actually quite good in the case of 01 and 03 [48].

Toutefois, les autres témoins alexandrins, bien moins nombreux que les byzantins, n'émergent pas et ne sont pas considérés comme tels du fait de leurs pourcentages d'accords plus faibles. En ce qui concerne les évangiles synoptiques, les tableaux ci-dessus montrent que leurs accords sont généralement entre 80 et 90%. On peut lire notamment : 01-03 : 84,9% ; 33-579 : 82,1% ; 33-892 : 85,4%. C'est la raison pour laquelle la cohérence pré-généalogique d'une leçon alexandrine est immanquablement plus faible. Une leçon caractéristique du groupe alexandrin reste néanmoins détectable au vu des seuils retenus par rapport au texte majoritaire : 01 (78,0%), 03 (81,2%), 04 (86,4%), 019 (81,6%), 037 (87,9%), 33 (83,3%), 579 (80,8%), 892 (84,8%). Ces seuils permettent de retenir par exemple les accords entre 01 et 03 ou entre 33 et 892.

Enfin, la cohérence d'une leçon « occidentale » dans les évangiles ou les Actes est à coup sûr la plus faible parce qu'un seul témoin grec l'atteste la plupart du temps, le codex de Bèze (D.05). Dans le premier tableau pour Mc 1, 1, le premier plus proche parent de D.05 est le minuscule 2737, au quatrième rang avec 71,1% d'accords. Ses faibles pourcentages d'accords avec les autres manuscrits grecs sont toujours en sa défaveur. Wasserman et Gurry le reconnaissent dans le cas des Actes lorsqu'ils considèrent la moyenne et la médiane de ses pourcentages d'accords avec les autres témoins :

The average agreement (AA) and median agreement (MA) with all other witnesses tell us what levels of agreement with other relatives are high or low. We should note that for 05 these last two numbers are especially low when compared to most other witnesses, indicating just how statistically unique the text of Codex Bezae is for Acts[49].

Pour reconnaître le texte « occidental » comme groupe textuel, il serait nécessaire d'inclure à tout le moins les versions vieilles latines et vieilles syriaques, ce que ne permettent pas les procédures de la CBGM. Le même problème se pose pour reconnaître l'existence d'un groupe « césaréen »[50].

Retenons que le nombre de témoins qui nous sont parvenus est un paramètre déterminant pour la cohérence pré-généalogique, laquelle favorise indûment les leçons byzantines caractéristiques, tout en condamnant à l'avance les leçons « occidentales ». En définitive, le nombre de témoins conservés dans la tradition manuscrite suscite, par le biais de la cohérence pré-généalogique, une distorsion de la taxinomie textuelle.

Conclusion

En conclusion, les critères constitutifs de la cohérence pré-généalogique sont tributaires autant de la forte homogénéité des témoins byzantins que de leur nombre pléthorique et ils génèrent de la sorte un biais en leur faveur, au détriment des autres types de texte. La revalorisation des leçons byzantines est de ce fait davantage provoquée par les critères adoptés par les promoteurs de la CBGM que par les sources elles-mêmes. Avec le rejet des types de texte et des outils statistiques de classification, l'histoire du texte est reléguée au second plan et, au

---

[48] WASSERMAN, GURRY 2017, p. 41.

[49] WASSERMAN, GURRY 2017, p. 83-84.

[50] Pour l'existence d'un groupe « césaréen » dans l'évangile de Marc voir PASTORELLI 2011, p. 286-292.

final, la cohérence pré-généalogique est subordonnée aux accidents de la tradition manuscrite où le nombre de manuscrits conservés devient prépondérant.

Si les problèmes soulevés par le calcul lui-même du pourcentage, par la délimitation des lieux variants et par les témoins à texte mixte sont mis entre parenthèses, il reste que la prétention de la cohérence pré-généalogique à statuer sur la façon dont a été copiée une leçon dans la tradition manuscrite n'est pas recevable. Notre évaluation montre qu'elle est en réalité réduite à détecter les leçons caractéristiques (ou non) d'un groupe textuel, tout en ignorant l'existence de groupe textuel autre que le texte byzantin. À cette étape cruciale, la CBGM se prévaut de conclure à une cohérence forte lorsqu'elle montre que les plus proches témoins partagent la même leçon, alors qu'elle n'aboutit au demeurant qu'à identifier la leçon caractéristique d'un type de texte. Or, le type de texte byzantin présentant l'homogénéité la plus forte en raison de ses pourcentages d'accords élevés, ses leçons caractéristiques ont immanquablement, selon cette approche, la cohérence la plus forte. Ainsi s'expliquent en substance l'inéluctable revalorisation des leçons byzantines et le dysfonctionnement de la cohérence pré-généalogique. Étant donné que cette dernière est fondamentale pour la *Coherence-Based Genealogical Method*, ainsi que pour l'établissement du texte initial de l'*Editio critica maior*, et que toutes les autres procédures sont construites à partir d'elle, elle en constitue une vulnérabilité invalidante, faisant de cette méthode un colosse aux pieds d'argile.

BIBLIOGRAPHIE

ALAND, Barbara, et alii (éd.), 2013[2] : *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior*. IV. *Catholic Letters.* Part 1. *Text*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

ALEXANDERSON, Bengt, 2014 : *Problems in the New Testament : Old Manuscripts and Papyri, the New Coherence-Based Genealogical Method (CBGM) and the Editio Critica Maior (ECM)* (Acta Regiae Societatis Scientiarum et Litterarum Gothoburgensis. Humaniora, 48), Göteborg, The Royal Society of Arts and Sciences in Gothenburg.

AMPHOUX, Christian-Bernard, 1978 : « Les manuscrits grecs de *l'Épître de Jacques* d'après une collation de 25 lieux variants », *Revue d'Histoire des Textes* 8, p. 247-276.

— 1981 : « L'analyse factorielle au service de l'édition de textes anciens : application à un texte grec du Nouveau Testament, l'Épître de Jacques », dans Jean-Paul BENZECRI (éd.), *Pratique de l'Analyse de Données*. Vol. 3 : *Linguistique et lexicologie*, Paris, Dunod, p. 285-295.

— 1981-1982 : « Quelques témoins grecs des formes textuelles les plus anciennes de l'Épître de Jacques : le groupe 2138 (ou 614) », *New Testament Studies* 28, p. 91-115.

COSAERT, Carl P., 2008 : *The Text of the Gospels in Clement of Alexandria* (SBL. The New Testament in the Greek Fathers, 9), Atlanta, Society of Biblical Literature.

DONKER, Gerald J., 2011 : *The Text of The Apostolos in Athanasius of Alexandria* (SBL. The New Testament in the Greek Fathers, 8), Atlanta, Society of Biblical Literature.

DUPLACY, Jean, 1987 [1975] : « Classification des états d'un texte, mathématiques et informatique : repères historiques et recherches méthodologiques », dans ID., *Études de critique textuelle du Nouveau Testament* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 78), Louvain, Leuven University Press, p. 193-257.

— 1987 [1979] : « Préalables philologiques à la classification automatique des états d'un texte », dans ID., *Études de critique textuelle du Nouveau Testament* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 78), Louvain, Leuven University Press, p. 279-292.

GURRY, Peter J., 2017 : *A Critical Examination of the Coherence-Based Genealogical Method in New Testament Textual Criticism* (New Testament Tools, Studies and Documents, 55), Leyde, Boston, Brill.

HOLMES, Michael W., 2011 : « Working with an Open Textual Tradition : Challenges in Theory and Practice », dans Klaus WACHTEL, Michael W. HOLMES (éd.), *The Textual History of the Greek New Testament. Changing Views in Contemporary Research* (Society of Biblical Literature. Text-Critical Studies, 8), Atlanta, Society of Biblical Literature, p. 65-78.

MINK, Gerd, 1982 : « Zur Stemmatisierung neutestamentlicher Handschriften », dans *Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1979 bis 1981*, Münster, p. 100-114.

— 1988 : « Towards Computer-Assisted Textual Research », dans *Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1985 bis 1987*, Münster, p. 63-70.

— 1993 : « Eine umfassende Genealogie der neutestamentlichen Überlieferung », *New Testament Studies* 39, p. 481-499.

— 2000 : « Editing and Genealogical Studies : the New Testament », *Literary and Linguistic Computing* 15, p. 51-56.

— 2002 : « The Coherence-Based Genealogical Method – What is it about? » (en ligne : http://egora.uni-muenster.de/intf/projekte/gsm_aus_en.shtml).

— 2004 : « Problems of a Highly Contaminated Tradition : the New Testament. Stemmata of variants as a source of a genealogy for witnesses », dans Pieter VAN REENEN, August DEN HOLLANDER, Margot VAN MULKEN (éd.), *Studies in Stemmatology II*, Amsterdam, Philadelphie, J. Benjamins Publishing Company, p. 13-85.

— 2009 : « The Coherence-Based Genealogical Method (CBGM) – Introductory Presentation 1.0 » (en ligne : http://egora.uni-muenster.de/intf/service/downloads_en.shtml).

— 2011 : « Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission : the Coherence-Based Genealogical Method (CBGM) as a Complement and Corrective to Existing Approaches », dans Klaus WACHTEL, Michael W. HOLMES (éd.), *The Textual History of the Greek New Testament. Changing Views in Contemporary Research* (Society of Biblical Literature. Text-Critical Studies, 8), Atlanta, Society of Biblical Literature, p. 141-216.

PARKER, David C., 2008 : *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.

PASTORELLI, David, 2011 : « The *Chester Beatty* I Papyrus (P^{45}) and the Main Greek Manuscripts of Mark 6 and 9 : A Classification Based on a New Quantitative Method », dans Claire CLIVAZ, Jean ZUMSTEIN (éd.), *Reading New Testament Papyri in Context. Lire les papyrus du Nouveau Testament dans leur contexte* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 242), Leuven, Paris, Walpole, Peeters, p. 281-305.

— 2014 : « Le traitement des variantes », dans Christian-Bernard AMPHOUX, Gilles DORIVAL, J. Keith ELLIOTT, Jean-Claude HAELEWYCK, David PASTORELLI et Jean REYNARD, *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*. Vol. 1 : *Introduction générale* (Langues et cultures anciennes, 22), Bruxelles, Éditions Safran, p. 213-247.

— 2015 : « Le texte de l'évangile de Jean dans la traduction latine du *Commentaire sur Matthieu* d'Origène. Classification des témoins vieux latins du texte johannique », dans Mireille LOUBET, Didier PRALON (éd.), *Poïkiloï karpoï. Ποικίλοι καρποί. Récoltes diverses. Exégèses païennes, juives et chrétiennes. Études réunies en hommage à Gilles Dorival* (Héritages Méditerranéens), Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, p. 55-69.

— 2017 : « A Classification of Manuscripts Based on A New Quantitative Method. The Old Latin Witnesses of John's Gospel as Text Case », *Journal on Data Mining and Digital Humanities* Episciences.org, p. 1-48, *Special Issue on Computer-Aided Processing of Intertextuality in Ancient Languages* <halshs-01557447>.

— 2018 : « Chronique de critique textuelle du Nouveau Testament II. À propos de quelques livres récents », *Études Théologiques et Religieuses* 93, p. 145-168.

RACINE, Jean-François, 2004 : *The Text of Matthew in the Writings of Basil of Caesarea* (SBL. The New Testament in the Greek Fathers, 5), Atlanta, Society of Biblical Literature.

WACHTEL, Klaus, HOLMES, Michael W. (éd.), 2011 : *The Textual History of the Greek New Testament. Changing Views in Contemporary Research* (Society of Biblical Literature. Text-Critical Studies, 8), Atlanta, Society of Biblical Literature.

WASSERMAN, Tommy, 2013 : « Criteria for Evaluating Readings in New Testament Textual Criticism », dans Bart D. EHRMAN, Michael W. HOLMES (éd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the* Status Quaestionis (New Testament Tools, Studies and Documents, 42), Leyde, Boston, Brill, p. 579-612.

WASSERMAN, Tommy, GURRY, Peter J., 2017 : *A New Approach to Textual Criticism. An Introduction to the Coherence-Based Genealogical Method* (Resources for Biblical Study, 80), Atlanta, SBL Press.

RÉSUMÉ

Alors que le texte alexandrin est généralement suivi dans les éditions du Nouveau Testament, la *Coherence-Based Genealogical Method* (= CBGM) revalorise de façon inattendue nombre de leçons byzantines dans l'*Editio critica maior*. Après un historique de la méthode et une présentation de la cohérence pré-généalogique, l'article offre une évaluation critique permettant de comprendre le dysfonctionnement de la cohérence pré-généalogique. Les critères constitutifs de la cohérence pré-généalogique sont tributaires autant de la forte homogénéité des témoins byzantins que de leur nombre pléthorique et ils génèrent de la sorte un biais en leur faveur, au détriment des autres types de texte. La revalorisation des leçons byzantines est de ce fait davantage provoquée par les critères adoptés par les promoteurs de la CBGM que par les sources elles-mêmes. La cohérence pré-généalogique est subordonnée aux accidents de la tradition manuscrite où le nombre de manuscrits conservés devient prépondérant. Sa prétention à statuer sur la façon dont a été copiée une leçon dans la tradition manuscrite n'est pas recevable. Notre évaluation montre qu'elle est en réalité réduite à détecter les leçons caractéristiques (ou non) d'un groupe textuel, tout en ignorant l'existence de groupe textuel autre que le texte byzantin. La CBGM se prévaut de conclure à une cohérence forte lorsqu'elle montre que les plus proches témoins partagent la même leçon, alors qu'elle n'aboutit en fait qu'à identifier la leçon caractéristique d'un type de texte. Or, le type de texte byzantin présentant l'homogénéité la plus forte en raison de ses pourcentages d'accords élevés, ses leçons caractéristiques ont immanquablement, selon cette approche, la cohérence la plus forte. Ainsi s'expliquent l'inéluctable revalorisation des leçons byzantines et le dysfonctionnement de la cohérence pré-généalogique.

ABSTRACT

While the Alexandrian text is generally followed in New Testament editions, the *Coherence-Based Genealogical Method* (= CBGM) unexpectedly revalues many Byzantine readings in the *Editio critica maior*. After a history of the method and a presentation of pre-genealogical coherence, the article offers a critical evaluation to understand the dysfunction of pre-genealogical coherence. The criteria for pre-genealogical coherence depend as much on the high homogeneity of the Byzantine witnesses as on their plethora and thus generate a bias in their favour, to the detriment of other text types. The revaluation of the Byzantine readings is thus caused more by the criteria adopted by the promoters of the CBGM than by the sources themselves. The pre-genealogical coherence is subordinated to the accidents of the manuscript tradition where the number of preserved manuscripts becomes preponderant. Its claim to rule on how a reading was copied in the manuscript tradition is not sustainable. Our evaluation shows that it is actually reduced to detecting the characteristic (or not) readings of a textual group, while ignoring the existence of textual groups other than the Byzantine text. The CBGM claims to conclude that there is a strong coherence when it shows that the closest witnesses share the same reading, whereas it in fact only identifies the characteristic reading of a text type. However, since the Byzantine text type has the highest homogeneity due to its high agreement percentages, its characteristic readings inevitably have, according to this ap-

proach, the highest coherence. This explains the inevitable revaluation of the Byzantine readings and the dysfunction of the pre-genealogical coherence.

MOTS-CLEFS

1.Critique textuelle

2.Nouveau Testament

3. *Coherence-Based Genealogical Method*

4. Cohérence pré-généalogique

5. Type de texte byzantin

KEYWORDS

1. Textual Criticism

2. New Testament

3. *Coherence-Based Genealogical Method*

4. Pre-genealogical coherence

5. Byzantine text-type

BABELAO 11-12 (2022), p. 189-214
© ABELAO (Belgium)

La question de l'apparat critique du Nestle-Aland dans le témoignage des manuscrits de la Vieille Latine : l'exemple des Pèlerins d'Emmaüs

Par

Laurent Pinchard

Theologicum, Institut catholique de Paris

La contribution des travaux de Jean-Claude Haelewyck au rôle de la Vieille-Latine a été particulièrement mise à l'honneur dans le projet Marc Multilingue, sous la direction de Christian-Bernard Amphoux[1], avec cette disposition innovante de délimiter les péricopes par manuscrit, plutôt que d'accumuler des variantes sans relations entre elles. Cette présentation a le mérite de retracer l'histoire du texte dans le second Évangile (ou quatrième, dans l'ordre « occidental » !) à partir des manuscrits D (Codex de Bèze), W (Codex Washingtonianus), 𝔓^{45} (Papyrus 45, P. Chester Beatty I), Θ (Codex Koridethi), א (Codex Sinaiticus), B (Codex Vaticanus) et A (Codex Alexandrinus), pour les témoins grecs, et de quelques versions latines, par unités de texte cohérentes, prêtes à l'analyse ; elles figurent donc dans leur continuité, selon les états du texte, dont le texte « occidental » représente souvent l'état le plus ancien.

Parmi les péricopes propices à l'étude d'états successifs du texte, celle des Pèlerins d'Emmaüs (abrégée en « pPE » dans cet article, pour « péricope des Pèlerins d'Emmaüs »), qui ne figure que dans l'Évangile de Luc, se prête particulièrement au jeu grâce à une

[1] Pour une présentation du projet Marc Multilingue, cf. AMPHOUX, ELLIOTT, HAELEWYCK 2002, p. 3-17.

narration suffisamment longue et à un nombre considérable de variantes déjà éprouvées, à l'instar de celles du Marc Multilingue.

Dans des publications indépendantes, Jenny Read-Heimerdinger[2] et Christian-Bernard Amphoux[3] rendent compte tous deux d'une évolution du texte, compréhensible seulement à partir de sa forme « occidentale ». En l'occurrence, Read-Heimerdinger suggère que la pPE est construite sur l'épisode du rêve de Jacob tel que le décrit le 28e chapitre de la Genèse : pour cela, elle se fonde sur l'identification d'un faisceau de variantes-clefs dans le texte « occidental », dont une, particulière, singulière, du Codex de Bèze (« Oulammaus » dans D/it^{d} ; au lieu de Emmaüs) ; à partir de là, elle poursuit sa recherche jusqu'à trouver une parfaite symétrie entre les deux textes, et à constater dans la pPE une réactualisation de l'événement vétérotestamentaire, conforme à l'exégèse juive. Amphoux, quant à lui, à travers une analyse verset par verset, montre, dans tout le chapitre 24 de Luc, que les états successifs du texte s'expliquent à partir d'une forme « occidentale » puis d'une révision marcionite, dont les corrections ont finalement abouti au texte édité, tel que nous l'avons dans nos Bibles.

Après avoir moi-même éprouvé cette hypothèse sur quelques manuscrits coptes de la pPE,[4] je suis également parvenu à la conclusion que, loin d'être un texte alexandrin avec des contaminations « occidentales » erratiques comme le font supposer la consultation de l'apparat critique et les introductions générales en critique textuelle, la pPE dans sa version copte sahidique correspondrait à un stade intermédiaire, certes bien avancé, entre une forme de texte « occidentale » et une, plus proche du texte alexandrin, où les variantes « occidentales » sont autant de résidus d'un texte, non pas tardif mais au contraire primitif.

Comme modeste hommage à Jean-Claude Haelewyck, j'ai souhaité mener une enquête équivalente sur la pPE, cette fois dans les manuscrits vieux-latins. Après avoir rappelé la diversité des versions vieilles-latines, et leur témoignage par rapport au texte « occidental », puis le traitement qu'en fait l'apparat critique du Nestle-Aland (N-A ou NA^{28}), cet article analysera les différentes attestations des témoins présentés dans l'édition de Jülicher[5] ; et ce, verset par verset, de façon interlinéaire, puis qualitativement, variante-clef par variante-clef. Il conclura sur l'importance des manuscrits vieux-latins, pris individuellement et dans leur globalité, pour comprendre la transmission si particulière de cette péricope dans les tout premiers siècles, mais aussi et surtout, sur les limites de l'apparat critique du Nestle-Aland vis-à-vis de la Vieille-Latine (VL).

1. La présentation de la Vieille-Latine dans l'apparat critique du N-A

Personne n'enlèvera au Nestle-Aland le caractère extrêmement commode de son apparat critique : en quelques lignes, sous le texte édité du Nouveau Testament grec[6], sont mentionnées, de façon concise, les variantes les plus importantes de milliers de manuscrits de la tradition directe ou indirecte. L'entreprise est d'autant plus impressionnante que, outre les

---

[2] READ-HEIMERDINGER 1999 et READ-HEIMERDINGER, RIUS-CAMPS 2002.

[3] AMPHOUX 1991, p. 29.

[4] PINCHARD 2022.

[5] JÜLICHER 1976.

[6] Ce texte édité, basé essentiellement sur celui du Codex Vaticanus, meilleur représentant du texte alexandrin, est compris depuis deux siècles par une majorité de spécialistes comme un texte qui permet d'expliquer l'existence de toutes les autres variantes. L'apparat critique indique donc les leçons, implicitement ultérieures et secondaires, des autres manuscrits, non retenues par les éditeurs comme susceptibles d'être originales.

variantes de presque tous les manuscrits grecs répertoriés, celles des versions y trouvent également leur place, grâce à un système plus compact que celui de leurs homologues grecs. Ce système permet de les regrouper par langues (essentiellement, au-delà du latin, sy pour le syriaque, co pour le copte)[7] puis par manuscrits témoins d'une même langue (sy^{s}, sy^{c}, sy^{p}, sy^{h} voire sy^{hmg} et même sy^{hmg**} pour le syriaque) ou par dialectes (sa, bo, pbo, ac, ly, mae, cv, cw, fa pour le copte).

La Vieille-Latine, quant à elle, se trouve prise entre le désir des éditeurs de mentionner le plus de témoins possible d'une même variante, et l'espace limité de l'apparat critique. Pour la tradition latine, le N-A recourt à un système double : « it » représente tout ou partie des témoins vieux-latins (« *all or a majority of Old Latin witnesses* »), et « lat » les leçons communes à la VL et à la Vulgate, « latt » groupant l'ensemble de la VL et de la Vulgate[8] ; il utilise soit le système connu depuis Lachmann, à savoir les lettres minuscules de l'alphabet latin (*a, b, c, d, e, f,…z*), les minuscules de l'alphabet grec (λ, μ, π, ρ… essentiellement pour les fragments), voire des combinaisons de lettres (ff^{1}, ff^{2}) ou des abréviations (p.ex. *aur*) correspondant à la nomenclature courante des manuscrits vieux-latins ; soit le système adopté par l'UBS consistant à identifier ces manuscrits par un ajout à « it » ($it^{a,aur,b,c,f,ff^{1},ff^{2}}$…), système qui sera utilisé ici ; soit encore le système du *Vetus Latina Institute* de Beuron (VL1 pour it^{k}, VL2 pour it^{e}, VL3 pour it^{a}, VL4 pour it^{b}, VL5 pour it^{d}, etc.).

Bien que la VL forme un ordre de manuscrits homogène par nature[9], divers éditeurs se sont attelés à la tâche de fournir le texte de chaque manuscrit vieux-latin : Pierre Sabatier (édition de 1743) tout d'abord, puis Joseph Bianchini (édition de 1749) et Hans von Soden (édition de 1909)[10]. Vient enfin l'édition (posthume) d'Adolf Jülicher, sur laquelle se concentrera notre attention. Loin de réaliser de nouvelles collations, Jülicher a affiné la présentation des variantes de manière pragmatique, par disposition juxta- et interlinéaire des principaux témoins de l'*Itala* et de l'*Afra*, et de leurs variantes, encore qu'il n'y ait pas de réel consensus sur cette division[11]. Rappelons que l'*Afra* est une des deux formes de latin, commune aux citations des Pères d'Afrique du Nord, en l'occurrence Cyprien et Tertullien ; il s'agit essentiellement des manuscrits $it^{e,k,m}$ pour les Évangiles[12] ; l'autre, l'*Itala*, se divise elle-même en VL *européenne* (désignant les manuscrits du nord de l'Italie et de l'Europe de l'ouest, et les écrits, p. ex. ceux d'Irénée ; principalement $it^{a,b,c,ff^{2},h,i,n,o,s,t,p,r,z}$ dans les Évangiles)[13] ; et en VL *italienne* selon la citation de St Augustin « *Itala ceteris praeferatur* »[14] (représentée par $it^{f,q}$ dans les Évangiles[15]).

---

[7] Le N-A se concentre sur le latin, le syriaque et le copte, tandis que l'édition de l'UBS y décrit un nombre bien plus large de langues, sous forme d'autres abréviations : arm pour l'arménien, geo pour le géorgien, slav pour le vieux-slave, etc.

[8] Le terme de Vulgate (abr. vg) décrit ce qui « represents agreement of the most important editions of the Vulgate in support of the same Greek reading », en l'absence de précisions complémentaires sur le type d'édition (cf. $vg^{cl,s,ww,st}$) (Voir N-A, *Introduction*, 69*).

[9] On compte environ dix mille manuscrits vieux-latins (ELLIOTT 2010 p. 14).

[10] Sur l'histoire des éditions, voir HAELEWYCK 1999, p. 38-40.

[11] METZGER 2001, p. 321-322.

[12] METZGER 2001, p. 327.

[13] METZGER 2001, p. 327.

[14] METZGER 2001, p. 290-291 ; HOUGHTON 2016, p. 10.

[15] METZGER 2001, p. 327.

À l'intérieur de chaque branche, de larges disparités de types philologique, orthographique ou morpho-syntaxique ont été à l'origine de la mission assignée à St Jérôme par le pape Damase I^er^ appelant une seule et même version latine, la Vulgate, forme révisée de la VL, pour l'unité du monde chrétien occidental. Mais, si l'importance de la Vulgate (et de ses différents témoins) est incontestable, elle ne représente qu'*un* état du texte au 5^e^ s., lequel ne saurait occulter l'importance primordiale de tous les autres témoins, pré-recensionnels[16].

En mentionnant les versions de la VL, soit dans leur ensemble (it, lat, latt) soit sous forme de témoins individuels vieux-latins (it^a,b,c^…), l'apparat critique peut donner la fausse impression d'être exhaustif. Puisque, du point de vue de la critique textuelle, la VL est reconnue en effet pour être généralement proche du texte « occidental », alors que la Vulgate est plutôt considérée comme proche du texte alexandrin,[17] la mention des manuscrits vieux-latins dans l'apparat critique peut sembler n'être que documentaire ; en tous cas, elle ne permet pas de déceler une évolution de la traduction de la VL en fonction de son substrat grec.

2. La question faussement anodine du caractère occidental de la VL

Le problème du texte « occidental » reste entier : il est incontestablement reconnu à la fois comme prenant sa source au 2^e^ s. et présentant certaines variantes objectivement primitives (les « Western non-interpolations »), mais surtout comme un texte contaminé par de nombreuses gloses, produites ici ou là par des scribes. Si la dialectique, entre existence au 2^e^ s. d'un texte contemporain du texte alexandrin d'après la majorité des spécialistes, d'une part, et création tardive, d'autre part, demeure une ambiguïté irréductible, à l'image de sa dénomination, la plupart des *afficionados* de la critique textuelle ou de l'exégèse néotestamentaire verront, à la simple lecture de l'apparat critique du N-A, une ultime confirmation que les témoins de la VL sont proches du texte « occidental », sans prendre en considération l'évolution des manuscrits vieux-latins. Ce principe est bien résumé par Metzger :

> *The textual affinities of the Old Latin versions are unmistakably with the Western type of text. Not infrequently noteworthy Old Latin readings agree with the Greek text of Codex Bezae and the Old Syriac. On the whole the African form of the Old Latin presents the larger divergences from the generally received text, and the European the smaller. The diversity among the Old Latin witnesses is probably to be accounted for on the assumption that scribes, instead of transmitting the manuscripts mechanically, allowed themselves considerable freedom in incorporating their own and others' traditions. In other words, the Old Latin was a living creation, constantly growing.*[18]

De même, un accord entre la Vulgate et le texte « occidental », ou inversement, entre la VL et le texte alexandrin ne mettrait en exergue que leur caractère « mixte » ou résultant de « contaminations ».

---

[16] J.-C. Haelewyck insiste sur le *continuum* de l'existence de formes VL après Jérôme, et refuse, avec raison, les termes de type « préhiéronymien », ou « prévulgate » (HAELEWYCK 2014, p. 76).

[17] On se souvient que le Codex Vaticanus, meilleur représentant du texte alexandrin a été, au 18^e^ s., exclu par J. Mill des listes de manuscrits importants dans une discipline scientifique en développement, car il était considéré comme trop latinisant ! (AMPHOUX 2014, p. 329).

[18] METZGER 2001, p. 325.

Bien que, depuis plusieurs décennies, l'appellation de texte « occidental » (resp. le texte alexandrin) tende à disparaître au profit de « D-*Text* »,[19] (resp. le « B-*Text* »[20]) dans le but d'effacer tout lien inapproprié avec une géographie imprécise voire erronée, cet article gardera cependant ces dénominations car elles recouvrent *in fine* la même réalité, et sont les plus connues des cercles exégétiques, en dehors de ceux de la critique textuelle[21]. Quelle que soit leur dénomination, il est important de préciser que les manuscrits reflètent un *état du texte*, plus qu'un « type de texte », vocable maintenant abandonné.

L'apparat critique du N-A offre aux exégètes une liste de variantes déconnectées de leur contexte, qui ne permet que peu de réflexions au-delà de cette conclusion que le texte édité est proche de l'*Ausgangstext* et que toutes les autres leçons sont secondaires, particulièrement celles du texte « occidental ». Dépeint, dans l'écrasante majorité des introductions à la critique textuelle du Nouveau Testament, comme le résultat d'une évolution tardive et erratique,[22] le texte « occidental » témoigne de leçons parfois inexplicables, si bien que l'on serait tenté de les attribuer à la fantaisie de scribes peu scrupuleux : transmission dite « free » (*libre*) (voire « wild », *sauvage* !) par opposition à une transmission dite « normale » (*normale*) ou « stricte » (*stricte*) dans le vocabulaire développé par l'école de Münster[23], ce dernier terme étant souvent réservé aux manuscrits du texte alexandrin.

3. Les témoins vieux-latins dans Lc 24,12-35

La consultation fastidieuse des éditions (parfois fautives !) des manuscrits de la VL a été considérablement facilitée par l'édition de Jülicher qui permet de lire les différentes variantes de façon synoptique. Initiée en 1938, elle fut finalisée pour les quatre Évangiles dans les années 70-80, grâce au travail minutieux de W. Matzkow et K. Aland[24]. L'Évangile de Luc, utilisé dans le présent travail, date de 1976[25]. D'un seul regard, on lit l'ensemble des témoins de la VL sans avoir besoin d'isoler le fac-similé de chacun d'eux, encore qu'une vérification sur l'édition du texte s'avère parfois nécessaire[26].

---

[19] Rappelons que D désigne le Codex de Bèze (Cambridge, Univ. Libr., Nn. 2.41, 5^{e} s.), manuscrit bilingue gréco-latin, meilleur représentant du texte « occidental », au sens où ses variantes s'opposent de façon fréquente aux leçons du Codex Vaticanus, en particulier, et du texte alexandrin en général. Qui plus est, son caractère bilingue est directement exploitable, puisque sa page latine (d, it^{d}, VL5) offre une version quasiment identique à celle du texte grec, bien qu'elle ait une origine vraisemblablement différente et, de fait, ne consiste pas en une traduction pure et simple de la page grecque. Cependant, des « fautes » fréquentes de latin dans it^{d}, reflet d'une traduction servile de la page grecque du Codex de Bèze, dont certaines seront présentées au cours de cette étude, montrent qu'il y a une forte « interpénétration » des deux pages (PARKER 2008, p.197.)

[20] « The D-Text, […] formerly called the "Western text" » dans METZGER 1989, p. 332 ; cf. EPP 2005, p. 700.

[21] Epp étend la classification des formes de texte à partir du D-Text, en parlant de « A-Text » pour le texte byzantin (en référence au Codex Alexandrinus, A.02), « B-Text » pour le texte alexandrin (en référence au Codex Vaticanus, B.03) et « C-Text » pour le texte césaréen (EPP 2017, p. 225-296).

[22] Voir en particulier la proposition de « Hauptredaktion » du texte « occidental », et du Codex de Bèze, comme manuscrit attestant sa forme finale dans ALAND 1986, p. 20-21.

[23] ALAND 1989, p. 64.

[24] HAELEWYCK 1999, p. 30.

[25] JÜLICHER 1976, p. 272-278.

[26] Les éditions accessibles pour cette étude sont annexées dans la bibliographie. L'histoire des éditions de la Vieille-Latine est décrite de façon qualitative dans un article centré sur l'Ev. de Marc (HAELEWYCK 1999, p. 39-42), mais valable à bien des égards pour Luc. Sur le niveau inégal des éditions (p.ex. Buchanan pour it^{b}) ou des

L'aspect pratique de l'édition de Jülicher est particulièrement intéressant pour l'analyse, variante par variante, manuscrit par manuscrit, d'une péricope isolée comme c'est le cas pour la pPE. Toutefois, on le verra, cette édition est quelque peu inadaptée si l'on cherche à reconnaître des états du texte — ce que peut faire Marc Multilingue — et, par voie de conséquence, une histoire de la transmission au cours des premiers siècles, dans une langue aussi fondamentale que le latin, une des premières langues de traduction.

Rappelons que, dans l'édition de Jülicher, chaque verset est dupliqué selon les deux traditions latines, européenne (*Itala*)[27] et africaine (*Afra*)[28]. Les témoins relevés dans la pPE de l'édition de Jülicher sont, comme dans les nomenclatures du N-A, de l'UBS et de l'Institut de Beuron, accompagnés de leur nom courant, du siècle, du lieu de conservation et du numéro d'inventaire. Ainsi, pour l'*Itala*[29]:

a	it^{a}	VL	3	Codex Vercellensis	3e	Vercelli, Bibl. Capitolare, s.n.
aur	it^{aur}	VL	15	Codex Aureus	7e	Stockholm, Kgl. Bibl., A 135
b	it^{b}	VL	4	Codex Veronensis	4e	Verona, Bibl. Capitolare, VI (6)
c	it^{c}	VL	6	Codex Colbertinus	12e/13e	Paris, Bibl. Nat., Lat. 254
d	it^{d}	VL	5	Codex Bezae	5e	Cambridge, Univ. Libr., Nn. II. 41
f	it^{f}	VL	10	Codex Brixianus	6e	Brescia, Bibl. civica Queriniana, s.n.
ff²	it^{ff^2}	VL	8	Codex Corbeiensis II	5e	Paris, Bibl. Nat., Lat. 17225
l	it^{l}	VL	11	Codex Rehdigeranus	8e	Berlin, Staatsbibl., Depot Breslau 5
r¹	it^{r^1}	VL	14	Codex Usserianus I	7e	Dublin, Trin. Coll., MS 55, A.4.15

Quant à l'*Afra*, le manuscrit de référence pour la pPE sera le Codex Palatinus, *e,* puisque le Codex Bobbiensis (k, it^{k}, VL1), traditionnellement choisi, n'atteste pas l'Évangile de Luc :

e	it^{e}	VL	2	Codex Palatinus	5e	Trento, Mus. Provinziale d'Arte (Palat. 1185); Dublin, Library of Trinity College, N. IV. 18; Roma, Bibl. Vallicelliana, U 66; London, British Library, Add. 40107

Ces témoins ne sont pas d'égale valeur puisque, si l'ordre des Évangiles Mt-Jn-Lc-Mc renforce l'idée d'une source « occidentale » pour quelques-uns (it^{a,b,d,e,ff^2,r^1}), d'autres sont extrêmement marqués par la Vulgate, qui n'est « qu'une Vieille-Latine hâtivement révisée par Jérôme en 383 »[30], un ensemble de témoins attestant un texte plus ou moins similaire.

Rappelons enfin que la date d'un manuscrit ne doit pas être liée à l'âge de son texte : ainsi, les leçons du Colbertinus, it^{c}, manuscrit du 12e s., ont toute légitimité pour attester un état particulièrement ancien du texte, en concurrence même avec celles de it^{a} ou it^{e}.

éditions anciennes contenant plusieurs manuscrits de la VL (p.ex. it^{a,b,f,ff^2} dans BIANCHINI 1749), voir HAELEWYCK 1999, p. 38-39. Voir également HOUGHTON 2016, p. 210-254.

[27] Je demande à l'avance pardon à J.-C. Haelewyck qui préfère éviter le terme d'*Itala* car « tous les types de texte ne sont pas italiens, et l'appellation pourrait laisser croire que c'est en Italie que les vieilles versions latines ont été réalisées » (HAELEWYCK 2014, p. 76). Je le maintiens ici par opposition à l'*Afra,* mais bien conscient de l'impropriété du terme, tout comme celui de texte « occidental », d'ailleurs !

[28] Sur l'abandon progressif du terme *Afra* et sa proposition de remplacement par « latin archaïque », cf. HOUGHTON 2016, p. 15.

[29] La proximité du texte de certains manuscrits de la VL avec des textes typiquement Vulgate, souvent exclus des études (p.ex. $it^{aur,f,l}$), ne sera pas abordée ici mais l'est ailleurs. Ces témoins reflètent les manuscrits de la pPE dans l'édition de Jülicher. Pour la liste des témoins vieux-latins dans Luc, voir HOUGHTON 2016, p. 162.

[30] HAELEWYCK 1999, p. 46.

4. Méthodologie pour l'étude des variantes de la VL dans Lc 24,12-35

Consulter le N-A est le premier réflexe de l'exégète qui cherche à étudier le texte d'une péricope. Or un balayage visuel rapide de l'apparat critique ne permet que rarement d'y voir autre chose que des variantes secondaires ou classées comme telles par les éditeurs ; par déduction, le texte édité apparaît, sinon comme le texte d'origine, du moins comme l'*Ausgangstext* à partir duquel toutes les autres leçons s'expliqueraient.

Cette section se propose d'isoler toutes les variantes grecques de la pPE, de signaler celles des meilleurs représentants des formes de texte principales, et de présenter les variantes correspondantes des témoins vieux-latins de l'édition de Jülicher.

Chaque verset présentant au moins une variante dans le texte grec sera commenté.[31] Le texte de la Vulgate[32] sera donné *in extenso* pour référence. Après rappel du lieu variant tel qu'il est édité dans le texte grec de NA[28] (*txt*), de sa variante dans le Codex de Bèze et de son attestation dans les autres manuscrits de façon abrégée, réduite à la mention de leurs langues (p. ex. « mss grecs, coptes, syriaques » sans apparat critique inutilement détaillé), les différentes leçons de la VL selon l'édition de Jülicher seront mentionnées. Elles seront présentées dans l'ordre suivant : la page latine du Codex de Bèze (it^{d}), seule ou accompagnée des manuscrits de la VL attestant la même traduction ; suivie de it^{e} pour l'*Afra,* puis des autres témoins vieux-latins suivant l'ordre arbitrairement alphabétique et, pour finir, sera citée la Vulgate de l'édition de Jülicher.[33] Un astérisque (*) indiquera les variantes non signalées dans l'apparat critique du N-A. Dans le cas d'une orthographe visiblement fautive, la leçon sera normalisée.

24,12 ***Petrus autem surgens cucurrit ad monumentum et procumbens videt linteamina sola posita et abiit secum mirans quod factum fuerat***

txt ο δε Πετρος αναστας ... το γεγονος
v.l. absence du verset : D it

absence du verset			it$^{a,b,d,l,r^1}$
absence du verset			it^{e}
Petrus…procumbens videt	*linteamina sola posita*	*et abiit secum mirans quod factum fuerat*	it^{c}
Petrus...procumbens vidit	*linteamina sola posita*	*et abiit secum mirans quod factum fuerat*	it^{aur}
Petrus...procumbens videt	*linteamina sola posita*	*et abiit mirans secum quod factum fuerat*	it^{f}
Petrus...aspiciens videt	*linteamina posita sola*	*et abiit aput semetipsum mirans factum*	it$^{ff^2}$
Petrus...procumbens vid(i)t^{Jul}	*linteamina posita*	*et abiit secum mirans quod factum fuerat*	vg

L'apparat critique du N-A est trompeur avec sa notation « D it » concernant l'omission du v.12, car l'œil trop rapide peut croire que c'est toute la VL qui n'a pas le verset ; or, seuls, it$^{a,b,d,l,r^1,e}$ sont témoins de son absence, alors que d'autres manuscrits vieux-latins de premier ordre, attestent ce verset, notamment it^{c} repris par vg (it$^{aur,f,ff^2}$ sont connus pour être des textes de type Vulgate).

---

[31] Ainsi, les vv. 14, 16, 25, 26, 28 ne seront pas commentés, mais les versets correspondants seront mentionnés en latin, par souci d'homogénéité.

[32] WEBER, GRYSON 1994.

[33] « vg » désignera le témoin dont les leçons sont reproduites dans l'édition de Jülicher sans préciser quel manuscrit Vulgate ; « &cet » signifiera l'ensemble des manuscrits non désignés sous leur appellation précise. Pour une introduction aux éditions de la Vulgate, voir HAELEWYCK 2014, p. 88-99.

Alors que tous les témoins vieux-latins ont *procumbens* (*se penchant* it^{c,aur} vg) pour traduire παρακυψας, la variante *aspiciens* (*examinant*) de it$^{ff^2}$ reflète visiblement une hésitation de sens, due à l'introduction ultérieure des versets de Jn 20,2-9 : dans Jean, c'est « l'autre disciple » qui se penche (vv.4-5 καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς προέδραμεν [*currebant* vg]...καὶ παρακύψας βλέπει [*cum se inclinasset videt* vg] κείμενα τὰ ὀθόνια…) alors que c'est Pierre qui observe (v.6 ἔρχεται οὖν καὶ Σίμων Πέτρος…καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα). De même, les trois formes *sola posita* (it^{aur,c} [vg]), *posita sola* (it$^{ff^2}$) et *posita* (vg) sont témoins de la variante grecque concernant la présence ou de l'absence de κειμενα et/ou μονα. L'absence du v.12 n'est donc pas à comprendre comme un « oubli » de scribe, ni sa présence comme une harmonisation mais comme un résumé des versets johanniques permettant de lier l'épisode précédent, celui des femmes au tombeau, et l'épisode des Pèlerins d'Emmaüs[34]. Et la VL est ici témoin de deux états du texte fondamentalement différents : le premier qui suit le Codex de Bèze, dont l'absence du verset est tout à fait justifiable[35] et le second dont le texte et ses variantes témoignent d'une probable interpolation avec Jn 20,2-9 visant à rapprocher deux épisodes (v.11/ v.13).

24,13 et ecce duo ex illis ibant ipsa die in castellum quod erat in spatio stadiorum sexaginta ab Hierusalem nomine Emmaus

24,13a *txt* και ιδου δυο εξ αυτων εν αυτη τη ημερα ησαν πορευομενοι : mss grecs et syriaques

v.l. και ιδου δυο εξ αυτων ησαν πορευομενοι εν αυτη τη ημερα (ou ωρα) : mss grecs et ms syriaque, lat
v.l. ησαν δε δυο πορευομενοι εξ αυτων εν αυτη τη ημερα D (it^{e})

erant autem duo	*abeuntes ex eis*	it^{d}
fuerunt autem duo	*ex illis euntes*	it^{e}
et ecce duo erant	*ex illis euntes*	it^{a} <it$^{r^1}$>
et ecce duo	*ex illis euntes*	it^{c}
et ecce duo	*ex ipsis ibant*	it^{f}
et ecce duo	*ex illis ibant*	it^{b} &cet

24,13b *txt* η ονομα Εμμαους
v.l. ονοματι Ουλαμμαους

nomine	*Ulammaus*	it^{d}
nomine	*Ammaus et Cleopas*	it^{e}
cui nomen	*Ammaus*	it^{a}
nomine	*Cleofas et Ammaus*	it^{b}
nomine	*Amaus et Cleophas*	it$^{ff^2}$ (it$^{r^1\ videtur}$)
nomine	*Ammaus*	it^{l}
nomine	*Emmaus*	it^{aur,c,f} vg

24,13a : La VL est divisée entre la forme africaine, proche du Codex de Bèze, et la forme européenne qui hésite entre plusieurs formulations. Ces formes latines doubles, *erant abeuntes/euntes* et *ibant,* et la position de *ex illis* (et *vll*) témoignent d'une transition entre plusieurs états du texte, plutôt que d'une hésitation de scribes pour traduire une forme du texte alexandrin. De plus, la diversité des traductions de εξ αυτων atteste de la difficulté à identifier clairement le groupe auquel renvoie le pronom, difficulté accrue par l'inclusion artificielle du v.12, comme le note Amphoux[36].

[34] AMPHOUX 1991, p. 29.

[35] AMPHOUX 1991, p. 29.

[36] AMPHOUX 1991, p. 29.

En d'autres termes, on est passé d'une narration décrivant un groupe au tombeau, duquel émanent deux personnages introduits par ησαν δε δυο (*erant autem duo* it[d]), formulation reprise d'une façon voisine par it[e] (*fuerunt*, au parfait), à une nouvelle construction qui sépare les deux épisodes par une rupture littéraire marquée par και ιδου ; et la VL est témoin de cette progression, à travers des états intermédiaires.

24,13b : La leçon ονοματι Ουλαμμαους dans le Codex de Bèze est rarement commentée, du fait de son caractère singulier, tel un artefact dans une transmission qu'aucun manuscrit n'a suivie. L'exégèse de Read-Heimerdinger[37] se référant à l'hypotexte de Gn 28,19 est confortée par la grande variété des leçons de la VL, dont l'absence dans l'apparat critique est regrettable ; seule, l'incompréhension de la *lectio difficilior* « Ulammaus » peut expliquer les autres formes de la VL. Certes, si la variante *Ammaus* (it[a,b,ff²,l,e]) présente une voyelle initiale différente du même mot *Emmaus* (it[aur,c,f] vg), elle peut aussi bien être vue comme un raccourcissement de (Ul)ammaus.[38] Mais, le fait que it[b,e,r¹,ff²] fassent intervenir deux noms, *Ammaus et Cleofas* ou leurs *vll,* et non un seul, suggère que les scribes, devant la question insoluble que pose le lieu introuvable d'*Ulammaus*, ont cru qu'il s'agissait du personnage inconnu de la pPE : ils ont donc adjoint à Cléopas (v.18) le nom Ammaus, par déduction, comme en témoignent les multiples orthographes des deux noms, ainsi qu'un ordre des noms variable. Le grec n'hésitait-il pas déjà sur la distance de ce lieu avec Jérusalem (7, 60 ou 160 stades !)[39] ? La VL témoigne à nouveau ici que la leçon *Ulammaus* transmise par it[d] est la *lectio difficilior* : son incongruité apparente, dans la mesure où le scribe n'a pas fait le lien avec Gn 28, a généré l'ensemble des variantes, au point que, fait unique dans les versions, aucune n'y voie un nom de lieu.

Enfin, seule, la formulation *cui nomen* de it[a] reprend la forme grecque η (=ᾗ) ονομα attestée par l'essentiel des manuscrits, tandis que la forme *nomine*[40] à l'ablatif, traduit le datif ονοματι du Codex de Bèze. Or, si *cui* ne peut avoir qu'un antécédent sg., ici le village, *nomine* peut faire référence à la fois au village et aux disciples.

[24,14 *et ipsi loquebantur ad invicem de his omnibus quae acciderant*]

---

[37] Read-Heimerdinger suggère au contraire que Oulamaous est le terme utilisé dans l'histoire du rêve de Jacob en Gn 28, dont la narration est en tout point reprise dans la pPE. La concaténation des deux termes hébreux de Oulam et Luz (cf. Gn 28,19TM ואולם לוז שם־העיר לראשנה, mal traduits par Ουλαμλους ἦν ὄνομα τῇ πόλει τὸ πρότερον dans la LXX (« à l'époque elle s'appelait Luz ») a abouti, après mutation de voyelle, à *Oulamaous,* puis à *Emmaous*, et traduit la surprise des copistes de ne pas trouver de village portant ce nom à 60 (ou 160 chez certains manuscrits) stades de Jérusalem. READ-HEIMERDINGER, RIUS-CAMPS 2002, p. 32.

[38] La ville d'Emmaüs, écrite Αμμαους, *Ammaus,* dans le 1[er] livre des Maccabées (3,57LXX), a pu influencer cette orthographe.

[39] On notera l'adjectf *septem* de it[e], absent de l'apparat critique du N-A, visant à corriger l'aller-retour des pèlerins entre Jérusalem et un village situé à plusieurs dizaines de stades l'un de l'autre, en une distance praticable, élément qui contribue à la question complexe de l'identification de ce village, inconnu jusqu'au 12[e] siècle.

[40] De même, la variation *a priori* mineure ᾗ ὄνομα, *v.l.* ονοματι se retrouve dans les formes équivalentes *nomine* et *cui nomine,* que Read-Heimerdinger explique comme un signe lucanien, à l'intention du lecteur/auditeur, de la référence à une appellation symbolique ou plus exactement, ici, paradigmatique.

24,15 ***et factum est dum fabularentur et secum quaererent et ipse Iesus adpropinquans ibat cum illis***

txt και αυτος Ιησους: mss grecs et ms copte ; αυτους Ιησους B* ; και αυτος ο Ιησους : mss grecs
v.l. και ο Ιησους D it[a]

et Iesus	it[d,a]
Iesus	it[c,e]
et ipse Iesus	it[aur,b,f,ff²,l,r¹] vg

L'apparat critique du N-A mentionne quelques variantes apparemment insignifiantes : présence ou absence de la coordination, de l'article et du pronom d'insistance devant le nom de Jésus. Le latin ne peut exprimer la différence entre Ιησους et ο Ιησους, mais ces variantes dénotent l'hésitation du grec quant à la présentation de Jésus[41]. L'apparat critique cite it[a] comme seul témoin vieux-latin attestant la forme de D/it[d], sans spécifier que it[c] et it[e] ne présentent pas la coordination, et ce, contre le reste de la VL (it[aur,b,f,ff²,l,r¹]) qui met l'accent sur la personne de Jésus avec *et ipse* pour και αυτος (ο) Ιησους. Les variantes de la VL reproduisent les différents états du texte grec mais cette diversité confirme que la *lectio difficilior* est bien και ο Ιησους, traduite *et Iesus* dans it[a,d] : les leçons ultérieures ne cherchent qu'à mettre en valeur Jésus ressuscité, à partir d'une formulation banale ; l'inverse serait tout à fait improbable.

[24,16 ***oculi autem illorum tenebantur ne eum agnoscerent*** **]**

24,17 ***et ait ad illos qui sunt hii sermones quos confertis ad invicem ambulantes et estis tristes***

24,17a *txt* ειπεν δε προς αυτους ; autre *v.l.* ειπεν προς αυτους 𝔓[75] et mss coptes
v.l. ο δε ειπεν D

a[t]	*ille*	*dixit*	-	-	it[d]
ille	*autem*	*dixit*	*ad*	*eos*	it[c,e]
-	*dixit*	*autem*	*ad*	*eos*	it[a]
et	*ait*		*ad*	*illos*	it[aur,b,f,ff²,l,r¹] vg

24,17b *txt* και εστατθησαν : mss grecs et coptes, it[e] ; autres *v.ll.* και εστε : mss grecs et ms [syriaque, lat ; και εστησαν L
v.l. absence de και εσταθησαν D/it[d]

a[t] ille dixit	*quae …*	*ambulantes*		*tristes*	it[d]
ille autem dixit ad eos	*qui…*		*et steterunt*	*tristes*	it[e]
dixit autem ad eos	*quae …*		*est(!) estis*	*tristes*	it[a]
ille autem dixit ad eos	*qui …*		*et estis*	*tristes*	it[c]
et ait ad illos	*qui …*		*et tristes estis*		it[l]
et ait ad illos	*qui …*		*et estis*	*tristes*	it[r¹,b,ff² (Jul)]
et ait ad illos	*qui …*	*ambulantes*	*et estis*	*tristes*	it[aur,f,ff²] vg
et ait ad illos (*corr. *illos*)	*qui …*	*ambulantes*	*et estis*	*tristes*	vg

24,17a et b : Les variantes latines reflètent l'hésitation du texte grec quant à l'annonce et au développement de l'entretien ; lequel est présenté de façon substantiellement différente dans l'une et l'autre formes du texte, qui attribuent la mention de la tristesse des disciples soit à Jésus soit à l'auteur. De plus, bien que la leçon περιπατοῦντες soit sans variante dans la tradition manuscrite grecque, elle est attestée dans it[d,aur,f,ff²] vg, mais ne l'est plus dans les

[41] READ-HEIMERDINGER, LEVINSOHN 1992, p. 25-26.

autres témoins de la VL, et ce, sans raison apparente. Toutefois, la présence ou l'absence de εσταθησαν est mentionnée dans l'apparat critique comme une variante commune à la VL et à la Vulgate (« lat »), ce qui donne l'impression d'une uniformité des leçons des manuscrits latins.

La leçon du texte « occidental » semble en fait expliquer toutes les autres : la constatation par Jésus que les disciples sont tristes est stylistiquement transformée par la scission de la phrase en deux, pour attribuer au rédacteur la remarque de leur tristesse. Les autres manuscrits vieux-latins représentent des stades intermédiaires : ou bien ils optent pour une coordination avec le début de la phrase (*et estis tristes*)[42], comme l'atteste une partie de la tradition manuscrite grecque, et suppriment la référence à περιπατοῦντες (*ambulantes*), pourtant sans variante en grec ; ou bien ils réinsèrent περιπατοῦντες sous une forme confluente dans it^{aur,f} vg. Le témoin it^{e} représente ici l'état final de la transmission, à l'instar du texte alexandrin.

24,18 ***et respondens unus cui nomen Cleopas dixit ei tu solus peregrinus es in Hierusalem et non cognovisti quae facta sunt in illa his diebus***

24,18a *txt* εις D it^{c}, mss coptes (bohaïriques) et grecs
v.l. ο εις : mss grecs ; εις εξ αυτων : mss grecs, syriaques, coptes sahidique et bohaïrique, it

respondens autem	*unus*	*ex*	*eis*			it$^{a,d,r^1}$
respondit autem	*unus*			*ad*	*eum*	it^{e}
respondit	*unus*	*ex*	*ipsis*			it^{b}
respondit autem	*unus*					it^{c}
et respondens	*unus*	*ex*	*ipsis*			it$^{f,ff^2,l}$
et respondens	*unus*					it^{aur}
et respondens	*unus*					vg

24,18b *txt* ονοματι (Κλεοπας) : mss grecs et it^{b}
v.l. ω ονομα : mss grecs, D lat

cui	*nomen*		it^{d} it$^{f,ff^2}$ vg
cui	*nomen*	*erat*	it$^{c,aur,l,r^1,e}$
cui	*nomen*	*est*	it^{a}
nomine			it^{b}

24,18a : La leçon longue *ex eis/ex ipsis*, traduction du tardif εξ αυτων, entre en concurrence avec *ad eum*, attesté par it^{e}, traduction de προς αυτον (sans variante en grec). Cela résulte de la question toujours pendante de l'identité du second personnage, et de la nature du groupe auquel il appartient ; question intrinsèquement liée à l'histoire des deux états du texte de la pPE. Notons que it^{c,aur} vg ont la forme courte, qui résulte de la même incompréhension.

24,18b : Dans la seconde partie du verset, les différentes formes de la VL hésitent entre la traduction de ω ονομα et celle de ονοματι, mais elles établissent ainsi le caractère probablement paradigmatique de Cléop(h)as ; Read-Heimerdinger l'identifie à Pierre à partir du v.24,34,[43] en se basant sur l'analyse de la forme ω ονομα, correction en faveur d'un nom de type pseudonymique. La même hésitation se traduit dans les trois formes *cui nomen erat/cui nomen est/cui nomen* qui vont bien au-delà de simples variantes linguistiques de deux formes du texte grec. En l'occurrence, on note qu'un seul témoin (it^{b}) a *nomine* qui traduit ονοματι.

---

[42] La différence dans l'ordre des mots *et tristes estis,* attestée par it^{l}, semble confirmer cette hésitation.

[43] READ-HEIMERDINGER, RIUS-CAMPS 2002, p. 38-39.

24,19 ***quibus ille dixit quae et dixerunt de Iesu Nazareno qui fuit vir propheta potens in opere et sermone coram Deo et omni populo***

24,19a *txt* και ειπεν αυτοις
v.l. ο δε ειπεν αυτω : D

24,19b *txt* ο δε ειπαν αυτω
v.l. absence de οι δε ειπαν αυτω : D/it^{d}

ad ille dixit ei	*quae ? - - - - - - - - -*	*- - - - - -*	*it^{d}*
ille autem dixit illis	*quae ? illi autem*	*dixerunt*	*it^{e}*
qui ait illis	*quae ? et ipsi*	*dixerunt*	*it^{a}*
quibus ille dixit	*quae ? et*	*dicebant*	*it^{b} (Jül) (édition : dixerunt)*
ille autem dixit illis	*quae ? illi autem*	*dixerunt*	*it^{c}*
quibus ipse dixit	*quae ? et*	*dixerunt*	*it$^{r^1}$*
quibus ille dixit	*quae ? at illi*	*dixerunt*	*it^{f}*
a[t] ille dixit	*quae ? et illi*	*dixerunt*	*it$^{ff^2}$*
quibus ille dixit	*quae ? et*	*dixerunt ei*	*it^{aur}*
quibus ille dixit	*quae ? -*	*dixerunt ei*	*it^{l}*
quibus ille dixit	*quae ? et*	*dixerunt*	*vg*

24,19c *txt* Ιησου του Ναζαφηνου : mss grecs, lat
v.l. Ιησου του Ναζωραιου : mss grecs et coptes et D (it^{b},ff^{2}) it^{l}

**Nazoreo*	it^{d,l}
**Nazareno*	it^{e}
**Nazareo*	it$^{b,ff^2}$
**Nazoreno*	it$^{f,r^1}$
**Nazareno*	&cet vg

24,19a et b : La triple variante singulière de D (mise en valeur du sujet, pronom complément sg., pas de seconde phrase introductive) génère une demi-douzaine de variantes latines *précisément* à ces trois endroits, ce qui suggère à nouveau une transition entre deux états du texte. Dans la première phrase introductive, la forme *a[t] ille dixit ei* est unique chez it^{d} ; mais la diversité des variantes de la VL (le datif pl. *illis* dans it$^{a,c\ e}$; ou la reformulation en un relatif de liaison, *quibus* dans it$^{aur,b,f,l,r^1}$ vg ; et la suppression de tout pronom complément dans it$^{ff^2}$) montre que l'ambiguïté pèse sur la question de savoir à qui Jésus parle, et aussi que cette leçon n'est pas postérieure, mais antérieure à l'utilisation uniforme du pluriel. Avec la désignation plus ou moins lointaine du sujet (*ille* it$^{c,aur,b,f,ff^2,l,d}$ vg / *ipse* it$^{r^1}$), on se trouve devant deux formes possibles du même sujet, encore que *ipse* rende compte d'une insistance visant à éliminer toute hésitation concernant son identité.

Enfin, la réorganisation de la phrase au point précis de la variante de D (absence de la seconde phrase introductive dans it^{d}) est particulièrement visible dans la VL qui hésite à la fois sur la liaison remaniée (*et* vg it$^{b,aur,r^1}$, *et ipsi* it^{a}*, illi autem* it^{c,e}*, at illi* it^{f}*, et illi* it$^{ff^2}$*,* absence de liaison it^{l}), et sur la présence du sujet et du complément de la deuxième phrase introductive, ou leur absence (*dicebant,* it^{b})[44] ; hésitation renforcée par l'ambivalence de *ipsi* dans *ipsi dixerunt* de it^{a} (*ipsi* pouvant théoriquement être le dat. sg. correspondant à αὐτῷ ou le nominatif pl. correspondant à οἱ [δὲ] εἶπαν), ambiguïté levée dans it^{aur,l} par l'ajout postposé de *ei*, correspondant au dat. sg. αὐτῷ.

24,19c témoigne d'une autre hésitation entre deux leçons, Jésus le *Nazarénien* (Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ) et Jésus le *Nazaréen* (Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραιου). La première est dite attestée par

[44] La consultation de l'édition du manuscrit indique *dixerunt*. L'édition de Jülicher est privilégiée ici.

« lat » (*Nazareno* it^{e}, &cet), reflet du texte alexandrin, la seconde est la leçon du Codex de Bèze attestée par l'ensemble des formes césaréennes et byzantines ainsi que, du côté de la VL, par it$^{b,ff^2}$ (*Nazareo*) [45] et it^{l} (*Nazoreo*, identique à it^{d}). Toutefois, on peut conjecturer à nouveau que la VL subit la double influence du texte « occidental » et du texte alexandrin, avec deux formes, non mentionnées dans l'apparat critique du N-A, constituant autant d'états intermédiaires, identifiables à l'orthographe variante de Nazareo (it$^{b,ff^2}$) et Nazoreno (it$^{f,r^1}$), signe de deux états antérieurs du texte.

24,20 ***et quomodo eum tradiderunt summi sacerdotum et principes nostri in damnationem mortis et crucifixerunt eum***

txt οπως τε παρεδωκαν αυτον
v.l. ως τουτον παρεδωκαν D it

-	*sicut*	*hunc*		*tradiderunt*	it^{d}
-	*quomodo*	*hunc*		*tradiderunt*	it^{e}
-	*quomodo*	*hunc*		*tradiderunt*	it^{a}
-	*quomodo*	*hunc*		*tradiderunt*	it^{b}
-	*quomodo*		*eum*	*tradiderunt*	it^{c}
et	*quomodo*			*tradiderunt eum*	it^{aur}
	quomodo		*eum*	*tradiderunt*	it^{f}
-	*quomodo*	*hunc*		*tradiderunt*	it$^{ff^2}$
	quomodo	-		*tradiderunt*	it^{l}
-	*quomodo*	*hunc*		*tradiderunt*	it$^{r^1}$
et	*quomodo*		*eum*	*tradiderunt*	vg

Alors que, suivant l'apparat critique, la leçon de D/it^{d} (ως τουτον παρεδωκαν ; *sicut hunc tradiderunt*) est attestée par « it », les manuscrits vieux-latins sont en réalité particulièrement hétérogènes. Ils présentent une diversité morpho-syntaxique, précisément à l'endroit de l'hésitation entre le texte « occidental » et le texte alexandrin, entre τουτον (*hunc*) et αυτον (*eum*), dont la place, respectivement préverbale ou postverbale en grec, se retrouve en latin, signe de la même hésitation : *hunc tradiderunt* (it$^{a,b,e,r^1,ff^2}$)*, eum tradiderunt* (it^{c,f} vg)*, tradiderunt eum* (it^{aur}), *tradiderunt* (it^{l}).

24,21 : ***nos autem sperabamus quia ipse esset redempturus Israhel et nunc super haec omnia tertia dies hodie quod haec facta sunt***

24,21a *txt* ηλπιζομεν : mss grecs et ms copte, D lat
v.l. ηλπικαμεν 𝔓^{75} ; ελπιζομεν : mss grecs et coptes, it$^{e,ff^2}$

24,21b *txt* οτι αυτος εστιν ο μελλων λυτρουσθαι
v.l. οτι αυτος ην ο μελλων λυτρουσθαι D it^{c,e}

speravimus	*quoniam*	*ipse erat*	*qui incipiebat salvare*	*israhel*	it^{d}
sperabamus	*quia*	*ipse fuit*	*qui redempturus erat*	*isdrahel*	it^{e}
speravimus		*ipsum esse*	*qui redempturus esset*	*istrahel*	it^{a}
sperabamus		*ipsum esse*	*qui redempturus esset*	*istrahel*	it^{b}
speramus	*quia*	*ipse fuit*	*qui redempturus erat*	*israel*	it^{c}
speramus	*quia*	*ipse fuit*	*qui redempturus erat*	*isdrael*	it^{c}
sperabamus	*quia*	*ipse esset*	*redempturus*	*israhel*	it^{aur,f}
speramus	*quia*	*ipse*	*incipit liberare*	*istrahel*	it^{ff2}
speravimus	*quia*	*ipse est*	*salus*	*isl*	it^{l}

[45] Les deux premiers sont mis entre parenthèses pour signaler une forme légèrement variante.

speravimus<	*quia*	*ipse> esset*	*redempt<urus*	*isl>*	it^{r^1}
sperabamus	*quia*	*ipse esset*	*redempturus*	*israhel*	vg

24,21c *txt* αλλα γε και συν πασιν τουτοις τριτην ταυτην ημεραν αγει : mss grecs syriaques et [bohaïriques, D^c
v.l. αλλα γε και συν πασιν τουτοις τριτην - ημεραν αγει σημερον (absence de ταυτην D/it^d ; [présence de σημερον : D^* lat, ms grec et syriaque, mss coptes ; absence de σημερον : D^c)

sed etiam et in omnibus istis	*tertium diem*	*hodie agit*		it^d
simul autem cum his	*tertium diem*	*agit hodie*	it^e	
- *nunc*	*tertia dies est*	*hodie*		it^a
et nunc	*tertia dies est*	*hodie*		it^b
et nunc	*tertius dies agitur*	*hodie*		it^c
et nunc super haec omnia	*tertia dies est*	*hodie*		it^{aur}
et nunc super haec omnia	*tertia dies est*	*hodie*		it^f
et nunc	*tertia dies*	*hodie*		it^{ff^2}
et nunc	*tertia dies est*	*hodie*		it^l
et nunc	*tertia dies <est*	*hodie>*		it^{r^1}
et nunc super haec omnia	*tertia dies*	*hodie*		vg

24,21a : Les variantes du verbe *spero* reflètent la triple hésitation dont témoignent les variantes grecques. La leçon quasi singulière et apparemment insignifiante de D/it^d, qui n'est attestée que par $it^{c,e}$, contribue pourtant à éclairer toute la seconde partie de la pPE, à savoir la difficulté qu'éprouvent les Pèlerins à comprendre la réalité de la Résurrection.

24,21b : La multitude des variantes de la VL reflète la tension entre les deux formes de texte, alexandrine et « occidentale », et peine à exprimer le sentiment des disciples : espérance toujours actuelle ou espoir déçu. Avec un verbe de la principale, variant (*speramus* it^{e,ff^2}, *sperabamus* $it^{b,c,aur,f}$ vg, *speravimus* $it^{d,a,l,r1}$), la concordance des temps appliquée aux subordonnées ajoute à la difficulté d'y discerner deux temps délimités, comme dans le texte grec. Si $it^{c,e}$ semblent suivre l'imparfait ην de D, et it^{ff^2} le présent εστιν, les autres manuscrits vieux-latins manifestent l'ambiguïté de formulations textuelles intermédiaires, mixtes, au point de générer des formes grammaticalement discutables.

24,21c : C'est probablement le caractère redondant de la double variante « occidentale » ταυτην (*v.l. om*. ταυτην) ημεραν et σημερον (*v.l. om*. σημερον) qui a amené les scribes à supprimer σημερον/*hodie* ; étonnamment, cela n'a eu aucun effet sur la tradition latine qui a conservé la leçon primitive.

24,22 *sed et mulieres quaedam ex nostris terruerunt nos quae ante lucem fuerunt ad monumentum*

txt εξ ημων (VL *ex nostris/ex nobis*)
v.l. absence de εξ ημων : D *l* 844[46]

Amphoux commente l'ajout de εξ ημων, dont l'apparat critique ne signale « l'omission » que pour le Codex de Bèze : « l'absence de ces deux mots coupe un lien essentiel entre les deux femmes du v. 23,55, et les disciples : ces deux femmes ne sont pas connues des disciples »[47]. Cependant, tous les manuscrits de la VL (sauf, bien sûr, it^d) attestent *ex nostris/ex nobis,*

[46] On notera un cas « limite » de leçon singulière : celle de D, uniquement attestée par un lectionnaire tardif écrit en onciales (*l*844, 9e s. [862, colophon], monastère de Sainte-Catherine, Gr. 210, Le Caire, Égypte). Un fragment supplémentaire de 7 folios est conservé à St Pétersbourg (AMPHOUX 2014, p. 60).

[47] AMPHOUX 1991, p. 31.

signe patent d'une modification particulièrement ancienne. Si l'appartenance des disciples à un groupe plus large posait question dans les versets précédents, il en va de même pour ces femmes dont on ne sait à quel groupe de disciples elles appartiennent : c'est probablement cette incertitude qui est à l'origine de toutes ces variantes.

24,23 ***et non invento corpore eius venerunt dicentes se etiam visionem angelorum vidisse qui dicunt eum vivere***

txt και οπτασιαν
v.l. οπτασιαν D it^{c,e} et mss syriaques

dicentes			*visionem angelorum*		*vidisse*	it^{d}
dicentes			*visionem angelorum*	*se*	*vidisse*	it^{e}
dicentes		*etiam*	*visionem angelorum*	*se*	*vidisse*	it^{a}
dicentes	*se*	*etiam*	*visionem angelorum*		*vidisse*	it^{b}
dicentes			*angelorum visionem*	*se*	*vidisse*	it^{c}
dicentes	*se*	*etiam*	*visionem angelorum*		*vidisse*	vg &etc.

L'apparat critique mentionne que it^{c,e} attestent la même absence du και adverbial (*etiam*) que le Codex de Bèze. En fait, l'absence de *etiam* dans it^{c} et l'inversion *angelorum visionem* témoignent probablement de l'hésitation des copistes devant deux formes existantes (texte « occidental » et texte alexandrin).

24,24 ***et abierunt quidam ex nostris ad monumentum et ita invenerunt sicut mulieres dixerunt ipsum vero non viderunt***

24,24a *txt* καθως και αι γυναικες ειπον ; *v.l. om.* και 𝔓^{75} B
v.l. ως ειπον αι γυναικες D it^{c,e}

et	*invenerunt*		*sic (!)*	*sicut*	*dixerunt*	*mulieres*	it^{d}
et	*invenerunt*		*ita*	*sicut*	*dixerunt*	*mulieres*	it^{e}
et	*invenerunt*		*ita*	*ut*	*mulieres*	*dixerunt*	it^{a}
et	-	*invenerunt*	*sicut*		*dixerunt*	*mulieres*	it^{c}
et	*i<ta>*$^{r^{1}}$	*invenerunt*	*sicut*		*mulieres*	*dixerunt*	it$^{b,aur,f,\ ff^{2},l,r^{1}}$ vg

24,24b *txt* αυτον δε ουκ ειδον
**v.l.* αυτον δε ουκ ειδομεν D it^{e} (+*vero* it^{b,c} vg !)

illum		*autem*	*non vidimus*	it^{d}
ipsum		*autem*	*non vidimus*	it^{e}
ipsum		*autem*	*non viderunt*	it^{a}
ipsum	*vero*		*non viderunt*	it^{b}
ipsum		*autem*	*non viderunt*	it$^{c,r^{1}}$
ipsum	*vero*		*non viderunt*	it$^{aur,f,ff^{2},l}$ vg

Les variantes de 24,24a reflètent exactement les différences entre le texte « occidental » et le texte alexandrin (adverbes et conjonctions, place du verbe) ; quant à 24,24b, la variante de D/it^{d}, non signalée par l'apparat critique du N-A, est attestée dans it^{e}, à l'exclusion du reste de la VL. Son importance est pourtant de taille puisque les témoins de la vision de Jésus ressuscité passent, du groupe *quidam ex nostris,* à « nous » c'est-à-dire les Pèlerins d'Emmaüs ; question qui concerne à nouveau l'identification des « deux » et leur appartenance à un groupe mal défini dans les recensions successives.

[24,25 ***et ipse dixit ad eos o stulti et tardi corde ad credendum in omnibus quae locuti sunt prophetae*****]**

[24,26 *nonne haec oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam*]

24,27 *et incipiens a Mose et omnibus prophetis interpretabatur illis in omnibus scripturis quae de ipso erant*

24,27a *txt* και αρξαμενος απο μωυσεως και απο παντων των προφητων διερμησευσεν αυτοις
v.l. και ην αρξαμενος απο Μωσεως και παντων των προφητων ερμηνευειν αυτοις D (it) vg^{ms}

24,27b *txt* εν πασαις ταις γραφαις : mss grecs, syriaques et coptes, lat (*omnes scripturas* it^{c} ; *in omnibus scripturis* &cet)
v.l. εν ταις γραφαις : D et ms grec et ms bohaïrique.

et erat incipiens	...	*interpraetari illis*	*in*		*scripturis*	*de eo*	it^{d}
et fuit incipiens	...	*et interpraetans illis*	*in*	*omnibus*	*scripturis*	*de eo*	it^{e}
et erat inchoans	...	*interpraetans eis*	*in*	*omnibus*	*scripturis*	*de se*	it^{a}
et erat incipiens	...	*interpraetans illis*	*in*	*omnibus*	*scripturis*	*quae de ipso erant*	it^{b}
et fuit incipiens	...	*interpretans illis*		*omnes*	*scripturas*	*de semetipso*	it^{c}
et incipiens	...	*interpraetabatur illis*	*in*	*omnib[us]*	*scripturis*	*quae de se ipso erant*	it^{aur}
et incipiens	...	*interpretabatur illis*	*in*	*omnibus*	*scri(p)turis*	*quae de ipso erant*	it^{f}
et erat incipiens	...	*interpretans illis*	*in*	*omnibus*	*scripturis*	*quae de ipso erant*	$it^{ff^{2}}$
et incipiens	...	*interpretans illis*	*in*	*omnibus*	*scribturis*	*quae de ipso erant*	it^{l}
et erat incipiens	...	*inter<pr>etans illis*	*in*	*omnibus*	*scribturis*	*q<uae> de ipso erant*	it^{r1}
et incipiens	...	*interpretabatur illis*	*in*	*omnibus*	*scripturis*	*de eo*	vg

24,27a et b : Les variantes caractéristiques du Codex de Bèze (ην αρξαμενος *vs* αρξαμενος ; ερμηνευειν *vs* διερμησευσεν ; absence *vs* présence de πασαις) sont, selon Read-Heimerdinger, autant de formes traduisant l'exégèse progressive de Jésus à son sujet. Ces variantes se retrouvent dans les multiples hésitations de la VL entre plusieurs formes verbales, progressives ou non (*erat inchoans* it^{a} *; erat incipiens* $it^{b,ff^{2},r^{1}}$ vs. *fuit incipiens* $it^{c,e}$), et reflètent le passage entre deux états du texte.

On distingue trois couches rédactionnelles qui ne se trouvent pas dans le texte grec : la double formulation concernant : soit le commentaire de Jésus sur ce qui est dit de lui *dans* les Écritures, avec la forme longue *quae de se ipso erant* ($it^{aur,b,f,ff^{2},l,r^{1}}$) ou la forme courte quasi équivalente *de eo* $it^{d,e}$ vg (*v.l. de se* it^{a}), soit son commentaire *des* Écritures (*omnes scripturas de semetipso* it^{c}). Or la construction directe de it^{c} (*omnes scripturas de semetipso*), passée sous silence dans l'apparat critique par la référence globale « lat », explique la tension entre l'absence et la présence de πασαις[48].

On notera enfin que le latin, ne pouvant distinguer entre les formes préfixées ou non de (δι)ερμηνευειν, n'offre pas de conclusion définitive quant à l'exégèse *progressive* de Jésus à son sujet (cf. 24,31D).

La VL témoigne ici, et le fera de façon plus explicite dans les versets suivants, de la volonté des éditeurs de transformer la compréhension quelque peu négative de l'exégèse du Ressuscité et sa réception en demi-teinte par les disciples, en une compréhension parfaite.[49]

---

[48] READ-HEIMERDINGER, RIUS-CAMPS 2002, p. 29.

[49] READ-HEIMERDINGER, RIUS-CAMPS 2002, p. 29-30.

[24,28 *et adpropinquaverunt castello quo ibant et ipse se finxit longius ire]*

24,29 *et coegerunt illum dicentes mane nobiscum quoniam advesperascit et inclinata est iam dies et intravit cum illis*

txt προς εσπεραν εστιν και κεκλικεν ηδη η ημερα
v.l. προς εσπεραν κεκλικεν - η ημερα D it^{c,l} vg^{mss}

ad	*vesperum*		*declinavit*	*dies*	it^{c,d,l}
ad	*vesperam*	*iam*	*declinavit*	*dies*	it^{e}
ad	*vesperum*	*iam*	*declinavit*		it^{a}
ad	*vesperum*	*iam*	*declinavit*	*dies*	it^{b}
	vesperum	*est et iam*	*declinavit*	*dies*	it^{f}
advesperatum		*iam*	*declinavit*	*dies*	it$^{ff^2}$
<ad	*vesperum*	*iam>*	*declinat dies*		it$^{r^1}$
advesperascit		*et*	*inclinata est*	*iam dies*	it^{aur,vg}

L'apparat critique du N-A mentionne la variante κεκλικεν (*vs* εστιν και κεκλικεν) dans D it et quelques manuscrits de la Vulgate, et l'absence de ηδη dans D et it^{c,l}. Mais le verset est bien plus complexe, avec des formes intermédiaires figurant précisément là où le texte évolue : d'une seule phrase à une formulation ultérieure en deux phrases ; présence de *iam* dans it$^{a,b,aur,f,ff^2,e(r^1\ lac.)}$, puis ajout de *est et* dans it^{f}, puis rectification de *vesperum est et* en un élégant *advesperascit et* (it^{aur} vg) ou *advesperatum* dans it$^{ff^2}$. Les formes de la VL connaissent donc plusieurs états du texte, avec ou sans *iam*, en une phrase ou en deux.

24,30 *et factum est dum recumberet cum illis accepit panem et benedixit ac fregit et porrigebat illis*

txt λαβων τον αρτον
v.l. λαβων αρτον D sa (=ⲁϥⲭⲓ ⲛⲟⲩⲟⲓ¨ⲕ)[50]
txt μετ᾽αυτων
v.l. absence de μετ᾽ αυτων D it^{e} et mss syriaques
txt κλασας
v.l. absence de κλασας : D/it^{d} (VL : *frangens* it^{a} */ac fregit* it^{b,aur,} vg, *et fregit* it$^{c,f,ff^2,l,r^1,e}$)
txt επεδιδου ; *v.l.* εδιδου א (leçon singulière)
v.l. προσεδιδου ; (VL : *dabat* it^{d} ; *porrigebat* it$^{a,b,aur,ff^2,l,r^1}$; *dedit* it^{f} ; *tradidit* it^{c,e})

La VL (autre que it^{d} !) n'est témoin d'aucune des trois leçons du Codex de Bèze qui sont à la fois des leçons courtes et des *lectiones difficiliores*[51] : absence de l'article τον, dont la VL ne peut se faire l'écho grammaticalement (*panem*) ; absence de μετ᾽ αυτων, *avec eux* (partagée par un seul témoin vieux-latin, it^{e}, en dehors de it^{d})[52] ; absence de κλασας, *ayant rompu*. Amphoux considère ces leçons comme cohérentes avec la référence à la fraction du pain présentée de façon isolée au v.32. Seule, l'hésitation entre *porrigebat* it$^{a,b,aur,ff^2,l,r^1}$ vg, *tradidit* it^{c,e}, et le verbe *do* (*dedit* it^{f}, *dabat* it^{d}) peut faire écho à la triple variante grecque, mais elle pourrait aussi bien ne révéler que la variété des traductions latines du verbe grec.

---

[50] Par opposition, le bohaïrique a effectivement l'article défini : ⲉⲧⲁϥⲃⲓ ⲙⲡⲓⲱⲓⲕ.

[51] Amphoux suggère que l'absence est volontaire, originelle, puisque le v. suivant atteste que les disciples ont reconnu Jésus à la fraction du pain : « Cette absence contribue à souligner l'importance de λαβεῖν ἄρτον employé deux fois. Le mot apparaît chez Marcion ; il est à rapprocher de ἐν τῇ κλάσει qui résume la scène dans le récit que font les disciples aux Onze, v.35 » (AMPHOUX, 1991, p. 33-34).

[52] La variante *cum eis* (it$^{ff^2,r^1,a,aur,c,f}$ vg) contre *cum illis* (it^{b} *cet*) peut être une marque de cette hésitation au moment de l'ajout ; l'équivalence, courante, entre les deux pronoms, ne peut être regardée comme déterminante.

24,31 ***et aperti sunt oculi eorum et cognoverunt eum et ipse evanuit ex oculis eorum***

txt αυτων δε διηνοιχθησαν οι οφθαλμοι
v.l. λαβοντων δε αυτων τον αρτον απ᾽αυτου ηνοιγησαν οι οφθαλμοι αυτων D it^{c,e}

accipientium autem eorum panem ab eo	*aperti sunt oculi eorum*	it^{d}
cum accepissent autem panem ab eo	*aperti sunt oculi eorum*	it^{c,e}
et	*adaperti sunt oculi eorum*	it^{a}
et	*aperti sunt oculi eorum*	it$^{aur,b,f,ff^2,l,<r^1>}$ vg
et cognoverunt eum		it^{d}
et agnoverunt illum		it^{c,e}
et cognoverunt illum		it^{a}
et cognoverunt eum		it$^{aur,b,f,ff^2,<r^1>}$ vg
et cognoverunt eum in fractionem panis		it^{l}

Grammaticalement, c'est un ablatif absolu latin qui devrait traduire le génitif absolu grec (λαβοντων δε αυτων τον αρτον απ᾽αυτου D) ;[53] ce qu'attestent it^{c,e} dans la formulation corrigée de la traduction servile de it^{d}. Toutefois, la VL présente une trace de cette variante majeure entre le texte « occidental » et le texte alexandrin[54] : l'allusion à la fraction du pain, que la leçon de it^{c,e}, proche de it^{d} , reprend en début de verset, formulation probablement primitive, tandis que le témoin it^{l} la place en fin de verset (*in fractionem panis*).

En d'autres termes, it^{l}, pourtant classé dans les manuscrits sans autre intérêt que d'attester un texte de type Vulgate, révèle ici une forme, là encore intermédiaire, entre le témoignage de it^{c,d,e} et la forme finale du reste de la VL et de vg, en rétablissant le geste eucharistique de la fraction du pain, mentionné dans le verset précédent. Dans le texte « occidental », les disciples reconnaissent le Ressuscité à la fraction du pain et non aux autres gestes eucharistiques ; il s'agit d'une correction ultérieure, par harmonisation avec les gestes eucharistiques des premières communautés[55], la correction dans le sens inverse étant improbable.

Enfin, la forme verbale préfixée de it^{a} (*adaperti,* de *adaperio*, *découvrir ce qui était cach*é, vs *aperti,* de *aperio, s'ouvrir*) peut être le signe du passage entre les deux formes de texte, où la vision des disciples passe d'*incomplète* (ηνοιχθησαν) à *complète* (διηνοιχθησαν). Cette compréhension *progressive* des disciples qui s'oppose à leur compréhension *immédiate* dans le texte alexandrin est le pendant exact de 24,27 où l'on passait de la compréhension d'une exégèse *partielle* comme transmise par D/it^{d} à une explication *parfaite*, dans le teste de la tradition. Ainsi, les témoignages des formes intermédiaires de it^{a,c,e,l} trouvent leur genèse dans la progression d'une formulation primitive basée sur la référence vétérotestamentaire de Gn 28 vers une autre, plus liturgique. Le verset suivant confirme cette évolution.

---

[53] On note que it^{d} traduit servilement par un génitif absolu en latin : *accipientium autem eorum panem ab eo*.

[54] Amphoux et Read-Heimerdinger sont partagés quant à l'explication de cette variante, commune à D/it^{d,c,e} (*cognoverunt/agnoverunt* et *eum/illum* sont des variantes linguistiques sans épaisseur sémantique ici.).Dans la forme αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί, Amphoux voit une *trace* de l'ancien génitif absolu (λαβοντων δε αυτων) qui témoigne de la volonté de ne pas répéter la référence à la fraction du pain du verset précédent, comprise comme une redondance (v.30) ; tandis que Read-Heimerdinger y voit une construction originale avec le pronom personnel αυτων mis en position particulièrement marquée en début de phrase, renforçant par là l'idée d'une ouverture totale des yeux des Pèlerins (διηνοιχθησαν).

[55] AMPHOUX 1991, p. 34.

24,32 ***et dixerunt ad invicem nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur in via et aperiret nobis scripturas***

txt καιομένη : tous mss sauf D
v.l. κεκαλυμμενη D ; *gravatum* sa^{ms} ; *excaecatum* it^{c}, *optusum* it^{l}, *exterminatum* it^{e}

txt *om*. εν ημιν 𝔓^{75} B D it^{c,e} mss syriaques

nonne cor nostrum	*erat*	*coopertum*	it^{d}
nonne cor nostrum	*fuit*	*exterminatum*	it^{e}
nonne cor nostrum	*erat in nobis**	*ardens*	it^{a,b,f,r1}
nonne cor nostrum	*fuit*	*excecatum*	it^{c}
nonne cor nostrum	*erat*	*optusum in nobis**	it^{l}
nonne cor vestrum(!)*	*erat in nobis**	*ardens*	it^{ff2}
nonne cor nostrum		*ardens erat in nobis**	it^{aur} vg

Alors que it^{a,b,f,ff2,aur,r1} et vg attestent la forme *ardens* (cf. gr. καιομενη) pour traduire le sentiment extrêmement positif des Pèlerins lors de leur rencontre avec le Ressuscité, l'apparat critique du N-A mentionne quatre mots latins, dont trois sont issus de la VL, tous traduisant un sentiment négatif.[56] Ainsi, le grec de D.05, κεκαλυμμενη, *voilé*[57] est successivement traduit *coopertum* (*voilé, couvert*, it^{d}) ; *optusum* (it^{l}, *insensible*) ; *exterminatum* (it^{e}, *exilé*) ; *excecatum* (it^{c}, *aveuglé*), termes qui expriment la surprise des scribes devant une forme verbale décrivant un sentiment négatif après la rencontre avec le Ressuscité. La leçon éditée καιομενη, *brûlant* (fém. en grec) traduite par *ardens,* ne peut s'expliquer que par une correction de la *lectio difficilior* κεκαλυμμενη, attestée par le Codex de Bèze mais également par presque toute la VL, quoique de façon inégale, et par le copte sahidique, de façon singulière.

Trois autres détails significatifs, absents de l'apparat critique du N-A, mais lisibles dans les leçons individuelles de l'édition de Jülicher, confirment la *lectio difficilior* : 1) l'emploi de *erat* it^{a,b,f,ff2,l,r1,aur,d} vg, au lieu de *fuit* it^{c,e}, qui souligne une progression par rapport à la description d'un état et fait écho à la forme progressive ην (=ἦν) + ptc passé passif ; 2) la présence de *in nobis* en position fluctuante dans tous les manuscrits de la VL attestant *ardens* : position médiane chez les témoins it^{a,b,f,ff2,r1} ou finale dans it^{aur} vg ; mais absence dans presque toute la tradition grecque, excepté 𝔓^{75} B et D.[58] D'où vient cet ajout ? Il est plus que raisonnable de penser qu'il provient de ουχι η καρδια ην ημων κεκαλυμμενη de D, mal compris par les scribes qui ne reliaient pas ημων à καρδια, mais ont probablement lu εν υμιν pour ην ημων ; 3) enfin, la leçon de it^{ff2} qui transforme *nostrum* en *vestrum*, artefact singulier révélant la surprise d'un scribe qui, ne pouvant voir de cœur voilé après une rencontre avec le Ressuscité, place le terme dans la bouche de Jésus, tel un reproche !

Autant d'éléments concordants qui expliquent les hésitations devant la *lectio difficilior*, κεκαλυμμενη/*coopertum*, primitive.

---

[56] Le latin *gravatum* est la traduction latine donnée par l'apparat critique de l'édition de Horner pour ⲥⲟⲣⲱ. Il s'agit du mot latin, traduction du copte sahidique ⲥⲟⲃⲥ̄ d'après l'édition de Horner, la variante ⲥⲟⲣⲱ dans H114 (sa121) étant de même sens (HORNER 1911, p. 470-471). Les autres manuscrits coptes sahidiques ont ⲥⲟⲃⲥ̄, *voilé*.

[57] READ-HEIMERDINGER, RIUS-CAMPS 2002, p. 30.

[58] La leçon ἐν ἡμῖν est laissée entre crochets dans le texte édité. La Vulgate a l'inversion : *ardens erat in nobis*.

24,33 ***et surgentes eadem hora regressi sunt in Hierusalem et invenerunt congregatos undecim et eos qui cum ipsis erant***

txt και ανασταντες
v.l. και ανασταντες λυπουμενοι D it^{c,e} sa

et surgentes	*contristati*	it^{d}
et surrexerunt	*tristes*	it^{c,e}
et surgentes		it^{a,aur} vg
et surrexerunt		&cet

La forme longue, και ανασταντες λυπουμενοι, *se levant, tristes* avec une nuance entre *contristati, assombris* (it^{d}) et *tristes* (it^{c,e}) est souvent comprise comme une glose (bien qu'inexplicable !) alors qu'il s'agit, là encore, de la *lectio difficilior* : son raccourcissement par suppression de l'adjectif est une correction visant, comme au v. précédent, à supprimer l'idée de la tristesse inconcevable des disciples qu'une rencontre avec le Ressuscité ne pouvait que remplir d'allégresse. Read-Heimerdinger corrèle à nouveau leurs cœurs « voilés » à l'exclamation sans joie du rêve de Jacob, modèle dont découle la pPE.[59] Il serait difficile de soutenir l'idée que des mots grecs, latins ou en copte sahidique[60] aient été ajoutés, ici et au v. précédent, pour donner une connotation négative à la description enjouée des Pèlerins d'Emmaüs.

24,34 ***dicentes quod surrexit Dominus vere et apparuit Simoni***

txt λεγοντας
v.l. λεγοντες D (VL : *dicentes*)

Bien que le latin ne puisse pas rendre compte grammaticalement de la variante λεγοντες (nom. pl) *v.l.* λεγοντας (acc. pl.), il semble toutefois que le participe présent *dicentes* se rapporte aux Onze[61]. Cette variante est une leçon singulière du Codex de Bèze, dans lequel le sens du passage est tout autre, puisque le nominatif pluriel λεγοντες signifie que ce sont les Pèlerins qui annoncent (« disent ») aux Onze que Jésus est ressuscité et « est apparu à Simon » ; alors que l'accusatif pluriel λεγοντας désigne les Onze comme annonçant la Résurrection aux Pèlerins d'Emmaüs et la manifestation de Jésus à Simon, seule mention dans les Évangiles. Sans doute est-ce pour cette raison qu'au verset précédent, la forme και τους συν αυτοις (non citée du fait de l'absence de variante en grec) était traduite de différentes façons, hésitation portant sur l'identité des personnes désignées : *cum illis* (it^{b} &cet), *cum ipsis* (it^{f} vg), *cum eis* (it^{d,c,e}), *cum illos* (it$^{ff^2}$).

[59] READ-HEIMERDINGER, RIUS-CAMPS 2002, p. 30.

[60] Sur une explication du copte, cf. PINCHARD 2022.

[61] Si les Pèlerins avaient annoncé l'événement aux Onze, on aurait dû retrouver *et dixerunt,* ne serait-ce que dans un témoin vieux-latin.

24,35 ***et ipsi narrabant quae gesta erant in via et quomodo cognoverunt eum in fractione panis***

txt ως εγνωσθη αυτοις
v.l. οτι εγνωσθη αυτοις D it^{c,e}

quia	*cognotus est*	*eis*	it^{d}
quoniam	*agnitus est*	*illi*	it^{e}
quoniam	*visus est*	*illis*	it^{c}
sicut	*agnitus est*	*illis*	it^{a}
quomodo	*cognoverunt*	*eum*	vg &cet

C'est la nature et le mode de la connaissance que les disciples ont de la Résurrection, qui posent problème ici. On le discerne dans la multiplicité des variantes : *quomodo* et *sicut* d'une part, *quia* ou *quoniam*, d'autre part, reflets de la variante ως/οτι. De plus, alors que le verbe grec est sans variante (εγνωσθη), la diversité des formes latines cherche à adapter au caractère inouï de la nouvelle, la capacité de compréhension des disciples. Enfin, la variante *eum,* majoritairement attestée comme complément du parfait actif *cognoverunt,* correspond au sujet des parfaits passifs dans it^{a,c,d,e} traduisant le passif grec. Quant à αυτοις, au-delà de la construction latine liée au verbe et à la voie utilisés, il a généré différentes formes traduisant, une fois encore, le doute qui subsiste quant à l'identification du groupe : *eis/illis* et même un singulier, *illi* dans it^{e}.

5. Conclusions

a. Bilan

Il convient de dresser le bilan de l'analyse, verset par verset, des témoins vieux-latins. La variété des leçons de la VL confirme l'existence de deux états du texte en concurrence, les variantes étant l'écho d'une tension entre ces deux états. Le tableau ci-dessous illustre de façon visuelle le processus de transmission d'une forme primitive du texte vieux-latin de la pPE, principalement représentée par it^{d}, vers une forme plus liturgique qu'atteste généralement la Vulgate, en passant par des formes intermédiaires ; lesquelles sont toutefois attestées de façon hétérogène, image d'un texte en mutation.

Verset	Variantes	État initial	État intermédiaire	État final
24,12	*Absence du v.12*	it$^{a,b,d,l,r^1,e}$		
	Présence de v.12 (f. intermédiaire)		it$^{aur,c,f,ff^2}$	
	Présence de v.12			vg
24,13a	*Distance avec Jérusalem*	&cet (60 stades)	it^{e} (7 stades)[62]	&cet (60 stades)
24,13b	*Oulammaous*	it^{d}		
	*Emmaus et Cleophas (*et *vll)*		it$^{b,ff^2,r^1,e}$	
	*Emmaus (*et *vll)*			it^{aur,c,f,a,l} vg
24,17	*Jésus s'adresse aux disciples en les voyant tristes*	it^{d}		
	Séparation en deux phrases,			
	a) avec mention de περιπατουντες (ambulantes)		it$^{aur,f,ff^2}$ vg it$^{a,b,c,l,r^1}$	

[62] « 160 stades » figure dans un mélange de manuscrits, non identifiable à une forme de texte particulière, mais dans un texte en transition et reflétant la difficulté d'identifier ce village (א K* NΘ.079^{vid}.*l*844.*l*2211 vg^{mss} sy^{hmg}).

Verset	Variantes	État initial	État intermédiaire	État final
	b) sans mention de ambulantes			
	Les disciples sont tristes (ἵστημι/steterunt)			it^{e}
24,18	*L'un d'eux répond*	it^{d} it$^{a,r^1}$ (it$^{b,f,ff^2,l}$)		
	L'un répond			it^{aur,c,e} vg
24,19a	*Dialogue avec un seul disciple*	it^{d}		
	Reprise du sujet pluriel		it$^{l,r^1}$	
	Dialogue avec les deux disciples			it$^{a,c,ff^2,e}$
24,19b	Nazoreo	it^{d,l}		
	Formes orthographiques intermédiaires		it$^{b,f,ff^2}$	
	Nazareno			it$^{a,c,aur,e,r^1}$ vg
24,24	**Nous avons vu*	it^{d,e}		
	Ils ont vu		it$^{a,b,c,f,\ r^1}$	
	Ils ont vraiment vu			it$^{aur,f,ff^2,l}$ vg
24,27a	*En commençant* (erat)	it$^{a,b,d,ff^2,r^1}$		
	En commençant (et fuit)		it^{c,e}	
	Commençant (et)			it^{aur,f,l} vg
24,27b	*Les Écritures*	it^{d}		
	Toutes les Écritures (omnes scripturas)		it^{c}	
	Dans toutes les Écritures (in omnibus scripturis)			&cet vg
24,29	*« Le jour décline »* (une phrase)	it$^{d,c,f,l\ (r^1\ lac.)}$		
	« Le jour décline déjà » (une phrase)		it$^{a,b,ff^2,e}$	
	« Le jour décline » (deux phrases)			it^{aur,f} vg
24,30	*Jésus prend et bénit du pain*	it^{d}		
	Jésus prend, bénit et rompt le pain		it^{a}	
	Jésus prend et bénit et rompt le pain			&cet vg
24,31	*En rompant le pain leurs yeux s'ouvrent*	it^{d,c,e}	it^{l}	
	Les yeux s'ouvrent à la fraction du pain			&cet vg
	Leurs yeux s'ouvrirent (complètement it^{a})			
24,32	*Cœurs voilés* (*vll*)	it^{d}, it^{c,e}		
	Cœurs voilés (*vll*) *en nous*		it^{l}	
	Cœurs brûlants en nous			it$^{a,b,f,ff^2,aur,r^1}$ vg
24,33	*Se levant tristes* (*vl*)	it^{d}		
	Ils se levèrent tristes		it^{c,e}	
	Se levant			it^{a,aur} vg
24,34	*Les Pèlerins annoncent aux Onze*	it^{d}		
	les Onze annoncent aux Pèlerins			&cet [?]

Tableau 1 : Évolution des leçons attestées par la VL

Ce tableau récapitulatif met en évidence que les variantes de la VL sont loin de n'être que des modifications de scribes qui utiliseraient la polysémie du latin. Au contraire, elles reflètent précisément toutes les hésitations des copistes ou éditeurs d'un texte en tension entre deux formes : une strate originale, calquée sur la péricope du rêve de Jacob en Gn 28 et décrivant des disciples tristes et incapables de comprendre l'événement de la Résurrection, et l'autre, corrigée, plus proche d'un texte liturgique, détachée de l'imagerie vétérotestamentaire vraisemblablement primitive, et qui décrit la rencontre heureuse entre les Pèlerins d'Emmaüs et Jésus Ressuscité. Bien qu'aucun manuscrit vieux-latin ne présente d'attestation constante des formes intermédiaires, ils témoignent, quoique de façon hétérogène, de la préexistence de deux états du texte en concurrence.

b. Conclusions

L'examen minutieux des différents témoins de la VL montre que l'apparat critique du N-A se révèle insuffisant pour comprendre l'évolution du témoignage des manuscrits vieux-latins ; et ceci pour deux raisons, l'une intrinsèquement liée au traitement des versions, l'autre tenant à la nature même des manuscrits vieux-latins.

Certes, l'apparat critique du N-A se veut le reflet des témoins grecs, avant d'être celui des versions, comme le prouve l'absence des versions arméniennes, éthiopiennes, arabes, géorgiennes, etc. qui, elles, figurent dans l'édition de l'UBS. Il n'en reste pas moins que les manuscrits coptes et syriaques y sont décrits, de façon éclectique et précise (dialectes pour le copte, manuscrits pour le syriaque) sans atteindre toutefois le degré d'exactitude recherché pour les manuscrits grecs : l'ensemble donne pourtant l'impression que les versions les plus anciennes sont parfaitement décrites dans l'apparat critique du N-A.

Or les manuscrits vieux-latins se situent dans un entre-deux : ils sont parfois mentionnés individuellement (p.ex. $it^{c,e}$), parfois de façon globale (« it », « lat »). Dans ce dernier cas, leurs mentions font facilement oublier qu'elles ne désignent qu'une partie des témoins, en passant sous silence les leçons des autres manuscrits de la VL.

En l'occurrence, cette étude a montré, je l'espère, que seul, l'examen de chacun des témoins de la VL peut permettre une véritable réflexion sur l'évolution du texte, et qu'au contraire l'apparat critique, bien que sans erreur dans la péricope des pèlerins d'Emmaüs, n'en donne qu'une vision partielle sous un aspect exhaustif, et permet seulement de conclure que certains manuscrits vieux-latins sont soit proches du texte "occidental", soit proches du texte alexandrin, soit mixtes, ce dont personne ne doutait !

Plus largement, un travail scientifique, tel que la présentation d'un texte avec les témoins principaux de la VL, comme l'édition de type Marc Multilingue entreprise par Amphoux et ses collaborateurs, dont J.-C. Haelewyck pour le latin et le syriaque, se doit d'être étendu aux trois autres Évangiles. Il représente un outil indispensable pour le textualiste et, à terme, pour l'exégète, qui veulent utiliser la VL à sa juste valeur, dans l'étude de la transmission du texte néotestamentaire au cours des premiers siècles.

BIBLIOGRAPHIE

Ressources primaires

JÜLICHER, A., 1976 : *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung. vol. III. Lucas-Evangelium*, 2e édition, Berlin.

N-A28 = ALAND, K. *et al.* : 2012 : *Novum Testamentum Graece*. 28e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

UBS5 = ALAND, K. *et al.* : 2014 : *The UBS Greek New Testament: A Reader's Edition,* 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

HORNER, G., 1911 : *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic*, vol. III, *Luke*, Oxford, Clarendon Press (réimpr. Osnabrück, Zeller, 1969).

WEBER, R., GRYSON, R., 2007 : *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft (= Vulgate).

(ita) GASQUET, A., 1914 : *Codex Vercellensis* (Collectanea Biblica Latina 3), Roma.

(itaur) BELSHEIM, J., 1878 : *Codex Aureus*, Christiania, P. T. Mallingii.

(itb) BELSHEIM, J., 1904 : *Codex Veronensis. Quattuor Evangelia*, Prague.
BUCHANAN, E.S., 1911 : *Four Gospels from the Codex Veronensis b* (Old Latin Biblical Texts 6), Oxford.

(itc) VOGELS, H.J., 1953 : *Evangelium Colbertinum* (Bonner biblische Beiträge 4), Bonn.

(itd) SCRIVENER, F.H., 1978 : *Bezae Codex Cantabrigiensis*, Cambridge, 1864 (réimpr. Pittsburgh, Pickwick Press).

(ite) BELSHEIM, J., 1896 : *Evangelium palatinum,* Christianiae, J. Dybwad

(itf) BIANCHINI, G., 1749 : *Evangeliarium Quadruplex Latinae Versionis Antiquae Seu Veteris Italae*, Rome.
WORDSWORTH, J., WHITE, H.J., 1889 : *Nouum testamentum domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem Sancti Hieronymi Pars prior,* Oxonii, E typographeo Clarendoniano.

(itff²) BUCHANAN,; E.S., 1907 : *The Four Gospels from the Codex Corbeiensis ff²* (Old Latin Biblical Texts 6), Oxford.

(itl) VOGELS, H.J., 1913 : *Codex Rehdigeranus* (Collectanea Biblica Latina 2), Rome.

(itr1) ABBOTT, T.K., 1884 : *Evangeliorum versio antehieronymiana ex codice Usseriano (Dublinensi) adiecta collatione codicis Usseriani alterius*, Dublin.

Ressources secondaires

AMPHOUX, C.-B., 1991 : « Le chapitre 24 de Luc et l'origine de la tradition textuelle du Codex de Bèze (D.05 du NT) », *Filologia Neotestamentaria* 4, p. 21-50.

AMPHOUX, C.-B., *et al.,* 2014 : *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*, Bruxelles, Safran.

AMPHOUX, C.-B., ELLIOTT, J.K., HAELEWYCK, J.-C., 2002 : « The Marc Multilingue Project », *Filologia Neotestamentaria* 15, p. 3-17.

COLWELL, E.C., 1969 : *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament*, Leiden, Brill.

ELLIOTT, J.K., 2010 : *New Testament Textual Criticism: The Application of Thoroughgoing Principles* (Supplements to Novum Testamentum 137), Leiden, Brill.

EPP, E.J., 2005 : « Anti-Judaic Tendencies in the D-text of Acts: Forty Years of Conversation », in E.J. EPP, *Perspectives on New Testament Textual Criticism: Collected Essays, 1962-2004* (Supplements to Novum Testamentum 116), Leiden, Brill, p. 699-739.

HAELEWYCK, J.-C., 1999 : « La version latine de Marc », *Mélanges de Science Religieuse* 56, p. 26-52.

— 2003 : « La *vetus Latina* de l'Évangile de Marc. Les rapports entre les témoins manuscrits et les citations patristiques » dans C.-B. AMPHOUX, J.K. ELLIOTT (éd.), *The New Testament Text in Early Christianity*, Lausanne, Le Zèbre, p. 151–93.

HAELEWYCK 2014 : « Les versions anciennes », dans C.-B. AMPHOUX *et al*., *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*, Bruxelles, Safran, p. 75-144.

HOUGHTON, H.A.G., 2016 : *The Latin New Testament: A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford, Oxford university Press.

METZGER, B.M., 2001 : *The Early Versions of the New Testament : Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford, Clarendon Press.

PARKER, D.C., 2008 : *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and Its Text*, Cambridge, Cambridge University Press.

PINCHARD, L., 2022 : « Walking on the Coptic Road to Emmaus: Reassessing the Text of Sahidic Coptic Manuscripts in Lk 24 » dans J.K. ELLIOTT et L. PINCHARD (éd.), *The So-Called "Western" Text of the Gospels, Festschrift in Honour of Jenny Read-Heimerdinger* (titre provisoire, en cours de publication).

READ-HEIMERDINGER, J., 1999 : « Where is Emmaus? Clues in the Text of Luke 24 in Codex Bezae », dans D.G.K. TAYLOR, *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts*, Birmingham, University of Birmingham Press, p. 229-244.

READ-HEIMERDINGER, J., LEVINSON, S.H., 1992 : « The Use of the Definite Article before Names of People in the Greek Text of Acts With Particular Reference to Codex Bezae », *Filologia Neotestamentaria* 5, p. 15-44.

READ-HEIMERDINGER, J., RIUS-CAMPS, J., 2002 : « "Emmaous or Oulammaous? Luke's use of the Jewish Scriptures in the text of Luke 24 in Codex de Bèze », *Revista Catalana de Teologia* 27, p. 23-42.

.

RÉSUMÉ

Les manuscrits de la Vieille-Latine font partie des premiers témoins les plus intéressants du Nouveau Testament, du fait de leur ancienneté : antérieurs à la Vulgate, ils sont contemporains des premières traductions dans d'autres langues comme le syriaque et le copte. Cependant, les apparats critiques les classent souvent « en bloc », empêchant ainsi de voir l'apport de chaque manuscrit et, par là même, son rôle de traceur dans la transmission du texte néotestamentaire. Cet article se propose d'étudier la péricope des Pèlerins d'Emmaüs (Lc 24,13-35) dans divers manuscrits de la Vieille-Latine. Alors que le texte grec en atteste deux états bien distincts, celui du texte « occidental » et celui du texte alexandrin, le témoignage des manuscrits vieux-latins semble, d'après une étude minutieuse de leurs variantes, retracer cette évolution. Loin d'utiliser les critères classiques et généraux, – de caractère « occidental » ou « mixte vulgate » –, généralement attribués à la Vieille-Latine, le présent article souhaite montrer que les variantes de ces manuscrits interviennent aux endroits mêmes des tensions entre texte « occidental » et texte alexandrin, et souligner leur évolution dans ce passage exclusif de Luc ; ce qui conforte la suggestion des études antérieures quant au caractère primitif de cette péricope, telle que la transmet le texte « occidental » .

ABSTRACT

Old Latin manuscripts are among the most noteworthy early witnesses of the New Testament because of their age, predating the Vulgate, while being contemporary with the first translations into other languages such as Syriac and Coptic. However, they are often classified "en bloc" in the critical apparatus, thus preventing them from seeing the contribution of each manuscript from being seen, and thereby their role as "tracer" in the transmission of the New Testament text is overlooked. This article intends seeks to study the pericope of the Pilgrims on the Emmaus Road (Lk 24.,13-35) in various manuscripts of the Old Latin. While the Greek text of this pericope attests to two distinct textual states, that of the "Western" text and that of the Alexandrian text, the testimony of the Old Latin manuscripts seems, after a careful study of their variants, to trace have left traces of this the evolution from one state to the other. Far from using applying the classical, and general, criteria of a "Western" or "mixed vulgate" character, such as is generally attributed to Old Latin manuscripts, this article suggests that the variants of these manuscripts occur at the very places of the tensions between the "Western" and Alexandrian texts, and offer suggest a paved evolutionary pathway for of the text of this pericope, comforting a probably primitive "Western" form of text as suggested by earlier studies.

MOTS-CLEFS

1. Péricope des Pèlerins d'Emmaüs
2. Lc 24,12-35
3. Manuscrits vieux-latins
4. Critique textuelle
5. Texte « occidental »

KEYWORDS

1. The Road to Emmaus Pericope
2. Lk. 24,12-35
3. Old Latin manuscripts
4. Textual Criticism
5. « Western » text ; D-Text

BABELAO 10-11 (2022), p. 215-246
© ABELAO (Belgium)

La critique textuelle des *Actes des Apôtres* : l'évolution des données externes

Par

Jean-Louis Simonet

Université catholique de Louvain

Cet article tente de présenter de façon aussi complète que possible l'évolution des données externes de la tradition textuelle des Actes des Apôtres, tant pour le texte grec que pour les versions et les citations patristiques. Nous commencerons ici par le texte grec et les versions latines et syriaques ; les autres versions feront l'objet d'une publication dans le prochain numéro de la revue *BABELAO* en 2023. Nous nous efforçons aussi de préciser les tâches qui attendent la critique textuelle pour tirer profit de l'ensemble des données disponibles en vue d'une future *editio critica maior* plus complète. Le plus souvent, notre texte provient de notes non publiées rédigées au cours de 35 années d'étude du texte des Actes. La remise à jour de ces notes a exigé un effort non négligeable pour tenir compte de l'évolution récente des connaissances, mais ce travail nous a permis d'avancer dans nos propres recherches.

Si cet article pouvait encourager un chercheur, débutant ou non, à se joindre à la recherche dans ce domaine, l'auteur de cet article ne pourrait que s'en réjouir.

1. Les témoins grecs

Les manuscrits

Pour le grec, nous prenons comme point de départ la publication, en 1993, du tome III de la série « Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments, Die Apostelgeschichte », par A. Benduhn-Mertz, G. Mink, Kl. Witte et H. Bachmann, de l'Institut

für neutestamentliche Textforschung de Münster, Westphalie. Ce volume donne une liste des témoins du texte grec (13 papyri, 31 onciaux, 563 minuscules ; les lectionnaires n'y figurent pas)[1]; il collationne ces témoins pour 104 passages des Actes, et précise pour chacun d'eux le nombre de leçons uniques, de lacunes, de corrections, de suppléments : un travail irremplaçable aujourd'hui encore, malgré un nombre certain d'erreurs. L'*editio critica maior*[2] publiée en 2017 par l'Institute for New Testament Textual Research (INTF en abréviation de l'allemand) a utilisé 171 manuscrits sélectionnés en fonction des résultats obtenus lors de la collation en 1993. Actuellement la phase 4 de la Coherence-Based Genealogical Method de ce même Institut[3] utilise 172 manuscrits (15 papyri, 31 majuscules, 117 minuscules et 9 lectionnaires).

Quatre nouveaux *papyri* sont connus : $\mathfrak{P}^{112}$ (V^e^ s.)[4], $\mathfrak{P}^{127}$ (V^e^ s.)[5], $\mathfrak{P}^{136}$ (VI^e^ s.) et $\mathfrak{P}^{140}$ (V^e^ s.). Bien que bref (Ac 26,31-21 ; 27,6-7), $\mathfrak{P}^{112}$ est intéressant en tant que témoin proche du « texte occidental », en l'absence de D. $\mathfrak{P}^{127}$ a été décrit comme la découverte récente la plus importante pour la critique textuelle des Actes. Bien que souvent lacuneux, sa longueur est appréciable (Ac 10,32-35, 40-45; 11,2-5, 30; 12,1-3, 5, 7-9; 15,29-31, 34-36, (37), 38-41; 16,1-4, 13-40; 17,1-10). Il a 89 leçons identiques à D ou proches de D, mais il s'en distingue aussi souvent, et s'accorde occasionnellement avec le copte moyen-égyptien (mae)[6]. $\mathfrak{P}^{136}$ (Ac 4,27-31; 7,26-30)[7] est proche du texte de A et de $\mathfrak{P}^{74}$. Enfin, $\mathfrak{P}^{140}$ (Ac 7,54-55, 57-58)[8] présente, malgré sa brièveté, quelques leçons uniques en grec, dont l'une est proche d'une leçon du témoin vieux latin h.

Une amulette porteuse d'un verset des Actes a été publiée[9]: $\mathfrak{T}^{29}$ (III^e^-IV^e^ s.), contenant Ac 9:1. Des fragments des Actes conservés sur des ostraca (Ac 2,22-24, 2,33-36, 3,1-2, 15,38-16,3, 6-9, 18, 19,1,8-9, du V^e^ s.), ont aussi été publiés[10], avec pour sigles $\mathfrak{O}^{14}$, $\mathfrak{O}^{15}$, $\mathfrak{O}^{16}$ et $\mathfrak{O}^{17}$. Mais ces sigles n'ont encore rien d'officiel, puisque ce type de témoins n'est plus repris depuis longtemps dans la Liste de l'INTF de Münster.

---

[1] La note de bas de page n° 1 de la p. 12 du document numérique Kurzgefasste Liste_Feb_2018.pdf donne à penser qu'en 1993, la liste des lectionnaires devait s'arrêter quelque part vers le n° 2416.

[2] *Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior, III/1.1, The Acts of the Apostles, Part 1.1, Text, Chapter 1-14; Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior, III/1.2, The Acts of the Apostles, Part 1.2, Text, Chapter 15-28; Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior, III/2, The Acts of the Apostles, Part 2, Supplementary Material ; Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior, III/3, The Acts of the Apostels, Part 3, Studies ; édité par H. Strutwolf, G. Gäbel, A. Hüffmaier, G. Mink et K. Wachtel* (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2017) ; cf. l'introduction à III/1.1, p. 19*.

[3] https://ntg.uni-muenster.de/acts/ph4/coherence/6400, consultée le 19-06-2021.

[4] FINNEY 1999, p. 5-7.

[5] LEITH, PARKER, PICKERING et alii 2009.

[6] Ce papyrus a été évalué par GÄBEL 2011, p. 107-152.

[7] Edité par SMITH 2018, p. 290-310.

[8] Edité par STROPPA 2018, p. 3-5.

[9] BLUMELL 2017, p. 31-43. Cette amulette ne porte pas de variante significative.

[10] RÖMER 2003, p. 183-203 ; RÖMER 2008, p. 53-62. Les ostraca sont tous de la même main. Le texte est généralement conforme au texte grec courant, à part quelques variantes propres et un verset où il suit le texte de D 614. La transition brusque d'Ac 2,36 à 3,1 et de 16,18 à 19,1 nous donne à penser que l'archétype était un lectionnaire. Si tel est bien le cas, ces ostraca devraient intéresser les liturgistes. Sur la question des témoins mineurs, souvent négligés, de la tradition textuelle grecque du NT, voir HEAD 2013, p. 429-460. Celui-ci rappelle notamment, pour les Actes, les 4 citations en marge du codex BN Coislin 1, un manuscrit de la LXX (Rahlfs M, VI^e^- VII^e^ s.), lesquelles apparaissent sous le sigle F^a^ dans l'*editio octava* du NT grec de Tischendorf, mais ont depuis disparu des apparats critiques.

Un nouveau fragment d'oncial a été repéré : 0304 (IX^e^ s.), contenant Ac 6,5-7:13, aux folios 160-161 du manuscrit grec 1126 de la Bibliothèque nationale de France. Ce fragment est inédit, mais le site web de l'INTF Münster en a publié une transcription. Ce fragment ne soutient pas le texte byzantin, mais présente un nombre élevé de leçons difficilement classables. Par ailleurs, une partie d'une page manquante du Codex de Bèze (D 05) a pu être reconstituée grâce aux traces laissées par l'encre sur la page opposée[11], et deux pages supplémentaires du palimpseste 093 viennent vraisemblablement d'être identifiées[12].

Les 9 minuscules supplémentaires sont numérotés 2848, 2849, 2853, 2865, 2874, 2892, 2918, 2926 et 2934[13]; il faut aussi combler quatre omissions et opérer une radiation: les minuscules 324, 896, 1848 et 2736 contiennent les Actes, par contre le 464 ne les contient pas. En outre, les minuscules 688 et 2364, signalés comme contenant seulement les Evangiles, incluent chacun une lecture des Actes (respectivement Ac 1, 1-8 et Ac 19, 1-8). Un minuscule n'est pas encore catalogué : le codex 122 de la Bibliothèque nationale de Grèce[14]. Parmi ceux dont les images sont accessibles, 2892 nous a paru digne d'intérêt. Parmi les minuscules plus anciennement connus, mais non encore inclus dans les 172 actuellement utilisés par l'INTF Münster, signalons l'intérêt de 221 (indication de variantes d'un autre manuscrit en marge), 242, 421, 633, 913 et 1108. Enfin, on sera aussi attentif à plusieurs changements de numéro, signalés sur le site de l'INTF.

Les 5 lectionnaires supplémentaires[15] sont numérotés ℓ2467, ℓ2468, ℓ2469, ℓ2471 et ℓ2473. En outre, à notre grande surprise, nous avons découvert (et signalé) 24 lectionnaires de type liturgique, encore inconnus de la liste de Gregory-Aland[16]. Il faut radier de la liste ℓ1424,

---

[11] HIXSON 2018, p. 213-230.

[12] HIXSON 2019.

[13] Pour 2849, 2853 et 2874, les images sont encore manquantes. Elles le sont d'ailleurs aussi pour un certain nombre de manuscrits connus depuis bien plus longtemps. Pour quelques manuscrits disparus, endommagés ou encore inaccessibles, le chercheur peut avoir recours à des collations existantes : nous pensons ici à 101, 241, 242, 255, ℓ52, ℓ53, ℓ54, et ℓ55, collationnés (entièrement ou partiellement) par MATTHÄI 1782, et à 1799, collationné par CLARK 1941.

[14] Voir les images sur le site web du Center for the Study of New Testament Manuscripts (CSNTM).

[15] Notons qu'il est souvent difficile de savoir quels lectionnaires contiennent, ou non, les Actes des Apôtres. Les lectionnaires classés ℓ^a^ ou « apostolos » ont à coup sûr des lectures d'Epîtres et/ou des Actes (donc, pas forcément des deux). A contrario, il arrive exceptionnellement qu'un lectionnaire classé ℓ^e^ ou « évangéliaire » contienne une, voire plusieurs lectures des Actes. Seules les images permettent d'être sûr. Pour cette raison, à la liste ci-dessus, il faut peut-être ajouter ℓ2418 (dont aucune image n'est encore disponible). Au stade actuel de notre recherche, nous pouvons affirmer qu'au moins 258 lectionnaires contiennent un ou des textes des Actes. OSBURN 2013, p. 94, affirme qu'environ 25% des 2400 lectionnaires du NT sont du type "apostolos", et qu'en outre quelque 75 sont du type "apostoloeuangelion", contenant des textes des Evangiles, des Epîtres et des Actes. Ce qui nous ferait un total de quelque 675 lectionnaires contenant des leçons des Actes (à condition, de nouveau, que les Actes soient réellement présents à côté des Epîtres).

[16] Voir le détail dans notre communication du 12/06/2018 en ligne (SIMONET 2018). Les 21 manuscrits contenant des lectures des Actes y sont désignés par le sigle A. Deux manuscrits supplémentaires ont été découverts depuis lors : Bibliothèque Nationale de Roumanie, ms. 21965, et Jérusalem Hagios Stavros 43. En octobre 2018, quelques-uns de ces lectionnaires liturgiques ont été intégrés dans la Liste de Münster sous l'appellation Lit + un chiffre. Leur code ID a été 530000 + leur numéro d'unité (le chiffre qui suit Lit) – mais actuellement ce code semble hors d'usage. Le nombre de lectures bibliques reprises dans ces lectionnaires liturgiques est généralement beaucoup plus restreint que dans les lectionnaires ordinaires. Dans une communication du 20-10-2012, le site web (actuellement disparu) du Center for Preservation and Study of the Majority Text avait annoncé la découverte de 40 nouveaux manuscrits du NT non repris dans la Liste de Münster. Deux de ces manuscrits ont le texte des Actes : Dousikon 4 (XIV^e^-XV^e^ s.) et Xenies 14 (XVI^e^ s.).

qui est en fait un fragment de ℓ1011. Selon C.D. Osburn, le lectionnaire grec standard inclut 647 des 1006 versets des Actes[17]. Osburn signale l'existence de variantes locales en ce qui concerne les textes inclus dans les lectionnaires de Grottaferrata. Le texte des lectionnaires grecs des Actes est encore largement inexploré. D.E. Ericsson[18], un pionnier en la matière, a analysé 24 lectionnaires des Actes, mais sans publier leur texte[19]. Une étude sur les lectionnaires de l'Apostolos a été publiée récemment, par S.J. Gibson[20]. Nos premières observations sur les variantes des lectionnaires nous font considérer que leur étude pourra apporter beaucoup à la critique textuelle des Actes[21], bien qu'il n'existe pas de « texte des lectionnaires » tel quel : les lectionnaires ont pris leur texte dans les manuscrits continus disponibles. L'intérêt des lectionnaires ℓ60, ℓ1178 et ℓ1188 a déjà été remarqué pour leur distance par rapport au texte majoritaire, et du lectionnaire ℓ587 pour ses variantes « occidentales » occasionnelles. Sont particulièrement intéressants, en outre, ℓ156, ℓ161, ℓ163 (accords occasionnels avec D, h et mae), ℓ1685 (32 accords avec D et beaucoup de leçons *varia*) et ℓ1733 (51 accords avec D)[22].

Les citations des Pères

L'étude des citations des Actes par les Pères grecs bénéficie d'un apport supplémentaire grâce à la publication d'inédits grecs : à partir des années 1990, les fragments conservés d'Astérius d'Amasée[23], le *Commentaire sur Job* de Jean Chrysostome[24], quelques homélies pseudo-chrysostomiennes[25], les *Scholies à l'Ecclésiaste*[26] et les *Chapitres des disciples d'Evagre*[27] le Pontique, la *Laudatio Barnabæ apostoli* d'Alexandre de Chypre[28], l'ex-anonyme *Dialogus cum Iudæis*[29], en 2006, celle du *Chronicon* de Syméon Magistros[30], en 2012, la publication du manuscrit contenant les œuvres de Cassien le Sabaïte[31], en 2013, celle du

---

[17] OSBURN 1995 : p. 70.

[18] ERICSSON 1961.

[19] Sur les insuffisances du travail d'Ericsson, voir OSBURN 2013, p. 103, et GIBSON 2018, p. 26-31.

[20] GIBSON 2018. Résulte d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université de Birmingham en 2016, disponible sur Internet (composer le titre et cliquer). En p 113-115, Gibson donne les variantes de quelques lectionnaires dans 38 passages des Actes, et un commentaire textuel des mêmes passages en p. 122-143. En p. 161-163, Gibson observe des apparentements textuels entre certains lectionnaires. En p. 187-189, il précise quels lectionnaires ont des lacunes. En p. 248-250 et 262, l'auteur signale les variantes dans les lectures du ménologe.

[21] Nos observations indépendantes rejoignent les conclusions d'OSBURN 2013, p. 109.

[22] Nous ne comptons ici que les variantes propres à D, à savoir celles où il diverge à la fois du texte de NA_{28} et du texte majoritaire byzantin.

[23] VINZENT 1993.

[24] HAGEDORN 1990.

[25] UTHEMANN et alii 1994.

[26] GÉHIN 1993.

[27] GÉHIN 2007.

[28] VAN DEUN, NORET 1993, p. 15-122.

[29] DECLERCK 1994. Cette œuvre, initialement publiée comme anonyme, est désormais attribuée à Métrophane de Smyrne.

[30] WAHLGREN 2006.

[31] TZAMALIKOS 2012. À Cassien reviennent également les œuvres du Pseudo-Césaire de Nazianze et le *De Trinitate* du Pseudo-Didyme d'Alexandrie.

Contra Manichæos de Titus de Bostra[32] et, plus récemment (2015), la *Chaîne sur la Genèse* de Procope de Gaza, une partie des *Homélies sur les Psaumes* d'Origène[33], et le fragment retrouvé à Toura du *Commentaire sur les Psaumes* de Didyme[34]. Nous y joignons les citations de deux œuvres anonymes inédites trouvées lors de notre exploration de manuscrits : *Exemple et conduite de saint Corneille le Centurion*, dans le minuscule 938 (XI^{e}-XII^{e} s.) de la Goodspeed Manuscripts Collection, images 190 à 205, et *Mnemê in hagiou apostolou prôtomartyrou kai arkhaiou diakonou Stephanou*, dans le lectionnaire ℓ476 (XV^{e} s.), images 294^{b}-299^{a}.

L'*editio critica maior* de Muenster inclut les citations de tous les Pères grecs (ainsi que les Pères traduits du grec (Tertullien, Irénée latin, les Pseudo-Clémentines, Origène) jusqu'au VI^{e} siècle inclus, et une sélection de Pères du VII^{e} au X^{e} siècle. Dans ses citations des *Homélies sur les Actes* de Jean Chrysostome, elle reprend les variantes du manuscrit 75-76 (du XI^{e} s.), encore inédit, du New College d'Oxford, dont le texte présente la recension (dite « rude ») la plus ancienne de cette œuvre, et dont les citations des Actes ont été signalées comme divergeant sensiblement de celles des éditions existantes[35].

Les éditeurs précisent aussi des critères de sélection des citations patristiques inclues ou exclues de l'édition[36]. Les leçons qui ne sont attestées que par des citations patristiques ne seront inclues qu'exceptionnellement, si la qualité et la quantité des variantes suggère une probable source grecque ; les variantes sont exclues si elles proviennent d'une erreur ou d'une tendance stylistique du Père concerné. Que penser de cette façon de sélectionner les citations à retenir ? Il est évident qu'il faut des critères, et cette question a été discutée par d'autres[37]. Exclure les variantes provenant d'une erreur ou d'une tendance stylistique, évidemment ; mais exclure une variante juste parce qu'elle n'est pas attestée dans la tradition textuelle grecque est problématique : certaines variantes ne seront plus jamais attestées par la tradition textuelle, parce que les manuscrits qui les attestaient ont disparu ; et une partie de l'intérêt des citations patristiques est justement qu'elles nous permettent d'atteindre ces variantes qui ne sont plus transmises. Même si un seul Père atteste telle variante, si rien d'autre n'offre une raison de suspecter sa citation, celle-ci devrait être inclue dans l'apparat critique. Ou, autre cas, certaines variantes ne nous *paraissent* pas attestées parce que nous n'avons encore collationné qu'une partie des manuscrits qui ont survécu[38]. Nous parlons là par expérience :

---

[32] POIRIER, ROMAN, SCHMIDT, CREGHEUR, DECLERCK 2013.

[33] PERRONE 2015.

[34] BLUMELL 2019.

[35] Voir GIGNAC 1970, p. 308-315. BOISMARD, M.-É., LAMOUILLE 1984 avaient déjà cité ces manuscrits, ainsi que le Florence Plutei IX-6 (du XI^{e} s.) tel qu'édité par Migne (*PG 125*, c. 1061-1132), et, occasionnellement, les Chaînes grecques porteuses de textes chrysostomiens (la *Chaîne* publiée par Cramer en 1844, la *Chaîne* d'Œcuménius et les *Chaînes* de Théophylacte I et II. Des extraits de Michigan 14, un autre manuscrit de la recension « rude » sont aussi cités par SMOTHERS 1937, p. 513-548, et par GIGNAC 1970, p. 308-315. Notons aussi que la traduction arménienne de 4 des Homélies a été éditée par CHETANIAN 2004. La version arménienne, très littérale, a été faite en 1077 ; elle suit elle aussi la « recension rude ». La même éditrice a aussi publié un article sur les citations bibliques dans ces 4 homélies : CHETANIAN 2006, p. 321-374.

[36] ECM 2017, III.1.1, p. 19*.

[37] Voir par exemple FEE, MULLEN, 2013, p. 365-369.

[38] A cet égard, une étude déjà ancienne, celle de BROOKS 1991, nous paraît particulièrement faible. Non seulement Brooks ignore entièrement certains ouvrages de Grégoire de Nysse, mais en outre il disqualifie certaines des citations qu'il publie en les déclarant non soutenues par les manuscrits, en se fiant à ce qui pouvait être connu de la tradition textuelle à son époque. Presque tout le travail serait à refaire.

que de fois, en collationnant quelque obscur manuscrit, nous avons eu la bonne surprise de voir une variante qu'il est le premier à attester parmi les manuscrits rejoindre dans notre apparat critique une variante attestée chez un Père grec[39] ! Et que dire quand, plus tard, un deuxième manuscrit obscur vient rejoindre le premier[40] ? La recherche d'une sécurité quant aux citations peut-elle nous autoriser à courir le risque d'appauvrir la tradition à présenter dans l'apparat ? Signalons un cas assez peu courant rencontré en cours de rédaction de cet article : en Ac 2,27, la variante **εἰς**] + τὸν, connue jusqu'ici seulement par Origène (3 citations sur 5), se rencontre également dans un ostracon (O[15]) !

Quelques études relatives aux citations des Actes chez les Pères grecs ont paru (assez) récemment, par R.L. Mullen[41], C.D. Osburn[42], A. Cunningham[43], M. Arcieri[44], G.J. Donker[45], G. Büsch[46], S. Helton[47], H. Strutwolf[48] et E. Scieri[49]. Nous nous permettons aussi, bien que non publié, de mentionner aussi notre mémoire (inédit) sur les citations des Actes de Grégoire de Nazianze[50], dont nous pouvons envoyer une copie sur simple demande.

2. Les témoins latins

Les manuscrits

La Vetus Latina et les textes mixtes

La liste des témoins subsistants des versions vieilles-latines du Nouveau Testament est publiée; par contre, il n'existe aucune liste récente des témoins de la Vulgate qui vise à l'exhaustivité[51].

---

[39] La même remarque vaut pour les variantes attestées par les versions. Beaucoup de variantes attestées par elles ont la malchance de n'avoir aucun témoin grec qui les conserve. Les auteurs de l'ECM eux-mêmes (III.2, p. 174, n. 22) citent le cas de la variante ἀπέλυον en Ac 17,10, attestée naguère par la Peshitta seule, mais qui n'apparaîtrait pas dans l'apparat sans le soutien récent de P[127]. Ils précisent en outre que la même variante est attestée par la Peshitta en Ac 17,14, mais que celle-ci n'apparaîtra pas dans l'apparat, par manque de soutien grec. A nouveau, ce manque n'est qu'apparent : nos collations, plus complètes, montrent que le minuscule 2523 a ἀπέλυσαν en Ac 17,14. Cette variante devrait donc avoir la chance d'apparaître dans l'apparat critique de l'ECM, si un jour une deuxième édition collationne 2523 ou tient compte de cette note.

[40] En cas de doute d'un de nos lecteurs, il peut obtenir copie de notre apparat critique dans son état actuel sur simple demande, et vérifier par lui-même (un point faible cependant : notre édition critique provisoire n'a pas d'index des références des citations patristiques).

[41] MULLEN 1997.

[42] OSBURN 2004.

[43] CUNNINGHAM 1995.

[44] ARCIERI 2007. Voir p. 97-99.

[45] DONKER 2011. Voir p. 313-314.

[46] BÜSCH 2013. Non vidimus.

[47] HELTON 2022.

[48] STRUTWOLF 2017, p. 149-185.

[49] SCIERI 2021 : Non vidimus.

[50] SIMONET 1999.

[51] Nous ne disposons à cet égard que de la liste établie par GREGORY 1909, p. 631-729, 1334-1343. Cette liste, en elle-même incomplète (établie surtout en fonction des catalogues existant à l'époque) mentionnait déjà,

La liste la plus récente des témoins latins du NT, qu'a publiée H.A.G. Houghton[52], permet de dégager une liste des témoins des Actes, et de comparer cette liste à celle de la Vulgate d'Oxford[53], et à celle qu'a publiée B.M. Metzger[54], qui a sans doute été la mieux connue des lecteurs non spécialisés[55]. La Vulgate d'Oxford se fonde sur 32 manuscrits vieux-latins, ou de la Vulgate mais plus ou moins influencés par l'une ou l'autre des versions vieilles-latines; Metzger en présente brièvement 17 autres.

On complétera ces listes comme suit :

Textes vieux-latins

– Graz, Universitätsbibliothek, 1703–53, fragments d'un lectionnaire, XII^{e} siècle, édité[56], n'a pas encore de sigle officiel. Vieux-latin pour Ac 4,9-22, proche de la Vulgate pour Ac 14,8-28 et 15,1-14.
– León, Catedral 8, Antifonario visigótico mozarabe. Vers 900, édité[57]. Pas de sigle. Ac 1,3, 11, 2,1-5, 3,13, 6,5, 8, 9, 10, 11, 15, 7,54, 55, 56-58, 59, 60, 8,2, 9,4, 10,38-41.
– Saragosse, Biblioteca Capitular de la Seo 11/52, lectionnaire. XIV^{e} siècle. Sigle VL 159^{E}. Texte dans les Kollationsdateien de l'Université de Mayence[58].

L'*editio* de Münster est sélective, elle ne reprend que d, e, g, h, l, p, r, s, t, t.2, t.4, w, vg^{C} et vg^{D}. L'intention qui sous-tend ce choix est compréhensible : s'en tenir aux témoins principaux des différents types textuels vieux-latins. Cependant, les éditeurs reconnaissent eux-mêmes que « les textes reconstitués des types de textes eux-mêmes n'étaient pas encore disponibles »[59] dans les Kollationsdateien de l'Université de Mayence ; à éliminer ainsi g^{2}, graz, t.3, t.5, t.6, t.7, t.8, y, y' et z de l'apparat critique, ne court-on pas ainsi le risque sérieux d'éliminer à tort des leçons importantes ? La même remarque vaut d'ailleurs pour l'exclusion de nombreux manuscrits de la Vulgate qui peuvent aussi être porteurs de leçons vieilles

---

pour les Actes, au moins 1596 témoins inédits de la Vulgate (mais le total réel est supérieur à 1596, car Gregory regroupe assez souvent plusieurs manuscrits sous le même numéro); de ces témoins, 67 étaient signalés comme antérieurs à l'an 1000 (actuellement, nous en connaissons au moins 104). Quant aux manuscrits et lectionnaires de la Vulgate intégralement accessibles sur le web, nous en avons noté 264 (non collationnés), sans compter tous ceux que nous avons rencontrés lors de diverses recherches sans les noter.

[52] HOUGHTON 2016, p. 209-281. Il n'y a pas de liste distincte pour les Actes, mais le contenu biblique est indiqué pour chaque manuscrit cité. Le lecteur doit donc faire la sélection. Ces manuscrits ont reçu des sigles, qui diffèrent selon les auteurs et les éditions. Houghton donne une concordance des principales listes de sigles (Appendice 1, p. 283-289 ; supplément en Appendice 2, p. 291-293). Les listes fournies ci-dessous font cependant apparaître un certain nombre de manuscrits qui n'ont pas actuellement de sigle officiel ; c'est aussi le cas pour des milliers d'autres manuscrits de la Vulgate. Le seul recours, dans ce cas, est de les citer selon leur numéro dans la liste de C.R. Gregory, mentionnée ci-dessus. Pour les manuscrits qui n'étaient pas encore connus par Gregory, il faut soit proposer de nouveaux sigles, soit les citer selon leur bibliothèque et leur cote.

[53] WORDSWORTH, WHITE 1905.

[54] METZGER 1972, p. 302-305, 461-462; pour la Vulgate spécifiquement, voir p. 335-346.

[55] Les listes établies par GRYSON 1999-2004 n'ont sans doute été consultées que par un public plus spécialisé. STRANGE 1992, p. 193-195, présente aussi une liste (incomplète) des témoins vieux-latins, ainsi qu'une liste de 36 témoins de la Vulgate, dont 20 nouveaux par rapport à la Vulgate d'Oxford et à Metzger.

[56] SIMONET 2010, p. 12-30.

[57] BROU, VIVES, 1953-1959.

[58] http://nttf.klassphil.uni-mainz.de/179.php

[59] ECM 2017, III.2, p. 131.

latines qui ne nous sont plus connues par les manuscrits qui subsistent (les éditeurs spécifient nommément l'exclusion des types vieux-latins G et S dans la Vulgate). L'étude des citations patristiques des Actes montre que quelques Pères ont cité ce livre selon des traductions disparues (Priscillien, Tyconius, Apponius); la comparaison entre l'abondance des types textuels vieux-latins dans l'Evangile de Jean, et leur relative pauvreté dans les Actes, incite également à conclure à l'existence de traductions disparues. Il est au moins possible, dès lors, que des variantes de manuscrits de la Vulgate nous conservent des échos de telles traductions. A notre point de vue, le risque d'inclure dans l'apparat critique un matériel éventuellement superflu est moins grand que le risque d'exclure un matériel jugé secondaire mais pourtant pertinent.

Textes mixtes Vulgate-Vetus Latina

– Ravenna, Archivio arcivescovile, s. n., 2e moitié du VIe siècle, sigle J. Contient Ac 16,11–25, 17,32–18,17, 19,6–10, 19,18–22, 21,11–26. Cité occasionnellement dans la Vulgate de Stuttgart[60].
– Missale Mixtum, lectionnaire. Manuscrit mozarabe perdu mais dont le texte est disponible dans la Patrologia latina de Migne, t. LXXXV. Pas de sigle (y chez Boismard et Lamouille).
– Breviarium Gothicum, lectionnaire. Manuscrit mozarabe perdu mais dont le texte est disponible dans la Patrologia latina de Migne, t. LXXXVI[61]. Pas de sigle (y' chez Boismard et Lamouille).

Textes de la Vulgate avec influence vieille-latine sporadique

– Bâle, Universitätsbibliothek, B.I.6, IXe-Xe siècles, encore inédit[62]. Sigle VL 88, mais texte de la Vulgate pour les Actes.
– Erlangen, H62/MS 5, XIIIe siècle. Accessible sur Internet[63]. Pas de sigle (Gregory vg[1527]).
– Madrid, Biblioteca nacional VITR/15/1, Biblia de Avila. Entre 1001 et 1200. Pas de sigle. Accessible sur Internet.[64]
– Paris, Bibliothèque nationale de France, latin 140. Fin XIVe-début XVe s. Accessible sur Internet[65]. Pas de sigle (Gregory vg[1207]).
– Vaticanus Ottobonianus Grec 298, colonne latine du bilingue 629 du catalogue de Gregory-Aland. XIVe s. Pas de sigle (a chez Boismard et Lamouille).

---

[60] WEBER, GRYSON 2007.

[61] Pour ces deux manuscrits, l'abbé Migne a repris des textes publiés initialement par A. Ortiz, respectivement en 1502 et 1500. Ces deux manuscrits ont été signalés à l'attention des critiques par BOISMARD, LAMOUILLE 1984. L'édition d'Ortiz est accessible sur le site web de l'Université de Tours : http://www.bvh.univ-tours.fr/Consult/consult.asp?numtable=B410186201%5FI40bis&numfiche=707&mode=1&ecran=0&index=7.

[62] METZGER 1972, p. 463, ne connaît ce manuscrit que pour son texte des Epîtres.

[63] Voir le site web urn:nbn:de:bvb:29-bv041060268-5, consulté en août 2020. L'existence de nombreuses variantes par rapport à la Vulgate avait déjà été constatée par RIEDERER 1766, p. 126-149, cité par GREGORY 1909, p 694. Riederer ne cite aucun exemple tiré des Actes, mais la lecture du manuscrit permet d'y relever de nombreux accords avec d'autres manuscrits vieux-latins.

[64] http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000014221, consulté le 25-07-2021.

[65] https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10546505g

– Munich, Bayerische Staatsbibliothek Clm 14023, vers 1450. Accessible sur Internet[66]. Pas de sigle (Gregory vg[1765]).

La Vulgate

En supplément des manuscrits déjà connus par les éditions énumérées plus haut, signalons :

Quelques manuscrits remarquables de la Vulgate signalés par Strange et/ou Houghton

– Fulda, Hochschul- und Landesbibliothek Aa 11. Copié à Reichenau, 2^{e} moitié du IX^{e} siècle. Sigle σ^{R}.
– Milan, Biblioteca Ambrosiana E. 53 inf. Bible de Biasca[67]. Copié à Milan au X^{e} siècle. Ac 1:21-28:31. Sigle Γ^{A}.
– Oxford, Bodleian Canon. Bibl. Lat 76. XII^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg[422]). Numérisé[68].
– Paris, Bibliothèque Nationale latin 7. Bible Mazarine. XI^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg[1189])[69].
– Paris, Bibliothèque Nationale latin 10. XII^{e}-XIII^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg[1192]).
– Paris, Bibliothèque Nationale latin 11. XIII^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg[1193]).
– Paris, Bibliothèque Nationale latin 202. XIV^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg[1213]).
– Paris, Bibliothèque Nationale latin 305. XI^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg[1240]).
– Paris, Bibliothèque Nationale latin 309. XI^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg[1242]).
– Paris, Bibliothèque Nationale latin 315. XII^{e}-XIII^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg[1243]).
– Paris, Bibliothèque Nationale latin 341. XIII^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg[1258]).
– Paris, Bibliothèque Nationale latin 342. XIII^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg[1259]).
– Paris, Bibliothèque Nationale latin 343. XIII^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg[1260]). Variantes de type languedocien[70].
– Paris, Bibliothèque Nationale latin 8847. Copié à Tours vers 800. Sigle Φ^{E}.

---

[66] https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00032726

[67] Le texte des 6 manuscrits qui précèdent est aussi accessible par les Kollationsdateien de l'Université de Mayence.

[68] https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/0d08b3d9-2359-4a92-8d17-4cce644b907b/surfaces/62000b40-5c38-4627-ab0b-ece421528912/#, consulté le 25-07-2011.

[69] Tous les manuscrits de la Bibliothèque nationale de France énumérés ci-dessus ou ci-dessous sont numérisés, sauf les 202, 305, 309, 315, 11932, 16262 et Mazarine 5. Rechercher sur « BNF Archives et manuscrits », et éventuellement voir « trouvé dans cote ».

[70] BERGER 1893, p. 72-82, avait déjà signalé l'intérêt des manuscrits Paris BN latin 4, 7, 140, 341, 342, 343, 11932 et 16262, Londres BL Harl. 4773, et, dans une moindre mesure, sous leur ancienne cote, Lyon BM 404 (ex 330), 405 (ex 331), 407 (ex 333), 412 (ex 338), 409 (ex 345), 421 (ex 347), Marseille BM 250 et Avignon 80, dont les variantes « languedociennes » proviennent de Bibles espagnoles. WALTHER 1889, p. 182-186, avait remarqué des variantes semblables dans les manuscrits Munich Clm 926, 2754, 5992, 6101 et 13591. Aucun des manuscrits énumérés ci-dessus par W. Walther n'est encore numérisé actuellement ; il en va de même pour les manuscrits de Lyon, Marseille et Avignon.

– Paris, Bibliothèque Nationale latin 11932. XIII^{e}– XIV^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg^{1277}). Variantes de type languedocien.
– Paris, Bibliothèque Nationale latin 16262. XIII^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg^{1282}). Variantes de type languedocien.
– St Gall, Stiftsbibliothek 75. Copié à Tours vers 800. Sigle Φ^{T}. Cité fréquemment dans la Vulgate de Stuttgart.
– Vienne, Österreichische Nationalbibliothek 1190. IX^{e} s. Pas de sigle (Gregory vg^{654}). Numérisé[71].

Manuscrits remarquables de la Vulgate connus par l'édition digitale de Mayence

– Rome, Biblioteca Nazionale Vittorio-Emmanuele Sess 96. Début du IX^{e} siècle. Sigle N.
– Monte Cassino, Archivio della Badia 521 AA. Début du XI^{e} s. Sigle Π^{F}.
– Würzburg, Universitätsbibliothek M.p.th.f. 62, lectionnaire. VIII^{e} siècle. Sigle ρ^{W}.
– Vérone, Biblioteca Capitolare LXXXI (77), lectionnaire. IX^{e} siècle. Sigle ρ^{V} ou VL 183^{F}.
– Milan, Biblioteca Ambrosiana C 228 inf., lectionnaire. 2^{e} moitié du IX^{e} s. Sigle ρ^{A}.
– Saint-Gall, Stiftbibliothek 365, lectionnaire. IX^{e} siècle. Sigle ρ^{S}.
– Vérone, Biblioteca Capitolare LXXXVIII, lectionnaire. 2^{e} moitié du IX^{e} s. Sigle ρ^{D}.
– Milan, Biblioteca Ambrosiana E. 51 inf. IX^{e}-X^{e} s. Sigle Γ^{M}.
– Bergame, San Alessandro 242, lectionnaire. IX^{e} siècle. Sigle μ^{B}.
– Milan, Biblioteca Ambrosiana A 24bis inf., lectionnaire. IX^{e} siècle. Sigle μ^{A}.
– Metz, Bibliothèque Municipale 7, Bible d'Angilram (détruit en 1944, mais photographié). VIII^{e} s. Sigle Z^{M}.
– Varsovie, Biblioteka Narodowa akc 12400. Début IX^{e} siècle. Sigle Z^{W}.
– Paris, Bibliothèque Nationale, latin 11533. Bible de Corbie. IX^{e} siècle. Sigle Z^{C}.
– Paris, Bibliothèque Nationale, latin 11505. 821-822. Sigle Z^{P}.
– Paris, Bibliothèque Nationale, latin 93. Bible de Saint-Riquier. IX^{e} siècle. Sigle Q.
– Le Puy, Bibliothèque Municipale 1, Biblia Aniciensis. IX^{e} siècle. Sigle Θ^{A}.
– Verceil, Archivio Capitolare XI (57). IX^{e} siècle. Sigle θ^{V}.
– Berne, Bongarsiana A 9, X^{e} s. Sigle θ^{B}.
– Monza, Biblioteca Capitolare g-1/1. Copié à Tours, IX^{e} siècle. Sigle Φ^{M}.
– Zurich, Zentralbibliothek Car C 1. Copié à Tours, 825-830. Sigle Φ^{Z}.
– Paris, Bibliothèque Nationale latin 3, Bible de Rorigon ou de Saint-Maur-les-Fossés. 825-835. Sigle Φ^{R}.
– Vaticanus Palatinus lat. 5. Copié en Italie centrale vers 1080. Sigle Ψ^{L}. Numérisé[72].

[71] https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_8329118&order=1&view=SINGLE

[72] Ce manuscrit n'est pas transcrit intégralement sur le site de Mayence. En conséquence, il faut consulter le site https://digi.vatlib.it/view/bav_pal_lat_5.

– Stuttgart, Landesbibliothek HB II, 54. IX^e siècle. Sigle σ^{W}.

– Saint-Gall, Stiftbibliothek 83. 850-860. Sigle σ^{H}.

– Douai, Bibliothèque Municipale 14. Copié à Reims, 3^e quart du IX^e siècle. Sigle λ^{M}.

– Paris, Assemblée Nationale 1 (A 20). IX^e siècle. Sigle λ^{P}.

– Madrid, Real Academia de la Historia, 3. Biblia de San Míllan, XII^e siècle. Sigle Λ^{H} ou VL 95.

– Madrid, Universidad Complutense 32, Deuxième Bible d'Alcala. IX^e-X^e s. Sigle Σ^{C}.

– Madrid, Museo Arqueologico 485, Bible de Huesca, XII^e s. Sigle Σ^{O}.

– León, Archivio Catedralicio 6, Bible de Vimara, X^e s. Sigle Δ^{L}.

– Madrid, Real Academia de la Historia, 20, copiée à San Míllan. Biblia de Quisio. Sigle Δ^{M} ou VL 194.

– Burgos, Seminario de San Jeronimo, s.n, Biblia de Cardeña. 910. Sigle Δ^{B}.

– Vaticanus latinus 5729, Bible de Ripoll. X^e s. Sigle $\varkappa^{V}$.

Autres manuscrits ayant reçu des sigles de Beuron

– Dijon, Bibliothèque Municipale 15, Bible de S. Harding ou Codex Divionensis. XI^e siècle. Sigle Ω^{D}. Numérisé[73].

– Paris Bibliothèque Mazarine 5 (1226-1231). Sigle Ω^{M}. Pas de numérisation connue.

– Rome, Saint-Paul-hors-les-murs (870-875). Sigle Φ^{P}. Pas de numérisation connue. Les éditions imprimées[74] ne nous ont pas été accessibles. Cette Bible provient du scriptorium d'Hincmar à Reims.

– Vaticanus latin 10511. 1^er tiers du XII^e s.[75] Sigle Ψ^{D}. Numérisé[76].

– Vaticanus latin 12958. 1^er tiers du XII^e s. Sigle Ψ^{F}. Numérisé[77].

Autres manuscrits collationnés ou édités

F.C. Conybeare a collationné le texte des Actes d'un manuscrit de la Vulgate jadis en sa possession, daté d'environ 1300, et dont nous ignorons la localisation actuelle[78]. J. O'Callaghan a édité un fragment de la Vulgate contenant Ac 10,23-48 (XII^e-XIII^e s.) provenant d'un renforcement de reliure d'un livre de la bibliothèque du Pontificio Instituto Biblico[79]. Le Sacramentarium gallicanum ou Missel de Bobbio (Ac 1,1-8, 12-14, 9,1-9, 12,1-3 ;

---

[73] http://patrimoine.bm-dijon.fr/pleade/img-viewer/MS00015/?ns=FR212316101_CITEAUX_MS00015_000_01_PS.jpg

[74] ISTITUTO POLIGRAFICO E ZECCA DELLO STATO 1993, et CARDINALI 2009.

[75] Nous venons de collationner une partie de ce manuscrit (Ac 1-6), qui présente un intérêt particulier par la présence d'un nombre relativement élevé de variantes vieilles latines. Ce trait est moins marqué en Ψ^{F}.

[76] https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.10511

[77] https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.12958

[78]. CONYBEARE 1918, p. 44-54. Il a aussi publié une collation partielle du manuscrit Lincoln's Inn 5776.1 de Londres : CONYBEARE 1921, p. 36-41.

[79] O'CALLAGHAN 1975, p. 410-415.

VIII^e s.) se trouve dans la Patrologia Latina de Migne[80], et le *Missale ad usum Ecclesie Westmonasteriensis* (Ac 1,1-11, 15-26, 2,1-11, 14-28, 3,1-10, 13-15, 17-19, 4,32-35, 6,8-10, 5,12-21, 39-42, 7,54-60, 8,5-8, 14-17, 26-40, 9,1-22, 10,36-48, 12,1-17, 13,16, 26-33, 44-52, 19,1-8 ; entre 1362 et 1386) a été édité par J. Wickham[81].

Manuscrits accessibles sur Internet et autres

Beaucoup d'autres manuscrits latins des Actes sont accessibles sur Internet. Nous en avons collationné 75 (44 manuscrits continus et 31 lectionnaires), complètement ou partiellement, surtout à l'époque où les manuscrits grecs ou orientaux étaient encore rares sur Internet ; nous avons aussi collationné sur place 15 manuscrits (dont 1 lectionnaire) des X^e, XII^e et XIII^e siècles de la Bibliothèque Royale de Bruxelles. Voici ceux qui nous semblent les plus intéressants :

- Berne, Bürgerbibliothek 4. Copié à Tours, 820-830. Il se rattache au groupe Φ de la Vulgate. Pas de sigle (Gregory vg[1895]). Comme tous les manuscrits suisses numérisés, on le trouve sur le site e-codices.
- Bruxelles, Bibliothèque Royale 350. D'origine espagnole. XIV^e siècle. Pas de sigle (Gregory vg[717]).
- Florence, Biblioteca Laurenziana Plutei 21.38. X^e siècle. Pas de sigle (Gregory vg[2055])[82].
- Londres, British Library Harley Ms. 4773, premier quart du XII^e s. Pas de sigle (Gregory vg[225]). Second tome d'une Bible provenant peut-être de Lyon, signalé par S. Berger comme porteur d'un texte « languedocien »[83]. Actes f. 198^v-212^r. Pas examiné par nous.
- Madrid, Real Academia de la Historia 9, lectionnaire. XII^e-XIII^e s. Pas de sigle[84].
- Munich, Bayerische Staatsbibliothek Clm 12741. Copié à Tours, 830-834. Pas de sigle (Gregory vg[1755])[85].
- Munich Clm 29260/7, milieu du IX^e siècle, Ac 6,5-10, 7,2-5, 7,43-8,6, 8,13-20, 8,28-36, 9,19-31, 9,32-10:1. Pas de sigle[86].
- Paris, Bibliothèque Nationale latin 1, Bible de Vivien ou Première Bible de Charles le Chauve. Copié à Tours, 845. Pas de sigle (Gregory vg[1183]).
- Paris, Bibliothèque Nationale latin 250. 800-835. Pas de sigle (Gregory vg[1216]).
- Saint-Gall, Kantonsbibliothek, Vadianische Sammlung, VadSig Ms 317 (IX^e-X^e s.), Ac 6,5-28,20, sur Internet. Pas de sigle.
- Vich, Museu Episcopal, fragment XIII 20^bis (XI^e s.), Ac 1,1-2,20, inédit. Pas de sigle.

Le lecteur désireux d'approfondir davantage ses connaissances en matière de manuscrits de la Vulgate trouvera aussi beaucoup d'indications sur des manuscrits ultérieurs sur un site

---

[80] *PL 72* (Paris, 1862); réédité par LOWE 1920. Sur Internet : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b550103970.

[81] WICKHAM 1891.

[82] http://mss.bmlonline.it/s.aspx?Id=AWOIR5_dI1A4r7GxMGMA&c=I.%20Actus%20Apostolorum#/book

[83] http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_4773.

[84] https://bvpb.mcu.es/es/consulta/resultados_busqueda_restringida.do?tipoResultados=BIB&id=72196&forma=ficha&posicion=3

[85] https://daten.digitale-sammlungen.de/0004/bsb00047279/images/

[86] https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00071136

internet inspiré par *The Encyclopedia of New Testament Textual Criticism* de Rich Elliott[87]. L'auteur connaît particulièrement bien les manuscrits britanniques, ainsi que les manuscrits de la Pierpont-Morgan Library à New-York. Pour certains manuscrits, un lien électronique renvoie à des images digitales.

Le contenu des lectionnaires latins de la Vulgate des Actes

Le contenu des lectionnaires vieux-latins ou mixtes étant généralement été édité préalablement, puis rendu public via le site de l'Université de Mayence, nous n'y reviendrons pas ici. Par contre, dans le tableau ci-dessous, nous comparerons avec les lectionnaires de la Vulgate figurant sur ce site d'autres lectionnaires qui n'y sont pas repris, pour avoir une idée d'ensemble plus complète. Au total, nous aurons donc, par ordre chronologique : ρ^{W} (8e s.), le Comes de Murbach (fin VIIIe s., ci-dessous CM)[88], μ^{A} (IXe s.), μ^{B} (Xe s.), ρ^{S} (IXe s.), ρ^{V} (IXe s.), ρ^{A} (2e moitié du IXe s.), ρ^{D} (2e moitié du IXe s.), BN lat 9451 (sigle ρ^{P} ou arg, vers 850), BN lat 9452 (sigle alb, 3e quart du IXe s.), Munich Clm 6424 (815-925)[89], Zurich Zentralbibliothek C 60 (900-910), Zurich Zentralbibliothek C 77 (900-910), Einsiedeln Stiftsbibliothek 40 (1re moitié du Xe s.), Munich Clm 3005 (1re moitié du Xe s.)[90], Cologne 143 (984-999)[91], Epistolier de Beromünster (1re moitié du XIe s.), Saint-Gall 374 (milieu du XIe s.), Lund UB Medeltidshandskrift 1 (1er quart du XIIe s.)[92] et Lund UB Medeltidshandskrift 2 (XIIe s.)[93]. Nous donnons les lectures bibliques, autant que possible, selon l'ordre présent dans les lectionnaires dans le tableau ci-dessous (pour Ac 2,29-38 dans μ^{B}, nous ignorons son emplacement dans le lectionnaire). Ce tableau est quelque peu simplifié, l'espace disponible ne permettant pas de signaler des variations minimes dans la longueur des lectures ou dans leur séquence dans le lectionnaire[94]. Le signe + signifie la présence d'une lecture, - signifie son absence, un blanc signifie l'absence de données parce que le lectionnaire est lacuneux.

	ρ^{W}	CM	μ^{A}	μ^{B}	ρ^{S}	ρ^{V}	ρ^{A}	ρ^{D}	ρ^{P}	Alb	Mun 6424	Zur C 60	Zur C 77	Eins 40	Mun 3005	Col 143	Ber	St Gall 374	Lund 1	Lund 2
6,8-10, 7,54-60	+	+	-	-	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
10,37-43	+	+	-	-	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	+
13,16, 26-	+	+	-	-	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+

[87] http://waltzmn.brainout.net, voir sous « Versions:Vulgate ».

[88] Ce Comes, édité par WILMART 1913, p. 25-69, n'a que l'incipit des leçons bibliques. Il contient aussi, entre les lectures d'Ac 6,8 et 10,37, une lecture se rapportant à la conversion de l'apôtre Paul : Ac 9,1-22 devrait donc s'y trouver deux fois (l'incipit se limite au mot *Saulus*).

[89] https://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0004/bsb00047274/images/

[90] https://daten.digitale-sammlungen.de/0004/bsb00041139/images/

[91] http://www.ceec.uni-koeln.de/

[92] https://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?dswid=4829&searchType=TEXT&query=lectionarium+1&aq=%5B%5B%7B%22A_FQ%22%3A%22lectionarium+1%22%7D%5D%5D&aqe=%5B%5D&af=%5B%5D&pid=alvin-record%3A14611&c=2#alvin-record%3A14611

[93] https://www.alvin-portal.org/alvin/view.jsf?dswid=4829&searchType=TEXT&query=lectionarium+1&aq=%5B%5B%7B%22A_FQ%22%3A%22lectionarium+1%22%7D%5D%5D&aqe=%5B%5D&af=%5B%5D&pid=alvin-record%3A14715&c=3#alvin-record%3A14715

[94] Ac 1,1-11 et Ac 4,32-35 figurent parfois dans une séquence inversée. C'est dans Lund UB Medeltidshandskrift 2 que nous observons à la fois le plus d'inversions dans la séquence des lectures et le plus d'introductions de lectures non attestées ailleurs.

33																				
3,13-19	+	-	-	-	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
8,26-40	+	+	-	-	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
5,34-41	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
15,7-12	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
3,20-26	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
15,23-29	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+
2,41-47	-	-	-	-	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-
5,17-21	-	-	-	-	-	-	+	+	-	+	+	-	-	-	-	+	-	-	-	+
1,1-11	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
4,32-35	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+
19,1-8	+	+	-	-	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
2,1-11	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
10,42-48	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
8,14-17	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
2,14-21	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	+	+	+	+	-	+
5,12-16	+	+	-	-	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+	-	-	+	+	+	+
8,5-8	+	+	-	-	+	-	+	-	+	+	+	+	+	+	-	-	+	+	+	+
2,22-28	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
13,44-52	+	+	-	-	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+
5,29-42	-	+	-	-	+	+	-	-	+	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	+
3,1-10	-	+	-	-	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
12,1-11	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
9,1-22	+	+	-	-	-	+	+	-	+	+	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+
1,15-26	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	+	+
20,17-18, 28-35	-	-	-	-	-	+	+	-	+	+	+	+	+	-	-		-	+		+
2,29-38	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-		-	-		-

Dans le cas le plus général, un lectionnaire de la Vulgate contient seulement donc 179 versets des Actes. Signalons cependant l'existence d'au moins un lectionnaire plus fourni en lectures des Actes : Madrid Real Academia de Historia 9 (XII^e^ – XIII^e^ s.), qui atteste Ac 2,22-45, 3,1-5,20, 5,21b-7,7, 8,14-40, 9,32-11,30, 12,21-14,4, soit 329 versets, dans une séquence toute autre. Le contenu est aussi autre dans le lectionnaire fragmentaire de Graz que nous avons édité, ce qui invite à chercher d'autres témoins qui attesteraient éventuellement d'autres types de lectionnaires, et à déterminer à quels besoins liturgiques ceux-ci répondraient.

Les citations des Pères de langue latine

L'étude des citations des Actes dans les Pères de langue latine bénéficie de la publication d'inédits latins. Sans prétention d'exhaustivité, citons : Maximin évêque des Goths[95], Augustin d'Hippone[96], Fortunatianus d'Aquilée[97], les *Gloses sur la Règle de saint Benoît*[98], la catéchèse anonyme donatiste de Vienne[99]. Une nouvelle édition de Cerealis de Castellum Ripense[100] a permis de découvrir des formes divergentes de la Vetus latina dans les citations bibliques des manuscrits de sa *Disputatio contra Maximinum*. De plus, le *Commentaire des Actes* de Wicbodus (VIII^e^ s.), dont l'unique manuscrit (BN NAL 762) est accessible en ligne[101], comporte de nombreux lemmes du texte biblique, et est donc un témoin ancien de la Vulgate. Il convient en outre d'attirer l'attention sur des Pères édités depuis longtemps, mais qui n'ont pas reçu des chercheurs l'attention qu'ils méritent. Nous pensons ici, premièrement,

[95] ETAIX 1992 p. 150-173.

[96] DOLBEAU 1996 ; SCHILLER, WEBER, WEIDMANN 2009, p. 171-213.

[97] DORFBAUER 2017.

[98] VAN DER MEER 2017.

[99] LEROY 1999, p. 161-225.

[100] BAISE 2006, p. 233-286.

[101] https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc71460x

au supplément à l'*Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur, relatif aux Actes des Apôtres et rédigé par Pierre de Poitiers (1130-1215)[102]. Cet ouvrage contient de très nombreuses citations des Actes. Le texte s'écarte souvent sensiblement de la Vulgate, et quand c'est le cas il est proche du Codex Gigas (g ou famille vieille latine D); dans quelques cas, nous trouvons même des leçons qui semblent plus archaïques que celle du Gigas : l'auteur cite donc un manuscrit qui gardait des variantes antérieures à la révision qui a produit le texte du Gigas. En deuxième lieu, nous pensons au *Leabhar Breac*[103], un manuscrit anonyme irlandais daté de 1408-1411, mais reprenant des matériaux datables d'entre 900 et 1200 ; les citations des Actes (1,4 ; 1,8 ; 2,1-13 ; 2,17 ; 6,8-7,4, 7,8-11, 14-15, 17b-20, 36-37, 51-60, 8,2 ; 10,41) enrichissent quelque peu notre connaissance plutôt maigre de la transmission latine des Actes des Apôtres en Irlande[104]. Incidemment, nous pouvons noter que ces deux témoins ont un certain nombre de variantes communes.

Signalons en outre une étude récente sur les citations latines des Actes chez Lucifer de Cagliari[105], et une autre sur les citations de Tertullien[106].

L'*editio critica maior* de Muenster intègre dans l'apparat critique les citations patristiques d'Ambroise, Augustin, Cyprien, Hilaire de Poitiers, Lucifer de Cagliari, Marius Victorinus et Quodvultdeus. Tertullien est cité parmi les Pères grecs, ce qui est vraisemblablement justifié dans l'ensemble, mais reste discutable pour quelques-unes au moins de ses citations[107] (Victorin de Pœtovium aurait pu être dans le même cas) ; Fortunatianus d'Aquilée a droit à une étude spécifique[108]. Les huit auteurs sélectionnés sont évidemment parmi les plus importants, mais comment ne pas s'inquiéter de tous ceux qui ont été écartés, sans être même mentionnés, et dont l'apport pourrait souvent être important pour reconstituer les Veteres latinæ qu'ils utilisaient ?

Le *De Rebaptismate*, les *Prophetiæ ex omnibus libris collectæ*, Optat de Milève, Eusèbe de Verceil et le Pseudo-Eusèbe de Verceil, Zénon de Vérone, l'Ambrosiaster, Faustus de Rome, Priscillien, le Pseudo-Ambroise, Tyconius, Damase, Grégoire d'Elvire, Filastre de Brescia, le *Commentaire du Symbole de Nicée*, Pacien de Barcelone, Chromace d'Aquilée, Eutrope d'Aquitaine, Gaudence de Brescia, Rufin d'Aquilée, Apponius, le Concile de Carthage, Nicéta de Rémésiane, Maxime de Turin et le Pseudo-Maxime de Turin, Jérôme, le Pseudo-Jérôme, Paul Orose, Maximin des Goths, les *Fragments anonymes ariens*, les diverses œuvres pseudo-augustiniennes, Pélage, Paulin de Nole, Célestin de Rome, Jean Cassien de Marseille, Pierre Chrysologue, Eucher de Lyon, Julien d'Eclane, les anonymes *De Trinitate* et *Testimonia*, Valérien de Cimiez, Arnobe le Jeune, Prosper d'Aquitaine, les *Consultationes*

---

[102] *PL* 198 (Paris : 1855), c. 1615-1722).

[103] Édité par ATKINSON 1887 ; fac-similé de l'unique manuscrit édité par LONGÁIN, GILBERT 1872. Nous devons notre connaissance de l'existence d'une citation d'Ac 6-7 à la lecture d'un écrit de Fr. Bovon dont nous n'avons pas noté la référence. Les citations bibliques du Leabhar Breac ont été étudiées par BERNARD 1893, p. 321-4.

[104] Notons par exemple la présence de l'ajout « stantis inter illos » après « angeli » en Ac 6,15 (cf. D h t mae).

[105] CIBIS 2014. Non legimus.

[106] HAUPT 2019 (Actes : p. 214-221). Haupt est très intéressant, mais aussi très sélectif, n'abordant que 6 citations des Actes.

[107] Voir entre autres PETZER 1991, p. 201-215 ; HOUGHTON 2103, p. 377.

[108] GÄBEL 2017, p. 68-69.

Zacchæi, Léon le Grand, Patrick d'Irlande, le *Contra Varimadum*, Vigile de Thapse, Cerealis, Fauste de Riez, l'Eusèbe gallican, Julien Pomère, Jean Maxence, Alcimus Avitus, Fulgence de Ruspe, Césaire d'Arles, Arator et ses tituli, Ferrand de Carthage, l'*Opus imperfectum in Matthæum*, Verecundus, Primasius, Cassiodore et son disciple anonyme, Grégoire de Tours, Grégoire le Grand, la *Glosa Psalmorum*, Isidore de Séville, Julien de Tolède, Bède le Vénérable, Béatus de Liébana, Paulin d'Aquilée, Adon de Lyon, Sédulius Scotus, pour ne citer que les principaux : leurs citations des Actes n'ont-elles vraiment rien à nous apprendre sur le texte grec à l'origine des versions qu'ils citent ? Ce serait à vérifier pour chacun d'entre eux, mais beaucoup d'entre eux avaient reçu au moins une mention dans *Beginnings of Christianity*[109].

3. Les témoins syriaques

La Vetus Syra

De la Vetus Syra des Actes, aucun manuscrit continu ne nous est parvenu (le texte des lectionnaires syriaques est pratiquement inexploré[110]). Les citations patristiques[111] sont de loin la source principale de notre connaissance de la Vetus Syra; nous avons cependant examiné les chapitres 1 à 14 des Actes dans deux lectionnaires sinaïtiques qui, bien que porteurs du texte de la Peshitta la plupart du temps, gardent occasionnellement des leçons vieilles syriaques : Sinaï Syr 21, et surtout Sinaï Syr 227. Nous recommandons donc une étude systématique des variantes de l'ensemble des lectionnaires syriaques, sans nous illusionner sur la quantité des variantes qui pourraient ainsi être découvertes.

La Peshitta

Pour la Peshitta, un répertoire des manuscrits du NT vient d'être édité[112], qui ne se prétend pas exhaustif : il s'arrête à la fin du XIII^{e} s. et n'inclut ni les lectionnaires, ni les manuscrits de la Massore syriaque. Notre liste, inédite, et sûrement incomplète, contient 225 manuscrits continus et 80 lectionnaires. Nous la tenons à disposition du lecteur sur simple demande. Pour les Actes, l'édition critique annoncée par R. Grierson[113] n'a jamais vu le jour. Une édition critique est en préparation à l'INTF Münster ; nous ignorons quel est l'état d'avancement des travaux, mais pour l'ECM, les 8 manuscrits les plus anciens de la British Library ont été collationnés[114]. Pour notre *editio critica maior* provisoire, nous avons collationné les manuscrits continus 15 et 54 du Sinaï, le manuscrit Khabouris, et les lectionnaires 21 et 227 du Sinaï, ainsi que quatre éditions : celles de Schaaf, celle de Gwilliam et Pinkerton, et les éditions de Mossoul

---

[109] *BC* III, p. cxv-cxviii.

[110] VÖÖBUS 1987, p. 194-204, a étudié une partie des chapitres 1 et 2 des Actes dans 16 lectionnaires. Signalons aussi McConaughy 1985, réédité en 2020 à Kottayam par l'Ecumenical Institute of Ephrem Studies (série Mōrān 'Eth'ō 45). Celui-ci approfondit sans doute les recherches de Vööbus (non vidimus).

[111] Cf. SIMONET 2017, p. 231-267. Cet article précise la ou les versions syriaques utilisées par les écrivains de langue syriaque.

[112] TAYLOR 2017, p. 291-313.

[113] Voir GRIERSON 1998, p. 98, n. 64.

[114] Sans qu'apparemment leurs variantes individuelles soient signalées dans l'apparat critique.

et de Damas. Nous bénéficions aussi des collations des 14 manuscrits examinés par Pinkerton[115]. Les manuscrits syriaques sont disponibles sur Internet en nombre croissant[116].

Un domaine encore peu exploré peut nous réserver d'heureuses surprises pour la découverte de nouvelles variantes du NT syriaque : l'étude des 13 manuscrits[117] actuellement connus de ce qu'il est convenu d'appeler « la Massore syriaque », c'est-à-dire de manuscrits porteurs d'extraits bibliques avec des indications pédagogiques sur la façon de bien lire les textes. Ces manuscrits datent du IX^e^ au XVII^e^ s.

Les lectionnaires de la Peshitta

Le contenu biblique des lectionnaires de la tradition syriaque la plus ancienne, et celui de la tradition syriaque orientale ultérieure ont été étudiés[118]. Le plus ancien lectionnaire conservé de la tradition syriaque ancienne nous donne accès à Ac 1,1-4,4, 5,17-42, 6,8-8,2, 9,1-10,23, 12,1-17, 13,13-43, 16,5-17,1a et 21,26-23,11, soit 405 versets des Actes. Les lectionnaires anciens des VI^e^ et VII^e^ siècles ont eu tendance à réduire la longueur des leçons bibliques. En rassemblant les informations éparses dans la remarquable étude de Kannookadan, nous concluons que le système principal (« Upper Monastic System ») de la tradition syro-orientale ultérieure nous donne accès à Ac 1,1-3,26, 4,5-7,10, 7,51-8,3, 8,14-26, 9,1-20, 9,32-10,17, 12,1-23, 12,25-13,34, 18,19-19,21, 21,27-35 (21,27-40 dans un seul lectionnaire), 22,27-23,17, soit à 398 versets des Actes. Un système secondaire de la tradition syro-orientale (« Cathedral System ») donne un accès beaucoup plus restreint, mais avec quelques textes absents du système principal : soit Ac 5,12-32, 6,8, 9,32-35, 15,36-41, 16,4, 25-34, 17,4-5, 10-18, 18,5-6, 9-11, 19,23-28, 20,7-12 (71 versets des Actes). La Peshitta est la seule version connue dans les lectionnaires syro-orientaux. La tradition syro-occidentale des lectionnaires est si diversifiée qu'il est actuellement impossible d'en avoir une vue d'ensemble[119].

La version philoxénienne

De la version philoxénienne, rien de subsiste pour les Actes, en dehors d'une partie des citations faites par Philoxène de Mabboug, auxquelles il faut joindre les annotations marginales de la version harkléenne, ainsi que l'ont vu J.H. Ropes, M. Black, M.E. Boismard et A. Lamouille, et A. Juckel.

---

[115] Celles-ci sont contenues dans le ms. British Library Or. 11360.

[116] http://syri.ac/digimss/faceted, https://goodspeed.lib.uchicago.edu/ms/, https://www.loc.gov/manuscripts/?fa=access-restricted%3Afalse%7Clanguage%3Asyriac&c=100&st=list, https://digi.vatlib.it/, https://www.vhmml.org/readingRoom/

[117] Liste dans Loopstra 2017, p. 181-201, en particulier p. 187 (et les notes 22 et 23) sur la massore syro-occidentale standard. L'appendice B de cet article (p. 199-201) nous permet de découvrir des gloses transmises par les manuscrits des Massores syriaques, tant orientale qu'occidentales, lesquelles comportent des variantes de la Peshitta qui sont jusqu'ici inconnues (pour les Actes, l'appendice porte sur Ac 1-9 et Ac 1,13).

[118] Pour la tradition syriaque la plus ancienne (Br.Mus. Add.ms. 14528 (V^e^ s.) et trois autres lectionnaires anciens, voir BURKITT 1923. Pour la tradition syriaque orientale, voir KANNOOKADAN 1991.

[119] ROUWHORST 2017, p. 212-216, présente une liste de publications sur les systèmes de lecture syro-occidentaux.

La version harkléenne

De la version harkléenne, nous avons certainement 5 manuscrits (dont sans doute un seul avec l'apparat critique des obèles et astérisques), et 4 autres à vérifier, ainsi que des citations dans des manuscrits (inédits) des Massores syriaque occidentale[120], et dans les notes marginales ajoutées par Jacques d'Edesse aux *Hymnes* de Sévère d'Antioche[121]. Le *Commentaire des Actes* de Denys Bar Salibi[122] contient six citations présentées comme harkléennes, mais inconnues de l'édition de Sedláček. Une édition critique de cette version est en préparation à Münster[123].

Les Pères de langue syriaque

L'étude des citations des Actes dans les Pères de langue syriaque a retenu l'attention des chercheurs[124], même si beaucoup reste à faire[125]. Elle peut encore bénéficier de la publication récente de quelques inédits syriaques : l'*Histoire de saint Mar Ma'in*[126], les 160 homélies inédites de Jacques de Saroug[127], le *Commentaire de l'Epître aux Romains* et le *Traité contre les Juifs* par Denys Bar Ṣalībī[128].

Aucune citation patristique syriaque n'est reprise dans l'ECM des Actes. Le syriaque n'est d'ailleurs pas la seule version concernée : les éditeurs estiment que dans toutes les versions (à l'exception du latin), ces citations peuvent être « doublement secondaires » par rapport au texte grec (déformation possible du texte par le passage du grec à la version, et déformation possible du texte de la version par l'auteur qui cite – sans parler du risque (aussi présent dans les citations patristiques grecques) de déformation ultérieure par les scribes qui peuvent avoir conformé la citation patristique au texte biblique qui leur est connu). Le risque provenant du « doublement secondaire » est-il plus grand pour les Pères syriaques que pour les 8 Pères de langue latines qui ont été inclus ? En les excluant (sans même mentionner leur existence, ni discuter de l'éventuelle importance de la Vetus Syra pour l'histoire du texte), ne court-on pas, par excès de prudence, un risque plus grave : celui de réduire au silence une multitude de voix qui mériteraient d'être entendues ? Pour le syriaque, nous pensons en particulier aux citations d'Ephrem et de Bar Ṣalībī, témoins, avec un certain nombre d'autres auteurs, de la Vetus Syra[129]. Nous pouvons, toutefois, espérer, dans une deuxième édition, l'insertion d'un

---

[120] Ce que J. Loopstra dit pour la Peshitta est aussi valable pour la Harkléenne, et même peut-être, dans une moindre mesure, pour la Philoxénienne.

[121] Edités par BROOKS 1910-1911.

[122] SEDLÁČEK 1909-1910.

[123] Voir JUCKEL 2017, p. 228.

[124] Voir bibliographie dans SIMONET 2017, p. 232-235. Dans le même volume que notre article, la contribution de GONNET 2017, p. 219-230, contient quelques données relatives aux citations des Actes dans le *Liber Graduum* et chez Ephrem (p. 222-223). On ajoutera DESREUMAUX 2020, p. 155-170 (non vidimus).

[125] Est particulièrement attendu, un volume qui complète pour les Actes la série *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung*, déjà publiée chez De Gruyter pour les Epîtres catholiques et pour les Epîtres pauliniennes.

[126] BROCK 2008.

[127] AKHRASS, SYRYANY 2017.

[128] RABO 2019, avec une seule citation des Actes; EBIED, MALKI, WICKHAM 2019. Non vidimus.

[129] Voir à ce sujet notre tableau des auteurs concernés dans SIMONET 2017, p. 243-244.

complément d'information lorsque les citations des Actes dans la tradition syriaque auront été publiées dans un volume distinct.

P.J. Williams évalue dans quel mesure le texte de la Vetus Syra des Actes et des Epîtres pauliniennes peut être reconstitué à partir des citations des auteurs antérieurs à la Peshitta[130]. Il voit une première difficulté dans le fait que les commentaires d'Ephrem ne subsistent plus qu'en version arménienne, et qu'il faut donc passer par une rétroversion. Or, le Commentaire des Actes d'Ephrem en syriaque n'a pas disparu totalement. Il nous en reste au moins une phrase, citée par Denys Bar Ṣalībī [131] : ܠܥܡ ܡܠܐ ܟܠܡ ܗܪܟ ܕܐܬܝ ܠܥܡ ,ܡܬܘܪܓ ܐܝܬܝܠ, traduite en arménien Քարոզէին զնա նոցա այր, զի իբրեւ կաթն տայցեն նոցա զաւետարանութիւնն. Toute personne maîtrisant ces deux langues peut se rendre compte du caractère littéral de la traduction, et celles qui ne sont pas dans ce cas peuvent comparer les traductions latines de cette phrase fournies par Sedláček pour le syriaque et par Conybeare pour l'arménien. Certes, une seule phrase, c'est bien peu pour juger de l'ensemble, mais la conclusion que nous en tirons rejoint celle à laquelle avait abouti F.C. Conybeare après examen de l'ensemble de la version arménienne du Commentaire[132]. La rétroversion en syriaque étant donc possible dans son principe, il reste, et là nous rejoignons la suite des objections de P.J. Williams, que nous n'avons aucun texte continu par rapport auquel les citations pourraient être contrôlées pour évaluer la technique de citation de l'auteur. On ne peut reconstruire que des variantes individuelles, lesquelles sont suffisantes pour montrer que le texte cité n'est pas la Peshitta, mais qui sont insuffisantes pour prouver que la Vetus Syra ainsi reconstituée est une version unique, et que cette version serait bien la même que celle qu'attestent les Evangiles vieux-syriaques. Répétons qu'il est d'ailleurs très possible qu'il n'y ait pas une, mais plusieurs recensions vieilles-syriaques des Actes (même dans les Evangiles, les deux manuscrits conservés diffèrent entre eux). Une autre difficulté de la reconstruction du texte de la Vetus Syra est le fait que, pour les auteurs postérieurs à la parution de la Peshitta, il se pourrait, théoriquement, que des traits que nous prenons pour vieux-syriaques soient en fait des variantes internes à la Peshitta[133] (qui seront peut-être attestées par des manuscrits lorsque nous disposerons d'une édition critique de la Peshitta) : tout ce qui n'est pas la Peshitta telle que nous la connaissons aujourd'hui n'est pas forcément Vetus Syra ! Brock a raison de le dire, mais inversément, nous pouvons rétorquer que ces variantes de la Peshitta qui seront peut-être attestées par une édition critique pourraient à leur tour être des restes de Vetus Syra dans des manuscrits contaminés, tout comme dans la Vulgate latine beaucoup de manuscrits portent des leçons d'origine vieille latine. Ces questions resteront peut-être toujours sans réponse certaine. Dans nos articles, nous avons essayé de montrer à quels endroits plusieurs auteurs concordent dans leurs citations, et quand c'est le cas, la probabilité d'une origine vieille syriaque augmente, surtout lorsque l'accord ainsi constaté englobe un auteur antérieur à la Peshitta, ou une variante aussi attestée soit en amont par des témoins de type « occidental », soit en aval par des témoins probables d'arm.1. Ce qui importe cependant, c'est que

---

[130] WILLIAMS 2017, p. 148-149.

[131] SEDLÁČEK 1909-1910, p. 47. La traduction arménienne est éditée par AKINIAN 1921, p. 14.

[132] « The Commentary is no more than a Syriac treatise written with Armenian words ; Syriac idioms and syntax colour every sentence ... It is the most Syriacising version of a Syriac original I have ever met with in Armenian literature » (*BC* III.1, p. 377).

[133] Ainsi BROCK 2017, p. 418, qui ne fait d'ailleurs que résumer ce qu'il avait écrit de façon plus détaillée dans l'édition de 1995, p. 232-233.

les variantes dûment attestées par les auteurs syriaques apparaissent, pour comparaison, dans l'apparat d'une *editio critica maior* du NT grec. Sinon, qui même connaîtra leur existence ?

Dans l'article que nous venons de citer, S. Brock critique A. Vööbus pour avoir inclus la citation d'Ac 2,1-10 par Iwannis de Dara[134] dans une recherche de traces de la Vetus Syra. S. Brock fait remarquer qu'en Ac 2,3, l'emploi du verbe ܐܫܪܘ (et reposèrent) au lieu du ܐܬܝܢ (et s'assirent) de la Peshitta, n'est pas textuellement significatif. Car le verbe qu'emploie Iwannis est utilisé dans les versions syriaques en Lc 1,35 et Jn 1,14, et ce verbe a été rapidement utilisé pour décrire l'action divine dans d'autres contextes, dans des textes littéraires et liturgiques. Il est donc très probable qu'il ne soit pas tiré d'une hypothétique version vieille syriaque des Actes, mais qu'il soit « introduced by Iwannis in order to employ a more « sacral » term » que le verbe de la Peshitta[135]. Cette explication se tient dès qu'une telle liberté de traitement du texte est celle d'un auteur bien déterminé. Retrouve-t-on le même verbe ailleurs ? Oui, mais au singulier, dans les *Hymnes pascales* inédites que J. Gribomont attribue à Ephrem[136], dans une allusion de Jean Bar Penkaye, dans une allusion d'Išho'dad de Merv, dans une allusion de Moše bar Kepha et dans deux allusions de Denys bar Ṣalībī ; en arménien (հանգեաւ), dans une citation de Nersès de Lampron. Un verbe proche quant au sens se retrouve en traduction arabe dans le manuscrit arab[151] et dans l'édition arabe d'Erpenius. S'agit-il toujours de citations ou d'allusions non textuelles ? Le doute est permis. Mais dans l'ensemble de ces 10 versets, Iwannis de Dara cite-t-il un texte réel ?

Après une étude des citations des Actes chez Iwannis faite il y a longtemps (mais non publiée, et que nous avons révisée pour y intégrer des éléments nouveaux), nous avions conclu que la citation longue d'Ac 2,1-11 dans le « Sur la Pentecôte » contient un seul verset qui soit entièrement conforme à la Peshitta. Cette citation permet d'observer: deux leçons uniques (2,9 ܕ devant ܒܝܬ ܢܗܪ (la Mésopotamie), 2,10 ܟܠܗܝܢ devant ܟܠ ܐܝܠܝܢ, l'origine de la première étant actuellement indéterminable, la deuxième étant un tatianisme; 6 leçons non Peshitta attestées par d'autres témoins, uniquement syriaques (2,1 ܐ devant le deuxième ܕ BarK ; add. ܒܠܥܘܪ BarK; 2,2 ܐ devant ܟܬܘܒ ܩܕܡ sy^{pSin54} sy^{pMos} TheodMops^{S} Qi BarP BarKon IshM BarK BarS BarEb - pourrait provenir d'une harmonisation sur le grec - ; add. ܒܝܘܡ ܥܝܕܐ BarK (mais voir en arménien եւ դղրդեաց զքաղաքն ամենայն IgnVard); 2,4 add. ܟܠܗܘ (tous) t.3 JacSar; 2,10 om. ܕܐܦܣܘܪ (de la Pamphylie) eth$^{\ell 36}$ BarK ; 3 leçons non-Peshitta attestées aussi par des témoins non syriaques - qui, en Ac 2, dépendent souvent du syriaque (2,3 ܐܫܪܘ: voir ci-dessus; 2,4 om. ܐ de ܐܡܪܘ JacSar, mais aussi prv.1^{P} ital^{R} arm$^{\ell TUPh1398,\ell VNFr63}$ Aug(3/32); 2,10 om. ܐ devant ܚܕܬ ܒ ܐܟܪܐ ܥܠܡ : vgΔ^{M} sy^{pal} sl^{D4,Kr,Vr,St} Tert): ces deux catégories de leçons, et surtout la deuxième, ont des chances de refléter une *Vetus Syra*; enfin, 4 leçons qui se retrouvent chez des témoins « occidentaux » non syriaques (ainsi qu'éventuellement chez d'autres témoins syriaques), et qui, à travers la *Vetus Syra*, peuvent remonter à sa Vorlage, le « texte occidental » grec (2,3 ܐ ܪܥܝ ܠܗ : sy^{pBL17121} Cass^{P} (IshM) BarK(1/2) Salom GrTat'(1/8) (Nar IshM: ܐ ܪܥܝ ܠܗ); 2,5: om. ܕܡ : D d vg^{1480} ndl.1 eth^{20} geo$^{AKSD,\ell Hier}$ sl^{St,Pn4} Hieron(2/2) Aug(2/3) Ps-Fulg Beda(1/3) Hrab JacEd BarS; interversion: ܒܠܥܘܪ ܟܬܝܒ ܐ ܟܠܗ ܒ ܥܠܡ : vg^{U} ndl.1 eth; 2,6: add. ܟܠܗ ܐ ܒܟܝܬܗ : r t t.2 t.3 t.4 GrNaz^{LRuf} Hieron Arat^{tit} Hrab LeabhBr BarK - il peut s'agir d'une harmonisation sur 2,11 qui, éventuellement, pourrait s'être faite

[134] VÖÖBUS 1987, p. 204-210.

[135] BROCK 2017, p. 417.

[136] *La tradition liturgique des hymnes pascales de saint Ephrem*, *ParOr* IV, 1-2, p. 235.

indépendamment dans les traditions vieille latine et syriaque: un ancêtre commun est plausible, mais pas nécessaire).

La rareté des variantes uniques, et l'abondance des variantes soutenues par d'autres témoins, indiquent qu'Iwannis de Dara cite selon un texte réel.

Vööbus fait fréquemment remarquer la proximité textuelle d'Iwannis et de Moše Bar Kepha[137]. En 11 versets cités en commun, ces deux auteurs ont en effet 8 leçons identiques ou proches, dont 4 qui n'apparaissent que chez eux, et deux qui sont caractéristiques du TO. Ceci ne doit cependant pas faire perdre de vue qu'entre les deux auteurs il y a aussi 15 différences significatives. Dans 8 cas, le texte de Moše Bar Kepha est conforme à la Peshitta, alors qu'Iwannis a une leçon « occidentale » (2,5); mais dans 7 cas, c'est Iwannis qui semble conformé à la Peshitta, alors que Moše Bar Kepha a 4 leçons « occidentales » (2,1, 2,2, 2,5, 2,7).

Pour en revenir à l'article de S. Brock, ce très distingué spécialiste de la littérature syriaque nous fait l'honneur de discuter brièvement nos deux articles publiés dans *Le Muséon* sur les citations des Actes dans le *Sur Etienne premier serviteur et prémice des témoins*[138] et dans les chapitres édités de Jean bar Penkaye[139]. S. Brock corrige fort à propos notre tendance à attribuer le *Sur Etienne* à Ephrem. Il souligne aussi le fait que les variantes mineures que nous avons relevées, telles que l'ajout ou l'omission du waw, pourraient être variantes de la Peshitta, ou des adaptations libres des auteurs (surtout dans la première œuvre, qui est poétique). Il conclut : « it would seem wise to treat Simonet's findings with caution ». Nous en convenons, tout en regrettant que S. Brock ne souffle mot des variantes plus importantes que nous avons relevées, surtout dans l'étude des citations de Jean bar Penkaye. C'est sur ce genre de variantes que nous aurions aimé avoir l'avis d'un spécialiste tel que lui.

Pour en terminer avec les citations des Pères syriaques, voici une trouvaille assez récente. Le texte de l'étude d'I. Guidi[140] sur ce qui nous est parvenu des œuvres de Moyse d'Aggel (VI^{e} s.), longtemps peu accessible, a été mis sur Internet[141]. Nous en extrayons la citation longue d'Ac 10,44-46 (p. 403).

ܐܡܪ ܡܫܬܥ̈ܐ ܥܡܠܡ ܠ ܡܥܒܕܐ ܡܫܝ̈ܚ ܒܝ ܫܒܝܩܐ ܒܫܒ ܟܕ ܡܠ ܡܐܡ ܠܐ ܡܫܬܥ̈ܐ ܐܡ ܢܒ ܡܥܒܕܐ ܡܫܝ̈ܚ ܡܒܫܡܒ ܟ̈ܬܒ ܠ ܫܡܥ ܡܫܬܥ̈ܐ ܐܡ ܒܫܪ ܥܠܡ ܡܝ̈ܢ ܟ̈ܬܒ ܐܝܡܒܐ ܐܡܒܐ ܟܠ ܐܡ ܡܫܬܥ̈ܐ ܐܡ ܒܫܪ ܥܠ

aussi par g vg$^{W}\Delta^{B,722,1290}$ port ital^{R} (Boismard et Lamouille y voient une leçon occidentale). La citation d'Ac 10,46 est conforme à la Peshitta.

ANNEXE

Sigles utilisés pouvant demander une clarification

Manuscrits bibliques

Les manuscrits de la Vetus Latina non explicités ci-dessous sont cités selon le sigle qui leur est attribué dans l'appendice I de la 28e édition du Novum Testamentum Graece de Nestle-Aland.

Les manuscrits de la Vulgate sont cités selon les sigles qui leur sont attribués dans les Kollationsdateien du site http://nttf.klassphil.uni-mainz.de/179.php du projet Vetus Latina de l'Université de Mainz. Ceux qui n'y disposent pas d'un sigle sont cités selon le numéro qui leur fut attibué par Gregory dans son Textkritiek des Neuen Testaments; ceux qui n'ont ni sigle ni numéro sont explicités ci-dessous.

Les manuscrits de la Peshitta sont cités selon leur numéro dans les collations de Pinkerton, ou selon le numéro qui leur est attribué par Vööbus dans l'appendice de son History of the Gospel Text in Syriac.

Les manuscrits éthiopiens non explicités sont cités selon le numéro qui leur est attribué dans l'édition de C. Niccum.

Les manuscrits géorgiens non explicités sont cités selon le numéro qui leur est attribué dans les éditions de Garitte et d'Abuladzé.

a	partie latine du manuscrit grec 629
arab^{151}	version arabe, manuscrit 151 du Sinaï
arm	version arménienne, édition de J. Alexanian
arm^{M}	version arménienne, manuscrit du Matenadaran de Erevan + numéro
arm^{NKP}	version arménienne, manuscrit de la Morgan Pierpont Library + numéro
arm^{P}	version arménienne, manuscrit de la Bibliothèque nationale de France + numéro
arm^{Tub}	version arménienne, manuscrit de la Bibliothèque universitaire de Tubingue
arm^{V}	version arménienne, ms. de la Bibliothèque des Mékhitaristes de Venise + numéro
arm^{VN}	version arménienne, ms. de la Bibliothèque des Mékhitaristes de Vienne + numéro
eth	version éthiopienne, consensus des manuscrits
g	Vetus Latina, Liber Gigas de Stockholm
geo	version géorgienne, consensus des manuscrits
geo$^{\ell Hier}$	version géorgienne, lectionnaire de Jérusalem, édition électronique de J. Gippert
geo^{S}	version géorgienne, manuscrit A de l'édition d'Abuladze, S 407 de Tiflis
ital^{Cav}	version italienne de D. Cavalca, éditée par Fr. Moücke
ital^{R}	version italienne du manuscrit Riccardi 1252, Bibliothèque Laurentienne de Florence
mae	version copte moyen-égyptienne
m.all^{K}	version moyen-bas-allemande éditée par G. Ising
ndl.1	version nord-néerlandaise de Scutken, éditée par C.C. De Bruin
prv.1^{P}	première version provençale, manuscrit 2425 de Paris, Bibliothèque nationale de France

S	049
sa	version copte sahidique
sl	version vieille slave, consensus ou large majorité des manuscrits
sl^{Cd}	version vieille slave, Nouveau Testament de Čudov, édité par T.V. Suzdal'ceva
sl^{D}	version vieille slave, manuscrit de Dečani-Crkolez (+ numéro)
sl^{Kr}	version vieille slave, Apostolos de Karpinskij
sl^{Pn4}	version vieille slave, Apostolos 4 de Panteleimon
sl^{St}	version vieille slave, lectionnaire de Strumica, édité par E. Bláhová et Z. Hauptová.
sy^{p}	version syriaque Peshitta, consensus des éditions de Schaaf et de Gwilliam
$sy^{pBL17121}$	version syriaque Peshitta, manuscrit 17121 de la British Library
sy^{pMos}	version syriaque Peshitta, édition de Mossoul
sy^{pSin}	version syriaque Peshitta, manuscrit du Sinaï (suivi du numéro du manuscrit)
t.8	lectionnaire de Silos, actuellement Br.Lib lat. add. 30844
v	antiphonaire visigoth mozarabe de Leon, édité par L. Brou et J. Vives
vg	version latine (Vulgate).
$vg^{\ell alb}$	version latine (Vulgate), lectionnaire de la Bibliothèque Nationale de France (lat 9452) dit Liber Comitis ou lectionnaire d'Alcuin
$vg^{\ell arg}$	version latine (Vulgate), lectionnaire de la Bibliothèque Nationale de France (lat 9451) dit Liber Comitis ou lectionnaire de Vérone
$vg^{\ell Eins40}$	version latine (Vulgate), épistolier 40 de la Stiftsbibliothek d'Einsiedeln
$vg^{\ell Lund}$	version latine (Vulgate), lectionnaire de Lund (suivi du numéro du lectionnaire)
$vg^{\ell SG}$	version latine (Vulgate), lectionnaire de Saint-Gall (suivi du numéro du lectionnaire)
x	Palimpseste de Weissenbourg 76 (VL 31)
y	Missale Mixtum, édition de Migne
y'	Breviarium Gothicum, édition de Migne
z	Zaragoza, Biblioteca Capitular de la Seo 11/52 (VL 159^{E})

Pères

Sigle	Nom	Langue
Arat^{tit}	tituli de l'*Historia apostolica* d'Arator	lat
Aug	Augustin d'Hippone	lat
BarEb	Bar Ebraya	sy
BarK	Mose Bar Kepha	sy
BarKon	Théodore Bar Konaï	sy
BarP	Jean Bar Penkayè	sy
BarS	Dionysios Bar Salibi	sy
BarsMašk	Barseł Maškeronc'i	arm
Beda	Bède le Vénérable	lat
Cass^{P}	Cassiodore, Commentaire sur les Psaumes	lat
Fulg	Fulgence de Ruspe	lat
GrNaz^{LRuf}	Grégoire de Nazianze, version latine de Rufin d'Aquilée	gr
GrTat'	Grégoire de Tat'ew	arm
Hieron	Jérôme	lat
Hrab	Hraban Maur	lat
IgnVard	Ignatios Vardapet	arm
IshM	Isho'dad de Merv	sy
IwD	Iwannis de Dara	sy
JacEd	Jacques d'Edesse	sy
JacSar	Jacques de Saroug	sy
JnAp	Jean d'Apamée	sy
LeabhBr	Leabhar Breac	lat
Nar	Narsaï	sy
Or$^{\underline{LRuf}}$	Origène, version latine par Rufin d'Aquilée	lat
Ps-Fulg	Pseudo-Fulgence de Ruspe	lat
Qi	Qiyorè d'Edesse	sy
Salom	Mar Salomon de Perath-Maishan	sy
Tert	Tertullien de Carthage	lat
TheodM^{S}	Théodore de Mopsueste, version syriaque	gr

BIBLIOGRAPHIE

AKHRASS, R., SYRYANY, I., 2017 : *160 Unpublished Homilies of Jacob of Serugh*, 2 tomes, Damas : Syriac Orthodox Patriarchate.

AKINIAN, N., 1921 : *Meknowt'iwn gorcoc' a ✶ak'eloc'*, Vienne, Imprimerie Mékhitariste.

ALAND, K., 1993 : *Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, III. *Die Apostelgeschichte* (Arbeiten zur neutestamentliche Textforschung 20), Berlin, New York, De Gruyter.

ARCIERI, M., 2007 : *The Text of Didymus the Blind in the Book of Acts, the Catholic Epistles, and the Apocalypse*, thèse inédite, Montréal, McGill University.

ATKINSON, R., 1887 : *The Passions and the Homilies from Leabhar Breac: Text, Translation and Glossary* (Todd Lectures Series 2), Dublin.

BAISE, I., 2006 : « La *Disputatio Cerealis contra Maximinum* (CPL 813, CE). trdaition manuscrite et édition critique », *Revue Bénédictine* 116, p. 233-286.

BERGER, S., 1893 : *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge*, *Paris*, *Hachette*.

BERNARD, J.H., 1893 : « On the citations from scripture in the Leabhar Breac », *Transactions of the Royal Irish Academy* 30, p. 321-324.

BLUMELL, L.H., 2017 : « An Amulet Containing Ac 9:1 », *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 54, p. 31-43.

— 2019 : *Didymus the Blind's Commentary on Psalms 26:10-29:2 and 36:1-3 (Tura Papyri)*, Turnhout, Brepols.

BOISMARD, M.-É., LAMOUILLE, A., 1984 : *Le texte occidental des Actes des Apôtres*, Paris.

BROCK, S.P., 2017 : « The Use of the Syriac Fathers for New Testament Textual Criticism », dans B.D. EHRMAN et M.W. HOLMES (éd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis* (New Testament Tools, Studies and Documents 42), 2e éd, Brill, p. 404-428.

— 2008 : *The History of the Holy Mar Ma'in*, Piscataway, Gorgias Press.

BROOKS, E.W., 1910-1911 : *The Hymns of Severus of Antioch and others in the Syriac Version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa* (Patrologia Orientalis, 6, p. 9-179; 7, p. 595-802), Paris.

BROOKS, J.A., 1991 : *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*, Atlanta, Scholars Press.

BROU, Dom L., VIVES, J., 1953-1959. *Antifonario visigótico mozarabe de la catedral de León* (Monumenta Hispaniae Sacra, Ser. litúrgica, 5), Barcelone, Madrid.

BURKITT, F.C., 1923 : *The Early Syriac Lectionary System* (Proceedings of the British Academy 11), Londres.

BÜSCH, G., 2013 : *Tertullian's Text of Acts*, Münster.

CARDINALI, M. (éd.), 2009 : *La Bibbia Carolingia dell' Abbazia di San Paolo fuori le Mura*, Vatican.

CHÉTANIAN, R.V., 2004 : *La version arménienne ancienne des Homélies sur les Actes des Apôtres de Jean Chrysostome, Homélies I, II, VII, VIII* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 607, Scriptores Armeniaci 28), Louvain, Peeters.

— 2006 : « Les citations scripturaires dans la version arménienne du XI^e siècle de quatre homélies de Jean Chrysostome sur “Les actes des Apôtres” », *Le Muséon*, p. 321-374.

CIBIS, A.Th., 2014 : *Lucifer von Calaris: Studien zur Rezeption und Tradierung der Heiligen Schrift im 4. Jahrhundert* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums N.F. 1, 28), Paderborn.

CLARK, K.W., 1941 : *Eight American Praxapostoloi*, Chicago, London.

CONYBEARE, F.C., 1918 : « A new Vulgate Ms of Acts », *The Journal of theological Studies* 20, p. 44-54.

— 1921 : « Two Notes on Acts », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 20, p. 36-41.

CUNNINGHAM, A., 1995 : *The New Testament Text of St. Cyril of Alexandria*, Université de Manchester.

DECLERCK, J.H., 1994 : *Dialogus cum Iudæis saeculi ut videtur sexti laudatio* (Corpus Christianorum Series Graeca 30), Turnhout, Leuven, Brepols.

DESREUMAUX, A., 2020 : « L’Ancien et le Nouveau Testament dans la *Doctrine d’Addaï* : une étape dans l’histoire de la *Peshitta* ? », *Semitica et Classica* 13, p. 155-170.

DOLBEAU, F., 1996 : *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d’Afrique* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 147), Paris (2^e éd. revue et corrigée, 2009).

DONKER, G.J., 2011 : *The Text of the Apostolos in Athanasius of Alexandria* (SBL - The New Testament in the Greek Fathers 8), Leyde, Brill.

DORFBAUER, L.J., 2017 : *Commentarii in evangelia* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 103), Berlin, De Gruyter.

EBIED, R., MALKI, M., WICKHAM, L.R., 2019 : *Dionysius Bar Ṣalībī’s Treatise Against the Jews* (texts and Studies in Eastern Christianity 15), Leyde, Brill.

ECM 2017 = *Novum Testamentum Greacum, Editio Critica maior,* III. *Die Apostelgeschichte / The Acts of the Apostles*, Stuttgart.

ERICSSON, D.E., 1961 : *The Book of Acts in the Greek New Testament*, Université de Chicago, thèse inédite.

ETAIX, R., 1992 : « Sermons ariens inédits », *Recherches augustiniennes* 26, p. 150-173.

FEE, G.F., MULLEN, R., 2013 : « The Use of Greek Fathers for NT Textual Criticism », dans B.D. EHRMAN, M.W. HOLMES (éd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quœstionis*, 2^e éd., Leyde, Brill, p. 351-373.

FINNEY, T., 1999 : « 4496. Acts of the Apostles XXVI 31-32; XXVII 6-7 », dans N. GONIS et alii, *The Oxyrhynchus Papyri Volume LVI* (Graeco-Roman Memoirs 86), London, Egypt Exploration Society, p. 5-7.

GÄBEL, G., 2011 : « The Text of P 127 (P.Oxy. 4968) and Its Relationship with the Text of Codex Bezae », *Novum Testamentum* 53, p. 107-152.

— 2017 : « The Quotations of Acts in the Gospel Commentary of Fortunatianus of Aquileia », dans *Novum Testamentum Graecum. Edition Critica Maior,* III, 3, Stuttgart, p. 68-69.

GÉHIN, P., 1993 : *Évagre le Pontique, Scholies à l'Ecclésiaste* (Sources Chrétiennes 397), Paris, Éditions du Cerf.

— 2007 : *Évagre le Pontique, Chapitres des discuples d'Évagre* (Sources Chrétiennes 514), Paris, Éditions du Cerf.

GIBSON, S., 2018 : *The Apostolos. The Acts and Epistles in Byzantine Liturgical Manuscripts* (Texts and Studies 18, Piscataway.

GIGNAC, F.T., 1970 : « The Text of Acts in Chrysostom's Homilies », *Traditio* 26, p. 308-315.

GONNET, D., 2017 : « Les citations patristiques syriaques du Nouveau Testament, » dans J.-C. HAELEWYCK (éd.), *Le Nouveau Testament syriaque* (Études syriaques 14), Paris, Geuthner, p. 219-230.

GREGORY, C.R., 1909 : *Textkritiek des Neuen Testaments*, t. III, Leipzig, p. 631-729, 1334-1343.

GRIERSON, R., 1998 : « Without Note or Comment: British Library Or. 11360 and the Text of the Peshitta New Testament », *Oriens Christianus* 82 (1998), p. 88-98.

GRYSON, R., 1999-2004 : *Altlateinische Handschriften / Manuscrits Vieux Latins. Repertoire descriptif*, 2 vol. (Vetus Latina 1,2), Freiburg, Herder.

GUIDI, I., 1886 : « Mosè di Aghel e Simeone Abbate », *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, II.1, p. 397-416

HAGEDORN, U. et D., 1990 : *Johannes Chrysostomos. Kommentar zu Hiob* (Patristische Texte und Studien 35), Berlin, New-York, De Gruyter.

HAUPT, B.D., 2019 : *Tertullian's Text of the New Testament outside the Gospels*, thèse, Université de Birmingham.

HEAD, P.M., 2013, « Additional Greek Witnesses to the New Testament (Ostraca, Amulets, Inscriptions, and Other Sources) », dans B.D. EHRMAN, M.W. HOLMES (éd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quœstionis*, 2e éd. Leyde, Brill, p. 429-460.

HELTON, S., 2022 : *The Text of « Acts of the Apostles » in the Writings of Origen* (Studia Patristica Supplements 9), Leuven, Peeters.

HIXSON, E., 2018 : « A Lost Page of Codex Bezae : Traces of the Bezan Greek Text of Acts 10.4-9 », *New Testament Studies* 64, p. 213-230.

— 2019 : « A Previously unidentified folio of 093 ? », article en ligne (http://evangelicaltextualcriticism.blogspot.com/2019/11/a-previously-unidentified-folio-of-093.html)

HOUGHTON, H.A.G., 2013 : « The Use of the Latin Fathers for New Testament Textual Criticism », dans B.D. EHRMAN, M.W. HOLMES (éd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quœstionis*, 2e éd. Leyde, Brill, p. 375-405.

— 2016 : *The Latin New Testament: A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford.

ISTITUTO POLIGRAFICO E ZECCA DELLO STATO, 1993 : *Biblia sacra : la Bibbia di San Paolo fuori le Mura*, Rome.

JUCKEL, A., 2017 : « Der "Harklensische Apparat" der Acta Apostolorum », dans *Novum Testamentum Graecum. Edition Critica Maior,* III, 3, Stuttgart, p. 228.

KANNOOKADAN, P., 1991 : *The East Syrian Lectionary: An Historico-Liturgical Study*, Rome.

LEITH, D., PARKER, D.C., PICKERING, S.R., et alii, 2009 : *The Oxyrhynchus Papyri vol. LXXIV* (Graeco-Roman Memoirs 95), London, Egypt Exploration Society.

LEROY, F.J., 1999 : « Les 22 inédits de la catéchèse donatiste de Vienne. Une édition provisoire », *Recherches augustiniennes* 31, p. 161-225.

LONGÁIN, J.Ó., GILBERT, J.J., 1872 : *Leabhar Breac, the Speckled Book; otherwise styled Leabhar Mór Dúna Doighre, the Great Book of Dún Doighre*, Dublin, Royal Irish Academy.

LOOPSTRA, J., 2017 : « Le Nouveau Testament dans les manuscrits syriaques massorétiques : où en sommes-nous ? », dans J.-C. HAELEWYCK (éd.), *Le Nouveau Testament syriaque* (Études syriaques 14), Paris, Geuthner, p. 181-201.

LOWE, E.A., 1920 : *The Bobbio Missal, A Gallican Mass-Book*, Londres, Henry Bradshaw Society.

MATTHÄI, C.F., 1782 : *S. Lucae Actus Apostolorum Graece et Latine. Textum ad Codd. Mss. Mosqq. numquam antea examinatos emendavit, varias lectiones Animadversiones criticas et scholia graeca inedita*, Riga.

MCCONAUGHY, D.L., 1985 : *Research on the early History of the Syriac Text of Acts, Chapters One and Two*, thèse, University of Chicago.

METZGER, B.M., 1972 : *The Early Versions of the New Testament*, Oxford, Clarendon Press.

MULLEN, R.L., 1997 : *The New Testament Text of Cyril of Jerusalem*, Atlanta, Scholars Press.

O'CALLAGHAN, J., 1975 : *Nuevo pergamento de la Vulgata latina (Act 10,23-48)* », *Biblica* 5, p. 410-415.

OSBURN, C.D., 1995 : « The Greek Lectionaries of the New Testament », dans B.D. EHRMAN et M.W. HOLMES (éd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis* (Studies & Documents), Grand Rapids, p. 61-74.

— 2004 : *The Text of the Apostolos in Epiphanius of Salamis* (SBL - The New Testament in the Greek Fathers 6), Leyde, Brill.

— 2013 : « The Greek Lectionaries of the New Testament », dans B.D. EHRMAN et M.W. HOLMES (éd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis* (New Testament Tools, Studies and Documents 42), 2e éd, Brill, p. 93-113.

PERRONE, L., 2015 : *Die neuen Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, Berlin, De Gruyter.

PETZER, H., 1991 : « Tertullian's Text of Acts », *The Second Century: a Journal of Early Christian Studies* 8, p. 201-215.

POIRIER, P.-H., ROMAN, A., SCHMIDT, T., CRÉGHEUR, E., DECLERCK, J. (éd.), 2013 : *Titus Bostrensis. Contra Manichæos Libri IV Græce et Syriace, cum excerptis e Sacris Parallelis Johanni Damasceno attributis* (Corpus Christianorum Series Græca 82), Turnhout, Brepols.

RABO, G., 2019 : *Dionysius Jakob Bar Salibi, Syrischer Kommentar zur Römerbrief* (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca 56), Göttingen.

RIEDERER, J.B., 1766 : *Nachrichten Zur Kirchen-G, ehrten- und Bücher-Geschichte, aus gedruckten und ungedruckten Schriften gesammlet*, vol. 3, Altdorf.

RÖMER, C.E., 2003 : « Ostraka mit christlichen Texten aus der Sammlung Flinders Petrie », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 145, p. 183-203.

— 2008 : « Das Zweisprachige Archiv Aus Der Sammlung Flinders Petrie », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 164, p. 53-62.

ROUWHORST, G., 2017 : *La lecture liturgique du Nouveau Testament dans les Eglises syriaques*, dans J.-C. HAELEWYCK (éd.), *Le Nouveau Testament syriaque* (Études syriaques 14), Paris, Geuthner, p. 203-218.

SCHILLER, I., WEBER, D., WEIDMANN, C., 2009 : « Sechs neue Augustinuspredigten, Teil 2 », *Wiener Studien* 122, p. 171-213.

SCIERI, E., 2021 : *The Catena on the* Acts of the Apostles, thèse inédite, Université de Birmingham.

SEDLÁČEK, I., 1909-1910 : *Dionysius Bar Salibi, In Apocalypsim, Actus et epistulas catholicas* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 60, Scriptores Syri II 101), Louvain.

SIMONET, J.-L., 1999 : *Les citations des Actes des Apôtres dans les œuvres authentiques de Grégoire de Nazianze, texte grec et version arménienne*, mémoire inédit, Louvain-la-Neuve.

— 2010 : « Une lecture vieille latine des Actes des Apôtres dans un recueil liturgique de Graz », *Revue Bénédictine* 120, p. 12-30.

— 2017 : *Les citations des Actes des Apôtres dans la littérature syriaque : la Vetus Syra et la première version arménienne*, dans J.-C. HAELEWYCK (éd.), *Le Nouveau Testament syriaque* (Études syriaques 14), Paris, Geuthner, p. 231-267.

— 2018 : « Deux minuscules et cent lectionnaires du Nouveau Testament à ajouter à la Liste de Gregory-Aland », article en ligne (http://evangelicaltextualcriticism.blogspot.com/2018/06/deux-minuscules-et-cent-lectionnaires.html)

SMITH, W.A. et V.H., 2008 : « P.Duke Inv. 1377 (136) : A Fragmentary Acts of the Apostles Papyrus », *Novum Testamentum* 60, p. 290-310.

SMOTHERS, E.R., 1937 : « Le texte des Homélies de saint Jean Chrysostome sur les Actes des Apôtres », *Recherches de science religieuse* 27, p. 513-548.

STRANGE, W.A., 1992 : *The Problem of the Text of Acts*, Cambridge .

STROPPA, M., 2018 : « **1654.** NT, *ACTA APOSTOLORUM* 7, 54-55; 57-58 », dans F. Maltomini, S. Russo, M. Stroppa, *Papiri della Società Italiana, volume diciassettesimo* (PSI XVII), n^{i} 1654-1715, Firenze, p. 3-5.

STRUTWOLF, H., 2017 : « Der Text der Apostelgeschichte bei Irenäus von Lyon und der sogenannte "Westliche Text" », dans *Novum Testamentum Graecum. Edition Critica Maior,* III, 3, Stuttgart, p. 149-185.

TAYLOR, D.G.K., 2017 : « Répertoire des manuscrits syriaques du Nouveau Testament », dans J.-C. HAELEWYCK (éd.), *Le Nouveau Testament syriaque* (Études syriaques 14), Paris, Geuthner, p. 291-313.

TZAMALIKOS, P., 2012 : *A Newly Discovered Greek Father: Cassian the Sabaite Eclipsed by John Cassian of Marseilles* (Vigiliæ Christinæ, Supplements 111), Leyde, Boston, Brill.

UTHEMANN, K.-H., et alii, 1994 : *Homiliæ Pseudo-chrysostomicæ*, Turnhout, Leuven, Brepols.

VAN DER MEER, M., 2017 : *Glosæ in regula Sancti Benedicti abbatis ad usum Smaragdi Sancti Michaelis abbatis* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 282), Turnhout, Brepols.

VAN DEUN, P., NORET, J. (éd.), 1993 : *Hagiographica Cypria. Sancti Barnabæ laudatio* (Corpus Christianorum Series Graeca 26), Turnhout, Leuven, Brepols.

VINZENT, M., 1993 : *Asterius von Kappadozien. Die theologischen Fragmente* (Vigiliæ Christianæ, Supplements 20), Leyde, Brill.

VÖÖBUS, A., 1987 : *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 496, Subsidia 79), 2e éd., Louvain.

WAHLGREN, S., 2006 : *Symeonis magistri et logothetæ Chronicon* (Corpus Fontium Historiæ Byzantinæ XLIV/1), Berlin, New-York.

WALTHER, W., 1889 : *Die deutsche Bibelübersetzungen des Mittelalters*, t. 1, *Braunschweig*.

WEBER, R., GRYSON, R., 2007 : *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber, editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart.

WICKHAM, J., 1891 : *Missale ad Uusum Ecclesie Westmonasteriensis*, Londres, Henry Bradshaw Society (réimp. 1999).

WILLIAMS, P.J., 2017 : « The Syriac Versions of the New Testament », dans B.D. EHRMAN et M.W. HOLMES (éd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis* (New Testament Tools, Studies and Documents 42), 2e éd, Brill, p. 143-166.

WILMART, A., 1913 : « Le *Comes* de Murbach », *Revue Bénédictine* 30, p. 25-69.

WORDSWORTH, J., WHITE, H.J., 1889-1934 : *Novum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi Latine*, 3 vol., Oxford.

RÉSUMÉ

Le but de l'article est de faire le point sur l'évolution des données externes pertinentes pour la critique textuelle des Actes des Apôtres, de la tradition directe ou indirecte, en grec, en latin et en syriaque, et de discuter la façon dont les données nouvelles ont été (ou non) exploitées. L'auteur tente une première évaluation de l'editio critica maior de Münster. Pour le latin, après une prise en compte des recherches effectuées par H.A.G. Houghton et par l'équipe de l'édition digitale de Mayence, l'auteur expose quelques résultats de ses recherches sur l'apport des lectionnaires latins et des citations patristiques latines. Pour le syriaque, l'auteur s'attarde plus particulièrement sur les citations patristiques, et dialogue avec des articles antérieurs d'A. Vööbus, de P.J. Williams et S. Brock.

ABSTRACT

The article aims to take stock of the evolution of external data relevant to textual criticism of the Acts of the Apostles, whether in direct or indirect tradition, in Greek, in Latin and Syriac, and to discuss how the new data have been (or not) exploited. The author attempts a first evaluation of the editio critica maior in Münster. For Latin, after taking into account the research carried out by H.A.G. Houghton and by the Mainz Digital Publishing Team, the author presents some of his own research on the contribution of Latin lectionaries and Latin patristic quotations. For Syriac, the author focuses more particularly on patristic citations, and dialogues with earlier articles by A. Vööbus, by P.J. Williams and S. Brock

MOTS-CLEFS

1. Actes des Apôtres
2. Critique textuelle du Nouveau Testament
3. Manuscrits grecs
4. Versions latines
5. Versions syriaques

KEYWORDS

1. Acts of the Apostles
2. New Testament Textual Criticism
3. Greek Manuscripts
4. Latin Versions
5. Syriac Versions

BABELAO 10-11 (2022), p. 247-262
© ABELAO (Belgium)

An Overlooked Printed Peshitta New Testament from Germany after the Thirty Years War: Christian Knorr von Rosenroth's Sulzbach Edition of 1684

Par

Robert J. Wilkinson

Valley House, Temple Cloud, Somerset, United Kingdom

I am grateful to Jean-Claude Haelewyck for having invited me to contribute to the fourteenth volume of *Études syriaques*, *Le Nouveau Testament en syriaque*, of which he was the editor.[1] I offered there an overview of printed editions of the Peshitta New Testament from the *editio princeps* of 1555 onwards, but I was at the time quite unaware (*confiteor!*) of the edition I wish to discuss in this paper. Indeed the 1684 Sulzbach edition of the Peshitta New Testament seems to have excited *no* modern attention at all until now, when its importance is at last being recognized. Thus, remarkably, the in Sulzbach-Rosenberg *Rathaus* last August an international conference was devoted entirely to *Das Syrische Neue Testament und die Kabbala in Sulzbach: Jüdische und Christliche Kultur in Barocken Sulzbach* as the 30th *Jahrestagung* of the Christian-Knorr-von-Rosenroth-Gesellschaft.[2] I am delighted to be

[1] WILKINSON 2017. Jean-Claude was also kind enough to publish WILKINSON 2016 and the first announcement of the discovery of Knorr's *Messias Puer* in VILENO, WILKINSON, 2018a.

[2]The papers of the conference are to be published in the association's journal *Morgen-Glanz* in 2022. The archive of the association's earlier journals constitutes an indispensable account of Von Rosenroth studies over the past thirty years.

able to offer this paper and the story of the 1684 Sulzbach Peshitta in honour of Jean-Claude's 70th birthday.

The publisher of the 1684 edition of the New Testament Peshitta was Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689). He was born the son of a protestant pastor near Glogów, a Silesian city in present day Poland. Subsequently he was appointed to the prestigious post of privy counsellor to Herzog Christian Augustus in the Palatine Court of Sulzbach, one of the old Imperial towns of the Holy Roman Empire in the Oberpfalz.[3] There he also enjoyed the close friendship and productive collaboration of the Belgian alchemist Mercurius van Helmont. If Knorr is famous at all today, it is as the editor of *Kabbala Denudata*, an anthology of Latin translations of kabbalistic texts, many taken from the Lurianic tradition, published between 1677 and 1684.[4] This anthology remained, right until the end of the Nineteenth Century, the principal (if not the only) source through which readers could access kabbalistic studies without mastering the Hebrew (and Aramaic) languages.

1. The Year 1684

We have long known that the year 1684 was a significant year for Knorr's publications. The newly-recovered text of Knorr's last work *Messias Puer* enables us now to see the activity of that year quite clearly as part of a larger (if you will) pedagogical programme. So, let us begin our introduction to Knorr's work by examining the publications of that year.

Outstanding was the printing in Sulzbach of Knorr's own Hebrew edition of the Zohar with Moshe Bloch's type.[5] In 2002 Boaz Huss drew attention to the extent and significance of this achievement:[6] the edition offers us access to both the Mantuan and the Cremona texts, and it provides at the foot of the page the *Imrei Binah* of Yissakhar Baer which functions as a Zoharic Lexicon.[7] I have noticed that when Knorr quotes from the Zohar in *Messias Puer* he generally gives both Mantuan and Cremona text forms: I assume he was exploiting the synoptic facility of his own edition, as I know of nowhere else where he could have found them so conveniently side by side.

The same year of 1684 saw the appearance of the second volume of *Kabbala Denudata*, Knorr's Latin anthology of kabbalistic texts.[8] The volume also contains a work which is *not* a

---

[3] See, FINKE 1998.

[4] The anthology was published in two volumes: *Kabbala Denudata I* (Sulzbach 1677) and *Kabbala Denudata II* (Frankfurt 1684), KNORR 1677 and 1684.

[5] *Liber Sohar siue Collectanea de dictis et gestis R. Schimeon, Filii Iochai, Doctoris Tannaei, s. Mischnaici, et discipulorum eius aliorumque coaetaneorum… Typis Moysi Bloch, & opera Johannis Holst Prostat Norinbergae apud Wolfgangum Mauritium Endterum 1684* (KNORR 1684a).

[6] HUSS 2002. The foreword was written in Latin and signed by the *Collaborantes*. It is generally taken to have been written by Knorr (so, SCHOLEM 1927, p.168). The edition repeats the Halakhic decision (*pesaq*) in favour of printing the book, issued by Isaac Lattes and included in the Mantuan edition. Perhaps as another sign of a little nervousness that the part of non-Jews in the production might be considered improper, Moses Bloch, the printer, apologies for the Latin title page and defends the use of that language by its appearance in printed copies of the Midrashim and Palestinian Talmud. See also subsequently, HUSS 2016.

[7] See GONDOS 2020, p. 139-150, for this work.

[8] In 1677 Abraham Lichtenthaler printed Knorr von Rosenroth's *Kabbala denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et metaphysica atque Theologica*, a translation of the Zohar and related works into Latin. The second volume, in question here, was printed in Frankfurt am Main in the significant year of 1684 by Johann David Zunner. See now, FUCHS 2020.

translation but an original composition, *Adumbratio Kabbalae Christianae*, a dialogue between a *Christian Philosopher* and a companion characterized a *Kabbalist*[9] They (predictably) take a philosophical approach in discussion to topics of contention between Jews and Christians: in particular there are discussions of the transmigration of souls (reincarnation), but on the other hand certain obviously controversial doctrines – the significance of Christ's Passion, for example – are given a wide berth. We now know that there is nothing arbitrary about this selection. *Adumbratio Kabbalae Christianae* has a sequel: it is the dialogue between a simple *Christian* and an interlocuter, who has now become a *Kabbalist Catechumen*, which is *Messias Puer*. In this case we are no longer dealing with a philosophical propaedeutic, but are now engaged in the close exegesis of canonical New Testament texts in the light of the doctrines of Lurianic Kabbalah.

The is no certainty or agreement over the exact authorship of *Adumbratio*, though little doubt that it is a product (to some undecided extent) of collaboration between Knorr and his friend Van Helmont.[10] Others more familiar than I with both authors will decide this question, if anyone does; but I would make one observation: the scriptural quotations in *Adumbratio* are not generally taken from the ubiquitous Vulgate, the authorized Bible of the post-Trentine Roman Church, as were biblical quotations in Knorr's previous works. In *Adumbratio*, for the first time, he cites the New Testament in his own improvised Latin translation of the Syriac Peshitta New Testament text. Moreover, these quotations are surely undoubtedly the work of Knorr. There is no reason to think Van Helmont read Syriac.

This brings us to the third publication of this pivotal year, which is our primary interest: Knorr's own edition of the Syriac Peshitta New Testament.[11] It is a book which, as we have said, has historically attracted little, indeed *no*, significant attention: yet remarkably it has now been the subject of an international conference.

In itself the book is perhaps rather an 'ugly duckling', which no doubt explains its failure to have drawn attention to itself. It comprises the Syriac text of the New Testament in the Peshitta version transcribed into unvocalised Hebrew letters. It appears to be printed from an edition of the Antwerp Polyglot Peshitta New Testament published separately from the rest of that bible, but similarly in Hebrew rather than Syriac characters: it is not, in that case, an original edition of any sort. The text in Hebrew characters however seems to be competently presented, as we would expect from what we know of the printer Johann Holst. Presumably it was set from an exemplar of the previous edition. It has, frustratingly, no introductory material at all. It tells us nothing about its production or purpose. This is in itself perhaps worth pondering: it is rare in the Seventeenth Century that 'exotic' texts like the Peshitta were produced without any paratextual explanation. My suspicion is that this was produced for local consumption: those supplied with this text, I suggest, already knew exactly what it was for. It was there to facilitate and promote the quite extraordinary programme towards which all of

---

[9] *Adumbratio*'s full and programmatic title is: *A Sketch of Christian Kabbalism, that is the Hebraic Basis for Syncretism or Brief Application of Hebrew Kabbalistic Doctrine to the Teaching of the New Covenant for the Formation of Hypotheses that Lead Towards the Conversion of the Jews.*

[10] For debate over the authorship of *Adumbratio* see VILENO, WILKINSON 2021, p. 68-69.

[11] The *DYTYQ' ḤDT' Novum Domini Nostri Jesu Christi Testamentum Syriace (Sulzbach: Ex Officina Johannis Holst. MDCLXXXIV. Prostat Norinbergae apud Wolfgangum Mauritium Endertum 1684)* (KNORR 1684b) is a 12º volume of 192 leaves following the shorter New Testament canon as found printed in Widmanstetter's *editio princeps* of 1555, the Antwerp Polyglot of 1574 and Guy Lefèvre de la Boderie's 1584 Paris edition. For detailed support of what is written here: VILENO, WILKINSON 2018b, p. 210-230.

the publications of this remarkable year were aimed. What that goal was, we did not know until the recovery of *Messias Puer*.

The Peshitta volume was barely noted by Richard Simon in his *Critical History of New Testament Versions*[12]. Though later bibliographers made a connection to Christian Knorr von Rosenroth, one may query how many had actually seen the volume. Masch, at the end of the Eighteenth Century, preferred to follow the observation of C. Schaaf who had personally inspected three exemplars and as an editor of the Peshitta New Testament knew what he was looking for. He found that the text was that of Plantin's Antwerp Polyglot in Hebrew characters[13]. This seems in fact to be the case: similar volumes are also attested, though other improbable suggestions may be found in the older literature.[14]

2. Syriac

Syriac is a late dialect of Aramaic, principally used by Eastern Christians in the Middle East, Kerala and even attested in China. It is not a national language, nor was its use confined to particular Churches: rather it has been common to conflicting denominations. It is principally a literary and cultural language though it is still spoken in places. However, as a cultural language, it may claim to distinctive wealth and resources and was significantly instrumental in the transmission of Greek learning to the Arabs.[15] There is however to my knowledge no trace of an interest in Jewish Kabbalah or anything similar to be found in the later Syriac tradition. In saying that, I do not exclude, of course, the fascinating possibilities that some early Hebrew kabbalistic texts may have found their origins in *milieux* familiar with early Syriac Christianity, but merely record that by and large later Syriac Christians lack any apparent interest in such things.[16]

The case however was different in Europe. The half-century or so after the introduction of some (often rather sketchy) knowledge of Syriac into Rome at the time of the Fifth Lateran Council (1512-1517) was characterised by an intense interest in the language's mystical potential. An excellent example, of course, is Teseo Ambrogio's *Introductio in Chaldaiam linguam* of 1593[17]. Syriac at this time was seen as a language capable of conveying kabbalistic mysteries in the same way as Hebrew was known to do. I have told this story before and

---

[12] '*Verbulo tantum meminit recentissimae, Ebraicis typis in Germania excusae; unde dubium est, an eam inspexerit - noritve, perillustri Kabbalae Nudatae auctori Christiano Knorrio L. B. a Rosenroth in acceptis esse ferendam'*. Review of SIMON 1690 by Anonymous 1690, p. 97.

[13] LE LONG 1791 (First Volume of Second Part), p. 94: *'Meliora nos docet, qui illam manibus tractavit, Carolus Schaaf, qui postquam undecim recensuerat editiones, demum addit: 'Duodecima editio impressa est in 12. Sultzbaci anno I684. literis chaldaicis, absque vocalibus. Cum varias lectiones colligerem, haec editio in manus meas nondum devenerat; postea ab amico percaro communicata est. Oculis meis eam perlustrans comperi convenire cum Plantinianis in 8. et 12. deesse quoque in ea omnia ista loca, quae in eis editionibus desunt; ideoque nullum inde detrimentum passus sum, quod serius mihi ejus copia facta sit'*.

[14] SCHRÖDER 1857, Vol. III, p. 33-35 (No. 1377) held that the Syriac New Testament of Gutbrier of 1663 or 1664 was reprinted by Knorr and published in Hebrew script together with Gutbrier's Lexicon of 1684, or better 1694. MICHAELIS 1788, p.144 declared: 'Die Ausgabe des Gutbiers hat Christ. Knorre von Rosenroth in Jahre 1684 zu Sulzbach mit hebräischen buchstaben abdrucken lassen'. However, Gutbrier's edition had a fuller canon than the 1684 edition.

[15] For a succinct introduction, BRIQUEL-CHATONNET, DEBIÉ 2017. More extensively: KING 2019.

[16] WEISS 2018, p. 55-75, for an early Syriac context for *Sefer Yeṣirah*.

[17] AMBROGIO 1593.

shall not repeat myself here.[18] But I would stress that that the kabbalistic reception of Syriac we are merely mentioning here was not some obscure, hole-in-the-corner phenomenon, but rather the interest of cardinals and indeed of Leo X, the Holy Father himself. Changes of pontiff and in the interests of the Curia, however, resulted in an eclipse of these interests. By the end of the century the reception and function of Syriac in Rome had completely changed and all interest in the language's kabbalistic potential simply disappeared. Or so it seemed. And lest I appear too critical of others, so it appeared to me also.[19]

But to return to Knorr's printing of the Peshitta New Testament. We have merely the unvocalised text in Hebrew characters without, as I have said, any introduction or preface to explain its presence in the world. Nor, as I have also indicated, is there any reliable bibliographical tradition from the Seventeenth Century or later to provide at least some received wisdom as to its purpose:[20] no one, it seemed, had paid any attention to it at all.[21] This presented a problem: how could one give an account or an explanation of this unexpected work within the context of Knorr's life and writings?

3. The so-called Historiae Evangelicae initium, secundum quatuor Evangelistas

The answer was to examine the scriptural citations in Knorr's work moving both back and forward from the year of the Peshitta edition, 1684. We could at least see if he used this version and in what way. Thus, we discovered that in his vast kabbalistic lexicon, *Loci Communes*, found in the first 1677 volume of *Kabbala denudata*, Knorr was content to use the expected Latin Vulgate. But in the contemporary *Adumbratio Kabbalae Christianae* of 1684 he generally cited the New Testament in his own Latin translation of the Syriac.[22] The obvious question then was: did he continue to do this subsequently? Well, there are not many subsequent works: so, one inevitably turned one's attention to the so-called *Historiae Evangelicae initium, secundum quatuor Evangelistas* (KNORR 1689) which Knorr was apparently seeing through the press at the time of his death on 4 May1689.

The *Historiae*…, one suspects, exists only in a sole copy now in Munich.[23] It is a curious fragment, which breaks off part way through, because, so a manuscript note at the end tells us, the author died and no more was printed. Fabricius mentions this work, but in all probability, he was talking about the same Munich exemplar.[24] Perhaps this was the printer's proof-text, an explanation which would account for many of its singularities.

There is a manuscript of Knorr in the library in Wolfenbüttel (HAB Cod. Guelf 126 Extrav.) similarly named *Historiae…*, which is demonstrably the larger manuscript from which the fragmentary Munich exemplar had been set by its printer. It was the examination of this ignored manuscript which quickly revealed that it was Knorr's supposedly lost last work,

---

[18] WILKINSON 2007a and WILKINSON 2007b.

[19] WILKINSON 2012, p. 55-74.

[20] Extant bibliographical notices are discussed in VILENO, WILKINSON 2018b, p. 210-230.

[21] For a detailed discussion see *ibid*.

[22] The few exceptions to this are discussed *ibid*.

[23] KELLER, SPETHMANN 1996 p. 539-541.

[24] FABRICIUS 1724, p. 526. On this see VILENO, WILKINSON 2021, p. 5-6.

Messias Puer.[25] Knorr's final masterpiece had long been hidden under the spurious title of *Historiae*….

4. Messias Puer

Several important discoveries followed from the identification of the manuscript of *Messias Puer*. First this was a companion dialogue to the *Adumbratio*. But this time, as we said above, the fictive debate had moved on. No longer was it a discussion between a *Christian Philosopher* and a *Kabbalist*: now the *Philosopher* had become simply a *Christian* and the Kabbalist, a *Kabbalist Catechumen*. Moreover, the discussion was no longer focused on a philosophical introduction, the issue was the exegesis of the canonical New Testament text itself. Next: that text was the Syriac Peshitta New Testament. Knorr had himself cut out the New Testament Gospel passages dealing with the young Jesus from an exemplar of his printed 1684 Peshitta and glued them into his manuscript. He put this text into Latin himself and then commented on it. This Syriac in Hebrew characters, for obscure reasons, never made it into the printed stub we have in Munich, but it is the very basis of the manuscript work. The whole point was that his New Testament commentary was based upon the Syriac text of the New Testament, markedly different from the Vulgate. It was a bizarrely concrete use that Knorr had made of his Peshitta edition: he physically cut the book up and stuck it into his manuscript because it was on this Syriac text he wished to base his utterly unprecedented kabbalistic exposition of the New Testament passages in question. The obvious question is: why did Knorr want to base his exposition upon the Syriac Peshitta text of the New Testament?

The answer is that Knorr not only saw the doctrines of the Zohar represented in the Syriac New Testament, but saw them presented *in essentially the same language also*. The Zohar is written in a somewhat distinct Aramaic, but its family proximity to the dialect of the Peshitta is unmistakable. Knorr was conscious of the different forms of Aramaic, their different dates and geographies, yet for his purposes he was prepared to stress the similarities rather than the differences. He was not of the opinion that the Peshitta was in any way the original version of the New Testament, as compared with the Greek; but he thought its similarity of expression to the Zohar an essential feature in the exposition of the Zoharic nature of the New Testament text. That the Peshitta text was presented in square Hebrew characters and without vocalization made the similarities more salient.

The following passage from the Introduction to Knorr's Zohar sets out the rationale behind what we might call Knorr's pedagogic programme of 1684. Volume Two of *Kabbala Denudata* was to provide vocalised and annotated *Lesestücke* which would constitute reading practice and a summary of Kabbalah. This reading exercise was to be reinforced by reading the unvocalised Hebrew script of the Peshitta New Testament.

> *"Anyone who is repelled by the difficulty of the style or of the material contained in this work should know that in the second volume of Kabbala Denudata there are texts provided to be used as progressive exercises. The text of the books entitled Siphra de Zeniutha, Idra Rabba and Idra Suta—which constitute a summary of the whole Kabbalah—is given with vocalisation, divided into paragraphs and accompanied by a translation and commentary. The first three tractates of the Zohar in the Mantuan edition are similarly provided with a translation and commentary. If one practices a little with*

[25] For full details and support for what is written here, see the edition: VILENO, WILKINSON 2021.

these texts (and especially if one at the same time regularly reads the New Testament printed in Hebrew Letters), one will very easily come to terms with this work which is neither vocalised nor furnished with a translation—though is still provided with a commentary. Finally, the reader should have to hand the Lexicon found in the first volume of Kabbala Denudata, which offers other necessary assistance."[26]

In this way the imagined (though, in the event possibly quite real) reader(s) for whom the 1684 programme was devised would develop competence in the supposedly common language of the Zohar and the Peshitta New Testament. This linguistic fluency would ground the quite revolutionary and unique exposition which would in time be offered in the *Messias Puer*, Knorr's last work before his death.

5. Peshittas for Jews?

It was something of a commonplace amongst editors of the Syriac New Testament who preceded Knorr that, given that its language was a dialect of Aramaic not too dissimilar from other Jewish forms of that language, it might prove serviceable for the evangelisation of Jews. In the case of the *editio princeps* of the Peshitta New Testament produced by J. A. Widmannstetter in Vienna in 1555 that benefit may be considered quite a minor goal, as that the volume was in Syriac characters and intended principally to provide simultaneously for the needs of Syriac speaking Christians and the curiosity of Western Christian scholars.[27] Never the less the preface does mention a prospective edition in Hebrew type for that purpose. The later Antwerp Polyglot Bible, however, below a New Testament in Syriac characters, also had a vocalised transcription into Hebrew letters made by Guy Lefèvre de la Boderie.[28] The transcription is accompanied by 'roots', derived stems and Hebrew glosses, so that, as he remarks in the *Ad Lectorem ... Praefatio*, *'ut Iudaeos linguae sanctae peritos ad novi Testamenti lectionem alliceremus...'*. However, the 'Jews learned in Hebrew to be drawn to the Syriac New Testament' referred to here were in reality just as likely, if not more so, to be Christian scholars rather than Jews.

Guy Lefèvre de la Boderie produced another edition in Paris in 1584 with unvocalised Hebrew letters as no Syriac font was available in Paris.[29] It enjoys an inter-linear Latin gloss (to be read from right to left) and the more readable continuous Latin translation taken from the Antwerp Polyglot. Guy claimed the reason for the lack of vocalisation of the Hebrew text was to make it suitable for Jewish evangelisation as it enabled Jews to read the Syriac more as Hebrew or Jewish Aramaic and as little different as possible from the language of the Tal-

---

[26] "Si quem absterreat difficultas sive styli, sive materiæ hoc in opere propositæ, is sciat, in Tomo secundo Kabbalæ Denudatæ certos exhiberi in usum hujus Exercitii gradus. Textus enim Librorum qui vocantur Siphra de Zeniutha: Idra rabba, & Idra suta, quæ sunt Compendia totius Kabbalæ, ibidem proponuntur punctati, & in Sectiones atque paragraphos dissecti, unà cum Versione & Commentariis. Tres autem Tractatus initiales libri Sohar Editionis Mantuanæ ibidem pariter proponuntur, sed cum versione tantùm & Commentario. In quibus si paululum quis fuerit exercitatus; (præsertim si Novum Testamentum Syriacum literis Hebraicis impressum frequenter insimul perlegatur;) Opus hoc ipsum non punctatum sine versione, facilè intelliget; cum potissimum nec Commentario destituatur: & in Tomo primo Kabbalæ Denudatæ Lexicon etiam aliquale ad manus habeat, cum adminiculis necessariis aliis." (C. Knorr von Rosenroth, "Lectori benevolo salutem!" in Liber Sohar [KNORR 1684a] without pagination).

[27] WIDMANSTETTER 1555.

[28] On this edition see: WILKINSON 2007b, p. 101-120.

[29] LEFÈVRE DE LA BODERIE 1584.

mud.[30] This is not necessarily insincere, though it may also not be entirely free from *faute de mieux*[31]. Nevertheless, Guy's introductory material in the 1584 edition and his dedication to Henri III which set out large apocalyptic and missionary perspectives make it clear that Jewish evangelisation was not his only or necessarily primary purpose.

Emmanuel Tremellius, who was thoroughly educated as a Jew before his conversion to Rome and then to the Reform, produced his New Testament and his associated *Grammatica chaldaea et syra* in Hebrew letters in 1569 in Geneva where (again) there was no available Syriac font. Though his edition was not inaccessible to Jews, its primary purpose seems (I have argued elsewhere) to have been rather of a philological nature[32].

Thus, though the claim that the Syriac New Testament might be useful in the conversion of Jews was not uncommon, that was not the principal purpose of any of the editions we have just mentioned. A *prima facie* case may, however, be made for evangelisation of Jews as a primary purpose of the Sulzbach Peshitta of 1684: the clarity of *Adumbratio*'s long title being telling when it advertises a *brief Application of Hebrew Kabbalistic Doctrine to the Teaching of the New Covenant for the Formation of Hypotheses that Lead Towards the Conversion of the Jews*. We may then at least speculate that the imagined (though, I insist, quite probably real) readers of the 1684 Sulzbach Peshitta were Jews in dialogue with Knorr, for whom he had prepared the publications of 1684 and for whom he prepared the exegetical demonstration from the Peshitta New Testament which is *Messias Puer*. If this was a local conversation, it might explain why the Peshitta edition was printed without any form of introduction: its recipients knew well what it was for, as Knorr explained (above) in his introduction to his Zohar. One has to admire the scholarship and effort which went into Knorr's pedagogic programme, which we shall see come to full fruition in *Messias Puer*, but probably we should not exclude Gentiles from the scope of this programme. *Adumbratio* explicitly seeks to make Kabbalistic idiom accessible to non-Jews, and the re-interpretation of the New Testament text and received doctrine in *Messias Puer* is so extensive and heterodox that one might imagine Christians also needed some convincing. Perhaps Knorr envisaged a real conversation with give and take on both sides, and made a considerable academic commitment to that cause?

6. Knorr's use of the Peshitta in Adumbratio

Shortly after the programmatic title, *a brief Application of Hebrew Kabbalistic Doctrine to the Teaching of the New Covenant for the Formation of Hypotheses that Lead Towards the Conversion of the Jews*, Knorr in *Adumbratio* introduces a quotation from the Syriac text: 'in order that little by little we may be conformed to that dialect, we have on several occasions used quotations from it'.[33] The Syriac text is not only a similar dialect to Zoharic Aramaic, its use enables students (or perhaps rather their discourse) to 'be conformed' to a form of expression more suitable for the proposed synthesis of Christian and kabbalistic doctrines. The pro-

---

[30] Dedicatio p. XX.

[31] Guy interestingly considered that the Hebrew Script was original to the Peshitta New Testament and that Syriac letters were a scribal innovation of orthodox Syriac scribes undertaken with the deliberate aim of distinguishing themselves from Ebionites: the ductus of the Syriac script leading the scribe to make the sign of the cross while writing. WILKINSON 2007b, p. 84-85. The idea is taken up by Knorr in *Messias Puer*: VILENO, WILKINSON 2021, p. 46 n. 11.

[32] WILKINSON 2007c, p. 9-25.

[33] *'...juxta textum Syriacum qui scriptis vestries kabbalisticis maxime est conformis, unde ut paulatim in Dialecto conformemur aliquot citations ex illo instituemus'* (p. 4 2.3).

ject is not simply the evangelisation of Jews, but facilitating that by a text in a language expressive of the idioms of Zohar. Thereafter citations are taken from the Peshitta. They are given first in unvocalised square Hebrew letters and then followed by a Latin gloss which usefully indicates how the Syriac has been understood. A systematic examination of the Latin glosses indicates that they are indeed made freely from the Syriac[34].

The dialogue between a 'Christian Philosopher' and a 'Kabbalist Catechumen', *Adumbratio Kabbalae Christianae* (often, as we have seen, attributed to van Helmont), can be seen as a substantial work of Christian Kabbalah and offers a clear example of the application of kabbalistic doctrines to Christian theology. Its goal, as stated at the beginning, was to achieve linguistic common ground shared by both interlocutors and thus to provoke the conversion of the Jews.[35] But that conversion is impossible as long as such differences remain between the Christian and the Jewish manner of 'articulating the teachings' and between the terms used by both parties. Thus, the matter of terminology and formulation is raised: the Kabbalist offers to explain the abstruse teachings of the Kabbalah in such a way that a common understanding can be found - both to allow the Kabbalists to understand the Christian doctrines, and to help Christians to get used to the Kabbalistic way of explaining the mysteries. Therefore, the Christian Philosopher is expected at the request of the Kabbalist to look to the New Testament for passages offering a parallel or an equivalent to key concepts and formulations often taken from Lurianic Kabbalah.[36] In this regard, Syriac turns out to be particularly useful precisely because of its linguistic similarity with Kabbalistic writings. The Christian Philosopher therefore relies on the Syriac version of the New Testament, the one that Knorr himself printed in Sulzbach in 1684.

The simple fact of departing from the Vulgate has an unsettling effect on anyone who knows that text as Scripture and suggests perhaps a more authentic text and certainly one whose terminology and phraseology is better fitted to accommodate and resonate with kabbalistic doctrines.[37] Moreover, several strategic and important hermeneutic gains are made possible by the use of the Peshitta, and have been described in detail elsewhere:[38] most significant and widespread is the facilitation of detection of the *Sephiroth* in the New Testament. Frequently occurring New Testament common nouns when read in Syriac become synonymous with the *Sephiroth*. The passages in which these quite common words appear suddenly

---

[34] HEDESAN 2015, p. 152-155, rightly chides SPECTOR 2012 for using the English Standard Version for these citations. Spector does admittedly undertake to observe differences from the Syriac (p. 164) but does not always do so. But Hedesan herself is quite wrong when she asserts that the Latin Vulgate is the version used here. In addition to Hedesan's objections, see also SPECTOR 2012, p. 41, which does not follow the Latin gloss '*Unigenitus Dei*' on John 1.18 (3.7 p. 8) but gives 'only begotten God' the reading of the papyri *p66* and *p75* and the English Standard Version. The Vulgate has '*Unigenitus Filius*'. This is not a trivial difference. See EHRMAN 1993, p. 78-82.

[35] '*Nosti, amice, nihil urgeri acrius, quam conversionem nostram, quam tamen nos statuimus impossibilem, quamdiu tantopere dissidemus in methodo proponendi dogmata, terminorumque utrinque necessariorum usu. Cum itaque intelligam, te dogmatum nostrorum Philosophicorum haud adeo esse ignarum, scire velim, an non inveniri queat hypothesis aliqua, cujus beneficio sive nos melius intelligere possemus doctrinam vestram; sive vos assuescere queatis modis loquendi nostris ænigmaticis.'* (Adumbratio, 3).

[36] For example: *'Kabbal. – Nos eandem Dei naturam symbolice describimus, tanquam lucem infinitam, quae adimpleverit omne Ubi, ita ut nullus in ea esset locus vacuus [...] admittuntnè haec libri vestri Evangelici ? Phil. Christ. – Sane hic modus loquendi etiam occurrit, I. ad Timoth. 6. v. 16 [...]'* (Ibid., 4).

[37] Thus, for example, the Syriac turn 'sons of man' (for the Vulgate '*homines*') is exploited in corroboration of the role of Son of Man in argument: VILENO 2016, p. 144.

[38] VILENO, WILKINSON 2018b and VILENO, WILKINSON 2019.

assume a profound kabbalistic significance. Thus: Wisdom (Hochmah/Sapientia) is an attribute of Messiah.[39] By use of the Peshitta of Lk 2.47, where the young Jesus is asking questions in the Temple, this occasion is added to examples of his wisdom, *hekmtheh* which is the transparently cognate word the Syriac has there. In Hebrew type the relation to Hochmah is obvious: but the Vulgate's '*prudentia'* suggests no link whatsoever to the sephirah.

Similarly, our author establishes that 'Glory' *Tipheret* is translated as *doxa* by the LXX and discovers the words which translate it in the Syriac Old Testament: in this way the sephirah *Tipheret* can be perceived behind the Vulgate's '*gloria*'. Plenty of examples are cited[40]. Again, quotations from the Peshitta Rev 7.12 and 19.1 are translated to include *Potentia* amongst honours ascribed to Messiah (unlike the Vulgate). *Potentia* is, of course, like *Sapientia and Gloria* one of the *Sephiroth* (Geburah) to which reference is now found here[41]. Examples like this, we now know, can be found also throughout *Messias Puer*.[42]

Genesis 1.1 is cited and both the Hebrew *br'šyt* ('in the beginning') and the Syriac *bršt* are given, but translated '*per principium (i.e., Messiam) creavit Deus coelum & terram'* [43]. The point here is that God created through the *principium* (*Bereshit*) which is Messiah. Copious New Testament citations indicate how several assertions of Christ's cosmic role in creation are now to be understood as congruent with, if not simply expressing, this understanding.[44]

Several translations become important when seen in connection with the doctrine of Adam Kadmon:

> In translating 1 Cor 15.45 *'Factus est Adam primus homo in Psychen viventem...'*[45] the opportunity of departing from the Vulgate is taken to substitute *'Psychen viventem'* for the familiar *'in animam viventem'*. *Psyche* is used as a technical term in distinguishing the types of souls within Adam Kadmon[46], both in the *Adumbratio* and in *Messias Puer*. The Apostle now appears to speak in the very terms of the kabbalistic hierarchy of types of soul, that is: Psyche: Nefesh / Spirit: Ruʾaḥ / Neshamah: Understanding / Hayyah: Vitality.
>
> In 1 Cor 15.47 where the Vulgate reads '*Primus homo de terra, terrenus: secundus homo de caelo caelestis*' the Latin gloss of the Syriac has *'Primus homo terrenus de terra: secundus homo DOMINUS (sive tmy' Tetragrammaton) de caelo'*[47]. This (without the reference to the Tetragrammaton) is the Peshitta reading which is clearly more serviceable here. The Quotation is repeated at p. 44.

---

[39] (3.45.2 p.16) (SPECTOR 2012, p. 57).

[40] (3.45.6 p.17) (SPECTOR 2012, p. 59).

[41] (3.45.8 p.18). (SPECTOR 2012, p. 59).

[42] VILENO, WILKINSON 2021, p. 108-113.

[43] (1.13 p.9) (SPECTOR 2012, p. 44).

[44] Spector's grammatically impossible translation 'In the beginning God (i.e., the Messiah) ...' appears to make Messiah God here. The (correct) interpretation given above, however, is central to the argument and appears also near the beginning of *Messias Puer*.

[45] (3.25 p.10) (SPECTOR 2012, p. 45-46).

[46] (3.50 p.28) (SPECTOR 2012, p. 69).

[47] (3.25 p.11) (SPECTOR 2012, p. 46).

Hebr 1.3 in the Vulgate describes the Son as *'portansque omnia verbo virtutis suae'*, the Peshitta and its Latin gloss have '*and contains all things*'[48]. This 'containing' is essential: *'Adam ille primus etiam vocatur Macrocosmus, quod contineat omnia causae primae causata'* the Kabbalist tells us. The Christian's reply is that likewise the Christians' Messiah has *contained* in him all things. The point cannot be made from the Vulgate. There are then given a number of other places in the Peshitta New Testament where this Syriac phrase occurs, thus demonstrating the ubiquity of the parallel.

If these instances may be summarised: the Aramaic idiom of the Peshitta facilitates the discovery of Zoharic terms in its very words and expressions. Once these key terms are identified, the New Testament is seen to be talking about Zoharic matters in Zoharic terms.

7. Knorr's use of the Peshitta in Messias Puer

Messias Puer continues to exploit the potential of the Peshitta that arises from the similarity of language, expression and proper names (Elizabeth, Zechariah, John, Jesus *etc*.) to those in other Semitic and particularly kabbalistic texts. The dialogue format, we recall, is retained but a *Christian Philosopher* no longer speaks with a *Kabbalist*; rather Christian speaks with a Kabbalist who has now become a Christian catechumen and cooperates in emphasising the similarities between the Kabbalah and Christianity. The work takes the form of a verse-by-verse commentary on the introductory passages of Luke, John and Matthew[49], where the (Syriac) phrases, teaching and *realia* are all illuminated either from von Rosenroth's kabbalistic translations or other, rabbinic, texts. In contrast to *Adumbratio*, the printed fragment of *Messias Puer* (otherwise known as the *Historiae*…) does not have extensive quotations of Syriac, though the Syriac *lemmata* chosen from the gospel passages for comment are given in square Hebrew characters. In the manuscript, however, we have seen that the relevant Syriac text is cut from the pages of the 1684 Peshitta and stuck in.

The Peshitta is described as 'a most ancient translation' in another discussion of *Bereshith* as the *principium* of Creation in Jn (1.1) where the Syriac rendering is preferred[50]. There the Peshitta heading, attributing the Gospel to the Apostle and claiming it was written in Greek in Alexandria, is accepted, but it is suggested either that the Apostle or someone else very soon put it into Syriac. It is considered apparent that John was not very fluent in Greek, but expressed himself naturally in the idioms of his native Syriac. Comment at Lk 1.28 indicates that Syriac was considered the vernacular of the time and the language in which Gabriel addressed Mary. The traditional heading of the Syriac Bible is also entertained when it suggests that Luke too wrote in Alexandria[51], but the author does not wish to decide between this and Jerome's view that it was written in Achaea. In places the writer is content to find agreement between the New Testament Greek, the Syriac and the usage of an Old Testament Targum (*e.g.,* at Lk 1.1), but in other places he finds the Syriac preferable. Elisabeth's name is rendered by the Greek *corrupte* and the Peshitta is preferred. (Syriac names, of course permit

---

[48] (3.31 p.12) (SPECTOR 2012, p.49).

[49] Mark is not separately treated (though is extensively quoted throughout): this is no doubt because it does not have a birth narrative or any account of the early life of Jesus.

[50] Also at Luke 1.1.

[51] Material from both the Arabic and Persian superscriptions is also entertained. The Arabic New Testament and the Persian Gospels were available in the London Polyglot Bible. The Arabic cognate is cited to explain Syriac *rhb* at Lk 1.29.

numerical manipulation for kabbalistic purposes: see on the name Johannes at Lk 1.13)[52]. More significantly in the phrase 'the word was God' in John 1.1, the Greek preposition *pros* is considered as inadequate marking only an external relationship, whereas the preferred Syriac *lwt* (allegedly) points to a more intimate union. The Greek of Lk 1.35 unfortunately suggests two activities of the Holy Spirit ('come upon you' and 'overshadow you'. The Syriac by contrast correctly suggests the fact and then the method of one single act. Where the Greek has *hora* (an hour) in Lk 1.10, the Syriac is preferred as more accurately suggesting merely a short period of time (it did not take an hour for Zechariah to incense the altar!). An idiom in Syriac at Lk 1.26 is explained by a reference Daniel 5.24. (The text of Daniel is in Aramaic at this point.) The meaning of *škr* in Lk 1. 15 is illuminated (not entirely convincingly) from a comparison between the Hebrew Text and Targum in Judg 13.14, from which it is concluded that *škr* is made from wine. The Greek of Lk 1.17 'to prepare a people prepared' is dismissed as a mere tautology in favour of the Syriac. The Syriac word *'štgš'* in Lk1.12 is found most suitable for emotional upheaval and its meaning is exposed by extensive citation of its other New Testament usages. The meaning taken from the text is thus based upon the usage of the Syriac word, rather than the Greek. This is then supplemented by widening the investigation of the word's semantic field to the Aramaic Targums. As well as the Targums, our author also has access to a Syriac Old Testament and (at Lk 1.11) cites copious passages to show that *mry'* in the Syriac New Testament is the equivalent of the Tetragrammaton (see also on Lk 1.16).

Thus, our author looks for linguistic consistency in the wider corpus of Aramaic Scripture to find the precise New Testament meaning. The sheer number of references to Aramaic usage in the Targums, Syriac Old Testament and New Testament suggest a desire to establish this approach beyond doubt. It would appear that the references have come from a Lexicon and Buxtorf's *Chaldean Lexicon* to which explicit reference is made would have served nicely here[53].

Within this consistent field of Aramaic scripture (which includes, of course, the primaeval teaching of Kabbalah) all sorts of numerical and etymological connections are possible. We have mentioned the numerical relationships between words. As an example of etymological possibilities, one might consider the exploitation of the root *gnz* mentioned when the Spirit covers Mary (at Lk1.35). There is evoked: a tabernacle, the Incarnation (Jn1.14), the Shechinah and a canopy (*gnz'*) for a (mystical) wedding.

Such a unified language field facilitates the articulation of the coherencies von Rosenroth seeks to emphasise. Outstanding here are the continuities (and on occasion, differences) between the Jewish Ecclesia of the Old Covenant, and the Ecclesia of the New; the consistent underlying theology found in Old and New Testaments and exposed in the light of Kabbalah; and the re-occurrence of souls incarnated repeatedly within the narrative of Scripture. This later doctrine is, of course, central to von Rosenroth's theology and hermeneutic. Yet perhaps most striking of all, is the way the use of the Peshitta, simply by virtue of its Semitic vocabulary, repeatedly enables the recognition in the New Testament of the names of the *Sephiroth* which are so central to Lurianic Kabbalah and von Rosenroth's doctrines. *Kingdom, Wisdom etc.* are not merely the names of the divine emanations, but also common nouns found

[52] The numerical equivalence of Mary and Virgin (in Hebrew) is noted at Lk 1.27, that of Emmanuel and Jeshua (by one method of calculation) at Lk 1.31.

[53] BUXTORF 1645. The alphabetic (and unnecessarily full) nature of the list of Greek words in which Hebrew *tzade* is transliterated by Greek *sigma* at Lk 1.26 perhaps also suggests recourse to a lexicon.

throughout the large field of Aramaic Scripture and particularly in the Gospels. These occurrences are generously documented, and the lists of references in this way provide a key to the detection of mystical secrets which may lie in other passages where the same vocabulary occurs.

8. Conclusion

Finally let us return to 1684: the year that saw the publication of the Zohar, the Peshitta New Testament and the Second Volume of *Kabbala denudata*, which contains *Adumbratio*. With the perspective provided by *Messias Puer*, we can now evaluate the remarkable publishing programme of that year. The Zohar was provided in Hebrew; the Peshitta New Testament was printed in a Hebrew font and the first of the dialogues (the more philosophical) was provided to initiate the attempt to find commonality between the Zohar and the Peshitta in language and doctrine. In the absence of *Messias Puer* it was difficult to see the whole programme and its culmination in a close-reading of Peshitta Gospel passages which provide the exegetical justification of the whole project. In short, I wish to argue that *Messias Puer* is the goal prepared for in the publications of 1684. This makes the manuscript itself of central to the work of Knorr's later years. More to our purposes it enables us to see the critical role of Syriac in the facilitating of that project: in the Peshitta New Testament (Knorr attempted to show) one may encounter the doctrines of Zohar in the language and idioms of the Zohar itself. To display this thoroughly and in close exegesis could promote shared understanding and rapprochement between Jews and Christians around the shared commonalities of their faiths.

BIBLIOGRAPHY

AMBROGIO, T., 1593: *Introductio in Chaldaiam linguam,* Padua.

Anonymous 1690: Review of Richard Simon's *Historia Critica Versionum Novi Testamenti* in *Acta Eruditorum Lipsiensia*, p. 92-97.

BRIQUEL-CHATONNET, F., DEBIE, M., 2017: *Le monde syriaque : sur les routes d'un christianisme ignoré*, Paris.

BUXTORF, J., 1645: *Lexicon Hebraicum et Chaldaicum,* Basel.

EHRMAN, B.D., 1993: *The Orthodox Corruption of Scripture*, Oxford.

FABRICIUS, J.A., 1724: *Historia bibliothecae Fabricianae qua singuli eius libri eorumque contenta VI,* Wolfenbüttel, Helmstadt.

FINKE, M., 1998: *Sulzbach im 17. Jahrhundert Zur Kulturgeschichte einer süddeutschen Residenz,* Regensburg.

FUCHS, T., 2020: "Die Sulzbacher Druckereien von Abraham Lichtenthaler und Johann Holst und der Buchhandel in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts", *Morgen-Glantz* 30.

GONDOS, A., 2020: *Kabbalah in Print: the study and popularization of Jewish mysticism in early modernity*, Albany.

HEDESAN, G.D., 2015: "Review of Sheila A. Spector (ed., trans.). Francis Mercury van Helmont's *Sketch of Christian Kabbalism* ", *Correspondences* 3, p. 152-155.

HUSS, B., 2002: "Text und Context der Sulzbacher Zohar", *Morgen-Glanz* 16, p. 135-159.

— 2016: "Translations of the Zohar: Historical Contexts and Ideological Frameworks", *Correspondences* 4, p. 81-128.

KELLER, S., SPETHMANN, A. (eds), 1996: *Historische Kataloge der Bayerische Staatsbibliothek München: Münchner Hofbibliothek und andere Provenienzen,* Wiesbaden.

KING, D. (ed.), 2019: *The Syriac World*, London.

KNORR VON ROSENROTH, C., 1677 and 1684: *Kabbala Denudata seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et metaphysica atque Theologica,* 2 Vols, Sulzbach, Frankfurt.

— 1684a: *Liber Sohar siue Collectanea de dictis et gestis R. Schimeon, Filii Iochai, Doctoris Tannaei, s. Mischnaici, et discipulorum eius aliorumque coaetaneorum…,* Nuremburg.

— 1684b: *DYTYQ' ḤDT' Novum Domini Nostri Jesu Christi Testamentum Syriace,* Sulzbach.

— 1689: *Historiae Evangelicae initium, secundum quatuor Evangelistas,* no place.

LEFÈVRE DE LA BODERIE, G., 1584: *Novum Iesu Christi D. N. Testamentum*, Paris.

LE LONG, J., 1791: *Bibliotheca Sacra ... ordine disposita, emendata, suppleta, confirmata ab Andr. Gottlieb Masch*, Halle.

MICHAELIS, J.D., 1788: *Einleitung in die göttliche Schriften des neues Bundes I,* Gőttingen.

SCHOLEM, G., 1927: *Bibliographia Kabbalistica mit einem Anhang. Bibliographie des Zohar und seiner Kommentare,* Leipzig.

SCHRÖDER, H., 1857: *Lexicon der hamburgischen Schriftstelleren* Vol. III, Hamburg.

SIMON, R., 1690: *Historia Critica Versionum Novi Testamenti,* Rotterdam.

SPECTOR, S.A., 2012: *Francis Mercury van Helmont's Sketch of Christian Kabbalism*, Leiden.

VILENO, A.M., 2016: *À l'ombre de la kabbale,* Paris.

VILENO, A.M., WILKINSON, R.J., 2018a : "La dernière œuvre de Christian Knorr de Rosenroth : le Messias Puer", *BABELAO* 7, p. 137-147.

— 2018b: "Die Peshitta von 1684 im Kontext des Werkes von Christian Knorr von Rosenroth als Beitrag zu einem 'kabbalistischen Christentum", *Morgen-Glanz* 28, p. 210-230.

— 2019: "'Looking for the Zohar in the New Testament': The Lost *Messias Puer* of Christian Knorr von Rosenroth between Kabbalah and Biblical Studies", *Numen* 66, p. 295-315.

— 2021: Messias Puer: *Christian Knorr von Rosenroth's Lost Exegesis of Kabbalistic Christianity*, Leiden.

WEISS, T., 2018: Sefer Yeṣirah *and its Context: Other Jewish Voices,* Philadelphia.

WIDMANSTETTER, J.A., 1555: *Liber sacrosancti Evangeli de Iesu Christo Domino et Deo nostro*, Vienna.

WILKINSON, R.J., 2007a: *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation*, Leiden.

— 2007b: *The Kabbalistic Scholars of the Antwerp Polyglot Bible*, Leiden.

— 2007c: "Immanuel Tremellius' 1569 Edition of the Syriac New Testament" *Journal of Ecclesiastical History* 58/1, p. 9-25.

— 2012: "Syriac Studies in Rome in the Second Half of the Sixteenth Century", *Journal of Late Antique Religion and Culture* 6, p. 55-74.

— 2016: "Constructing Syriac in Latin: Establishing the Identity of Syriac in the West over a Century and a Half" (c.1550-c.1700): An Account of Grammatical and Extra-linguistic Determinants", *BABELAO* 5, p. 169-283.

— 2017: "Les éditions imprimées de la Peshitta syriaque du Nouveau Testament", in Jean-Claude Haelewyck (ed.), *Le Nouveau Testament in syriaque* (Études syriaques 14), Paris, p. 269-289.

ABSTRACT

This article discusses the provenance and purpose of an overlooked, and superficially rather uninteresting, edition of the Peshitta New Testament published by the Christian Kabbalist Christian Knorr von Rosenroth in Sulzbach in 1684. The text printed in square unvocalised Hebrew letters is most probably that of Plantin's Antwerp Polyglot Bible, but its purpose is more obscure. By placing the edition in the context of precisely contemporaneous publications and tracing their use (in Latin) of the Syriac version, a picture is built up of Knorr's development of a pedagogical programme facilitating the reading of the Syriac New Testament as expressing Zoharic doctrines in Zoharic language. An examination Knorr's newly-recovered last work, Messias Puer, displays the exegetical consequences of this in a close reading of the canonical New Testament text: a unique rapprochement of Christian and Jewish Kabbalistic doctrines.

KEYWORDS

1. Syriac
2. Peshitta: New Testament
3. Christian Knorr von Rosenroth
4. Kabbalah

Langues sémitiques

BABELAO 11 (2022), p. 265-301
© ABELAO (Belgium)

Esther im neuaramäischen Dialekt des Turabdin: Sachau Syr. 247

Von

Nicolas Atas

Freie Universität Berlin

Während seiner Reise in Syrien und Mesopotamien in 1879-1880 begegnete E. Sachau einem jungen Diakon namens Ešaʿyo, der in der protestantischen Schule im Dorf Qəlləṯ in der Nähe von Mardin als Lehrer tätig war[1]. Diese Begegnung, die nur ganz kurz in seinem Reisebericht erwähnt wurde, war jedoch historisch. Dieser junge Mann war der allererste uns bekannte Autor des neuaramäischen Dialekts des Turabdin (Turoyo). Für den Bedarf der protestantischen Mission im Turabdin hatte er das Johannes-Evangelium in seine Muttersprache, das Turoyo, übersetzt. E. Sachau ermutigte ihn, andere Texte ins Turoyo zu übersetzen und selbst zu verfassen. So befinden sich heute 15 Handschriften aus dem 19. Jahrhundert in dieser neuaramäischen Sprache in der Staatsbibliothek zu Berlin. Als ich gebeten wurde, einen Artikel für die Festschrift meines Lehrers Jean-Claude Haelewyck zu schreiben, erinnerte ich mich daran, dass eine dieser Handschriften eine Übersetzung des alttestamentlichen Buches Esther enthielt. Dieses Buch ist für Professor Haelewyck von besonderer Bedeutung, da er bereits in seiner Dissertation die griechisch-antiochenische Version dieses Buches thematisiert[2] und später die altlateinische Fassung herausgegeben hat[3].

---

[1] SACHAU 1883, p. 420.

[2] HAELEWYCK 1985.

[3] HAELEWYCK 2003-2008 und HAELEWYCK 2006.

1. *Turoyo-Handschriften*

In Bezug auf die neuaramäischen Handschriften ist die Berliner Sammlung einzigartig. Dazu schreibt E. Sachau selbst: „Dasjenige aber, wodurch sich diese Sammlung vor denen von London, Rom und Paris auszeichnet, sind die Schriftwerke in den beiden neusyrischen Sprachen (…). Da bisher in diesen Sprachen überhaupt irgendwelche Litteratur nicht vorhanden war, wenigstens nicht schriftlich aufgezeichnet zu werden pflegte, so musste es mein Bestreben sein, Männer, deren Muttersprache das Fellaeḥî oder Ṭôrânî war, zu schriftstellerischen Versuchen anzuregen.“[4] (Diese Männer waren Jeremias Schamir[5], der Texte in nordöstlichen Neuaramäisch (NENA = Fellaeḥî) und Jesaias oder Eša'yo, der Texte in Turoyo (= Ṭôrânî) verfasste. Alle Handschriften befinden sich heute in der Staatsbibliothek zu Berlin und sind im Katalog von E. Sachau zu finden[6]. Von diesen Turoyo-Handschriften wurden die folgenden digitalisiert und sind nun auf der Website der Staatsbibliothek abrufbar: Sachau 241[7], Sachau 242[8], Sachau 243[9], Sachau 244[10], Sachau 248[11], Sachau 249[12], Sachau 339[13] und Sachau 347[14].

Die auf Turoyo verfassten Texte in diesen Handschriften gehören verschiedenen literarischen Genres an: biblisch (Gen 1-10, Ps 1-20, Es, Joh und Apg 1-10), hagiographisch, historisch, apokryph und volkstümlich. Mit Ausnahme von wenigen eigenen Kompositionen, die uns über die damalige Lage des Turabdin informieren, sind für uns die meisten dieser Texte aufgrund ihrer Sprache von Interesse. Von diesen Handschriften wurde nur die Geschichte des weisen Aḥiqars aus der Handschrift Sachau 339 von M. Lidzbarski ediert[15]. Die Handschrift Sachau 249 (Genesis 1-10) war Gegenstand meiner unveröffentlichten Masterarbeit[16]. Das erste Kapitel desselben Textes wurde von Gottheil untersucht[17].

Diese Handschriften stellen die ersten von Einheimischen geschriebenen Texte auf Turoyo dar. Es ist jedoch anzumerken, dass das hier verwendete Turoyo wahrscheinlich nicht die damals gesprochene Sprache widerspiegelt. Denn die in diesen Texten präsentierte Sprache ist stark von Arabismen und Syrismen aller Art geprägt. Dies lässt sich vor allem durch die Verwendung syrischer und arabischer Vorlagen für die Übersetzung und durch das Ansehen dieser Sprachen bei den syrischen Christen dieser Region erklären. Diese Arabismen und Syrismen machen sich im Lexikon und in der Syntax bemerkbar, unter anderem in der Formulierung der Datumsangaben in diesem Text.

---

[4] SACHAU 1885, S. X.

[5] SACHAU 1883, p. 355.

[6] SACHAU 1899, NENA: S. 415-448 und Turoyo: S. 812-816.

[7] https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN87289102X&PHYSID=PHYS_0003

[8] https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN872890627&PHYSID=PHYS_0003

[9] https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN872893995&PHYSID=PHYS_0003

[10] https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN872893367&PHYSID=PHYS_0003

[11] https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN871615436&PHYSID=PHYS_0005

[12] https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN739696246&PHYSID=PHYS_0005

[13] https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN862951585&PHYSID=PHYS_0005

[14] https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN786793287&PHYSID=PHYS_0005

[15] LIDZBARSKI 1896, S. 1-77.

[16] ATAS 2018.

[17] GOTTHEIL 1893.

Obwohl die Berliner Sammlung die bedeutendste ist, ist sie nicht die Einzige mit Turoyo-Handschriften. Eine Abschrift des Johannes-Evangeliums aus dem Jahre 1877 durch einen gewissen Asmar wird im Union Theological Seminary in den USA aufbewahrt[18]. Zwei weitere Handschriften des Ešaʿyo aus den Jahren 1889-1890 befinden sich in der British Library in London[19].

Von den katholischen Missionaren sind uns zwei unedierte Werke bekannt: eine auf Französisch von Jacques Rhétoré verfasste Grammatik des Turoyo[20] und ein kleiner katholischer Katechismus. Von dieser Grammatik sind mindestens 2 Handschriften erhalten: Arch op Paris Mossoul IV-N18-1-2 in den Archiven der Dominikaner in Frankreich im Saulchoir (wahrscheinlich die autographische Handschrift des Autors aus dem Jahre 1899) und DFM 354 (eine spätere Kopie des Autors selbst, die nach 1915 abgeschrieben wurde)[21]. Der Katechismus ist in einer Handschrift der Bibliothèque Nationale de France erhalten: BNF Syr. 380: *Petit catéchisme à l'usage et dans le dialecte des habitants du Ṭūr ʿAbdīn*[22].

Von den Syrisch-Orthodoxen selbst,[23] die die Mehrheit der Sprecher dieses Dialekts darstellten und immer noch darstellen, sind uns aus dieser Periode keine Texte auf Turoyo bekannt. Dies ist wahrscheinlich auf das geringe Prestige der Umgangssprache bei ihren Sprechern zurückzuführen. Katholiken und Protestanten hingegen sahen die Volkssprache als Mittel für die religiöse Propaganda, wie der Einführung zur Grammatik von Rhétoré zu entnehmen ist: „Mon but étant tout pratique, c'est-à-dire de fournir à nos missionnaires un moyen de parler ce langage qui leur est nécessaire pour leur ministère" (DFM 354, Fol. 5r.).

Der nach dem Völkermord von 1915 erste bekannte Text auf Turoyo stammt aus dem Jahre 1960 und wurde von einem syrisch-orthodoxen Priester (Chorepiskopos Aḥo von Sedari) verfasst. Es handelt sich um ein Syrisch/Turoyo-Glossar,[24] wahrscheinlich für den privaten Gebrauch gesammelt.

2. *Sachau 247*

Zu den biblischen Texten, die E. Sachau von Ešaʿyo und Jeremias Schamir ins Neuaramäische übersetzen ließ, gehört auch das Buch Esther in der Handschrift Sachau 247.[25] Die Wahl dieses alttestamentlichen Buches durch E. Sachau war wahrscheinlich durch seinen Umfang begründet. Vom Buch Genesis (Sachau 249) und von der Apostelgeschichte (Sachau 246 und 240) sind nur die ersten zehn Kapitel übersetzt worden und von den Psalmen (Sachau 248) lediglich die ersten Zwanzig. Von den biblischen Texten wurden nur das Johannesevangelium

---

[18] UTS Ms. Syr. 22: HEINRICHS 1990, S. 183-185.

[19] MENGOZZI 1999, S. 485.

[20] Wir planen, diese „Grammaire de la langue Torâni" zu einem späteren Zeitpunkt zu veröffentlichen.

[21] Die Handschrift wurde von HMML digitalisiert: https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/502705

[22] BRIQUEL-CHATONNET 1997, S. 79-80.

[23] Ešaʿyos Übertritt zum Protestantismus ist nicht bewiesen. Letzterer vertritt jedoch in seinen Schriften eine eher antiklerikale Haltung (s. Sachau 243, Fol. 5r).

[24] MGMT 00004: https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/122815

[25] Die Handschrift Sachau 144 enthält eine Übersetzung des Buches Esther im neuaramäischen Dialekt von Alqoš, die von Jeremias Schamir auch im Auftrag von E. Sachau gefertigt wurde. Die Handschrift ist inzwischen digitalisiert und findet sich unter:
https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN731637348&PHYSID=PHYS_0006

(Sachau 245) und Esther vollständig übersetzt; das Johannesevangelium, weil es bereits vor der Ankunft E. Sachaus in Übersetzung existierte.

Mit Ausnahme des Johannesevangeliums werden alle Werke von Ešaʿyo von einer arabischen Fassung begleitet. Bei den nichtbiblischen Texten wurde die Herkunft des Arabischen noch nicht erforscht. Die Texte über die Orte im Turabdin sind wahrscheinlich von Ešaʿyo selbst auf Arabisch verfasst und ins Aramäische übersetzt worden. In Bezug auf die biblischen Texte konnte ich feststellen, dass der arabische Text der protestantischen Übersetzung von Smith und Van Dyck entnommen ist. Aus diesem Grund wird hier die arabische Fassung für die Edition nicht berücksichtigt. Der Fokus dieser Edition liegt auf den Turoyo-Text, der bislang noch nicht veröffentlicht wurde.

Nach meinen Beobachtungen scheint die Übersetzung von Esther, wie es bei allen biblischen Übersetzungen von Ešaʿyo der Fall ist, aus dem Syrischen (Peshitta-Version) und Arabischen (Smith-Van Dyck) erfolgt zu sein. In seiner Übersetzung geht Ešaʿyo übergangslos von der einen Vorlage zur anderen über. Es kann vorkommen, dass er innerhalb eines einzigen Verses die Vorlage mehrmals ändert. Da es noch keine kritische Edition der Peshitta des Buches Esther gibt, werde ich die Edition von S. Lee (LEE 1823, S. 483-490) als Grundlage für den Vergleich verwenden. Trotz ihrer Unzulänglichkeiten ist diese Ausgabe für meine Arbeit gut geeignet, weil sie wahrscheinlich näher an der späten handschriftlichen Überlieferung ist, die dem Übersetzer zur Verfügung stand. Es ist sogar möglich, dass die protestantischen Missionare ihm die gedruckte Ausgabe zur Verfügung gestellt hatten. Ein Vergleich mit dem Text der Handschrift der Ambrosiana aus dem 7. Jahrhundert, der als Vorlage für die Editionen des Peshitta Institute verwendet wird, wäre wenig sinnvoll, da der Text mit der vom Übersetzer verwendeten Vorlage nicht übereinstimmen würde. Zudem war die Mossul-Ausgabe der Peshitta wahrscheinlich bei den Westsyrern nicht verbreitet. Ich vergleiche nur die bedeutendsten Varianten, hauptsächlich diejenigen, die von O. Munnich und den Herausgebern der Antioch Bible identifiziert wurden[26].

Beschreibung der Handschrift

Signatur: Berlin Sachau 247 (Sachau 280 im Katalog)

Datum: 1880-1885

Ort der Kopie: Wahrscheinlich Qəlləṯ (Dorf im Turabdin), vielleicht Midyat

Schreiber: Ešaʿyo (Lehrer an der protestantischen Schule in Qəlləṯ)

Auftraggeber: Eduard Sachau

Schreibmaterial: Papier

Zustand der Handschrift: Gut erhalten

Abmessungen: 23,5 x 18,5 cm

Nummerierung der Folios: Arabische und indische Zahlen

Anzahl der Folios: 35 Fol. (nur auf der Vorderseite beschrieben)

Seitengestaltung: 2 Spalten à 22 Zeilen

[26] MUNNICH 2008 et WALTER et alii 2020.

Inhalt: Fol. 1r: Beschreibung der Aussprache der ܟܬܒܐ auf Arabisch und Turoyo (1 Spalte); Fol. 2r: Beschreibung des Inhalts des Esther Buches; Fol. 3r-35r: Das Buch Esther; Fol. 35r: Hilferuf des Kopisten Ešaʿyo an E. Sachau

3. *Edition*

Editionsprinzipien

Ich gebe hier den Text so wieder, wie er in der Handschrift erhalten ist, ohne die Orthographie zu verändern und ohne die Wiederholungen am Ende der Folios zu löschen. Die Punkte und Vokale wurden so getreu wie möglich übernommen und gleichzeitig wurde versucht, einen lesbaren und klaren Text für den Leser zu präsentieren. Dies war jedoch nicht immer möglich, da die Schreibweise Ešaʿyos nicht einheitlich ist. Um den Text noch lesbarer zu gestalten, füge ich auch eine lateinische Transkription nach der Orthographie des *Aramaic-Online Project* (http://www.surayt.com) hinzu. Bei dieser lateinischen Transkription handelt es sich nicht um eine exakte Abschrift des Textes der Handschrift, sondern um eine Transkription der wahrscheinlichen Aussprache mit einer standardisierten Schrift. In der Transkription habe ich offensichtliche Fehler des Schreibers korrigiert und das Original in Fußnoten vermerkt.

In der Regel sind in Turoyo die Vokale in offenen Silben lang und in geschlossenen Silben kurz. Deswegen wurde die Länge der Vokale nur markiert, wenn der Vokal in offenen Silben kurz oder in geschlossenen Silben lang ist. Diese Unterscheidung findet sich jedoch meistens nicht in der Handschrift selbst und ist aus diesem Grunde interpretationsbedürftig. Da der Text im Stadtdialekt von Midyat verfasst wurde, ist es möglich, dass einige der vermeintlich langen Vokale tatsächlich kurz sind, wie z.B. *o* in *qorewo* (s. Kapitel 6, Vers 11) wurde möglicherweise *qŭrewo* ausgesprochen[27]. Die prosthetischen Schwas, die von Ešaʿyo oft hinzugefügt wurden, habe ich in der Transkription nicht berücksichtigt. Die Form des bestimmten Artikels wurde ebenfalls standardisiert: *u* für den maskulin Singular, *i* für den feminin Singular und *aK* für den Plural (*K* entspricht dem ersten Konsonanten des Wortes).

Aussprache der ܟܬܒܐ

Bevor der Kopist mit der Einführung in den biblischen Text beginnt, erklärt er auf Fol. 1r.[28] die genaue Aussprache der 6 ܟܬܒܐ Buchstaben[29]:

ـا ـه ـر ـ ـ ـ ـح: *jede von ihnen hat zwei Aussprachen: der* Rukoxo *(Spirantisierung) und der* Qušoyo *(Plosivität), wie man sagt. Ohne diese ist die Lesung verfälscht. Deshalb haben wir beschlossen, diese vergessene Regel wiederzubeleben. Diese sind die Buchstaben. Wenn der Punkt darüber liegt, ist dies das Zeichen für* Qušoyo *(Plosivität). Wenn der Punkt darunter liegt, ist dies das Zeichen für* Rukoxo *(Spirantisierung).*

ـب *wird ba gelesen;* ـب *wird bet*[30] *gelesen;* ـج *wird gim gelesen;* ـج *wird ġayn gelesen;* ـد *wird dāl gelesen;* ـد *wird ḏāl gelesen;* ـه *wird pā gelesen;* ـه *wird fā gelesen;* ـا *wird tā gelesen;* ـا *wird ṯā gelesen.*

---

[27] RITTER 1990, S. 112-113; JASTROW, TALAY 2019, S. 21-23.

[28] In der Handschrift steht das Arabische oben und das Turoyo unten. Die obige deutsche Übersetzung wurde anhand der beiden Texte gefertigt.

[29] In den untenstehenden Beispiele fehlen ـر und ـر nach ـ und ـ.

[30] Die uneinheitliche Verwendung von ـب in seinen Handschriften zeigt, dass der Autor die Aussprache dieses Buchstabens als *v* nicht kannte.

هذه الحروف الستة وهي ح ◌ٞ ◌ٝ ◌ٜ ◌ٚ ا التي كلٌّ منها لهُ لفظان اي بالتقشية او بالروكاخ كما يقولون بدون هولا تفسد القرأة والذي رأينا ان نحيي من الرميمات فهي هذه الحروف فاذا كانت النقط فوق الحرف دليلاً على القوشاي او تحته دليلاً على الروكاخ	ح ◌ٞ ◌ٝ ◌ٜ ◌ٚ ا ڤَ ◌ٞ ◌ٝ ◌ٜ ◌ٚ ا *Kul ḥa mënayye këtle tre ëšmone: u rukoxo w u qušoyo, xëd këmmi. W dlo mani i qrayto kḥorwo w dë ḥzelan d maqëmlan mar rädimāt*[31]*. Hani ne: i nuqto en d howyo lalcël mënayye nišān w dälīl cal u qušoyo w en d howyo taḥte dälil yo cal u rukoxo.*	ح ◌ٞ ◌ٝ ◌ٜ ◌ٚ ا ڤَ ◌ٞ ◌ٝ ◌ٜ ◌ٚ ا

ح *kmëqroyo ba;* ڢ *kmëqroyo bet̲;* ◌ٞ *kmëqroyo gim;* ◌ٝ *kmëqroyo ġayn ;* ◌ٜ *kmëqroyo dāl;* ◌ٟ *kmëqroyo d̲āl ;* ◌ٚ *kmëqroyo pā*[32] *;* ڤ *kmëqroyo fā ;* ا *kmëqroyo tā ;* ا *kmëqroyo t̲ā.*

ح ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ڢ ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ◌ٞ ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ◌ٝ ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ◌ٟ ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ◌ٚ ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ڤ ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ا ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا

Einleitung zum Buch Esther

Der Übersetzung des Buches Esther ist eine Einleitung, deren Ursprung unbekannt ist, im Fol. 2r vorangestellt:

Dieses Buch, das nach der Frau benannt ist, von der es handelt, erzählt von einer vater- und mutterlosen Waise unter den jüdischen Gefangenen, die die Macht übernahm und Königin über die Provinzen Persiens und Medien wurde. Dank ihr wurden die Juden gerettet und sie zahlte es ihren Feinden heim. Sie kreuzigte Homon den Aggagiten, weil er den Befehl gegeben hatte, die Juden zu töten und sie mit dem Schwert zu erschlagen. An die Stelle von Sorgen und Tränen traten Freude, Glück, Respekt und Frieden. Es gab ein Gedenken an diese Geschichte, das sie auf sich genommen haben, um es für immer zu feiern, Generation für Generation, bis heute. An diesem Tag geben sie Almosen an ihre Armen.

انَّ هذا هو على المرأء ان هذا السفر هو على اسم المرأء التي يذكر تاريخها ويخبر قد تولت يتيمة بلا اب وبلا ام من اسرى اليهود صارت ملكة على بلاد فارس ومادي وعلى يدها صار الخلاص لليهود وقلبت الامر على الاعداء	◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ◌ٞ ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ◌ٝ ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ◌ٟ ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ◌ٚ ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ڤ ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا ا ◌ٜ◌ٝ◌ٞ◌ٚ ا	*U kt̲owano d këtyo cal ëšma di at̲to dë kmat̲karla buwe komër mšalṭo yatëmto dlo babo w dlo emo may yasire dah Huḏoye hawyo malëkt̲o cal aw wälayāt d Farës w Madi w cal iḏa hawi xälāṣ lah Huḏoye w maqlabla u šuġlo cal an näyār w ṣlula Homon u Ġoġoyo musäbab d*

[31] Unsichere Lesart im Turoyo und im Arabischen. Die obige Übersetzung ist dem Kontext entnommen.

[32] In der Handschrift mit einem *b* geschrieben.

وصلبت هامان الاجاجي لانهُ هو الذي دبر تدابير يهلك اليهود ويضرب قيهم سيف وصار عوض الحزن والنوح فرح وسرور وكرامة وسلامة وتذكارًا لهذا الامر قبلوا على نفوسهم ان يعيدوا عيدًا دايمًا في كل الاجيال الى يومنا هذا وقيه يعطوا عطايا لفقرايهم	ܐܘ ܥܠܝܡܐ ܗܡܢ ܗܘ ܕܒܪ ܬܕܒܝܪ ܕܢܗܘܕ ܘܡܟܐ ܠܗ ܘܡܬܠ ܕܐܝܬ ܒܗ ܚܕܘܬܐ ܘܫܘܒܚܐ ܘܟܪܝܡܘܬܐ ܘܫܠܡܐ ܘܕܟܪܢܐ ܠܗܕܐ ܡܠܬܐ ܩܒܠܘ ܥܠ ܢܦܫܗܘܢ ܕܢܥܒܕܘ ܥܝܕܐ ܕܝܡܐ ܒܟܠ ܕܪܐ ܘܕܪܐ ܠܥܠܡܐ ܕܥܕܡܢ ܝܘܡܢ ܗܫ ܕܢܬܝܗܒ ܠܗܘܢ ܡܬܢܬܐ ܠܡܣܟܢܐ.	*huwe mdabarle tadbir d mahlëk ah Hud̲oye w moḥe benne sayfo w hawi më darbe du ġamo w du baxyo fëṣḥut̲o w busomo w iqoro w šlomo w hawi dëxrono lu šuġlano d maqballe cal ruḥayye dë mcayḏi ceḏo dayëm b kul doro w jil hul u yawmano diḏan w buwe kobi mahwo laf faqirat̲te.*

Esther

Auf Fol. 3r beginnt der biblische Text:

٢	ܟܬܘܒ ܐܣܬܝܪ ܦ: ١.	*K̲towo d Ëstir* *Qf. 1*
.1	ܘܗܘܐ ܒܝܘܡܬܐ ܕܐܚܫܘܪܘܫ ܗܘ ܕܡܠܟ ܡܢ ܗܘܕ ܘܥܕ ܟܘܫ ܥܠ ܡܐܐ ܘܥܣܪܝܢ ܘܬܠܬ ܡܕܝܢܬܐ (ܥܠܠܝܬ).	*W hawi bay yawmo̲to d Aḥširoš d huwe yo abre d Aḥširoš dë mlëxle me[33] Hud w hol Kuš cal mo w šwac w cësri mḏino̲to (wälayāt).*
.2	ܒܝܘܡܬܐ ܗܘ ܕܐܬܝܒ ܐܚܫܘܪܘܫ ܥܠ ܟܘܪܣܝ ܡܠܟܘܬܗ ܕܒܫܘܫܢ ܒܪܝܫ ܡܠܟܘܬܐ ܗܘ ܒܩܨܪ ܡܕܝܢܬܐ.	*W bay yawmo̲tanëk inaqla d yatëwwo Aḥširoš malko cal u kursi di malku̲tayḏe d këtyo b Šušan u quṣro.*
.3	ܒܫܢܬ ܬܠܬ ܣܝܢ ܠܡܠܟܘܬܗ ܥܒܕ ܣܥܘܕܬܐ ܠܟܠ ܪܫܝܢܘܗܝ ܘܣܪܝܣܝ ܚܝܠܐ ܕܦܪܣ ܘܡܕܝ ܕܩܕܡ ܦܪܝܫܝ ܡܕܝܢܬܐ ܗܘ ܒܝܬ ܡܫܬܝܬܐ ܕܠܡܠܟܐ ܥܒܕ ܠܟܠ ܥܡܗ ܪܫܝܢܘܗܝ ܘܣܪܝܣܝ ܚܝܠܐ ܕܦܪܣ ܘܡܕܝ ܘܫܘܒܚܐ ܘܟܪܝܡܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܘܗܕܪ ܝܩܪ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܓܒܪܘܬܗ ܠܝܡܝ ܣܓܝ ܝܬܝܪܐ ܠܬܪܥ ܫܒܥ ܝܘܡܝ.	*Bi šato dat tlo̲t mi malku̲tayḏe sëmle mašëtyo rabo lar rišone kulle w ag grecayḏe w u ḥaylo d Farës w Madi w am moctabër w ar rišone du malko qume w ar rišone daw wälayāt.*
.4	ܒܟܕ ܡܠܝܘ ܝܘܡܝ ܡܫܬܝܬܗ ܕܐܚܫܘܪܘܫ ܥܒܕ ܠܟܠ ܥܡܡܐ ܘܫܘܠܛܢܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܘܠܟܠ ܥܡܡܐ ܘܠܫܢܢܐ ܕܝܬܒܝ ܥܠ ܟܘܪܣܝ ܡܠܟܘܬܗ ܘܥܒܕ ܣܥܘܕܬܐ ܠܟܠ ܪܫܝܢܘܗܝ ܘܣܪܝܣܝ ܚܝܠܐ ܕܦܪܣ ܘܡܕܝ.	*Inaqla d maḥwele i dawle[34] w u iqoro di malku̲tayḏe w u iqoro w u šubḥo d rabu̲te yawmo̲to ġäläbe mo w tmoni yawme.*

[33] In der Hs.: *men* (Syrismus).

[34] Das Wort *dawle* scheint in diesem Text die Bedeutung von „Reichtum“ zu haben (s. auch Es 5:11).

W inaqla d kamili ay yawmoṯani sëmle u malko l kul camo d kit b Šušan u quṣro mu nacimo w hol u rabo mašëtyo w muklo šawco yawme bi dorto du fardayso [f. 04r] *du fardayso du quṣro du malko.*	ܘܐܢܩܠܐ ܕܟܡܝܠܝ ܐܝ ܝܘܡܘܬܢܝ ܣܡܠܐ ܘܡܠܟܐ ܠܟܠ ܟܡܐ ܕܟܝܬ ܒܫܘܫܢ ܘܩܨܪܐ ܡܘ ܢܨܝܡܘ ܗܘܠ ܘܪܒܐ ܡܫܬܝܬܐ ܘܟܘܠ ܫܘܟܐ ܝܘܡ ܒܝ ܕܘܪܬܐ ܕܦܪܕܝܣܐ [f. 04r] ܕܦܪܕܝܣܐ ܕܩܨܪܐ ܕܡܠܟܐ.	5.
Bë zqoro ḥëworo w yaroqo w asmanjuni (txëlto) mcalaqto baḥ ḥawle du këttan w d arjuno (arjäwān) cal ḥaloqe d semo w cal camude d marmar (d ëškarco) ḥëworo w gale d dahwo w d semo cal räṣif du rëxām du marmar maḥtiwonne w u marmar ḥëworo we w gale d qërmëz w margonyoṯo w rëxām komo.	ܒܐ ܙܩܘܪܐ ܚܝܘܪܐ ܘܝܪܘܩܐ ܘܐܣܡܢܓܘܢܝ (ܛܟܠܬܐ) ܡܨܠܩܬܐ ܒܚ ܚܠܘܩܐ ܕܣܡܐ ܘܟܡܝܠ ܟܡܐ ܕܡܪܡܪ (ܕܐܫܟܪܟܐ) ܚܝܘܪܐ ܘܓܐܠܐ ܕܕܗܘܐ ܘܕܣܡܐ ܟܠ ܪܨܝܦ ܕܪܟܣܐܡ ܕܡܪܡܪ ܡܚܬܝܘܢܐ ܘܡܪܡܪ ܚܝܘܪܐ ܘܓܐܠܐ ܕܩܪܡܙ ܘܡܪܓܘܢܝܬܐ ܪܟܣܐܡ ܟܡܐ.	6.
Maštanwo b sëfoqe d dahwo w as sëfoqe mëfrëšiwo më ḥḏoḏe w u ḥamro di malkuṯo ġäläbe xdu käram diḏe du malko.	ܡܫܬܢܘ ܒܣܦܘܩܐ ܕܕܗܘܐ ܘܐܣ ܣܦܘܩܐ ܡܦܪܫܝܘ ܡܐ ܚܕܘܕܐ ܘܐ ܚܡܪ ܕܝ ܡܠܟܘܬܐ ܓܠܒܐ ܟܪܡ ܕܝܐ ܕܡܠܟܐ.	7.
W u štoyo xdu amro we w layt man d macëq hawxa yo u qanun d maḥëtle u malko cal kul more d bayto d saymi u ṣëbyono d kul nošo.	ܘܐ ܫܬܝܐ ܟܕ ܐܡܪ ܘܐ ܘܠܝܬ ܡܢ ܕܡܨܩ ܗܘܟܐ ܐ ܩܢܘܢ ܕܡܚܬܠ ܐ ܡܠܟܐ ܥܠ ܟܠ ܡܘܪ ܕܒܝܬ ܕܣܝܡܝ ܐ ܨܒܝܢܐ ܕܟܠ ܢܫܐ.	8.
Wašti i malëkṯo sëmla mašëtyo rabo lan niše kulle bu bayto di malkuṯo du malko Aḥširoš.	ܘܫܬܝ ܐ ܡܠܟܬܐ ܣܡܠܐ ܡܫܬܝܬܐ ܪܒܐ ܠܢ ܟܫܐ ܟܠ ܒܝܬ ܒܝܬ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܐ ܐܫܝܪܘܫ.	9.
W bu yawmo daš šawco basëm w šafër lebe du malko bu ḥamro w mërle l Mahumon w Bëzṯo w Ḥarbuno w Baġṯo w Aġbuṯo[35] *w Toroš w Zoṯor w Karkaš aš šawco maxsye dë kxëdmi qume d iḏe du malko Aḥširoš.*	ܘܒ ܝܘܡܘ ܕܫ ܫܘܟܐ ܒܣܡ ܘܫܦܪ ܠܒܐ ܕܡܠܟܐ ܒ ܚܡܪ ܘܡܪܠܐ ܠ ܡܗܘܡܘܢ ܘܒܙܬܐ ܘܚܪܒܘܢ ܘܒܓܬܐ ܘܐܓܒܘܬܐ ܘܛܪܘܫ ܘܙܘܬܪ ܟܪܟܫ ܐܫ ܫܘܟܐ ܡܟܣܝ ܕܐ ܟܫܕܡܝ ܩܘܡ ܕ ܐܝܕ ܕܡܠܟܐ ܐܫܝܪܘܫ.	10.
D manṭën w macbri Wašti i malëkṯo l qume du malko bu toġo di malkuṯayḏe [f. 05r] *bu toġo di malkuṯo d ḥozalla ac came w ar rišone d këtyo šafërto w šafërto yo bu ḥzoyayḏa.*	ܘܡܢܛܝ ܘܡܒܪܝ ܘܫܬܝ ܐ ܡܠܟܬܐ ܠ ܩܘܡ ܕܡܠܟܐ ܒ ܬܘܓܐ ܕܝ ܡܠܟܘܬܐ [f. 05r] ܕܡܠܟܐ ܕܬܘܓܐ ܒ ܡܠܟܘܬܐ ܕ ܚܙܠܐ ܘܥܡ ܐ ܪܫܝܢܐ ܕ ܟܬܝܐ ܫܦܝܪܬܐ ܘܒ ܚܙܝܝܬܐ ܕܟܬܝ.	11.

[35] Die Form entspricht dem Syrischen ܐܒܓܬܐ (mit Metathese) und nicht dem Arabischen أبغثا (= אבגתא).

W lo bcela Wašti i malëkṯo d cobro xdu amro dë mšadarle acla u malko b iḏe dam maxësyayḏe w raġëz u malko ġäläbe w dalëq u ruġzayḏe buwe.	ܘܠܐ ܐܚܠܐ ܡܠܟܬܐ ܒܥܠܡܐ ܗܢܐ ܒܝܕ ܚܕ ܓܒܪܐ ܘܐܬܒܛܠ ܐܢܬ ܘܡܠܟܘ ܒܥܠ ܛܝܒܘ ܘܡܬܚܫܒ ܗܘ ܒܥܠ ܚܡܬܐ ܘܡܪܓܙ ܗܘ ܡܠܟܐ ܕܓܒܪ ܘܡܬܪܥܡ ܗܘ ܒܥܠ ܫܘܠܛܢܐ.	12.
W merle u malko laḥ ḥakime w lay yadoctone daz zabne d hawxa hawi[36] u šuġlo w u amro du malko[37] mërle qum kul d këḏci i šärica w u ḥëkëm.	ܘܡܪܠ ܐܡܪ ܠܡܠܟܐ ܚܟܝܡܐ ܘܠܝܬ ܝܕܥܢ ܕܐܡܪ ܕܙܒܢ ܕܗܘܟܐ ܗܘܝ ܘܫܘܓܠܗ ܘܥܒܕ ܠܡܠܟܐ ܡܪܠ ܩܡ ܟܠ ܟܪܣܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܘܥܒܕ ܠܡܠܟܐ ܡܪܠ ܩܡ ܟܠ ܕܝܢܐ ܘܚܟܝܡ.	13.
W dë kqorwile Karšono[38] w Ëštar[39] w Armuṯ[40] w Ramus[41] w Taršiš w Masëryo[42] w Macuxon aš šawco rišone d Farës w d Madi aḥ ḥazoye d foṯe du malko w dë kyotwi qamoye bi malkuṯo.	ܘܒܩܪܒ ܐܪܒܥ ܣܪܝܣܝܢ ܕܡܠܟܘܬܐ ܐܪܒܥ ܫܘܠܛܢܐ ܘܐܪܒܥ ܫܪܝܪܐ

W gëd nofëq baḥs du xabro di malëkṯo, [f. 06r] *moṭe u xabro di malëkṯo lan niše kulle d marzëli ag gawraṯṯe b caynayye w gëd ëmmi*[43] *u malko Aḥširoš sëmle d cëbro Wašti i malëkṯo l qume w lo cabiro.*	[f. 06r] ܡܠܟܐ ܘܒܪ ܕܝܠܗ ܕܡܠܟܐ ܕܟܠ ܐܢܫ ܕܐܬܐ ܒܝܕ ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܩܝܡ ܘܥܒܕ ܟܠ ܥܒܕܐ ܕܒܝܬ ܐܒܗܬܗ ܘܒܪ ܐܚܬ ܒܪ ܡܠܟܐ ܕܐܚܫܘܪܘܫ ܘܫܡܠܐ ܕܒܝܬ ܐܒܗܬ ܫܘܫܢ

Qf. 2.	ܩܪ: ح.	ح
W bëṯër max xabrani inaqla dë ṯniḥ u malko Aḥširoš mu ruġzayḏe maḏkarle Wašti i malëkṯo w kul mede d sëmla w kul mede dë qṭic acla.	ܘܚܕ ܩܒܓܚܙܝ ܐܡܛܠܐ ܘܒܝܫ ܐܘܩܚܛܐ ܐܣܝܡܘ ܩܐܘܐܪܙܝܐ ܩܒܚܠܐ ܩܡܝ ܐܡܛܠܐ ܘܩܠ ܩܒܐ ܘܩܠ ܩܒܐ ܐܡܛܠܐ ܘܐܠ ܐܟܬ ܘܡܝ ܐܟܬ	.1
Mërralle ag grece du malko w ax xodumayḏe d ṭolbi lu malko abnoṯo šafire bi ḥzaytaṯṯe.	ܘܩܙܚܠ ܐܙܬܐ ܘܩܚܛܐ ܘܐܒܓܘܩܘܩܝܐ ܘܠܚܝ ܟܘܩܚܛܐ ܐܬܘܐ ܩܒܝܐ ܒܣܡܐܐ.	.2
W mawṣe u malko baw walayatayḏe kulle w malimi an abnoṯo bṯuloṯo kulle d këtne šafire bi ḥzaytaṯṯe l Šušan u quṣro lu bayto dan niše l iḏe d Hagi u maxṣiyo du malko u nuṭuro dan niše w obelën duhniṯo d mizayni (d mixamli).	ܘܩܙܐ ܐܘܩܚܛܐ ܟܘܐܠܐܐܝ ܩܒܚܠ ܘܩܚܝܡ ܐܢܛܘܠ ܒܐܘܟܐ ܩܒܚܠ ܘܡܐ ܩܒܝܐ ܒܣܡܐܐ ܟܩܒܓܐ ܐܘܩܒܪܐ ܟܩܒܟܐ ܐܘܩܠܘ ܐܘܩܚܛܐ ܐܩܠܘ ܐܣܡܐ ܘܡܐ ܐܘܐܝܐ ܘܡܐ (ܘܡܒܓܡܚ).	.3
W i barṯo d šofro b cayne du malko gëd molxo b dukṯa d Wašti w šafër u xabro b cayne du malko w sëmle hawxa.	ܘܐܒܚܐ ܘܩܘܐ ܟܢܐ ܘܩܚܛܐ ܟܒܩܚܛܐ ܟܡܩܡ ܩܡܝ ܩܒܚܐ ܟܢܐ ܘܩܚܛܐ ܩܡܡܐ.	.4
W gawro Huḏoyo këtwo b Šušan u quṣro w ëšme Murëdxay abre d Yoyar abre d Šamci abre d Qiš mu šabṭo d Bënyomin [f. 08r]	ܘܟܙܘ ܩܘܘܐ ܩܠܐ ܟܩܩ ܐܩܩܙ ܐܡܩ ܩܩܘܒ ܐܡܐ ܡܐ ܐܡܐ ܩܡܒ ܐܡܐ ܒܡ ܩܩܡܠ ܘܡܒܡ [f. 08r]	.5
Dë šbe m Urëšlem cam u šëbyo[47] dë šbe cam Yukanyo[48] u malko d Ihuḏo d mawbele yasiro Nabuxëḏnaṣër u malko d Bobël.	ܘܐܡ ܩܩܘܐܡ ܟܩܩܡ ܘܐܡ ܟܡ ܩܩܡ ܐܩܚܛܐ ܒܩܩܘ ܘܩܚ ܡܐ ܐܟܩܒܪ ܐܩܚܛܐ ܘܟ.	.6
W mrabewo lë Hdis d këtyo Ëstir i barṯo d camme me d latwola babo w lo emo w i barṯo šafërto wa bi ṣurto w kayësto bu ḥzoyo w inaqla d mayëṯ u babo w i emo šqilole Murëdxay barṯo l ruḥe.	ܐܡܙܚܐ ܟܩܘ ܘܡܐ ܐܡ ܐܒܓ ܐܒܓ ܘܟܡ ܩܒ ܐܡ ܐܒ ܐܒ ܐܒ

W inaqla dë šmic u xabro du malko w i šäricayḏe malëmme an abnoṯo ġäläbe l Šušan u quṣro l side d Hagi u maxsiyo du malko mawballe Ëstir ste lu bayto du malko l side d Hagi[49] u nuṭuro dan niše.	ܘܐܢܩܠܐ ܕܝ ܫܡܝܨ ܘܟܒܪܐ ܕܘ ܡܠܟܐ ܘ ܝ ܫܪܝܟܝܕܐ ܡܠܝܡܐ ܥܠ ܐܒܢܛܐ ܓܠܒܐ ܠ ܫܘܫܢ ܘ ܩܨܪܐ ܠ ܣܝܕ ܕ ܗܓܝ ܘ ܡܟܣܝܐ ܕܘ ܡܠܟܐ ܡܘܒܠܐ ܐܣܬܝܪ ܣܬܝ ܠܐ ܒܝܬܐ ܕܘ ܡܠܟܐ ܠ ܣܝܕ ܕ ܗܓܝ ܢܘܛܘܪ ܕܢ ܢܝܫܐ.	.8
W šafiro i barṯo b cayne w šqila ṭaybuṯo m qume w malëzle cal d mixamlo w cal sahma d obela liya w laš šwac an abnoṯo mnaqye d mitahwën liya mu bayto du malko w frišole cam an abnoṯayḏa l dukṯo ṭaw mu bayto dan niše.	ܫܦܝܪܐ ܐܝܟܢܐ ܕܒܬܐ ܥܝܢܝܐ ܘ ܫܩܝܠܐ ܛܝܒܘܬܐ ܡ ܩܘܡܐ ܘ ܡܠܙܠܐ ܟܠ ܕ ܡܝܟܣܡܠܐ ܘ ܟܠ ܣܗܡܐ ܕ ܐܒܝܠܐ ܠܝܐ ܘ ܠܫ ܫܘܥ ܐܒܢܛܐ ܡܢܩܝܐ ܕ ܡܬܗܘܝܢ ܠܝܐ ܡܘ ܒܝܬܐ ܕܘ ܡܠܟܐ ܘ ܦܪܝܫܠܐ ܟܡ ܐܒܢܛܝܕܐ ܠ ܕܘܟܬܐ ܛܘ ܒܝܬܐ ܕܢ ܢܝܫܐ.	.9
W lo mawḏacla Ëstir ëšma w lo u camayḏa w u ġunsayḏa [f. 09r] *w u ġunsayḏa musäbab d Murëdxay mawṣyowale dlo muḏcolle.*	ܘܠܐ ܡܘܕܟܠܐ ܐܣܬܝܪ ܐܡܥ ܘܠܐ ܐܦ ܟܡܥܝܐ ܘܐܦ ܟ ܓܘܢܣܥܝܐ [f. 09r] ܡܪܕܟܣ ܒܘܕܟܠ ܡܘܨܝܐܠ ܘܠܐ ܡܕܘܥܠ.	10
W kul yawmo Murëdxay mhalaxwo quma[50] di dorto du bayto dan niše d oḏëc u šlomo[51] d Astir w mën gëd saymi biya.	ܘܟܠ ܝܘܡܐ ܡܪܕܟܣ ܡܗܠܟܣܘ ܩܘܡܐ ܕ ܒܪܬܐ ܕܘ ܒܝܬܐ ܕܢ ܢܝܫܐ ܕ ܐܬܝ ܘ ܫܠܡܐ ܕ ܐܣܬܝܪ ܘ ܡܢ ܓܕ ܣܝܡܝ ܒܝܐ.	11
W ema d maṭyowa i nawbe dë ḥḏo man[52] abnoṯo d cobro l qume du malko Aḥširoš m bëṯër dë mkamlo at tracsar yawmoṯo xu nomuso dan niše me d hawxa komli ay yawmoṯo du dhonaṯṯe ëšto yarḥe b zayto d muro w ëšto yarḥe b basmo w bu dhono du xumolo dan niše.	ܐܡܐ ܘ ܡܛܝܘܥ ܐܝ ܢܒܐ ܕ ܡ ܐܒܢܛܐ ܕ ܟܘܒܪܐ ܠ ܩܘܡܐ ܕܘ ܡܠܟܐ ܐܚܫܝܪܘܫ ܡ ܒܝܬܪ ܕ ܡܟܡܠܐ ܐܬ ܬܪܟܣܪ ܝܘܡܬܐ ܟܘ ܢܘܡܘܣܐ ܕܢ ܢܝܫܐ ܡ ܐ ܗܘܟܣܐ ܟܡܠܝ ܐܝ ܝܘܡܬܐ ܕܘ ܕܗܢܬ ܐ ܫܬܝ ܙܝܬܐ ܕ ܡܘܪܐ ܘ ܫܬܝ ܝܪܚ ܒ ܒܣܡܐ ܘ ܕܘ ܕܗܢܐ ܟܘ ܫܘܡܠܐ ܕܢ ܢܝܫܐ.	12
W hawxa kcobro[53] i barṯo l qume du malko w kul mede d ommo[54] kmitahwela d macbëro acma mu bayto dan niše hol lu bayto du malko.	ܘ ܗܘܟܣܐ ܟܒܪܘ ܐܝ ܒܪܬܐ ܠ ܩܘܡܐ ܕܘ ܡܠܟܐ ܘ ܟܠ ܡܕܐ ܕ ܐܡܡܐ ܟ ܡܬܗܘܝܠܐ ܕ ܡܟܒܪܐ ܐܟܡܐ ܡܘ ܒܝܬܐ ܕܢ ܢܝܫܐ ܗܠ ܠܘ ܒܝܬܐ ܕܘ ܡܠܟܐ.	13

[49] Im syrischen Text wird der Name hier nicht erwähnt.

[50] In der Hs.: *qumi*.

[51] In der Hs.: *u šolomo*.

[52] Dittographie in der Hs.

[53] In der Hs.: *kcobrro*.

[54] In der Hs.: *omro*.

B caṣriye kcobro w ṣafro kdocro lu bayto dan niše u bayto dat tre cal iḏe d Šangašgašir (d Šocašġaz)[55] u maxṣiyo du malko u nuṭuro dak kraḥyoṯo w kcobro l su malko d lo en d ṣobe biya [f. 10r] *biya u malko w qorela b ëšma.*	ܚܕܪܘܬܐ ܕܟܘܒܪܐ ܘܨܦܪܐ ܟܕܘܟܪܐ ܠܘ ܒܝܬܐ ܕܢܝܫܐ ܘܒܝܬܐ ܕܬܪ ܥܠ ܐܝܕܗ ܕ ܫܢܓܫܓܫܝܪ (ܕ ܫܘܟܥܙ) ܘܡܐܟܣܝܐ ܘܡܠܟܐ ܘܢܘܛܘܪܐ ܕܟܪܚܝܘܬܐ ܘܟܘܒܪܐ ܠ ܣܘ ܡܠܟܐ ܕ ܠܐ ܥܢ ܕ ܨܘܒܐ ܒܝܐ [f. 10r] ܒܝܐ ܘܡܠܟܐ ܩܪܠܐ ܒ ܐܫܡܐ	14
W inaqla d maṭyo i nawbe w u zabno d Ëstir i barṯo d Abiḥil u cammo d Murëdxay dë šqilole luwe barṯo d cobro l su malko lo bcela mede elo u mede d mërle acle Hagi u maxṣiyo du malko u nuṭuro dan niše w hawi d Ëstir d maqbela ṭaybuṯo b cayne d kul man d ḥëzyole.	ܘܐܢܩܠܐ ܕܡܛܝܐ ܥܡ ܢܘܒܐ ܘܙܒܢܐ ܕ ܐܣܬܝܪ ܒܪܬܐ ܕ ܐܒܝܚܝܠ ܘܥܡܐ ܕ ܡܪܕܟܝ ܕܐ ܫܩܝܠܘܠܐ ܠܘܐ ܒܪܬܐ ܕ ܟܘܒܪܐ ܠ ܣܘ ܡܠܟܐ ܠܘ ܒܨܠܐ ܡܕܐ ܐܠܐ ܡܕܐ ܕ ܡܪܠܐ ܐܓܝ ܘܡܟܣܝܐ ܘܡܠܟܐ ܘܢܘܛܘܪܐ ܕܬܢ ܐܢܫܐ ܘܗܘܝ ܕ ܐܣܬܝܪ ܕ ܡܩܒܠܐ ܛܝܒܘܬܐ ܒ ܟܝܢܐ ܕ ܟܠ ܡܢ ܕ ܚܝܙܝܠܐ.	15
W mawballe Ëstir l su malko Aḥširoš lu bayto di malkuṯayḏe bu yarḥo dac casro d këtyo u yarḥo d konun u ḥaroyo bi šato dan arbac mi malkuṯayḏe (dë ṭboṯ bi šato daš šwac mi malkuṯayḏe)[56].	ܘܡܒܒܠܐ ܐܣܬܝܪ ܠ ܣܘ ܡܠܟܐ ܐܚܫܘܪܘܫ ܠܘ ܒܝܬܐ ܕܝ ܡܠܟܘܬܐܝܕܗ ܒܘ ܝܪܚܐ ܕܟ ܩܣܪܐ ܕ ܟܝܬܝܐ ܘ ܝܪܚܐ ܕ ܟܘܢܘܢ ܘ ܚܪܘܝܐ ܒܝ ܫܬܐ ܕܢ ܐܪܒܥ ܡܝ ܡܠܟܘܬܐܝܕܗ (ܕܝ ܛܒܬ ܒܝ ܫܬܐ ܕܫ ܫܥ ܡܝ ܡܠܟܘܬܐܝܕܗ)	16
W rḥëmle u malko Ëstir zëd man niše kulle w šqila ṭaybuṯo w raḥme zëd mab bṯulyoṯo kulle w maḥëtle u toġo di malkuṯo b riša w simole malëkṯo b dukṯe d Wašti[57].	ܘܐܘܡܛܠܐ ܐܣܬܝܪ ܐܡܠܟܐ ܥܠ ܟܠ ܢܫܐ ܘ ܫܩܝܠܐ ܛܝܒܘܬܐ ܘܐܡܠܐ ܪܚܡܐ ܘ ܒܬܘܠܝܬܐ ܟܠ ܐ ܘܡܚܬܠܐ ܬܘܓܐ ܕܝ ܡܠܟܘܬܐ ܒ ܪܝܫܐ ܘ ܣܝܡܠ ܡܠܟܬܐ ܒ ܕܘܟܬ ܕ ܘܫܬܝ	17

[55] Der erste Name *Šangašgašir* entspricht dem Syrischen ܫܢܓܫܓܫܝܪ, der zweite *Šocašġaz* dem Arabischen شعشغاز.

[56] Am Rande geschrieben. Die erste Übersetzung *d këtyo u yarḥo d konun u ḥaroyo bi šato dan arbac mi malkuṯayḏe* „das heißt des Monats *Konun Ḥaroyo,* im vierten Jahr seines Konigreichs“ entspricht dem Syrischen ܕ ܟܝܬܝܐ ܘ ܝܪܚܐ ܕ ܟܘܢܘܢ ܚܪܘܝܐ ܒ ܫܢܬ ܐܪܒܥ ܠ ܡܠܟܘܬܗ. Die zweite Übersetzung (*dë ṭboṯ bi šato daš šwac mi malkuṯayḏe*) entspricht dem Arabischen في السنة السابعة لملكه هو شهر طيبيت „(des Monats) *Tebeth*, im siebten Jahr seines Königreichs“.

[57] Die Übersetzung *w maḥëtle u toġo di malkuṯo b riša w simole malëkṯo b dukṯe d Wašti* „und er setzte die Krone des Königreichs auf ihr Kopf und machte sie zur Königin an der Stelle von Vasti“ entspricht mehr dem arabischen Text, im dem Esther nicht das Subjekt des Verbs ist. Im syrischen Text steht ܘܡܚܬܠ ܠܗ ܥܠ ܪܫܗ ܘܡܠܟ ܒ ܡܠܟܘܬܐ ܚܬܢܬ ܐܣܬܝܪ ܬ ܘܫܬܝ „und sie erhielt die Krone des Königreichs auf ihr Haupt und wurde Königin an Vastis Statt.“ und im arabischen Text فوضع تاج الملك على رأسها وملكها مكان وشتي „und er setzte die königliche Krone auf ihr Kopf und machte sie zur Königin an der Stelle von Vasti.“ Die Verwendung von *b dukṯe d* „an der Stelle von“ könnte als eine Nachahmung von dem Arabischen مكان „an der Stelle von“ gesehen werden.

W sëmle u malko mëštuṯo rabṯo lar rišonayḏe w lag grecayḏe kulle w mëštuṯo l Ëstir w sëmle raḥa law wälayāt w hule mawhabyoṯo xu käram diḏe du malko[58].	ܘܣܡܠܐ ܘܡܠܟܐ ܡܫܬܘܬܐ ܪܒܬܐ ܠܪ ܪܫܘܢܝܬ ܘܠܓ ܓܪܩܝܬ ܟܠ ܘܡܫܬܘܬܐ ܠܐܣܬܝܪ ܘܣܡܠ ܪܚ ܘܠܐ ܝܠܝܬ ܗܘܠ ܘܗܒܝܬ ܟܪܡ ܕܝܬܗ ܕܡܠܟܐ.	18
W inaqla d malimi ab bṯulyoṯo [f. 11r] *ab bṯulyoṯo tarte naqlāt Murëdxay yotawwo bu tarco du malko.*	[f. 11r] ܘܐܢܩܠܐ ܕܡܠܝܡܝ ܐܒ ܒܬܘܠܝܬܐ ܬܪܬܝ ܢܩܠܬ ܡܪܕܟܝ ܝܬܘ ܒܬܪܟܘ ܕܡܠܟܐ.	19
W lo mawḏacla Ëstir u ġënsayḏa w u camayḏa xëd moṣyole Murëdxay w u xabro d Murëdxay Ëstir saymowa xëd këtwa bu roboyayḏa acme w side.	ܘܠܐ ܡܘܕܥܠܐ ܐܣܬܝܪ ܐܦ ܒܥܢܣܬܐ ܘܐܦ ܒܓ ܡܪܕܟܝ ܘܒܪܟܘ ܕܡܪܕܟܝ ܐܣܬܝܪ ܣܡܘܐ ܟܕ ܩܛܘܠ ܒܓ ܫܠܡܐ ܟܠ ܩܛܝܢܬܐ ܐܢܫܐ ܗܘ.	20
W bay yawmoṯanëk Murëdxay yatuwo bu tarco du malko w raġëz Baġṯan w Taraš at tre maxṣiye du malko an nuṭure du tarco bcalle d maydi[59] iḏayye cal u malko Aḥširoš.	ܘܒܝ ܝܘܡܬܢܝܟ ܡܪܕܟܝ ܝܬܘ ܒܬܪܟܘ ܕܡܠܟܐ ܘܪܓܙ ܒܓܬܢ ܘܬܪܫ ܐܬ ܬܪܝ ܡܟܣܝܐ ܕܡܠܟܐ ܐܢ ܢܛܘܪܐ ܕܬܪܟܘ ܒܫܠܝ ܕܡܝ ܥܠ ܟܠ ܐܡܠܟܐ ܐܫܝܪ.	21
W gle u šuġlo w u xabro l Murëdxay w mawḏacle l Ëstir i malëkṯo w mërla Ëstir lu malko b ëšme d Murëdxay.	ܘܠܓܠ ܐܦ ܫܘܓܠܗ ܘܐܦ ܒܪܟܘ ܕܡܪܕܟܝ ܘܡܘܕܥܠ ܠܐܣܬܝܪ ܐܡܠܟܬܗ ܘܡܢܠ ܐܡܠܟ ܒܫܡ ܕܡܪܕܟܝ.	22
W mfatašše cal u xabro ḥzalle zqëffe tretayye cal u qayso w kṯiw bu kṯowo day yamoṯo qume du malko.	ܘܐܦܛܫܫ ܟܠ ܐܦ ܒܪܟܘ ܐܙܠ ܙܩܦ ܬܪܬܝ ܟܠ ܐܦ ܩܝܣ ܘܟܬܝ ܒܘ ܟܬܘ ܕܝ ܝܡܬ ܩܡ ܕܡܠܟܐ.	23

Qf. 3	ܩ: ܩ.	ܩ
[f. 12r] *W bëṯër max xabrani mawrawle u malko Aḥširoš l Homon u abro d Hamdaṯ u Ġoġoyo w maclele u kursiyayḏe cle mar rišone du camo kulle d këtne acme.*	[f. 12r] ܘܒܝ ܒܝܬܪ ܒܒܪܟܢܝ ܡܪܘܪܠ ܐܡܠܟܐ ܐܫܝܪ ܗܘܡܢ ܘܐܒܪܗ ܕܚܡܕܬ ܘܓܘܓܝܐ ܘܟܘܪܣܝܝܬ ܠܐ ܡܫܘܫܬܐ ܕܡܠܟܐ ܩܕܡܬܐ ܕܟܠ ܩܛܢܬܐ ܐܢܫܐ.	.1

[58] Es entspricht dem Arabischen حسب كرم الملك und nicht dem Syrischen ܐܝܟ ܕܒܪ ܡܠܟܐ.

[59] Die Verwendung des Verbs *moyad - mëdle* im Sinne von „die Hand ausstrecken“ ist vom Arabischen beeinflusst. Diese Bedeutung ist in der Grammatik von Rhétoré auch belegt (s. DFM 354 f. 043v und f. 074v). Im heutigen Turoyo würde man das Verb *mawžad – mawžadle* (< ܐܘܕܥ) verwenden.

W ag grece du malko kulle d këtne bu tarco du malko burkiwo w soġḏiwo l Homon musäbab d hawxa mawṣele acle u malko w Murëdxay lo brëkle w lo këple[60] riše.	ܘܐ ܟܠ ܒܬܪ ܕܡܠܟܐ ܟܠ ܫܢ ܒܬܪ ܕܡܠܟܐ ܒܪܟܘ ܘܣܓܕ ܒܗ ܗܡܢ ܒܣܒܒ ܕܥܒܕ ܗܘ ܡܠܬܐ ܕܐܣܬܪ ܘܠܡܪܕܟܝ ܠܐ ܒܪܟ ܘܠܐ ܦܠ ܒܗ ܫܘܡ	.2
W mërre ag grece du malko d këtne bu tarco du malko l Murëdxay: "Lmën hat gdayšët cal i wäṣiye du malko ?"	ܘܐܡܪ ܠܗ ܟܠ ܒܬܪ ܕܡܠܟܐ ܒܪܟܘ ܘܣܓܕ ܠܡܢ ܐܝܬ ܓܕܝܫܬ ܥܠ ܡܠܟܐ ܠܡܪܕܟܝ:	.3
W ommiwole[61] kul yawmo w šomacwolle w mawḏacce l Homon d ḥozën tämām ne ax xabre d Murëdxay d maḥwele lënne d këtyo Huḏoyo.	ܘܟܕ ܐܡܪܘ ܠܗ ܝܘܡ ܒܝܘܡ ܘܫܡܥܘ ܠܗ ܠܟܠ ܡܢ ܕܐܫܟܚ ܒܥܝܢܘܗܝ ܕܐܣܬܪ ܐܬܝ ܠܗܡܢ ܘܐܡܪ ܠܗ ܒܟܬܒ ܕܐܝܓܪܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܪܕܟܝ ܕܐܬܝ ܠܗ ܠܡܚܘܝܠ ܠܗ ܒܒܝܬ ܡܠܟܘܬܗ ܘܠܡܫܕܪ ܠܗ ܠܟܠ ܥܒܕܝ ܕܡܠܟܐ ܕܡܪܕܟܝ ܘܠܐ ܫܟܚ ܠܗ

W mërle Homon lu malko Aḥširoš: "Kit camo mbarbëzo[66] w bizo bayne ac came daw wälayāt kulle d këtne bi malkuṯo du malko Aḥširoš u nomusaṯṯe frišo yo me[67] kul camo w i šärica du malko lo ksaymi w kmalëq lu malko d ṭorelën.	ܘܡܢܐ ܗܘ ܟܕܡܠܟܐ ܐܣܒܢܝ ܩܠ ܟܡܐ ܟܠ ܡܒܪܒܙܐ ܘܒܙܐ ܒܝܢ ܥܡ ܟܠ ܥܡܐ ܘܗܘ ܡܠܟܐ ܕܡܘܣܐ ܘܟܠ ܡܠܟܐ ܕܡܘܣܐ ܐܣܒܢܝ ܕܢܦܫܗ ܠܐ ܩܠ ܟܡܐ ܘܟܡ ܡܠܟܐ ܕܡܘܣܐ ܘܠܡܠܟ ܟܠ ܡܠܟܐ ܕܛܘܪܠܝܢ.	.8
En cal u malko latyo šafiro tor koṯëw d holki w ono gëd toqanno casro alfo waznat d semo cal iḏe das sayome du šuġlo d manṭalla li xazne du malko."	ܘܟܠ ܟܠ ܐܡܠܟܐ ܕܠܐ ܫܦܝܪ ܬܘܪ ܟܘܬܝ ܕܗܘܠܟܝ ܘܐܘܢܐ ܗܘ ܒܝܬ ܩܛܢܐ ܩܨܪܐ ܐܠܦ ܘܙܢܬ ܕܣܡܐ ܟܠ ܥܝܕ ܫܘܓܠܐ ܕܡܢܛܠܐ ܠܝ ܟܙܢܐ ܕܡܠܟܐ.	.9
Mawfaqle u malko i xuṣa du mëhër m iḏe w hiwole l Homon abre d Hamodaṯ[68] u Ġoġoyo u näyār (u cädu) dah Huḏoye	ܡܘܦܩܠܐ ܐܡܠܟܐ ܥܡ ܚܨܐ ܕܡܗܪ ܡܢ ܥܕܐ ܘܗܘܠ ܠܗܡܢ ܐܒܪ ܕܚܡܕܬ ܘܓܘܓܝܐ ܘܢܝܪ (ܐܘ ܟܕܘ) ܕܗܘܕܥܐ	.10
W mërle u malko l Homon: "U semayḏox hëwlilox yo w u camo ste d saymët buwe u mede d obcët [f. 14r] *bënne kul mede d šofër b caynox."*	ܘܡܢܐ ܐܡܠܟܐ ܠܗܡܢ ܐܡܣܝܡ ܥܕܝ ܘܥܒܕ ܟܕܐ ܕܐܡܪ ܘܗܘ ܡܠܟܐ ܕܫܦܝܪ ܒܥܝܢܝ [f. 14r] ܒܝܬ ܟܠ ܥܕܝ.	.11
W qralle ak kaṯowe du malko bu yawmawo[69] bu yarḥo bat tloṯacsar yawme[70] bu yarḥo, kṯiw kul mede xëd mawṣele Homon l more du ḥaylo du malko w laḥ ḥakime d këtne cal wälaye b wälaye w lar rišone dac came w kul wälaye xëd i kṯawtayḏa w kul camo xëd lišone b ëšme du malko Aḥširoš kṯiw w mhir bu mëhër du malko.	ܘܩܪܐ ܠܗ ܐܟ ܟܬܘܝ ܕܡܠܟܐ ܒܘ ܝܘܡܐ ܗܘ ܒܬ ܬܠܬܣܪ ܝܘܡ ܒܪܚܐ ܒܘ ܝܘܡ ܒܪܚܐ ܘܟܬܝ ܟܠ ܥܕܐ ܕܡܘܣܠ ܠܗܡܢ ܡܪ ܕܠܗ ܒܝ ܗܘ ܟܬܘ ܘܡܠܟܐ ܟܠ ܟܬܢܐ ܘܚܟܝܡ ܟܠ ܡܠܟܘܬܐ ܕܟܠ ܡܠܟܘܬܐ ܕܟ ܒܫܡ ܕܟܠ ܡܠܟ ܕܐܬܝ ܒܟ ܟܠ ܟܬܘ ܕܐܬܝ ܠܝ ܒܟ ܐܣܒܢܝ ܐܠܗ ܕܐܡܪ ܠܗ ܘܡܠܟܐ ܐܣܒܢܝ ܐܠܗ ܕܐܡܪ ܠܗ.	.12

[66] In der Hs.: *mbarbëzzo*.

[67] In der Hs.: *men* (Syrismus).

[68] Es 3:1 und 9.24: *Hamdaṯ*.

[69] Diese zwei Wörter *bu yawmawo* fehlen im Arabischen und entsprechen dem Syrischen ܒܗ ܕܝܘܡܐ „an jenem Tag".

[70] Der Übersetzer hat wahrscheinlich das syrische Wort ܬܠܬܣܪ als ein Substantiv verstanden und „in den Dreizehn (Tagen)" übersetzt.

13.	ܗܘ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܕܡܠܟܐ ܗܘ ܡܬܪܘܡ ܘܡܬܬܩܢ ܘܡܬܬܩܢ ܠܟܠ ܥܡܡܐ ܘܠܫܢܐ ܕܡܠܟܐ ܗܘ ܡܬܪܘܡ

W cabiri[73] *ag graḥyoṯo d Ëstir w am maxṣiyayḏa w mërralla*[74] *ṭcënla*[75] *ġamo rabo i malëkṯo w mšadarla jule d lowëš Murëdxay w dë mḥalëq u dalqo mene w lo maqbele.*	ܡܟܚܝܬܐ ܐܟ̈ܚܫܛܝܐ ܘܐܗܝܡ ܕܐܗܒܪ̈ܫܒܬ̈ܐ ܡܗܢܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ ܙܘܐ ܐܡܟܚܝܐ ܐܗܒܪ̈ܬ̈ܘܠܐ ܟ̈ܗܠܐ ܒܟ̈ܐ ܩܕܘ̈ܒܒ ܐ̈ܘܗܫܟ̈ ܐ̈ܘܟ̈ܚܐ ܗܢܐ ܡܐ ܩܗܒܛܐ.	.4
W qrela Ëstir l Hoton (Hotox)[76] *maxṣiyo mam maxṣiye du malko* [f. 16r] *dë kqoyëm quma w mawṣela l se Murëdxay d oḏco mën yo haṯe w cal mën yo.*	ܡܐܢܠܐ ܐܗܝܡ ܚܐܝ (ܗܘܢ) ܩܒܪ̈ܝܐ ܩܗܩܒܪ̈ܬܐ ܘ̈ܩܩܚܛܐ [f. 16r] ܘ̈ܩܩܡ ܩܕܩܕ ܡܐ̈ܘܠܐ ܚܐ ܩܕܘ̈ܒܒ ܒ̈ܘܐ ܗܫܐ ܗܐ̈ ܡ̈ ܚ̈ܫܐ.	.5
W nafëq Hotox l se Murëdxay li saḥa di wälaye qume du tarco du malko.	ܢܦ̈ܩ ܗ̈ܘܢ ܚܐ ܩܕܘ̈ܒܒ ܟ̈ܗܩܬܐ ܘ̈ܐܠ̈ܐ ܩܕܩܐ ܘ̈ܐ̈ܘܟ̈ ܘ̈ܐܩܚܛ̈.	.6
W mawḏaclele Murëdxay kul mede d jaribe w dë mqawëm w u ḥšowo du semo d mërle Homon d toqël w macbër li xazne cal ah Huḏoye d holki.	ܡܩܕ̈ܚܛ̈ ܩܕܘ̈ܒܒ ܟ̈ ܩ̈ ܒ̈ܟ̈ ܘ̈ܟ̈ ܡ̈ ܘ̈ܐ̈ ܡ̈ ܡ̈ ܡ

“Ag grece du malko kulle koḏci[78] d kul gawro aw aṯṯo d cobër qum u malko li dorto gawayto d lo mëqre ḥḏo yo i šäricayḏe gëd mëqṭël, d lo moyëdle u malko u rawṭo du dahwo kḥoye w ono lo qëryono d cobrono qume du malko hani tloṯo yawme (tleṯi yawme)[79]”	ܐܝܟ ܕܥܒܕ ܡܠܟܐ ܟܠ ܒܝܬ ܡܠܟܐ ܘܟܠ ܓܒܪܐ ܕܒܪ ܡܕܝܢܬܐ ܐܦ ܐܝܠܝܢ ܘܟܠ ܕܡܛܐ ܠܡܕܝܢܬܐ ܕܝܠܗ ܠܡܬܟܢܫ ܘܠܐ ܢܦܩ ܡܠܟܐ ܘܠܐ ܢܫܡܥ ܠܡܠܬܗ ܘܠܐ ܢܬܒ ܠܘܬ ܡܠܟܐ ܘܠܐ ܢܥܒܕ ܟܬܒܐ ܕܫܘܝ ܘܠܐ ܢܫܠܚ ܐܓܪܬܐ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܗܢܝ ܕܡܟܬܒ ܘܡܫܠܚ ܐܓܪܬܐ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܗܢܝ ܕܡܟܬܒ ܘܡܫܠܚ ܐܓܪܬܐ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܗܢܝ ܕܡܟܬܒ ܘܡܫܠܚ ܐܓܪܬܐ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܗܢܝ ܕܡܟܬܒ ܘܡܫܠܚ ܐܓܪܬܐ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܗܢܝ ܕܡܟܬܒ ܘܡܫܠܚ ܐܓܪܬܐ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܗܢܝ ܕܡܟܬܒ ܘܡܫܠܚ ܐܓܪܬܐ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܗܢܝ ܕܡܟܬܒ ܘܡܫܠܚ ܐܓܪܬܐ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘ	11
[f. 17r] *W mawḏacce l Murëdxay ax xabre d Ëstir.*	[f. 17r] ܘܡܐܕܥ ܠܡܪܕܟܝ ܐܚ ܐܡܪ ܠܐܣܬܝܪ.	12
W mërle Murëdxay d madcëri[80] jäwāb l Ëstir: “Lo ḥošwët b nafšëx xalëṣ hat bu bayto du malko mädum[81] mah Huḏoye kulle.	ܘܐܡܪ ܠܗ ܡܪܕܟܝ ܕܡܕܥܪ ܬܘܒ ܠܐܣܬܝܪ ܠܐ ܚܫܒܬ ܒܢܦܫܟ ܕܬܬܚܠܨ ܒܝܬܐ ܕܗܢܐ ܕܡܠܟܐ ܠܡܐܕܡ ܡܢܐ ܕܝܠܝ ܒܟܠ ܗܕܐ.	13
En šloyo šolët bu zawnano rëwḥuṯo w xälāṣ gëd howe m dukṯo ḥreto lah Huḏoye w hat w u bayto d babëx gëd holkitu w man koḏëc d läšan hawxa zabno qrët d maṭët[82] li malkuṯaṯe.”	ܐܝ ܐܚܬܐ ܡܟܟ ܫܪܝܪܬܐ ܘܡܫܘܐܠ ܠܡܠܟ ܗܢܐ ܕܐܣܬܝܪ ܡܬܚܙܝܐ ܠܗ ܘܐܡܪ ܕܐܦ ܒܝܬ ܡܠܟܐ ܗܘ ܕܒܝܬ ܐܒܝܟ ܐܙܠ ܘܥܒܕ ܟܕ ܡܢ ܕܒܥܐ ܢܥܒܕ ܠܗ ܟܕ ܐܝ ܐܚܬܐ ܡܟܟ ܫܪܝܪܬܐ ܘܡܫܘܐܠ ܠܡܠܟ ܗܢܐ ܕܐܣܬܝܪ ܡܬܚܙܝܐ ܠܗ ܘܐܡܪ ܕܐܦ ܒܝܬ ܡܠܟܐ ܗܘ ܕܒܝܬ ܐܒܝܟ ܐܙܠ ܘܥܒܕ ܟܕ ܡܢ ܕܒܥܐ ܢܥܒܕ ܠܗ ܟܕ ܐܝ ܐܚܬܐ ܡܟܟ ܫܪܝܪܬܐ ܘܡܫܘܐܠ ܠܡܠܟ ܗܢܐ ܕܐܣܬܝܪ ܡܬܚܙܝܐ ܠܗ ܘܐܡܪ ܕܐܦ ܒܝܬ ܡܠܟܐ ܗܘ ܕܒܝܬ ܐܒܝܟ ܐܙܠ ܘܥܒܕ ܟܕ ܡܢ ܕܒܥܐ ܢܥܒܕ ܠܗ ܟܕ ܐܝ ܐܚܬܐ ܡܟܟ ܫܪܝܪܬܐ ܘ	14
W mërla Ëstir d mitadcër jäwāb l Murëdxay:	ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܣܬܝܪ ܕܡܬܕܥܪ ܬܘܒ ܠܡܪܕܟܝ.	15
“Zox malëm ah Huḏoye kulle d kit b Šušan u quṣro w ṣumu l ono w lo oxlitu w lo šotetu tloṯo yawme lalyo w imomo w ono ste w ag graḥyoṯayḏe gëd ṣaymina hawxa w bëṯrawo gëd cobrono qume du malko larxal mu nomuso, en halikono halikono[83].”	ܐܝ ܡܠܟ ܐܚܫܘܪܘܫ ܟܬܒ ܒܫܘܫܢ ܒܝܪܬܐ ܘܟܬܒ ܠܟܠ ܡܕܝܢܬܘܗܝ ܕܡܠܟܘܬܗ ܘܠܟܠ ܥܡܡܐ ܘܠܫܢܢܗ ܘܠܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܗܢܝ ܕܡܟܬܒ ܘܡܫܠܚ ܐܓܪܬܐ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܗܢܝ ܕܡܟܬܒ ܘܡܫܠܚ ܐܓܪܬܐ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܗܢܝ ܕܡܟܬܒ ܘܡܫܠܚ ܐܓܪܬܐ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘ	16

[78] *Ag grece du malko kulle* entspricht dem Syrischen ܟܠ ܥܒܕ ܡܠܟܐ ܕܝܥܠ ܘܟܠ ܒܢܝ „alle Knechte des Königs wissen“. Der arabische Text ist wie der hebräische Text länger كل عبيد الملك وشعوب بلاد الملك يعلمون „alle Knechte des Königs und alle Völker der Länder des Königs wissen“. Die Erklärung für die kurze Lesart des syrischen Textes ist wahrscheinlich ein Ausfall durch Homoioteleuton mit dem Wort König.

[79] *hani tloṯo yawme (tleṯi yawme)* „seit drei Tage (dreißig Tage)“: Die Lesart „drei Tage“ stammt vom syrischen Text ܬܠܬ ܝܘܡܝ und die Lesart „dreißig Tage“ stammt vom arabischen Text هذه الثلاثين يوما.

[80] In der Hs.: *madcire*.

[81] Die Lesart aus der Handschrift ist unsicher. Ist es eine Entlehnung aus dem Arabischen من دون?

[82] In der Hs.: *maṭët*

[83] *En halikono halikono* „wenn ich umgekommen bin, bin ich umgekommen“ entspricht dem Arabischen فإذا هلكت هلكت und nicht der fehlerhaften Lesart der syrischen Version ܐܝ ܚܒܐ ܚܒܐ „wenn ich gemacht habe, habe ich gemacht“ (ursprünglich wahrscheinlich ܐܝ ܐܒܐ ܐܒܐ „wenn ich umgekommen bin, bin ich umgekommen“).

W azze Murëdxay w sëmle xëd kul mede d mawṣela Ëstir. [f. 18r]	ⵍⵍⵍⴰ ⵄⴷⵄⵓⵃⵜ ⵄⵄⵎⵍⴰ ⵊⵏ ⵜⵍ ⵄⵏⵔⴰ ⵓⵄⴷⵔⵜⵄ [f. 18r] ⵄⵄⵎⵍⵏ	17

Qf. 5	ⵄⵜ: ⵄ.	ⵏ
W bu yawmo dat tloṯo lušla Ëštir jule di malkuṯo w kalyo qëmto bi dorto gawayto du bayto du malko l qul u bayto du malko w u malko yatiwo we cal u kursi di malkuṯayḏe lqule du tarco du bayto.	ⵄⵜⵄⵓⵄⵎⵄⴰ ⵡⴰⵍⵅⵍⴰ ⵅⵜⵄⵍⴰ ⵄⵄⵎⵍⵏ ⵅⵍⴰ ⵡⵄⵎⵅⵜⵄⵃⴰ ⵄⵜⵅⵍⴰ ⵄⵅⵎⵍⴰ ⵊⵉⵏⵡⴰⵍⴰ ⵅⵍⵅⵍⴰ ⵡⵄⵎⵅⵍⵅⴰ ⵄⵄⵅⵍⴰ ⵅⵍⵅⵍⴰ ⵄⵄⵎⵅⵍⵅⴰ ⵏⵄⵍⵄⵓⴰ ⵅⵍⵍ ⵄⵄⵅⵜⵄⵓⵄⵍⵄ ⵡⵄⵎⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵅⵜⵄⵍⴰ ⵡⵄⵓⴰⵡⵅⴰ ⵡⵄⵎⵅⵍⵅⴰ	.1
W inaqla dë ḥzele u malko Ëstir[84] i malëkṯo kliṯo bi dorto šqila ṭaybuṯo b cayne w mëdle u malko u rawṭo du dahwo cal Ëstir[85] d këtyo b iḏe w qariwo Ëstir w dëqla riše du rawṭo du dahwo.	ⵄⵜⵄⵍⵏⵍⴰ ⵡⵏⵍⴰ ⵄⵄⵎⵅⵍⵅⴰ ⵄⵄⵎⵍⵏ ⵍⵏⵎⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵄⵄⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵊⵉⵏⵡⴰⵍⴰ ⵄⵄⵎⵍⵍⴰ ⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵜⵅⵏⵜⴰ ⵜⵅⵊⵍⴰ ⵄⵄⵎⵅⵍⵅⴰ ⵄⵄⵓⵄⵡⵜⵄⵡⵄ ⵡⵄⵎⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵅⵍⵍ ⵄⵄⵎⵍⵏ ⵄⵄⵎⵅⵍⵅⴰ ⵊⵉⵏⵡⴰⵍⴰ ⵜⵅⵏⵜⴰ ⵜⵅⵊⵍⴰ ⵄⵄⵎⵍⵏ ⵜⵅⵏⵜⴰ ⵜⵅⵊⵍⴰ ⵄⵄⵓⵄⵡⵜⵄⵡⵄ.	.2
W mërlela u malko: “Mulëx, ya Ëstir malëkṯo w mën yo i ṭäläbayḏëx ? Hol falge di malkuṯo gëd mitahwiyolëx.”	ⵄⵜⵄⵍⵍⴰⵅⵜⵄ ⵄⵄⵎⵅⵍⵅⴰ ⵜⵅⵜⵄⵅⵜⵄⵎ ⵜⵍ ⵄⵄⵎⵍⵏ ⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵍⵏⵎⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵄⵜⵅⵍⵅⵜⵄⵎ ⵄⵜⵍ ⵜⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵡⵄⵎⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ.	.3
W mërla Ëstir: “En d šofro cal u malko ṭër[86] oṯe u malko w Homon adyawma lu štoyo d sëmlale.”	ⵄⵜⵄⵍⵍⴰ ⵄⵄⵎⵍⵏ ⵍ ⵡⵄⵜⵄⵍⴰ ⵅⵍⵍ ⵄⵄⵎⵅⵍⵅⴰ ⵍⴰⵡⴰⵍⴰ ⵄⵄⵎⵅⵍⵅⴰ ⵄⵜⵄⵜⵄⵎ ⵄⵄⵓⵄⵎⵅⵍⴰ ⵅⵜⵄⵍⵄⵍⴰ ⵡⵄⵎⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ.	.4
W mërle u malko: “Xayifo ḥzawu Homon [f. 19r] *Homon d soyëm xëd ommo[87] Ëstir” w aṯën u malko w Homon lu štoyo d sëmla Ëstir.*	ⵄⵜⵄⵍⵍⴰ ⵄⵄⵎⵅⵍⵅⴰ ⵊⵉⵜⵄⵍⴰ ⵜⵄⵜⵄⵎ ⵄⵜⵄⵜⵄⵎ [f. 19r] ⵄⵜⵄⵜⵄⵎ ⵡⵄⵜⵄⵎ ⵊⵏ ⵄⵄⵎⵍⵏ ⵍⵍⵍⴰ ⵄⵄⵎⵅⵍⵅⴰ ⵄⵜⵄⵜⵄⵎ ⵅⵜⵄⵍⵄⵍⴰ ⵡⵄⵎⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵄⵄⵎⵍⵏ.	.5
W mërle u malko l Ëstir bu štoyo du ḥamro: “ Mën yo i ṭäläbayḏëx ? Gëd mitahwiyolëx. W mën yo u räjayḏëx ? Hol falge di malkuṯayḏi gëd mitawhëyolëx.”	ⵄⵜⵄⵍⵍⴰ ⵄⵄⵎⵅⵍⵅⴰ ⵍⵍⵄⵎⵏ ⵅⵜⵄⵍⵄⵍⴰ ⵡⵄⵜⵄⵎⵍⴰ ⵄⵄⵎⵍⴰ ⵍⵏⵎⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵄⵄⵎⵍⴰ ⵄⵜⵄⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵜⵍ ⵄⵄⵎⵍⵏ ⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵡⵄⵎⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ ⵅⵍⵅⵜⵄⵃⴰ	.6

[84] In der Hs.: *Estid*.

[85] In der Hs.: *Estid*.

[86] In der Hs.: *tor*.

[87] In der Hs.: *omro*.

Madcarla Ëstir w mërla: "I ṭäläbayḏi w u räjayḏi.	ܡܰܕܟܰܪܠܰܐ ܐܶܣܬܺܝܪ ܘܡܰܪܠܰܐ ܐܺܝ ܛܶܠܒܰܝܕܝ ܘܐ ܪܶܓܰܝܕܝ.	.7
En ḥzeli raḥme b cayne[88] du malko w en d šofër su malko w obeli i šyoltayḏi w soyëm i ṭäläbayḏi d oṯe u malko w Homon lu štoyo d sëmlilën w ramḥul xi wäṣiye du malko gëd saymono.[89]"	ܐ ܐܶܣܬܶܪ ܥܶܣܩܠ ܚܙܺܝܠ ܪܰܚܡܶܐ ܒ ܟܰܝܢ ܕܘ ܡܰܠܟܐ ܘ ܐܶܢ ܕ ܫܳܦܶܪ ܣܘ ܡܰܠܟܐ ܘ ܐܳܒܶܠܝ ܐ ܫܝܳܠܛܰܝܕܝ ܘ ܣܳܝܶܡ ܐ ܛܰܠܰܒܰܝܕܝ ܕ ܐܳܛ ܐ ܡܰܠܟܐ ܘ ܗܳܡܳܢ ܠܘ ܫܬܳܝܐ ܕ ܣܶܡܠܺܝܠܶܢ ܘ ܪܰܡܚܽܘܠ ܟܺܝ ܡܰܠܟܐ ܓܶܕ ܣܰܝܡܳܢܳܐ.	.8
W nafëq Homon bu yawmawo fṣiḥoyo b lebe w inaqla dë ḥzele Homon Murëdxay yatiwo bu tarco du malko w lo kqoyëm w lo mihëz mene, mle Homon ruġzo cal Murëdxay.	ܘ ܢܰܦܶܩ ܗܳܡܳܢ ܒܽܘ ܝܰܘܡܰܘܐ ܦ̣ܨܺܝܚܳܝܐ ܒ ܠܶܒܶܐ ܘ ܐܺܝܢܰܩܠܰܐ ܕ̈ ܐܶܠ ܚܙܶܠܶ ܗܳܡܳܢ ܡܽܘܪ̈ܕܰܟܣܰܝ ܝܰܬܺܝܘ ܒܽܘ ܬܰܪܟܐ ܕܽܘ ܡܰܠܟܐ ܘ ܠܐ ܟܩܳܝܶܡ ܘ ܠܐ ܡܺܝܗ̈ܶܙ ܡܶܢܶ ܡܠܶ ܗܳܡܳܢ ܪܽܘܓ̇ܙܳܐ ܥܰܠ ܡܽܘܪ̈ܕܰܟܣܰܝ.	.9
W ġbin Homon w azze lu baytayḏe w mšadarle w manṭele ar roḥmayḏe kulle w Zoroš i aṯṯo. [f. 20r]	ܘ ܓ̇ܒܺܝܢ ܗܳܡܳܢ ܘ ܐܙ̈ܙ̈ܶ ܠܘ ܒܰܝܬܰܝܕ̈ܶ ܘ ܡܫܰܕܰܪܠܶ ܘ ܡܰܢ̣ܛܶܠܶ ܐܰܪ ܪܳܚܡܰܝܕ̈ܶ ܟܽܠܠܶ ܘ ܙܳܪܳܫ ܐ ܐܰܬ̣ܬ̣ܳܐ. [f. 20r]	10
W mërlelën Homon u iqoro di dawlayḏe w an abne ġäläbe w kul iqoro d hulele lu malko w d maclele w maqëmle cal ar rišone kulle w cal ag grece du malko.	ܘ ܡܰܪܠܶܠܶܢ ܗܳܡܳܢ ܐܺܝܩܳܪܳܐ ܕܺܝ ܕܳܘܠܰܝܕ̈ܶ ܘ ܐܰܢ ܐܰܒܢܶ ܓ̇ܠܰܒܶ ܘ ܟܽܠ ܐܺܝܩܳܪܳܐ ܕ ܗܽܠܶܠܶ ܠܘ ܡܰܠܟܐ ܘ ܡܰܕ̈ܰܟܠܶ ܘ ܡܰܩܶܡܠܶ ܐܰܪ ܪܺܝܫܳܢܶ ܟܽܠܠܶ ܘ ܟܰܠ ܐܰܓ ܓ̈ܪܶܨܶ ܕܽܘ ܡܰܠܟܐ.	11
W mërle Homon: "Lo kmacbëro nošo Ëstir[90] cam u malko ëlla ono w ramḥul ste qaryo no l sida cam u malko.	ܘ ܡܰܪܠܶ ܗܳܡܳܢ ܠܽ ܟܡܰܨܒ̈ܪܳ ܢܳܫܳ ܐܶܣܬܺܝܪ ܟܰܡ ܐ ܡܰܠܟܐ ܐ̈ܠܠܰ ܐܳܢܳ ܘ ܐ̈ܣܰܪ ܗ̈ܳܠ ܡ̈ܢܳܐ ܪܰܡܚܽܘܠ ܣܬ̈ܶ ܩܰܪܝܳ ܢܳ ܠ ܣܺܝܕܰ ܟܰܡ ܐ ܡܰܠܟܐ.	12
W hano kule latyo barābār[91] d mede l ono b kul saca w zawno dë kḥozeno l Murëdxay u Huḏoyo yatiwo bu tarco du malko d lo kmizaczëc m	ܘ ܗ̈ܳܢܳ ܟ̈ܽܠܠܶ ܠܰܛܝܳ ܒ̈ܪܳܒ̈ܳܪ ܕ ܡ̈ܶܕܶ ܠ ܐ̈ܳܢܳ ܒ ܟ̈ܽܠ ܣ̈ܰܥܰ ܘ ܙ̈ܰܘܢܳ ܕ̈ܶ ܟ̈ܚ̈ܳܙ̈ܶܢܳ ܠ ܡ̈ܽܘܪ̈ܕܰܟܣܰܝ ܘ ܗ̈ܽܘܕ̈ܳܝܳ ܝܰܬ̈ܺܝܘ ܒ̈ܽܘ ܬ̈ܰܪܟܐ ܕ̈ܽܘ ܡ̈ܰܠܟܐ ܕ ܠ ܟ̈ܡ̈ܺܙ̈ܰܨ̈ܒ̈ܶܪ ܡ	13

[88] In der Hs. حنّسُو (wie im Syrischen حسّسو) wurde zu حنّسُا korrigiert.

[89] *D oṯe u malko w Homon lu štoyo d sëmlilën w ramḥul xi wäṣiye du malko gëd saymono* „dass der Konig und Haman zu dem Mahl, das ich für sie zugerichtet habe und morgen werde ich nach dem Befehl des Königs handeln". Die Übersetzung folgt dem arabischen Text und damit auch dem hebräischen Text أن يأتي الملك وهامان إلى الوليمة التي أعملها لهما وغدا أفعل حسب أمر الملك. Die Lesart des syrischen Textes ist jedoch unterschiedlich لالا مكلا وهكلا ماه حكعلما وانحب حكمي هنا. امر هلكما وهكلا „der König und Haman mögen zu dem Mahl, das ich für sie morgen zurichten werde, kommen, nach dem Wort des Königs".

[90] Das Wort „Königin" الملكة fehlt in der Übersetzung, wie im syrischen Text.

[91] Aus dem Kurdischen *berbar* „gleich".

qumi.”		
Mërlale Zorëš i aṯṯo w ar roḥmayḏe kulle: “Gëd saymile[92] *qayso culye ḥamši droce w ṣafro mar lu malko d ṣolwi Murëdxay acle w bëṯër cbar lu štoyo cam u malko w hat fṣiḥoyo” w šafiro i mëlṯo b cayne d Homon ġäläbe w sëmle u qayso.*	ܗܢܠܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܐܣܝܡ ܠܟܘܠܗ ܡܠܟܘ ܘܐܪ ܡܠܟ ܒܝܬ ܐܝܣܪ ܘܐܦ ܠܐ ܐܫܬ ܚܕ ܡܢ ܗܘ ܕܢܫܬ ܒܝ ܡܠܟ

W cabër Homon w mërlele u malko : "Mën yo layëq d misem lu gawro d u malko bosamle dë myaqarle?" w mërle Homon b lebe: "Man yo d ṣobe d misamle iqoro mu malko zëd meni?"	ܘܟܒܪ ܗܡܢ ܘܡܪܠܠܗ ܘܡܠܟܐ ܡܢ ܝܠܝ ܕܡܣܝ ܠܓܒܪܐ ܕܘ ܡܠܟܐ ܒܣܡܠܗ ܕܡܝܩܪܠܗ ܘܡܪܠ ܗܡܢ ܒܠܒܗ ܡܢ ܝܠ ܕܨܒܐ ܕܡܣܡܠܗ ܡܢܝ ܩܪܐ ܕܡܠܟܐ ܥܕ ܡܝ.	.6
Mërle [f. 22r] *W mërle Homon lu malko : "U gawro du malko kṣobe dë myaqarle.*	ܡܪܠ [f. 22r] ܗܡܢ ܐܡܪ ܠܗܡܢ ܠܡܠܟܐ ܐܘ ܓܒܪܐ ܕܘ ܡܠܟܐ ܩܨܒܐ ܕܡܝܩܪܠܗ.	.7
Manṭën[93] aj jule di malkuṯo (di šolṭonuṯo) dë klowëš u malko w u susyo dë kroxu[94] acle u malko w mitaḥët u toġo di malkuṯo cal riše.	ܡܢܛܝܢ ܐܝܟ ܝܘܠܐ ܕܒܡܠܟܘܬܐ (ܕܒܫܘܠܛܢܘܬܐ) ܕܟܠܘܝܫ ܘܡܠܟܐ ܘ ܣܘܣܝܐ ܕܒ ܟܪܘܟܣ ܐܟܠ ܡܠܟܐ ܘ ܡܝܬܚܐ ܘ ܬܘܓܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܟܠ ܪܝܫܐ.	.8
W mitahwën aj jule w u susyo b iḏe d ḥa mag gawre mnaqye du malko[95] w malwëš lu gawro du malko dë kṣobe w bosamle dë myaqarle w marwaxle cal u susyo w makraxle baš šuqe di wälaye w qorën qume 'hawxa gët soyëm lu gawro d u malko d ṣobe dë myaqarle.'"	ܡܝܬܚܘܢ ܐܝܟ ܝܘܠܐ ܘ ܣܘܣܝܐ ܒ ܐܕܐ ܕ ܚܐ ܡܓ ܓܒܪ ܡܢܩܝ ܕܘ ܡܠܟܐ ܡܠܘܫ ܠܘ ܓܒܪ ܟܨܒܐ ܕܡܝܩܪܠܗ ܒܣܡܠܗ ܡܝܩܪܠ ܟܠ ܪܘܟܒ ܐܟ ܣܘܣܝܐ ܘ ܡܟܪܟܣܠ ܟܠ ܣܘܣܝܐ ܘ ܩܪܝܒ ܩܡ ܟܘܬ ܐܘܟܬ ܡܢ ܥܠܡܐ ܕ ܐܡܪ ܠܗܡܢ ܟܘ ܓܒܪ ܕܘ ܡܠܟܐ ܕ ܨܒܐ ܕܡܝܩܪܠܗ.	.9
W mërle u malko l Homon: "Malëz w šqul aj jule w msak u susyo xëd mërlox hawxa d saymët l Murëdxay u Huḏoyo dë kyotu bu tarco du malko w lo manqëṣët mëlṯo m kul mede d mërlox."	ܘܡܪܠ ܠܡܠܟܐ ܠܗܡܢ ܐܡܪ ܠܗ ܐܝ ܓܒܪ ܡܠܘ ܘ ܫܩܘܠ ܐܝܟ ܝܘܠܐ ܘ ܡܣܟ ܘ ܣܘܣܝܐ ܟܕ ܡܪܠܘܟܣ ܐܘܟܬ ܕ ܣܝܡܬ ܠ ܡܘܪܕܟܝ ܘ ܗܘܕܘ ܐܘ ܟܬܘ ܒܘ ܬܪܟܘ ܕ ܡܠܟܐ ܘ ܠܘ ܡܢܩܝܨܬ ܡܠܬܘ ܡ ܟܘܠ ܡܕܐ ܕ ܡܪܠܘܟܣ.	10
W šqile Homon aj jule w u susyo w malwšile l Murëdxay w makraxle baš šuqe di wälaye w qorewo qume: "Hawxa gët soyëm lu gawro d u malko d ṣobe bu iqoraẏḏe."	ܘܫܩܝܠܗ ܗܡܢ ܐܝܟ ܝܘܠܐ ܘ ܣܘܣܝܐ ܡܠܫܝܠܗ ܠ ܡܘܪܕܟܝ ܘ ܡܟܪܟܣܠ ܟܠ ܣܘܣܝܐ ܘ ܩܪܘܝ ܩܡ ܟܘܬ ܐܘܟܬ ܕ ܣܝܡܬ ܠ ܓܒܪ ܕ ܡܠܟܐ ܕ ܨܒܐ ܒ ܩܪܝܐ ܕ ܘ ܐܡܪ ܠܗܡܢ ܟܘ ܓܒܪ ܕܘ ܡܠܟܐ ܕ ܦܪܬܡܝܢ.	11

[93] Die Partikel *ṭro/ṭër*, die den Jussiv einführt fehlt vor den Verbalformen in diesem Vers und im Nächsten (*ṭër manṭën*, *ṭër mitaḥët*, *ṭër mitahwën*, usw.).

[94] Das Verb *roxaw – raxu* (< رحب im Syrischen) wird heute mit einer Metathese *rowax – rawëx* ausgesprochen.

[95] *ḥa mag gawre mnaqye du malko* „ein der gewählten Männer des Königs" Der Übersetzer ist eher dem arabischen Text gefolgt: لرجل من رؤساء الملك الأشراف „einem der adligen Fürsten des Königs". Die Lesart des syrischen Textes ܚܕ ܡܢ ܓܒܪ ܚܪܝܬܐ ܕ ܡܠܟܐ „ein der parthischen freien Männer des Königs" beruht auf einem Missverständnis des hebräischen Begriffs הפרתמים „die Adligen".

W aṯi Murëdxay hol [f. 23r] *hol lu tarco du malko w Homon azze xayifo lu baytayḏe b ġamo (b ḥëzën) w riše mkasyo.*	ەأِاِب ةَدَوْوِصَ ەُ◌ [f. 23r] ◌ُ◌ُ كَدَاْوَحُا ةَوَصَحُا ەەُصَ أَاْزَا جَمِبُا كَدَصَلَّمِتْا حَيِّصُا (حِشْرٍ) ەوَّسَا صَصَصُا	12
W mërle Homon l Zorëš i aṯto w kul mede d jaribe w mërralle ar roḥmayḏe w Zorëš i aṯto: "En mu zarco dah Huḏoye yo Murëdxay, d bodët w noflët qume lo kqodrët acle elo nfolo gëd noflët qume."	ەهَذَلَا ەُصَ حَرْوَصَ إِبَّاسِلَاْا ◌ُ◌ُ هَذَا وِكَّبِحَا ەهَذَوَّكَلَّا أَوْوُسَصَّتْا ەرْوَصَ إِبَّاسِلَاْا لَ هَدَوَزُحُا بَوَەَەُبُتْا مُا هَدَوْوِصَ أَوحُتْا ەنُصَلَّكَ هَدَهَا لَا حَصُبِوَا أَحَلَّا أَلَّا أَنصُلَا كَبِنُصَلَّكَ هَدَهَا.	13
W inaqla dë mtanewo acmayye am maxṣiye du malko maṭën w malëzze d manṭën Homon lu štoyo d sëmla Ëstir.	ەإِسَّعلَّا وَهلَّاوَا أَحصَّتْا أَهصَّجرِّتْا وَەصَّحصُا هَلَّى ەصَّحزَّا بِهَّسلَّى ەُصَ كَ◌ُهلَّمُا بِهَّعلَّا أَهلَّمِ	14

١	٥ق: ١.	*Qf. 7.*
.1	ەكَجَ أَوصَّحصُا ەەُصَ كَ◌ُهلَّمُا بِهَّعلَّا أَهلَّمِ إِبصَّحصُلَّا.	*W cabër u malko w Homon lu štoyo d sëmla Ëstir i malëkṯo.*
.2	ەهَذَلَا أَوصَّحصُا لَّاهلَّمِ خَوَّەصُا وَاْوَا وَوَصَّعصُا هَّسصُا أَهصُحلَّمِتْجَ ەإِبلَّكَحَّتْجَ ◌ُ◌ُ قَحِّجَ بِإِبصَّحصَّفَبلَّا كَبِهِسلَّاەوِبصُا كَجَ.	*W mërle u malko l Ëstir bu yawmo dat tre du štoyo du ḥamro : "Mën yo i šyoltayḏëx w i ṭäläbayḏëx ? Hol falge d i malkuṯo gëd mitahwiyolëx."*
.3	ەصَّجَذَلَّا أَهلَّمِ إِبصَّحصُلَّا ەهَذَلَّا لَ أَسرَّجَ ◌ُ◌ُ هَذَلَّا [f. 24r] لَ أَسرَّكَ وَّسصُا ەصَّصَّصُا حَشَبُ مُا صَّحصُا ەلَ بِهَّصَ كَ◌ُ◌ُ أَوصَّحصُا أَجَجِ بَجِمِ حلَّهصُحلَّمِبَّ ەأَحصَّصَبَّ جِبلَّكَحَّتْبَّ.	*W madcarla Ëstir i malëkṯo w mërla: "En ḥzeli* [f. 24r] *w mërla: "En ḥzeli raḥme w šäfäqa b caynux ya malko w en d šofër cal u malko obeli nafši bi šyoltayḏi w ac camayḏi bi ṭäläbayḏi.*
.4	أَلَّا صرَّجِبتَّا أَنُا ەأَحصَّصَبَّ كَوصَّهلَّا ◌ُكَوصَّسزَّةُا ◌ُكَوصَّحصُتْا ةَلَ بِهِجرَّجِبتَّا أَجَزَّتْا ەأَحَزَّسصُتْا أَهصُحُا جَبِهصُحصُا أَلَّا أَوَّتَلَّاوَ (وَّهصَ) لَا حصَّلَّا كَ◌ُ◌ُ إِبجصَّزَّا وَّەوصَّحصُا.	*Elo mzabnina ono w ac camayḏi lu qaṭlo w lu ḥrowo w lu hloko w en d mizabnina grece w kraḥyoṯo šloyo gëd šolanwo elo u näyār (dëžmën[96]) lo kšole i xsara du malko."*

[96] Aus dem Türkischen *düşman*.

Madcarle u malko Aḥširoš w mërle l Ëstir i malëkṯo: "Man yo hano w ayko yo dë mlele w maclele lebe d soyëm hawxa?"	ܡܰܕܟܰܪܠܶ ܐܘ̈ܡܰܠܟܳܐ ܐܰܚܫܺܝܪܳܘܫ ܘ̈ܡܶܪܠܶ ܠܶܐܣܛܶܪ ܥܺܝܕܳܐ ܕ̈ܡܰܠܟܽܘ ܡܰܢ ܗܰܢܳܐ ܘ̈ܐܰܝܟܳܐ ܘ̈ܝܳܗܒ ܠܶܐܣܛܶܪ ܐܺܝܬ ܠܶܗ ܠܶܒܶܐ ܕ̈ܣܳܝܝܳܐ ܗܰܘ̈ܟܰܐ.	.5
W mërla Ëstir: "Gawro maciqo w näyār hano Homon u bišo!" w Homon zayëc m qume du malko w i malëkṯo.	ܘ̈ܡܶܪܠܰܐ ܐܶܣܛܶܪ ܓܰܘܪܳܐ ܡܰܨܺܝܩܳܐ ܘ̈ܢܰܝܳܪ ܗܳܢܳܐ ܗܽܘ ܗܳܡܳܢ ܐܰܒܺܝܫܳܐ ܘ̈ܗܽܘ ܙܰܝܶܐ ܡܶܢ ܩܰܕܡܰܝ ܘ̈ܗܰܡܳܢ ܠܶܐܣܛܶܪ ܐܺܝܬ ܠܶܗ ܠܶܒܶܐ ܕ̈ܣܳܝܝܳܐ.	.6
W qayëm u malko b ġëbën mu štoyo du ḥamro w nafëq lu fardayso du quṣro w Homon kali d ṭolëb cal nafše m Ëstir i malëkṯo elo ḥzele d kamilo i bišuṯo acle mu malko.	ܘ̈ܩܰܝܶܡ ܐܰܚܫܺܝܪܳܘܫ ܒ̈ܓܶܒܶܢ ܡܽܘ ܫܬܳܝܳܐ ܕ̈ܚܰܡܪܳܐ ܘ̈ܢܰܦܩܽܘ ܠܽܘ ܦܰܪܕܰܝܣܳܐ ܕ̈ܩܽܨܪܳܐ ܘ̈ܗܳܡܳܢ ܟܰܠܺܝ ܛܳܠܶܒ ܟܰܠ ܢܰܦܫܶܗ ܡܶܢ ܐܶܣܛܶܪ ܐܺܝܬ ܠܶܗ ܠܶܒܶܐ ܕ̈ܣܳܝܝܳܐ ܐܶܠܳܐ ܡܰܠܟܳܐ ܘ̈ܐܺܝܠܳܐ ܠܶܡܺܝܫܽܘܬܳܐ ܐܰܟܠܳܐ ܡܽܘ ܡܰܠܟܳܐ.	.7
W u malko dacër mu fardayso du quṣro lu bayto du štoyo du ḥamro w Homon [f. 25r] *w Homon mḥalqo cal ag gale d Ëstir d yotwowa acle w mërle u malko: "Këmsacër li malëkṯo ste acmi b gawe du bayto?" W u xabro d nafëq m feme du malko mkasalle foṯe d Homon.*	ܘ̈ܐܳܐ ܕ̈ܡܰܠܟܳܐ ܒ̈ܟܺܝ ܕ̈ܡܰܕܟܰܪܠܽܘ ܠܽܘ ܒܰܝܬ ܫܬܳܝܳܐ ܕ̈ܚܰܡܪܳܐ ܘ̈ܗܳܡܳܢ [f. 25r] ܘ̈ܗܽܘ ܡܚܰܠܩܳܐ ܟܰܠ ܓܰܠܶܐ ܕ̈ܐܶܣܛܶܪ ܕ̈ܝܳܘܛܘܳܝܳܐ ܐܰܟܠܶ ܡܶܢ ܟܰܠ ܥܰܡܡܶܐ ܕ̈ܡܰܠܟܳܐ ܐܰܚܫܺܝܪܳܘܫ ܩܶܡܣܰܟܶܪ ܠܺܝ ܡܰܠܶܟ ܟܰܠ ܐܺܝܬ ܠܶܗ ܠܶܒܶܐ ܕ̈ܣܳܝܝܳܐ ܗܳܢܳܐ ܐܰܟܠܳܐ ܕ̈ܡܰܠܟܳܐ ܐܰܚܫܺܝܪܳܘܫ ܩܶܡܣܰܟܶܪ ܠܺܝ ܡܰܠܶܟ ܟܰܠ ܐܺܝܬ ܠܶܗ ܠܶܒܶܐ ܕ̈ܣܳܝܝܳܐ ܗܳܢܳܐ ܐܰܟܠܳܐ ܕ̈ܡܰܠܟܳܐ ܡܰܟܣܰܠܶ ܦܳܛܶ ܕ̈ܗܽܘ ܡܳܢ ܕ̈ܐܰܚܫܺܝܪܳܘܫ ܘ̈ܐܰܚܫܺܝܪܳܘܫ ܩܶܡܣܰܟܶܪ ܠܺܝ ܡܰܠܶܟ ܟܰܠ ܐܺܝܬ ܠܶܗ ܠܶܒܶܐ ܕ̈ܣܳܝܝܳܐ ܗܳܢܳܐ ܐܰܟܠܳܐ ܕ̈ܡܰܠܟܳܐ

Qf. 8.	ܩܛ: ܡ.	ܡ
Bu yawmawo hëwle u malko Aḥširoš l Ëstir u bayto d Homon u näyār dah Huḏoye w Murëdxay aṯi w cabër l qume du malko w mawḏacla Ëstir bu mede d këtla[97].	ܟܬܒܬܐ ܗܕܐ ܠܐܚܫܘܪܘܫ ܠܐܣܬܝܪ ܠܗܡܢ ܒܝܬܐ ܕܗܡܢ ܘܡܪܕܟܝ ܐܝܬ ܒܗ ܟܬܒ ܠܩܡ ܠܡܠܟܐ ܘܠܡܪܕܟܝ ܕܡܬ ܠܗ ܐܣܬܝܪ ܕܝܢܐ ܗܘ ܕܐܫܡܥ ܠܗ.	.1
W šqile u malko i xuṣayḍe dë šqilole m Homon w hiwole l Murëdxay [f. 26r] *w hiwole l Murëdxay w maqëmla Ëstir l Murëdxay cal u bayto d Homon*	ܘܫܩܝܠ ܠܡܠܟܐ ܠܚܨܝܐ ܕܫܩܝܠ ܡܢ ܗܡܢ ܘܗܘܐ ܠܘܬ ܡܪܕܟܝ [f. 26r] ܘܗܘܐ ܠܘܬ ܡܪܕܟܝ ܘܡܩܡ ܠܡܠܟܐ ܠܘܬ ܡܪܕܟܝ ܥܠ ܒܝܬ ܗܡܢ.	.2
W daciro Ëstir w mtanela qume du malko w nafilo cal raġloṯe w baxyo w ṭlëbla mene d soyëm i bišuṯo d Homon u Ġoġoyo w aḥ ḥëšbone dë ḥšule cal ah Huḏoye d boṭli.	ܘܕܟܝܪ ܐܣܬܝܪ ܘܡܬܢܠ ܩܡ ܠܡܠܟܐ ܢܦܠ ܥܠ ܓܠܓܘܬܐ ܘܒܥܐ ܘܛܠܒ ܡܢܐ ܕܣܝܡ ܒܝܫܘܬܐ ܕܗܡܢ ܘܓܘܓܝ ܐܚ ܚܫܒܘܢ ܕܚܫܘܠ ܥܠ ܐܚ ܗܘ ܕܒܛܠ.	.3
W mëdle u malko l Ëstir u rawṭo du dahwo dëqla[98] *l Ëstir qayimo qume du malko.*	ܘܡܕܠ ܠܡܠܟܐ ܠܐܣܬܝܪ ܐܦܩܘ ܪܒܬܐ ܕܗܘܐ ܥܠ ܐܣܬܝܪ ܩܝܡܐ ܢܦܠ ܠܡܠܟܐ.	.4
W mërla: "En d šofër su malko w šofro i mëlṯayḍi qume du malko w en ḥzeli raḥme b cayne d mëkṯëw w mitadcër ak kṯowe w at tadbiraāt w aḥ ḥëšbone d Homon u Ġoġoyo[99] *dë kṯëwle d mahlëk ah Huḏoye kulle daw wälayāt du malko kulle.*	ܘܡܪܠ ܐܝ ܒܥܐ ܢܦܠ ܠܡܠܟܐ ܘܫܦܪ ܐܝܬ ܠܗ ܫܠܛܢܘܬܐ ܩܝܡ ܠܡܠܟܐ ܘܐܢ ܚܙܠܐ ܪܚܡܐ ܒܥܝܢ ܕܡܟܬܘ ܘܬܕܒܝܪ ܐܟ ܟܬܘ ܘܐܬ ܬܕܒܝܪܐܬ ܘܐܚ ܚܫܒܘܢ ܕܗܡܢ ܘܓܘܓܝ ܕܟܬܘܠ ܗܠܟ ܟܠ ܗܘ ܕܒܛܠ ܘܐܚ ܗܘ ܕܐܫܡܥ ܠܗ ܘܟܠ ܫܠܝܛܘܬܐ ܕܡܠܟܘ ܟܠ.	.5
Aydarbo kqodrono d ḥozyono i ḥarbo d miqawmo cal ac camayḍi w aydarbo kqodrono d ḥozyono u hälak du ġunsayḍi?"	ܐܝܬܘܟ ܚܙܝܘܢܐ ܘܫܘܠܛܢܐ ܒܡܕܝܢܬܐ ܥܠ ܐܚܬܡܝܐ ܕܐܝܬܘܟ ܚܙܝܘܢܐ ܘܫܘܠܛܢܐ ܐܦܟ ܘܐܒܕܢܐ ܕܓܘܢܣܝܐ.	.6

[97] *w mawḏacla Ëstir bu mede d këtla* „Esther informierte über das, was sie hat": Falsch aus dem Arabischen übersetzt أستير أخبرته بما هو لها „Esther informierte ihn über was er für sie ist". Der syrische Text sagt ܐܣܬܝܪ ܗܘܬ ܠܗ ܟܕ ܗܘ ܠܗܡܢ „Esther enthüllte was er für sie war".

[98] Dieses Wort fehlt im Syrischen und im Arabischen. Es ist eine harmonisierende Lesart mit Es 5:2 (*qariwo Ëstir w dëqla riše du rawṭo du dahwo*).

[99] *Homon u Ġoġoyo* „Haman, der Agagiter": Diese kurze Lesart entspricht dem Syrischen ܗܡܢ ܕܓܓܝ und nicht dem Arabischen هامان بن همداثا الأجاجي „Haman, der Sohn Hammedathas".

W mërle u malko Aḥširoš l Ëstir i malëkṯo[100]*: "Ha u bayto d Homon hëwlilëx yo w ṣlawule cal u qayso musäbab* [f. 27r] *musäbab d mëdle iḏe cal ah Ḥuḏoye.*	ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܚܫܘܪܘܫ ܠܐܣܬܝܪ ܡܠܟܬܐ ܗܐ ܒܝܬ ܗܡܢ ܗܡܢ ܗܒܝܬ ܠܝܗ ܠܝܗܘܕܝܐ ܘܗܐ ܕܐܫܬܠܚ ܒܐܓܪܬܐ ܥܠ ܐܦ ܥܠ ܕܟܬܒ ܗܡܢ [f. 27r] ܒܝܕ ܗܡܢ ܗܐܓܐܓܝ ܠܡܘܬ ܠܗ ܥܠ ܐܦ ܥܠ ܕܥܒܕ ܠܗ ܠܡܪܕܟܝ ܠܡܘܬ ܠܗ ܥܠ ܐܦ ܥܠ ܕܥܒܕ ܠܗ ܠܡܪܕܟܝ ܠܡܘܬ ܠܗ ܥܠ ܐܦ ܥܠ ܕܥܒܕ ܠܗ ܠܡܪܕܟܝ	.7
W hatu kṯawu lah Huḏoye xëd košëfro b caynayxun b ëšme du malko w mharule bu mëhër du malko w kṯowo d mëkṯu b ëšme du malko w mëmhër bu mëhër du malko lo kdocër."	ܘܐܝܬ ܐܝܬ ܠܗ ܐܣܬܝܪ ܠܝܗܘܕܝܐ ܟܕ ܟܫܦܪܐ ܒܥܝܢ ܕܫܟ ܒܫܡ ܕܡܠܟܐ ܘܗܪܘܠ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܝܬ ܕܡܠܟܐ ܘܡܟܬܒ ܕܡܠܟܐ ܒܫܡ ܕܡܠܟܐ ܘܡܡܗܪ ܒܝܬ ܕܡܠܟܐ ܘܡܡܗܪ ܠܐ ܟܕܘܟܪ.	.8
W qrën ak kaṯowe du malko bu waqtawo bu yarḥo dat tloṯo d këtyo ḥzirën ba tloṯo w cësri (buwe w mene) bu yarḥo, kṯiw kul mede dë kṯule Murëdxay cal ah Huḏoye lar rabe du ḥaylo (w law wakile) w laḥ ḥakime w lar rišone daw wälayāt me Hud w hol Kuš mo w šwac w cësri wälayāt w kul wälaye xëd i kṯawtayḏa w kul camo xëd lišone w lah Huḏoye xëd i kṯawtaṯṯe w xëd lišonayye.	ܘܐܡܪ ܐܚܫܘܪܘܫ ܟܬܒ ܣܦܪ ܠܡܪܕܟܝ ܗܝܢܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܝܬ ܕܡܠܟܐ ܘܒܙܒܢ ܕܢܝܚ

W u kṯowo dë kṯule[104] u malko cal ah Huḏoye d këtne b kul wälaye w malime[105] w kalye[106] (läšan) l nafšayye maḥruwe[107] w qoṭli w mahlëki (w mḏayci w matlëfi u ḥaylo d kul camo w wälaye) l kul nošo d macëqqe, aṭ ṭloye w an niše w manhëbi u māl.	ܐܘ ܟ̰ܬ̰ܘ ܕ̈ ܟ̰ܬ̰ܘ̈ ܘ ܡܠܟ̰ ܟ̰ܠ ܐ̈ܗ̈ ܗܘ̈ܝ̈ ܕ̈ ܟ̰ܬ̰ ܘ ܡ̈ܠ̈

B kul wälaye [f. 29r] *wälaye w b kul qriṯo i dukṯo d maṭi u xabro du malko w u amrayḏe fëṣḥuṯo rabṯo hawi lah Huḏoye, muklo w štoyo w yawmo basimo w sugo (gäläbe) mac came di arco howanwo Huḏoye*[108] *musäbab d nafilo i zucṯo dah Huḏoye aclayye.*	ܟܠ ܒܠܝܐ [f. 29r] ܒܠܝܐ ܘ ܒ ܟܠ ܩܪܝܛܘ ܕ ܡܛܝ ܘ ܟܒܪ ܕܘ ܡܠܟܐ ܘ ܐ ܐܡܪܝܕܗ ܦܨܚܘܬܐ ܪܒܬܐ ܗܘܝ ܠܗ ܗܘ ܡܘܟܠܐ ܘ ܫܬܝܐ ܘ ܣܓܝ ܒܣܝܡܐ ܘ ܣܘܓܐ (ܓܠܝܒܐ) ܡܨ ܕ ܐ ܣܝ ܘ ܫܘܐ ܕ ܐ ܗ ܘ ܬ ܐ ܡ ܘ ܒ ܐ ܕ ܐ ܗ ܘ ܬ ܐ ܐ ܟ ܬ ܐ.	17

Qf. 9.	٩ :ܩ.	١
W bu yarḥo dat tracsar d këtyo u yarḥo d oḏër bu yawmo dat tloṯacsër mene maṭi u xabro du malko w u amrayḏe d saymi an näyār dah Huḏoye d ḥokmi aclayye, mšaḥlëf u ḥëkëm w hawi d ah Huḏoye mšalṭi cal dë kbuġḏënne (d sonanne)	ܘ ܒ ܝ ܪ ܚ ܘ ܕ ܬ ܪ ܐ ܟ ܣ ܪ ܕ ܟ ܬ ܝ ܘ ܝ ܪ ܚ ܘ ܕ ܥ ܕ ܝ ܪ ܒ ܘ ܒ ܝ ܐ ܡ ܘ ܕ ܡ ܛ ܝ ܘ ܟ ܒ ܪ ܐ ܕ ܐ ܡ ܪ ܝ ܕ ܥ ܠ ܟ ܠ ܐ ܐ ܡ ܪ ܝ ܕ ܐ ܗ ܘ ܬ ܐ ܡ ܫ ܠ ܛ ܝ ܘ ܗ ܟ ܡ ܝ ܐ ܢ ܢ ܝ ܐ ܪ ܐ ܕ ܐ ܗ ܘ ܬ ܐ ܡ ܫ ܐ ܚ ܠ ܝ ܦ ܘ ܗ ܫ ܡ ܐ ܕ ܐ ܡ ܫ ܟ ܚ ܬ

B Šušan u quṣro qṭëlle ah Huḏoye ḥammëšmo gawre.	ܒ ܫܘܫܢ ܘ ܩܘܨܪܐ ܩܛܠܐ ܐܚ ܗܘܕܝܐ ܚܡܫܡܐ ܓܒܪܐ.	.6
W Šafiruṯ w Dalxun w Asfuṯ.	ܘ ܫܦܝܪܘܬ ܘ ܕܠܚܘܢ ܘ ܐܣܦܘܬ.	.7
W Farëṭlaṭ w Deloyo w Diro.	ܘ ܦܪܛܠܛ ܘ ܕܠܘܝܐ ܘ ܕܝܪܐ	.8
W Faysuṯ w Disay w Odray w Zawoṯ.	ܘ ܦܝܣܘܬ ܘ ܕܝܣܝ ܘ ܥܕܪܝ ܘ ܙܘܥܬ	.9
Ac casro abne d Homon u Ġoġoyo[109] u näyār dah Huḏoye qṭëlënne w lo mëdde iḏayye lu tënhibo.	ܐܟ ܩܨܪܐ ܒܢܝ ܕ ܗܡܢ ܘ ܓܘܓܝܐ ܘܢܝܐܪ ܗܘ ܗܘܕܝܐ ܩܛܠܝܢܢ ܘ ܠܐ ܡܕܝ ܐܝܕܝ ܠܘ ܬܢܗܒܐ.	.10
Bu yawmawo aṯi u cädad dë qṭili b Šušan u quṣro l qume du malko.	ܒܘ ܝܘܡܐܘ ܐܬܝ ܘ ܥܕܕ ܕܐ ܩܛܝܠܝ ܒ ܫܘܫܢ ܩܘܡ ܕܘ ܡܠܟܐ.	.11
W mërle u malko[110] l Ëstir i malëkṯo:"B Šušan u quṣro, qṭëlle lah Huḏoye w mahlakke ḥammëšmo gawre w ac casro abne d Homon. W baw wälayāt ḥrene du malko[111], mën sëmme ? W mën yo i šyoltayḏëx? Gëd misëmlëx. W mën yo i ṭäläbayḏëx? [f. 31r] *Gëd mitahwiyolëx."*	ܘ ܡܪܠܐ ܐܣܬܝܪ ܠܡܠܟܐ ܒ ܫܘܫܢ ܩܘܨܪܐ ܩܛܠܐ ܠܗ ܗܘܕܝܐ ܘ ܡܗܠܟܐ ܚܡܫܡܐ ܓܒܪܐ ܘ ܐܟ ܩܨܪܐ ܒܢܝ ܕ ܗܡܢ. ܘ ܒܘ ܘܠܝܬ ܗܪܢ ܕܘ ܡܠܟܐ ܐ ܡܢܬ ܥܒܕ ܐ ܡܠܟ ܒ ܡܢ ܐ ܬܒܥ ܐ ܡܠܟ ܐ ܬܠܒܝ ܐ ܬܒ [f. 31r] ܐ ܬܚܘܝ ܐ ܬܒ	.12
W mërla Estir: "En d šofër cal u malko d obe ramḥol lah Huḏoye d saymi xëd adyawma w ac casro abne d Homon d ṣolwënne cal u qayso."	ܘ ܡܪܠܐ ܐܣܬܝܪ ܐ ܕ ܫܘܦܪ ܟܠ ܘ ܡܠܟܐ ܕ ܐܒ ܪܡܚܠ ܠܗ ܗܘܕܝܐ ܕ ܣܝܡܝ ܟܕ ܐܕܝܘܡܐ ܘ ܐܟ ܩܨܪܐ ܒܢܝ ܕ ܗܡܢ ܕ ܨܠܘܢܢ ܟܠ ܘ ܩܝܣܘ.	.13
W mërle u malko d saymi hawxa w mawṣele wäṣiye b Šušan w ac casro abne d Homon ṣliwënne cal u qayso.	ܘ ܡܪܠܐ ܐ ܡܠܟܐ ܕ ܣܝܡܝ ܗܘܟܐ ܘ ܡܘܨܠܐ ܘܨܝܐ ܒ ܫܘܫܢ ܘ ܐܟ ܩܨܪܐ ܒܢܝ ܕ ܗܡܢ ܨܠܝܘܢܢ ܟܠ ܘ ܩܝܣܘ.	.14

[109] *Homon u Ġoġoyo* „Haman, der Agagiter": Diese Lesart entspricht dem Syrischen ܗܡܢ ܘ ܓܘܓܝ und nicht dem Hebräischen und Arabischen هامان بن همداثا „Haman, der Sohn Hammedathas".

[110] Dieses Wort fehlt in der syrischen Version. Der Übersetzer hat das Wort aus dem Arabischen übernommen.

[111] Dieses Wort fehlt in der syrischen Version. Der Übersetzer hat das Wort aus dem Arabischen übernommen.

W malimi ah Huḏoye d këtne b Šušan b arbacsar yawme mu yarḥo d oḏër w qṭëlle b Šušan tloṯmo gawre elo lo mëdde iḏo lu tënhibo.	ܘ ܡܠܝܡܝ ܐܚ ܗܘܕܝܐ ܕ ܟܝܬܢ ܒ ܫܘܫܢ ܒ ܐܪܒܥܣܪ ܝܘܡܐ ܡܘ ܝܪܚܐ ܕ ܐܘܕܪ ܘ ܩܛܠܐ ܒ ܫܘܫܢ ܬܠܬܡܐ ܓܘܪܐ ܐܝܠܐ ܠܘ ܠܐ ܡܕܒܐ ܐܝܕܐ ܠܘ ܬܢܗܒܐ.	15.
W ah Huḏoye ḥrene d këtne baw wälayāt du malko malimi w kalën (läšan) nafšayye w ṯniḥi man näyār dëṯṯe w qṭëlle më d kbuġḏënne (dë ksonanne) ḥamšo w šawci[112] alfayo w lu tënhibo lo mëdde iḏayye.	ܐܚ ܗܘܕܝܐ ܚܪܢܐ ܕ ܟܝܬܢ ܒܘ ܘܠܝܬ ܕܘ ܡܠܟܐ ܡܠܝܡܝ ܘ ܟܠܝܢ (ܠܫܢ) ܢܦܫܝܐ ܕ ܢܝܚܝ ܡܢ ܢܝܪ ܕܝܬ ܘ ܩܛܠܐ ܒ ܟܒܘܓܕܝܢܢ (ܕ ܟܣܢܢ) ܚܡܫܐ ܘ ܫܘܐ ܐܠܦܐ ܘ ܠܘ ܬܢܗܒܐ ܠܐ ܡܕܒܐ ܐܝܕܝܐ.	16.
W ba tloṯacsar yawme bu yarḥo d oḏër ṯniḥ b arbacsar buwe mu yarḥo.	ܘ ܒ ܬܠܬܥܣܪ ܝܘܡܐ ܒܘ ܝܪܚܐ ܕ ܐܘܕܪ ܬܢܝܚ ܒ ܐܪܒܥܣܪ ܒܘܝ ܡܘ ܝܪܚܐ.	17.
W sëmme yawmo dë štoyo w fëṣḥuṯo. [f. 32r] *dë štoyo w fëṣḥuṯo.*[113]	ܘ ܣܡܡ ܝܘܡܐ ܕ ܫܬܝܐ ܘ ܦܨܚܘܬܐ. [f. 32r] ܕ ܫܬܝܐ ܘ ܦܨܚܘܬܐ.	18.
Musäbäbano[114] ah Huḏoye (mbadre) mëbarbëze d këtne baq qëryawoṯo mëbarbëze sëmme b arbacsar yawme b oḏër fëṣḥuṯo w štoyo w yawmo ṭowo basimo w gëd mšayci sahmone me[115] kul gawro l ḥawre.	ܡܣܒܒܢܐ ܐܚ ܗܘܕܝܐ (ܡܒܕܪ) ܡܒܪܒܙ ܕ ܟܝܬܢ ܒܩ ܩܪܝܐܘܬܐ ܡܒܪܒܙ ܣܡܡ ܒ ܐܪܒܥܣܪ ܝܘܡ ܒ ܐܘܕܪ ܦܨܚܘܬܐ ܘ ܫܬܝܐ ܘ ܝܘܡܐ ܛܘܒ ܒܣܝܡ ܫܡܫܝ ܓܕ ܡܫܝ ܣܗܡܘܢ ܡ ܟܠ ܓܘܪܐ ܠ ܚܕ ܓܘܪ.	19.
W ktule Murëdxay ax xabrani w mšadarle ak kṯowe lah Huḏoye kulle d këtne baw wälayāt kulle du malko Aḥširoš aq qariwe w ar raḥuqe.	ܘ ܐܬܠܐ ܕ ܡܪܕܟܣ ܐܟ ܟܒܪܢܝ ܘ ܡܫܕܪܠ ܐܟ ܟܬܘ ܠܗ ܐܠܗܐ ܕ ܟܠ ܟܝܬܢ ܒܘ ܘܠܝܬ ܟܠ ܡܠܟܐ ܐܚܫܝܪܘܫ ܐܩ ܩܪܝܘ ܘ ܐܪ ܪܚܩ.	20.
D maqbëli[116] cal ruḥayye w d saymi ceḏo b arbacsar yawme mu yarḥo d oḏër w ba ḥamšacsar yawme mene kul šato b šato.	ܕ ܡܩܒܠܝ ܥܠ ܪܘܚܝܐ ܘ ܕ ܣܝܡܝ ܥܕܐ ܒ ܐܪܒܥܣܪ ܝܘܡܐ ܡܘ ܝܪܚܐ ܕ ܐܘܕܪ ܘ ܒ ܚܡܫܥܣܪ ܝܘܡܐ ܡܢܐ ܟܠ ܫܢܐ ܒ ܫܢܐ.	21.

[112] In der Hs.: *šawce*.

[113] In der Handschrift wird dieser Satz mit dem Vers 17 gerechnet, wie in der arabischen Version. Wir befolgen die Nummerierung der syrischen Version, denn die Übersetzung befolgt den syrischen Text. In der syrischen Tradition entstand einen Ausfall von Vers 18 durch Homoioteleuton.

[114] In der Hs.: *musäbab hano*.

[115] In der Hs.: *men* (Syrismus).

[116] In der Hs.: *d maqbile*.

Xëd ay yawmoṯo dë ṯniḥi bënne ah Huḏoye man näyār dëtte u yarḥo dë mšaḥlëf mu ġamo w ḥëzën l fëṣḥuṯo w mu baxyo l yawmo basimo ṭowo w d saymënne yawmoṯo dë štoyo w d fëṣḥuṯo w mšayci sahmone kul nošo l ḥawre w obi mahwo lam mëskene [f. 33r] *mahwo laf faqire.*	ܒܝܡ̈ܐ ܕܬ̈ܪܝܢ ܒܗ̈ ܐܝܬ ܠܗ ܐܠܗܐ ܡܪܝ ܒܝܬ ܐܢܫ ܘܐܠ ܢܫܬܘܦ ܒܗ ܐܠܗ ܐܚܪ ܠܥܠܡ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡ̈ܝܢ ܐܡܝܢ ܘܐܡܪ ܐܡܝܢ ܠܟ ܫܠܡܐ ܠܟ ܘܠܟܠ ܡܢ ܕܐܬ ܒܗ ܠܒ ܫܠܡ ܘܠܟܠ ܡܢ ܕܐܬ ܒܗ ܠܒ ܚܕܐ

W ay yawmo<u>t</u>ani gëma<u>t</u>këri w misomi b kul doro w jīl w wälaye w qëryawo<u>t</u>o w ay yawmo<u>t</u>o du Furoyano[123]. Lo ozzën w lo bo<u>t</u>li më bayne dah Hu<u>d</u>oye w u duxrona<u>tt</u>e lo bo<u>t</u>ël me bayne du zarca<u>tt</u>e. [f. 34r] *Lo kobo<u>t</u>li me bayne dah Hu<u>d</u>oye w u duxrona<u>tt</u>e lo kobo<u>t</u>ël me bayne du zarca<u>tt</u>e.*	ܘܐܣܬܗܕܝܐ ܫܢܬܐ ܘܫܒܥܐ ܒܟܠ ܕܘܪ ܘܕܘܪ ܘܫܢܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܐܚܫܘܪܘܫ ܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝ ܘܠܐ ܙܥܝܪ ܘܠܐ ܚܫܝܒ ܡܕܡܢ ܕܢܦܠ ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ ܘܠܐ ܢܦܠ ܡܕܡܢ ܕܢܦܠ ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ ܘܠܐ ܢܦܠ ܡܕܡܢ ܕܢܦܠ ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ.	28.
W k<u>t</u>ula Ëstir i malëk<u>t</u>o i bar<u>t</u>o d Abiḥel w Murëdxay u Hu<u>d</u>oyo b kul ḥaqqiye w šolṭono d maqwën i egar<u>t</u>a<u>t</u>e[124] du Furoyo.	ܘܐܟܬܘܠܐ ܐܣܬܝܪ ܒܢܬ ܐܒܝܚܝܠ ܚܢܝܬܐ ܒܬܪ ܡܪܕܟܝ ܘܗܘܕܝܐ ܒܟܠ ܨܒܝܢܘ ܘܫܠܛܢܐ ܕܡܩܒܝܢ ܥܠ ܟܬܒ ܐܓܪܬܐ ܕܝܘܪܝܐ.	29.
W mšadarre ak k<u>t</u>owe lah Hu<u>d</u>oye kulle mo w šwac w cësri wälayāt di malku<u>t</u>o d Aḥširoš malko ax xabre du šrolo w du šlomo.	ܘܐܫܕܪ ܐܓܪܬܐ ܠܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܚܫܘܪܘܫ ܡܠܟܐ ܐܦ ܣܦܪ ܒܫܠܡܐ ܘܒܩܫܛܐ ܘܐܣܝܡ ܥܠ ܝܡܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܫܘܠܛܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ.	30.
D maqwe ay yawmo<u>t</u>o du Furoyo bu zabna<u>tt</u>e xëd maqwele aclayye Murëdxay u Hu<u>d</u>oyo w Ëstir i malëk<u>t</u>o xëd maqwalle cal ruḥayye w cal an abna<u>tt</u>e w u zarca<u>tt</u>e w i wäṣiye du ṣawmo w di ṣlu<u>t</u>o.	ܘܕܩܒܝܢ ܐܣܬܗܕܝܐ ܫܢܬܐ ܕܫܒܥܐ ܒܟܠ ܕܘܪ ܕܘܪ ܘܫܢܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܐܚܫܘܪܘܫ ܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝ ܘܐܣܬܝܪ ܒܢܬ ܐܒܝܚܝܠ ܒܬܪ ܡܪܕܟܝ ܘܗܘܕܝܐ ܒܟܠ ܨܒܝܢܘ ܘܫܠܛܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܘܠܐ ܢܦܠ ܡܕܡܢ ܕܢܦܠ ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ ܘܠܐ ܢܦܠ ܡܕܡܢ ܕܢܦܠ ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ.	31.
W u amro d Ëstir maqwele w m<u>t</u>abatle u Furoyo w k<u>t</u>iw bu k<u>t</u>owo.	ܘܐܡܪ ܐܣܬܝܪ ܡܠܟܬܐ ܩܝܡ ܥܠ ܗܘ ܕܦܘܪܝܐ ܘܐܣܝܡ ܥܠ ܝܡܐ ܕܦܘܪܝܐ.	32.

Qf. 10.	ܡ. ܥ: ܩ.	،
W maḥëtle u malko Aḥširoš (madato) xarj cal i arco kula w cal ag gzoryo<u>t</u>o (du yamo) du bäḥar. [f. 35r] *du bäḥar.*	ܘܡܫܬܠܐ ܕܡܠܟܐ ܐܚܫܘܪܘܫ (ܡܕܬܐ) ܚܪܟ ܥܠ ܟܠ ܐܪܟܐ ܘܟܠ ܓܙܪܝܢܘ (ܕܝܡܐ) ܕܒܚܪ. [f. 35r] ܕܒܚܪ.	1.

[123] In der Hs.: *Furoyo hano*. Im syrischen Text ist der Ausdruck im Plural ܕܝܘܪܝܐ.

[124] In der Hs.: *i egar<u>t</u>o ha<u>t</u>e*.

.2	ܘܟܠ ܣܝܘܡܐ ܕܫܘܠܛܘܢܬܝܗ ܘܥ ܒܘܪܬܝܗ ܘܥ ܫܘܒܚܐ ܕܪܒܘܬܐ ܕܡܪܝܕܟܣ ܕܡܟܠܐ ܕܠܘ ܛܠܐ ܐܝܬ ܟܬ ܗܘ ܕܝܘܡ ܕܝܢ ܘܡܐ ܕܡܕܝ ܘܦܪܣ ܕܝܘܡ ܬܠ ܡܠܟܐ ܕܡܕܝ ܘܦܪܣ.	*W kul sayomo di šolṭonuṯayḏe w i gaboruṯayḏe w u šubḥo di rabuṯo d Murëdxay d maclele lu malko ha kala kṯëwto bu sëfro du baḥs day yawmoṯo dam malke d Madi w d Farës.*
.3	ܡܢܝܢ ܘܥܠ ܡܪܝܕܟܣ ܘܗܘܕܝܐ ܕܟܬܘ ܗܕܐ ܕܒܪ ܘܐܝܬ ܠܗ ܒܥܘ ܕܐܒܕ ܫܡ ܐܝܫܝܫ ܘܐܘܟ ܐܢܐ ܡܫܬܒܩ ܡܢ ܕܒܪ ܡܪܝ ܐܢܕܪܘܣ ܘܒܥܐ ܡܚܠ ܠܟܘܢ ܒܟܬܒܐ ܗܕܐ ܕܠܡ ܐܬܝ ܠܗ ܕܐܬܐ	*Musäbab d Murëdxay u Huḏoyo d këtyo dat tre du malko Aḥširoš w huwe yo u rabo dah Huḏoye w maqbul yo gab an aḥnonayḏe w kṭolëb u xēr w i ṭawto[125] lac camayḏe w mtanewo bu šlomo cal u zarcayḏe kule.*

Kolophon

Nach dem Text folgt im Fol. 35r das folgende Kolophon, das als Hilferuf von Ešaʿyo an Sachau gerichtet ist:

Wenn diese Buchstaben bei Dir ankommen, erbarme Dich meiner durch Deine Gnade und Güte, damit ich mich mit Eile erhebe und zum Diener der Schwelle der Tür Deines Hauses, zum Diener Deiner Pferde, zum Diener Deiner Schweine werde und den Schmutz aus Deinem Haus fege, denn ich habe mich von der Leitung des verehrten Herrn Andrus zurückgezogen und bitte um Verzeihung für meine Versäumnisse in Bezug auf die Verschiebung und Verzögerung dieser Handschrift. Der Auftrag gehört demjenigen, dem er gehört.

Jesaias

حينما تصل هذه الحروف اليك انعم عليَّ من رحمتك وخيرك حتى اقوم عجلاً واكون خادمًا لعتبة باب بيتك واخدم خيلك واخدم خنازير بيتك واكنس زبل بيتك لاني عُزِلتُ من تحت يد الفاضل خواجه اندرس واطلب المسامحة عن نقصي من جهة تعويق الكتابات والامر لمن لهُ الامر	ܐܝܢܡܐ ܬܨܠ ܗܕܐ ܐܬܘܬܢܝ ܥܠ ܝ ܚܢܢܟ ܘܛܝܒܘܬܟ ܕܐܩܘܡ ܥܓܠ ܘܐܟܘܢ ܚܕܡ ܠܥܬܒܬ ܒܒ ܒܝܬܟ ܘܐܚܕܡ ܚܝܠܟ ܘܐܚܕܡ ܚܢܙܝܪ ܒܝܬܟ ܘܐܟܢܣ ܙܒܠ ܒܝܬܟ ܠܐܢܝ ܥܙܠܬ ܡܢ ܬܚܬ ܝܕ ܦܐܨܠ ܚܘܐܓܗ ܐܢܕܪܣ ܘܐܛܠܒ ܡܫܡܚܬܐ ܥܠ ܢܩܨܝ ܡܢ ܓܗܬ ܬܥܘܝܩ ܕܟܬܒܐܬ ܘܐܠܐܡܪ ܠܡܢ ܠܗ ܐܠܐܡܪ	ܐܝܫܥܝܐ *Inaqla d moṭën an ëṯwoṯani l sidux, marḥëm acli mi raḥmayḏox w u xēr diḏux d qamno xayifo w howeno xodumo lal locṭe[126] du tarco du baytayḏox w xodumo las susyayḏox w xodumo laḥ ḥziraydux w konašno u zawlo du baytayḏox elo ono baṭënno me taḥte d iḏe du mnaqyo w myaqro u xwaja Mastar Andërës w kṭolabno u šubqono du naqëṣ diḏi me laf u tukliyo w u cowoqo di kṯawto w u amro l man d këtyo u amro.* *Ešacyo.*	ܐܝܫܥܝܐ ܐܢܩܠܐ ܕܡܘܬܝܢ ܐܢܬܘܬܢܝ ܥ ܣܝܕܘܟܣ ܡܪܚܡ ܐܟܠܝ ܡܝ ܪܚܡܝܕܟܣ ܘܐ ܟܬܝܪ ܕܝܕܟܣ ܕܩܡܢܐ ܟܝܦܐ ܕܗܘܝܢܐ ܟܕܘܡܐ ܠܠ ܠܘܟ ܕܘ ܬܪܟܐ ܕܒܝܬܝܕܟܣ ܘܟܕܘܡܐ ܠܐܣ ܣܘܣܝܝܕܟܣ ܘ ܟܕܘܡܐ ܠܐ ܚܙܝܪܝܕܟܣ ܘ ܟܢܐܫܢܐ ܘ ܙܘܠܐ ܕܘ ܒܝܬܝܕܟܣ ܐܠܐ ܐܘ ܒܛܢܐ ܡܐ ܬܚܬ ܐܝܕ ܕܡ ܡܢܩܝ ܘ ܐ ܘ ܩܘܝܩܐ ܕܟ ܐܡܪܐ ܠ ܡܐܢ ܕ ܩܛܝܐ ܘ ܐ ܐܡܪ.

[125] In der Hs.: *i ṭawṭo* (mit progressiver Assimilation).

[126] Unsichere Lesart. Das Wort ist mir sonst unbekannt. Die Übersetzung als „Schwelle“ wurde von Arabischen عتبة abgeleitet.

LITERATURVERZEICHNIS

ATAS, N., 2018: *Édition et étude philologique du manuscrit ṭuroyo Sachau 249 de la Staatsbibliothek de Berlin*, Louvain-la-Neuve. (unveröffentlichte Masterarbeit).

BRIQUEL-CHATONNET, FR., 1997: *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France*, Paris.

GOTTHEIL, R.J.H., 1999: „The Judæo-Aramæan Dialect of Salamās", *Journal of the American Oriental Society* 112, S. 297-310.

HAELEWYCK, J.-C., 1985: „Le texte dit 'Lucianique' du livre d'Esther: Son étendue et sa cohérence", *Le Muséon* 98, S. 5-44.

— 2003-2008: *Hester* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 7/3), Freiburg im Breisgau.

— 2006: „The Relevance of the Old Latin Version for the Septuagint, with Special Emphasis on the Book of Esther", *Journal of Theological Studies* 57, S. 439-473.

HEINRICHS, W., 1990: „Written Turoyo", in W. HEINRICHS (Hrsg.), *Studies in Neo-Aramaic*, Atlanta, S. 181-188.

JASTROW, O., TALAY, S., 2019: *Der neuaramäische Dialekt von Midyat (Miḏyoyo)*, Wiesbaden.

LEE, S., 1823: *Vetus Testamentum Syriace*, London.

LIDZBARSKI, M., 1896: *Die neu-aramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin,* Weimar.

MENGOZZI, A., 1999: „The Neo-Aramaic Manuscripts of the British Library", *Le Muséon* 112, S. 459-494.

MUNNICH, O., 2008: *La Peshitta d'Esther: ses relations textuelles avec le texte massorétiques et la Septante*, in F. BRIQUEL CHATONNET, PH. LE MOIGNE (HRSG.), *L'Ancien Testament en syriaque,* S. 75-90.

PRYM, E., SOCIN, A., 1881: *Der neu-aramäische Dialekt des Tûr ʿAbdîn,* Göttingen.

RITTER, H., 1967-1971: *Ṭūrōyo: Die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr ʿAbdīn. A: Texte*, 3 Bände, Wiesbaden.

— 1990: *Ṭūrōyo: Die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr ʿAbdīn. C: Grammatik*, Stuttgart

SACHAU, E., 1883: *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig.

— 1885: *Kurzes Verzeichniss der Sachau'schen Sammlung syrischer Handschriften*, Berlin.

— 1899: *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, Bd. 2, Berlin.

WALTER, D. et alii, 2020: *The Syriac Peshiṭta Bible with English Translation: The Book of Women: Ruth, Susanna, Esther, and Judith,* Ṣurath Kthobh. Piscataway.

ZUSAMMENFASSUNG

Im 19. Jahrhundert reiste E. Sachau nach Syrien und Mesopotamien, wo er Sprecher moderner aramäischer Dialekte traf. Er beauftragte sie, eine Reihe von Texten zu verfassen und in ihre Dialekte zu übersetzen. Einer von ihnen, Ešaʿyo, übersetzte für ihn mehrere biblische Texte ins Turoyo-Neuaramäische, darunter das Buch Esther, aus der syrischen Peschitta und der arabischen protestantischen Übersetzung von Smith und Van Dyck. Der vorliegende Artikel präsentiert eine *editio princeps* sowie eine lateinische Transkription dieses Textes mit zahlreichen Anmerkungen, die sich auf der vom Übersetzer befolgten Vorlage beziehen. Obwohl dieser Text Aufschluss über das Turoyo des 19. Jahrhunderts gibt, sollte man bei seinen Schlussfolgerungen vorsichtig sein, da es sich eine Übersetzung voller Syrismen und Arabismen handelt.

RÉSUMÉ

Au 19ème siècle, E. Sachau se rendit en Syrie et en Mésopotamie où il rencontra des locuteurs de dialectes modernes de l'araméen. Il chargea ceux-ci d'écrire et de traduire un certain nombre de textes dans leurs dialectes. L'un deux, Ešaʿyo, traduisit pour lui plusieurs textes bibliques en néo-araméen turoyo, dont le livre d'Esther, à partir de la version syriaque Peshitta et de la traduction arabe des missionnaires protestants Smith et Van Dyck. Le présent article présente une *editio princeps* ainsi qu'une transcription raisonnée de ce texte et de nombreuses notes, au sujet de la *Vorlage* du traducteur. Bien que ce texte nous fournisse des informations sur le Turoyo du 19ème siècle, il faut rester prudent dans les conclusions qu'on pourrait en tirer car il s'agit d'une traduction pleine de syriacismes et d'arabismes.

ABSTRACT

In the 19th century, E. Sachau travelled to Syria and Mesopotamia where he met speakers of modern dialects of Aramaic. He commissioned them to write and translate several texts into their dialects. One of them, Ešaʿyo, translated several biblical texts for him into Turoyo Neo-Aramaic, including the book of Esther, from the Syriac Peshitta and the Arabic translation of Smith and Van Dyck. The present article presents an *editio princeps* as well as a reasoned transcription of this text and numerous notes, in relation to the *Vorlage* followed by the translator. Although this text provides us with information about Turoyo in the 19th century, one must be cautious in drawing conclusions from it as it is a translation full of Syriacisms and Arabisms.

SCHLÜSSELWÖRTER

1. Turoyo
2. Esther
3. Neuaramäisch
4. Sachau 247
5. Bibel

MOTS-CLEFS

1. Turoyo
2. Esther
3. Néo-araméen
4. Sachau 247
5. Bible

KEYWORDS

1. Turoyo
2. Esther
3. Neo-Aramaic
4. Sachau 247
5. Bible

BABELAO 10-11 (2022), p. 303- 323
© ABELAO (Belgium)

Veterinaria Ugaritica : observations sur le lexique des textes hippiatriques en ougaritique*

Par

Emmanuel Beaujard

Aspirant F.R.S.-FNRS à l'Université catholique de Louvain

Jusqu'à la publication par Charles Virroleaud en 1934 des premiers textes de « thérapeutique hippologique » (*sic*) découverts à Ras Shamra (Ougarit) en Syrie[1], notre connaissance d'une littérature vétérinaire proche-orientale se limitait à de brefs extraits en langue akkadienne[2] et à des conseils de nutrition issus de la tradition hippologique hourrito-hittite[3]. Rien de comparable avec les imposants recueils de textes vétérinaires grecs et latins réédités chez Teubner durant les trois premières décennies du XX^e^ s.[4] Ces textes sont autant de

* Je remercie le professeur Claude Obsomer pour m'avoir associé, au terme de la session 2021 de l'ABELAO, à ce volume d'hommage. Toute ma gratitude va également aux professeurs Anne-Marie Doyen, mon promoteur de thèse, et Herman Seldeslachts pour leur relecture attentive, ainsi qu'au professeur Jan Tavernier, qui m'a apporté son aide pour le texte ougaritique et sa traduction, sans oublier le lexique akkadien.

[1] VIROLLEAUD 1934, p. 75-83.

[2] PARDEE 1985, p. 73-76 : « Appendice III : six textes hippiatriques en accadien ».

[3] Voir notamment STARKE 1995.

[4] L'*Ars veterinaria* de Pélagonius, par IHM 1892 (éd.), réédité par FISCHER 1980 (éd.) et GITTON-RIPOLL 2019 (éd.), la *Mulomedicina Chironis* par ODER 1901 (éd.), la *Mulomedicina* de Végèce par LOMMATZSCH 1903 (éd.) et la *Collection d'hippiatrie grecque* par ODER, HOPPE, 1924-1927 (éd.) = *CHG* I et II : le premier volume, intitulé *Hippiatrica Berolinensia*, contient l'édition du *Phillippicus* 1538 conservé à Berlin. La structure et la langue ont été superficiellement remaniées et d'autres sources ont été ajoutées à celles de la *Collection* originale. Le lecteur trouvera le cas échéant les leçons du *Parisinus Graecus* 2322, dont le texte est plus proche de la *Collection* d'origine, en apparat. Les extraits inédits du manuscrit de Paris ouvrent le second volume (*Hippiatrica Parisina*)

témoignages de l'importance du bétail et du cheval aux yeux des civilisations méditerranéennes. De cet attachement à la plus noble conquête de l'homme témoignent également moult artefacts et représentations artistiques : que l'on pense aux chars de guerre des reliefs ramessides en Égypte, aux scènes de chasse des bas-reliefs assyriens ou encore à la parade équestre des frises du Parthénon. Mais la littérature vétérinaire attire notre attention sur un rapport différent des hommes à leurs bêtes de somme et montures, à savoir le souci quotidien que supposent l'entretien de ces animaux, leur dressage et les soins à leur prodiguer.

Le corpus hippiatrique en ougaritique est constitué de quatre tablettes conservées dans les musées de Damas (RS 17.120 = A et RS 23.484 = D), du Louvre (RS 5.300 = B) et d'Alep (RS 5.285 + 5.301 = C)[5]. Toutes témoignent d'un même texte en circulation dans la cité côtière d'Ougarit dans le courant du XIII[e] s. avant J.-C. Seule la première de ces tablettes (A), découverte en 1953 dans la bibliothèque du haut fonctionnaire Rašapabu, contient le texte complet. Des photos et moulages de cette tablette ont été mis à la disposition des savants dans le cinquième volume des *Ugaritica*[6], suivis d'une première transcription dans les *Keilalphabetische Texte aus Ugarit* (*KTU*) de 1976[7]. Ces textes hippiatriques ont fait l'objet de deux éditions critiques parues successivement en 1983 et 1985. L'une et l'autre sont assorties d'une traduction et d'un commentaire. La première est le fruit d'une collaboration entre Chaim Cohen et Daniel Sivan, spécialistes de l'hébreu biblique et des langues sémitiques, professeurs émérites respectivement de l'université de Tel-Aviv et de l'université Ben Gourion du Néguev[8]. La seconde a été réalisée par Denis Pardee, à ce jour professeur d'hébreu biblique à l'Oriental Institute de Chicago[9]. Sans s'être concertés, ces auteurs suivent une même méthodologie, s'appuyant notamment sur la comparaison avec d'autres idiomes sémitiques, en tête desquels l'akkadien et l'hébreu. Pour éclaircir le contenu du texte ougaritique, ils le confrontent aussi aux corpus médicaux akkadiens et gréco-romains. Malgré des points d'accord, les deux éditions présentent ici et là des interprétations divergentes, attestant les difficultés que soulèvent les textes hippiatriques en langue ougaritique. Si lors de leur publication les deux ouvrages s'ignoraient l'un l'autre, Chaim Cohen a ensuite proposé une révision de l'édition menée en collaboration avec Daniel Sivan, y intégrant notamment les avancées de la recherche[10]. Avec toute la rigueur qui le caractérise, il y discute aussi les hypothèses de Denis Pardee, et les corrige ou les écarte le cas échéant.

Pour aborder ces textes, le philologue doit se munir des meilleurs outils, comme aimait à le rappeler en préambule de ses cours Jean-Claude Haelewyck, à qui je dédie cette modeste étude. Professeur d'hébreu biblique et de grammaire comparée des langues sémitiques à l'université catholique de Louvain, il y a en effet dispensé des années durant un séminaire bisannuel consacré tantôt au phénicien, tantôt à l'ougaritique[11]. Plus familier des textes de la *Collection*

---

suivis par les *Hippiatrica Cantabrigiensia* (textes inédits du *Cantabrigiensis Collegii Emmanuelis* III.3.19), *Londinensia* (*Londinensis Sloanianus* 745) et *Lugdunensia* (*Leidensis Vossianus Graecus* Q.50).

[5] HERDNER 1963 (= *CTA*), n°160 (= B) et 161 (= C) ; GORDON 1967 (= *UT*), n°55 (= B) et 56 (= C) ; DIETRICH, LORETZ, SANMARTIN 1976 (= *KTU*), n°1.85 (= A), 1.71 (= B), 1.72 (= C), 1.97 (= D).

[6] VIROLLEAUD (éd.) 1968, p. 621 (découverte) et 625-627 (photos et moulages).

[7] Voir note 5.

[8] COHEN, SIVAN 1983.

[9] PARDEE 1985. Voir aussi PARDEE 1992, p. 154-155, et PARDEE 1996, p. 19-26, ainsi que sa présentation de l'hippiatrie ougaritique au colloque d'histoire de la médecine vétérinaire antique et médiévale de Toulouse : PARDEE 2016.

[10] COHEN 1996, p. 105-153

[11] Le flambeau a depuis été repris par le professeur Jan Tavernier sous la conduite duquel j'ai pu parfaire mon initiation à la langue des tablettes de Ras Shamra.

d'hippiatrie grecque, et notamment des sections attribuées à l'hippiatre Eumèlos de Thèbes sur lequel a porté mon mémoire de fin d'études, c'est grâce à ce maître que j'ai pu aborder les côtes du Levant et ses échantillons d'une littérature hippiatrique en langue ougaritique. Puisse-t-il trouver ici l'expression de ma reconnaissance. Mon propos n'est ni de revoir ici l'édition critique de ces textes ni d'en donner une nouvelle interprétation, mais bien de présenter à un public non averti leur contenu et les difficultés inhérentes à leur approche.

Section I

Seule la tablette RS 17.120 contient l'intitulé du texte : *spr . nʿm . śśwm* « document pour la santé des chevaux ». Le mot *spr* désigne tout type d'écrit, essentiellement des listes et des inventaires, mais aussi des missives. Le texte hippiatrique trouvé à Ras Shamra est considéré comme un *spr*, c'est-à-dire un inventaire de maladies et de remèdes, à l'instar des *signa morborum et genera curationum* utilisés dans les fermes romaines à l'époque de Varron (I^er^ s. av. J.-C.)[12]. La racine √*nʿm* est attestée dans diverses langues sémitiques avec le sens de « plaisant », « agréable ». Denis Pardee signale également l'acception « vie heureuse », « bonheur » de cette racine en arabe[13]. La forme *nʿm* du texte ougaritique peut être comprise soit comme un substantif signifiant « santé », « bien-être »[14], soit comme un verbe à l'infinitif dont le sens serait ici celui de « conserver » ou de « rétablir le bon état général »[15].

Section II

La première pathologie évoquée dans le texte est plus exactement un comportement symptomatique qui reflète une gêne ou une douleur de l'animal :

RS 17.120 (lg. 2) : *k . ygʿr . śśw* « si le cheval tousse (?) / corne (?) ».

En hébreu biblique la racine גער (*gʿr*) désigne essentiellement un cri de réprimande, comme celui du patriarche Jacob gourmandant Joseph pour ses rêves prétentieux (Gn 37, 10). Denis Pardee signale aussi l'arabe √*ǧʿr* avec le sens de « mugir », « bêler »[16]. Le dictionnaire ougaritique de Del Olmo Lete et Sanmartin distingue une racine √*gʿr* (I) signifiant « reprocher » comme en hébreu biblique, et une seconde racine homophone √*gʿr* (II) avec le sens de « haleter », « respirer avec difficulté », qui serait attestée ici seulement[17]. Chaim Cohen considère toutefois que cette distinction est injustifiée[18]. Le contexte suppose expressément un sens dérivé et technique de la racine √*gʿr*. Une première hypothèse serait d'y voir le cri propre au cheval, à savoir un hennissement. Il pourrait aussi s'agir d'un bruit plus particulier, comme le cornage, fréquemment associé à divers troubles de la respiration (dyspnée). Louis Noël Marcenac, ancien professeur à l'École vétérinaire d'Alfort, et Henri Aublet, ancien écuyer à l'École de Cavalerie de Saumur, signalent dans leur *Encyclopédie du cheval* que tout bruit respiratoire anormal révèle « une difficulté de franchissement de la colonne d'air à un niveau

[12] VARRO *Rust.* 2.7.16.

[13] PARDEE 1985, p. 39 et note 49.

[14] Ainsi DEL OLMO LETTE, SANMARTIN 2003, *s.v.* nʿm.

[15] PARDEE 1985, p. 39-40. L'auteur signale aussi l'expression ougaritique *śśwm nʿmm* « de bons chevaux », « des chevaux en bon état ». Le verbe *nʿm*, appliqué aux chevaux, signifierait plus exactement « remettre en état de *śśwm nʿmm* ».

[16] PARDEE 1985, p. 43 et note 79.

[17] DEL OLMO LETTE, SANMARTIN 2003, *s.v.* nʿm.

[18] COHEN 1983, p. 114.

quelconque des éléments anatomiques constitutifs »[19]. En hippiatrie grecque, Eumèlos de Thèbes utilise le verbe πταίρομαι[20], qui signifie d'ordinaire « éternuer », pour évoquer un tel ronflement. Cet emploi correspond sur le plan sémantique à *stertit*, utilisé dans le recueil vétérinaire de l'hippiatre latin Pélagonius[21]. L'un et l'autre auteurs décrivent avec ces verbes l'état d'un cheval en détresse respiratoire (dyspnée) qui s'ébroue ou qui corne. Denis Pardee préfère toutefois traduire √*gʿr* par « tousser », considérant que le cornage est un défaut chronique et non un symptôme passager[22]. Si le cornage proprement dit renvoie bien à un vice de conformation de l'appareil respiratoire, plus exactement une paralysie pharyngale, il est cependant fréquemment utilisé à propos d'affections passagères[23].

Sections III et IV

La pathologie dont il est question dans les sections III et IV a été interprétée très diversement :

RS 17.120 (lg. 5 et 7) : *k* . *ḫr* . *śśw* « si un cheval rejette un liquide purulent (?) / gémit (?) ».

Autant le dire d'emblée, on ignore ce que signifie clairement la racine √*ḫr*. Chaim Cohen et le dictionnaire de del Olmo Lete et Sanmartin (*s.v. ḫrr*) lui donnent le sens de « rejeter un liquide putride », « avoir des spasmes [de diarrhée] » sur la base de la comparaison avec l'akkadien (*ḫ*)*arāru*, attesté en contexte médical avec le sens de « rejeter un liquide purulent »[24]. Chaim Cohen propose un éventuel rapprochement avec la maladie intestinale appelée *kīs libbi* dans les textes hippiatriques en akkadien. Rien n'indique cependant qu'il soit ici question de cette affection associée en médecine humaine à des vomissements (pour des raisons anatomiques, un cheval est incapable de vomir !) et à une déchirure de l'estomac[25].

Denis Pardee suggère, quant à lui, de traduire √*ḫr* par « hennir » en partant notamment de l'arabe, où cette racine est attestée avec ce sens, tandis qu'une variante √*ḫwr* évoque le mugissement des bovins[26]. L'auteur signale une association possible avec l'arabe *harhara* « ronfler », que Carl Brockelmann a rapproché dans le *Lexicon Syriacum* du syriaque *har* et de l'hébreu נחר (*nḫr*)[27]. Cette racine, qui signifie « souffler violemment » est attestée pour évoquer le hennissement du cheval en Jb 39, 20 נַחְרוֹ אֵימָה (*naḫᵉrô ʾêmāh*) « son terrible hennissement » et Jr 8, 16 נַחֲרַת סוּסָיו (*naḫᵉraṯ sûsāw*) « le hennissement de ses chevaux ». J'ajouterai que l'akkadien *ḫarāru* au sens de « ronfler » est appliqué au moins une fois à un homme malade, pour évoquer des parties du corps (ventre, larynx ou poumon) qui font un bruit anormal[28]. Le hennissement

[19] MARCENAC, AUBLET 1964, p. 95. Voir aussi p. 760 les principaux symptômes respiratoires.

[20] EUMEL. *Hipp. Paris.* 29 (*CHG* II, p. 31, lg. 23).

[21] PELAGON. 204. Voir aussi GITTON-RIPOLL 2019 (éd.), p. 231, note 4. L'hypothèse de James Noel Adams, selon laquelle Pélagonius transcrirait ici la source latine traduite par Eumèlos, est d'ordinaire admise, cf. FISCHER 1988, p. 201.

[22] PARDEE 1985, p. 44-45.

[23] MARCENAC, AUBLET 1964, p. 756 « … passager, [le cornage] se dissipe avec l'atténuation des lésions provocatrices ». Ce symptôme est clairement distinct du cornage chronique ou hémiplégie du larynx (p. 757). Cette distinction ressort également de la notice de CARDINI 1845, p. 164.

[24] OPENHEIM, REINER (éd.) 1964, vol. I/2 (*s.v. arāru* C).

[25] COHEN 1996, p. 119. L'auteur signale un rapprochement dans un texte akkadien entre la toux et la maladie *kīs libbi* (*ibid.* note 2).

[26] PARDEE 1985, p. 51-52.

[27] BROCKELMANN 1928, p. 253, col. 1.

[28] OPENHEIM, REINER (éd.) 1964, vol. VI (*s.v. ḫarāru* D, b et c avec références) et LABAT 1951, p. 80 (note 152 avec justifications).

accompagne les tourments d'un cheval infesté par les vers, d'après l'hippiatre grec Hippocrate, homonyme mal connu du père de la médecine[29]. Eumèlos de Thèbes signale également qu'un cheval souffrant des reins hennit continuellement (συνεχέστερον χρεμετίζει)[30]. Si l'on accepte l'hypothèse d'une traduction de *ḫr* par « hennir », le contexte impose d'y voir un gémissement ou un ronflement associé à la respiration de l'animal plutôt qu'un hennissement à proprement parler[31].

En l'absence d'autres éléments, rien ne nous permet d'affiner notre interprétation de la racine √*ḫr* ni, s'il s'agit d'un cri de l'animal, de la distinguer nettement pour le sens de la racine √*gʿr*. Heureusement, certains termes, comme ceux de la section suivante, sont d'un abord plus aisé.

Section V

RS 17.120 (lg. 9) : *k . l . yḫrʾu . w . l . yṯtn . śśw* « si un cheval ne défèque pas ni n'urine ».

Le sens de ces deux verbes a été établi sans aucune difficulté : pour la racine √*ḫrʾ* on se référera, entre autres, à l'hébreu biblique חֶרְאִי (*ḥere'*) « excrément » et מַחֲרָאָה (*maḥᵃrā'āh*) « cloaque » (2 R 10, 27). Quant au verbe *yṯtn*, il s'agit d'un imperfectif (schème-Gt) de la racine √*ṯn* « uriner » qui, comme en hébreu biblique, est formée au moyen d'un infixe *t* : שָׁתַן (*šāṯan*) en regard du substantif correspondant שֵׁין (*šayin*) « urine ». La régularité des selles et des urines est un signe de bon fonctionnement du métabolisme de l'animal. Leur absence indique généralement une pathologie sous-jacente. Les sources de la *Collection d'hippiatrie grecque* ont peaufiné leur diagnostic en matière de problèmes urinaires, distinguant ainsi la dysurie (difficulté à uriner), la strangurie (le cheval urine par à-coups) et l'ischurie (incapacité à uriner)[32]. L'obstruction intestinale est d'ordinaire imputée à une prise de boisson insuffisante[33], mais elle peut aussi survenir en cas de coliques[34].

Sections VI et VII

RS 17.120 (lg. 12) : [*k . y*] . *ʾiḫd* (variante *ʾaḫd* lg. 15) . *ʾakl . śśw* « si un cheval se gorge d'orge ».

Le sens premier de la racine √*ʾiḫd*, à savoir « prendre » ou « saisir », est bien établi et ne fait aucun doute. Comparer avec l'hébreu אחז (*ʾḥz*) *qal* « prendre », « saisir », *nifal* « être pris », « être tenu ». En contexte hippiatrique, l'expression ougaritique *ʾiḫd akl* a été différemment comprise. Le substantif *akl* signifie ici « nourriture », comme en akkadien *akalu* et *ukullû.* Le premier terme désigne une nourriture cuite à base de farine (un genre de pain), puis, par extension, une ration de nourriture en général[35]. Quant au second, il s'agit d'un terme générique pour la nourriture, le fourrage et les provisions[36]. Il peut aussi signifier une ration de grain, aliment

[29] HIPPOCR. *Hipp. Berol.* 85.2 (*CHG* I, p. 306, lg. 13).

[30] EUMEL. *Hipp. Berol.* 30.5 (*CHG* I, p. 151, lg. 27 - p. 152, lg. 1 et apparat critique).

[31] CARDINI 1845, p. 347, col. 1.

[32] APSYRT. *Hipp. Berol.* 33.9 (*CHG* I, p. 169, lg. 9-13).

[33] MARCENAC, AUBLET 1964, p. 753.

[34] MARCENAC, AUBLET 1964, p. 754.

[35] Notamment dans les textes médicaux, cf. OPENHEIM, REINER (éd.) 1964, vol. I/1 (*s.v.* akalu, p. 244, col. b).

[36] OPENHEIM, REINER (éd.) 1964, vol. XX (*s.v.* ukullû).

de base tant pour l'homme que l'animal[37]. Ce dernier sens est bien attesté pour l'ougaritique *akl*[38]. Pour Denis Pardee, l'expression dans son ensemble signifie littéralement « saisir la nourriture » et désignerait ici l'état du cheval que les textes grecs d'hippiatrie appellent βούλιμος (*boulimos*)[39]. Rien n'indique cependant qu'il faille donner au verbe √*ʾiḫd* le sens intensif de « saisir *avec excès* ». On serait en droit d'attendre un adverbe du type *mʾiʿd* « de trop », « entièrement », selon l'usage observé à la ligne 30 pour parler d'un cheval qui a la tête *constamment* baissée. Le dictionnaire de Del Olmo Lete et Sanmartin considère plutôt *ʾiḫd akl* comme une tournure idiomatique signifiant « être ballonné », « être gavé d'orge ». Les Anciens étaient effectivement conscients des risques (entre autres, de fourbure) à la suite d'une ingestion excessive d'orge. La langue grecque possède d'ailleurs un nom de maladie (κριθίασις / *krithiasis*) formé sur la base du substantif κριθαί (*krithai*) « orge ». D'après l'hippiatre grec Apsyrtos, cette affection se signale par une grande difficulté de l'animal à se mouvoir[40].

Il ne fait en revanche aucun doute pour Chaim Cohen que l'expression *ʾiḫd akl* signifie « la douleur saisit [le cheval] »[41]. Cette affirmation se base notamment sur l'akkadien *aḫazu* (variante *ṣabātu*) qui veut dire « saisir » et que l'on trouve employé en contexte médical pour parler d'une affection qui « saisit » un individu. Une telle expression existe effectivement en maintes langues, sémitiques ou non. On trouve aussi en hébreu biblique des formules telles que 2 S 1, 9 אֲחָזַנִי הַשָּׁבָץ (*ʾaḥāzanī haššāḇāṣ*) « le vertige me saisit », Is 21, 3 צִירִים אֲחָזוּנִי (*ṣîrîm ʾaḥāzûnî*) « des douleurs me saisissent » ou encore Jr 13, 21 חֲבָלִים יֹאחֲזוּךְ (*ḥaḇālîm yōʾḥᵉzûḵ*) « des douleurs te saisiront ». Cependant, une traduction de l'ougaritique *akl* par « douleur » suppose de partir d'un sens dérivé du verbe akkadien *akālu* « manger », qui peut signifier « dévorer » ou « ravager » lorsque le sujet est la maladie[42]. Aucun substantif avec ce sens n'est malheureusement attesté, ni en akkadien, ni en ougaritique.

Section VIII

RS 17.120 (lg. 18) : *k . yrʾaš . śśw* « si un cheval souffre de la tête ».

Le verbe √*rʾš* est d'ordinaire considéré comme un dénominatif formé sur le substantif *rʾiš* « tête ». Mieux que « remuer la tête »[43], il pourrait signifier en contexte médical « souffrir de la tête », un sens également attesté en arabe[44]. On évitera de rejeter prématurément le rapprochement proposé par Chaim Cohen entre l'ougaritique √*rʾš* et le substantif akkadien *rāšānu / raʾšānu* qui désigne une sorte de gale[45].

---

[37] OPENHEIM, REINER (éd.) 1964, p. 61 « 4' for equids » cite deux passages où il est question d'orge comme nourriture des ânes et des chevaux.

[38] Voir le référencement de DEL OLMO LETE, SANMARTIN 2003, *s.v.* akl II. WATSON 2004, p. 119 traduit même *akl* par « barley » (orge).

[39] PARDEE 1985, p. 57-58.

[40] APSYRT. *Hipp. Berol.* 8.1 (*CHG* I, p. 49, lg. 5-6).

[41] COHEN 1996, p. 125-126. Dans cette hypothèse, *śśw* n'est pas le sujet (comme dans les phrases précédentes), mais l'objet du verbe.

[42] *Ibid*.

[43] C'est le sens que donnent DEL OLMO LETE et SANMARTIN 2003, *s.v.* rʾš.

[44] PARDEE 1985, p. 62-63 cité par COHEN 1996, p. 133.

[45] COHEN 1996, p. 132-133.

Section XI

RS 17.120 (lg. 30) : *k . yrʾaš . w . ykhp . mʾiʿd* « si un cheval souffre de la tête et qu'il la garde constamment inclinée ».

Après les sections IX et X, que nous traiterons à part en raison des difficultés particulières qu'elles soulèvent, la dernière section du document hippiatrique d'Ougarit évoque à nouveau le mal de tête, combiné cette fois-ci à un autre symptôme. La racine √*khp* est rapprochée avec raison de l'akkadien *kapāpu* « (se) courber », « (s')incliner », et de l'hébreu כפף (*kpp*) *qal* « pencher », « plier » et *nifal* « s'incliner », cf. Is 58, 5 au sujet du jeûne qui plaît à Dieu הֲלָכֹף כְּאַגְמֹן רֹאשׁוֹ (*hᵃlāḵōp kᵉʾagmōn rōʾšô*) « est-ce de *plier sa tête* comme un roseau ? ». Partant de ces arguments, la racine ougaritique √*khp* désignerait un état de prostration de l'animal comme celui que décrit l'hippiatre grec Eumèlos, précisément en cas de douleur à la tête : κεφαλῆς μηνύουσι πόνον ... καὶ κεφαλὴ κάτω νεύουσα « une tête inclinée vers le bas … indique aussi un mal de tête »[46].

Chaim Cohen avait envisagé la possibilité de traduire √*rʾš* à la section précédente par « avoir la gale » (cf. *supra*). Dans cette optique, il souligne un possible rapprochement entre l'ougaritique √*khp* et l'hébreu biblique גרד (*grd*) *hitp.* « se gratter » (hapax en Jb 2, 8 לְהִתְגָּרֵד בּוֹ (*lᵉhiṯggārēḏ bô*) « pour se gratter avec [un ostracon] » = ἵνα τὸν ἰχῶρα ξύῃ « pour qu'il gratte la sanie » dans la version de la *Septante*) ainsi qu'avec l'akkadien *ekēku* « (se) gratter ». Cependant, comme Chaim Cohen le souligne, il n'y a aucun argument étymologique à l'appui d'une telle interprétation de l'ougaritique √*khp*[47].

J'attirerai encore l'attention du lecteur sur la finale de la section XI, sensiblement différente dans RS 5.285 + 5.301 (lg. 39-40) :

[39] *tdkn . ʾḥdh . w .* [*yṣq*] [40] *. b . ʾaph*.

La forme *tdkn*, absente des autres tablettes, est tirée de la racine √*dwk* ou √*dkk* que l'on rencontre fréquemment dans le texte hippiatrique d'Ougarit (cf. *ydk* « que [ces ingrédients] soient réduits en poudre »). Il est possible qu'il s'agisse ici d'une erreur, tant l'analyse de *tdkn* fait problème : rien ne justifie l'emploi à cet endroit d'une forme féminine du jussif 3ᵉ pl.

Préparation et administration des remèdes

Les remèdes du texte hippiatrique de Ras Shamra doivent être administrés par les naseaux de l'animal, une pratique habituelle dans la médecine vétérinaire antique[48] :

RS 17.120 (lg. 4, 6, 8, 11, 14, 17, 19 et 29) : *yṣq . b . ʾaph* « que [cela] soit versé dans son naseau ». On analyse généralement *yṣq* comme un jussif passif de la racine √*yṣq* (premier *yod*).

La préparation des remèdes suit elle aussi un schéma classique : les ingrédients solides ou secs sont réduits en poudre, puis, le cas échéant, dissous dans un liquide :

° *ydk* « qu'il soit réduit en poudre » (jussif passif schème-G de √*dkk*). Ce verbe existe aussi en hébreu biblique (cf. Nb 11, 8 דָּכוּ בַּמְּדֹכָה [*ḏāḵû bammᵉḏōḵāh*] « ils broyèrent (la manne[49]) dans

[46] EUMEL. *Hipp. Berol.* 103.4 (*CHG* I, p. 354, lg. 7-9).

[47] COHEN 1996, p. 148.

[48] On trouve la même recommandation dans les textes hippiatriques en akkadien. Voir PARDEE 1985, p. 51, note 142, et p. 73-76. Les expressions du type διὰ τῶν μυκτήρων ἔμβαλε « introduis par les naseaux » sont courantes chez Eumèlos de Thèbes, ainsi que dans l'ensemble de la littérature hippiatrique en grec et en latin.

[49] Il s'agit d'une nourriture céleste mal identifiée, envoyée par Dieu aux Hébreux tout au long de leur exode vers Canaan.

un mortier ») où la racine est attestée sous plusieurs formes : דכא [*dk'*] (poétique), דכה [*dkh*] (uniquement dans les Psaumes[50]) et דכך [*dkk*] (on pose une géminée sur la base de Dt 23, 2 פְּצוּעַ־דַּכָּה [*p^{e}ṣû^{a}ʿ dakkāh*][51] « mutilé par écrasement (des testicules) » et de la comparaison avec l'araméen et l'arabe[52]).

° *ymsś* « qu'il soit dissous » (jussif passif de √*mśś/s* schème-D, cf. hébreu biblique מסס [*mss*] *nifal* « fondre » et *hifil* « faire fondre »). Il y a un consensus pour rattacher la forme *mss* (RS 5.285 lg. 13 et RS 5.300 lg. 9) à cette racine, bien que Chaim Cohen y voie un substantif dérivé avec le sens de « suc » ou « sève »[53]. Ce mot serait alors, sur le plan sémantique, l'exact équivalent de l'akkadien *ḫīlu* « résine », « suc »[54].

Materia medica *(sections II - VII, XI)*

L'identification de la matière médicale des textes ougaritiques soulève divers interrogations et débats, notamment pour les quelques simples attestés nulle part ailleurs. Quand elle le permet, la comparaison avec les corpus médicaux en d'autres langues sémitiques, notamment en akkadien, oriente une identification, plus ou moins précise, des noms de plantes en ougaritique. Sur cette problématique, Wilfred G. E. Watson a publié en 2004 un article intitulé « A Botanical Snapshot of Ugarit », dont toute une section est dédiée aux termes rencontrés en contextes médical et hippiatrique[55].

° *ʾirǵn* (variante *ʾarǵn*) *hmr* « dattes rouges » (?) : Denis Pardee défend l'identification de *ʾirǵn* avec l'akkadien *arḫānu* « dattes », que l'étymologie rend toutefois difficile, sinon impossible[56]. Chaim Cohen rapproche plutôt cette plante de l'akkadien *urānu* « fenouil »[57]. Wilfred Watson ne relève pas moins de sept hypothèses pour l'identification de l'ougaritique *ʾirǵn*, qu'il qualifie à juste titre de « mot obscur »[58]. Quant à *hmr*, il est d'un commun accord traduit par « rouge » ou « rouge-brun »[59]. Noter en arabe le mot *ʾaḥmaru* qui désigne une sorte de datte appelée ainsi en raison de sa couleur. Wilfred Watson propose toutefois une autre acception pour l'ougaritique *hmr*, à savoir « sec » ou « séché », sur la base d'un rapprochement avec l'akkadien *ḫamru* (même sens)[60].

° *ʾaškrr* : à rapprocher de l'akkadien *šakirû* « jusquiame » [61]. L'identification avec de la cire peut être définitivement écartée[62].

---

[50] BROWN, BRIGGS, DRIVER 2000, *s.v.* דָּכָה, avec références.

[51] Pour la correction du texte du *Leningradensis* B 19a דַּכָּא- (*dakkā'*), se référer à l'apparat critique de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 326.

[52] BROWN, BRIGGS, DRIVER 2000, *s.v.* דכך.

[53] COHEN 1996, p. 124.

[54] *Ibid.*

[55] WATSON 2004, p. 132-134.

[56] PARDEE 1985, p. 60-62 et COHEN 1996, p. 131, pour les contre-arguments.

[57] COHEN 1996, p. 131-132.

[58] WATSON 2004, p. 132.

[59] PARDEE 1985, p. 60-62 ; COHEN 1996, p. 132 ; DEL OLMO LETE, SANMARTIN 2003, *s.v.* ḥmr II.

[60] WATSON 2004, p. 132.

[61] COHEN 1996, p. 128, pour une argumentation et un référencement plus complets.

[62] *Ibid.* et PARDEE 1985, p. 59.

° *bln qṭ* : *bln* est souvent associé aux plantes *billu* (non identifiée) ou *pillû* « mandragore » en akkadien[63]. Le rapprochement avec l'akkadien *ballu* « mélange de fourrage » ou « nourriture pour animal », retenu par Wilfred Watson[64], est rejeté par Chaim Cohen en raison de l'attestation tardive de ce mot utilisé seulement en néo-babylonien pour remplacer le plus ancien *imrū*[65]. Par ailleurs, il serait curieux de réduire de la nourriture en poudre pour l'administrer ensuite par les naseaux. Il suffit de la proposer à l'animal, comme cela se fait habituellement. Quant à *qṭ*, sa position dans la phrase suggère qu'il s'agit ici d'un qualificatif de la mesure *št* à l'instar de *grn* (ligne 16). Il serait l'exact équivalent de l'akkadien *qātu* « main » qui peut désigner plus spécifiquement « une poignée »[66] ou encore « une quantité normale » d'un aliment[67].

° *bṣql ʻrgz* « épi de *ʻrgz* » ou « une mesure-*bṣql* de *ʻrgz* ». Le premier mot (*bṣql*) est attesté en ougaritique dans la légende de ʾAqhatu où il est d'ordinaire traduit par « rameau » ou « branche »[68]. Wilfred Watson propose un rapprochement avec l'hébreu בָּצֵק (*bāṣēq*) « pâte » qui pourrait signifier « grain » dans les ostraca d'Arad (VIII[e] - VI[e] s. av. J.-C.)[69]. À rapprocher peut-être aussi de l'expression énigmatique de 2 R 4, 42 כַּרְמֶל בְּצִקְלֹנוֹ (*karmel bᵉṣiqlōnô*) « fruit de *bᵉṣiqlōn* », rendue par παλάθας (sorte de pâte de fruits secs) et *frumentum nouum* « des grains de blé frais » dans les traductions de la *Septante* et de la *Vulgate*[70]. Chaim Cohen propose enfin d'y voir un nom de mesure en raison des contextes dans lesquels il apparaît (lg. 16 et 17)[71]. Noter d'ailleurs le parallèle entre l'expression *bṣql ʻrgz* et *št ʿrgz* « une mesure-*št* de *ʿrgz* » (lg. 10).

° *dblt yṯnt* « vieille pâte de figues » : en hébreu biblique דְּבֵלָה (*dᵉbēlāh*) « pâte de figues » (en grec παλάθη ἐκ σύκων, en latin *massam de ficis*) est employé au moins une fois dans un contexte thérapeutique : Is 38, 21 יִשְּׂאוּ דְּבֶלֶת תְּאֵנִים וְיִמְרְחוּ עַל־הַשְּׁחִין וְיֶחִי (*yiśᵉʾû dᵉḇeleṯ tᵉʾēnîm wᵉyimrᵉḥû ʿal haššᵉḥīn wᵉyeḥī*) « qu'ils prennent de la pâte de figues, qu'ils l'appliquent sur l'ulcère et [Ezéchias] vivra » (passage repris en 2 R 20, 7). La traduction habituelle de ce mot par « gâteau » est impropre : il s'agit plus exactement d'une pâte obtenue par écrasement de fruits secs, en l'occurrence des figues (√*dbl* en arabe signifie d'ailleurs « réduire en morceaux », « battre »), pour en faire un cataplasme. C'est bien cette idée qu'on retrouve derrière les traductions de la *Vulgate* (*massa* signifie un « amas », un « tas ») et de la *Septante* (παλάθη désignant une masse de fruits secs, qui a été pressée en une forme allongée, une sorte de confiture[72]). Quant à l'adjectif *yṯn*, il est l'exact équivalent de l'hébreu יָשָׁן (*yāšān*) « vieux », « ancien ».

---

[63] PARDEE 1985, p. 63-64 ; COHEN 1996, p. 133-134 ; WATSON 2004, p. 133.

[64] WATSON 2004, p. 133 ; DEL OLMO LETE, SANMARTIN 2003, *s.v.* bln, relèvent également l'hébreu בְּלִיל « fourrage », attesté uniquement en Jb 6,5 et 24,6 ainsi qu'en Is 30,24, et l'arabe *balīla* « bouillie », « gruau ».

[65] COHEN 1996, p. 134.

[66] DEL OLMO LETE, SANMARTIN 2003, *s.v.* qt.

[67] COHEN 1996, p. 134-135. La correspondance entre le phonème emphatique *ṭ* en ougaritique et la dentale correspondante en akkadien s'explique par la loi de Geers (dissimilation des emphatiques). Noter toutefois WATSON 2004, p. 133, pour qui l'ougaritique *qṭ* pourrait être rapproché de l'akkadien *kitû* « lin » : l'auteur comprend l'expression *bln qṭ* dans le sens « nourriture à base de lin ».

[68] DEL OLMO LETE, SANMARTIN 2003, *s.v.* bṣql.

[69] WATSON 2004, p. 120.

[70] BROWN, BRIGGS, DRIVER 2000, *s.v.* צְקְלֹן, signalent l'existence d'une correction בְּקַלְעָתוֹ (*biqᵉlaʿtô*) *in his wallet* (?) sur la base d'un manuscrit de la *Septante* (βακελλεθ) et des versions arméniennes. Ce mot n'est toutefois pas attesté en hébreu biblique.

[71] COHEN 1996, p. 120-121.

[72] PAPE 1880, *s.v.* παλάθη : « *Eine Masse getrockneter Früchte, welche in eine längliche Form zusammengedrückt wurde, eine Art Marmelade* ».

° *dlḫt* (?) : « jus pur » d'après Denis Pardee, qui rattache ce mot à la racine √*lḫḥ* ou √*lwḥ* « être frais », « être juteux »[73]. Chaim Cohen propose d'y voir plutôt un équivalent à l'akkadien *dalīqātu* (sorte de gruaux).

° *ḫndrt* (emprunt indo-européen ?) : Chaim Cohen donne à ce mot le sens de grain et récuse toute identification à un arbre fruitier, comme un abricotier ou un pommier[74].

° *mkšr* → *št mkšr grn* : il faut soigneusement distinguer *grn* (I) « aire de battage [pour la paille] » et *grn* (II), qui est attesté ici, comme l'a montré Chaim Cohen, en tant que qualificatif de la mesure *št*. Il est à cet égard l'exact équivalent de l'akkadien *gurnu* « de taille moyenne »[75]. La plante désignée par le terme *mkšr* n'est pas clairement identifiée : Wilfred Watson propose d'y voir du saxifrage ou de la moutarde[76]. Chaim Cohen envisage plutôt un rapprochement avec l'akkadien *karašu* « poireau » dont l'usage est attesté dans les textes de médecine humaine ainsi que dans le Talmud[77]. La genèse de la forme ougaritique *mkšr* peut s'expliquer par une métathèse, mais il reste encore à justifier le *mem* initial. Le préfixe nominal *m*-, bien que courant, s'applique plutôt à des noms qui désignent des entités concrètes[78].

° *mndǵ* : cf. en akkadien *mundû* « farine fine »[79].

° *mǵmǵ* = akkadien *memētu* (plante médicinale non identifiée)[80]. Le parallélisme entre les deux langues s'explique à partir d'une forme **maǵmaǵu*[81].

° *nnʾi* = akkadien *nīnû*, généralement identifié à une espèce d'ammi[82].

° *ʿqrbn* « plante-scorpion », formé sur *ʿqrb* « scorpion » tout comme l'akkadien *zuqiqīpānu* (même sens) à partir du mot qui désigne le scorpion dans cette langue (*zuqaqīpu*). Denis Pardee propose un rapprochement avec l'arabe *ʿuqrubānun* et le syriaque *ʿaqrabān* utilisés notamment en traduction du grec σκολοπένδριον « scolopendre », « mille-pattes »[83]. En s'appuyant sur le témoignage de Dioscoride, il est possible d'identifier cette plante à diverses fougères « munies en dessous d'écailles disposées comme les pattes d'une scolopendre » (*Ceterach officinarum* ou *Scolopendrium hemionitis*), d'après la notice du latiniste Jacques André[84]. Wilfrid Watson identifie enfin cette fameuse plante-scorpion avec la *Salsola tragus*, une sorte de chardon[85].

---

[73] PARDEE 1985, p. 49-50.

[74] PARDEE 1985, p. 122-123. Si la contre-argumentation de l'auteur est pertinente, son interprétation repose toutefois sur la lecture (discutée) de *lḫm* en regard de *ḫnḏrt* dans un autre texte ougaritique (*CTA* 134 = *KTU* 4.34:5,6).

[75] PARDEE 1985, p. 126-127 ; DEL OLMO LETE, SANMARTIN 2003, *s.v.* grn I et II.

[76] WATSON 2004, p. 133.

[77] COHEN 1996, p. 127.

[78] BORDREUIL, PARDEE 2004, p. 47.

[79] COHEN 1996, p. 117 (avec les réserves qui s'imposent quant à cette identification).

[80] PARDEE 1985, p. 52 ; COHEN 1996, p. 120 ; WATSON 2004, p. 133.

[81] COHEN 1996, p. 120.

[82] PARDEE 1985, p. 60 ; COHEN 1996, p. 130 ; WATSON 2004, p. 133.

[83] PARDEE 1985, p. 47-48.

[84] ANDRÉ 1985, p. 230 (*s.v.* scolopendrion).

[85] WATSON 2004, p. 133.

° *ʻrgz* : l'identification de *ʻrgz* avec des noix, proposée *cum cautione* par Denis Pardee[86], ne s'impose pas[87]. Il s'agit d'une plante aromatique et médicinale mal identifiée, mais d'un usage courant, peut-être du genévrier[88].

° *pr ḥḏrt* : *pr* est le nom courant pour désigner un fruit (hébreu פְּרִי), tandis que l'ougaritique *ḥḏrt* correspond pour la forme à l'hébreu tardif חזרת (*ḥzrt*) « laitue »[89]. L'usage de la laitue dans des textes médicaux en akkadien est souligné par Chaim Cohen[90], ce qui rend plausible cette identification. Denis Pardee propose, quant à lui, un rapprochement avec l'araméen *ḥazzūr* « pomme » : sur le plan étymologique, la correspondance entre l'ougaritique *ḏ* et l'araméen *zz* ne se justifie pas et rendrait cette hypothèse caduque, à moins d'y voir un emprunt commun au suméro-accadien *ḫašḫuru* « pomme »[91]. Pour revenir à l'expression ougaritique *pr ḥḏrt*, Chaim Cohen signale que le sens obvie de « fruit » pour *pr* n'est pas aussi évident qu'il y paraît. Le même problème se pose en akkadien avec des expressions telles que *inbu karaši*, littéralement « fruit de poireau ». L'auteur renvoie à l'avis de l'assyriologue Benno Landsberger selon lequel l'akkadien *inbu* doit être compris dans un sens plus large. Il désignerait une plante à n'importe quel stade de son développement, bourgeon, fleur ou fruit[92]. L'expression *pr ḥḏrt*, tout comme son pendant akkadien *inbu karaši*, serait une tournure idiomatique et désignerait seulement la laitue en tant que plante.

° *ṣmq yṯn* « du vieux raisin » : comparer avec l'hébreu צִמּוּקִים (*ṣimmûqīm*) « raisins secs », cf. √צמק (*ṣmq*) « sécher », et l'akkadien *munzīqu* « raisin blanc / sec (?) ».

° *qlql* : le rapprochement avec l'hébreu קְלֹקֵל (*qᵉlōqēl*), cf. Nb 21, 5 בַּלֶּחֶם הַקְּלֹקֵל (*balleḥēm haqqᵉlōqēl*) traduit ἐν τῷ ἄρτῳ τῷ διακένῳ « dans du pain creux » par la *Septante*, est d'ordinaire admis. On ne peut toutefois qu'être sceptique : l'hébreu קְלֹקֵל (*qᵉloqēl*) n'est pas le nom d'une plante mais, comme l'a rappelé Chaim Cohen[93], un adjectif signifiant, d'après sa traduction en grec, « vide », « creux » ou « léger ». L'identification de l'ougaritique *qlql* avec les noms de plantes *qāqullu* « cardamome » et *qulqulliānu* « casse » en akkadien est plausible[94].

° *qmḥ bql* « farine de malt » : exact équivalent de l'akkadien *qēm buqli*. Le terme *buqlu* désigne du malt, c'est-à-dire de l'orge germé et séché, notamment utilisé dans le brassage de la bière après torréfaction. Le malt est attesté comme nourriture pour chevaux dans les traités hippologiques en langue akkadienne[95].

° *ṯqd mr* « amande amère » : variété d'amande bien attestée dans les diverses langues sémitiques.

---

[86] PARDEE 1985, p. 53-55.

[87] COHEN 1996, p. 121-122.

[88] COHEN 1996, p. 121 : « somewhat similar to the *dprn* "juniper tree" ». DEL OLMO LETE, SANMARTIN 2003, *s.v.* ʿrgz, proposent d'y voir des baies de genévrier, sans certitude.

[89] COHEN 1996, p. 129.

[90] *Ibid.*

[91] PARDEE 1985, p. 60 et note 207.

[92] COHEN 1996, p. 129-130 et note c.

[93] COHEN 1996, p. 125.

[94] *Ibid.* L'auteur penche plutôt pour la deuxième hypothèse en raison de l'usage médical, jusqu'à aujourd'hui, du jus de casse.

[95] COHEN 1996, p. 150.

Sections IX et X

Le texte des sections IX et X du texte est particulièrement lacunaire sur les tablettes. La section IX n'est par ailleurs attestée que sur RS 17.120 et RS 23.484. Quant à la section X, aucune tablette ne permet de combler toutes les lacunes avec certitude. C'est donc en raison des difficultés d'édition et d'interprétation que nous traitons ces sections à part.

Pour une restauration (partielle) des deux premières lignes de la section IX, on peut se référer à la tentative de Chaim Cohen[96]. Cette lacune arrive malencontreusement à l'endroit où l'on attend l'exposé de la maladie. Nous en sommes réduits à des conjectures : il est impossible en effet de savoir avec certitude à quelle affection se rapporte cette section. Chaim Cohen propose de lire *[k]bd* (cf. hébreu כָּבֵד [*kāḇēḏ*] « être lourd ») à partir d'un rapprochement conjectural avec l'akkadien *kabātu*, attesté dans les textes médicaux avec le sens de « être léthargique ». Il ne s'agit toutefois que d'une conjecture, que lui-même qualifie en anglais de *educated guess*[97].

Le passage évoquant la médication est loin d'être mieux conservé. A tout le moins pouvons-nous encore lire, moyennant de légères réserves pour le premier mot, l'expression *gd ḫlb* « coriandre de montagne » (cf. hébreu גַּד [*gaḏ*] « coriandre »). Bien que Chaim Cohen souligne la possibilité que *ḫlb* soit aussi un nom de lieu (*Ḫalab*, l'actuelle Alep)[98], il relève avec pertinence la mention de la coriandre de montagne dans la Mishna comme l'une des trois espèces reconnues de cette plante[99]. La ligne suivante est trop endommagée pour nous permettre d'espérer y lire la fin de la recette. Chaim Cohen propose toutefois de lire *ʿl*[*y*]. Ce mot serait un hapax en ougaritique, mais l'hébreu עָלֶה (*ʿālēh*) « feuillage » est bien attesté[100]. A l'appui de sa lecture, Chaim Cohen cite Ez 47, 12 décrivant les arbres fruitiers qui poussent sur les rives du torrent s'écoulant depuis le sanctuaire mystique : וְעָלֵהוּ לִתְרוּפָה (*wᵉ ʿālēhû liṯrûp̄āh*) « et leur feuillage servira à la médecine »[101].

La fin de la section IX est facile à restituer : on peut y lire *ydk* « que cela soit réduit en poudre » et reconstituer un peu plus loin [*y*]*ṣq* « que cela soit versé ». Il s'agit de la même finale qui intervient après chaque section du texte (*ydk . w . yṣq . b . ʾaph* « que l'on réduise cela en poudre et qu'on le verse par les naseaux »).

La section X revient sur l'affection précédemment évoquée à la section II. Nous avons déjà vu les problèmes relatifs à l'identification du sens de la racine √*gʿr* (s'ébrouer ?) en contexte hippiatrique. Le début, traitant de la médication, est perdu jusqu'à la mention du simple *dprn*, exact équivalent de l'akkadien *daprānu* « genévrier », suivi de l'expression *pr ʿṯ*[*rb*]. Le substantif *pr* est ici utilisé dans le sens générique de « plante », tandis que *ʿṯrb* correspond à l'akkadien *azupīru*, une plante utilisée à la fois comme épice et en médecine, probablement du safran[102]. Denis Pardee cite à ce propos la notice du dictionnaire arabe de Biberstein Kazirmiski pour une plante *ʿuṯrubun* : « arbrisseau semblable au grenadier. On dépouille les extrémités de ses branches, qui sont très tendres, et on les mange »[103]. Enfin, pour comprendre le mot *drʿ* qui

[96] COHEN 1996, p. 135.

[97] COHEN 1996, p. 136.

[98] COHEN 1996, p. 137.

[99] COHEN 1996, p. 138.

[100] *Ibid.* avec une argumentation plus complète.

[101] *Ibid.*

[102] COHEN 1996, p. 140 ; WATSON 2004, p. 133 identifie cette plante avec du safran. C'est aussi l'identification communément admise pour l'akkadien *azupīru*.

[103] PARDEE 1985, p. 65.

suit, il faut le séparer de ce qui précède. Chaim Cohen ajoute d'ailleurs la conjonction *w* devant *drʿ*. Le sens de « graine » ne fait aucun doute (cf. hébreu biblique זֶרַע [*zeraʿ*] « graine », « semence »), mais il y a une lacune correspondant au nom de la plante concernée. Denis Pardee et Chaim Cohen s'accordent pour y lire l'expression [*ṯ*]*qd* [*mr*] « amande amère » (cf. RS 17.120, ligne 7).

La ligne 25 de la tablette RS 17.120 introduit une parenthèse : *tmṯl* intervient ici comme son correspondant akkadien *tamšīl* « semblable à », utilisé dans des listes botaniques pour mettre en regard des plantes aux vertus voisines[104]. Voir aussi en hébreu biblique des expressions telles que Ex 16, 31 וְהוּא כְּזֶרַע גַּד לָבָן (*wᵉhûʾ kᵉzeraʿ gaḏ lāḇān*) « et [la manne] était comme de la feuille de coriandre blanche » ou encore Nb 11, 7 וְהַמָּן כִּזְרַע־גַּד הוּא כְּעֵין הַבְּדֹלַח (*wᵉhammān kizraʿ gaḏ hûʾ kᵉʿên habbᵉḏōlaḥ*) « et la manne était comme de la feuille de coriandre et ressemblait à du bdellium »[105]. Le texte ougaritique expliquerait donc à cet endroit que les graines (d'amandes amères, selon la conjecture des éditeurs) doivent être *tmṯl gd* « semblables à [des graines] de coriandre ». Voir un usage similaire chez l'hippiatre grec Eumèlos de Thèbes pour spécifier la taille d'une racine de silphium : ὡς κυάμου μέγεθος « environ de la taille d'une fève » (*Hipp. Berol.* 29.8 = *CHG*, vol. I, p. 149, lg. 17). Les éditeurs proposent de lire une seconde fois [*tm*]*ṯl* à la fin de la première lacune de la ligne 25. Le nom de plante dont il est ensuite question, *ṯmrg*, est probablement erroné et devrait être corrigé en *ṯmr*. Une confusion entre le signe {g} et le séparateur de mots n'est effectivement pas à exclure[106]. L'ougaritique *ṯmr* peut être rapproché de l'akkadien *šimru* « fenouil ». Si ces lectures sont correctes, le texte ajouterait donc au sujet des graines évoquées à la ligne 24 qu'elles doivent aussi être *tmṯl ṯmr* « semblables à [des graines] de fenouil ».

Le début de la ligne 26 est intact. Il manque un signe séparateur de mots entre *nnʾi* et *w*. Nous ne reviendrons pas sur le rapprochement entre l'ougaritique *nnʾi* et l'akkadien *nīnu*, déjà évoqué. Après ce nom de plante, on peut encore lire l'expression *prʿbk*. Le second terme a été rapproché de l'akkadien *abukkatu*, une plante non identifiée (andropogon ?) dont la résine (*ḫīl*) est citée dans les textes médicaux[107]. La lecture d'un dernier simple à la fin de la ligne est hautement conjecturale : on lit *qrb* à la fin de la ligne 22 de la tablette RS 5.300[108], à partir de quoi Denis Pardee reconstitue la forme [ʿ]*qrb* « scorpion », tandis que Chaim Cohen propose [ʿ]*qrb*[*n*] « plante-scorpion » (cf. ligne 2). Cette lecture suppose toutefois de corriger le texte puisqu'il n'y a aucune trace d'un signe {n} sur la tablette[109]. Si l'on s'en tient à la lecture de Denis Pardee, le mot *ʿqrb* pourrait bien désigner le scorpion même, et non la plante-scorpion comme précédemment[110]. La seconde occurrence de *mǵmǵ* (déjà mentionné à la ligne 25) est probablement un cas de dittographie, comme l'a suggéré Chaim Cohen[111].

---

[104] Cet usage est relevé par COHEN, SIVAN 1983, p. 38-39.

[105] COHEN 1996, p. 141-142.

[106] COHEN 1996, p. 143 pour une argumentation plus complète.

[107] PARDEE 1985, p. 67 ; COHEN 1996, p. 144.

[108] PARDEE 1985, p. 30 et 67 considère que la lecture du signe {q} est incertaine, bien que possible.

[109] COHEN 1996, p. 145 (voir notamment la fin de la note 51).

[110] PARDEE 1985, p. 67.

[111] COHEN 1996, p. 145-146.

En conclusion

Les tablettes hippiatriques découvertes à Ras Shamra apportent un éclairage important sur les pratiques vétérinaires proche-orientales à la fin du deuxième millénaire avant notre ère. Les discussions autour de ces textes ne sont pas closes pour autant. Les éditions de Chaim Cohen et Denis Pardee, parues dans les années 1980, ont offert un meilleur accès à ces textes, tout en permettant d'en élucider une partie des difficultés. Leurs travaux ont aussi eu le mérite d'avancer une série d'hypothèses sur la base de la linguistique comparée, de la comparaison avec les textes médicaux et vétérinaires en akkadien, et de la confrontation avec les corpus hippiatriques grec et latin. Ces efforts illustrent bien la rigueur qu'exige un texte technique comme le document hippiatrique d'Ougarit, et aussi la nécessité de retourner inlassablement aux versions originales.

Note sur l'annexe

Le texte en annexe reprend, ligne par ligne, le contenu de la tablette RS 17.120 (A), soit le témoin le plus complet du document hippiatrique d'Ougarit. Ce travail se fonde sur les transcriptions, fac-similés et photographies rendus disponibles grâce aux publications de Chaim Cohen et Denis Pardee. La division que j'ai suivie est celle de l'édition française de 1985. Le lecteur trouvera plusieurs annotations critiques, notamment la signalisation entre crochets [.] des lacunes de RS 17.120, complétées le cas échéant par la lecture d'une ou de plusieurs autres tablettes. Par souci de transparence, j'ai systématiquement donné le texte des tablettes utilisées pour combler les lacunes. Enfin, une traduction de travail est fournie à titre purement informatif.

Annexe : le texte hippiatrique d'Ougarit, version originale et traduction

I.			
RS 17.120	1	spr . nʿm . śśwm	Document pour la santé des chevaux
II.			
RS 17.120	2	k . ygʿr . śśw . št . ʿqrbn	Si un cheval s'ébroue, il faut qu'une mesure-*št* de « plante scorpion »
	3	ydk . w . ymsś . hm . b . mskt . dlḫt	soit réduite en poudre et dissoute, soit dans un mélange de gruaux-*dalīqātu*,
	4	hm . b . mndġ . w . yṣq . b . ʾaph	soit de gruaux-*mandū* (farine fine ?), et versée par les naseaux.
III.			
RS 17.120	5	k . ḫr . śśw . mġmġ . w . bṣql . ʿrgz	Si un cheval gémit (?), il faut que du *maġmaġu* et une mesure-*bṣql* de *ʿirguzu* (genévrier ?)
	6	ydk . ʾaḥdh . w . yṣq . b . ʾaph	soient réduits en poudre ensemble et versés par les naseaux.
IV.			
RS 17.120	7	w . k . ḫr . śśw . ḫndrṯ . w . ṯqd . mr	Et si un cheval rejette un liquide purulent (?) / gémit (?), il faut que du grain (?)
	8	ydk . ʾaḥdh . w . yṣq . b . ʾaph	et des amendes amères soient réduits en poudre ensemble et versés par les naseaux.
V.			
RS 17.120	9	w . k . l . yḫrʾu . w . l . yṯtn . śśw	Et si un cheval ne défèque ni n'urine,
	10	[ms]s . št . qlql . w . št . ʿrgz	il faut que le suc d'une mesure-*št* de casse (?) et une mesure-*št* de *ʿirguzu* (genévrier ?)
RS 5.285 + 5.301	13	mss . [.....]	
RS 5.300	9	[.....]ʾa w l yṯtn mss št qlql	

	11	[yd]k . ʾaḥdh . w . yṣq . b . ʾaph	soient réduits en poudre ensemble et versés par les naseaux.
RS 5.300	10	[….....] ydk ʾaḥdh w yṣq b ʾaph	
VI			
RS 17.120	12	[k . y]ʾiḫd . ʾakl . śśw . št . mkšr	Si un cheval se gorge d'orge, il faut qu'une mesure-*št* moyenne de *makšuru*,
RS 5.285 + 5.301	16	k . yʾiḫd[….....]	
	13	gr[n .] w . št . ʾaškrr	une mesure-*št* de jusquiame,
RS 5.300	11	[….....]św . št . mkšr grn	
	14	w . pr . ḥḏrt . ydk . w . yṣq . b . ʾaph	et de la laitue (une pomme ?) soient réduites en poudre et versées par les naseaux.
VII			
RS 17.120	15	w . k . ʾaḫd . ʾakl . śśw . št . nnʾi	Et si un cheval se gorge d'orge, il faut qu'une mesure-*št* d'ammi,
	16	w . št . mkšr . grn . w . št	une mesure-*št* moyenne de *makšuru* et une mesure-*št*
	17	ʾirǵn . hmr . ydk . w . yṣq . b . ʾaph	d'*ʾirgānu* rouge soient réduites en poudre et versées par les naseaux.
VIII			
RS 17.120	18	w . k . yrʾaš . śśw . št . bln . qṭ	Et si un cheval souffre de la tête, il faut qu'une mesure-*št* de mandragore en quantité
	19	ydk . w . y[ṣ]q . b . ʾaph	normale soit réduite en poudre et versée par les naseaux.
RS 5.285 + 5.301	26	bln . qṭ . yṣq . b . ʾa[. .]	

IX

RS 17.120	20	w . k[……..] bd . śśw . gd . ḫlb	Et si un cheval [……. est léthargique (?)], il faut que de la coriandre de montagne
RS 23.484	8	[. . .] ṣ . śś[…….]	
COHEN 1996		w . k . [. ḫr . w . k (?)] bd . śśw . gd . ḫlb	
	21	w . š[……..] . ʿl . […….]	et [une mesure-*št* ….] feuilles (?) […….]
COHEN 1996		w . š[t . w] . ʿl[y (?)] . […….]	
	22	ydk[. w . y]ṣq [. b . ʾaph]	soient réduits en poudre et versés par les naseaux.

X

RS 17.120	23	w . k . yg[ʿr . śśw ..... . dprn . w .]	Et si un cheval s'ébroue (?) [……] du safran,
RS 5.285 + 5.301	27	k . ygʿr[…….]	
	28	dprn[…….]	
RS 23.484	9	[…..]r . śśw [……]	
	24	pr . ʿṯ[rb . drʿ . ……]qd[……]	du {ʿṯrb} (?), des graines [d'amendes amères ?]
RS 5.285 + 5.301	29	drʿ[…….]	
RS 23.484	10	[……] ʿṯrb . dr[…….]	
	25	tmṯl . gd[……..]ṯl . ṯmrg . [w . mǵmǵ]	semblables à (des graines) de coriandre [… et sembla[bles] à (des graines) de
RS 5.285 + 5.301	30	tmṯl[…….]	fenouil (?), du *maǵmaǵu*,]
	31	mǵmǵ[…….]	
RS 23.484	11	tmṯl . gd . […….]	

	26	w . št . nnʾi [.] w . pr . ʿbk . w [. .. .qrb ..]	une mesure-*št* d'ammi, du {ʿbk} (?),
RS 5.285 + 5.301	32	w . š[…….]	
RS 23.484	12	[….]w . št . n[…….]	
RS 5.300	22	[…….]qrb	
	27	mǵmǵ . w . pr . ḫḏrt . w[…….]	du *maǵmaǵu*, de la laitue (une pomme ?), […]
RS 5.285 + 5.301	33	w . pr[…….]	
RS 23.484	13	[…….]ǵ . pr[…….]	
	28	ʾirǵn . ḫmr . ydk . ʾa[ḫd]	de l'*ʾirgānu* rouge soient réduits en poudre ensemble
RS 5.285 + 5.301	34	ʾirǵn[…….]	
RS 5.285 + 5.301	35	ʾaḫd[……]	
	29	w . yṣq . b . ʾaph	et versés par les naseaux.
XI			
RS 17.120	30	k . yrʾaš . w . ykhp . mʾiʿd	S'il souffre de la tête et la garde constamment inclinée, il faut que
	31	dblt . yṯnt . ṣmqm . yṯ[nm]	de la vieille confiture de figues, de vieux raisins secs
RS 5.300	27	dblt . yṯnt . ṣmqm . yṯn[.]	
RS 5.285 + 5.301	38	ṣmqm . yṯnm . w	
	32	w . qmḥ . bql . yṣq . ʾaḫd[h . b . ʾaph]	et de la farine de malt soient versés ensemble par les naseaux.
RS 5.300	28	w . qmḥ . bql . yṣq . ʾaḫdh	
RS 5.285 + 5.301	39	tdkn . ʾaḫdh . w […….]	
	40	b . ʾaph	

BIBLIOGRAPHIE

ANDRÉ, J., 1985 : *Les noms des plantes dans la Rome antique*, Paris.

BENSELER, G.E., PAPE, W., 1911 : *Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, 3e éd., Braunschweig.

BORDREUIL, P., PARDEE, D., 2004 : *Manuel d'Ougaritique*, 1. *Grammaire et fac-similés*, Paris.

BROCKELMANN, C., 1928 : *Lexicon Syriacum*, 2e éd., Halle.

BROWN, F., BRIGGS, C.A., DRIVER, S.R., 2000 : *The new Brown Driver Briggs Gesenius Hebrew-English lexicon of the Old Testament*, 5e éd., Peabody.

CARDINI, F., 1845 : *Dictionnaire d'hippiatrique et d'équitation*, Paris.

CHG I et II = ODER, HOPPE (éd.) 1924 et 1927.

COHEN, C., SIVAN, D., 1983 : *The Ugaritic Hippiatric Texts: a Critical Edition*, New Haven.

COHEN, C., 1996 : « The Ugaritic hippiatric Texts. Revised Composite Text, Translation and Commentary », *Ugarit-Forschungen* 28, p. 105-153.

CTA = HERDNER 1963.

DEL OLMO LETTE, G., SANMARTIN, J., 2003 : *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Leiden, Boston.

DIETRICH, M., LORETZ, O., SANMARTIN, J., 1976 : Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Kevelaer (2e éd. revue et augmentée en 1995 : The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places, Münster).

FISCHER, K.-D., 1980 (éd.) : *Pelagonii Ars veterinaria*, Leipzig.

— 1988 : « Ancient Veterinary Medicine. A survey of Greek and Latin sources and some recent scholarship », *Medizinhistorisches Journal* 22, p. 191-209.

GITTON-RIPOLL, V., 2019 (éd.) : *Pélagonius Saloninus. Recueil de médecine vétérinaire*, Paris.

GORDON, C.H., 1967 : *Ugaritic Textbook*, Rome.

HERDNER, A., 1963 : *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, Paris.

IHM, M., 1892 (éd.) : *Pelagonii artis veterinariae quae extant*, Leipzig, Teubner.

KTU = DIETRICH, LORETZ, SANMARTIN, 1976.

LABAT, R., 1951 : *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux. I. Transcription et traduction* (Collection de travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences, 7), Leiden.

LOMMATZSCH, E., 1903 (éd.) : *P. Vegetii Renati Digestorum artis veterinariae libri*, Leipzig.

MARCENAC, L.N. et AUBLET, H., 1964 : *Encyclopédie du cheval*, Paris.

ODER, E., 1901 (éd.) : *Claudii Hermeri Mulomedicina Chironis*, Leipzig.

ODER, E., HOPPE, K. (éd.), 1924 : *Corpus hippiatricorum Graecorum*, I. *Hippiatrica Berolinensia*, Leipzig.

— (éd.), 1927 : *Corpus hippiatricorum Graecorum*, II. *Hippiatrica Parisina, Cantbrigiensia cum additamentis Londinensiis, Excerpta Lugdunensia*, Leipzig.

OPENHEIM, A.L., REINER, E. (éd.), 1964 : *The Assyrian dictionary of the Oriental institute of the University of Chicago*, Chicago.

PAPE, W., 1880 : *Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, 3e éd., Braunschweig.

PARDEE, D., 1985 : *Les textes hippiatriques* (Publications de la Mission archéologique française de Ras Shamra-Ougarit. Mémoires, 53), Paris.

— 1992 : « Some Brief Remarks on Hippiatric Methodology », *Aula Orientalis* 10, p. 154-155.

— 1996 : « Quelques remarques relatives à l'étude des textes hippiatriques en langue ougaritique », *Semitica* 45, p. 19-26

— 2016 « Trente ans de recherche sur les textes et les soins hippiatriques en langue ougaritique », dans V. GITTON-RIPOLL (éd.), *La trousse du vétérinaire dans l'Antiquité et au Moyen-Âge. Instruments et pratiques = Pallas* 101, p. 155-188.

STARKE, F., 1995 : *Ausbildung und Training von Streitwagenpferden. Eine hippologische orientierte Interpretation des Kikkuli-Textes* (Studien zu den Boğazköy-Texten, 41), Wiesbaden.

UT = GORDON 1967 .

VIROLLEAUD, C., 1934 : « Fragments d'un traité phénicien de thérapeutique hippologique provenant de Ras-Shamra », *Syria* 15, p. 75-83.

VIROLLEAUD, C. (éd.), 1968 : *Ugaritica*, vol. 5, Paris.

WATSON, W.G.E., 2004 : « A Botanical Snapshot of Ugarit. Trees, fruit, plants and herbs in the cuneiform texts », *Aula Orientalis* 24, p. 107-155.

RÉSUMÉ

La médecine vétérinaire dans le Proche-Orient antique est peu documentée par nos sources. Outre quelques textes akkadiens, quatre tablettes en langue ougaritique témoignent d'un bref traité vétérinaire en circulation à Ougarit (Ras Shamra) à la fin du deuxième millénaire av. J.-C. Les éditions critiques de Chaim Cohen et Daniel Sivan (1983 revue en 1996), puis de Denis Pardee (1985), accompagnées chacune d'une traduction et d'un commentaire, ont permis une meilleure connaissance de ces textes. Cet article entend donner au lecteur un aperçu de leur contenu et des difficultés méthodologiques soulevées par leur étude.

ABSTRACT

Ancient Near Eastern veterinary medicine is poorly attested in textual sources. In addition to a few Akkadian texts, four Ugaritic tablets contain a brief veterinary treatise copied in Ugarit (Ras Shamra) at the end of the second millenary BC. Two critical editions, with translation et commentary, have been achieved by Chaim Cohen and Daniel Sivan (1983 revised in 1996), then by Denis Pardee (1985). Both have considerably enlightened our knowledge of Ugaritic veterinary texts. This article tends to give an overview of their content and of the methodological issues raised by their study.

MOTS-CLEFS

1. Hippiatrie
2. Ougarit
3. Ougaritique

KEYWORDS

1. Horse-medicine
2. Ugarit
3. Ugaritic

BABELAO 10-11 (2022), p. 325-333
© ABELAO (Belgium)

Ancient Egyptian Linguistic Heritage in Hebrew: New Evidence

By

Letizia Cerqueglini

Tel Aviv University

When Modern Hebrew speakers say *kapara* to their beloved friends, wish them a happy *Ḥanukka*, or praise their mom's *ḥaroset*, they are actually pronouncing Ancient Egyptian words. These are some of the Egyptian linguistic traces preserved in Hebrew over the millennia and still present today. The Ancient Egyptian lexical heritage detected in Hebrew so far consists of approximately one hundred nouns (units of measures, raw materials, natural elements, technical tools, ritual instruments and procedures, among others[1]) and some twenty personal names of central biblical characters (especially related to Moses's family and the Levites[2]). Regardless of whether the contact took place or not as written in the Patriarchs' stories[3], the presence of Ancient Egyptian loanwords in Hebrew attests to the existence of multilingualism and language contact in antiquity, much like the sociolinguistic situation of the Middle East today, where Modern Hebrew is spoken alongside Arabic, Russian, English, and several other languages. According to studies carried out by Yahuda and Noonan[4] and historical and archaeological evidence[5], the contact of ancient Hebrew speakers with Egypt was sustained and culturally meaningful. The sociopolitical contact resulted in a linguistic proximity

[1] Noonan 2016, p. 53-67.

[2] Hess 2016; Hoffmeier 2016.

[3] See Finkelstein, Silberman, 2001.

[4] Yahuda 1947; Noonan 2016.

[5] Arie 2016; Davis 2016.

between different phases of Hebrew and Egyptian stretching back to the Egyptian conquest of Canaan during the New Kingdom (1549–1069 BCE), until the Late Period (7th century BCE). I discuss here the hypothesis of the presence of some further Ancient Egyptian loanwords in Hebrew (Egy. *dp.t* 'ship,' *ḥbš* 'person of eastern African origin,' *pḥr* 'ampoule for medical ointment,' and *ḥnwkk* 'dedication, gift'), a possible Egyptian influence in the Hebrew color term *ḥūm*, a case of semantically similar lexical items (Hb: *beʔer* 'to clarify, to explain'/*bāʕar* 'to burn, to glow'), whose phonological differences in Hebrew may be due to both regular development from the Afroasiatic lexical stock and contact with Ancient Egyptian, and a new interpretation of the word *raʕūʕ* 'fresh, newborn,' in light of Ancient Egyptian data. Words that originated independently in Egyptian and Hebrew from common Afroasiatic roots[6] are outside the scope of this contribution.

1. Background Studies on Ancient Egyptian–Hebrew Language Contact

The multifaceted linguistic connection between Ancient Egyptian and Hebrew lasted several millennia, and ranged between independent developments from the same Afroasiatic background, on one hand, and sociocultural contact, on the other. The sociopolitical contact between Egypt and Canaan resulted in close linguistic proximity between different phases of Hebrew and Old Egyptian (2600–2000 BCE), Middle Egyptian (2000–1300 BCE), and Late Egyptian (1300–400 BCE). It was particularly intense after the Egyptian conquest of Canaan during the New Kingdom period (1549–1069 BCE), when large numbers of Semitic speakers lived in Egypt and developed the Proto-Sinaitic alphabet.

The common origin of Ancient Egyptian and Hebrew in the Afroasiatic phylum certainly explains their striking similarity[7]. Resemblances with Semitic languages are so significant as to have led numerous scholars to include Egyptian within the Semitic family[8].

As for etymological comparison between Egyptian and Semitic lexicon, the *Neuere Komparatistik* school hypothesized the massive presence of non-systematic developments of the Egyptian and Semitic phonological systems from the common Afroasiatic matrix[9]. Today, however, general trends of regularity regarding the parallel developments of the Semitic and Egyptian phonological systems are highlighted[10]. The apparent exceptions to the rules of parallel phonological developments actually constitute important indications of linguistic contact and mutual borrowing[11]. In the study of Ancient Egyptian loanwords, some uncertainty remains about the pronunciation of the phonemes in the various phases of Ancient Egyptian. See, for example, the emphatic transcription of the Egyptian phoneme /d/ in the word *dny.t* 'basket' in the Phoenician *ṭnʔ* and Hebrew *ṭeneʔ*[12].

---

[6] SATZINGER 2002; TAKÁCS 1999.

[7] DIAKONOFF 1988; EHRET 1995; KOGAN 2015; OREL, STOLBOVA 1995; SATZINGER 1997; TAKÁCS 2011.

[8] VOIGT 2007; TAKÁCS 2006, 2007, 2011.

[9] RÖSSLER 1971.

[10] TAKÁCS 2011.

[11] CERQUEGLINI 2021.

[12] WATSON 2013.

Regarding the contact-induced similarities between Hebrew and Ancient Egyptian, several aspects, from the morphophonological[13], to the syntactical[14] and, mainly, the lexical[15] have been studied.

2. Chronology and Nature of Ancient Egyptian–Hebrew Lexical Contact

As echoed in the biblical stories of the patriarchs and attested to by archaeological evidence[16], ancient Northwest Semitic speakers in Syria-Palestine had deep, sustained, and culturally significant contact with Egyptian. The study tradition, molded by the biblical exegetical tradition, has particularly emphasized the impact of the Middle and New Kingdoms on the civilizations of the Middle East[17].

The Egyptian presence in the Levant dates from pre-dynastic times, when Egyptians exploited Sinai's copper mines. During the Middle Kingdom, a series of forts was established in the Suez region and the *Execration Texts* mention notable Syro-Palestinian peoples and places. Ugaritic culture was deeply influenced by Egyptian themes and motifs, and the Phoenician city of Byblos served Egyptian trade. The Middle Kingdom and the New Kingdom of ancient Egypt represented essential economic and cultural references for the peoples of the Middle East[18]. The phenomenal technological, scientific, religious, legal, and administrative impact of Egyptian culture on the nearby Semitic-speaking populations contributed enormously to their worldviews[19].

Egyptian seems to have borrowed many words from the Levantine sphere, including Northwest Semitic varieties and north Arabian types[20]. The *Pyramid Texts* include passages in an Early Northwest Semitic variety, as attested to by serpents' spells[21]. Semitic words were in use in Egypt until the twenty-fifth dynasty and were so common that they became a topic of study in Egyptian scribal schools. In the New Kingdom, a specialized writing system known as 'group writing' was used to write foreign words and names[22].

3. Methodological Notes

Before delving into the study of Ancient Egyptian and Hebrew loanwords, it is necessary to understand some preliminary notions of comparative phonology. Indeed, if the same root is the origin of etymological cognates in Ancient Egyptian and Hebrew, the derived words should present the regular phonological developments typical of each of the two languages. In the case of loanwords, the phonological developments seem irregular. Take, for example, the Hebrew word *resen* 'bite of the bridle.' Its Proto-Semitic etymology is l.s.n, from which Hebrew regularly derives *lāšōn* and Arabic *lisān*, the word for both 'tongue' and 'language.' In *resen*, the initial /r/ is aberrant in relation to the expected phonological developments of l.s.n., and may only come from a cognate language in which the phonological distinction l/r is not stable. This

---

[13] Loprieno 1995, p. 38; Allen 2013.

[14] Niccacci 2009.

[15] Hess 2016; Hoffmeier 2016; Noonan 2016; Yahuda 1947.

[16] Arie 2016; Tucci 2016.

[17] Bates 2004; Hoffmeier 2016; Rubin 2013.

[18] Hoch 1994; Kislev 2006.

[19] Borg 2019; Conti 1978; Couroyer 1987.

[20] Borg 2021.

[21] Steiner 2011.

[22] Hoch 1994.

language is most likely Ancient Egyptian, which indeed shows the phoneme /s/ as the regular parallel of Hebrew /š/ from the proto-Afroasiatic phoneme /s/.

Old Egyptian distinguished twenty-four consonant phonemes in its writing. Some Old Egyptian phonemes represent a merger of diverse proto-phonemes[23]. Table 1 presents the etymological parallels established between Old Egyptian (OE) and Semitic (Sem), as shown by Takács (2011), different from those proposed in the *neuere Komparatistik*[24]. In the third row, I introduce the corresponding ancient Hebrew (Heb) phonemes:

OE	ꜣ	j	ʕ	w	b	p	f	m	n	r	h	ḥ	ḫ	ẖ	z	s	š	q	k	g	t	ṯ	d	ḏ
Sem	r l	y ʔ l r	ʕ ɣ	w y	b	p	p	m	n l	r l	h	ḥ	ḫ	ḥ ẖ	z ḏ	s š ṯ	ŝ$_1$ ŝ$_2$	ḳ	k	g	t ṭ	k	d ṭ	g ṣ ẓ ṯ
Heb	r l	y	ʕ	w	b	p		m	n l	r l	h	ḥ			z	š s	ś	q	k	g	t	š	ṭ d	ṣ

Table 1. Egyptian–Semitic–Hebrew Consonant Correspondences

The realizations of some OE phonemes have changed over time. Proto-Afroasiatic (PAA) */k/ was realized as both non-palatalized [k] and palatalized [ṯ], as attested to in the *Pyramid Texts* (ALLEN 2015) throughout the third millennium BCE. Palatalization also affected PAA */g/ > ḏ and PAA */l/ and */r/ > j [y]. PAA *l and *r also developed in the direction of "a kind of voiced alveolar or dental vibrant or rolled sound ('Egyptian aleph')"[25], i.e., the /ꜣ/, which later weakened into a glottal stop /ʔ/.

Other phonological and phonetic changes occurred in the course of the history of Egyptian[26]. Some of these are useful tools for dating lexical loans in Semitic languages. Beyond phonology, the basic common Egyptian–Semitic parallel elements of nominal and verbal morphology are summarized by Takács (2011).

4. New Proposals

Many Hebrew words have been recognized as having Egyptian origin. A striking case concerns the names of biblical characters relating to the story of Moses and the group of Levites: Moses, Miriam, Aaron, Merari, Phinehas, Putiel, Assir, and Hophni[27]. Certainly, the presence of characters with prestigious Egyptian names in the family of Moses and among the Levites attests to the close relationships between the leaders of the biblical exodus and the foundation of Jewish identity in the Land of Israel and the Egyptian elites, as alluded to in the biblical account of the adoption of Moses by the daughter of the pharaoh, i.e., the heir to the throne. Since, therefore, part of the Jewish group of the Mosaic period had close ties to the top level of Egyptian society, the presence of Egyptian words in the lexicon of Jewish holidays is not surprising. In the terminology of Passover, the word *haroset* echoes the word for 'mud' in Ancient

[23] TAKÁCS 2011.

[24] GENSLER 2015, p. 190.

[25] TAKÁCS 2011.

[26] GOEDICKE 1955; OSING 1997 and 2001; VYCICHL 1957.

[27] NOONAN 2016.

Egyptian. In the words *kippūr* (atonement) and *kappara* (atoning sacrifice), a phonetic reinterpretation of *ḫprr*, the Egyptian name of the Holy Scarab, could be present.

Another word related in Jewish religious traditions to the Yom Kippur is *peḥar*, piece of pottery, 'broken and ominous as the dawn of the atonement,' as it is described in common Jewish sayings. This word is found in Ancient Egyptian as *pḥr* 'jar' and *pḥr.t* 'ampoule with medical ointment, magic potion'[28].

Furthermore, interestingly, the root of the word Ḥanukka, the name of the Jewish Festival of Lights, is found in Middle Egyptian as *ḥunkek* with the meaning 'to make an offering'[29]. Both the Hebrew meaning of 'dedication' (of the Temple, which constitutes the historical origin of the festival) and the custom of exchanging gifts may derive from this word. In Hebrew, the root ḥ.n.k, without reduplication of the third radical, also has the meaning of 'education,' 'initiation.'

Another interesting word is Hebrew *daf* 'sheet,' the common word designating a sheet of paper. This word is attested to in Egyptian as *dp.t*, with the meaning of 'ship.' The word derives from Sumerian DUB and Akkadian *ṭuppu* 'writing support,' and can be considered a culture word of the ancient Middle East. The Hebrew form with the initial /d/ attests, however, to an Egyptian phonetic 'flavor.' The same word is used in Palestinian Arabic as *ẓaffa*, as in *aẓ-ẓaffa al-ġarbiya* 'the West Bank' and in Omani Arabic, where *daffa* designates the side of the boat. According to Borg (2021), Egyptian *dp.t* in fact designated the wooden panels used in ancient Egypt to build the sides of boats.

The word used to designate people from the Horn of Africa is also a 'culture word' shared by many languages in the Middle East. Its root, ḥ.b.s (Heb. ḥ.b.š), is common to Egyptian and Semitic, and its meaning is 'to capture, to enslave.' As in other Middle Eastern and Mediterranean languages (French *abyssins,* Italian *abissini,* Geez *ḥabaša,* Arabic *al-ḥabša*), Hebrew *ḥabāšīm* refers to the inhabitants of the Ethiopian area. In Ancient Egyptian, the word *ḥbš* means specifically 'incense picker.' Egypt notoriously dominated the regions of today's Ethiopia and Somalia precisely to satisfy the need for raw materials, including incense. For this reason, it is possible that the semantic merging of the meaning 'slave, incense collector' and 'inhabitant of the Ethiopian region' took place within Ancient Egyptian, and that this meaning was then passed on to other languages, such as Hebrew, Arabic, and Geez. Interestingly, for the meaning 'to imprison, to size,' Hebrew has the root k.b.š., with the initial /k/, parallel of Arabic k.b.s., 'to capture, to arrest.'

As for the Hebrew word used to indicate the color brown, *ḥūm*, it has no etymological parallels in the Semitic linguistic landscape. As demonstrated by cross-linguistic data[30], the word for 'brown' emerges in relatively late stages of the development of color systems, at least after white, black, red, green, yellow, and blue have already been distinguished. The word for 'brown' can thus derive from nouns of objects that have this particular chromatic quality or were borrowed from other languages. In general, brown is differentiated from the dark part of the light spectrum and first included in the black category. Across Semitic languages and in Ancient Egyptian there is a quasi-perfect match for Hebrew *ḥūm* in the root for 'black' k.w.m., from which the Modern Hebrew word *ʔoḵmanyot* 'blackberries' derives, as well as Ancient Egyptian *kwm.t,* lit. 'the black one (f.),' 'the land of Egypt.' In fact, a regular development from k.w.m. should have produced the Hebrew word **kūm*. The initial /ḥ/ might be explained by a phonetic interpretation of the Egyptian pronunciation of the initial /k/. However, we remain in

[28] Takács 2003, p. 505.

[29] Faulkner 1962.

[30] Berlin, Kay 1969.

the realm of hypothesis because in fact we do not know with certainty much about the pronunciation of Egyptian phonemes in the different morphophonological positions.

In the history of Hebrew, /ʔ/ and /ʕ/ have always remained distinct phonemes. Nonetheless, an interesting doublet of roots is found with analogous meanings in which /ʔ/ and /ʕ/ curiously alternate. The roots are b.ʔ.r. and b.ʕ.r., both related to the same semantic field related to some light effect of clearance and glowing. The first root produces Hebrew *beʔer* 'to clarify, to explain' and the second root produces *bāʕar* 'to burn, to glow.' In Ugaritic, the root b.ʔ.r. expresses the concept of 'shining of stars'[31], while in the Modern South Arabian Jibbāli language b.ʕ.r. expresses the meaning of 'going out at night'[32]. Interestingly, in Ancient Egyptian, *bʔȝ* means 'starry sky.' Probably the presence of either /ʔ/ or /ʕ/ represents alternative phonetic renditions of the same phoneme in Egyptian[33]. Different Egyptian pronunciations of the same root may have thus reached different Semitic languages in the Egyptian sphere of influence.

The last suggestion is related to the etymological connection between the Hebrew words *raʕūʕ* 'tenuous, limp' and *reʕanen* 'to refresh' and the name of the Egyptian sun god, Ra. The doublet of Hebrew roots r.ʕ.ʕ./ r.ʕ.n.n. is all connected to the semantic field of freshness, both as a sensation of coolness and as a quality of novelty and youth. The existence of a semantic network that directly connects freshness to youth, coolness, and softness is typologically well attested and present also in Northwest Semitic languages (Ugaritic, Aramaic, and Hebrew) in the root r.k. Hebrew *raḵ* means 'soft, fresh, newborn' and *gīl raḵ*, lit. 'fresh age' is synonymous of 'youth.' In Ancient Egyptian, the name of the sun god, Ra, comes from the bilateral root r.ʕ.[34]. In particular, Ra as solar deity was related to the rising or resurrecting, newborn sun and opposed to other aspects of the mature and otherworldly sun that manifest during the afternoon and the night. The biliteral root r.ʕ. entered from Ancient Egyptian may have been adjusted in Hebrew in order to fit the trilateral and quadrilateral regular patterns by addition of a third radical and by reduplication. The roots of *raʕūʕ* 'tenuous, limp' and of *raʕ* 'bad' (r.ʕ.ʕ., Akkadian *raggu*[35]) are in fact only homophonous.

5. Conclusions

This contribution draws attention to new hypotheses regarding the etymology of Hebrew words in the light of the Ancient Egyptian lexicon. Many points remain to be clarified, especially with regard to the pronunciation of Ancient Egyptian words in the different stages of the language. Nevertheless, the exploration of the linguistic and cultural relationships between the Egyptian and the Semitic world in general, and the Hebrew world in particular, remains an inexhaustible source of interest and surprises. With this enthusiasm, I dedicate this writing to Professor Jean-Claude Haelewyck, who welcomed me into the ABELAO's family, and I wish him many new exciting philological adventures.

---

[31] RENDSBURG 1957.

[32] JOHNSTONE 1981.

[33] OSING 1997.

[34] FAULKNER 1962, p. 147.

[35] EVEN-SHOSHAN 1979: 2544.

BIBLIOGRAPHY

ALLEN, J.P., 2013: *The Ancient Egyptian Language*: An Historical Study, Cambridge.

— 2015: *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 2nd edition, Atlanta.

ARIE, E., 2016: "Canaanite Commercial Jars", in D. BEN-TOR (ed.), *Pharaoh in Canaan: The Untold Story*, Jerusalem, p. 79-80.

BATES, R., 2004: *A Dictionary of Middle Egyptian for Students of Biblical Archaeology and Old Testament Studies*. PhD Thesis. Andrews University.

BERLIN, B., KAY, P., 1969: *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley.

BORG, A., 2019: "At the Edge of Arabic Language History: The Arabic Vernaculars and the Middle Egyptian Connection", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 109, p. 39-111.

— 2020: "From Etymology to Diachrony. The Semantics of ḫwj 'to protect' in Old Egyptian and Bedouin Arabic", *Lingua Aegyptia* 27, p. 1-16.

— 2021: *Rewriting Dialectal Arabic Prehistory. The Ancient Egyptian Lexical Evidence*, Leiden.

CERQUEGLINI, L., 2021: "Ancient Egyptian Words in Modern South Arabian Languages", *IOS Annual* 21, p. 166-191.

CONTI, G., 1978: *Rapporti tra Egiziano e Semitico nel Lessico Egiziano dell'Agricoltura*. Florence.

COUROYER, B., 1987: "*Brk* et les formules égyptiennes de salutation", *Revue Biblique* 85, p. 575-585.

DAVIS, T., 2016: "Exodus on the Ground", in K. HOFFMEIER, A. MILLARD, G. RENDSBURG (eds.), *Did I not take Israel out of Egypt?*, Winona Lake, p. 223-242.

DIAKONOFF, I., 1988: *Afrasian Languages*, Moscow.

EHRET, C., 1995: *Reconstructing Proto-Afroasiatic (Proto-Afrasian): Vowels, Tone, Consonants, and Vocabulary*. Berkeley.

EVEN-SHOSHAN, A., 1979: *Ha-Milon Ha-Ḥadaš*, Jerusalem.

FAULKNER 1962: R. FAULKNER, *Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford.

FINKELSTEIN, I., SILBERMAN, N., 2001: *The Bible Unearthed*, New York.

GENSLER, O., 2015: "A Typological Look at Egyptian *d > ʕ", in E. GROSSMAN, M. HASPELMATH, T. RICHTER (eds.), *Egyptian-Coptic Linguistics in Typological Perspective,* Berlin, p. 187-202.

GOEDICKE, H., 1955: "Alternation of ḫ and ḏ in Egyptian", *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 80, p. 32-34.

HESS, R., 2016: "Onomastics of the Exodus Generation in the Book of Exodus", in K. HOFFMEIER, A. MILLARD, G. RENDSBURG (eds.), *Did I not take Israel out of Egypt?*, Winona Lake, p. 37-48.

HOCH, J., 1994: *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton.

HOFFMEIER, K., 2016: "Egyptian Religious Influences on the Early Hebrews", in K. HOFFMEIER A. MILLARD, G. RENDSBURG (eds.), *Did I not take Israel out of Egypt?,* Winona Lake, p. 3-36.

JOHNSTONE, T., 1981: *Jibbāli Lexicon*, Oxford.

KISLEV, M., 2006: "The Meanings of the Hebrew Word Hovnim: A Reconsideration." *Lěšonénu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects* 68, p. 99-103. (Hebrew).

KOGAN, L., 2015: *Genealogical Classification of Semitic. The Lexical Isoglosses*, Boston, Leiden.

LOPRIENO, A., 1995: *Ancient Egyptian: A Linguistic Introduction*, Cambridge.

NICCACCI, A., 2009: "2009-Polotsky's Contribution to the Egyptian Verb-System, with a Comparison to Biblical Hebrew", in G. GOLDENBERG, A. SHISHA-HALEVY (eds.), *Egyptian, Semitic and General Grammar. Studies in Memory of H.J. Polotsky*, Jerusalem, p. 401-465.

NOONAN, B., 2016: "Egyptian Loanwords as Evidence for the Authenticity of the Exodus and Wilderness Traditions", in K. HOFFMEIER A. MILLARD, G. RENDSBURG (eds.), *Did I not take Israel out of Egypt?*, Winona Lake, p. 49-68.

OREL, V., STOLBOVA, O., 1995: *Hamito-Semitic Etymological Dictionary: Materials for a Reconstruction*, Leiden.

OSING, J., 1997: "Zum Lautwert von und ", *Studien zum Altägyptischen Kultur* 24, p. 223-229.

— 2001: "Zum Lautwert von und ", *Lingua Aegyptia* 9, p. 165-178.

RENDSBURG, G., 1987: "Modern South Arabian as a Source for Ugaritic Etymologies", *Journal of the American Oriental Society* 107/4, p. 623-628.

RÖSSLER, O., 1971: "Das Ägyptische als semitische Sprache", in F. ALTHEIM, R. STIEHL (eds.), *Christentum am Roten Meer*, Berlin, New York, p. 263-325.

RUBIN, A., 2013: "Egyptian and Hebrew", in G. KHAN (ed.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*. http://dx.doi.org/10.1163/2212-4241_ehll_EHLL_COM_00000721

SATZINGER, H., 1997: "Egyptian in the Afroasiatic Frame: Recent Egyptological Issues with an Impact on Comparative Studies", in A. BAUSI, M. TOSCO (eds*.), Afroasiatica Neapolitana. Contributi presentati all'8° Incontro di Linguistica Afroasiatica (Camito-Semitica)*, Naples, p. 27-48.

SATZINGER, H., 2002: "The Egyptian Connection. Egyptian and the Semitic Languages", *Israel Oriental Studies* 2002, p. 22-264.

STEINER, R., 2011: *Early Northwest Semitic Serpent Spells in the Pyramid Texts*, Leiden.

TAKÁCS, G., 1999: *Etymological Dictionary of Egyptian. Vol. 1: A Phonological Introduction*, Leiden.

— 2006: "Otto Rössler's New System of Egypto-Semitic Consonant Correspondences. Part One", *Rocznik Orientalistyczny* 59, p. 90-127.

— 2007: "Otto Rössler's New System of Egypto-Semitic Consonant Correspondences. Part Two", *Rocznik Orientalistyczny* 60, p. 5-43.

— 2011: "Semitic-Egyptian Relations », in S. WENINGER, G. KHAN, M. STRECK, J. WATSON (eds.), *The Semitic Languages. An International Handbook*, Berlin, p. 7-18.

VYCICHL, W., 1957: "Über den Wechsel der Laute ḫ und ǧ im Ägyptischen", *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 82, p. 71-73.

VOIGT, R., 2007: *From Beyond the Mediterranean: Akten des 7. Internationalen Semito-hamitistenkongresses (VII. ISHaK), Berlin 13, bis 15, September 2004*, Aachen.

WATSON, W., 2013: "Loanwords in Phoenician and Punic", in O. LORETZ, S. RIBICHINI, W. WATSON, J. ZAMORA (eds.), *Ritual, Religion, and Reason: Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Münster, p. 327-346.

YAHUDA, A., 1947: "Hebrew Words of Egyptian Origin", *Journal of Biblical Literature* 66/1, p. 83-90.

ABSTRACT

The Ancient Egyptian lexical heritage detected in Hebrew so far consists of approximately one hundred nouns (units of measures, raw materials, natural elements, technical tools, ritual instruments and procedures, among others) and some twenty personal names of central biblical characters (especially related to Moses's family and the Levites) have been identified. According to the linguistic research conducted until now, the contact of ancient Hebrew-speakers with Egypt was sustained and culturally meaningful. I discuss here the hypothesis of the presence of some further Ancient Egyptian loanwords in Hebrew (Egy. *dp.t* 'ship,' *ḥbš* 'person of eastern African origin,' *pḥr* 'ampoule for medical ointment,' and *ḥnwkk* 'dedication, gift'), a possible Egyptian influence in the Hebrew color term *ḥūm*, a case of semantically similar lexical pair (Hb: *bʔr* 'to clarify'/ *bʕr* 'glow'), whose phonological differences in Hebrew may be due to both regular development from the Afroasiatic lexical stock and contact with Ancient Egyptian, and a new interpretation of the word *raʕūʕ* 'fresh, newborn,' in light of Ancient Egyptian data.

KEYWORDS

1. Hebrew
2. Ancient Egyptian
3. Language Contact
4. Lexical Loans
5. Multilingualism in the Ancient Near East

BABELAO 10-11 (2022), p. 335-378
© ABELAO (Belgium)

Jean bar Penkayé, *Le Livre du Marchand* : édition et traduction des deux centuries conservées

Par

David Phillips

Université catholique de Louvain

Nous poursuivons notre exploitation[1] du ms. 237 du monastère Notre-Dame des Semences à Alqosh[2], recueil d'auteurs ascétiques et mystiques syro-orientaux daté de 1289, désigné ici par le sigle A. Trois copies manuscrites en ont été effectuées au 20e siècle : le Vat. sir. 509, à la demande d'E. Tisserant et de P. Vosté[3], désignée ici par le sigle V, et le Mingana 601, à la demande d'A. Mingana lui-même[4] ; la troisième copie, faite en 1907, le ms. Alqosh 238 demeure inaccessible. Le ms Mingana Syr. 601, pourtant très fidèle par ailleurs au ms. A, a omis le texte que nous éditons ici.

---

[1] Cette entreprise, à la fois professionnelle et amicale, est née au cours d'une session de l'ABELAO entre trois de ses professeurs. Quel meilleur hommage pourrions-nous offrir à l'instigateur de ces sessions d'été et la revue qui en a découlé qu'une étude née au sein de celles-ci. *Ad multos annos* Jean-Claude Haelewyck, en hommage aussi à une longue et fidèle amitié.

[2] Cf. ATAS, PHILLIPS, RUANI 2019. Pour une analyse très détaillée de son contenu, cf VOSTÉ 1929a ; cf. aussi VOSTÉ 1929b, p. 91-92. Nous avons pu accéder au contenu du ms. d'Alqosh grâce à la copie photographique que possède l'IRHT à Paris, cf. http://medium-avance.irht.cnrs.fr/Manuscrits/Voir?idFicheManuscrit=100041082.

[3] Décrit par VAN LANTSCHOOT 1965, p. 40. Pour le ms. digitalisé, cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.sir.509.

[4] Décrit par MINGANA 1933, col. 1146-1153.

1. Introduction

Les folios 194r° à 204r° du ms. A contiennent deux centuries du *Livre du Marchand* de Jean bar Penkayé ; c'est ce texte qui est édité ici pour la première fois. Pour cette édition, nous disposons également du ms. Mingana 47[5], désigné ici par le sigle M – il contient la totalité de la première centurie et des extraits de la deuxième. Jusqu'à maintenant, nous ne disposions que d'une traduction française partielle et provisoire de la première centurie, publiée en 1988 par les soins de M. Albert[6] sans le texte syriaque.

De la vie de l'auteur, nous ne connaissons que peu de choses. Originaire de Penek dans la région de Beth Zabdai, il a été actif dans la deuxième moitié du VII^e^ siècle. Il est devenu moine au monastère de Jean de Kamoul et plus tard solitaire au monastère de Mar Bassima ; il a été enterré au monastère où il avait pris l'habit[7].

Nous disposons de deux sources bibliographiques anciennes qui fournissent des listes des œuvres attribuées à Jean : sa biographie[8] et le catalogue de 'Abidisho'[9]. T. Jansma a analysé les divergences entre les deux listes[10] et il en ressort que le recoupement entre les deux bibliographies ne révèle que deux titres d'ouvrages clairement communs aux deux : le ܕܒܪ ܦܩܕܐ « [Livre] des faits importants[11] » et le ܗܝܟܕܐ « Marchand (spirituel) »[12]. Le premier écrit est une histoire du monde depuis la Création jusqu'à l'époque de l'auteur en 15 livres et constitue une source importante pour les relations entre chrétiens et musulmans au VII^e^ siècle ; quelques extraits ont déjà été édités ou traduits[13] et l'ensemble est en cours d'édition par Y. Furman[14].

Les autres œuvres dont les titres sont cités par les deux sources bibliographiques nous restent inconnues.

Quant au *Livre du Marchand*, voici ce qu'en dit la notice bibliographique véhiculée par la biographie de l'auteur :

---

[5] Décrit par MINGANA 1933, col. 121-134. *Le Livre du Marchand* occupe les ff° 252r°-255v° (MINGANA 1933, col. 131, n° ss).

[6] ALBERT 1988, p. 143-151 ; pour cette traduction, elle n'a pas consulté le Mingana Syr. 47.

[7] Cf. BROCK 2011.

[8] La vie de bar Penkayé a connu trois éditions sur base de trois manuscrits différents : SCHER 1907 ; RAHMANI,1904, p. 34-35 (pour la traduction latine), p. [35]-[36] (pour le texte syriaque) ; SACHAU 1899. Les différences entre les trois textes sont d'importance minime, cf. JANSMA 1963, p. 90.

[9] ASSEMANI 1725.

[10] JANSMA 1963, p. 92-96.

[11] Pour le sens du terme ܕܒܪ ܦܩܕܐ, cf. PINGGÉRA 2006, p. 266 n. 11, qui propose « Hauptpunkte ».

[12] À noter cependant que ASSEMANI 1725, p. 190 a mal compris les deux titres fournis par 'Abidisho' : ܥܒܕ ܫܒܥܬ ܡܓܠܐ ... ܐܓܪ ... ܐܦ ... ܐܦܘܓܪ ܦܛܠܐ ܕܝܬܗ « septem tomos composuit … progymnastica in voces : Epistolas ». D'une part, il a compris ܒܕܒܪ comme un seul substantif au lieu de ܕܒܪ avec la particule ܒ et, d'autre part, il a corrigé erronément le ܗܝܟܕܐ du manuscrit qu'il avait sous les yeux en ܒܝܟܕܗ, comme l'a déjà signalé J.-M. VOSTÉ 1929a, p. 204 n. 1.

[13] BROCK 1987 donne une traduction anglaise du Livre 15; MINGANA 1908, p. 1-171, donne le texte syriaque des Livres 10 à 15 et une traduction française du Livre 15.

[14] Cf. KESSEL.

ܗܡ ... ܩܡܡܬ ... ܡܢܫܗ ܒܥܩܪ ܡܢܡܬ ܒܗܟܬ. ܐܟܬ ܫܟܝ ܒܣܒܪܐ ܗܝ ܕܝ. ܐܟܬ ܒ ܕܥܡܟܬ ܒܗܐ ܐܟܬ ܕܝ. ܒܕܝ ܒܚܩ ܕܒܬ ܗܟܬ[15] ܩܕܗ ܡ ܡܒܡ ܡܕܝ ܟܡܝ ܒܚܡܝ. ܥܩܪ ܚܩ ܒܩܕܥܝ.

Il écrivit … des tomes … et un autre de sept discours « Des Marchands » et il y renferma toute la contemplation de la discipline monastique. Il fait savoir ceci à la fin de son écrit : une bourse d'argent aux mains des marchands ; une portion pour le peuple en Egypte de la part du Seigneur ; sept talents de discernement.

Comme nous le verrons, le ms. A de l'œuvre elle-même et ses copies donnent tous un titre au singulier : ܗܟܬ « Marchand », tout comme les manuscrits du catalogue de 'Abidisho'[16]. L'ouvrage est composé en centuries dont deux subsistent dans la tradition manuscrite, tandis que la biographie de Jean nous apprend qu'à l'origine il devait y en avoir sept. Ce chiffre est étayé par le colophon cité par la même source qui parle de « sept talents ». La tournure énigmatique et allégorique de ce colophon est parfaitement dans le style des centuries conservées et nous pensons donc que le biographe le cite littéralement et que la phrase en question doit être le colophon de la septième centurie, aujourd'hui perdue.

Les *capita gnostica*, soit κεφάλαια γνωστικά ou encore ܩܛܥ ܕܡܕܥܐ, constituent depuis Évagre le Pontique un genre littéraire de choix dans la littérature spirituelle et monastique tant grecque que syriaque. À cause du fait qu'ils sont, en général, composés de séries de cent sentences – ou un nombre qui en dérive -, on les appelle le plus souvent « centuries ». En 1938, I. Hausherr a maintenu l'origine évagrienne des centuries, même si des regroupements de sentences sont connus dans la littérature gnomique grecque, et cette thèse ne semble jamais avoir été mise en doute[17].

Le chiffre cent correspond, bien entendu, à une volonté symbolique en phase avec la nature volontairement énigmatique et allusive des *képhalies* et renvoie à la perfection, même si Évagre se plaît à déguiser le chiffre, en composant ses centuries en série de quatre-vingt-dix sentences où le manque de dix renvoie à une autre symbolique encore[18]. Les imitateurs grecs du genre, tels Maxime le Confesseur – qui composa des séries allant de 2 à 5 centuries – ou Diadoque de Photicé, s'en sont tenus au chiffre exact de cent pour chaque centurie[19].

Le caractère énigmatique des courtes sentences dont les centuries sont composées est volontairement hermétique et défie la compréhension immédiate ou systématique[20]. Les centuries s'adressent aux ܓܢܣܝܩܐ les « gnostiques », ceux qui ont la ܡܕܥܐ la « connaissance » spirituelle avancée et renvoient aussi à la littérature apophtegmatique où les anciens répondent aux moines moins avancés par de courts dits dont le sens n'apparaît pas de prime abord. Lorsque le biographe de Jean bar Penkayé dit que l'auteur « renferma toute la contemplation de la vie monastique » dans le *Livre du Marchand*, il ne croit pas s'y bien dire : on a affaire ici à un véritable

---

[15] RAHMANI 1904, p. [36] porte ܒܗܟܬܐ qui doit être une erreur pour ܒܗܟܬ, la leçon que l'on trouve chez SCHER 1907, p. 163 et SACHAU 1899, p. 555 (ܒܗܝܟܬ).

[16] Cf. n. 12.

[17] HAUSHERR 1938 et GUILLAUMONT 1962, p. 15-22. Pour un bon résumé relativement récent de ce genre littéraire, cf. LEVRIE 2014 ; cf. aussi CUNNINGHAM 1999.

[18] HAUSHERR 1938, col. 416 ; GUILLAUMONT 1962, p. 18-20.

[19] Pour le genre des *centuries* en général, cf. GÉHIN 2013.

[20] GUILLAUMONT 1962, p. 31-36.

chemin initiatique où le gnostique est invité à méditer sur chaque sentence, quitte à en pénétrer le sens seulement après des années de réflexion.

Chez les auteurs syriaques, le genre inventé par Évagre a fait des émules aussi. On peut citer Isaac de Ninive qui écrivit une série de 4 centuries[21], chaque série ayant 100 centuries, à l'exception de la 2e qui en contient 105, ou encore le *Livre de la Grâce*, attribué soit à ce même auteur soit, plus probablement à Simon de Taibouthéh, qui comporte 7 centuries[22].

Chez Jean bar Penkayé, la première centurie comporte 101 sentences avec une numérotation continue. Cependant la 101e sentence, dédiée à la Trinité et aux limites de la connaissance, pourrait être considérée comme une doxologie finale. Quant à la 2e centurie, il y a 109 sentences numérotées en continu, suivies de trois autres numérotées à part[23].

Les deux sources bibliographiques attribuent la composition du *Livre du Marchand* et donc des centuries qu'il contient à Jean lui-même – il est alors légitime de penser que nous avons affaire à un ensemble cohérent plutôt qu'à une sélection de phrases qu'un éditeur aurait extraites de ses autres œuvres.

Cette cohérence est certes malaisée à discerner, de par la nature même des *Chapitres*, mais il est possible de tenter de relever un certain nombre de groupements, plus ou moins linéaires, soit par thème, soit par mot-clef :

I, 1-10 : cause, création et existence

11-17 : effort ascétique et volonté

18-33 : la pensée et les mouvements de l'intellect

34, 38 : les héritiers

36-37 : la contemplation

39-40 : la colère

41-42 : la croissance

43-56 : l'erreur et la vérité ; l'ancienne et la nouvelle Loi

58-60 : les différents corps

66-69 : la distinction des espèces

72-73 : l'intellect comme prêtre

77-89, 94 : les mouvements

9-100 : Adam

II, 2-4 : le gnostique

14-17 : l'intellect et les démons

21-24 : la nature

---

[21] Une édition critique de cet ensemble fait toujours défaut, mais nous devons notamment à BETTIOLO 1985 une traduction italienne complète et à LOUF 2003, p. 126-286 une traduction française.

[22] Cf. KESSEL 2011 ; MILLER 1984, p. lxxxi-lxxv et 397-426 ; MINGANA 1934, p. 1-69.

[23] Même s'il y a un doute sur l'endroit où recommence la numérotation, cf. n. 276. Il y a aussi un curieux hiatus dans la numération de la deuxième *Centurie* qui passe de 49 à 60 ; la numérotation 50-59 est absente, sans qu'il n'y ait, apparemment, de hiatus dans le texte, cf. note 264.

20, 27-30, 33-37 : les puissances angéliques

38-46 : l'Incarnation et la ressemblance

(39-46) 47-66, 68-70 : les essences et les puissances

71-87 : la contemplation des éléments : matière et formes corporelles

88-98 : les tentations et le mensonge

99-104 : les compositions (de la nature)

105-109 : les vertus

1-3 : la connaissance de Dieu

Nous proposons d'examiner de plus près quelques-unes des thématiques chères à Jean dans ses centuries. Le texte est riche et mériterait des études approfondies – nous devons nous contenter ici de n'en épingler que l'une ou l'autre. Comme point de comparaison, nous disposons des centuries d'Évagre ou d'Isaac de Ninive, un contemporain syriaque de Jean et autre « centuriateur » notable[24]. Le style littéraire de Jean paraît plus proche d'Évagre que d'Isaac de par la brièveté et la concision de chaque sentence – Isaac a souvent tendance à développer ses idées, tandis que Jean, comme son maître pontique, se limite à de courts énoncés apophtegmatiques qui gardent de la sorte un caractère lapidaire.

Le mouvement

Tout d'abord, il y a le « mouvement » ܬܘܒܝܢ et la « faculté de mouvement » ܡܗܝܡܢܘܬܐ qui tiennent une place importante dans les sentences : il y en 79 occurrences dans les deux centuries, et deux longues séries linéaires (I, 18-33 et 77-89) y sont consacrées. Nous avons choisi de distinguer dans notre traduction les deux termes « mouvement » et « faculté de mouvement » puisque Jean lui-même semble en faire deux réalités différentes en I, 21-22 – où la faculté de mouvement précède le mouvement lui-même –, même si, en général les deux termes semblent interchangeables.

La place du mouvement dans la pensée de notre auteur est capitale, puisque c'est la compréhension juste de celui-ci qui permet de « faire de la philosophie » (I, 24), c'est-à-dire d'entrer dans la contemplation[25], et la contemplation des êtres[26] est une avec les mouvements de l'intellect (I, 25). L'être humain n'est pas l'auteur du mouvement et n'en a pas le contrôle – cela appartient à Dieu seul –, mais il doit en avoir le discernement (I, 30). Seul le Monade possède une faculté de mouvement qui n'est pas produite par autre chose (I, 21), un concept qui remonte ultimement à la philosophie aristotélicienne du « moteur non mû » ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ véhiculée chez les auteurs syriaques[27].

Les vocables ܡܗܝܡܢܘܬܐ et ܬܘܒܝܢ sont bien connus de la psychologie monastique des écrivains syro-orientaux et jouent un rôle dans tout ce qui affecte la vie intérieure de l'homme et qui le

[24] Nous remercions Yury Arzhanov de nous avoir aimablement orienté vers une comparaison avec cet auteur.

[25] Seule occurrence du terme dans les *Chapitres*, la sentence qui suit immédiatement (I, 25) sur la contemplation est à comprendre, à notre sens, comme en étant une explication.

[26] La « contemplation naturelle » φυσικὴ γνῶσις (seconde et primaire) dans la terminologie évagrienne, cf. GUILLAUMONT 2004, p. 283-284.

[27] Cf. ARZHANOV 2021, p. 14-25 et particulièrement p. 21.

poussent vers le bien ou le mal[28]. Nous pouvons faire remonter cet emploi à Évagre, le maître incontesté de la psychologie spirituelle chez nos auteurs syriaques, et en particulier à ses *Centuries* :

ܗܘ ܕܡܬܚܫܒ ܒܐܝܟ ܡܐ ܕܡܬܚܫܒ ܒܗ ܡܚܫܒܬܐ ܒܗ ܕܡܬܚܫܒ: ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܬܚܫܒ ܒܗ ܡܚܫܒܬܐ ܒܐܝܟ ܡܐ ܕܡܬܚܫܒ ܒܗ ܡܚܫܒܬܐ ܒܐܝܟ ܗܘ ܕܡܬܚܫܒ ܒܗ ܡܚܫܒܬܐ ܒܐܝܟ ܗܘ ܕܡܬܚܫܒ ܒܗ ܡܚܫܒܬܐ ❖ ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܬܚܫܒ ܒܗ ܡܚܫܒܬܐ ܒܐܝܟ ܗܘ ܕܡܬܚܫܒ ܒܗ ܡܚܫܒܬܐ ❖ ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܬܚܫܒ ܒܗ ܡܚܫܒܬܐ ❖ ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܬܚܫܒ ܒܗ ܡܚܫܒܬܐ ❖ ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܬܚܫܒ ❖

La faculté de mouvement est la cause du mal et la destructrice du mal est la vertu ; mais les noms de la vertu sont dans les modes des conduites et la cause de ceux-ci est la faculté de mouvement[29].

Chez bar Penkayé, le mouvement peut être celui de l'âme ou du corps[30] et semble se situer de part et d'autre de la pensée, mais en dehors d'elle : « Autre est le mouvement du corps et autre celui de l'âme. La pensée est au milieu et, provenant des deux, elle assaille les deux » (I, 18 ; cf. aussi I, 28). C'est la faculté de mouvement vers la connaissance, en tant que don de Dieu, qui permet à l'intellect de gouverner les êtres (I, 23).

Dans un registre nettement plus éthique que philosophique, les sentences de II, 77-88 (+89) constituent une unité littéraire qui fournit une espèce de catalogue des mouvements bons ou mauvais ; cette liste culmine en 88-89 avec une image développée du gréement d'un navire qui sert à représenter la puissance de l'Esprit-Saint sur les mouvements.

Cependant, dans la conception de Jean, le mouvement prend aussi une tournure ontologique plus large, comme étant la définition même des êtres rationnels spirituels, aussi bien des anges que des démons. L'angélologie attestée chez le Pseudo-Denys et qui a fortement influencé les mystiques syro-orientaux[31] attribue aux séraphins, parmi les cohortes célestes, un mouvement éternel et incessant autour de la Divinité[32] ; mais une originalité de Jean bar Penkayé est d'aller un pas plus loin lorsqu'il fait du mouvement l'attribut quintessentiel de plusieurs classes angéliques : chérubin, trône, seigneurie (II, 27-29) , et même de leur ensemble puisque « tous les mouvements supérieurs sont dotés d'ailes » (II,30). Ce mouvement, qui est d'ordre rationnel, est également un attribut ontologique des démons corrompus par leur jalousie à l'égard de l'espèce humaine (II, 14)[33]. Cette originalité apparaît si l'on compare avec le modèle évagrien des *capita gnostica* où la définition ontologique des anges se fait par rapport à ܢܝܚܐ (S_2 pour rendre

---

[28] Cf. LOUF 2003, p. 85. Citons ISAAC DE NINIVE, *Centurie* I, 25-27 (LOUF 2003, p. 134) ou encore DADISHO' QATRAYA, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe*, I, 19 ; II, 11 (DRAGUET 1972, vol. 1, p. 29 ; 59). Ce dernier auteur y revient souvent dans son *Commentaire sur le Paradis des Pères*, avec notamment un long développement sur les « premiers mouvements » de l'esprit qui doivent être surveillés par le moine (I, 51, cf. notre édition dont la parution est prévue dans les *Sources chrétiennes* en 2022).

[29] ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Kephalaia Gnostica*, I, 51 (S_1) (GUILLAUMONT 1958, p. 41-42) ; la traduction est la nôtre. Pour les différences entre les deux versions syriaques des *Kephalaia Gnostica*, S_1 et S_2, cf. GUILLAUMONT 1958, p. 5-6. Dans les *Kephalaia gnostica* d'Évagre ܡܚܫܒ(ܬ)ܐ est utilisé de préférence à ܬܢܝܥ pour rendre κίνησις, aussi bien dans la version S_1 que S_2. Nous nous sommes servi de l'excellente base de données textuelles de KALVESMAKI qui permet d'effectuer des recherches lexicales dans les différentes œuvres d'Évagre.

[30] Par exemple, I, 37.

[31] BEULAY 1987, p. 174-177.

[32] DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste* VII, 1 (HEIL, ROQUES, DE GANDILLAC 1970, p. 104-105).

[33] La jalousie des démons dont parle Jean est celle à l'encontre des moines, car ils sont envieux de leurs vertus – un thème que l'on retrouve souvent chez les auteurs monastiques syriaques, cf., par exemple, DADISHO' QATRAYA, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe*, XII, 11 ; XIII, 4 (DRAGUET 1972, vol. 1, p. 169 ; p. 178-179). Pour la question dans la littérature syriaque plus ancienne, on peut consulter PIERRE 2011.

sans doute οὐσία) ou ܟܝܢܐ (S_1 pour rendre φύσις)[34] dans des sentences qui ont exactement la même structure littéraire que dans le *Livre du Marchand* ; nulle part dans les *Kephalaia Gnostica* on ne trouve une telle définition par rapport au mouvement.

L'essence et la puissance

Une autre notion de type philosophique qui tient une place importante dans les *Chapitres* de bar Penkayé est celle de l'essence. Il se sert invariablement de la transcription du grec οὐσία, ܐܘܣܝܐ, à la différence des deux versions syriaques des *Kephalaia Gnostica* d'Évagre qui n'emploient jamais ܐܘܣܝܐ mais toujours ܟܝܢܐ. Le terme peut désigner Dieu lui-même et le parallélisme entre celui-ci et l'appellation de « Dispensateur », que l'on remarque en I, 7, montre que l'Essence n'est pas une réalité sans rapport avec la Création. D'ailleurs, le Créateur sauve et dirige le monde par son essence (I, 63), mais malgré tout, celle-ci n'est pas influencée par la nature (I, 36). D'autre part, le bien et le mal ne sont pas dans l'Essence, mais relèvent plutôt du libre arbitre de l'homme (I, 61). Dans une sentence dont la terminologie s'inspire directement d'Évagre[35], Jean maintient que ce sont les mouvements de la vertu qui sont dans l'Essence et non la vertu elle-même et ils constituent la « semence naturelle » dans l'homme (II, 31).

Quant aux êtres naturels – dont les hommes, les peuples et les espèces –, leur essence est leur héritage véritable et, bien que distincts, ils partagent tous une même essence (I, 64 ; 67-68), mais il est possible d'appliquer à l'essence unique des désignations multiples (II, 12) et il est possible de distinguer ce qui lui est propre et ce qui ne l'est pas (I, 26).

Jean consacre une longue série de sentences à sa conception des essences (II, 42-69) : elles ne sont pas comparables entre elles par la ressemblance (II, 43-44), une idée que l'on retrouve aussi dans les *Kephalaia Gnostica*[36], mais elles sont égales ou opposées. Notre auteur lie ensemble de manière absolue les catégories aristotéliciennes d'essence, de puissance et d'opération : il ne peut pas y avoir l'une sans les autres (II, 49). C'est seulement à partir des puissances et des opérations qu'il est possible d'établir une ressemblance entre les essences (II, 45-46). La Trinité est une en essence, mais se révèle à ses créatures par trois puissance (II, 47), même si, pour parler du Logos en tant que visage de la Trinité, bar Penkayé doit parler de trois puissances de trois essences (II, 45). Il semblerait, d'après notre compréhension de la sentence II, 48, que Jean envisage comme manière de dire – et peut-être pas plus – que la Première Personne, en tant qu'essence aurait comme cause une puissance, dite « essentielle » et que les deux autres Personnes en seraient des puissances. Ce faisant, il contredit son propre énoncé en II, 63 où il maintient qu'une puissance ne peut pas être la cause de l'essence ; cependant, s'il s'agit effectivement de la Trinité, la contradiction est peut-être voulue puisqu'Elle a établi une limite à la connaissance (I, 101).

Les corps

Jean bar Penkayé emploie deux termes distincts pour désigner le corps : ܦܓܪܐ et ܡܘܪܦܐ, que nous avons traduit par « corps » et « forme corporelle » respectivement. Chez notre auteur, le

---

[34] ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Kephalaia Gnostica*, V, 4 ; 7 (GUILLAUMONT 1958, p. 177-178 ; 178-179) : ܗܟܢܐ ... ܗܟܠ(ܐ)ܐ ܗܟܠ (ܣܥܪ)ܐ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ.

[35] ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Kephalaia Gnostica*, I, 39 S_1 et S_2 (GUILLAUMONT 1958, p. 34-37).

[36] ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Kephalaia Gnostica*, IV, 59 S_1 et S_2 (GUILLAUMONT 1958, p. 160-161) : il n'y a pas plus ou moins dans les essences.

premier désigne, en général le corps matériel de l'homme[37], tandis que le deuxième couvre plutôt le corps des êtres rationnels spirituels, tels les anges et les démons[38]. Nous pouvons faire remonter cette distinction aux deux versions syriaques, S_1 et S_2, des *Kephalaia Gnostica* d'Évagre où les traducteurs ont choisi de distinguer les ܓܫܡܐ ܪܘܚܢܝܐ (σώματα πνευματικά) des ܓܫܡܐ ܥܒܕܝ (σώματα ἐργάτα) par la traduction même de σῶμα[39]; cette distinction sera reprise par d'autres mystiques syro-orientaux, notamment par Joseph Hazzaya[40]. Chez Jean bar Penkayé, la « forme corporelle » ܕܡܘܬܐ est appliquée à l'espèce humaine lorsqu'il s'agit de notre véritable corps spirituel qui est le Christ, tout comme notre corps eschatologique (I, 99). Par contre le terme ܦܓܪܐ « corps » s'emploie pour le corps du Christ qui est le principe des « formes corporelles » ܓܫܡܐ (I, 59-60) , et cet usage de ܦܓܪܐ chez Jean bar Penkayé pour le corps du Christ suit la version commune (S_1) des *Kephalaia Gnostica*[41], et Jean va jusqu'à faire le lien avec le Corps du Christ eucharistique. Suivant le concept que le corps ܦܓܪܐ est la partie opérante de l'homme (II, 72), on retrouve la notion du corps instrument de l'âme (II, 9), expression reprise telle quelle d'Évagre[42].

Dans l'anthropologie tripartite héritée d'Évagre chez les mystiques syro-orientaux[43], la « forme corporelle » englobe l'homme tout entier : corps, âme et intellect chez Jean (II, 99).

Pour terminer ce bref survol, nous signalons au sujet de ce troisième élément anthropologique, que l'intellect en lui-même demeure aussi inaccessible que Dieu le Créateur (I, 95), une formulation que l'on retrouve telle quelle chez Évagre[44].

---

[37] Cf. I, 15, 18, 50, 73, 74, 108

[38] Cf. I, 43, 45, 90.

[39] ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Kephalaia Gnostica*, I, 11 S_1 et S_2 (GUILLAUMONT 1958, p. 20-21 et la note 1, p. 20).

[40] Cf. BEULAY 1987, p. 31-32 ; 255.

[41] ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Kephalaia Gnostica*, III, 11 ; V, 48 ; VI, 14 (GUILLAUMONT 1958, p. 102 ; 196 ; 222) ; en VI, 79 (GUILLAUMONT 1958, p. 250-251) S_1 et S_2 concordent en utilisant toutes les deux ܓܫܡܐ ܕܡܥܒܕܢ. V, 48 est intéressant puisque S_1 mélange les deux termes au sujet du Logos ܡܢ ܟܠ ܦܓܪܐ ܕܡܝ ܟܠܗ ܡܫܬܒ. ܗܘ ܒܠܚܘܕܘ ܕܐܬܬܚܙܝ ܒܟܠ ܓܘܫܡܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܠܗܘܬܐ ܕܡܥܒܕܢ. « Il y a seul corps qui est adoré par tous – le Corps du Christ – parce que, en lui seul est corporellement Dieu le Logos », tandis que S_2 porte seulement ܡܢ ܟܠ ܓܫܡܐ.

[42] ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Kephalaia Gnostica*,S_2 I, 67 ; II, 48 (GUILLAUMONT 1958, p. 49 ; 81).

[43] BEULAY 1987, p. 24-29.

[44] ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Kephalaia Gnostica*, II, 11 S_1 et S_2 (GUILLAUMONT 1958, p. 64-65).

2. Édition critique du texte

Conspectus siglorum

A Alqosh, Notre-Dame des Semences 237 (daté 1289), ff° 194r°-204r°[45]

M Birmingham, Selly Oak Colleges, Mingana syr. 47 (daté 1932), ff° 252r°-255v°[46]

V Città del Vaticano, Vat. sir. 509 (daté 1928), ff° 147r°-155r°[47]

^{M}† début du témoignage du manuscrit M lorsque celui-ci n'est pas continu pour une section donnée

^{M}‡ fin du témoignage du manuscrit M lorsque celui-ci n'est pas continu pour une section donnée

[ ] le témoin n'est que partiellement lisible dans les copies à notre disposition

Notes sur l'édition

Nous éditons les manuscrits A, M et V, en utilisant un apparat négatif. Nous adoptons les points diacritiques de A et signalons dans l'apparat les variantes des autres témoins uniquement quand la divergence dans leur vocalisation contredit A. Pour être complet, nous avons choisi d'indiquer également les variantes orthographiques.

La ponctuation suit au moins un des mss sans justification du choix, sauf pour la numérotation où, arbitrairement, nous avons décidé de mettre systématiquement un point après la lettre-chiffre, même s'il est absent des mss.

La vocalisation n'est mentionnée que si elle intervient dans une divergence éventuelle de texte.

---

[45] Ces folios correspondraient au cahier 8, p. 6 à 10, signalé par VOSTÉ 1929a, p. 178-179. La numération des folios présente néanmoins quelques problèmes : A n'est pas numéroté et VOSTÉ 1929a, p. 178-179 donne les références aux cahiers dont il est composé ; une main a ajouté des numéros de page continus en chiffres occidentaux dans la copie de l'IRHT, nous les avons ignorés.

[46] Cette copie moderne, tout comme la suivante, possède une foliotation par lettres-chiffres syriaques qui commence au f. 1v au lieu de commencer par le r°, sans doute parce que les copistes laissaient blanc le recto pour protéger le contenu. VOSTE 1929a, p. 145 n. 3 signale ce phénomène dans les mss « chaldéens ». Nous avons utilisé la numérotation classique pour les mss syriaques. Ces folios correspondent donc aux folios ܕܚܝ - ܕܟܙ notés sur les feuillets verso du manuscrit. La copie n'est pas datée, mais elle doit être postérieure à 1921, puisque le dernier texte du ms., un recueil très hétérogène, comporte une chronologie qui s'arrête à cette date-là.

[47] *Pace* VOSTÉ 1929a, p. 178-179 qui indique les ff°. 146v°-154v°. Ces folios correspondent aux chiffres ܡܚܗ - ܡܟܒ notés sur les feuillets verso du manuscrit.

|V147r°|M252r°|A194r°

ܗܘܬ ܕܒ ܐܠܐ ܚܕܐ[48] ܒܝ ܕܒܐ ܒܐܢ ܒܐ ܕܒ ܦܫܝ ܕܐ ܒܐ ܒܝ ܒܐ ܒܐ ܒܐ

ܘ. ܟܕ ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ ܚܫ ܐܢ[62] ܠܐ ܒܥܐ ܠܡܫܕܐ ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ.
ܠܐ ܡܫܬܡܫ: ܐܦ ܠܐ ܒܥܐ: ܒܠܚ: ܒܡܫܟܐ: ܟܝ ܟܬܒ ܠܗ ܒܟܠ. ܐܠܐ ܐܦ
ܠܐ ܒܥܐ ܠܡ. ܐܠܐ ܒܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ ܚܫ ܐܢ[63] ܟܬܒ ܠܗ ܒܟܠ.
ܣ. ܐܢ ܐܢܐ ܐܢ ܠܐ ܟܠ ܟܫܟ ܡܫܟܫ ܐܢ: ܒܫܒ ܒܐ ܐܢ[64] ܡܫܟ: ܐܠܐ
5 ܐܢ: ܐܠܐ ܒܫܒ ܐܢ ܠܐ ܡܫܟ ܐܢ: ܐܢ ܐܢ ܡܫܟ ܐܢ ܐܢ ܡܫܟ: ܐܢ
ܐܢ ܐܢ. ܡܫܟ ܐܢ ܒܐ ܐܢ.
ܟ. ܐܢ ܡܫܟ ܐܢ ܒܐ ܐܢ[65] ܟܠ ܐܢ ܐܢ ܡܫܟ ܐܢ ܐܢ ܡܫܟ ܐܢ ܐܢ ܡܫ
ܐܢ ܡܫܟ ܐܢ ܐܢ ܡܫܟ ܐܢ ܐܢ ܡܫ[A195r°] ܐܢ: ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ
ܐܢ. ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ
10 ܐܢ. ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ
ܢ. ܐܢ[67] ܟܫܟ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ
ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ
ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ
ܐܢ. ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ
15 ܐܢ. ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ
ܐܢ

ⵎ. ⵜⴰ ⵙⵙⵓⵖⵍ ⵏ ⵜⵎⵓⵔⵜ ⵏ ⵜⵎⵓⵔⵜ ⵏ ⵜⵎⵓⵔⵜ

†M כג. ܗܠܟ[85] ܒܗܕܐ ܕܡܐ[86] ܕܡܐ ܕܡܘܟ ܕܡܐ[87] ܕܡܐ ܕܡܘܟ ܕܡܐ[88] ܘܡܐ ܕܡܐ[89] ܒܐ
ܕܡܐ ܕܡܐ[90] ܫܠܟ ܒܣܥܕܐ. ܕܡܐ ܕܡܐ ܒܗܕܐ ܕܡܐ ܕܡܐ ܕܡܐ ܕܡܐ ܕܡܐ ܕܡܐ ܕܡܐ
ܕܥܕܐ.

כד. ܫܐ ܕܥܡܐ ܒܝ ܓܥܡܡܐ. ܕܡܐ ܐܡܕܟܐ. ܕܒܐ ܕܟܠ ܕܡܐ ܕܡܐ ܕܡܐ ܕܡܐ ܕܡܐ ܕܡܐ
ܒܐ ܕܥܕܐ ܓܥܡܡ ܐܒ.

כה. ܓܟܟܐ ܕܡ ܒܟ ܐ: ܕܥܕܐ[91] ܐ ܒܟ ܟܟܐ ܒܟ ܐ: ܕܥܡܟܐ ܓܥܡܡ ܕܥܡܡ ܕܡ ܒܟ
ܕܡ ܐ. ܕܡ ܒܟ ܐ ܕܡ ܓܟܟܡ ܕܡ ܒܟ ܐ.

כו. ܡܡܡ ܕܟܡ ܕܥܕܐ ܕܡ ܓܟܡܡ. ܕܟܟ ܕܟ ܕܡ ܕܥܕܐ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ
ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ ܕܡ

ⲕⲏ. ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲓⲥⲁⲓⲁⲥ ⲡⲓⲉⲣⲉⲙⲓⲁⲥ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲥⲧⲏⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲇⲓⲇⲁⲥⲕⲁⲗⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ ⲛⲉⲙ

†M ܟ. ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܟ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ[102]ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܟܐ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܟܒ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܟܓ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܟܕ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܟܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܟܘ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܟܙ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܟܚ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܟܛ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܠ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܠܐ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܠܒ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܠܓ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܠܕ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܠܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܠܘ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܠܙ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܠܚ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܠܛ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܡ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܡܐ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܡܒ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܡܓ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܡܕ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܡܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܡܘ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܡܙ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܡܚ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܡܛ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܢ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܢܐ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܢܒ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܢܓ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܢܕ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܢܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܢܘ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܢܙ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܢܚ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܢܛ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܣ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܣܐ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܣܒ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܣܓ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܣܕ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܣܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܣܘ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܣܙ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܣܚ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܣܛ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܥ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܥܐ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܥܒ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܥܓ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܥܕ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܥܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܗ.

ܥܘ. ܐܦ ܥܠ ܦܝ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܚܪ ܕܢܣܒ ܠܗ ܘܢܬܠ ܠܗ ܒܗ ܠܐ ܡܢ ܕ

هك. ڕێنوس ئەگەر بۆ ڕاستکردنەوەی هەڵە[107] بێت لە نووسینی ئەو پیتەدا. ئەگەر بۆ ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین بێت لە پیتێکی تردا. وەک لە دەستنووسی ئەحمەدی جزیری. M‡

هل. ئەگەر بۆ ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین بێت لە پیتێکی تردا. وەک لە دەستنووسی ئەحمەدی جزیری.

هم. کە ئەو پیتە لابردنی پیتێکی[108] تری تێدا بێت. وەک لە دەستنووسی ئەحمەدی جزیری.[109]

هن. هەندێ جار بە ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین دەگوترێت. بڕوانە بۆ نموونە. بڕوانە بۆ ئەوەی لە ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین دەگوترێت. بڕوانە بۆ ئەوەی لە ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین دەگوترێت. A198v° |

هو. هەندێ جار بۆ ڕوونکردنەوەی ئەو پیتەی کە ڕاستکراوەتەوە. بڕوانە بۆ ئەوەی لە ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین دەگوترێت.

هس. کە لە کۆتایی دێڕێکدا هەندێ پیت لە نووسینەکەدا نەبێت. ئەو پیتانەی کە نەبوون لە دێڕەکەدا. بڕوانە بۆ ئەوەی لە ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین دەگوترێت. سێ خاڵەکەش.

هک. هەندێ جار بۆ ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین دەگوترێت. بڕوانە بۆ ئەوەی لە ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین دەگوترێت. V150v° |

M‡ کا. ئەگەر بۆ ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین بێت لە پیتێکی تردا. وەک لە دەستنووسی ئەحمەدی جزیری.

کب. ئەگەر بۆ ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین بێت لە پیتێکی تردا. وەک لە دەستنووسی ئەحمەدی جزیری. M254v° |

کت. ئەگەر بۆ ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین بێت لە پیتێکی تردا. وەک لە دەستنووسی ئەحمەدی جزیری.

کث. ئەگەر بۆ ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین بێت لە پیتێکی تردا. وەک لە دەستنووسی ئەحمەدی جزیری.

کج. ئەگەر بۆ ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین بێت لە پیتێکی تردا. وەک لە دەستنووسی ئەحمەدی جزیری. M‡

کح. ئەگەر بۆ ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین بێت لە پیتێکی تردا. وەک لە دەستنووسی ئەحمەدی جزیری.

کخ. ئەگەر بۆ ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین بێت لە پیتێکی تردا. وەک لە دەستنووسی ئەحمەدی جزیری.

M‡ کد. ئەگەر بۆ ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین بێت لە پیتێکی تردا. وەک لە دەستنووسی ئەحمەدی جزیری.

کذ. ئەگەر بۆ ڕاستکردنەوەی هەڵەی نووسین بێت لە پیتێکی تردا. وەک لە دەستنووسی ئەحمەدی جزیری. A199r° |

ܟ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ[110] ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܐ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܒ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܓ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܕ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܗ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܘ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܙ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܚ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܛ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܝ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܟ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܠ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܡ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܢ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܣ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܥ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܦ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

ܟܨ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܬ ܒܥܐ ܠܡܫܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܐ.

---

[110] ܠܡܫܬܐ M

[111] ܟܐ (?) A

[112] ܐܢ MV

[113] ܐܬ V

[114] ܒܥܐ V

[115] *correxit* ܠܡܫܬܐ AV

[116] ܐܢ V

ܐ. ܐܡܪ ܡܪܝ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ ܐܢ ܐܝܬ ܠܟ ܐܚܐ ܐܘ ܐܒ[117] ܕܢܫܒܘܩ ܠܗ ܒܐܪܥܐ ܘܐܢ ܠܐ ܐܝܬ ܠܟ ܐܚܐ ܐܘ ܐܒ ܠܐ ܬܗܘܐ ܠܟ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܪܝ ܠܐ ܐܫܒܘܩ ܠܟ ܐܢ ܐܝܬ ܠܟ ܐܚܐ ܐܘ ܐܒ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܪܝ ܠܐ ܐܫܒܘܩ ܠܟ ܐܢ[118] ܐܝܬ ܠܟ ܐܚܐ ܐܘ ܐܒ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܪܝ ܠܐ ܐܫܒܘܩ ܠܟ ܐܢ

ܓ. ܫܚܡ ܡܢ ܙܗܪ̈ܐ ܕܐܢ ܚܕ ܒܬܪ ܚܕ ܡܬܚܫܒ ܒܟܠ ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܕܐܦ ܗܘ ܒܫܘܩ ܕܦܣܠ. ܘܐܦ ܒܐܪ̈ܥ ܕܚܢ̈ܘܬ ܒܣܝܡ̈

ⲕⲍ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲁⲙⲟⲩⲙⲥⲉ ⲟⲩⲱ ⲡⲉⲓⲛ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲕⲏ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ |[V152v°] ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲕⲑ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲗ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲗⲁ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲗⲃ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲗⲅ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲗⲇ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲗⲉ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲗⲋ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲗⲍ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲗⲏ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲗⲑ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲙ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲙⲁ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲙⲃ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲙⲅ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲙⲇ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲙⲉ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲙⲋ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲙⲍ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲙⲏ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲙⲑ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲛ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲛⲁ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲛⲃ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲛⲅ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲛⲇ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲛⲉ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲛⲋ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲛⲍ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲛⲏ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲛⲑ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

ⲟ. ⲙⲁⲣⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲓ ⲡⲉⲓⲛ ⲥⲉ ⲉⲓ ⲙⲁⲣⲓ.

---

[134] ⲡⲉⲓⲛ V

[135] + ⲛⲁⲱⲓ ⲭⲁⲁⲕⲁ A *per dittographiam ex* n° 30

[136] *Correxi* *sine seyame* AV

[137] + *seyame* V

[138] ⲁⲛⲁⲓ V

[139] ⲙⲁⲓ V

ܟܣ. ܟܠ ܡܢ ܕܒܥܐ ܕܫܠܡ ܒܫܘܩܐ ܕܒܝܬ ܡܕܝܢܬܐ ܕܒܝܬ ܡܠܟ

ﻫﻛ. ﻛﻪ ﺳﺘﻜﻦ ﻫﻜﻠﻪ ﺩﻫﻪﺭ ﺩﻜﻦ ﺭﻫﻪﺭ ﺩﻫﻪﺭﺩ ﻫﻜﻠﻪ ﺩﺘﻜﻦ.

ﻫﻫ. ﺭﻫﻪﺭ: ﻛﻪ ﻫﻜﺴﺪ ﻫﻪ ﺩﻫﻪﺭﺩ ﻫﻪﺭ ﺩﻜﻦ ﺭﻫﻪﺭ ﻫﻪﺭﺩ ﺩﻫﻪﺭ ﻫﻪﺭﺩ ﻫﻪﺭ

ܟܘ. ܟܬ ܐܪܡܝܐ ܕܐܬܐ ܕܒܝ ܡܢ ܕܐܬܐ ܕ

ܟ. ܐܠܗܐ ܕܒܝܫܬܐ ܕܥܠ ܟܠ ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܗ. ܘܠܐ ܡܫܬܟܚ ܠܗ ܐܠܐ ܠܐܠܗܐ ܒܠܚܘܕ ܘܠܐ ܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܡܢ ܕ

ܡܣ. ܡܗܦܡܐ ܗܕܝܐ ܕܟܠܐ ܠܣܩܥܐ ܕܒܟܥܐ ܙܗܐ[170] ܚܚܐ ܕܒܐ ܙܐܐ.

†M ܡܟ. ܠܝܒܐ ܕܙܐ ܕܒܟܥܐ: ܐܢ ܒܝ ܕܥܐ. ܘܠܐ ܐܠܐ ܡܐ ܡܩܟܐ. ܡܙܐ ܙܐ ܕܚܬܐ ܚܙܐ ܡܚܐ. ܘܝܚܐ ܡܙܐ.[171] ܙܡܐ ܕܝܠܐ.

ܢ.[172] ܠܚܐ ܡܐ ܡܙܐ ܕܙܐ ܘܡܐ ܕܒܟܥܐ. ܐܢ ܒܝ ܒܝ ܐܐ. ܝܒܐ ܕܙܐ.

ܢ. ܡܐ ܕܟܠܐ ܚܟܐ. ܟܟ ܙܐ ܟܐ ܒܝ ܚܚܐ. ܘܝܐ ܡܡܚܐ ܐ ܡܚܐ. 5
ܡܟܐ ܝܒܐ ܕܙܐ ܒܟܥܐ.

ܚ. ܐ ܠܝܒܐ ܕܙܐ ܗܐ. ܙܐ ܠܝܘܐ ܕܝܘܐ ܡܐ.

ܐ ܡܙ ܙܐ ܕ ܙ[173]

---

[170] ܙܗܐ V

[171] + .ܢ MV Vosté 1929a, p. 179 *correxi*

[172] > AMV *correxi*

[173] ܐ ܡܙ ܙܐ ܕ ܙ = A *ex* Vosté 1929a, p. 179 [M] [V]

3. Traduction

Note préliminaire

Il est assez malaisé de fournir la traduction d'un texte volontairement cryptique et allusif. Pour la première *Centurie*, Micheline Albert s'y est déjà attelée en 1988[174], mais personne n'avait encore poursuivi le travail pour la deuxième. Nous avons voulu prendre ici le risque d'une nouvelle traduction des deux *Centuries*. Tout en nous appuyant souvent sur la première traduction, nous avons remis l'ouvrage sur le métier ; nous ne signalons les divergences – forcément nombreuses, tant le texte est obscur – que lorsque cela s'impose. Notre traduction tente de suivre le syriaque au plus près, tout en étant le plus compréhensible possible. Lorsque nous suppléons des mots dans la traduction afin de rendre le sens plus clair, nous les avons entourés de parenthèses droites [ ].

⁘

Encore, avec [l'aide de] Dieu, j'écris [un extrait] du livre de Mar Jean bar Penkayé qui est appelé *Le Livre du Marchand* où il y a des chapitres de connaissance qui sont utiles à l'instruction et à l'entraînement des gnostiques et à l'éducation dans les choses spirituelles.

1. Lorsque nous avons posé comme notre fondation l'espérance dans la loi de la justice, c'est désormais à la perfection et à l'achèvement que nous aspirons par la volonté de la Grâce.
2. Ceux qui mettent ensemble matières et Créateur, ou bien, lorsqu'ils rencontrent des araignées, ils recevront une correction, ou bien, lorsqu'ils rendent un jugement inique, ils ne rendront pas justice à Dieu, par-là, même pas un peu[175].
3. Si toute chose a une seule finalité, alors nous reconnaissons qu'il y a nécessairement une seule cause à toute chose. Si quelque chose de dissemblable devait être trouvé, je ne me disputerai pas [pour savoir] quelle cause t'apparaîtra éventuellement. [Ce serait] des fouets pour l'héritier[176].
4. S'il y a des causes contradictoires et qu'elles le sont en effet par essence, soit, lorsque tu en trouveras une autre cause, la nécessité s'emparera forcément des premières, soit, lorsque tu places en effet celles-ci au-dessus de celle-là, tu amèneras l'annulation de celles qui étaient.
5. Si, en effet, il y a beaucoup de choses dans une seule, on n'en trouvera pas qui soient égales dans celles qui restent. N'y aurait-il pas alors une cause à celles qui sont parmi nous et qui nous sont propres venant d'une seule, la cause de tout et de ce qui est en-dessous.
6. Si, en effet, dans « justice » l'appellation se réfère au « juste » – ceci par essence – et la matière[177] lui est trouvée contraire, il est donc nécessaire que soit – lorsqu'il demeure dans sa justice – tout ce qui est sans blâme demeure, soit – lorsqu'il quitte sa propre essence – quelque chose de contraire lui soit trouvé.

---

[174] ALBERT 1988, p. 144-151.

[175] C'est peut-être le syro-hexapla du Ps 38, 11 qui est derrière cette sentence : ܣܟܟ ܟ̈ ܒܚܕܗܗ̈ ܕ̈ܒܗ ܬܬܥܙ. ܘܟܥܙܗ ܢܟ ܟܚܟ ܢܥܙ ܒܟܗ « Tu châties l'homme à cause de l'iniquité et comme (une toile) d'araignée tu dissous son âme ».

[176] M. ALBERT 1988, p. 144 traduit par « le défenseur », ce qui paraît peu probable.

[177] Prenant les *seyamé* comme indiquant la voyelle et non un pluriel grammatical cf. n. 184.

7. Au sujet de ce qui n'existe pas il y a recherche et question. S'il s'agit de quelque chose qui existe, il en va autrement : soit nous croyons ainsi, suivant notre vérité[178], [qu']il n'y a ni blâme au Dispensateur, ni accusation à l'Essence, mais plutôt que ces choses[179] appartiennent au relâchement de la liberté, c'est-à-dire à l'empressement de l'Adversaire.
8. Si Dieu a tout créé par sa puissance et sa sagesse, et que, comme disent les Écritures, le Christ est le Fils de Dieu, Dieu le Verbe, celui-ci est en effet la puissance et la sagesse de Dieu. Si celui-ci est, comme disent les hérétiques, une créature du Père, la question est posée [de savoir] par qui il a été créé.
9. Si alors tout ce qu'il a créé a été créé par la sagesse et la puissance de Dieu, le Fils est donc la puissance et la sagesse de Dieu. Soit nous admettons ce qui est absurde : que le Fils a été créé sans puissance et sans sagesse par le Père, soit – et bien plutôt – nous confessons ce qui est juste : que, par nature, il est né du Père avant tous les siècles et n'a pas été fait.
10. Ce qui est un, en effet, par essence, sera trouvé un pour le reste aussi.
11. La sélection des athlètes est en proportion de la difficulté de la lutte et en fonction de la persévérance en vue de la victoire du lutteur ; ainsi en est aussi la gloire de ses couronnes. Faisons pour nous-mêmes plutôt le choix de nous entraîner dans les difficultés – avec bien d'autres personnes et désormais, grâce à l'épreuve de notre persévérance couplée à une belle recherche, une couronne de beauté ornera notre âme.
12. Habiles, en effet, sont les cultivateurs qui enfouissent et cachent les pousses – c'est-à-dire les semences – dans les profondeurs de la terre afin qu'elles acquièrent un meilleur enracinement et n'exposent pas les semences et les pousses, encore faibles, au vent. Mais plus habiles et étonnants sont ceux qui placent le trésor de leur parole dans la profondeur du Saint des Saints afin qu'elle ne soit souillée ni par la gueule du chien, ni aucunement piétinée par le pied du porc[180].
13. S'il nous appartient de ne connaître que notre propre esprit et qu'il en va de même pour Dieu, cela lui serait propre et ce qui est autre, il le connaîtrait par autre chose, alors il n'appréhenderait pas ce qui lui est propre. S'il appréhende quelque chose, c'est de toute manière, son esprit, c'est donc par essence que l'esprit vient de Dieu.
14. S'il y a un temps pour toute chose, selon la parole du sage[181], il se trouve un temps premier de tout ce qui a été fait. Ne recherche donc pas le temps du « quand » à Celui qui a aussi créé les temps.
15. Lorsque la volonté consent à la faculté de mouvement [mentale] sans que nous y pensions, elle prend la ressemblance du bétail et lorsque la liberté se dirige sans discernement derrière une pensée, nous errons au désert. La première chose arrive quand nous honorons le corps et la deuxième augmente lorsque les esprits de la vaine gloire troublent notre pensée. Mais les deux se trouvent chez nous lorsque la crainte de Dieu s'enfuit de notre âme.
16. Si l'homme va vers le parfait accomplissement du mal par le choix de la volonté et par l'amour de l'âme, enlève de là la providence de Dieu et tu trouveras qu'il est mû par le [mal] sans qu'il n'y pense. Lorsqu'il va vers le parfait accomplissement du bien avec l'amour de l'âme et par le choix de la volonté – bref par un don de prix –, alors – mis à part le fait qu'il est une créature – Dieu sera trouvé en toute chose par grâce.

---

[178] La ponctuation ⁚ entre les quatre mots est très étrange et nous n'en avons pas tenu compte.

[179] Blâme et accusation.

[180] Cf. Mt 7, 6.

[181] Qo 3, 1.

17. En ces [temps-]ci, en effet, c'est la bienveillance – et c'était la même en ce temps-là – ; en ce [temps]-là c'était l'Économie – et c'est la même, ou même plus, maintenant. Alors l'Esprit a bien dit : « En effet, il n'y pas de remplacement pour moi[182], ni de changement pour vous, fils d'Israël. »
18. Autre est le mouvement du corps et autre celui de l'âme. La pensée est au milieu et, provenant des deux, elle assaille les deux. De là, même les fondeurs d'or ont rendu profitable l'ornementation pour le Tabernacle[183].
19. On ne dit pas de la pensée qu'elle est au-dessus de la nature et l'intellection ne se trouve pas en dehors de la nature. Qu'est-ce donc qui est caché à la première ou qu'est-ce qui est cru par la deuxième ?
20. Même si la pensée sert les sens et les mouvements [mentaux], le prophète connaît bien la limite de ceux-là.
21. Les mouvements n'appartiennent pas, à proprement parler, à l'intellect, mais bien la faculté de mouvement. En effet, même le feu ne se meut pas pour dévorer la matière qui est à distance[184] de lui. Il n'y qu'Un Seul dont la faculté de mouvement est sans cause.
22. L'unique faculté de mouvement[185] ne donne pas une seule chose de manière égale à tous les mouvements, mais elle le fait bien lorsque la Grâce rend parfait notre intellect avec [tout] le reste, y compris la science de la sainte Trinité.
23. Si Dieu, qui a tout créé, possède aussi sa science dans une même égalité sans dissociation, alors il en va de même pour l'intellect qui, par grâce, est né de Lui. Comme cela convient à chacun de ceux qui sont venus à l'existence, [Dieu] a placé un mouvement de science dans l'[intellect] ; ceux[-là mêmes] que la faculté de mouvement sait bien administrer.
24. Il faut investiguer qui meut et qui est mû, ce que c'est qu'un mouvement et ce que c'est que la faculté de mouvement, quelle est la puissance de la pensée et quelle est la justesse d'une œuvre – dès lors, en effet, il sera possible de faire de la philosophie.
25. La contemplation des choses qui sont venues à l'existence est une en comparaison avec les mouvements de l'intellect. Mais la permanence de l'Être est la vie de l'intelligence[186].
26. La faculté de mouvement survient à l'intellect, soit à cause de lui-même, par grâce, soit par les choses qui le concernent par essence, soit à cause des choses qui lui sont contraires, en-dehors de l'essence.
27. L'opposition au désir engendre la colère et encore l'opposition à celle-ci excite la tristesse. Mais la cause de la vaine gloire est l'absence de cause de la colère et de la tristesse – comme si la privation de toutes ces choses rendait la maîtrise de l'âme parfaite en nous !
28. Le mouvement de l'âme est une puissance rationnelle qui est constitué de telle sorte pour être mû par une cause sans pensée.
29. L'intellect fait mouvoir les pensées et en retour est mû par elles.
20. [187] Tous les mouvements de l'intellect sont constitués de telle sorte qu'ils existent à partir des temps et des accidents. Mais la bride de ceux-là est placé dans la main des pensées.

---

[182] Cf. Jc 1, 17 ; Ml 3, 6.

[183] Cf. Ex 37, 2-4.

[184] Ici nous voyons clairement que les *seyame* de ܡܬܠ indiquent une voyelle et que la forme est à prendre comme un féminin singulier cf. n 177.

[185] Cf. Introduction, p. 5.

[186] Cf. II, 26 et la note 248.

[187] Les mss portent une espace de césure. Dans les copies auxquelles nous avons eu accès la numérotation n'est pas vraiment lisible, M. ALBERT 1988, p.146 a lu ܩ, lecture que nous conservons faute de mieux.

30. Le moment où se meut [le mouvement] ne nous appartient pas, mais il nous appartient de juger le mouvement ; administrer les mouvements, cela appartient à Dieu seul.
31. Juger les pensées, cela a été confié à l'intellect et à la conscience, mais Dieu seul est le juge des pensées, des paroles et des actes.
32. Dieu est le juge et le rémunérateur de tout homme selon ses œuvres ; ce n'est pas l'examen des œuvres qui produit le jugement mais le témoignage des choses cachées.
33. Lorsque l'intellect devient nu par grâce, il offre son âme toute nue à notre Seigneur, [entièrement] dévoilé. Alors notre Sauveur lui aussi, comme en mystère, sera pour lui dans la nudité sans parole et sans pensée[188].
34. En puissance, c'est tout un que nous, nous l'acquérons[189] et que nous sommes acquis par le Christ, que nous devenons héritiers et que nous héritons[190].
35. Alors que pour le mal il y a le temps et l'accident[191], pour le bien, par contre, il n'y a ni temps ni accident. Soit que, naturellement, [le bien] demeure dans l'existence sans changement, soit que par volonté il est choisi de telle sorte qu'il n'accueille pas de contraire.
36. La contemplation des êtres et du Créateur est du ressort de la nature rationnelle. Si en Lui, il y a une [seule nature], dans la première[192] il y en a de nombreuses. Ce n'est pas pour autant que l'Essence soit corrompue par la nature ?
37. Celui qui, sans la vertu naturelle des deux principes, a imaginé saisir la vérité de la contemplation des êtres, ressemble à ceux qui racontent les rêves [provoqués] par les mouvements de l'estomac, en forçant les auditeurs à être persuadés de [leur] vérité.
38. Si tu veux connaître Dieu dans la droiture, connais d'abord ton âme, car tu[193] ne seras pas son héritier sans qu'il ne te prenne auparavant comme hériter[194]. Celui qui mange notre Sauveur[195] est aussi mangé par lui.
39. Nous avons saisi que la mauvaise colère n'est pas un mouvement de la nature, mais une mauvaise activité qui trouble la sereine[196] faculté de mouvement de l'essence.
40. Si en toute chose, il nous est ordonné d'imiter la cause bonne, mais que cela s'opère sans une combien grande humilité, ce n'est pas alors selon la vérité, mais nous agissons avec colère envers le prochain.
41. Les germes brillants[197] de la Grâce, ne sont pas, en effet, connus dans la lumière, mais dans les ténèbres[198].

---

[188] On retrouve l'idée de l'intellect nu qui seul peut s'approcher de la connaissance de Dieu chez ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Kephalaia Gnostica*, I, 65 S_2 ; III, 6 S_1S_2 ; III, 15 S_2 notamment (GUILLAUMONT 1958, p. 47-49 ; 100-101 ; 103). Isaac de Ninive l'a reprise aussi, cf. BEULAY 1987, p. 107, 207.

[189] Comme M. ALBERT 1988, p.147 n. 9, nous adaptons la correction de de V. Même s'il s'agit, certes, de la *lectio facilior*, elle permet au moins de donner un sens au texte.

[190] Cf. Rm 8, 17.

[191] Comme le signale M. ALBERT 1988, p.147 n. 11, la ponctuation de A n'est pas reprise par V, elle l'est cependant par M ; nous la conservons puisqu'elle correspond bien à la logique du texte.

[192] La contemplation.

[193] Le sujet pourrait être « âme ».

[194] Cf. Rm 8, 17.

[195] Cf. Jn 6, 54.

[196] Ou « limpide » dans le sens de la « limpidité » (degré de la réalisation spirituelle).

[197] Le mot syriaque exprime à la fois l'idée de la germination et de l'éclat lumineux.

[198] Écho très clair de l'image de la nuée à la fois ténébreuse et lumineuse qu'exprime l'apophatisme du Pseudo-Denys, cf. DENYS L'ARÉOPAGITE, *Théologie mystique* I, 1 (FIORI, vol. 1, p. 106-107 pour la version syriaque de

42. Tout comme, avec la croissance des corps, la nourriture change, ainsi, avec la croissance de l'intellect, la contemplation lui devient meilleure.
43. La manne qui a été donnée au Peuple lorsqu'il est sorti d'Égypte porte le signe de la contemplation des formes corporelles, cet Exode sensible a réalisé le type de celui qui est noétique.
44. Les démons excitent l'intellect par le moyen des passions, mais l'intellect, grâce à la connaissance de la vérité et au labeur des commandements de Dieu, l'emporte [sur eux].
45. La contemplation des formes corporelles, par laquelle est venu à l'existence le nouvel Israël, porte le signe du Gouverneur, [le nouvel Israël] recevant le son et l'efficience[199] des commandements de notre Seigneur grâce aux paraboles et à la manifestation de la vérité.
46. Ceux qui sont devenus écrivains pour l'erreur ont engendré des enfants étrangers et boiteux, non par des semences naturelles mais par l'accouplement avec les passions et les démons.
47. Si c'est par les passions que nous sommes redevables à la vertu, il est juste aussi que ce soit par les passions que nous le lui rendions[200].
48. Ceux qui, à cause d'un mauvais conseil, ont reçu la honte de la découverte de leur iniquité sont aussi ceux-là qui ceignent des pagnes[201] [faits] de feuilles jointes[202].
49. Les vertus qui sont en nous marchent dans la lumière ; par contre les mauvaises choses qui sont autour de nous sont cachées dans le secret.
50. Tout comme la chaleur assèche la terre, de même la connaissance de la vérité expulse les maux du corps.
51. Tandis que la Loi a servi l'ombre de notre forme corporelle, notre vraie forme corporelle, par contre, c'est notre Seigneur Jésus-Christ ; c'est dans l'ignorance que les Juifs se disputaient pour tuer notre Seigneur à seulement trente ans.
52. Notre sauveur le Christ n'est pas seulement Dieu : soit, si tu amoindris sa divinité, tu affaiblis l'Économie, soit si tu déclares comme fausse son humanité, c'est notre salut qui est calomnié.
53. Celui que nous avons entendu, en premier lieu, comme Esprit du Seigneur, nous l'avons appris à la fin comme Esprit-Saint. Par le premier, il a fait savoir le signe de son opération, tandis que, par le second, la volonté de son Économie et la nature de son don.
54. Ceux qui sont premiers-nés en intelligence, ceux-là ont aussi la pluie précoce ; mais ceux qui sont tardifs quant à l'intellect boiront la pluie tardive.

Serge de Reshaina) où la lumière et les ténèbres de la Divinité sont co-extensibles. Pour l'influence du Pseudo-Denys sur la mystique syriaque et la conception apophatique, cf. BEULAY 1987, p. 162-169. Cf. aussi I, 33 ici.

[199] La conception de l'efficience (« puissance ») cachée dans les commandements mêmes du Christ est un thème récurrent chez Dadisho' Qatraya, cf. DADISHO' QATRAYA, *Commentaire du Livre d'abba Isaïe* XV, 11 (DRAGUET 1972, vol. 1, p. 257) et *Commentaire du Paradis des Pères*, I, 39 (cf. notre édition dont la parution est prévue dans les *Sources chrétiennes* en 2022).

[200] Les passions font que l'homme doit quelque chose à la vertu à cause de ses manquements, mais il rend ce qui est dû à la vertu par la lutte contre les passions. La vocalisation ܒܚܕ de A est étrange puisque ܣܚܕ ne peut pas être transitif, comme M. ALBERT, « Une centurie », p.148 n. 13, nous préférons la vocalisation de V ܫܚܒ de ܣܗܕ, tout en comprenant le texte autrement avec ܚܕܐ comme un féminin absolu impersonnel.

[201] περίζωμα.

[202] Cf. Gn 3, 7 (Peshitta).

55. Tandis que ceux qui sont élémentaires[203] quant à l'intelligence sucent le lait[204] aux éléments, ceux qui sont parfaits dans l'Esprit boivent la vie éternelle à l'Esprit.
56. Ce n'est pas lorsque le germe brillant[205] s'affaiblit[206] qu'il pousse à l'illusion[207] les tenanciers de l'illusion, mais rusant dans son habileté, il tient les sages d'ici-bas dans leur artifice.
57. Ce n'est pas nous seulement, mais aussi les saints anges, qui acquérons la double contemplation : l'une selon l'opération, l'autre selon l'Esprit[208].
58. Nous avons appris qu'il y a trois types de formes corporelles des puissances saintes : le premier est la lumière de la gloire de la Trinité sainte ; le deuxième est la contemplation du jugement et de la providence de Dieu et le troisième est la contemplation de tous les êtres.
59. Un est le corps, principe de toutes les formes corporelles rationnelles – c'est le corps du Christ « en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance[209]. »
60. Si le corps du Christ porte le signe de toutes les contemplations et celle-là même de la Trinité sainte et adorable et que par elles tous les êtres rationnels ont le salut et la vie, alors notre Sauveur a bien dit : « Celui qui ne mange pas mon corps et ne boit pas mon sang n'a pas la vie en lui[210]. »
61. Si le mal est dans l'Essence, en quoi est le bien ? Soit, en proférant manifestement des faussetés, tu dis que les deux sont dans l'Essence, soit en professant bien plutôt la vérité, tu attribues ces [deux]-là au libre arbitre.
62. Tout comme il y a des vents qui font mûrir les fruits, il y en a aussi d'autres qui agissent de façon contraire, de même il y a des esprits[211] rationnels qui mènent notre intellect vers les vertus, mais il y en a d'autres qui agissent autrement.
63. Si, en effet, celle qui enfante nourrit naturellement en même temps, il s'ensuit qu'il appartient de même au Créateur, par essence, de sauver et de diriger.
64. Soit, en attribuant toutes choses à la liberté, tu hériteras[212] de ta propre essence, soit lorsque tu blâmes[213] l'essence [concernant] ce qui t'est propre, l'héritage se retrouvera chez des étrangers.

---

[203] στοιχεῖα.

[204] Cf. 1 Co 3, 2.

[205] Cf. note 197. M. ALBERT 1988, p.148 n. 19 renvoie à Héb 1, 3 et Jér 23, 5 ; 33, 15.

[206] Les trois mss vocalisent ܐܶܬ݂ܰܚܫܶܠ. À la différence de PAYNE SMITH 1879-1901, col. 2070 et PAYNE SMITH 1903, p. 264, SOKOLOFF 2009, p. 740 ne considère pas le verbe comme dénominatif et atteste bien une forme *ethpe'el* ; cette observation complète celle de ALBERT 1988, p.148 n. 20.

[207] Pour le sens causatif de ܫܰܒ݂ܶܚ au *pa'el*, cf. MARGOLIOUTH 1927, p. 96.

[208] Il s'agit de la contemplation des êtres corporels (le monde physique, effectif) et la contemplation du monde spirituel. Sur la distinction des différents types de contemplation dans l'héritage évagrien, cf. BEULAY 1987, p. 17-20.

[209] Col 2, 3.

[210] Cf. Jn 6, 53. L'opposition que ALBERT 1988, p.148 voit entre la contemplation et les paroles du Christ qu'elle indique en traduisant ܐܦ݂ܝܼ ܕ݁ par « même si » ne se justifie pas – c'est justement la corrélation entre les deux parties de la phrase qui est le but de la sentence.

[211] « vents » et « esprits » traduisent le même mot syriaque ܪܽܘܚܳܐ.

[212] Nous ignorons pourquoi ALBERT 1988, p.148 traduit par « dominer » et « domination », le verbe ܢܚܰܠ et ses dérivés expriment, comme ailleurs dans le texte où le terme revient à plusieurs reprises, l'idée de l'héritage. D'autre part, elle attribue une 3e personne du féminin aux 2e et 3e verbes alors qu'il doit s'agit de la 2e personne du masculin.

[213] Comme le remarque ALBERT 1988, p.148 n. 23, ܐܰܚܶܙ à l'*aph'el* prend habituellement ܐ; le *pe'al* prend ܠ, cf. SOKOLOFF 2009, p. 1490, si on passe outre la vocalisation de V.

65. Ce ne sont pas les saints qui jugent le monde, mais c'est notre Seigneur qui, par eux, juge tout. Alors celui qui par Lui a compris[214], sera le juge de celui qui n'a pas compris.
66. La lune et les étoiles possèdent une nature chaude et lumineuse et une opération humide, mais le soleil, tout en ayant bien la même nature, [possède] cependant une composition opposée.
67. La distinction des espèces[215] ne fait pas une distinction d'essence, mais c'est l'essence qui se fait connaître par des distinctions multiples.
68. Tout ce qui est distingué quant à l'espèce ne l'est pas pour autant de même quant à l'essence et l'objectif de l'activité, car tout en étant multiple quant à l'espèce, en essence, en objectif et en opération, il est une seule prémisse[216].
69. La distinction des peuples et des langues n'[en] fait pas aussi [une] quant à l'essence. La distinction de leurs manières et compositions est selon l'effet et l'opération des éléments de leurs terres ; quant à leurs lois et leurs doctrines, c'est selon leur libre arbitre.
70. Le sacrifice parfait, c'est une conscience pure que l'intellect place sur l'autel de la connaissance et offre comme l'odeur suave du Christ[217].
71. Tout comme les chiens qui sont destinés à aimer leurs maîtres et aboyer contre les étrangers, de même la colère naturelle de l'âme est constituée pour aimer les vertus et réprouver les choses mauvaises.
72. L'intellect est comme un prêtre : il offre prières et actions de grâces sur tous les autels de la connaissance sainte ; [mais] l'immolation de soi-même, c'est seulement sur l'autel de la Trinité sainte.
73. Comme des vers dans un corps sont les réflexions humaines dans un intellect qui officie comme prêtre.
74. Le corps des hommes n'est pas naturellement juste le produit des éléments, il est bien plutôt le miroir de la puissance, de la sagesse et de la grâce de Dieu.
75. Depuis la crucifixion du Christ et au-delà, nous avons reçu l'opération des conjonctions[218] dans l'Économie ; depuis sa crucifixion et en deçà, c'était l'ancienne sentence.
76. Sages en effet sont les artisans qui fonde l'or à partir de la poussière, mais bien plutôt grâce soit rendue à Dieu qui fera esprit de notre poussière.
77. Un mouvement simple, c'est celui qui reçoit la contemplation de la Trinité sainte ; un mouvement composé, c'est la puissance première de l'âme rationnelle qui saisit les enseignements écrits.
78. Un mouvement tortueux[219], c'est celui qui voit tous les mondes avec l'intention de les représenter et se multiplie avec eux[220].
79. Un mouvement éternel, c'est celui qui s'étend par la seule Grâce à quelque chose qui est sans limite.

---

[214] En adoptant le découpage signalé dans notre édition, nous évitons le recours à l'amendement du texte proposé par ALBERT 1988, p.148 n. 25 ; grammaticalement le double relatif ܕ ... ܕ ܕܢܢ est possible, même s'il semble maladroit. ܡܪܝ (Seigneur) forme un parallélisme avec ܩܕܝܫܐ (les saints) dans notre compréhension du texte.

[215] γένος.

[216] πρότασις.

[217] Cf. Ep 5, 2.

[218] Des deux natures, divine et humaine, du Christ ; ce sens est bien attesté PAYNE SMITH 1879-1901, col. 2060 pour ܙܘܓܐ.

[219] La forme adjectivale ܣܟܠܬܢܝ n'est pas attestée dans les dictionnaires ; le témoin M l'a ramenée à la forme plus habituelle ܣܟܠܬܢܝ.

[220] Par la représentation mentale.

80. Un mouvement incandescent, c'est celui qui, par la véhémence de l'Esprit, chasse la matière sensible de devant la vue.
81. Un mouvement rapide, c'est celui qui, lorsqu'il s'étend à de nombreuses contemplations en un clin d'œil, en garde le souvenir de toutes dans sa connaissance.
82. Un mouvement lent, c'est celui qui, lorsqu'il s'étend à quelque chose qui vient des contemplations, reçoit aussi la permission de la Grâce de le scruter.
83. Un mouvement boiteux, c'est celui en qui, lorsqu'il s'étend à une de contemplations, une passion s'agite.
84. Un mouvement disputeur, c'est celui qui, à propos de quelque chose d'inaccessible, s'efforce[221] de [l']atteindre par une recherche hors de raison.
85. Un mouvement orgueilleux, c'est celui qui regarde librement en haut et en bas ; tout ce qui lui a été accordé par grâce, lui se sert naturellement de ce qui lui est propre mais y ajoute aussi ce qui ne lui est pas propre.
86. Un mouvement naturel, c'est celui qui est mû en premier lieu par la Grâce pour poursuivre la contemplation des êtres.
87. Un mouvement tendre, c'est celui qui se dénude lui-même modestement en vue de l'union avec le Christ notre sauveur.
88. Le moteur des mouvements, c'est l'instrument vivant, le gréement[222] de l'Esprit ; grâce à l'opération qui est cachée en lui, même les lourds navires flottent au-dessus des vagues par les ailes du vent[223].
89. Tout comme un seul coup de vent provoque un changement de trajectoire pour beaucoup de navires en mer en fonction de l'état de préparation du gréement, de même l'Esprit-Saint[224], par un seul souffle, traverse[225] toutes les natures rationnelles, et fait mouvoir et agit en chacune des personnes selon la préparation des récepteurs, c'est-à-dire [ceux] qu'il prépare à [le] recevoir.
90. La forme corporelle parfaite de tous les êtres rationnels, l'intellect du Christ [le] tient.
91. Le nombre des personnes rationnelles est contenu dans l'intelligence du Christ, mais la vie et le salut de tous l'est dans son corps.
92. Si le Christ est le chemin de la vie[226], le guide pour les êtres rationnels sur celui-ci, selon la parole de l'Apôtre est l'Esprit-Saint[227] ; le Prophète crie[228] bien en prière : « Que ton Esprit suave me conduise sur ton chemin de vie[229]. »
93. C'est la volonté totale[230] de la Providence de rendre tout parfait dans la contemplation de tout.

---

[221] « disputeur » et « s'efforcer » rendent deux mots apparentés qui viennent de la même racine ܫܕܐ.

[222] ἄρμενον.

[223] Cf. note 211.

[224] Cf. note 211.

[225] ALBERT 1988, p.150 qui traduit par « opère » a dû lire ܒܚܕ au lieu de ܒܚܕܐ. À noter que ܪܘܚܐ, même pour l'Esprit-Saint, reste au féminin ici, selon les anciens usages syriaques, cf. HARVEY 1993 ; cf. aussi II, 67.

[226] Cf. Jn 14, 6.

[227] Cf. Rm 8, 14.

[228] À la différence d'ALBERT 1988, p.150, n. 33, nous préférons la leçon du ms A dont la lecture est tout à fait claire et, pensons-nous, originale.

[229] Ps 143, 10 (Peshitta).

[230] Dans le sens de « somme totale », cf. les sens de ܟܠܝܠܘܬܐ, SOKOLOFF 2009, p. 635.

94. La faculté de mouvement de l'intellect ne s'arrête jamais, ou bien elle se meut correctement à droite, ou bien elle tourne en rond dans [son] contraire, dans ce qui est à gauche[231].
95. Parmi toutes les choses, il n'y en a que deux qui sont inaccessibles à l'intellect : [l'intellect] en lui-même et Dieu, son créateur.
96. Les commandements du Christ foulent le corps et en font un vêtement saint pour le Législateur.
97. En effet, la contemplation véritable[232] purifie l'intellect et fait de lui l'héritier de l'état monastique dans le Christ.
98. L'épaisseur du corps constitue les liens de l'intellect ; lorsque celle-ci sera abolie, [l'intellect] deviendra désormais « la forme de ce monde-ci[233]. »
99. Ce qui, en mystère, a été opéré envers notre père Adam au commencement, c'est la même chose qui sera rendue parfaite au dernier jour envers toute la forme corporelle adamique[234].
100. Tout comme Ève vient d'Adam mais nous ne disons pas que ce n'est pas par essence à cause de la nouveauté de la prise, de même il ne faut pas dire que le corps du Christ n'est pas par essence de Marie à cause de la nouveauté de la prise, c'est-à-dire, sa naissance.
101. La Trinité sainte a établi une limite à la connaissance parmi les êtres[235], mais à la contemplation de la Trinité sainte, une limite ne sera pas trouvée. Comme il est écrit : « Il n'y pas de terme à son intelligence[236]. »

Fin du premier traité du *Marchand*.

Deuxième traité.

1. La vertu qui est dans la nature aide la nature, le mal qui est en-dehors de la [nature] produit un effet contraire.
2. Il convient au gnostique de mépriser complètement la louange[237] qui vient des hommes, de peur que si le contraire lui arrive, une mauvaise tristesse ruine sa prière et la fermeté de son âme.
3. Les démons font la guerre[238] au gnostique au temps de l'insulte et au temps de la louange, car ils complotent pour le submerger soit par la tristesse soit par l'orgueil.
4. Habiles, en effet, sont les médecins qui enlèvent les plaies des maladies par le moyen de racines et de drogues, mais combien plus[239] habile est le Christ notre sauveur, le médecin

---

[231] Pour la droite comme lieu du bien et la gauche comme lieu du mal, cf. Mt 25, 33.

[232] Ou « contemplation de la vérité ».

[233] 1 Co 7, 31. Dans le texte paulinien la « forme » (σχῆμα, repris comme ܐܗܦܟܢ dans la Peshitta et chez Jean) est passagère ; ici Jean semble envisager la transformation de l'épaisseur de la matière en pur intellect. La traduction d'ALBERT 1988, p.151 où l'épaisseur devient la forme n'est pas possible, car ܥܒܝܐ requiert un sujet masculin. L'abolition de l'épaisseur du corps dans le régime spirituel est une reprise de la pensée et du vocabulaire évagriens, cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Kephalaia Gnostica* II, 62 ; 77 S_1 (GUILLAUMONT 1958, p. 84 ; 90) ; le premier de ces textes est aussi cité expressément par ISAAC DE NINIVE, *Première Partie* 40 (BEDJAN 1909, p. 304).

[234] Il s'agit vraisemblablement d'une trace de l'apocatastase origénienne, le retour de toute chose à son origine, transmise par Évagre et qui a été conservée dans la version S_2 des *Kephalia Gonstica*, cf. GUILLAUMONT – GUILLAUMONT 1952, p. 198-200.

[235] Ou bien la « connaissance des êtres » au sens de la contemplation des êtres comme objet.

[236] Ps 147, 5 (Peshitta).

[237] καλῶς.

[238] M et V vocalisent comme un *pa ʿel*, mais c'est un *aph ʿel* qu'il faut comprendre.

[239] ܠܐ ܛܒ ça doit être un sens positif ici.

des âmes[240], celui qui a guéri la paralysie des mouvements de l'intellect grâce à l'harmonie de ses commandements.

5. La condescendance de Dieu le Verbe à notre égard, nous avons appris que c'est ceci : il a opéré notre retour sans se servir de ce qui lui est propre, mais, en agissant avec nous avec ce qui nous est propre, il a parfait le salut de notre nature.
6. Que le gnostique comprenne aussi les temps et qu'il soit vigilant de ne pas changer avec eux.
7. Les puissances de l'âme sont les courroies spirituelles par quoi sont liés les composés du corps.
8. La contemplation naturelle première[241] retranche l'accoutumance aux sens.
9. Le corps est l'instrument[242] de l'âme, lorsqu'elle l'utilise correctement, elle jouit des spécificités qui en dérivent sans maladies.
10. L'homme n'est pas dit être de deux natures, mais un seul être vivant compté comme deux principes[243].
11. Lorsque l'on considère toutes les ombres obscures, seule l'ombre de la vertu est lumière.
12. Certains termes [servent] aux désignations de l'essence, par contre d'autres désignent l'activité.
13. L'homme à lui seul n'est pas capable d'accomplir de bonnes ou de mauvaises choses ; soit lorsqu'il choisit la vertu, il trouve l'aide qui y convient, soit, s'il aime le contraire, une incitation étrangère lui est ajoutée.
14. Un démon, c'est un mouvement rationnel qui, à cause d'une abondance de jalousie est tombé de sa rectitude et est envieux du bien des autres.
15. La rapidité de l'intellect ne suffit pas pour qu'il se déploie avec le mouvement de l'Esprit, mais la Grâce, qui se déploie avec les rapides et marche avec mesure avec les lents, suffit.
16. Un diable, c'est un mouvement rationnel par rapport à qui, à cause de la grandeur de son orgueil, la Puissance sainte est plus grande[244].
17. Satan, c'est un mouvement rationnel qui hait les hommes [et] qui est perpétuellement mis en opposition à la vertu.
18. L'homme[245], c'est ce qui signifie la filiation authentique.
19. Le péché, c'est la déviation de la nature rationnelle vers une activité qui est contraire à sa nature.
20. Un séraphin, c'est un mouvement incandescent qui a acquis le pouvoir d'entrer et de sortir de la fournaise[246] où toute chose est fondue.
21. Il n'y a pas de nature des mouvements, mais des mouvements de la nature.
22. La nature divine, c'est quelque chose qui existe perpétuellement et qui est sans temps.
23. La nature non extrinsèque[247], c'est quelque chose qui est tout seul et n'a besoin de rien.

---

[240] Titre très aimé des auteurs syriaques depuis Ephrem et repris par les écrivains ascétiques cf. DADISHO' QATRAYA, *Commentaire du Paradis des Pères*, I, 39 (cf. notre édition dont la parution est prévue dans les *Sources chrétiennes* en 2022) et MURRAY 1975, p. 199-203.

[241] Il s'agit de la science des natures rationnelles et immatérielles, selon la terminologie d'Évagre le Pontique, cf. GUILLAUMONT, 2004, p. 283-284. Pour la reprise dans la tradition syriaque, cf. R. BEULAY 1987, p. 17-20.

[242] ὄργανον.

[243] Soit corporel et psychique, soit corporel et spirituel.

[244] Son orgueil rend le diable plus petit que Dieu.

[245] Littéralement « fils d'homme ».

[246] Cf. Dn 3, 49-50.

[247] La nature divine, vraisemblablement.

24. La nature extrinsèque, c'est quelque chose que la Grâce a fait exister dans le temps et qui demeure perpétuellement.
25. Un mouvement rationnel, c'est un don excellent de la Grâce qui a été accordée librement à la nature rationnelle afin que, par le [don], elle devienne la ressemblance de son Auteur.
26. S'il convient de parler de mouvement dans l'Être, nous en reconnaissons deux : l'un par lequel il a tout créé et maintient tout, l'autre par lequel il régente tout et donne la vie à tout[248].
27. Un chérubin, c'est un mouvement rationnel, vêtu de la lumière de la contemplation de tout ce qui a été et qui est.
28. Le trône[249], c'est un mouvement stable et immuable[250] que l'on croit avoir l'apparence de mouvance chaque fois qu'il est au ciel et sur la terre.
29. La seigneurie[251], c'est un mouvement royal dont on croit que la contemplation des trésors variés est le salaire des cohortes qui lui sont inférieures.
30. Tous les mouvements supérieurs sont dotés d'ailes et d'une main : des ailes en vue de l'ordonnancement de mouvements et la main en vue de la distribution de dons.
31. La vertu et le mal ne sont pas dans l'Essence, mais les mouvements[252] de la vertu sont dans l'Essence ; ce sont ceux-là que les saints pères appellent la « semence naturelle »[253].
32. Si Dieu possède deux pouvoirs : l'un par lequel il a tout créé et maintient tout, l'autre par lequel il régente tout et donne la vie à tout[254], alors la vie véritable de tout ce qui vit en vérité est la connaissance de Dieu, le créateur et régent de toute chose. Ainsi, un est le pouvoir et la volonté des deux bras de Dieu, c'est-à-dire il vivifie tout et amène tout à la connaissance de la vérité.
33. Une domination[255], c'est un mouvement libre qui porte en image l'Économie de tout, la juste puissance de Dieu.
34. Une principauté[256], c'est un mouvement circonscrit qui détient l'Économie quelle qu'elle soit.
35. Une puissance[257], c'est un mouvement puissant et rapide dont un seul geste suffit pour mettre en mouvement toute la création visible selon [sa] volonté.

---

[248] L'« Être » ܐܝܬܝܘܬܐ est donc bien une dénomination de Dieu ; d'ailleurs les verbes qui ont ܐܝܬܝܘܬܐ comme sujet dans cette sentence sont conjugués au masculin et non au féminin comme la grammaire l'exigerait. C'est le seul emploi du terme dans le *Livre du Marchand* avec I, 25.

[249] Un rang d'ange cf. Col 1, 16.

[250] Cf. DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste* VII, 1 (HEIL – ROQUES – DE GANDILLAC 1970, p. 104-105) qui dit que les séraphins ont un mouvement « continu ferme et stable ».

[251] Un rang d'ange cf. Col 1, 16.

[252] Nous avons corrigé le singulier des ms. en pluriel, sinon nous ne comprenons pas à quoi peut se référer le ܕܝܢ qui suit.

[253] Jean bar Penkayé se réfère selon toute vraisemblance à ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Kephalaia Gnostica*, I, 39 S_1 et S_2 (GUILLAUMONT 1958, p. 34-37) où l'on trouve la même terminologie.

[254] Cf. II, 26. Le « mouvement » est donc à mettre en parallèle avec la potentialité (pouvoir).

[255] Cf. Rm 8, 38, un des rangs des anges, le 4e selon DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste* VIII, 1 (HEIL – ROQUES – DE GANDILLAC 1970, p. 119-121.

[256] ἄρχων, cf. Ep 1, 21.

[257] Cf. Ep 1, 21.

36. Un archange, c'est un mouvement travailleur qui observe sans cesse le haut et le bas afin de prendre et de fournir à ceux d'en bas les contemplations qui conviennent à l'Économie et à la Visitation[258].
37. Un ange, c'est un mouvement double, porteur d'espoir et de correction à ceux qui « demeurent dans les ténèbres et à l'ombre de la mort[259]. »
38. Le Christ, notre sauveur, est présent dans tous les êtres rationnels : dans les premiers, dans ceux du milieu et dans les derniers. Pour les premiers, il est celui qui [les] rend parfait, pour ceux du milieu, il est le médecin et le régent, mais pour les derniers, il est seulement le juge[260].
39. De ce qui est à Dieu par essence, [il en est devenu] nôtre par don. Tout ce qui est à nous naturellement, Dieu par sa grâce se l'est emprunté, c'est-à-dire, il se l'est adjoint.
40. Lorsque [Dieu] a créé, sa puissance n'a pas eu besoin d'une augmentation. Celui qui, lorsqu'il veut, par sa grâce, faire du nouveau, a besoin d'une augmentation, non pour être aidé mais pour aider.
41. Celui qui a emprunté n'a pas rendu tel quel ce qu'il a emprunté. Car, par sa grâce il a emprunté ce qui est à nous et par sa miséricorde il nous a rendu ce qui est à lui.
42. Tout comme nous, lorsque tout prendra la ressemblance de Dieu par miséricorde, c'est seulement par l'essence que nous serons distingués ; de même Dieu aussi lorsque dans sa grâce il a pris la ressemblance de toute chose, il a demeuré dans sa propre essence sans changement.
43. On ne parle pas de ressemblance entre les essences, mais plutôt d'opposition – mais alors laquelle ? Il n'y a pas l'une et l'autre, mais la même.
44. Une essence est sans ressemblance à une autre essence ; une opération[261] peut ressembler à une [autre] opération, comme ceci : soit au-dessus de l'essence, par grâce, soit en dehors de l'essence comme par l'Économie de la volonté [divine].
45. Il y a un seul qui ressemble aux trois essences[262] parce qu'il a porté le visage[263] de l'arrangement merveilleux et parfait à partir des trois puissances des trois essences.
46. Quelque chose qui ressemble à l'essence est capable aussi de ressembler à l'opération essentielle, et ce qui acquiert une seule ressemblance en opération et en essence, on ne dit pas de lui qu'il s'agit de choses différentes.
47. Celui qui est éternellement se connaît un en essence, il est cru par ses créatures [être] en vérité en trois puissances.
48. Il y a une puissance essentielle qui est dite être la cause de l'essence éternelle et deux puissances de l'essence éternelle – qui vient de la cause essentielle – ont été la cause de tout bien.
49. Il n'y pas d'essence sans puissances, ni puissance sans opération.
60. [264] L'essence incorporelle acquiert des puissances rationnelles ; la nature corporelle a une puissance irrationnelle implantée en elle.

---

[258] de Dieu.

[259] Ps 107, 10.

[260] Il s'agit des anges, des hommes et des démons.

[261] Ou « acte ».

[262] Cf. Introduction p. 7.

[263] πρόσωπον.

[264] Comme le fait remarquer VOSTÉ 1929a, p. 179 n. 1, la numérotation du ms A saute de 49 à 60, sans qu'il n'y ait, apparemment, de hiatus dans le texte. Le saut de numérotation a été repris par V.

61. À la puissance rationnelle s'adjoint une opération volontaire, mais à la puissance irrationnelle une opération sans discernement aussi.
62. Les puissances ne sont pas pour l'essence une opération, mais les puissances de l'essence font apparaître l'opération.
63. Les puissances ne sont pas la cause de l'essence, mais l'essence est la cause des puissances.
64. L'essence non seulement de ce qui est, mais aussi[265] de ce qui a été peut être saisie par ce qui est, par grâce.
65. Celui qui, par sa seule puissance a créé toutes les essences et puissances, est capable de saisir toutes les essences, puissances et opérations.
66. Ce n'est pas par les puissances qu'une essence est connue ; mais c'est par les opérations que les puissances se font connaître [pour révéler] de laquelle des essences elles sont.
67. Si le Père a tout créé par son Fils, ce même Fils par quoi l'aurait-il créé ? Et s'il comprend tout par son Esprit, par quoi le[266] comprendrait-il ?
68. S'il n'y a ni essence ni puissances et s'il n'y a ni puissances ni essence, comment pourraient-ils dire qu'il n'y a pas d'essence sans puissances ?
69. La cause des puissances, c'est l'essence et la vie de l'essence, ce sont les puissances. Donc quelque chose qui est privé de puissances, n'est pas en essence.
70. Tout ce qui est, ses puissances sont connues par son opération. Donc par l'opération de ce qui a été, nous avons reçu, par grâce, la connaissance insaisissable des deux puissances distinctes du Père[267] par lesquelles il fait tout selon sa volonté.
71. La contemplation des éléments est double : l'une de ses parties est confiée à l'examen des mots, des noms, des temps, des actes et des compositions[268], l'autre est la contemplation de la sagesse de Dieu, de son jugement et de sa providence.
72. Avec tout ça, les Pères disent aussi que ce feu qui est sur la terre porte le signe de nos âmes car, sans un matériau de forme corporelle, il ne montre pas son opération et le feu des luminaires porte le signe des êtres spirituels qui montrent leur opération sans instruments[269] corporels.
73. Le désir des femelles agit dans les seins, celui des mâles, dans les reins.
74. Ce n'est pas avec une nature inférieure à celle de l'homme que le Créateur des créatures a ainsi doté la femme, mais avec un mouvement plus faible.
75. Le cerveau a été chargé de la conduite des sens, le cœur des mouvements.
76. La puissance de la forme corporelle est cachée dans la structure des articulations, tandis que la puissance spirituelle est dans la faculté de mouvement des mouvements de l'âme.
77. Le cœur, c'est la fournaise des mouvements ; en premier lieu ils tombent dedans sans forme et là l'intellect les façonne selon sa volonté et ensuite les amène à l'acte.
78. Celui qui affirme qu'il peut contenir en un seul type de contemplation – celle des êtres – la connaissance de Dieu qui est multiple, ressemble à celui qui affirme, par ignorance, qu'il peut démontrer que c'est au-dessus de lui seul que se tient le soleil.
79. Tout un chacun qui est privé de connaissance est stupide, mais encore plus stupide est celui qui affirme dans l'ignorance qu'il a saisi tout le but de la contemplation.

---

[265] Le couplage ܟ̈ܟ ... ܟ̈ܟ ܟ̈ܟ doit prendre un sens positif dans le deuxième membre de la phrase.

[266] ܪܘܚܐ « Esprit » est féminin, cf. n. 225.

[267] Cf. II, 32.

[268] Cf. II, 80.

[269] Littéralement « harpes ». On peut faire remonter la notion des « instruments » des êtres spirituels à la version S_1 d'ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Kephalaia Gnostica*, II, 80 (GUILLAUMONT 1958, p. 92).

80. Les distinctions des noms, des mots, des temps, des actes, des nombres et des compositions, nos Pères [les] nomment « sagesse naturelle[270] ».
81. Si, dans le monde à venir, les noms, les mots, les actes, les nombres et les compositions prendront fin, alors le bienheureux Paul a bien dit : « La sagesse de ce monde est folie auprès de Dieu[271]. »
82. La contemplation spirituelle recherche la cause de tout ce qui a été, tandis que la sagesse humaine [recherche] comment elle peut être bien avec les choses temporelles.
83. La contemplation spirituelle revigore les puissances de l'âme, apaise les mouvements de l'intellect et affaiblit les passions du corps.
84. Un nom, c'est un signe de reconnaissance ; il s'applique aux natures, aux espèces et aux temps, il est la limite de toute chose.
85. Un mot, c'est le signifiant des faits, celui qui est composé de noms variés.
86. Un discours, c'est une composition de mots, le signifiant des choses.
87. Un son, c'est le serviteur du mot, celui qui est composé par la langue, les dents, les lèvres et l'air.
88. Les démons prennent de nous prétexte pour leurs différentes tentations.
89. Si la volonté de Dieu est ceci : que tout homme vive et se tourne vers la science de la vérité, tandis que Satan veut le contraire de ceci, il est évident que tout qui veut plaire à Dieu doit être diligent à croire en Lui avec science.
90. Le mensonge ne peut pas occulter la vérité, mais il peut occulter la nature de l'âme afin qu'elle ne voie pas la vérité.
91. Celui qui ment connaît la vérité, mais s'il ment sans le savoir, ce n'est pas du mensonge qu'il s'agit mais d'une opinion ignorante.
92. Celui qui, connaissant la vérité, veut enseigner le mensonge, sera appelé « le Mauvais » à juste titre.
93. Le disciple du mensonge tient son mensonge comme la vérité. Car si même on lui fait acquérir la vérité de loin, il aimera le mensonge et il sera aussi appelé « le Mauvais » à juste titre.
94. Plus que les hommes, Satan connaît la vérité et le mensonge. Comme il a méprisé le premier et engendré le second, il a aussi récolté plus de honte que les ignorants.
95. Ce n'est pas seulement les démons, mais aussi certains hommes qui subissent la rétribution[272] de leurs compagnons.
96. Si la désobéissance des élèves ne sauve pas de la rétribution selon la loi spirituelle celui qui enseigne la fausseté, de même alors la contestation des disciples ne lèse pas le travail de celui qui enseigne de belles choses, tout comme notre Sauveur a enseigné dans son Évangile.
97. Le but du travail de Satan c'est ceci : rendre sourd et muet l'intellect par les attirances et hébéter l'âme par les désirs.
98. Satan sait quelle est la vie véritable de l'homme, c'est-à-dire la sagesse multiple de Dieu, ainsi il se montre diligent pour que nous ne la cherchions pas.
99. Les trois épis dont parlent les Pères sont ceci : l'un pousse dans l'âme grâce à la vertu du corps, le deuxième grandit dans l'intellect grâce au discernement de l'âme, le troisième pousse dans l'homme tout entier grâce au renouvellement de la forme corporelle.

---

[270] Cf. II, 71.

[271] 1 Co 3, 19.

[272] Pour ce sens de ܬܘܒܬܐ ܕܥܘܠ, cf. SOKOLOFF 2009, p. 566 (2).

100. Dans quelle composition nous serons et quel mouvement nous adviendra, cela n'est pas de notre ressort. Comment nous agirons ou non, cela relève de notre diligence ou de notre négligence.
101. Aucune règle n'est imposée ni aux compositions, ni aux mouvements, mais aux pensées, aux paroles et aux actes.
102. Là où il y a un mouvement tranchant et une composition chaude, un intellect calme et une volonté parfaite seront nécessaires.
103. Une composition humide convient à un mouvement faible et féminin. C'est un artisan habile qui trouve dans sa règle une aide, aussi dans l'œuvre de son artisanat.
104. Même le danger[273] de mort ne garde pas un mouvement faible et une composition chaude à l'intérieur de la haie de la Loi[274].
105. L'écoute extérieure des significations de la Loi, se trouve être contraire à ses admonitions. Comment, en effet, l'âme peut-elle accueillir la bride de la Loi si on se gave des commandements sans discernement ?
106. Un bon jeûne avec mesure fortifie la nature rationnelle de l'âme et confère[275] la liberté à ses mouvements.
107. Une bonne veille avec mesure lie la variété des mouvements de l'âme en une seule faculté de mouvement.
108. La privation correcte du corps lie les pensées de l'âme à l'espérance en Dieu.
109. Plus que tout le reste, ces trois vertus protègent la connaissance de Dieu qui est dans l'âme : la lecture continuelle des Écritures avec une intelligence humble ; une volonté miséricordieuse ; rester continuellement dans la prière.
1. [276] Plus que toute chose, en effet, c'est la connaissance de Dieu qui fait grandir et monter droit les vertus dans l'âme.
2. Une quantité de feuilles modérée garde la vigne des dégâts et des disciplines mesurées accompagnée d'humilité gardent la connaissance de Dieu dans l'âme.
3. Il n'y a pas de limite à la connaissance de Dieu, mais une mesure à la science des savants.

---

[273] κίνδυνος.

[274] Il est curieux de noter que le judaïsme rabbinique véhicule aussi l'expression « la haie autour de la Loi » (סיג לתורה), cf. LACOQUE 1960.

[275] Le syriaque a un verbe au passif avec « liberté » comme sujet.

[276] Une nouvelle et dernière série de sentences commencent. Il n'y pas de numérotation de la première sentence dans A. M et V ont pris le ܐ de ܐܦܣܛܐ du n° 109 qui précède comme un numéro. Or, en réalité, la phrase « rester continuellement dans la prière » doit aller avec le n° 109 car sinon il manquerait une des trois vertus annoncées. VOSTÉ, « Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VIIe et VIIIe siècle », p. 179 a suppléé la numérotation ܓ., absente du manuscrit, avant ܐܦܣܛܐ sans en donner d'explication.

BIBLIOGRAPHIE

ALBERT, M., 1988 : « Une centurie de Mar Jean bar Penkayē », *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux : avec une bibliographie du dédicataire* (Cahiers d'orientalisme 20), Genève.

ARZHANOV, Y., 2021 : *Pophyry 'On Principles and Matter'. A Syriac Version of a Lost Greek Text with an English Translation, Introduction, and Glossaries* (Scientia Graeco-Arabica 34), Berlin.

ASSEMANI, J.S. , 1725 : *Bibliotheca Orientalis*, 3.1, Rome, p. 189-190.

ATAS, N., PHILLIPS, D., RUANI, F., 2019 :, « Hnanisho' de Beth Qoqa, *Lettre* : édition du texte et traduction », *BABELAO* 8, p. 129-139 (DOI: https://doi.org/10.14428/babelao.vol8.2019).

BEDJAN, P., 1909 : *Mar Isaacus Ninivita de Perfectione Religiosa*, Paris.

BETTIIOLO, P., 1985 : *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali*, Magnano.

BEULAY, R., 1987 : *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale* (L'Esprit et le Feu), Chevetogne.

BROCK, S.P., 1987 : « North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkāyē's Rīš Mellē », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9, p. 51-75.

— 2011 : « Yoḥanannan bar Penkaye » dans *GEDSH* 2011, p. 440.

BROCK, S.P., BUTTS, A.M., KIRAZ, G.A. *et al.* (éd.), *Gorgias Encylopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway.

CUNNINGHAM, M.B., 1999 : « 'Shutting the gates of the soul': spiritual treatises on resisting the passions », dans L. JAMES (éd), *Desire and Denial in Byzantium: Papers from the 31st Spring Symposium of Byzantine Studies, Brighton, March 1997*, Aldershot, p. 23-24.

DRAGUET, R., 1972 : *Dadisho' Qaṭraya. Commentaire du Livre d'Abba Isaïe (logoi I-XV)* (Corpus scriptorum christianorum *orientalium* 326-327), 2 vol., Louvain.

FIORI, E., 2014 : *Dionigi Areopagita. Nomi Divini, Teologica Mistica, Epistole. La versione siraca di Sergio di Rēš'aynā (VI secolo)* (Corpus scriptorum christianorum orientalium 656-657), 2 vol., Louvain.

GEDSH = BROCK, BUTTS, KIRAZ *et al.* (éd.) 2011.

GÉHIN, P., 2013 : « Les collections de *Kephalaia* monastiques: Naissance et succès d'un genre entre création originale, plagiat et florilège » dans A. RIGO (éd.), *The Minor Genres of Byzantine Theological Literature* (Studies in Byzantine History and Civilization 8), Turnhout, p. 1-50.

GUILLAUMONT, A., 1958 : *Les Six centuries des « Kehpalia Gnostica » d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française* (Patrologia Orientalis 28), Paris.

— 1962 : *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens* (Patristica Sorbonensia 5), Paris.

— 2004 : *Un philosophe au désert : Évagre le Pontique* (Textes et Traditions 8), Paris.

GUILLAUMONT, A. et C., 1952 : « Le texte véritable des "Gnostica" d'Évagre le Pontique », *Revue de l'histoire des religions* 142, p. 156-205.

HARVEY, S.A., 1993 : « Feminine Imagery of the Divine : The Holy Spirit, The Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition », *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37, p. 111-140.

HAUSHERR, I., 1938 : « Centuries », dans M. VILLER *et al.* (éd.), *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 2, Paris [volume relié 1953], col. 416-418.

HEIL, H., ROQUES, R., DE GANDILLAC, M. 1970 : *Denys l'Aéropagite. La Hiérarchie céleste* (Sources chrétiennes 58bis), Paris.

JANSMA, T., 1963 : « Projet d'édition du *Ktaba d-Resh Melle* de Jean bar Penkayé », *L'Orient syrien* 8 (1963), p. 87-106.

KALVESMAKI, J. : *Guide to Evagrius Ponticus*.
(en ligne sur https://evagriusponticus.net/, consulté le 11/11/2021).

KESSEL G. : *List of Syriac Editions & Translations in Progress*.
(en ligne sur http://syri.ac/editions/table, consulté le 11/11/2021)

— 2011 : « Shem'on de Ṭaybutheh » dans *GEDSH* 2011, p. 375.

LACOQUE, A., 1960 : « La Tradition dans le Bas Judaïsme », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 40-41, p. 12-16.

LEVRIE, K., 2014 : « À la recherche d'un ordre perdu. Structure et composition des *Capita gnostica* (*CPG* 7707.11) de Maxime le Confesseur », *Byzantion* 84, p. 241-244.

LOUF, A., 2003 : *Isaac le Syrien. Œuvres spirituelles. 2. 41 discours récemment découverts* (Spiritualité orientale 81), Brégolles en Mauge.

MARGOLIOUTH, J.P., 1927 : *Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford.

MILLER, D., 1984 : *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian, Translated by the Holy Transfiguration Monastery*, Boston.

MINGANA, A., 1908 : *Sources syriaques, Vol. I : Mšiḥa-Zkha (texte et traduction); Bar-Penkayé (texte*), Leipzig.

— 1933 : *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, vol. 1, Cambridge.

— 1934 : *Early Christian Mystics* (Woodbrook Studies 7), Cambridge.

MURRAY, R., 1975 : *Symbols of Church and Kingdom*, Londres.

PAYNE SMITH, J., 1879-1901 : *Thesaurus Syriacus*, Oxford.

— 1903 : *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford.

PIERRE, M.-J., 2011: « Satan et l'envie chez Aphraate. Aux origines du mal et de la mort » dans H. ROUILLARD-BONRAISIN (éd.), *Jalousie des dieux, jalousie des hommes. Actes du colloque international organisé à Paris les 28-29 novembre 2008* (Homo Religiosus 10), Turnhout, p. 277-289.

PINGGÉRA, K., 2006 : « Nestorianische Weltchronistik. Johannes bar Penkaye und Elias von Nisibis », dans M. WALLRAFF (éd.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronik* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 157), Berlin, p. 263-283.

RAHMANI, I.E., 1904 : *Studia Syriaca: seu collectio documentorum hactenus ineditorum ex codicibus Syriacis*, vol. 1, Šarfé.

SACHAU, E., 1899 : *Verzeichniss der syrischen Handscriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, vol. 2, Berlin.

SCHER, A., 1907 : « Notice sur la vie et les œuvres de Yoḥannan bar Penkayé », *Journal asiatique* 10, p. 161-178.

SOKOLOFF, M., 2009 : *A Syriac Lexikon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and update of C. Brockelmann's* Lexicon Syriacum, Winona Lake, Piscataway.

VAN LANTSCHOOT, A., 1965 : *Inventaire des manuscrits des fonds Vatican (490-631), Barberini Oriental et Neofiti* (Studi e Testi 243), Rome.

VOSTÉ, J.-M., 1929a : « Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VIIe et VIIIe siècle », *Angelicum* 6, p. 143-206.

— 1929b : *Catalogue de la bibliothèque du couvent de Notre-Dame des Semences*, Rome.

RÉSUMÉ

Jean bar Penkayé fait partie des auteurs ascético-mystiques syro-orientaux du 7e siècle. Son *Livre du Marchand* comportait originalement sept centuries, mais seulement deux ont été conservés. L'article présente une *editio pinceps* du texte syriaque, accompagnée d'une traduction française. Le texte est volontairement énigmatique, mais renoue avec d'autres auteurs contemporains et aussi avec Évagre le Pontique.

ABSTRACT

John bar Penkaye is one of the representatives of the East Syriac ascetical and mystical tradition. His *Book of the Merchant* was originally made up of seven centuries, but only two of them have survived. The articles provides for the first time an edition of the Syriac text, together with a French translation. The text is deliberately enigmatic but has themes in common with other of John's contemporaries and also with Evagrius Ponticus.

MOTS-CLEFS

1. Jean bar Penkayé
2. Littérature syriaque
3. Littérature ascético-mystique
4. 7e siècle
5. Centuries (genre littéraire)

KEYWORDS

1. John bar Penkaye
2. Syriac literature
3. Ascetical and mystical literature
4. 7th century
5. Centuries (literary genre)

BABELAO 10-11 (2022), p. 379-413
© ABELAO (Belgium)

Old and New Readings in the Samaria Ostraca

By

Matthieu Richelle

Université catholique de Louvain

More than a century after the discovery of the Samaria ostraca, these inscriptions remain a subject of debate among scholars. This concerns the interpretation of these texts[1] and their dating[2], but also their decipherment. Long after the *editio princeps* was published by Reisner[3], at least three scholars have devoted part or all of their doctoral dissertation to reviewing the entire corpus and have suggested a number of new readings: Kaufman[4], Lemaire[5], and myself[6]. In addition, the collections of Paleo-Hebrew inscriptions written by Gibson[7], Donner and Röllig[8], Davies[9], Renz and Röllig[10], Dobbs-Allsopp *et al.*[11],

[1] See e.g. SURIANO 2007; DEMSKY 2007; NIEMANN 2008; AMAR 2009; NAM 2012; SURIANO 2016; NAʾAMAN 2019.

[2] RAINEY 1988; DIJKSTRA 2000.

[3] REISNER, FISCHER, LYON 1924, vol. 1, p. 227-246.

[4] KAUFMAN 1966. See also KAUFMAN 1963; 1992. Another notable work is DIRINGER 1934.

[5] LEMAIRE 1973 ; 1977, p. 21-81, 245-250.

[6] RICHELLE 2010, vol. 1, p. 24-206.

[7] GIBSON 1971.

[8] DONNER, RÖLLIG 1972 (inscriptions 183-188).

[9] DAVIES 1991, p. 39-64.

[10] RENZ, RÖLLIG 1995, *vol.* I/1, p. 79-110, 135-144; *vol. 3*, 5-13, Taf. 6, 9, 10, VI, VII, VIII, XII, XIII.

[11] DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 423-497.

and Aḥituv[12], include some or all of these ostraca. Rollston's doctoral dissertation discusses in detail the paleography of these ostraca (among others)[13], and Faigenbaum-Golovin *et al.* recently applied algorithmic handwriting analysis to them[14]. In spite of all this research, epigraphists disagree on a number of readings, with direct implications for the data we collect from these ostraca, especially the anthroponyms and toponyms.

In this article, I focus on the ostraca found by Reisner in 1910, which form a coherent collection of texts using similar formulas, leaving aside those discovered by the "Joint expedition" in 1931-1935[15]. I summarize my own findings by publishing the readings I adopt for the whole set of ostraca (see the Appendix[16]) and by offering epigraphical notes on a selection of them. Indeed, based on the photographs available on the online database Inscriptifact[17], I have examined every ostracon afresh and this enables me to make decisions in some debated cases and sometimes to propose a new reading. I am not claiming to be able to make more than limited improvements compared to the previous studies (assuming I am correct in my readings): there is only so much that the available photographs can yield, and it is to be hoped that multispectral images will be taken in the future, as this will certainly further the decipherment. It is an honor and a pleasure to offer this study to Jean-Claude Haelewyck, a pillar of Ancient Near Eastern studies at the Université catholique de Louvain. His vast erudition is illustrated by his numerous and important contributions to various fields, from comparative Semitic grammar to Syriac philology to the Old Latin version of the Bible.

1. Epigraphical notes on selected ostraca

This section contains notes on a selection of 21 ostraca because I limit myself to the most interesting cases where I am able to make a contribution by pointing out overlooked features (for instance by identifying palimpsests), deciding between competing readings, and proposing a few new readings. Section 2 summarizes the most interesting results. The Appendix contains the readings I adopt for the entire corpus, and a table that summarizes the information contained in it. While I offer images to justify a number of readings, I can only emphasize that a sustained and close examination of the images, helped by enhancement and variation of the contrast, is necessary to correctly decide what is ink and what is not, and to discern the faint shapes of many letters. All the images are courtesy of the Harvard Museum of the Ancient Near East; they are referred to, in this article, by their Inscriptifact number.

Sam 4

It has not been noted in previous publications, but this ostracon seems to be a palimpsest. There are numerous dark areas outside of the three lines of the current text that seem to be remnants of letters, notably in the interlinear space between the end of line 1 and the end of line 3, that is, below MQ and above L and a word divider. The traces may correspond to a M (see Figure 1).

---

[12] AḤITUV 2008, p. 258-310 (the English translation was edited by A. Rainey).

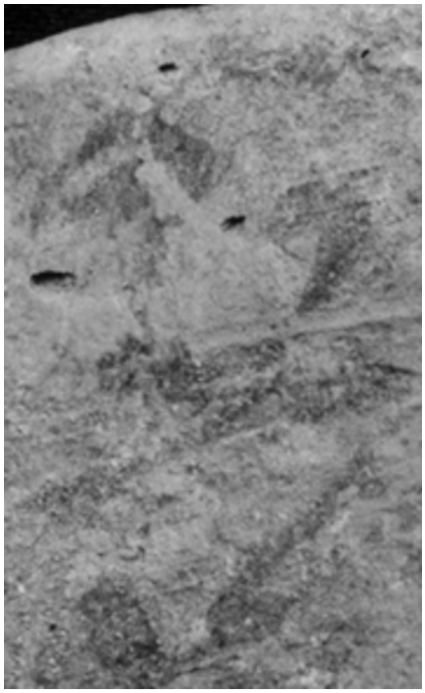
[13] ROLLSTON 1999.

[14] FAIGENBAUM-GOLOVIN *et al*. 2020.

[15] Some of them remain unpublished, see MENDEL, GROSMAN 2013.

[16] There are a couple of differences compared to RICHELLE 2010 since I made a few corrections.

[17] However, for some words that are altogether illegible on the images because the ink has faded, one has to rely on Reisner's drawings and on previous studies.



End of line 1: MQ

Interlinear space: M?

End of line 2: L.

Figure 1 (detail of ISF_DO_06800)

Sam 8

1) [BŠT.H]*T*Šʿ T.M*R*B[ ]	1) [In the] ninth [year], from RB[ ]
2) [Lʾ DN]ʿ M.NBL.	2) [to ʾ Adoni]ʿ am, a jar
3) [YN.YŠ]N.	3) [of old wine]

At the end of line 1, virtually all the scholars read GBʿ (after the preposition M)[18]. However, the letter they read G is in fact a R, as noted by Lemaire in 1973[19]. Figure 2 enables us to confirm this reading. The other scholars overlooked a third stroke that is horizontal and constitutes the lower side of a triangle, which is the head of R. This horizontal stroke can easily be mistaken for a groove of the shard but it is actually ink: indeed, this stroke protrudes to the right of the downstroke, and this little breakthrough, better preserved, is clearly made of ink. This breakthrough is not part of the preceding M but is separated from it by a thin gap.

As a result, the toponym mentioned here is not Gebaʿ, identified with the village of Jeba near Samaria, as most scholars believe, but a place whose name begins with RB. One may think of the village named Rabbah[20], which some[21] identify with Rabbith mentioned in Josh 19:20[22]. However, the surface surveys did not find any sherd that would be earlier than the Persian period[23]. Zertal himself writes that "there is no archaeological basis for this identifica-

[18] E.g. LEMAIRE 1977, p. 30; DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 437.

[19] LEMAIRE 1973, p. 24.

[20] ZERTAL 2004, vol. 2, site 34.

[21] As noted by ABEL 1962, vol. 2, p. 425, although he preferred the reading of LXX^{B} (Δαβιρων) in Josh 19:20 and identified it with Daberath.

[22] ZERTAL 2004, vol. 2, p. 105.

[23] ZERTAL 2004, vol. 2, p. 172-174.

tion. On the other hand, name preservation may indicate an Iron Age site in the vicinity"[24]. He suggests that Ras es-Salmeh (32°22' N, 35°22' E) might be identified with Rabbith. Pottery from Iron II was found there during a surface survey[25].

B R M

Figure 2: Sam 8, end of line 1 (detail of ISF_DO_06924)

Sam 9

1) BŠT.HTŠ ʿT.*MY*	1) In the ninth year, *from Ya-*
2) ṢT.Lʾ*D*Nʿ M	2) -ṣit, to ʾA*do*niʿam
3) [N]*B*L.Y[N.]YŠN.	3) [a ja]r of old wi[ne]

In line 2, after ʾ, Reisner[26] suggested reading Ḥ, but also mentioned B and R; on his facsimile, he drew only two strokes, which form an angle. The preserved strokes (see Figure 3) are incompatible with Ḥ. A reading R is unlikely as well because the vertical shaft does not extend downwards; this is not due to the break of the sherd, because the shaft clearly stops before it. One may hesitate between B[27] and D[28]. However, D is to be preferred. First, the size of the head is too small (compared, for instance, to the head of the well-preserved instance of B in line 1). Second, although one may get the impression that there is a foot (horizontal basis) parallel to the baseline of the head, it is most probably a dark area at the surface corresponding to a groove of the sherd. Indeed, this horizontal dark area extends to the right of the break that is situated immediately to the right of the letter. Third, the stance of the right-hand side of the head is top-left, that is, the letter leans to the left, which fits a D not a B (the stance of B is consistently top right in the Samaria ostraca). It should be noted that the downstroke, below the head, seems to be thicker than the right side of the triangle. The downstroke of D in the Samaria ostraca was generally the last component of the letter to be penned, after the head; while it often started at the right of the top stroke of the head[29], here it seems that the scribe added the leg after the rest.

---

[24] ZERTAL 2004, vol. 2, p. 106.

[25] ZERTAL 2004, vol. 2, p. 190-191; see also p. 106.

[26] REISNER, FISCHER, and LYON 1924, vol. 1, p. 233. He was followed by DIRINGER 1934, p. 25.

[27] RENZ, RÖLLIG 1995, vol. III, p. 6; DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 438.

[28] LEMAIRE 1973, p. 24; AḤITUV 2008, p. 270. POULTER, DAVIES 1990, p. 238-239, hesitate between B and D, with a preference for D; similarly, see DAVIES 1991, p. 41.

[29] ROLLSTON 1999, p. 46.

As a result, the proper name that appears in line 2 is ʾAdoniʿam (ʾDNʿM) not ʾAboniʿam (ʾBNʿM).

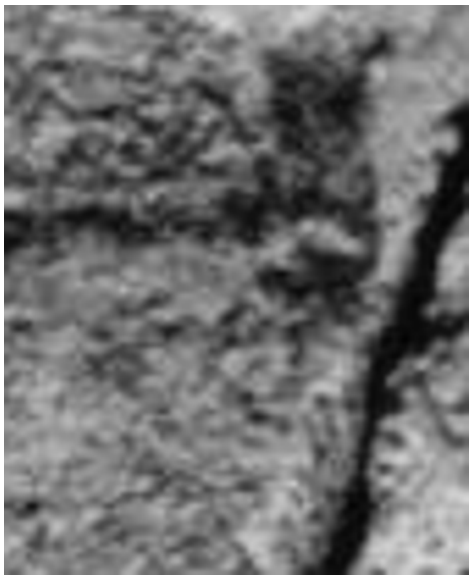


Figure 3 (Detail of ISF_DO_06850)

Sam 10

1) BŠT.HTŠʿT.M	1) In the ninth year, from
2) YṢT.LʾDNʿ	2) Yaṣ*i*t, to ʾAdoniʿ-
3) M.NBL.YN.	3) –am, a jar of wine
4) *Y*ŠN.	4) old
5) -[ ]-	5) ?- ?

In line 2, one encounters a similar issue as that mentioned above concerning Sam 9. After ʾ, it is not possible to read Ḥ[30]; one may hesitate between R[31], B[32], and D[33]. Indeed, the preserved strokes form a triangle (see Figure 4). But the stance of its right-hand side is top left, that is, the letter leans to the left, which does not fit a B. In addition, the same stroke does not extend below its junction with the baseline of the head. Some dark area below the letter might give the impression that there is some ink there, but that is not the case: on close inspection, it corresponds to some darkening of the surface of the ostracon, which diffuses to the left; moreover, it is clearly disjointed from the head of the debated letter. The same kind of darkening of the surface can also be seen below the preceding letters. Therefore, the debated letter is to be read D.

As a result, the anthroponym that appears in line 2 is ʾAdoniʿam (ʾDNʿM).

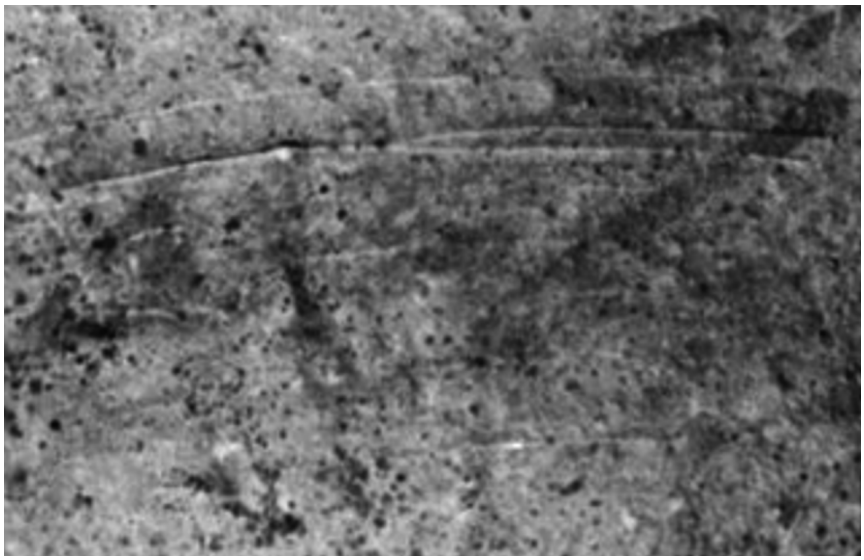
---

[30] *Contra* DIRINGER 1934, p. 25; GIBSON 1972, p. 9.

[31] Possibilité évoquée par REISNER, FISCHER, LYON 1924, vol. 1, p. 233.

[32] POULTER, DAVIES 1990, p. 238-239 (with hesitation); RENZ, RÖLLIG 1995, vol. III, p. 6; DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 439.

[33] KAUFMAN 1966, p. 135; LEMAIRE 1973, p. 24; AḤITUV 2008, p. 271. DAVIES 1991, p. 41, hesitates between B and D.



D ʾ L

Figure 4: sequence LʾD in line 2 (detail of ISF_DO_067244)

Sam 12

0) *YN*	0) *wine*
1) BŠT.HTŠʿT.	1) In the ninth year,
2) MŠPTN.LBʿL.	2) from ŠPTN, to Baʿal (son of)
3) Z*M*R.NBL.YN.	3) Za*ma*r, a jar of wine
4) YŠN	4) old

Above the relatively well-preserved lines 1 to 4, one can see traces of a Y and possibly the downstroke of a N[34], although it could also be a M or a K. The ostracon may be a palimpsest[35] or, perhaps more likely, a previously "unwritten part of a larger sherd, broken off for use"[36]; the original sherd contained another text that ended with the expression YN.YŠN.

At the end of line 2, Figure 5 confirms that there is a word divider[37], although a number of publications do not record it[38]. It is a small oblique stroke with a top left orientation, as is common in the Samaria ostraca. As a result, we should not read one anthroponym BʿLZMR but two, BʿL and ZMR. BʿL is a personal name attested in the Hebrew Bible[39], and it was the name of a king of Tyre. It appears on Phoenician seals[40] that are unprovenanced (so their authenticity is unclear), and on some Idumea ostraca[41]. It is also attested in Safaitic[42]. It is to

[34] DIRINGER 1934, p. 25; LEMAIRE 1973, p. 24; RENZ, RÖLLIG 1995, vol. III, p. 6.

[35] LEMAIRE 1973, p. 24; I also mentioned this hypothesis in RICHELLE 2010, vol. 1, p. 36.

[36] DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 440 (following REISNER, FISCHER, LYON 1924, vol. 1, p. 233).

[37] LEMAIRE 1973, p. 24; RENZ, RÖLLIG 1995, vol. III, p. 6.

[38] REISNER, FISCHER, LYON 1924, vol. 1, p. 233; DIRINGER 1934, p. 25; KAUFMAN 1966, p. 241; DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 440-441.

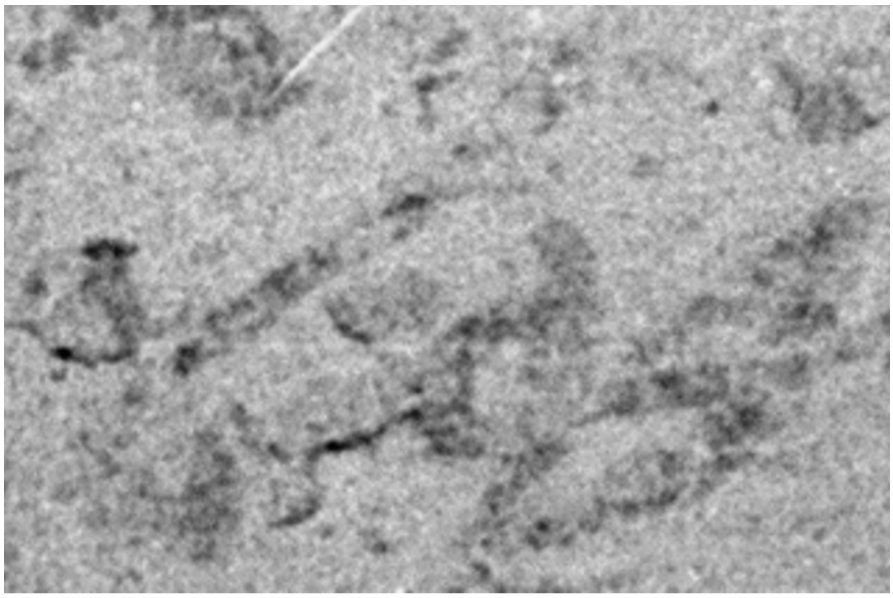
[39] 1 Chr 5:5, etc.

[40] *WSS* 729; DEUTSCH, HELTZER 1995, No 51, and DEUTSCH, LEMAIRE 2003, No 8. See also WSS 725, but the reading is uncertain.

[41] LEMAIRE 1996, No 24, 121, 122 (provided one reconstructs B).

[42] HARDING 1971, p. 111.

be compared to the hypocoristicon Baʿalaʾ attested in the Samaria ostraca (BʿLʾ; Sam 1.7, *3.3*, 27.3, 28.3, 31a.3). ZMR is a hypocoristicon meaning "DN is strong" or "DN has protected"[43].



divider L ʿ B

Figure 5: sequence BʿL and word divider (detail of ISF_DO_07250)

Sam 19

1) BŠT.HʿŠRT.	1) In the tenth year,
2) MYṢ*T*.NBL.	2) from Yaṣi*t*, a jar
3) ŠM*N*.RḤṢ.L	3) of oi*l* refi*ned*, to
4) ʾDNʿM	4) ʾAdoniʿam

In line 4, we encounter a similar problem as already noted in the case of Sam 8 and 9. After ʾ, the preserved traces make the reading D[44] more likely than Ḥ[45]. The latter reading is probably due to the impression that there is a breakthrough of a left-hand downstroke below the junction with the bottom horizontal parallel, but the letter is partly covered by a large deterioration of the surface or a "stain" (as are many other places on this ostracon) and this possible breakthrough might be part of it (see Figure 6). It is noteworthy, however, that in the hypothesis of a Ḥ, what would be the top horizontal is quite thin; this fits better with the top stroke of a D. More importantly, the angle made by the right-hand stroke fits a D better. Rollston notes that the vertical downstrokes of Ḥ in the Samaria ostraca were "penned at angles averaging approximately eighty to eighty-five degrees"[46]. By contrast, the downstroke of D "descends at an angle of approximately fifty to sixty-five degrees", "visually causing the form

[43] It is attested in Punic epigraphy (BENZ 1972, p. 109).

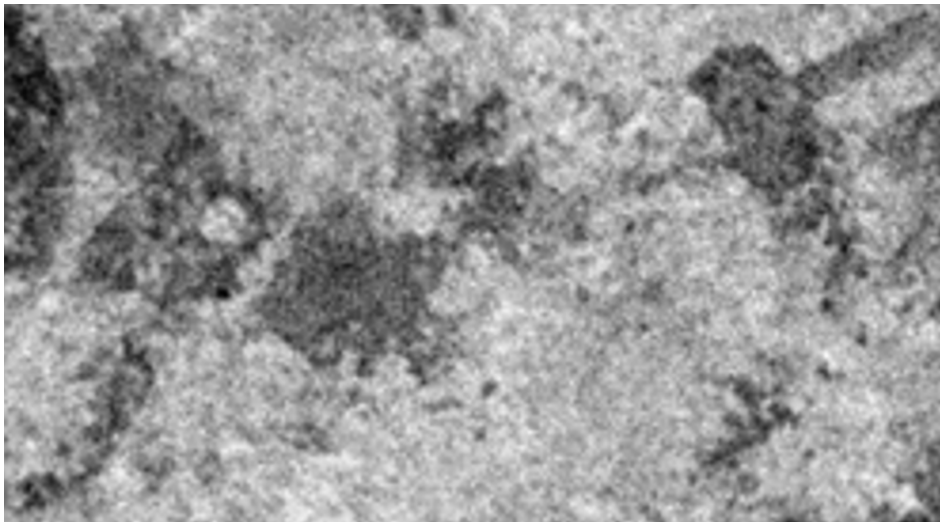
[44] KAUFMAN 1966, p. 136; LEMAIRE 1973, p. 26.

[45] REISNER, FISCHER, LYON 1924, vol. 1, p. 234; POULTER, DAVIES 1990; DAVIES 1991, p. 43; DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 448.

[46] ROLLSTON 1999, p. 66.

to appear to be leaning decidedly to the left".[47] The latter situation corresponds to what we can observe here.

As a result, this ostracon mentions ʾAdoniʿam (ʾDNʿM), like Sam 8 and 9, not Aḥinoam (ʾḤNʿM).



N *D* ʾ

Figure 6: sequence ʾDN (detail of ISF_DO_07309)

Sam 20

1) BŠT.HʿŠRT.Y]	1) In the te[nth year, wi-]
2) *N*.KRM.H*T*[L.NBL.Š]	2) -*ne* from the vineyard of Te[ll, a jar of o-]
3) M*N*.RḤ[Ṣ.]	3) –*il* refin[ed]

The beginning of line 2 has been read MKRM[48] or N.KRM[49]. As is apparent on images (see Figure 7), the latter is to be preferred. The head of the debated letter only has one "check"; actually, this head was penned in a single, continuous movement. The shoulder is vestigial or non-existent. It seems that a word divider was written after the letter, so close to the head that it seems connected to it. By contrast, the assured M in the same line (the fourth character from the right) clearly has two strokes situated above the horizontal basis of the head. In light of parallels (*Sam* 53, 54, 72), one may read the sequence [Y]*N*.KRM.H*T*[L.], by reconstructing a Y at the end of line 1.

[47] ROLLSTON 1999, p. 46-47.

[48] REISNER, FISCHER, LYON 1924, vol. 1, p. 234; DIRINGER 1934, p. 27; DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 448.

[49] KAUFMAN 1966, p. 137, 142; LEMAIRE 1973, p. 26; RENZ, RÖLLIG 1995, vol. III, p. 7 (although they do not mark the word divider).

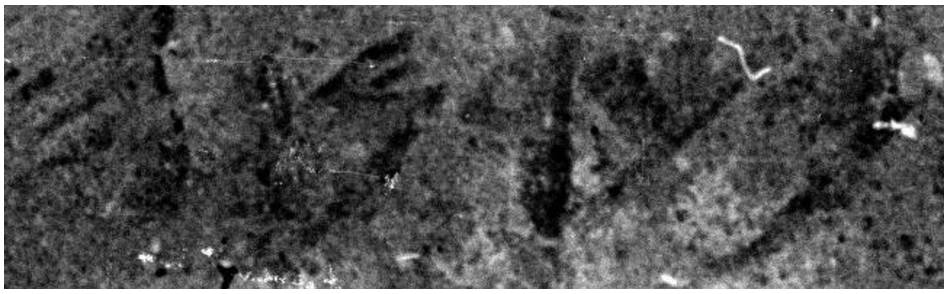


Figure 7: sequence N.KRM.H (detail of ISF_DO_07311)

Sam 29

1) BŠT. 10 5 MŠ[MYDʿ.L]ʾŠʾ	1) In the 15th year, from *Še*[midaʿ, to] ʾAśaʾ
2) ʾḤMLK.	2) (son of) ʾAḥimélèk
3) ʾDR.*M*SPR.	3) ʾAdar, *from* Sépher

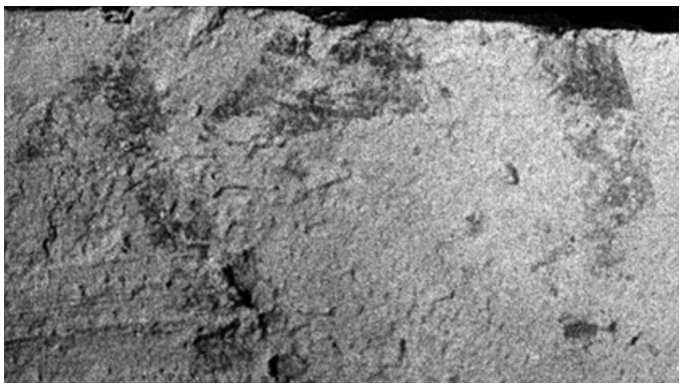
The beginning of line 3 has been read QDR[50], GMR[51], ʾMR[52], or ʾDR[53]. Figure 8 allows us to decide and corroborate the latter reading:

– Only a thick downstroke remains of the first debated letter. Were it Q, one would expect to see some trace of the lower part of the head, at least to the right of the downstroke, where the junction with the circular form of the head was generally the lowest. Were it G, one would see at least part of the top stroke. In addition, as Lemaire notes[54], the lowest part of the downstroke is curved leftwards, which happens with ʾ. The most probable reading is ʾ;

– The second letter is a triangle, without any downtroke or leg, so it is D.

– The third letter is clearly R, as read by all scholars.

As a result, this ostracon mentions the name ʾAdar (ʾDR). It is a hyporisticon meaning "DN is powerful". ʾDR is a component of the Ammonite anthroponym ʿBDʾDR[55].



R D downtroke of ʾ

Figure 8 (detail of ISF_DO_07344)

[50] REISNER, FISCHER, and LYON 1924, vol. 1, p. 235.

[51] KAUFMAN 1966, p. 142; AḤITUV 2008, p. 288.

[52] LEMAIRE 1973, p. 33; RENZ, RÖLLIG 1995, vol. III, p. 97.

[53] DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 455.

[54] LEMAIRE 1973, p. 28.

[55] *WSS* 959; this name has also be read ʿBDʾDD (*CAI* 131).

Sam 34

1) [BŠ]T.H 10 5 *M*[Š]*MY*[D ʿ]	1) [In] the 15th [ye]ar, *from* [Še]mya[daʿ]
2) [ ]-[G]*D*YW -.Ṣ*D*[Q.]	2) [ ]?[Ga]*ddi*yaw [ ] Ṣ*D*[Q]

In line 2, after a lacuna, we can see the end of a Yahwistic name finishing with YW. Of the preceding letter, only a stroke that looks like an angle remains, which could belong to B, P or R. Because the name GDYW is attested in several Samaria ostraca, it can be tentatively reconstructed here. More interestingly, after a word divider, a Ṣ appears, followed by a vertical stroke that could belong to B, P or ʿ according to Lemaire[56]. However, the stroke does not extend downwards (this is not due to the following break), so B and P are unlikely (it also leans slightly to the left, which does not fit B); in addition, the stroke is rectilinear and does not fit ʿ. Such a short rectilinear stroke, with this stance, could, however, be the right-hand side of a D that would have a vestigial or non-existent leg (as, for instance, in Sam 36).

Therefore, I suggest reading here an anthroponym that begins with ṢD, which, within the realm of Hebrew personal names, could only be a name based on the root ṢDQ; it could be the hyporisticon ṢDQ or ṢDQ + a divine name. This could be a hypocoristicon meaning "DN is just", or an anthroponym of the form ṢDQ + divine name, the latter being lost in a lacuna. The hypocoristicon ṢDQ[57] and the variant ṢDQʾ[58] are attested in Paleo-Hebrew sigillography.

Figure 9 (detail of ISF_DO_07359)

Sam 45

1) B*ŠT*[.]*H* 10 5 MḤGL[H]	1) In *the* 15th *year*, from Ḥogl[ah],
2) LḤNN.B ʿ*R*ʾ[ ]	2) to Ḥanan, Ba ʿ*ara*ʾ[ ]
3) YW.NTN *M*Y*Ṣ*[T]	3) -yaw (son of) Natan, *from* Yaṣ*i*t

In line 3, Reisner saw a word divider after YW[59] but most subsequent studies did not follow him on that point[60]. Figure 10 vindicates Reisner: there is a short vertical stroke to the left of W; it is a word divider. As a result, we should not read YWNTN but two personal names,

---

[56] LEMAIRE 1973, p. 29. In RICHELLE 2010, vol. 1, p. 59, I hesitated between these three possibilities.

[57] *WSS* 29 (unprovenanced), 694 (provenanced).

[58] *WSS* 601 (provenanced).

[59] REISNER, FISCHER, LYON 1924, vol. 1, p. 236.

[60] LEMAIRE 1977, p. 31; KAUFMAN 1966, p. 138; RENZ, RÖLLIG 1995, vol. I/1, p. 101; DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 467; AḤITUV 2008, p. 298.

NTN preceded by a Yahwistic name whose beginning was written in line 2 but is now lost due to a lacuna. NTN is a hypocoristicon meaning "DN has given".

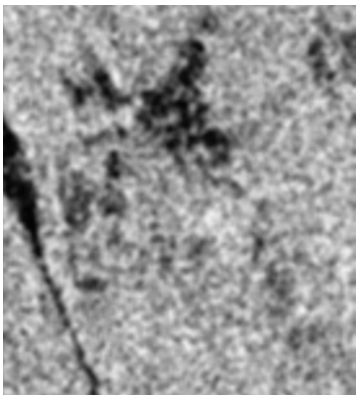
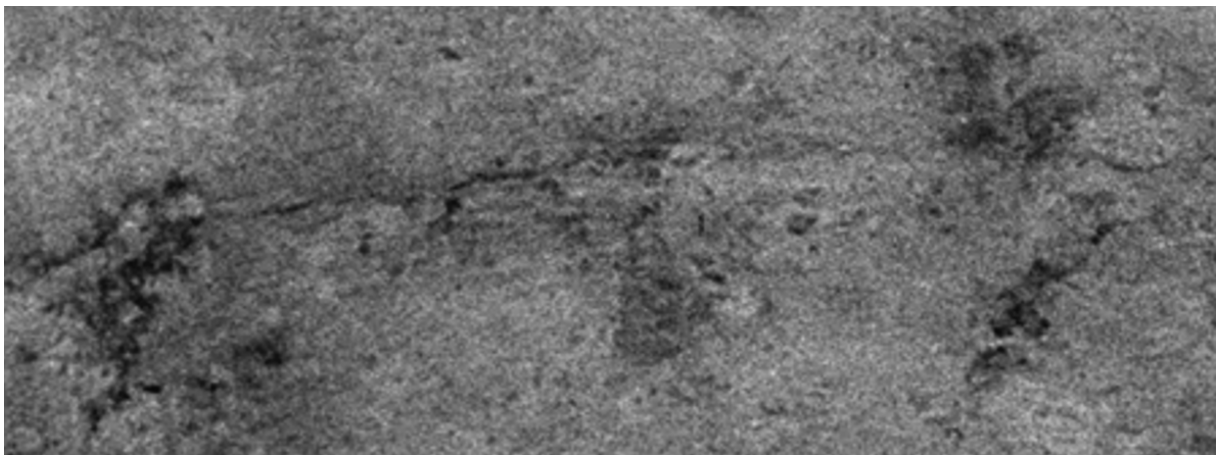


Figure 10: L.3: W and a word divider (detail of ISF_DO_07404)

Sam 49

1) BŠ[	]	1) In the *ye*[ar	]
2) ʿ.L*Ḥ*L[Ṣ	]	2) ʿ, to *Ḥe*le[ṣ	]
3) MG/RY[	]	3) from G/RY[	]
4) *M*K*W*R-.		4) *from* K*u*r-	

In line 3, after M, one may hesitate between G and R, but it is clear that the letter is neither Z[61] nor Ḥ[62] (see Figure 11). Then follows a Y not a Ṣ[63]. Hence I read MG/RY. As a result, the ostracon mentions a toponym beginning with G/RY. It is difficult to pinpoint a precise site with any degree of certainty, but it could be mentioned that Tell er-Raʿyan (to the South-East of Tel Rehov) was inhabited during the Iron Age II[64].



Y G/R M

Figure 11 (detail of ISF_DO_07427)

[61] REISNER, FISCHER, LYON 1924, vol. 1, p. 237; LEMAIRE 1977, p. 31; RENZ, RÖLLIG 1995, vol. I/1, p. 102.

[62] DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 469.

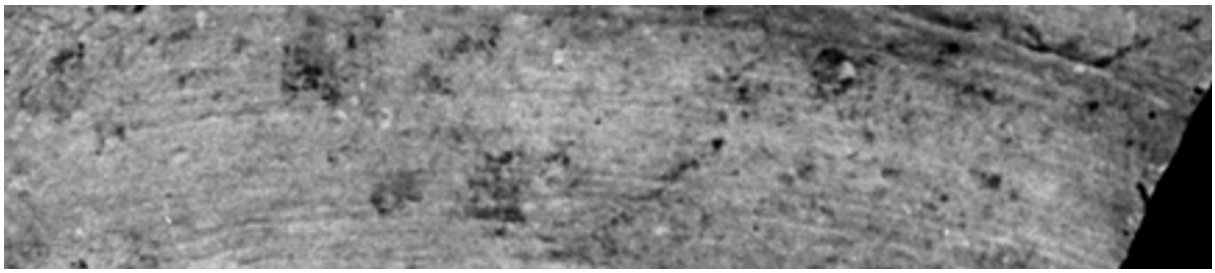
[63] *Contra* DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 469.

[64] BERGMAN, BRANDSTETER 1940-41, p. 89; DORSEY 1991, p. 114.

Sam 51

1) BŠT.Hʿ ŠRT.L[ ]	1) In the tenth year, to [ ]
2) *L-T MTWL*---	2) *L-T, from Tawil*
3) ʾḤʾ.HYHD	3) ʾAḥaʾ (son of) Hayehud(y)

Nobody has read anything in line 2 until now, but while it is very difficult, it seems possible to identify some letters (see Figure 12), including the toponym TWL (already attested in Sam 21).



traces *L* *W* *T* *M* *T* traces *L*

Figure 12 (detail of ISF_DO_07433)

Sam 59

0) [ ]----	0) [ ] ????
1) NBL. ŠMN.*R*[ḤṢ.]	1) a jar of re[fined] oil
2) BŠT.*H*[ ]	2) In the year [ ]
3) L[ ]	3) to [ ]

What is preserved of this ostracon comprises two fragments. Dobbs-Allsopp *et al*. write: "There is no question that the first line on these fragments is also the first line of the inscription; nothing is written above line 1."[65] Yet some images available on Inscriptifact show some traces of ink that are remnants of letters in a line preceding line 1. What we see on this ostracon is remains of two different texts: line 1 is actually the end of a text (it corresponds to the last expression in a stereotyped formula), while line 2 contains the date that marks the beginning of another text. This is very interesting as it shows that two texts could sometimes be written on the same sherd. The same phenomenon seems to occur in Sam 12 and 61.

In addition, Reisner's drawing records a Ṣ at the beginning of line 2[66] (see Figure 13). Clearly, it is not part of line 2 since the latter begins with the usual dating formula (BŠT…). It may be the last letter of the last word of the preceding text (*R*[ḤṢ]), although one wonders why a scribe would have begun the next text immediately afterwards, on the same line. Perhaps this ostracon was used as a sort of palimpsest.

[65] DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 477-78.

[66] It is also noted by AḤITUV 2008, p. 309.

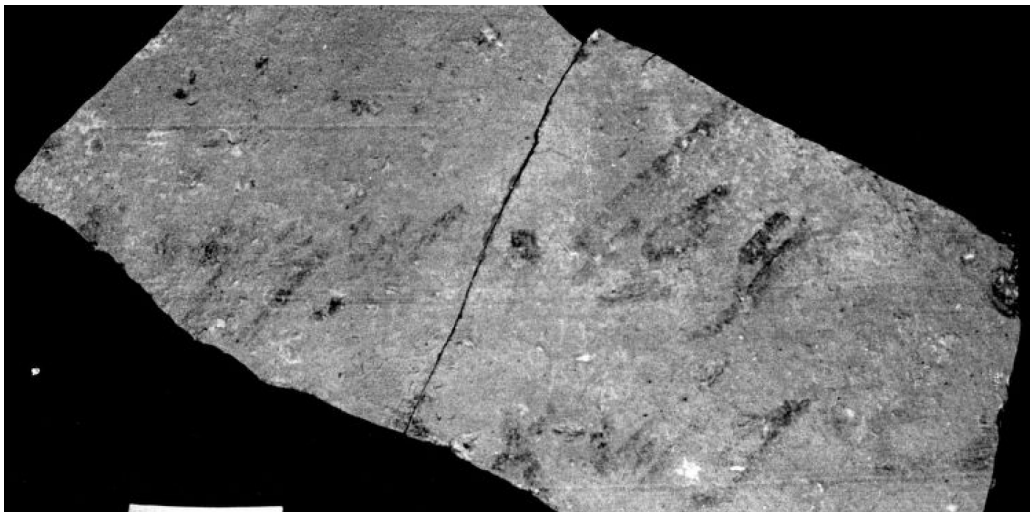


Figure 13 (detail of ISF_DO_7450)

Sam 64

1) M*Nʿ H*.L*YW*[Q]*M*-	1) From *Noʿah*, to *Yaw*[qi]*m*-
2) *Y*[W]YŠ[ʿ]	2) *Ya*[w]yaša[ʿ]

On the images available on Inscriptifact, more letters can be seen compared to the readings proposed in previous studies. The fading of the ink and the presence of dark areas at the surface make the task very difficult, however, and the readings remain very tentative.

In line 1, Lemaire reads M*Nʿ H.L*, which seems plausible (see Figure 14). The downstroke of M and traces of the two checks of its head of M are visible. The next letter may be a N since one can see a downstroke and one check corresponding to the head, but that is uncertain. The ʿ, a triangle, is relatively well preserved. The next letter is very difficult to read but one can perhaps see traces of two parallel, oblique strokes that might belong to a H. While some of these letters are very uncertain, NʿH is the only toponym beginning with N attested in the Samaria ostraca, and it remains the best working hypothesis here.

After this name, remnants of the main stroke of a L seem present. Then (see Figure 15), very tentatively, I suggest reading a Y (very uncertain), then a W (traces of the head are visible, as well as the downstroke), and a M (with traces of two checks and a downstroke). Several personal names could correspond to these traces, for instance YWQM, attested in the Hebrew Bible[67]. The name appears on Paleo-Hebrew seals and bullae[68], like its Judean equivalent YHWQM[69], but they are unfortunately unprovenanced and their authenticity is unclear.

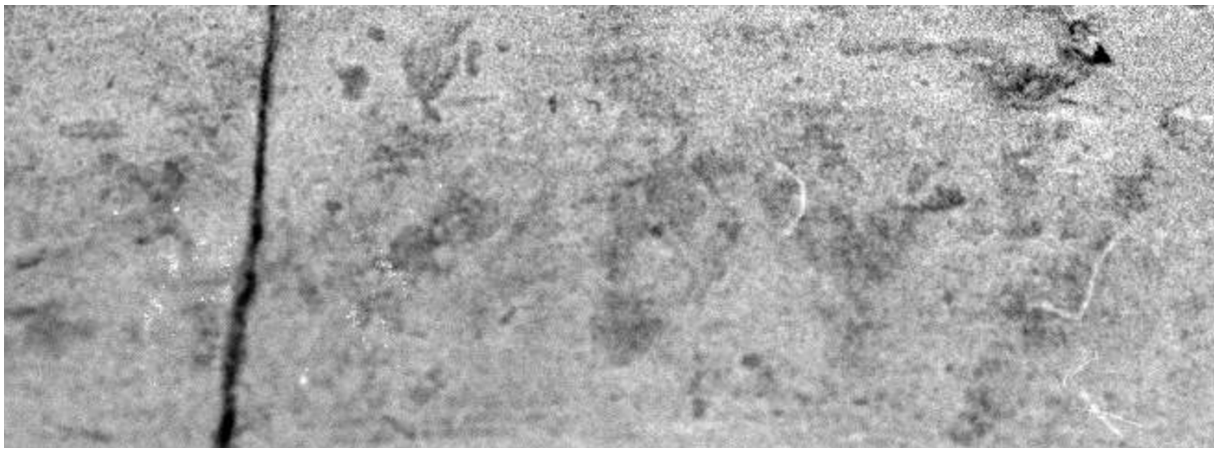
In line 2, I suggest, very tentatively, reading *Y*[W]YŠ[ʿ] (see Figure 16). The first visible trace is a horizontal stroke that slightly descends leftwards and could be the top stroke of a Y. Traces of the two parallels and of the tail of a second Y seem visible, although this is uncertain. After the break, a Š made of two Us seems present. Hence the possible presence of the name YWYŠʿ, already attested on Sam 36 and 85.

---

[67] 1 Chr 4:22.

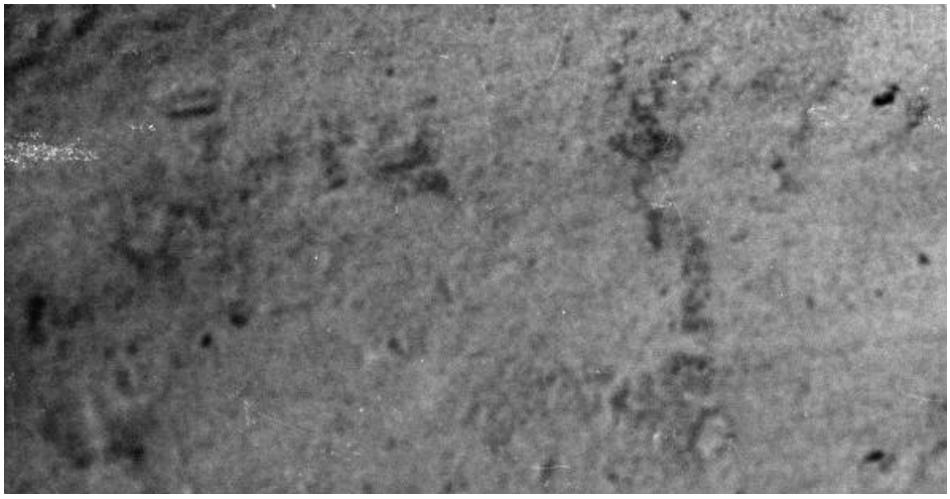
[68] Deutsch, Heltzer 1995, No 75; Deutsch, Lemaire 2000, No 6.

[69] Deutsch 2003, No 120, 154, 176a-b, 1933, 194, 195a-d, 401.



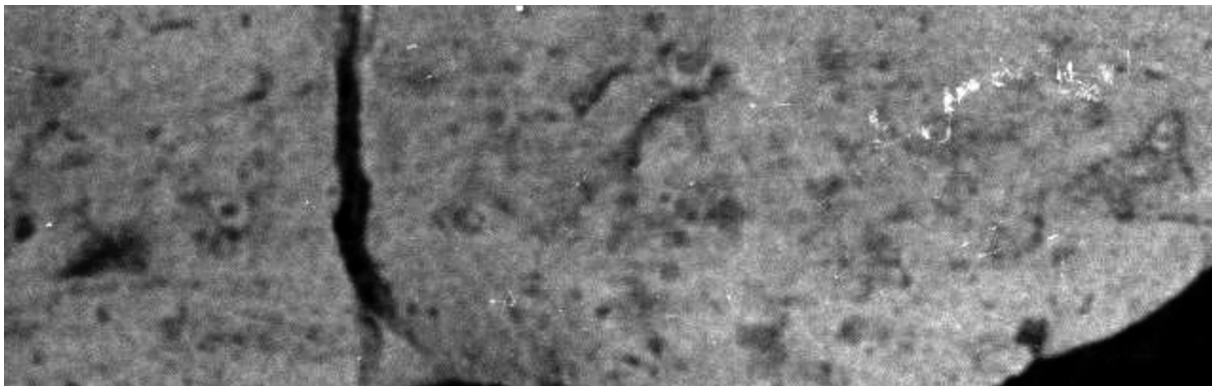
L H ʿ N M

Figure 14 (detail of ISF_DO_07466)



M traces W Y ?

Figure 15 (detail of ISF_DO_07466)



Š ? Y ? traces *Y ?*

Figure 16 (detail of ISF_DO_07466)

Sam 65

[ ]*M*[ ]*B*[ ]	1) *M*[ ]*B*[
[ ]Š[ ]	2) [ ]Š[ ]
[ ]-*R/HŠK*[ ]	3) [ ]-*R/HŠK*[ ]

This ostracon has been regarded as illegible by previous studies. It seems possible to propose some readings, although they remain tentative. Unfortunately, they do not form any complete word.

Sam 74

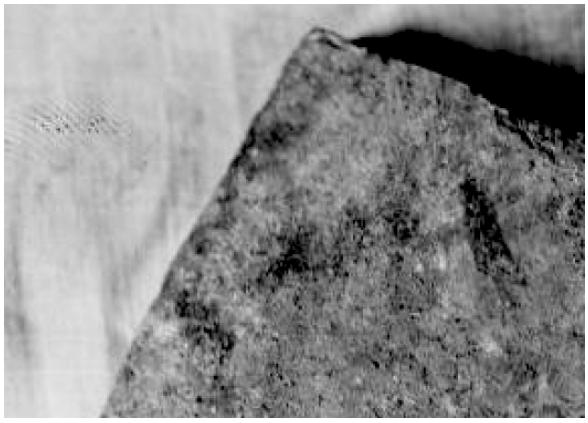
B/*R*

A triangular head and downstroke are visible[70], hence B or R; the latter seems more likely to me. Unfortunately, that is all that can be seen on this ostracon.

Sam 78

1') --[ ]	1) --[ ]
2') [ ]*RG*ʾ.Š*R*[ ]	2) [ ]*Rega*ʾ (son of) Š*R*[ ]

While some read the second name SR[ ][71], I read Š*R*[ ]. This could be, for instance, the hypocoristicon ŚR[72], or ŚRYW, the equivalent of the Judean name ŚRYHW attested on seals[73].



R Š . ʾ

Figure 17 (detail of ISF_DO_06907)

Sam 80

BŠT[ ]	In the year [ ]

Kaufman reads Ṣ[74] but BŠ seems more likely to me. There is one additional stroke that could not be accounted for if one read Ṣ but can be a middle stroke in Š.

---

[70] On ISF_DO_07475, with enhancement of the contrast.

[71] KAUFMAN, p. 146; LEMAIRE 1977, p. 38; DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005, p. 483.

[72] *WSS* 1183.

[73] *WSS* 289, 389, 390, 462, 645.

Sam 86

1) *R*
2) *M/N*

Here again, a couple of letters appear on this ostracon, but they do not yield any complete word.

Sam 91

BŠT. 10 *5*[ ] 1*5*[ ]

Lemaire[75] reads *BṢḤ*. While B seems to me plausible, I read the following two signs as Š and T, followed by the hieratic numerals 10 and perhaps 5. Hence the typical chronological formula attested in many other ostraca.

Sam 95

1) *ŠT 5/G MN*[ ]	1) [*ŠT 5/G MN*[ ]
2) *LP*-[ ]	2) *LP*-[ ]
3) [ ]-[ ]	3) [ ]-[ ]

Here again it may be possible to suggest a few more readings than in previous studies, but there is, above, all, a puzzling issue in line 1. Lemaire[76] suggests reading 10 5 M-. But at the very beginning of the line, there appears a zigzag that seems to be a Š, then what seems to be a T drawn very close to the Š. If so, there may be here the dating formula [B]ŠT. But the following sign would be the hieratic numeral 5, and this would be the sole ostracon dated to year 5. Note, however, that Sam 63 also contains an unclear dating formula: the hieratic numeral 10 is followed by a sign that is much debated; for instance, Lemaire reads 12[77]; if so, then we should be open to the possibility that the 9th, 10th and 15th years are not the only ones to be represented in the corpus. Then we would have the preposition M followed by a toponym beginning with N, and the only such toponym in the other Samaria ostraca is N^{c}H. Another possibility would be to read G instead of 5, and to read the sequence *ŠTGMN*. The rightward extension at the top of the letter fits G well, but it also occurs on hieratic numerals (see Sam 37, 39, 56). This ostracon remains enigmatic.

2. Summary

Firstly, a few ostraca seem to be palimpsests or remnants of several texts written on the same jar (see the discussions on Sam 4, 12, and 59). Secondly, I propose above new readings in 7 cases (Sam 34, 49, 51, 64, 65, 74, 78, 80, 86, 91, and 95), including on three ostraca that were previously deemed altogether illegible (Sam 65, 74 and 86). This does not always yield new words, but a few new names can be noted, as well as a new attestation of a name:

---

[74] KAUFMAN, p. 146.

[75] LEMAIRE 1973, p. 37.

[76] LEMAIRE 1973, p. 37.

[77] See a brief review of the opinions in RICHELLE 2010, p. 81.

- Sam 34: I suggest reading a new personal name ṢD[Q].
- Sam 49: I suggest reading a new toponym G/RY, after the preposition M; it can tentatively identified to Tell er-Raʿyan;
- Sam 51: there seems to be a new mention of the toponym TWL, already attested in Sam 21;
- Sam 64: I suggest reading a new anthroponym YW[Q]M.
- Sam 78: I suggest reading a new anthroponym ŚR or perhaps ŚRYW.

Thirdly, the available images enabled me to decide between competing readings in a number of cases, the most interesting being the following:

- Sam 8: I prefer reading RB[ ], rather than GB[ ]; this toponym can tentatively identified with Rabbith.
- Sam 9, 10 and 19 mention the anthroponym ʾDNʿM.
- Sam 12: images confirm the presence of a word divider in BʿL.ZMR, as noted by Renz in contrast to most other scholars. As a result, I read here two proper names, BʿL and ZMR, not one (BʿLZMR).
- Sam 20: N.KRM should be read, not MKRM.
- Sam 29: against the other scholars, Dobbs-Allsopp *et al*. are correct in reading ʾD; as a result, it is not the name ʾAmar but ʾAdar that is mentioned.
- Sam 45: images confirm the presence of a word divider in YW.NTN, as noted by Reisner alone. Therefore, the name YWNTN is not attested here, but the name NTN is mentioned.

For other readings, I refer the reader to the Appendix.

According to my own readings, the ostraca contain around 51 distinct personal names[78]. See Table 1 for a classification.

	personal names	total
Yahwistic names	ʾAbyaw, ʾAdonyaw, Badyaw, Gaddiyaw, ʾUryaw, Yadaʿyaw, Yawyašaʿ, Yaw[qi]m, ʿAbdyaw, ʿEgelyaw, Šamaryaw	11
baʿalist names	ʾAbibaʿal, Baʿal, Baʿalaʾ, Baʿalemeʿony, Meribbaʿal (?)	5
Names with ʾEl	ʾElaʾ, ʾElyašaʿ, ʾEliba ʾ(?)	3
Name with ʿLY	Yuḫawʿaly	1
Name with Adon or ʿAm	ʾAdoniʿam	1
hypocoristics	ʾAdar, ʾAḥaz, ʾAḥazy, ʾAśaʾ, ʾEšḫor, Baʿaraʾ (?), Gomer, Geraʾ, Dalah, Zakkur, Zamar, Ḫeleṣ, Ḫanan, Ḫannaʾ, Yaʿaš, Nimši, Natan, ʿAbdaʾ, ʿUzzaʾ, ṢLL, Regaʾ, Raphaʾ, Šebaʿ	23
Egyptian names	ʿNMŠ, QDBŠ	2
Incomplete	ʾRP-, *G*L[ ], ʿD[ ], ṢD[Q], Ś*R*[ ]	5

Table 1: Personal names in the Samaria ostraca

[78] DOBBS-ALLSOPP *et al.* 2005 provide an appendix (p. 583-622) devoted to the personal names appearing in the inscriptions they study, including the anthroponyms of the Samaria Ostraca. See also RICHELLE 2010, vol. 1, p. 147-175.

As for the toponyms, Zertal's surface surveys in the Manasseh territory, and his discussion of many possible identifications of ancient toponyms with archaeological sites, prove very helpful[79]. In my dissertation, I make a few new proposals in light of this work[80]. Figure 17 is a map created on this basis, using Google Maps.

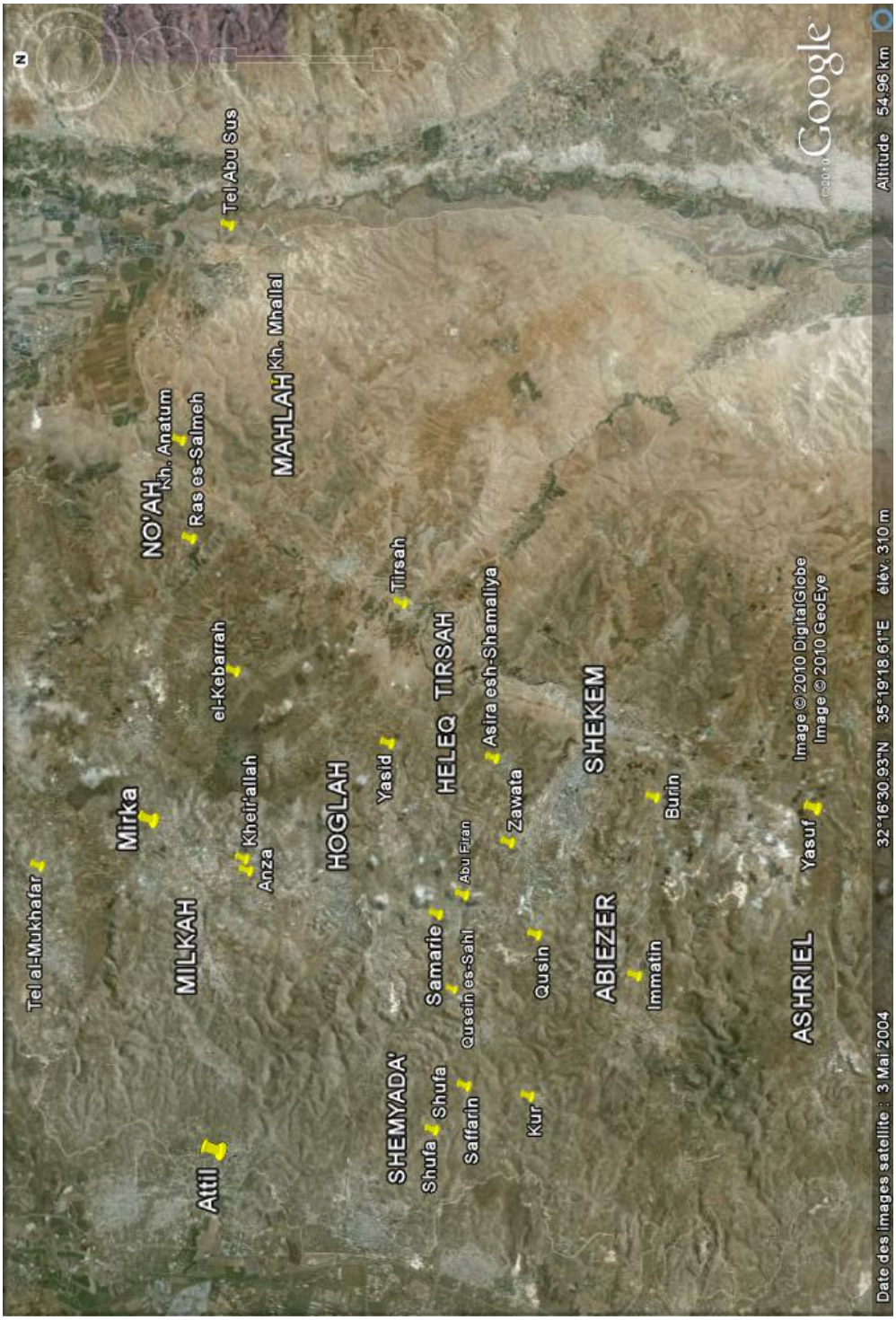


Fig. 18: Toponyms of the Samaria ostraca

[79] ZERTAL 2004; see also ZERTAL 2001.

[80] RICHELLE 2010, vol. 1, p. 176-191.

APPENDIX: Texts and translations of the Samaria ostraca[81]

Sam 1

1) BŠT.Hʿ ŠRT.LŠM	1) In the tenth year, to Šhama-
2) *RYW*.MBʾRYM.NBL[YN]	2) –ryaw, from Biʾryam, a jar [of wine]
3) YŠN.	3) old.
4) GRʿ.ʾLYŠʿ. 2	4) GRʿ (son of) ʾElišaʿ 2
5) ʿZʾ.Q*D*BŠ *1*	5) ʿUzzaʾ (son of) Q*D*BŠ 1
6) ʾLBʾ. *1*	6) ʾElibaʾ 1
7) BʿLʾ.ʾLYŠ[ʿ]	7) Baʿalaʾ (son of) ʾEliš[aʿ]
8) YDʿYW	8) Yadaʿyaw

Sam 2

1) BŠT.Hʿ Š	1) In the year ten-
2) RT.LGDY*W*.	2) -th, to Gaddiyaw,
3) MʾZH.	3) from ʾAzah,
4) ʾBBʿL. 2	4) ʾAbibaʿal 2
5) ʾḤ*Z*. 2	5) ʾAḥaz 2
6) ŠBʿ. 1	6) Šebaʿ 1
7) *M*R(ʿ[ ])/(Bʿ)*L*	7) *M*Rʿ[ ]l / *Me*ribbaʿ*al*

Sam 3

1) BŠT.Hʿ ŠRT.L[ ]	1) In the tenth year, to [ ]
2) ʾ.MŠM*YD*ʿ.NBL[.YN.Y]	2) ʾ, from Šem*ida*ʿ, a jar [of wine]
3) ŠN.L*B*ʿ*L*ʾ.ʿ[ ]	3) old], to *Ba*ʿ*ala*ʾ, ʿ[ ]

Sam 4

1) [B]ŠT.HTŠʿ*T.M*Q	1) [In] the nin*th* year, *from* Qo-
2) [ṢH.]LGD*YW*.NBL.	2) [-ṣeh], to Gaddi*yaw*, a jar
3) [YN.YŠN.]	3) [of old wine]

Sam 5

1) *B*ŠT.*HT*[ŠʿT]	1) *In* the *nin*[th] year
2) MQṢH.L[ ]ʾ/G/W/Q/RG/H/W/Q/R[82]	2) from Qoṣeh, to ?
3) NBL.YN.Y*ŠN*.	3) a jar of o*ld* wine

[81] The vocalizations used in the proper names do not amount to a claim to be able to reconstruct the actual, historical vocalizations. They are mostly a practical way to simplify the readability of the translations. For the French translations in Richelle 2010, I followed Lemaire's vocalization; here, I generally follow Dobbs-Allsopp *et al.* 2005. The reconstructions, indicated in brackets, are relatively conservative as I find it precarious, for instance, to presuppose that ostraca mentioning the same places or the same people should necessarily bear the same date.

[82] I do not think the traces here are compatible with GDYW, as a number of scholars believe, so I do not see Sam 5 as containing the same text as Sam 4. See Richelle 2010, p. 33-34.

Sam 6

1) BŠT.[HTŠʿT.MQṢ] 1) In the [ninth] year, [from Qoṣ-]

2) H.LGD*Y*[W.NBL.YN.Y] 2) -eh, to Gaddiya[w, a jar of wine]

3) ŠN. 3) old

Sam 7

1) *B*ŠT.HTŠʿT. 1) *In* the ninth year,

*2) M*QṢH.LGD 2) *from* Qoṣeh, to Gaddi-

3) YW.NBL.YN. 3) –yaw, a jar of wine

4) YŠN. 4) old

Sam 8

1) [BŠT.H]*T*ŠʿT.M*R*B[ ] 1) [In the] ninth [year], from *R*B[ ]

2) [LʾDN]ʿM.NBL. 2) [to ʾAdoni]ʿam, a jar

3) [YN.YŠ]N. 3) [of ol]d [wine]

Sam 9

1) BŠT.HTŠʿT.*MY* 1) In the ninth year, *from Ya-*

2) ṢT.Lʾ*D*NʿM 2) -ṣit, to ʾA*do*niʿam

3) [N]*B*L.Y[N.]YŠN. 3) [a ja]r of old wi[ne]

Sam 10

1) BŠT.HTŠʿT.M 1) In the ninth year, from

2) Y*Ṣ*T.LʾDNʿ 2) Ya*ṣi*t, to ʾAdoniʿ-

3) M.NBL.YN. 3) –am, a jar of wine

4) *Y*ŠN. 4) old

5) -[ ]- 5) ?- ?

Sam 11

1) [ ]- 1) [ ]?

2) [N]B*L.YN*.[YŠN.] 2) [a ja]r of [old] *wi*ne

3) [LʾD]*N*ʿM. 3) [to ʾAdo]*ni*ʿam

Sam 12

0) *YN* 0) *wine*

1) BŠT.HTŠʿT. 1) In the ninth year,

2) MŠPTN.LBʿL. 2) from ŠPTN, to Baʿal (son of)

3) Z*M*R.NBL.YN. 3) Z*ama*r, a jar of wine

4) YŠN 4) old

Sam 13

1) BŠT.HʿŠRT.MʾBʿ 1) In the tenth year, from ʾAbiʿe-

2) ZR.LŠMRYW.NBL. 2) –zer, to Šamaryaw, a jar

3) YN.YŠN.LʾŠ 3) of old wine, to ʾEš-

4) *ḤR[ ]*.MTWL 4) *ḥor*[ ], from Tawil

Sam 14

1) BŠT.HTŠ[ʿT.]MG	1) In the nin[th] year, from Ga-
2) T.PRʾN.LŠMRY*W*	2) –t Pirʾan, to Šamarya*w*
3) NBL.YN.YŠN.	3) a jar of old wine

Sam 15

1') [MḤ]ṢRT.L/ʿ[ ]	1') [from Ḥa]ṣerot, *to*
2') [N]BL.Y[N.YŠN.]	2') a jar of old wine

Sam 16a

1) *B*ŠT.HʿŠRT.MS	1) *In* the tenth year, from Se-
2) *PR*.LGDYW.NBL.	2) *-pher*, to Gaddiyaw, a jar
3) ŠMN.RḤṢ.	3) of refined oil

Sam 16b

1) BŠT.HʿŠ*RT.MS*	1) In the tenth year, *from Se-*
2) PR.LGDYW.NBL.	2) -pher, to Gaddiyaw, a jar
3) ŠMN.RḤṢ	3) of refined oil

Sam 17a

1) BŠT.HʿŠRT.MʾZ	1) In the tenth year, from ʾAz-
2) H.LGDYW.NBL.ŠM	2) –ah, to Gaddiyaw, a jar of oi-
3) N.RḤṢ.	3) –l refined

Sam 17b

1) [BŠT.Hʿ]ŠRT.MʾZH[ ]	1) [In the te]nth [year], from ʾA*zah*[ ]
2) [ ]*W*.NBL.ŠMN.	2) [Gaddiya]*w*, a jar of oil
3) [RḤ]*Ṣ*.	3) (refi)*ned*

Sam 18

1) BŠT.HʿŠRT.MḤṢRT	1) In the tenth year, from Ḥaṣerot
2) LGDYW.NBL.ŠMN.	2) to Gaddiyaw, a jar of oil
3) RḤṢ.	3) refined

Sam 19

1) BŠT.HʿŠRT.	1) In the tenth year,
2) MYṢ*T*.NBL.	2) from Yaṣi*t*, a jar
3) ŠM*N*.RḤ*Ṣ*.L	3) of oi*l* refi*ned*, to
4) ʾDNʿM	4) ʾAdoniʿam

Sam 20

1) BŠT.Hʿ[ŠRT.Y]	1) In the te[nth year, wi-]
2) *N*.KRM.H*T*[L.NBL.Š]	2) *-ne* from the vineyard of Te[ll, a jar of o-]
3) M*N*.RḤ[Ṣ.]	3) *–il* refin[ed]

Sam 21

1) BŠT.Hʿ ŠRT.LŠMR	1) In the tenth year, to Šamar-
2) YW.MTWL.NBL.Š	2) -yaw, from Tawil, a jar of o-
3) MN. RḤṢ	3) -il refined

Sam 22

1) BŠT. 10 5 MḤ	1) In the 15th year, from Ḥe-
2) LQ.Lʾ Šʾ.ʾ*Ḥ*	2) -leq, to ʾAšaʾ (son of) ʾA*ḥi*-
3) MLK.	3) melek
4) ḤLṢ.MḤṢRT	4) Ḥeleṣ, from Ḥaṣerot

Sam 23

1) BŠT. 10 5 MḤLQ.	1) In the 15th year, from Ḥeleq
2) Lʾ Šʾ.ʾḤMLK.	2) to ʾAšaʾ (son of) ʾAḥimélèk
3) Ḥ*LṢ*.M*Ḥ*ṢRT	3) Ḥe*leṣ*, from Ḥaṣerot

Sam 24

1) BŠT.H 10 5[MḤ]LQ.Lʾ Š[ʾ.] ʾḤ*M*L[K]	1) In the 15th year, [from Ḥe]leq, to ʾAšaʾ (son of) ʾAḥi*me*lek
2) RPʾ.ʿNMŠ.*M*[Ḥ]ṢRT	2) Raphaʾ (son of) ʿAnimeš, *from* [Ḥa]ṣerot

Sam 25

1’) [ ]K/M/N--	1’) [ ] K/M/N ??
2’) [Lʾ Šʾ.ʾ]*Ḥ*ML*K*	2’) [to ʾAšaʾ (son of) ʾA]*ḥi*mel*k*
3’) [ ]ʾḤZ*Y* .M	3’) [ ]ʾAḥazy, from
4’) [ḤLṢ.M]ḤṢRT	4’) [Ḥeleṣ, from]Ḥaṣerot

Sam 26

1’) [MḤL]Q.Lʾ Šʾ [ʾḤMLK]	1) [from Ḥele]q, to ʾAšaʾ [(son of) ʾAḥimelek]
2’) [ḤL]Ṣ.H*Y*N.MḤ[ṢRT]	2) [Ḥele]ṣ, the *wi*ne, from Ḥa[ṣerot]

Sam 27

1) BŠT. 10 5 MḤLQ.Lʾ Šʾ.	1) In the 15th year, from Ḥeleq, to ʾAšaʾ
2) ʾḤMLK.	2) (son of) ʾAḥimelek,
3) Bʿ Lʾ.Bʿ LMʿ NY.	3) Baʿ alaʾ (son of) Baʿ almeʿ ony

Sam 28

1) BŠT 10 5 Mʾ Bʿ ZR.Lʾ *Š*	1) In the 15th year, from ʾAbiʿ ezer, to ʾ*Aš*-
2) ʾ.ʾḤMLK	2) -aʾ (son of) ʾAḥimélèk
3) Bʿ Lʾ.Mʾ L*M*TN.	3) Baʿ alaʾ, from ʾAl*mi*ton

Sam 29

1) BŠT. 10 5 M*Š*[MYDʿ.L]ʾ Šʾ	1) In the 15th year, from *Še*[midaʿ, to] ʾAšaʾ
2) ʾḤMLK.	2) (son of) ʾAḥimélèk
3) ʾDR.*M*SPR.	3) ʾAdar, *from* Sépher

Sam 30

1) BŠ*T* 10 5 MŠMYDʿ	1) In the 15th ye*ar*, from Šemidaʿ
2) LḤLṢ.GDYW.	2) to Ḥeleṣ (son of) Gaddiyaw
3) GRʾ.ḤNʾ.	3) Geraʾ (son of) Ḥannaʾ

Sam 31a

1) BŠT.H 10 5 MŠMYDʿ.	1) In the 15th year, from Šemidaʿ,
2) LḤLṢ.ʾPṢḤ.	2) to Ḥeleṣ (son of) ʾApṣaḥ,
3) BʿLʾ.*ZKR*.	3) Baʿalaʾ (son of) *Zakkur*

Sam 31b

1) BŠ*T*[ ]	1) In the year [ ]
2) ʿ/L.L-[ ]	2) ʿ/L.L ? [ ]
3) ---[ ]	3) ???[ ]
4) [Y]*Ṣ*T[ ]	4) [Ya]*ṣ*it [ ]

Sam 32

1) BŠ*T*.10 5 M*Š*<M>YDʿ.	1) In the 15th year, from Še<m>idaʿ
2) LḤL*Ṣ*.	2) to Ḥeleṣ
3) ʾḤMʾ.	3) ʾAḥimaʾ

Sam 33

1) [BŠT]*1*5 MŠ[MY]	1) [In the] *1*5th [year], from Š[emi]
2) [DʿL]ḤL*Ṣ*.GDY*W*.	2) [daʿ, to] Ḥeleṣ (son of) Gaddiyaw
3) [ ]-*W*T	3) [ ]-*W*T

Sam 34

1) [BŠ]T.H 10 5 *M*[Š]*MY*[D ʿ]	1) [In] the 15th [ye]ar, *from* [Še]mi[daʿ]
2) [ ]-[G]*D*YW -.Ṣ*D*[Q.]	2) [ ]?[Ga]*ddi*yaw [ ] Ṣ*D*[Q]

Sam 35

1) BŠT. 10 5 MŠ[MYDʿ]	1) In the 15th year, from Šemidaʿ
2) LḤLṢ.G*D*[YW]	2) to Ḥeleṣ (son of) Ga*ddi*[yaw]
3) YW	3) -yaw

Sam 36

1') *MŠ*]MYD[ʿ]	1) *from Še*midaʿ[ ]
2') [ ]	2') [ ]
3') [G]Rʾ. YWYŠʿ.-ʿ/*B*-	3') [Ge]raʾ (son of) Yawyašaʿ.-ʿ/*B*-

Sam 37

1) BŠT.10 5 M*Š*MYDʿ.	1) In the 15th year, from *Še*midaʿ
2) LʾḤMʾ.	2) to ʾAḥimaʾ (son of)
3) ʾŠʾ.BʿLʿZKR[83]	3) ʾAšaʾ, Baʿalaʾ (son of) Zakkur

[83] Probably a scribal mistake for BʿLʾ.ZKR, that is, Baʿalaʾ (son of) Zakkur, cf. Sam 31a.

Sam 38

1) *BŠT*.10 5 M*Š*M*Y*
2) Dʿ.Lʾ*Ḥ*Mʾ.
3) DLH.ʾLʾ.

1) *In the* 15th *year*, from Šemi-
2) -daʿ, to ʾAḥimaʾ
3) Dalah (son of) ʾElaʾ

Sam 39

1) BŠT.10 5 MŠMY*D*[ʿ].
2) [L]ʾ[*Ḥ*]Mʾ.
3) -ʾ-

1) In the 15th year, from Šemi*da*[ʿ]
2) [to] ʾA[*ḥ*i]maʾ
3) ?ʾ?

Sam 40

[M]*Š*MYDʿ.Lʿ[ ]

[from] *Še*mida, to ʿ[ ]

Sam 41

[ ]K/M/N/PŠʿ.ʿGL*YW*

[ ]K/M/N/PŠʿ (son of) ʿIgli*yaw*

Sam 42

1) [B]*Š*T.10 5[M]*ŠR*ʾ*L*
2) [L]*Y*Dʿ*Y*W.
3) ʾDNYW.G--
4) *M*ʿ[Š]*RT*

1) [In] the 15th *ye*ar, [from] *Ašri*ʾ*el*
2) [to] Yadaʿyaw,
3) ʾAdonyaw (son of) G…
4) *from* ʿA[ša]*rot*

Sam 43

1) BŠT.H--[ ]
2) ḤNN.-[ ]
3) ʾL[ ]

1) In the year [ ]
2) Ḥanan, ?[ ]
3) ʾEl[ ]

Sam 44

1) [BŠT.]H 10 5 *MŠ*KM.
2) [ ] *M*HPʾ*R*
3) –.HY*N*

1) [In] the 15th [year], *from She*chem,
2) [ ] *from* HPʾ*R*
3) ?, the wi*ne*

Sam 45

1) B*ŠT*[.]*H* 10 5 MḤGL[H]
2) LḤNN.B ʿ*R*ʾ[ ]
3) YW.NTN *M*Y*Ṣ*[T]

1) In *the* 15th *year*, from Ḥogl[ah],
2) to Ḥanan (son of) Baʿ*ara*ʾ[ ]
3) -yaw (son of) Natan, *from* Ya*ṣ*it

Sam 46

1) BŠT. 10 5 [ ]
2) LḤ*N*N.B[ʿR ʾ]
3) ʾ[ ]

1) In the 15th year [ ]
2) to Ḥa*n*an (son of) Ba[ʿara ʾ]
3) ʾ[ ]

Sam 47

1’) [ ]*Ḥ*GLH.LḤN*N B* ʿ*R*ʾ[.]*M*
2’) [ ]*M*YṢT.

1’) [ ]*Ḥo*glah, to Ḥanan (son of) *Ba*ʿ*ara*ʾ, ?
2’) [ ]*from* Yaṣit

Sam 48

1) BŠT. 10 5 MŠRʾ*L.LYD*ʿ*YW*	1) In the 15th year, from Ašriʾe*l*, *to Yada*ʿ*yaw*,
2) ʾḤMLK.	2) (son of) ʾAḥimelek,
3) Yʿ*Š*.MYŠB	3) Yaʿaš, from Yašub

Sam 49

1) BŠ[T]	1) In the *ye*[ar]
2) ʿ.L*Ḥ*L[Ṣ]	2) ʿ, to *Ḥe*le[ṣ]
3) MG/RY[ ]	3) from G/RY[ ]
4) *M*K*W*R-.	4) *from* K*u*r-

Sam 50

1) BŠT.10 5 LGMR.MNʿH	1) In the 15th year, to Gomer, from Noʿah,
2) ʿBDYW.LʾR*YW*.	2) ʿAbdyaw, to ʾUr*yaw*

Sam 51

1) BŠT.Hʿ ŠRT.L[ ]	1) In the tenth year, to [ ]
2) *L-T MTWL*---	2) *L-T, from Tawil*
3) ʾḤʾ.HYHD[Y]	3) ʾAḥaʾ the Judahi[te]

Sam 52

1) B 10 5 -*B*-ʿ	1) In the 15th (year) -*B* -ʿ
2) ʾB*YW*	2) ʾAb*yaw*

Sam 53

1) BŠT.Hʿ ŠRT.YN.	1) In the tenth year, wine
2) KRM.HTL.BNBL.Š*M*N	2) of the vineyard of the Tell, in a jar of o*i*l
3) RḤṢ.	3) refined

Sam 54

1) BŠT.Hʿ ŠRT.YN.K	1) In the tenth year, wine of the vi-
2) RM.HTL.NBL.ŠMN.RḤ	2) -neyard of the Tell, in a jar of oil refin-
3) *Ṣ*.	3) *ned*

Sam 55

1) BŠT.Hʿ ŠRT.KR	1) In the tenth year, vine-
2) M.YḤ*W*ʿ L*Y.NB*L.	2) -yard of Yuḥa*w*ʿal*y*, a *ja*r
3) ŠMN.RḤṢ.	3) of refined oil

Sam 56

1) BŠT 10 5[M]H*T*[L]	1) In the 15th year, [from] the *Te*[ll]
2) LNMŠ	2) to Nimšhi,
3) [ ] ʿ*D*[ ]	3) [ ] ʿ*D*[ ]

Sam 57

1') [ ]ʿBDʾ.YW-[ ] 1') [ ]ʿAbdaʾ (son of) Yaw[ ]

2') [R]Pʾ.ŠM<Y>Dʿ[ ] 2') [Ra]phaʾ, Šem<i>daʿ[ ]

3') [ ]YG. 3') [ ]YG

Sam 58

1) BŠT.10 5.L*BDYW*[.YN] 1) In the 15th year, to *Badyaw*[,wine of the]

2) *K*RM.HTL. 2) *vine*yard of the Tell

Sam 59

0) [ ]---- 0) [ ] ????

1) NBL. ŠMN.*R*[ḤṢ.] 1) a jar of re[fined] oil

2) BŠT.*H*[ ] 2) In the year [ ]

3) L[ ] 3) to[ ]

Sam 60

*K*RM YḤWʿL[Y] *vine*yard of Yuḥawʿal[y]

Sam 61

1) KRM.HTL. 1) vineyard of the Tell

2) BŠ*T 10 5* 2) In the *15th* ye*ar*

Sam 62

-.YN.ŠMYD[ʿ] -, wine, Šemidaʿ

Sam 63

1) BŠT 10 + x --[ ] 1) In the 10 + x year --[ ]

2) MŠMYDʿ 2) from Šemidaʿ

Sam 64

1) M*N*ʿ*H*.L*YW*[Q]*M*- 1) From *No*ʿ*ah*, to *Yawqim*-

2) *Y*[W]YŠ[ʿ] 2) *Ya*[w]yaša[ʿ]

Sam 65

1) [ ]*M*[ ]*B*[ ] 1) *M*[ ]*B*[

2) [ ]Š[ ] 2) [ ]Š[ ]

3) [ ]-*R*/*H*Š*K*[ ] 3) [ ]-*R*/*H*Š*K*[ ]

Sam 66

]B/D/Rʿ L[

Sam 67

[BŠT]10 5 *MY*Ṣ[T] [In the] 15th [year], *from Ya*ṣi[t]

Sam 68

illegible

Sam 69

--ʾ--

Sam 70

M/*PR*

Sam 71

illegible

Sam 72

1) BŠT HʿŠRT.*YN*.*KRM*	1) In the tenth year, *wi*ne *of the vineyard*
2) HTL.BNBL.ŠMN.RḤṢ.	2) of the Tell, in a jar of refined oil

Sam 73

1) BŠT.[ ]	1) In the year [ ]
2) YN.*KR*[M.HTL.BNBL.]	2) wine of the *viney*[ard of the Tell, in a jar]
3) ŠMN.[RḤṢ.]	3) of [refined] oil

Sam 74

B/*R*

Sam 75

1’)]ʾ[

2’)]*L*[

Sam 76

1’) -

2’) *Y P*

Sam 77

1) BŠ[T]	1) In the yea[r]
2) *L*ʾ[ ]	2) *L*ʾ[ ]
3) ʾL[ ]	3) ʾL[ ]

Sam 78

1’) --[ ]	1) --[ ]
2’) [ ]*RG*ʾ.Š*R*[ ]	2) [ ]*Rega*ʾ (son of) Ś*R*[ ]

Sam 79

Ḥ[ ]-

Sam 80

BŠT[ ]	In the year [ ]

Sam 81

[ ]ṢLL[ ]

Sam 82

1’) [NBL.]ŠMN.R*Ḥ*	1’) [a jar] of oil re*fi*-
2’) Ṣ.	2’) -ned

Sam 83

-*W*.Mʿ

Sam 84

M Lʾ

Sam 85

1') --W/Q/R	1) ???
2') YWY[Šʿ]	2) Yawya[šaʿ]

Sam 86

1') *R*

2') *M*/*N*

Sam 87

illegible

Sam 88

1')]L[

2') *G*[

Sam 89

[ ].*N*BL.Y[N.YŠN.]	[ ] a *j*ar of [old] wi[ne]

Sam 90

1) [ ]-*ŠMY*Dʿ[ ]	1) [ ]-*Šemi*daʿ[ ]
2) [ ]-ʾ*PṢḤ*[ ]-[ ]	2) [ ]-ʾ*Apṣaḥ*[ ]-[ ]

Sam 91

BŠT. 10 *5*[ ]	*En l'an* 1*5*[ ]

Sam 92

1') *LW*'	1) ???
2') *L*ʿ*G*[LYW]	2) to ʿ*Ege*[lyaw]
3') *B*-	

Sam 93

1') *M*---*Y*

2') Š-----

3') ʾ*RP*-

Sam 94

illegible

Sam 95

1) *ŠT 5/G MN* [ ]	1) *ŠT 5/G MN*[.]
2) *LP*-[ ]	2) *LP*-[ ]
3) [ ]-[ ]	3) [ ]-[ ]

Sam 96

1') -

2') *G*L[

Sam 97

illegible

Sam 98

L*B* -

Sam 99

[YN.KRM.]HTL *B*[NBL.ŠMN.RḤṢ] [wine of the vineyard of] the Tell *in* [a jar of refined oil]

Sam 100

1) BŠT.HTŠ[ʿT.] 1) In the nin[th] year [ ]

2) [ ]*L*[ ] 2) [ ]*L*[ ]

Sam 101

1') [ ]--*M*[ ] 1) [ ]--*M*[ ]

2') [NBL.]YN.YŠN. 2) [a jar] of old wine

Sam 102

L*Š*

Sam 103-107

illegible

The following table summarizes the data contained in the ostraca.

	year	places preceded by the preposition M	clans	personal names preceded by the preposition L	other personal names	commodities
1	tenth	Biʾryam		Šamaryaw	GRʿ (son of) ʾElišaʿ ʿUzzaʾ (son of) Q*D*Bš ʾElibaʾ Baʿalaʾ (son of) ʾElya[šaʿ] Yadaʿyaw	jar of old wine
2	tenth	ʾAzah		Gaddiyaw	ʾAbibaʿal ʾAḥaz Šebaʿ *MR*ʿ[ ]*L* / *Me*ribbaʿ*al*	
3	tenth		Šem*idaʿ*	*Baʿalaʾ* (son of) ʿ[ ]		jar of [old wine]
4	nin*th*	Qoṣ*eh*		Gaddi*yaw*		jar [of old wine]
5	*nin*[th]	Qoṣeh		?		jar of *old* wine
6	[ninth]	[Qoṣ]eh		Gaddiyaw		[jar of] old [wine]
7	ninth	Qoṣeh		Gaddiyaw		jar of old wine
8	ninth	*R*B[ ]		[ʾAdoni]ʿam		jar [of ol]d [wine]
9	ninth	*Yaṣ*it		ʾA*do*niʿam		[ja]r of old wi[ne]
10	ninth	Yaṣ*i*t		ʾAdoniʿam		jar of old wine
11				[ʾAdo]*ni*ʿam		[ja]r of [old] *wi*ne
12	ninth	ŠPTN		Baʿal (son of) Za*ma*r		jar of old wine
13	tenth	Tawil	ʾAbiʿezer	Šamaryaw ʾEš*ḥor*		jar of old wine
14	nin[th]	Gat Pirʾan		Šamarya*w*		jar of old wine
15		[Ḥa]ṣerot				jar of old wine
16a	tenth	Se*pher*		Gaddiyaw		jar of refined oil
16b	tenth	*Se*pher		Gaddiyaw		jar of refined oil
17a	tenth	ʾAzah		Gaddiyaw		jar of refined oil
17b	[te]nth	ʾA*zah*		[Gaddiya]w		jar of [refin]*ed* oil
18	tenth	Ḥaṣerot		Gaddiyaw		jar of refined oil
19	tenth	Yaṣi*t*		ʾAdoniʿam		jar of refi*ned* oi*l*
20	te[nth]					[jar] of refin[ed o]il [wine of] the vineyard of the Te[ll]
21	tenth	Tawil		Šamaryaw		jar of refined oil
22	15	Ḥaṣerot	Ḥeleq	ʾAšaʾ (son of) ʾA*ḥi*mélek	Ḥeleṣ	
23	15	Ḥaṣerot	Ḥeleq	ʾAšaʾ(son of) ʾAḥimélek	Ḥé*lès*	
24	15	Ḥaṣerot	[Ḥe]leq	ʾAšaʾ (son of) ʾAḥi*me*lek	Raphaʾ (son of) ʿAnimeš	
25		Ḥaṣerot		[ʾAšaʾ (son of)]ʾA*ḥi*melek	ʾAḥazy [Ḥeleṣ]	
26		Ḥa[ṣerot]	[Ḥele]q	ʾAšaʾ [(son of) ʾAḥimelek]	[Ḥele]ṣ	*wi*ne

27	15		Ḥeleq	ʾAša[ʾ] (son of) ʾAḥimelek	Baʿala[ʾ] (son of) Baʿalmeʿony	
28	15	ʾAl*mi*ton	ʾAbiʿezer	*ʾAš*a[ʾ] (son of) ʾAḥimelek	Baʿala[ʾ]	
29	15	Sepher	*Še*[midaʿ]	ʾAša[ʾ] (son of) ʾAḥimelek	ʾAdar	
30	15		Šemidaʿ	Ḥeleṣ (son of) Gaddiyaw	Gera[ʾ] (son of) Ḥanna[ʾ]	
31a	15		Šemidaʿ	Ḥeleṣ (son of) ʾApṣaḥ	Baʿala[ʾ] (son of) *Zakkur*	
31b		[Ya]ṣit				
32	15		Še<mi>daʿ	Ḥeleṣ	ʾAḥima[ʾ]	
33	*1*5		Še[midaʿ]	Ḥeleṣ (son of) Gaddiyaw		
34	15	?	[Še]mi[daʿ]	[Ga]*ddi*yaw	Ṣ*D*[Q.]	
35	15		Šemidaʿ	Ḥeleṣ (son of) *Gaddi*[yaw]		
36			[Še]midaʿ	[G]R[ʾ] (son of) Yawyašaʿ		
37	15		*Še*midaʿ	ʾAḥima[ʾ] son of ʾAša[ʾ]	Baʿala[ʾ] (son of) Zak-kur	
38	15		Šemidaʿ	ʾAḥima[ʾ]	Dalah (son of) ʾEla[ʾ]	
39	15		Šemi[da]ʿ	ʾA[ḥi]ma[ʾ]		
40			*Še*midaʿ	ʿ[ ]		
41				[ ]K/M/N/PŠʿ (son of) ʿIgli*yaw*		
42	15	ʿA[ša]*rot*	*ʾAšriʾel*	Yadaʿyaw	ʾAdonyaw (son of) G…	
43					Ḥanan ʾL[ ]	
44	15	HPʾ*R*	*She*chem			the wi*ne*
45	15	Yaṣit	Ḥogl[ah]	Ḥanan (son of) Baʿ*ara*ʾ	[yaw] (son of) Natan	
46	15			Ḥa*na*n (son of) Ba[ʿaraʾ]		
47		Yaṣit	*Ḥo*glah	Ḥanan (son of) *Ba*ʿ*ara*ʾ		
48	15	Yašub	ʾAšriʾel	*Yada*ʿ*yaw* (son of) ʾAḥimelek	Yaʿaš	
49		G/RY[ ] Kûr		*Ḥe*le[ṣ]		
50	15		Noʿah	Gomer ʾUr*yaw*	ʿAbdyaw	
51	tenth	Tawil			ʾAḥa[ʾ] the Judahi[te]	
52	15				ʾAb*yaw*	
53	tenth					wine of the vineyard of

						the Tell (in) jar of refined *oi*l
54	tenth					wine of the vineyard of the Tell (in) jar of refin*ed* oil
55	tenth	(vineyard of Yuḥa*w*ʿaly)				*ja*r of refined oil
56	15	the Te[ll]		Nimši	[ ]ʿ*D*[ ]	
57			Šem<i>daʿ		ʿAbdaʾ (son of) Yaw[ ] [Ra]phaʿ	
58	15			*Badyaw*		[wine of the] *vine*yard of the Tell
59						jar of re[fined] oil
60		(*vine*yard of Yuḥawʿal[y])				
61	*15*	(vineyard of the Tell)				
62			Šemidaʿ			wine
63	10 + x		Šemidaʿ			
64			*Noʿah*	*Yaw*[qi]*m*	Yawyašaʿ	
67	15	*Yaṣ*it				
72	tenth					*wi*ne of the *vineyard* of the Tell, in a jar of refined oil
73						wine of the *viney*[ard of the Tell, in a jar] of [refined] oil
77				ʾ[ ]	ʾL[ ]	
78				Regaʾ (son of) Ś*R*[ ]		
81				ṢLL		
82						[jar of] re*fi*ned oil
85					Yawya[šaʿ]	
89						*j*ar of [old] wi[ne]
90			*Šemi*daʿ	*ʾApṣaḥ*		
91	*15*					
92				*ʿIg*[liyaw]		
93					*ʾRP* [ ] ?	
95	?		?	*P*-[ ] ?		
96					*G*L[ ]?	
99						[wine of the vineyard of] the Tell in [a jar of refined oil]
100	nin[th]					
101						[jar of] old wine

Table 2: Data contained in the Samaria ostraca

BIBLIOGRAPHY

ABEL, F.-M., 1967: *Géographie de la Palestine*, 2 vol. (Études bibliques 35), 3rd ed., Paris.

AḤITUV, S., 2008: *Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*, Jerusalem.

AMAR, Z., 2009: "Šmn Raḥuṣ", *Palestine Exploration Quarterly* 141, p. 18-26.

BENZ, F.L., 1972: *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (Studia Pohl 8), Rome.

BERGMAN, A., BRANDSTETER, R., 1940-41: « Exploration in the Valley of Beth-Shean », *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society* 8, p. 85-90 (Hebrew).

DAVIES, G.I., 1991: *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, Cambridge.

DEMSKY, A., 2007: "Šmn Rḥṣ – Bath Oil from Samaria", in S.W. CRAWFORD *et al.* (ed.), *"Up to the Gates of Ekron". Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, Jerusalem, p. 333-336.

DEUTSCH, R., 2003: *Biblical Period Hebrew Bullae. The Josef Chaim Kaufman Collection*, Tel Aviv.

DEUTSCH, R., HELTZER, M., 1995: *New Epigraphic Evidence from the Biblical Period*, Tel Aviv/Jaffa.

DEUTSCH, R., LEMAIRE, A., 2000: *Biblical Period Personal Seals in the Shlomo Moussaieff Collection*, Tel Aviv.

— 2003: *The Adoniram Collection of West Semitic Inscriptions*, Geneva.

DIJKSTRA, M., 2000: "Chronological Problems of the Eighth Century BCE. A New Proposal for Dating the Samaria Ostraca", in J.C. de MOOR and H.F. VAN ROOY (ed.), *Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets*, Leiden, Boston, Köln, p. 76-87.

DIRINGER, D., 1934: *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florence.

DOBBS-ALLSOPP, F.W., *et al.* 2005: *Hebrew Inscriptions. Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*, New Haven, London.

DONNER, H., RÖLLIG, W., 1972: *Kanaanaïsche und aramaïsche Inschriften,* vol. 1, 3rd ed., Wiesbaden.

DORSEY, D.A., 1991: *The Roads and Highways of Ancient Israel* (The ASOR Library of Biblical and Near Eastern Archaeology), Baltimore.

FAIGENBAUM-GOLOVIN, S., *et al*. 2020: « Algorithmic Handwriting Analysis of the Samaria Inscriptions Illuminates Bureaucratic Apparatus in Biblical Israel », *PLoS ONE* 15(1). e0227452. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0227452 (accessed 12/22/2021).

GIBSON, J.C.L., 1971: *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol. 1: *Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford, Clarendon Press.

HARDING, G.L., 1971: *An Index and Concordance of Preislamic Arabian Names and Inscriptions*, Toronto.

KAUFMAN, I.T., 1963: "A Note on the Place Name *Spr* and the Letter *Samek* in the Samaria Ostraca", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 172, p. 60-61.

— 1966: *The Samaria Ostraca. A Study in Ancient Hebrew Palaeography*, PhD dissertation, Harvard University.

— 1992: "Samaria (Ostraca)", in FREEDMAN, D.N., *et al*, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, New York, p. 921-926.

LEMAIRE, A., 1973: *Les ostraca hébreux de l'époque royale israélite*, 2 vol., PhD dissertation, Université de Paris III.

— 1977: *Inscriptions hébraïques*, vol. 1: *Les ostraca* (LAPO), Paris.

MENDEL, A., GROSMAN, L., 2013: "Unpublished Hebrew and Other Northwest Semitic Inscriptions from Samaria Studied with a 3-dimensional Imaging Technology", *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 15, p. 171-88.

NAʾAMAN, N., 2019: "A New Appraisal of the Samaria Ostraca", *Ugarit Forschungen* 50, p. 259-271.

NAM, R., 2012: "Power relations in the Samaria Ostraca", *Palestine Exploration Quarterly* 144, p. 155-63.

NIEMANN, H.M., 2008: "A New Look at the Samaria Ostraca. The King-Clan Relationship", *Tel Aviv* 35, p. 249-266.

POULTER, A.J., DAVIES, G.I., 1990: "The Samaria Ostraca. Two Onomastic Notes", *Vetus Testamentum* 40, p. 237-240.

RAINEY, A.F., 1988: "Toward a Precise Date for the Samaria Ostraca", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 272, p. 69-74.

REISNER, G.A., FISCHER, C.S., LYON, D.G., 1924: *Harvard Excavations at Samaria, I, Text, II, Plans and Plates*, Cambridge.

RENZ, J., RÖLLIG, W., 1995: *Handbuch der althebraïschen Epigraphik*, 3 vol., Darmstadt.

RICHELLE, M., 2010: *Le royaume d'Israël durant la première moitié du VIIIe s. av. n.è. Analyse critique des sources épigraphiques, bibliques et archéologiques*, 2 vol., PhD dissertation, Paris, EPHE.

ROLLSTON, C.A., 1999: *The Script of the Hebrew Ostraca of the Iron Age: The 8th-6th Centuries BCE,* PhD dissertation, Baltimore, John Hopkins University.

SURIANO, M., 2007: "A Fresh Reading For 'Old wine' in the Samaria Ostraca", *Palestine Exploration Quarterly* 139, p. 27-33.

— 2016: "Wine Shipments to Samaria from Royal Vineyards", *Tel Aviv* 43, p. 99-110.

ZERTAL, A., 2001: "The Heart of the Monarchy. Pattern of Settlement and Historical Considerations of the Israelite Kingdom of Samaria", in A. MAZAR (ed.), *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement 331), Sheffield, p. 38-64.

— 2004: *The Manasseh Hill Country Survey, vol. 1: The Shechem Syncline*, (Culture and History of the Ancient Near East 21.1), Leiden, Boston.

RÉSUMÉ

Cet article fournit le texte et la traduction des ostraca de Samarie trouvés en 1910, ainsi que des notes épigraphiques concernant un choix de 21 inscriptions parmi eux, et une carte du territoire de Manassé avec les toponymes pour lesquels une localisation peut être proposée.

ABSTRACT

This article provides the texts and translations of the Samaria ostraca found in 1910, together with epigraphical notes on a selection of 21 of these inscriptions, and a map of the Manasseh territory with the toponyms for which a localization can be proposed.

MOTS-CLEFS

1. Ostraca de Samarie
2. Paléo-hébreu
3. Epigraphie
4. Israël ancien
5. Géographie historique

KEYWORDS

1. Samaria ostraca
2. Paleo-Hebrew
3. Epigraphy
4. Ancient Israel
5. Historical Geography

BABELAO 10-11 (2022), p. 415-439
© ABELAO (Belgium)

Ivresse et société à Ougarit

Par

Jan Tavernier

Université catholique de Louvain

Les sources textuelles de la Mésopotamie et de l'Égypte antique nous fournissent de nombreuses informations sur les boissons alcoolisées, à savoir la bière et le vin. C'est principalement la bière qui était bue dans ces deux régions et selon les croyances mésopotamiennes cette boisson était même un signe de civilisation : ce n'est qu'après avoir bu la bière et mangé du pain qu'Enkidu devient un homme civilisé (Gilgamesh, OB II 94-108)[1]. Le vin de raisin, qui n'est pas originaire de Mésopotamie méridionale[2], mais y a été importé depuis la période d'Uruk (4e millénaire av. J.-C.)[3], fut plutôt un privilège pour les membres de l'élite sociale[4].

1. Introduction

Disposant d'un tel corpus de sources, il n'est pas surprenant que plusieurs chercheurs aient consacré leur temps à l'étude de la bière et du vin, notamment mésopotamiens[5]. En outre, deux congrès internationaux ont été organisés sur ce thème. En 1990, un symposium a été organisé

[1] Cf. George 2003, p. 176-177.

[2] Stol 2016, p. 38.

[3] Le plus ancien résidu de vin de raisin de Mésopotamie provient d'Uruk et est daté de la fin de la période Uruk (Badler, McGovern & Glusker 1996), ce qui démontre l'intérêt précoce des Mésopotamiens pour le vin de raisin. Toutefois, malgré le fait que la vigne pouvait être cultivée dans le Sud sumérien, « La vinification ne paraît pas y avoir été développée » (Lion & Michel 2001, 138-139).

[4] Lion, Michel 2001, p. 139.

[5] Lutz 1922 ; Hartman, Oppenheim 1950 ; Röllig 1970 ; Helck 1971 ; Sallaberger 2012.

à Padoue, ayant pour thème « Drinking in Ancient Societies » (Milano 1994). En 2008, la Société Belge d'Études Orientales organisait ses *Journées Orientalistes* à Mariemont autour du thème « Vin, bière et ivresse dans les civilisations orientales »[6].

En contraste avec les amples informations sur la bière et le vin au Proche-Orient ancien, notre connaissance de l'ivresse dans tous ses aspects reste très maigre, partiellement parce que les Anciens ne voyaient pas la nécessité d'écrire sur ce sujet dans leur textes littéraires et documentaires. Bien que certains textes parlent de personnes ivres, il reste difficile de déterminer comment l'ivresse était perçue par la communauté proche-orientale.

Cet article se concentrera sur le rôle que les boissons alcoolisées et plus spécifiquement l'ivresse ont joué dans les textes d'Ougarit, ville portuaire du Nord de la Syrie. Dans ce site très connu les archéologues ont découvert un grand nombre de textes de toutes catégories, datant des 14e et 13e siècles av. J.-C. et rédigées dans différentes langues : ougaritique, sumérien, akkadien, hittite, louvite, hourrite, égyptien et chyprominoen. Ce corpus textuel, surtout les textes en langue ougaritique, constituera la source principale de cette étude.

C'est avec un très grand plaisir que je dédie cet article à mon cher collègue et ami Jean-Claude Haelewyck, éminent sémitisant pourvu d'une personnalité très agréable, et mon « guide pour la langue française ». Je suis très reconnaissant pour l'aide et l'assistance, contextuelle ainsi que logistique, qu'il m'a données quand j'ai repris les cours d'araméen et d'ougaritique à l'Université catholique de Louvain. Les conversations avec lui sur des thèmes académiques (ainsi que non-académiques) ont toujours été très enrichissantes et inspirantes, et les moments conviviaux que nous avons vécus en sa compagnie dans un *bt mrzḥ* à Louvain-la-Neuve – même si nous n'avons pas continué la tradition ougaritique dans le sens que nous avons préféré les bières au vin – ont été une vraie joie.

2. Les boissons alcoolisées à Ougarit

Même si les sources textuelles trouvées à Ougarit ne nous donnent que peu de renseignements sur les boissons alcoolisées, surtout quand on les compare aux abondantes sources textuelles mésopotamiennes et égyptiennes, où la bière et le vin sont omniprésents, elles confirment une consommation régulière de l'alcool par les habitants d'Ougarit. Un premier point important à noter est que, contrairement à la Mésopotamie et à l'Égypte, la bière est presque absente dans la documentation dont les savants disposent aujourd'hui. Le lexique ougaritique ne contient qu'un seul mot qui peut signifier « bière », *bl*, un mot emprunté de l'akkadien *billu*. *Billu* est un type de bière, probablement mélangée et acide[7], attestée ailleurs seulement dans les textes de Nuzi et dans un texte de Tell Fekheriyeh (OIP 79 88 2 ; 2e moitié du 13e siècle av. J.-C.). Le mot *bl* apparaît dans une incantation contre un sorcier (KTU[3] 1.169), où l'auteur souhaite que ce sorcier souffre du faim et du soif : *tlḥm . lḥm ẓm . tšt . bḥlṣ . bl . ṣml* « Tu mangeras le pain du jeûne, boiras par pressant de la bière mélangée faite de grain desséché »[8].

Dans un deuxième texte, écrit en akkadien, la bière apparaît comme KAŠ ŠAG « bière fine ». Le texte est une incantation/prescription contre les vomissements (RS 25.129 + 25.456B Ro

---

[6] Publication : CANNUYER, DEGRÈVE, GÉRARD 2008.

[7] CAD B, p. 228-229 ; LORETZ, XELLA 1982, p. 43 ; DEL OLMO LETE 2014, p. 169 ; DUL, p. 219. Dans une lettre paléo-babylonienne de Khafajeh (Tutub) figure la phrase *ù ši-ka-ra-am ša ki-ma bi-il-li em-ṣú ib-lu-la-am* « Et elle a mélangé de la bière qui est aussi acide que la bière *billu* » (*JCS* 9 105 no. 111:7'-9'). L'émendation en *bi-il-li-<tim>*, proposée par HARRIS 1955, p. 105, n'est absolument pas nécessaire.

[8] DEL OLMO LETE 2014, p. 167.

17'). Il instruit de broyer le minéral *alliḫaru* avec le salicorne et de verser cela dans de la bière fine[9]. Enfin, une troisième attestation (aussi écrite par le logogramme KAŠ) apparaît dans un texte administratif inédit, une liste de distributions, mis au jour dans la maison d'Urtenu[10]. Il est toutefois remarquable que les textes économiques et administratifs ne contiennent presqu'aucun signe clair de la présence de la bière, mais cela peut être expliqué par le fait que la bière était la boisson alcoolisée des pauvres et qu'elle était produite à la maison pour la consommation personnelle, tandis que le vin était la boisson de l'élite politico-sociale. Par conséquent, il est tout à fait normal que le vin apparaisse dans les comptes de l'administration royale, qui constituent la source de la plupart des textes documentaires d'Ougarit[11].

La quasi absence de la bière dans les textes ne signifie pas d'emblée que la bière n'était pas connue dans la vie quotidienne. Nous disposons même d'un possible indice archéologique : dans la salle 36 du « Temple/Maison aux Rhytons », située au milieu de quartiers d'habitation[12], les archéologues ont trouvé la partie supérieure d'un cratère amphoroïde. Celui-ci se trouvait probablement au milieu de la chambre, dans laquelle plusieurs individus s'étaient probablement assis sur les bancs de pierre attenants aux murs afin de boire à ce cratère placé dans un support en bronze[13]. Toutefois, on ne peut pas exclure que la boisson présente dans le cratère était du vin.

Contrairement à la bière, le vin est bien attesté dans les textes d'Ougarit, mais, comme pour la bière, le vin n'y est pas aussi présent que dans les textes mésopotamiens[14]. Cependant, les textes d'Ougarit nous donnent un riche vocabulaire concernant le vin et la vigne[15], qui pouvait se réjouir d'un climat idéal pour sa cultivation. En effet, la vigne était un des trois produits prioritaires de l'agriculture ougaritaine, à côté du blé et des olives[16], et le vin était sans doute la principale boisson alcoolisée à Ougarit[17]. La langue ougaritique contient cinq mots pour « vin » et « vignoble » :

1) *ḫmr* (DUL 390), akkadien et arabe *ḫamru*, phénicien, araméen et hébreu *ḥmr*.
2) *msk* « vin mélangé » (DUL 575).
3) *trṯ* « nouveau vin », aussi déifié[18] (DUL 880).
4) *yn* (DUL 968-971), le mot habituel ; phénicien, araméen et hébreu *yyn*.
   Noter l'expression *yn ʿn* « vin de l'œil », qui fait référence à du vin pétillant[19] et qui fait penser à Proverbes 23,31, où le vin « brille dans la coupe » (une autre traduction est « qui fait des perles dans la coupe »).
   Noter aussi le nom du mois *riš yn* « premier vin » (sept.-oct. ; DUL 956).

---

[9] DEL OLMO LETE 2014, p. 64 et 66)

[10] Communication personnelle de Carole Hawley-Roche, 26/11/2021.

[11] PARDEE 2001, p. 672 ; cf. aussi ZAMORA 2005, p. 188 n. 6.

[12] YON 1997, p. 92.

[13] STOCKHAMMER 2012, p. 22-23.

[14] Sur le vin à Ougarit, cf. surtout ZAMORA 2000 et MATOÏAN, VITA 2018.

[15] Selon MUCHIKI 1999, p. 281, le mot ougaritique *irp* est un emprunt de l'égyptien *irp* « vin », mais ceci n'est pas du tout certain (DUL 101 : plutôt un type de récipient).

[16] MATOÏAN, VITA 2018, p. 300-301.

[17] ZAMORA 2000, p. 655. Noter aussi l'expression *yn išryt* « le vin du bonheur » (KTU[3] 1.22 i 19, 1.45:1 ; DUL 119-120).

[18] Peut-être que la divinité Ṯrṯ désigne la même divinité : WYATT 2002, p. 429, n. 17.

[19] WYATT 2002, p. 139 ; DUL 955.

5) *krm* « vignoble » (DUL 451), phénicien, hébreu, ammonite et araméen *krm*, akkadien *karānu*, arabe *karm*, éthiopien *kərm*.

L'importance administrative du vin est soulignée par les 45 textes documentaires (dont 35 en écriture alphabétique ougaritique) qui le mentionnent. Quelques textes montrent l'importance du vin dans la religion (par exemple KTU[3] 1.4, 1.19, 1.91 et 1.148 [20]) et un autre texte littéraire donne la place belle au vin dans la culture générale ougaritaine : dans KTU[3] 1.3 i 15-17 il est dit de Baal que « Il a tiré mille jarres du vin, il en a mélangé une myriade dans son mélange »[21]. Enfin, une chope à anse latérale, découverte dans la « Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies d'Ougarit » (RS 24.440), représente le dieu ʾIlu (El), assis sur un escabeau et tenant dans sa main levée un gobelet de vin. Devant lui se trouve un tabouret qui supporte un grand plat avec trois mets. Au-dessus de ce tabouret est peinte une grande jarre et devant le même tabouret une personne, une cruche à la main, s'apprête à verser du vin dans le gobelet du dieu[22].

La présence abondante du vin en Syro-Palestine est aussi confirmée par des sources non ougaritiques. Le récit égyptien de *Sinouhé* (12[e] dynastie) décrit comme suit le pays Iaa où il se fixe au Réténou (Sinouhé B 81-82) : « Il y avait là des figues et des raisins, et le vin était plus important que l'eau »[23]. Et dans l'Ancien Testament (Gén. 49,11-12), Jacob promet comme suit le pays de Palestine à son fils Juda : « Il attache à la vigne son âne, et au meilleur cep le petit de son ânesse; il lave dans le vin son vêtement, et dans le sang des raisins son manteau. Il a les yeux rouges de vin »[24].

3. Ébriété à Ougarit

Nous savons aujourd'hui que la consommation d'une quantité excessive d'alcool entraîne un état d'ébriété, mais les Anciens comprenaient également que la consommation d'une quantité excessive de bière ou de vin avait des effets étranges, sans toutefois savoir quelle en était la raison précise, car aucune langue du Proche-Orient ancien ne possède de mot pour désigner l'alcool (qui est un mot arabe).

Lexicologie

En ce qui concerne le lexique, la racine sémitique pour la notion de « ivre » est *škr*, attesté dans plusieurs langues anciennes[25]:

a. Akkadien (CAD Š/1, p. 157, 168, 177, 178 et 192) : *šakārû* « devenir ivre; rendre ivre », *šakkarānû* « ivrogne », *šakkarû* « ivrogne » (seulement attesté dans des listes lexicales) et

---

[20] PARADISO 2011, p. 87.

[21] Cf. SMITH, PITARD 2009, p. 96 et 110-111. Selon SPRONK 1991, p. 42, un fragment du *Mythe d'Aqht* (KTU[3] 1.19 iv 60-61) raconte comment une divinité mineure confirme que le vin le rend fort, mais ceci n'est pas correcte. Le texte nous renseigne que, quand Yṭpn boit du vin et « tandis que sa poitrine se remplissait (de vin) comme un ruisseau, sa force diminuait comme celle d'un serpent » (cf. MARGALIT 1989, p. 166). YOGEV, YONA 2016, p. 827, traduisent « son cœur comme un serpent » et interprètent le passage comme une description de la mort de Yṭpn.

[22] SCHAEFFER 1966, p. 3-4 et pl. 1 ; COURTOIS 1969, p. 111-112.

[23] KOCH 1990, p. 41 ; OBSOMER 2005, p. 48.

[24] Cf. SPRONK 1991, p. 40.

[25] Les langues proche-orientales non-sémitiques présentent aussi des lexèmes liés à l'ébriété : sumérien *si* « devenir ivre », *lú.kaš.sì.sì.ke* « ivrogne » (seulement attesté dans des listes lexicales) et *kaš nag*, « boire de la bière », mais implicitement faisant allusion à « être ivre » (ALSTER 1974, p. 99) ; hittite *ni(n)k-* « devenir ivre » et *ninganu-* « rendre ivre » ; égyptien *tḫj* « devenir ivre » et *tḫt* « ivresse ».

šakkūru « ivrogne » (seulement attesté dans des listes lexicales). Dans la période néo-assyrienne, on voit apparaître trois nouveaux lexèmes: *šakartu* « ivresse », *šakrānû* « ivre » et *šākiru* « ivrogne ».

b. Araméen (DNWSI, p. 1135-1136 ; DROWER, MACUCH 1963, p. 441 ; TAL 2000, p. 895 ; SOKOLOFF 2002a, p. 1145-1146 ; SOKOLOFF 2002b, p. 551 ; SOKOLOFF 2009, p. 1559 ; SOKOLOFF 2014, p. 431 ; http://cal.huc.edu, site du *Comprehensive Aramaic Lexicon*) :
   - Araméen impérial : *škr* « boisson enivrante faite de grain ».
   - Araméen galiléen : *škr* « être ivre, rendre ivre ».
   - Araméen palestinien chrétien : *škr* « rendre ivre », *škr* « boisson enivrante faite de grain ».
   - Araméen samaritain : *škr* « devenir ivre », *škr* « boisson enivrante faite de grain ».
   - Judéo-araméen babylonien : *škr* « devenir ivre », *šakrāʾ* « boisson enivrante faite de grain », *škrwtʾ* « ivresse ».
   - Mandéen : *šakraʾ* « boisson enivrante faite de grain ».
   - Syriaque *škr* « être ivre, devenir ivre », *šikraʾ* « boisson enivrante faite de grain »[26].

c. Hébreu (HALOT, p. 1500-1502) : *škr* « être ivre, devenir ivre », *škr* « boisson enivrante faite de grain », *škrwn* « ivresse », *škwr* « ivre ».

d. Arabe (HALOT, p. 1500-1501) : *sakira* « être ivre, devenir ivre », *sakar* « boisson enivrante faite de grain ».

e. Éthiopien (HALOT, p. 1500) : *sakra* « être ivre ».

La langue ougaritique possède trois lexèmes appartenant au champs sémantique de l'ivresse : *aškr* « beuverie », *škr* « devenir ivre ; ivresse » et *škrn* « ivresse »[27]. Elle s'inscrit donc parfaitement dans la famille linguistique sémitique.

Un deuxième lexème ougaritique pourrait également faire référence à l'ivresse, mais cela reste douteux : *ġll*. Selon plusieurs auteurs, ce mot, apparaissant dans la phrase *yn bld ġll* (KTU[3] 1.22 i 19) est en réalité un toponyme[28]. Toutefois, d'autres possibilités ont été proposées pour ce mot : « assoiffé »[29], « produire »[30], « insouciant »[31], « glanages »[32]. Pour sa part, Yogev n'exprime aucune préférence[33].

Bien évidemment, la signification qui serait intéressante pour cette étude est celle de « intoxication, ivresse », soutenue par quelques auteurs[34]. En tout cas, comme il n'y a pas de certitude sur ce lexème, il ne sera plus pris en compte dans cet article.

---

[26] Note aussi la dérivation *škrwn*(ʾ) « jusquiame noire ; boisson enivrante faite de jusquiame noire ».

[27] DUL, p. 804-805.

[28] GIBSON 1978, p. 155 ; DEL OLMO LETE 1981, p. 607 ; Id. 1998, 172 ; BELMONTE MARÍN 2001, p. 101 ; PARDEE 2011, p. 45 ; DUL, p. 315

[29] CAQUOT 1974, p. 476 n. k, mentionnant l'arabe *ġalîl* « assoiffé ».

[30] TUTTLE, apud POPE 1977, p. 176 ; WATSON 2001, p. 288 ; WATSON 2007, p. 20, 138 et 199, faisant référence au sabéen *ġll* II « produire » et au nabatéen *ʿllh* « produit ».

[31] JOHNSTONE 1981, p. 84-85 ; JOHNSTONE 1987, p. 135, avec référence à Jibbāli et Mehri *ġll* « être heureux avec les gens et par conséquent négliger vos devoirs »).

[32] DIJKSTRA 1988, p. 49 n. 79, mentionnant l'araméen et l'hébreu *ʿll* « glaner ».

[33] YOGEV 2021, p. 30.

[34] DRIVER 1956, p. 143 ; DE MOOR 1987, p. 272, mentionnant l'arabe *ġawl.*

Être ivre à Ougarit

L'ivresse n'est pas omniprésente dans les textes ougaritiques, surtout si on les compare avec les sources textuelles mésopotamiennes et surtout égyptiennes, où l'ivresse est beaucoup plus fréquente, même dans des anthroponymes[35]. C'est aussi en Égypte que la déesse Hathor fut appelée *Nbt tḫt* « Maîtresse de l'ivresse »[36] et qu'il existait une fête religieuse « de l'ivresse »[37].

Avant de discuter les deux attestations ougaritiques de la racine *škr*, il convient de mentionner qu'un contexte indirect d'ivresse se trouve dans la description d'un banquet divin, où le vin a une influence sur la déesse ʿAnatu (Anat) : « Ils boivent du vin dans des gobelets, des coupes d'or, le jus des arbres. Ils boivent des tonneaux de vin, coupe après coupe. En vérité, ʿAnatu a bu des boissons alcoolisées et le moût lui est monté à la tête. Le vin a vraiment gonflé la rate dans sa ceinture » (KTU[3] 1.17 vi 5-9)[38].

La première attestation de la racine *škr* se trouve dans le *Mythe d'Aqht*. Dans cette composition, le fils idéal est décrit : il érige la stèle du dieu ancestral, il fera sortir de la terre de l'encens, il réfute les calomnies des détracteurs de son père, il crépira le toit lorsqu'il deviendra de la boue, etc. Une des qualités de ce même fils exemplaire est ⌜*a*⌝*ḫd* . *ydh* . *b škrn* . *mʿmsh* [*k*] *šbʿ* . *yn* « Qui prendra sa main (c-à-d. la main de son père) dans son ivresse, le soutient lorsqu'il sera grisé de vin » (KTU[3] 1.17 i 30-31)[39].

La deuxième attestation, la plus belle et la plus détaillée, se trouve dans un texte ougaritique très connu : le *Banquet d'El* (KTU[3] 1.114), tablette trouvée dans la même « Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies d'Ugarit » où fut découverte la chope représentant ʾIlu participant à un banquet[40]. En outre, la tablette fut découverte à proximité directe de cette chope et de ces modèles de poumons et de foies[41], c'est-à-dire dans un contexte divinatoire plutôt que cultuel[42].

---

[35] Ex : *Khwfw-tḫ.w* « Chéops est ivre » (SMITH 1952, p. 126), *Mnk3wrʿ-tḫ.w* « Mykérinos est ivre » (REISNER 1931, p. 275), *Ḥr-nbw Ḥr-tḫ.w* « L'Horus d'Or "Horus est ivre" (= Sahourê) » (BORCHARDT 1913, p. 86; REISNER 1931, p. 275), *Mr.s-tḫ* « Elle aime l'ivresse » (RANKE 1935, p. 158,11), *Nbt-ḥwt-tḫ·ti* « Nephthys est ivre » (RANKE 1935, p. 189,5), *Nbw-m-tḫ(t)* « L'or est dans l'ivresse » (RANKE 1935, p. 191,9), *P3-rm-[n(y)]-tḫt* « L'homme de l'ivresse » (RANKE 1952, p. 282,12), *Tḫ-Mnṯw-ḥtpw* « Montouhotep est ivre » (RANKE 1935, p. 383,4), *Tḫt* « La (dame) ivre » (RANKE 1952, p. 180) et *Tḫ-wy-Mnṯw-ḥtpw* « Comme Montouhotep est ivre ! » (RANKE 1952, p. 38).

[36] BRUNNER 1986, p. 773.

[37] ALTENMÜLLER 1977, p. 173-175. Mentionnée dans le plafond astronomique de la tombe de Senenmout à Deir el-Bahari, cette fête était probablement dédiée à Hathor (BERGMAN 1970, p. 21-22; BRUNNER 1986, p. 774). Lors de la fête de la Vallée à Thèbes, célébrant une visite d'Amon à Hathor de Deir al-Bahari, figure aussi une Hathor ivre ; ses prêtres et les autres participants étaient ivres de vin (OTTO 1954, 195; DAUMAS 1968, 16; DERCHAIN 1969, 24-25).Voir aussi la fête pour Artémis à Boubastis (Tell Basta), que mentionne Hérodote, *Hist*., II, 60 : καὶ οἶνος ἀμπέλινος ἀναισιμοῦται πλέων ἐν τῇ ὁρτῇ ταύτῃ ἢ ἐν τῷ ἄπαντι ἐνιαυτῷ τῷ ἐπιλοίπῳ « Et il est dépensé durant cette fête plus de vin de raisin que pendant tout le reste de l'année ».

[38] Cf. MARGALIT 1989, p. 149-150.

[39] Translittération et traduction basées sur MARGALIT 1989, p. 118, et BORDREUIL, PARDEE 2004, p. 23 ; cf. aussi ZAMORA 2005, p. 198-200.

[40] Cette maison se trouve juste au sud de la maison d'un *khn* appelé Agabṯarri, un nom hourrite (COURTOIS 1969, p. 92 ; DEL OLME LETE 2015, p. 225).

[41] SCHAEFFER 1966, p. 2-3 ; PARADISO 2011, p. 77-78 ; DEL OLMO LETE 2015, p. 225 et n. 23. Plus précisément au point topographique 3780 (COURTOIS, apud PARDEE 1988, p. 4 et 10 ; PARDEE 1988, p. 13). Plusieurs foies ont été découverts dans la « fosse aux foies », juste à l'est du point 3780. Pour un plan détaillé de cette maison, voir le dépliant en face de page 154 d'*Ugaritica* VII.

[42] DEL OLMO LETE 2015, p. 224.

Ce mythe raconte que ʾIlu (El), l'une des principales divinités d'Ougarit, organise un banquet pour les autres divinités et finit par avoir bu trop de vin[43] :

Translitération	Traduction
(1) il dbḫ . b bth . mṣd .	ʾIlu abat dans sa maison du gibier,
ṣd . b qrb (2) hklh	de la proie dans son palais ;
ṣḫ . l qṣ . ilm .	Il invite les dieux au festin.
tlḫmn (3) ilm . w tštn .	Les dieux mangent et ils boivent,
tštn y<n> ʿd šbʿ	ils boivent du v<in> à satiété,
trṯ . ʿd . ⌜škr⌝ .	du vin-*trṯ* jusqu'à l'ivresse.
yʿdb . yrḫ (5) gbh .	Yariḫu (se) prépare sa coupe,
km . ⌜k⌝[l]⌜b⌝ yqṯqṯ .	comme un chien il (la) remplit
tḫt (6) ṯlḫnt .	sous les tables.
il . d ydʿnn	Le dieu qui le (re)connaît
(7) yʿdb . lhm. lh	lui offre de la nourriture,
w d l ydʿnn	tandis que celui qui ne le (re)connaît pas
(8) ylmn ḫṭm . tḥt . ṯlḥn	le frappe d'un bâton sous la table.
(9) ʿttrt . w ʿnt . ymġy	Il arrive vers ʿAttartu et ʿAnatu ;
(10) ʿttrt . tʿdb . nšb lh	ʿAttartu lui offre (un morceau d'une) hanche,
(11) w ʿnt . ktp	ʿAnatu (un morceau) du paleron.
bhm . ygʿr . tġr (12) bt . il	L'huissier de la maison de ʾIlu les gronde
pn . lm . kˡlb . tʿdbn (13) nšb .	qu' à un chien elles ne servent pas (un morceau d'une) hanche,
l inr . tʿdbn . ktp	qu'elles (ne) servent (pas) un (morceau du) paleron à un chiot.
(14) b il . abh . gʿr .	ʾIlu, son père, il (le) gronde aussi.
yṯb . il . k⌜r⌝ (15) a⌜šk⌝[rh][44]	ʾIlu s'assoit, il rassemble [sa] beuve[rie],
il . yṯb . b mrzḫ	ʾIlu s'assoit dans son *marziḫu*[45].
(16) yš⌜t⌝ . [y]⌜n⌝ . ʿd šbʿ .	Il boit du vin à satiété,

[43] Translittération et traduction basées sur PARDEE 1988, p. 14, MCLAUGHLIN 2001, p. 25-26, et BORDREUIL, PARDEE 2004, p. 44-46.

[44] La restauration du premier mot de la ligne 15 est sûre (PARDEE 1981-1982, p. 267 n. 36, et PARDEE 1988, p. 55; CATHCART 1996, p. 5; MCLAUGHLIN 2001, p. 28-29 ; BORDREUIL, PARDEE 2004, p. 45 ; PUECH 2015). Malgré cela, DE MOOR 1984, p. 355, lit *aškr*[*r*] « jusquiame ». DIETRICH, LORETZ 1998, p. 178 et 184, plaident pour *yṯb il w l ašk*[*r*] « El is sitting there, and truly drunk », comme une partie d'un reproche à ʾIlu énoncé par son huissier. Pour d'autres reconstructions antérieures, voir MCLAUGHLIN 2001, p. 27. Par conséquent, le scepticisme de DEL OLMO LETE 2015, p. 234, a⌜šʔ⌝][?][--]) n'est pas nécessaire.

[45] Aussi dans le texte KTU[3] 1.1 iv 4 (tablette du cycle de Baʿal) on voit ʾIlu assis dans son *marziḫu* (*il . yṯb . bm*[*rzḫ*]).

trṯ . ʿd škr	du vin-*trṯ* jusqu'à l'ivresse.
(17) il . hʳlˡk . l bth .	ʾIlu s'en va à sa maison,
yštql . (18) l ḫẓrh .	il arrive à sa cour.
yʿmsn . nn . ṯkmn (19) w šnm .	*Ṯukamuna-wa-Šunama*[46] le soutiennent.
w ngšnn . ḫby .	Alors Ḫby[47] s'approche de lui,
(20) bʿl . qrnm . w ḏnb .	celui qui a deux cornes et une queue.
ylšn (21) b ḫrih . w ṯnth .	Il le fait tomber dans sa fiente et son urine ;
ql . il . km mt	ʾIlu tombe comme un mort
(22) il . k yrdm . arṣ.	ʾIlu (tombe) comme ceux qui descendent aux Enfers.
(22) ʿnt (23) wʿṯtrt . tṣdʳnˡ .	ʿAnatu et ʿAṯtartu s'en vont à la chasse,
ʳš x d/tˡ (24) qʳdˡš . bʿ[l]	? le saint Baʿal(?)
Verso	
(25') [x x]ʳ ˡn . d[ ]	?
(26') [ʿṯ]ʳtˡrt . wʿnt [ ] x [ ]	ʿAṯtartu. Alors ʿAnatu [ ]
(27') w bhm . tṯtb . [x]ʳmˡdh	et là-dedans elle rapporte son *xmd*[48]
(28') km . trpa . hn nʿr	Et quand elle s'exerce à le guérir, voici qu'il s'éveille.
(29') d yšt . l lṣbh . šʿr[49] klb	Ce que l'on placera sur son front : des poils de chien[50]
(30') w riš . pqq . w šrh[51]	Ensuite, la tête de la plante *pqq* et sa tige
(31') yšt . aḥdh . dm zt . ḫrpnˡt	Il boira dans du 'jus' d'olive[52] fraîche !

Plusieurs remarques sur ces trois attestations dans KTU[3] 1.17 et surtout dans KTU[3] 1.114 méritent leur place ici. Tout d'abord, les deux textes énumèrent quelques symptômes de l'ivresse, aussi bien connus de nos jours. À une exception près, ces symptômes ne sont pas

[46] Cette divinité binôme est probablement le fils de ʾIlu (cf. CRISCUOLO 2012, p. 323) et donc celui qui gronde son père. En plus, il soutient son père quand il est ivre, un des devoirs du fils selon KTU[3] 1.17, déjà discuté plus haut (PARDEE 1988, p. 59-60 ; ZAMORA 2005, p. 197-198).

[47] Plusieurs étymologies sémitiques ont été proposées pour ce nom, mais aucune ne convient. PARDEE (1988, p. 60-62) propose de voir dans ce nom l'équivalent ougaritique du taureau Apis égyptien (*ḥpy* en égyptien). Ceci correspond bien au fait que Ḫby possède deux cornes et une queue (SPRONK 1991, p. 46).

[48] Nous suivons ici l'interprétation de PARDEE 1988, p. 67, selon laquelle *wʿnt* est le début d'une nouvelle phrase et que *ʿnt* est aussi le sujet de la forme verbale *tṯtb*. La déesse ʿAnatu fait d'abord quelque chose et puis rapporte quelque chose.

[49] Autrefois on lisait *ḫšʿr* et le connecte à l'akkadien *ḫašḫūru* « pomme ». Toutefois, le texte cunéiforme a plutôt un séparateur qu'un *ḫ*.

[50] Il est intéressant de noter, du moins pour les anglophones, que l'ordonnance mentionne le « hair of a dog », établissant ainsi le lien le plus ancien entre l'ivresse et cette substance. Le « hair of a dog » est une expression qui désigne l'alcool utilisé dans le but d'atténuer les effets négatifs de la gueule de bois (PARDEE 2002b, p. 3).

[51] Un lien entre *šr* et hourrite *šuratḫu*, un composé de *šura* et *atḫu*, désignant une espèce d'arbre (Watson 2004, 135), nous semble moins plausible. En plus, ce lexème n'est attesté que dans les textes de Nuzi.

[52] Notons que « L'huile d'olive est considérée comme un baume destinée à atténuer les brûlures d'estomac consécutives à de trop copieuses libations » (POPE 1972, p. 201-202 ; POPE 1981, p. 178 ; PARDEE 1988, 7 p. 3).

exclusifs pour Ougarit. Le seul symptôme exclusivement ougaritique est d'avoir des visions (KTU[3] 1.114:20-21). Deux des autres symptômes apparaissent aussi dans d'autres textes du Proche-Orient ancien :

1) Instabilité et chute
   a) Anatolie : KUB 56.17 Ro 8-9.
   b) Égypte : *Enseignement d'Aménémopé* 26,9.
   c) Mésopotamie : BAM 6 575 iii 49.
   d) Palestine : Ésaïe 28,7 ; Proverbes 23,29 ; Romains 14,21.
   e) Ougarit : KTU[3] 1.17 i 30-31 ; KTU[3] 1.114:17-18 et 21-22.
2) Vomissements et diarrhée
   a) Mésopotamie : Gilgamesh VII 110.
   b) Palestine : Ésaïe 28,8.
   c) Ougarit : KTU[3] 1.114:20-21.

D'autres ne sont pas attestés dans les textes ougaritiques, mais apparaissent cependant dans la Bible, rédigée dans une zone culturellement pareille à Ougarit :

1) Des yeux rouges ou 'debout' :
   a) Mésopotamie : BAM 6 575 iii 52.
   b) Palestine : Proverbes 23,29.
2) Vertiges
   a) Palestine : Ésaïe 28,7.
3) Perte de mémoire, oubli de choses
   a) Égypte : *Livre de la Vache du Ciel* 91.
   b) Mésopotamie : BAM 6 575 iii 51.
   c) Palestine : Proverbes 23,35.
4) Perte du raisonnement logique / pas capable de prendre une décision
   a) Mésopotamie : ABL 924:6 ; BAM 6 575 iii 52 ; Instructions de Šuruppak 131 ; TDP 66:69'.
   b) Palestine : Osée 4,11 ; Proverbes 20,1 et 31,5.
5) Calomnier, parler avec une double langue :
   a) Mésopotamie : Dial. 2,116 (= « Une dialogue entre Enki-hengal et Enkita-lu »).
   b) Palestine : Proverbes 23,33 ; 2 Timothée 3,8.

Enfin, deux symptômes, attestés en Mésopotamie et en Égypte, ne figurent pas du tout dans la littérature du Levant :

1) Mauvaise vue
   a) Mésopotamie : BAM 6 575 iii 49.
2) Mal à la tête
   a) Égypte : P. Bibl. Nat. 215 Vo i 7-10.
   b) Mésopotamie : BAM 6 575 iii 52.

Deuxièmement, ce texte présente un fort lien entre ʾIlu et le vin. Un tel lien est aussi visible dans les textes KTU[3] 1.23 (*Mythe de Šaḥaru et Šalimu*) et KTU[3] 1.35 (rite sacrificiel), comme le soulignent Zamora et Pardee[53].

Troisièmement, le mythe révèle ici que boire à l'ivresse était un privilège des personnes et divinités âgées : ʾIlu, père de l'humanité (*ab adm*) et dieu âgé[54], est ivre dans son *marzēaḥ*, mais

[53] ZAMORA 2000, p. 635-645 ; PARDEE 2001, p. 686.

[54] POPE 1955, p. 32-35.

dans le *Mythe d'Aqht* c'est aussi le père qui est ivre, tandis que le fils exemplaire doit soutenir son père enivré. Dans ce cadre, il est intéressant de voir que cette même idée, le lien entre l'ivresse et l'âge, figure une fois dans les textes hittites, car dans son *Testament politique* le roi hittite Hattusili I[er] (c. 1625-1605 av. J.-C.) rapporte : « Lorsque l'âge adulte sera dans ton cœur, mange deux ou trois fois par jour et trouve-t'en bien ! Et quand la vieillesse sera dans ton cœur, bois tout ton saoul ; et néglige la parole de ton père »[55].

Quatrièmement, le texte du *Banquet d'El* ainsi que le *Mythe d'Aqht* montrent une différence importante avec les mythes mésopotamiens. En fait, la consommation d'alcool dans les mythes ougaritiques n'a pas une fonction spécifique, comme en Mésopotamie, où l'ivresse est plutôt un catalyseur de changement[56], comme en témoignent deux passages de l'*Enuma eliš*. Deux fois, pendant un banquet et dans un état d'ivresse, les dieux prennent une décision importante concernant Marduk : une fois (III 133-138) ils investissent Marduk de l'autorité pour aller lutter contre Tiamat et sa formidable armée, l'autre fois (VI 71-75) ils le reconnaissent comme dieu supérieur, leur « chef unique »[57].

Cinquièmement, le vocabulaire utilisé dans le *Mythe d'Aqht* et dans le *Banquet d'El* confirme la relation littéraire proche de ces deux textes : quatre mots/racines des six dans le fragment du *Mythe d'Aqht* figurent aussi dans le texte sur ʾIlu : *yn* « vin », *šbʿ* « satiété », *škrn* « ivresse » (*škr* dans KTU[3] 1.114) et *ʿms* « soutenir ».

La dernière remarque sur les deux textes ougaritiques évoquant l'ébriété concerne le mot *mrzḥ*. Selon Zamora[58], le mythe du *Banquet d'El* est en réalité la description d'un banquet rituel d'une association religieuse, appelé *marziḥu* en ougaritique et *marzēaḥ* en hébreu. Ce banquet a donc une fonction religieuse mais aussi sociale, ce qui implique que la surconsommation d'alcool est appropriée d'un point de vue religieux.

Marzēaḥ, un lexème fascinant et déjà intensivement étudié[59], n'est pas uniquement attesté dans les textes d'Ougarit. Les attestations les plus anciennes se trouvent dans plusieurs textes d'Ebla (2[e] moitié du 3[e] millénaire av. J.-C.). Ensuite, dix textes d'Ougarit le mentionnent, dont quatre textes akkadiens et six textes ougaritiques, parmi lesquels le *Banquet d'El* et deux autres fragments mythologiques[60]. Dans le premier fragment (KTU[3] 1.1 iv 4 ; Cycle de Baʿal), on peut lire « ʾIlu est assis dans son *marzēaḥ* »[61]. Le deuxième fragment nous raconte que ʾIlu invite les Rephaim à son *marzēaḥ* (KTU[3] 1.21). Ce texte révèle pourtant que le *marzēaḥ* de ʾIlu est une salle spécifique[62], probablement la même que celle mentionnée dans KTU[3] 1.114. Les

[55] Cf. KLOCK-FONTANILLE 1996, p. 48.

[56] MICHALOWSKI 1994, p. 43-44.

[57] BOTTÉRO 1994, p. 7-8.

[58] ZAMORA 2005, p. 187, 191-194, 202-204.

[59] Les études les plus récentes sur le *marzēaḥ* sont MCLAUGHLIN 2001, MIRALLES MACIÁ 2007, CRISCUOLO 2012, NA'AMAN 2015 et DVORJETSKI 2016.

[60] Cf. EISSFELDT 1966, p. 174 ; MILLER 1971, p. 43-45 ; GREENFIELD 1974, p. 451-453 ; FENTON 1977 ; FRIEDMAN 1979-1980, p. 200-201 ; DIETRICH, LORETZ 1982, p. 76 ; BARSTAD 1984, p. 135-138 ; FABRY 1986, p. 12-13 ; LEWIS 1989, p. 81-88 ; SCHMIDT 1994, p. 62-66 ; GANGLOFF, HAELEWYCK 1995, p. 376-377 ; TARRIER 1995, p. 169-170 ; MILLER 2000, p. 59-61 ; ALAVOINE 2000, p. 1-11 ; MCLAUGHLIN 2001, p. 11-33 ; PARDEE 2002a, p. 217-220 ; SCHORCH 2003, p. 400-401 ; DIETRICH, LORETZ 2005, p. 224 ; MIRALLES MACIÁ 2007, p. 56-74 ; CRISCUOLO 2012, p. 319-320 ; NA'AMAN 2015, p. 216-219 ; DVORJETSKI 2016, p. 19-21.

[61] Cf. SMITH 1994, p. 131 et 140.

[62] MCLAUGHLIN 2001, p. 33.

lexèmes attestés sont akkadien *marziʾu/marziḫu* et ougaritique *mrzḥ* (*marziḥu*) et *mrzʿy* « mon *marzeaḥ* »[63].

À partir de ces textes, on peut déduire que le mot *marzēaḥ* fait non seulement référence à une association, mais aussi à une cérémonie ou une fête religieuse (y compris un banquet où le vin fut abondamment consommé) et même à l'endroit où se déroulait cette cérémonie (une salle ou un bâtiment autonome). En tant qu'association, un *marzēaḥ* comptait des membres (*mt mrzḥ* « homme du *marzēaḥ* ») et un chef (*rb mrzḥ*), par exemple Šamumanu. Dans les textes d'Ougarit, le *marzēaḥ* était deux fois lié à une ville (Aru et Siyannu) et possédait des biens, comme des maisons et des vignobles, ce qui démontre son rôle économique important. Enfin, un *marzēaḥ* avait une divinité tutélaire (ʿAnatu, ʾIlu, Ishtar[64] et Šatrana).

Ces aspects, surtout l'aspect alcoolique (consommation du vin) se manifestent aussi dans les attestations postérieures du *marzēaḥ*. Un texte de la ville syrienne d'Emar (13e siècle av. J.-C.) contient la dernière attestation du 2e millénaire av. J.-C. Il apparaît aussi deux fois dans la Bible : Amos 6:1-7 (8e siècle av. J.-C.), où le prophète condamne le *marzēaḥ*, et Jérémie 16,5-9 (c. 650-570 av. J.-C.). Ce dernier fragment se situe dans un contexte de la mort, des funérailles et du deuil. Ici le *marzēaḥ* et le culte funéraire sont liés. Le *marzēaḥ* figure aussi dans un papyrus contesté de Moab, dans un texte d'Éléphantine, datant du 5e siècle av. J.-C., dans quatre textes phéniciens et puniques[65], dans plusieurs textes nabatéens et palmyréens, dans la littérature rabbinique et dans la carte dite de Madeba (6e siècle apr. J.-C.).

Une partie très intéressante du texte KTU 1.114 est la prescription par laquelle ʾIlu est guéri. La traduction retenue ici est : « Ce que l'on placera sur son front : des poils de chien. Ensuite, la tête de la plante *pqq* et sa tige, il boira dans du 'jus' d'olive fraîche ». Il faut cependant évoquer les autres lectures/traductions proposées après la première édition de Virolleaud[66], qui avait (Vo 4) *d yšt . llṣbh ḫšʿr klb* (Vo 5) [*w*]*riš . pqq . wšrh* (Vo 6) *yšt . aḥdh . dm . zt . ḫrpnt* « qui boit … et (?) la tête … il boit, à la fois, le sang de l'olivier … ».

1) Loewenstamm (1969, p. 72 et 77) (29') *dyšt . llṣbh ḫš ʿr klb* (30') [*bʾ*]*hʾ riš . pqq . wšrh* (31') *yšt . aḥdh . dm . zt . ḫrpnt* : « Wer in seinen Mund hereintrinkt, fühlt sich übel … Er trinke zugleich mit ihm (dem Wein) Olivenöl ».
2) De Moor (1969, p. 169) : (29') *dšt . llṣbh ḫš ʿrk lb* (30') [*w*]*riš . pqq . wšrh* (31') *yšt . aḥdh . dm . zt . ḫrpnt* « What the diseased should put in his mouth: prepare the heart and the top of the throttle and its navel, put it together with autumnal olive-juice ».
3) Rüger (1969, p. 203-204) : (29') *dyšt . llṣbh ḫšʿr klb* (30') [*w*]*riš . pqq . wšrh* (31') *yšt . aḥdh . dm . zt . ḫrpnt* « Der … an den Mund setzt …[und] der Kopf … er trinkt zugleich das Blut der Olive ».
4) Pope (1972, p. 172-173) : (29') *d yšt . llṣbh ḫšʿr klb* (30') [*w*] *riš . pqq . w šrh* (31') *yšt . aḥdh . dm . zt . ḫrpnt* « […] One puts to his gullet *hšʿr* so that heart and head recover (?) *klb* and *pqq* tops (?). Let one administer (it) together with green olive juice ».
5) Dietrich, Loretz, Sanmartín (1975, p. 110) : (29') *d yšt . l lṣbh ḫš ʿrk lb* (30') [*w*]*riš . pqq . w šrh* (31') *yšt . aḥdh . dm . zt . ḫrpnt* « Die zu legen ist in seine Mund, des Kranken :

---

[63] DIETRICH, LORETZ 1997, p. 1310-1311 ; MCLAUGHLIN 2001, p. 31-32. Le DUL, p. 573-574, traduit *mrzʿy* par « celui du *marzeaḥ* ».

[64] Cette idée se base sur le texte PRU IV 230 (RS 18.01), où on parle des « Vignobles d'Ishtar hourrite » (MIRALLES MACIÁ 2007, p. 77).

[65] Cf. AMADASI GUZZO, ZAMORA 2018.

[66] VIROLLEAUD 1968, p. 551.

bereite ein Herz und Kopf, Kehle und Nabelstrang ; man mische dazu noch Saft von Früholiven ».

6) Barstad (1978, p. 25-26) : (29') *dyšt . llṣbh ḫšʿr klb* (30') [*w*]*riš . pqq . wšrh* (31') *yšt . aḥdh . dm . zt . ḫrpnt* « Was er durch den Mund einflossen soll : Hundeapfel und die Spitze einer Bittergurke und einer Lakritze(?). Er soll (dieses) zusammen mit Olivenöl und Karrube einflossen ».
7) De Moor (1984, p. 356) : (29') *dyšt . llṣbh ḫš ʿrk lb* (30') [*w*]*riš . pqq . wšrh* (31') *yšt . aḥdh . dm . zt . ḫrpnt* « What one should put on the brow of the patient: lay out the pith and the top, the node and its stalk; put (these ingredients) together with the juice of autumnal olives ».
8) Pardee (1988, p. 14 et 23) : (29') *d yšt . l lbṣh . šʿr klb* (30') ⌜*w*⌝ *riš . pqq . w šrh* (31') *yšt aḥdh . dm zt . ḫr*⌜*p*⌝*at* « Ce qui sera placé sur son front : des poils de chien. Et la tête du PQQ et sa tige il boira dans du « jus » d'olive nouveau ».
9) Caquot, de Tarragon (1989, p. 77-78) : « Celui qui a sur le front le poil de chien, celui dont la tête se fend, ainsi que le nombril. Qu'il boive du jus d'olives de primeur, d'un seul trait ».
10) Cathcart (1996, p. 3) : « What should be put on his forehead ; the hair of a dog and the top of a *pqq* and its stem ; let one administer (them) together with new olive juice ».
11) Lewis (1997, p. 196) : (29') *d yšt . l lbṣh . šʿr klb* (30') ⌜*w*⌝ *riš . pqq . w šrh* (31') *yšt aḥdh . dm zt . ḫr*[*p*]*at* « On his brow one should put: hairs of dog, the top of a *pqq*-plant and its stem. Mix it with the juice of the virgin oil ».
12) Dietrich, Loretz (2000, p. 474) : (29') *d yšt . l lṣbh ḫš ʿrk lb* (30') *w riš . pqq . w šrh* (31') *yšt aḥdh . dm zt . ḫrpnt* « Was man an seine Schläfe legt : Zubereiteten Thymian, (auch) auf Leib und Kopf, Brustbein(?) und seinen Unterleib. Man legt zusammen Saft von frühreifen Oliven auf ».
13) Tropper (2000, p. 513) : (29') *d yšt . l lbṣh . šʿr klb* (30') *w ...* (31') *yšt aḥdh . dm zt . ḫrpn*[*l*] « Das was auf seine (sc. des Kranken) Schläfe(?) aufzulegen ist. Hundshaar und … ist zusammenzumischen mit herbstlichem Olivensaft ».
14) Wyatt (2002, p. 412-413) : « (This is) what needs to be put on his forehead : dog-hair and the knot of a vine and its juice. They should be applied together with virgin olive oil ».
15) Watson (2004, p. 135) : (29') *d yšt . l lṣbh . šʿr klb* (30') *w riš . pqq . w šrh* (31') *yšt aḥdh . dm zt . ḫrpnt* « What one should place on his forehead: 'hair-of-a-dog' and the head of a coloquinth and its stem. One should apply them together with autumnal olive oil ».
16) Del Olmo Lete (2008, p. 97 ; 2015, p. 228 et 235) : (29') *dyšt . llṣb. šʿr klb* (30') [*w/b*]*riš . pqq . wšrh* (*Vo 6*) *yšt aḥdh . dm zt. ḫr*[*p*]*n*[*l*]*t* « That is what one will apply on his forehead : dog hair, from head, mouth, throat and till navel he will apply, along with autumnal virgin oil »[67].

L'analyse de quelques mots de cette prescription s'avère difficile. C'est le cas de la ligne 30, qui présente, pour un groupe de chercheurs, des parties de corps : tête (*riš*), bouche (*p*), gorge (*qq*), nombril (*šr*). Les mots *riš*, *p* et *šr* sont bien attestés comme termes anatomiques. Plus problématique est *qq*, qui n'est pas attesté comme mot autonome en ougaritique.

[67] Del Olmo Lete reprend aussi une traduction alternative « That is what one will set in his forehead: dog hair and the top (foliage) of the *pqq*-plant and its stalk; he will set / drink (it) along with autumnal virgin oil ».

Cependant, une séparation entre *p* et *qq* n'est pas envisageable, parce qu'on aurait attendu un séparateur entre ces deux mots[68]. Ce problème est résolu par la proposition de traduire *pqq* par « sternum »[69], mais ceci n'a aucun support lexical. Selon nous, *pqq* désigne une plante.

Pour cette plante, trois identifications demeurent possibles :

1) Akkadien *peqqû/peqû* ou *peqqûtu*, le *colocynthus vulgaris* ou *citrullus colocynthis*[70]. Cette plante fut utilisée dans la médecine mésopotamienne comme médicament contre entre autres les maux de tête[71]. Les objections linguistiques de Pope[72] sont à écarter, mais il y a une autre raison pour réfuter cette identification : *peqqû/peqû* ou *peqqûtu* ne sont attestés que dans des textes tardifs et que très rarement[73].
2) Akkadien *puquttu*[74], une herbe épineuse, utilisée comme drogue[75] : moins probable.
3) Hébreu (mishnaïque) *pāqāq* « bourgeon »[76] et *peqeq* « bourgeon d'une vigne »[77]. Cette possibilité semble être plus plausible, puisqu'un des thèmes centraux du texte est la consommation du vin. Il ne serait alors pas étonnant de voir réapparaitre la vigne dans la prescription médicale suivant le récit mythologique.

On peut donc conclure que la ligne 30' ne contient pas des parties de corps. Toutefois, il ne s'agit pas non plus exclusivement de plantes. L'identification par Barstad de l'ougaritique *šrh* au sumérien ŠE.RU.A « réglisse »[78], ainsi que celle de l'ougaritique *ḫrpnt* à l'akkadien *ḫarūbu* « caroubier » sont tout simplement erronées[79].

Ensuite, la forme *yšt* dans la ligne 31' a été analysée comme appartenant au verbe *šyt* « placer, mettre ; appliquer » ou du verbe *šty* « boire ». Il est vrai que les deux actes sont attestés dans la médecine mésopotamienne et que, dans le rituel mésopotamien *mušš̆uʾu*[80], l'activité centrale est de frotter, plus spécifiquement plusieurs parties de corps d'un patient, en allant de haut vers le bas. Toutefois, dans les textes hippiatriques ougaritiques, le frottement n'est pas attesté et, en outre, pour guérir une personne ayant perdu conscience, on attend plutôt l'administration d'une potion. Par ailleurs, le rituel *mušš̆uʾu* n'est pas impliqué dans le traitement d'une perte de conscience ou des effets d'ivresse[81], mais plutôt dans le traitement des membres paralysés. Pour l'instant on doit être prudent en utilisant ce rituel pour expliquer des prescriptions médicales ougaritiques.

---

[68] WATSON 1990, p. 267.

[69] DIETRICH, LORETZ 2000, p. 479.

[70] BARSTAD 1978, p. 26 n. 7 ; DE MOOR 1984, p. 356 ; PARDEE 1988, p. 71-72 ; WATSON 2004, p. 135.

[71] THOMPSON 1949, p. 84; BARSTAD 1978, p. 26.

[72] POPE 1972, p. 199.

[73] Cf. AHw, p. 854, et CAD P, p. 326.

[74] CAD P, p. 515-516.

[75] WATSON 2004, p. 135

[76] DE MOOR 1984, p. 356 ; WATSON 2004, p. 135.

[77] CATHCART, WATSON 1980, p. 43 ; WYATT 2002, p. 413 ; WATSON 2004, p. 135 ; cf. JASTROW 1903, p. 1212. DE MOOR 1969, p. 174, fait aussi référence à ce mot hébreu, mais il l'interprète comme « gonflement, bouton, bouchon » et le connecte avec la gorge d'un animal à sacrifier.

[78] BARSTAD 1978, p. 26. Cf. aussi POPE 1972, p. 200.

[79] BARSTAD 1978, p. 26 n. 11.

[80] Cf. BÖCK 2003, cité par DEL OLMO LETE 2015, p. 228.

[81] BÖCK 2003, p. 15.

La question qui se pose ensuite est de savoir contre quelle maladie la prescription a été établie. Les deux interprétations les plus plausibles sont :

1) une prescription visant à traiter une gueule de bois[82] ;

2) la prescription visant à réveiller une personne en coma éthylique[83].

À notre avis, la deuxième interprétation est la plus probable. Tout d'abord, les symptômes décrits dans le texte – instabilité (ʾIlu doit même être supporté), tomber dans des excréments, perte de conscience – ne sont pas ceux d'une gueule de bois. Deuxièmement, après que ʾIlu s'est évanoui, ʿAnatu fait une potion qui le ravive. Bref, le texte raconte que ʿAnatu prépare une potion qui va réveiller ʾIlu, qui était tombé dans un coma éthylique.

Comme on peut s'y attendre, différentes interprétations générales ont été évoquées pour KTU[3] 1.114. Selon Loewenstamm[84], il s'agirait d'un avertissement contre la surconsommation d'alcool qui transmet un message clair qu'il faut boire le vin avec du jus d'olives. Une interprétation complètement différente est celle de Dietrich, Loretz et Sanmartín[85], pour qui KTU[3] 1.114 est un texte magique qui ne concerne pas du tout l'ivresse. Une autre explication fait de notre texte une composition humoristique racontant la ridiculisation du dieu suprême[86], mais cette interprétation n'est plus acceptée[87]. Del Olmo Lete a suggéré que le texte soit un manuel du rituel du *marzeaḥ* pour entrer en contact avec les défunts[88]. Les éléments de ce rituel seraient :

– le lieu et les matériaux pour un banquet ;

– une organisation hiérarchique, présidé par un devin professionnel (*rb*, *khn*) ;

– une surconsommation de vin jusqu'à l'ivresse par les membres présents. Cette ivresse doit stimuler une 'trance', le but duquel est d'entrer en contact avec les esprits de l'au-delà, dans un contexte divinatoire (obtenir des réponses sur l'avenir concernant des personnes privées ou des instances publiques) ;

– une normalisation de la situation par une remède 'divine'.

Cette vision du KTU 1.114 comme un rituel correspond en tout cas bien avec la remarque de Pardee que les Ougaritains consommaient une bonne quantité de vin pendant les fêtes associés aux rites sacrificiels[89]. Cependant, considérer KTU[3] 1.114 comme un manuel d'un rituel n'est pas très plausible à notre avis, étant donné que les descriptions des rituels proche-orientaux sont d'un caractère très différent de celui de KTU[3] 1.114. En plus, l'Ancien Testament contient deux passages où boire du vin est précisément interdit dans des circonstances rituelles :

---

[82] RAINEY 1974, p. 187; DE MOOR 1984, p. 356; SPRONK 1986, p. 200 ; SPRONK 1991, p. 45 ; LEWIS 1997, p. 194 ; WATSON 2004, p. 135 ; SMITH, PITARD 2009, p. 518.

[83] POPE 1972, p. 202; PARDEE 1988, p. 74 ; PARDEE 2002b, p. 3; MARGALIT 1989, p. 277 ; implicitement DEL OLMO LETE 2015, p. 231-232.

[84] LOEWENSTAMM 1969, p. 77 ; cf. aussi BARSTAD 1978, p. 27

[85] DIETRICH, LORETZ, SANMARTÍN (1975, p. 114),

[86] LOEWENSTAMM 1969, p. 71 ; CAQUOT 1974, p. 434 ; SPRONK 1986, p. 200 ; DEL OLMO LETE 2008, p. 96. Le titre de l'article de Margulis, « A New Ugaritic Farce » (1970), semble supporter cette interprétation, mais l'auteur n'y dit jamais explicitement qu'il s'agit d'une composition humoristique.

[87] ZAMORA 2005, p. 185 ; DEL OLMO LETE 2015, p. 231

[88] DEL OLMO LETE 2015, p. 231-232.

[89] PARDEE 2001, p. 673.

1) Lévitique (10,9) : « Quand vous venez à la tente du Rendez-vous, toi et tes fils avec toi, ne buvez ni vin ni autre boisson fermentée ; alors vous ne mourrez pas ».

2) Ezéchiel (44,21) : « Aucun prêtre ne boira de vin le jour où il entrera dans le parvis intérieur ».

De l'autre côté, boire du vin comme partie d'un rituel semble être le cas dans les textes de Qumran. Dans 11Q19 xxi 3-8 (la connue *Rouleau du Temple*) on peut lire :

> « Ensuite, ils boiront du vin nouveau. Les prêtres y boiront les premiers et les Lévites les seconds, et après eux, tous les enfants d'Israël boiront : les chefs de troupes d'abord. […] Et après eux, tout le peuple, du plus grand au plus petit[90], commencera à boire du vin nouveau et à manger du raisin et des fruits non mûrs de la vigne, car en ce jour, on fera l'expiation du vin nouveau »[91].

Cette section décrit le point culminant de la Fête du Vin Nouveau[92]. Bien que l'ivresse n'y soit pas explicitement mentionnée, il n'est pas impossible que le rituel ait impliqué une légère ivresse. Il est remarquable que des jeunes gens, voire des enfants, devaient eux aussi boire du vin.

En conclusion, l'histoire du *Banquet d'El* se concentre sur le dieu ʾIlu, qui, après avoir organisé un banquet dans son palais, se dirige vers son *marzēaḥ*, où il va continuer à boire du vin. On ne s'étonnera pas qu'il s'enivre et qu'il va même, à cause d'une vision (Ḥby), perdre conscience et devenir comme mort. Malheureusement, la suite du texte est lacunaire. Les déesses ʿAṯtartu et ʿAnatu cherchent des plantes pour guérir ʾIlu. L'une des deux prépare un médicament et guérit ʾIlu, qui va se réveiller. Le texte se termine par une description de ce médicament que la déesse guérisseuse, probablement ʿAnatu, a utilisé pour guérir ʾIlu[93].

Le mythe du Banquet d'El, suivi par la prescription (rituel) médicinale, n'est pas unique dans le Proche-Orient ancien. De telles compositions étaient connues aussi en Mésopotamie (p. ex. l'histoire du « ver dentaire ») et en Anatolie (plusieurs mythes anatoliens, p. ex. « Quand la Lune tomba du Ciel »).

On peut conclure de ces trois textes ougaritiques impliquant l'ivresse que celle-ci n'est pas présentée comme une chose négative. Au contraire, elle apparaît plutôt comme une chose positive[94]. Cela n'est pas étonnant : l'Ancien Testament contient également quelques exemples d'une attitude positive à l'égard du vin, attitude surtout causée par les effets relaxants que le vin procure :

1) 1 Samuel 25,36 : « Quand Abigayil arriva chez Nabal, il festoyait dans sa maison. Un festin de roi : Nabal était en joie et complètement ivre, aussi, jusqu'au lever du jour, elle ne lui révéla rien ».
2) 2 Samuel 13,27-28 : « Absalom prépara un festin de roi et il donna cet ordre aux serviteurs : 'Faites attention ! Lorsque le cœur d'Amnon sera mis en gaîté par le vin et que je vous dirai : 'Frappez Amnon !', vous le mettrez à mort. N'ayez pas peur, n'est-ce pas moi qui vous l'ai ordonné ? Prenez courage et montrez-vous vaillants ! ».

---

[90] Ou, alternativement, « Du plus vieux au plus jeune » : SCHIFFMANN, GROSS 2021, p. 65, comm. ad 6.

[91] Traduction basée sur les éditions de YADIN 1983, p. 94-95, et de SCHIFFMAN, GROSS 2021, p. 65.

[92] SCHIFFMAN, GROSS 2021, p. 65, comm. ad 3-10.

[93] Le rôle thérapeutique des divinités d'Ougarit n'est pas seulement visible dans ce texte. Voir aussi le texte KTU[3] 1.100, selon lequel le dieu Ḫoron guérit un cheval d'une morsure de serpent (cf. WATSON 2004, p. 134).

[94] ZAMORA 2005, p. 190-191.

3) Esther 1,10-11 : « Le septième jour, mis en gaîté par le vin, le roi ordonna à Mehuman, à Bizzeta, à Harbona, à Bigta, à Abagta, à Zétar et à Carcas, les sept eunuques attachés au service personnel du roi Assuérus, de lui amener la reine Vasthi coiffée du diadème royal, en vue de faire montre de sa beauté au peuple et aux grands officiers. Le fait est qu'elle était très belle ».
4) Psaume 104,15 : « Et le vin qui réjouit le cœur de l'homme, pour que l'huile fasse luire les visages, et que le pain fortifie le cœur de l'homme ».
5) Proverbes 31,6-7 : « Procure des boissons fortes à qui va mourir, du vin à qui est rempli d'amertume ; qu'il boive, qu'il oublie sa misère, et qu'il ne se souvienne plus de son malheur ».
6) Ecclésiaste 9,7 : « Va, mange avec joie ton pain, et bois de bon cœur ton vin; car Dieu a déjà apprécié tes œuvres ».
7) Ecclésiaste 10,19 : « Pour se divertir on fait un repas, le vin réjouit les vivants et l'argent a réponse à tout ».
8) Siracide 40,20 : « Le vin et les arts mettent la joie au cœur ».

Par conséquent, il ne faut pas considérer Dan'el, le père d'Aqht que le dernier doit soutenir quand ivre, comme un mauvais saoulard. Plutôt la consommation du vin dans le contexte du *marzēaḥ* était socialement acceptée à Ougarit[95].

4. Conclusion

Comme on peut l'attendre, le corpus textuel de la ville portuaire d'Ougarit contient plusieurs références au vin et à la bière, bien que les textes mésopotamiens et égyptiens en contiennent davantage. Fréquemment attesté dans les textes littéraires et documentaires d'Ougarit, c'est le vin qui domine largement le paysage des boissons alcoolisées à Ougarit, la bière n'étant attestée que trois fois. En outre, le seul mot ougaritique connu pour la bière est *bl*, un emprunt de l'akkadien *billu*. Le vin, par contre est indiqué par plus de lexèmes, *yn* étant le plus fréquent. Cette circonstance est au moins partiellement due à la situation climatique, le climat du Levant étant beaucoup plus propice à la cultivation des raisins que le climat mésopotamien. Un autre aspect est que le vin était la boisson de l'élite sociale, qui est plus présente dans les textes d'Ougarit.

Comparé au nombre assez élevé des boissons alcoolisées, le nombre d'attestations d'ébriété est très mince. Seulement trois textes ougaritiques la mentionnent, explicitement (KTU^3 1.17 i 30-31, le *Mythe d'Aqht*, et KTU^3 1.114, le *Banquet d'El*) ou implicitement (KTU 1.17 vi 5-9). Dans le premier texte, un des devoirs du fils idéal est de soutenir son père quand ce dernier est ivre. Le deuxième, une composition fort débattue, raconte comment le dieu ʾIlu s'enivre dans son *marzēaḥ*, une fête religieuse ainsi que le groupe des célébrants et l'endroit où se déroule cette même fête. L'aspect le plus visible de ce *marzēaḥ* est la consommation d'une (grande) quantité de vin par les membres, sous le contrôle d'un surintendant. Le *marzēaḥ* apparaît aussi dans des textes d'Ebla, d'Émar, d'Éléphantine, de Nabatène, de Palmyre, etc. (3^e millénaire av. J.-C. au 6^e siècle apr. J.-C.). C'était donc un concept typiquement levantin. Le troisième fragment ougaritique décrit la déesse ʿAnatu en état d'ivresse.

À Ougarit (en fait, dans tout le Proche-Orient ancien), l'ébriété n'était pas par définition considérée comme quelque chose de négatif et de socialement inacceptable. Le fait que l'ivresse ne figure guère dans les textes ougaritiques est une indication de cette idée. En outre, aucun des trois textes ougaritiques ne contient un commentaire négative ou une remarque critique

[95] MARGALIT 1989, p. 277 ; ZAMORA 2005, p. 200.

concernant l'ivresse, contrairement à ce qu'il en est en Mésopotamie ou en Égypte, où une sérieuse ébriété pouvait provoquer des commentaires négatifs. Même si cette circonstance peut être le résultat du caractère des textes trouvés à Ougarit ou de l'état des découvertes archéologiques (un tel texte n'a pas encore été découvert et/ou publié), on peut supposer que l'ivresse était tolérée par la société ougaritaine comme une conséquence inévitable de la surconsommation de vin. Elle fut même institutionnalisée (religieusement) et peut-être contrôlée, comme le démontre l'existence du *marzēaḥ*. Ce n'est que dans l'Ancien Testament que les premiers commentaires négatifs contre l'ivresse apparaissent au Levant, commentaires qui se trouvent dans la littérature sapientiale et prophétique[96] et qui décrivent surtout des situations d'alcoolisme continu, et non pas une simple ébriété :

1) Proverbes 23,29-35 : « Pour qui les "Malheur !" ? Pour qui les "Hélas !" ? Pour qui les querelles ? Pour qui les plaintes ? Pour qui les coups à tort et à travers ? Pour qui les yeux troubles ? Pour ceux qui s'attardent au vin, qui vont en quête des boissons mêlées. Ne regarde pas le vin, comme il est vermeil ! Comme il brille dans la coupe ! Comme il coule tout droit. Il finit par mordre comme un serpent, et par piquer comme une vipère. Tes yeux verront d'étranges choses, ton cœur s'exprimera de travers. Tu seras comme un homme couché en haute mer, ou couché à la pointe d'un mât, "On m'a battu, je n'ai point de mal ! On m'a rossé, je n'ai rien senti ! Quand m'éveillerai-je ? J'en demanderai encore !" ».
2) Proverbes 31,4-5 : « Il ne convient pas aux rois, Lemuel, il ne convient pas aux rois de boire du vin, ni aux princes d'aimer la boisson, de crainte qu'en buvant ils n'oublient ce qui est décrété et qu'ils ne faussent la cause de tous les pauvres ».
3) Ésaïe 5,11-13 : « Malheur à ceux qui se lèvent tôt le matin pour courir à la boisson, qui s'attardent le soir, ivres de vin. Ce ne sont que harpes et cithares, tambourins et flûtes, et du vin pour leurs beuveries. Mais pour l'œuvre de Yahvé, pas un regard, l'action de ses mains, ils ne la voient pas ».
4) Ésaïe 56,12, où quelques personnes s'exclament : « Venez, je vais chercher du vin, enivrons-nous de boissons, demain sera comme aujourd'hui, un grand, un très grand jour ».
5) Michée 2,11, où un prophète pessimiste dit : « S'il pouvait y avoir un inspiré qui forge ce mensonge : "Je te prophétise vin et boisson", il serait le prophète de ce peuple-là ».

Le but de cet article était d'étudier le rôle et la position de l'ivresse dans les textes ougaritiques et dans la société ougaritaine. Nous espérons que Jean-Claude Haelewyck, à qui ce volume est dédié, appréciera, peut-être accompagné d'un verre de bon vin ou de bonne bière, la lecture de ce court article.

[96] Ceci est aussi valable pour l'Égypte et la Mésopotamie.

BIBLIOGRAPHIE

ALAVOINE, V., 2000 : « Le *marzeaḥ* est-il un banquet funéraire ? Étude des sources épigraphiques et bibliques (Am 6,7 et Ier 16,5) », *Le Muséon* 113, p. 1-23.

ALSTER, B., 1974 : *The Instructions of Suruppak* (Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology 2), Copenhagen.

ALTENMÜLLER, H., 1977 : « Feste », *Lexikon der Ägyptologie*, II, col. 171-191.

AMADASI GUZZO, M.G., ZAMORA, J.Á., 2018 : « The Phoenician *marzeaḥ* – New Evidence from Cyprus in the 4th Century BC », *Studia Eblaitica* 4, p. 187-214.

BADLER, V.R, MCGOVERN, P.E., GLUSKER, D.L., 1996 : « Chemical evidence for a wine residue from Warka (Uruk) inside a late Uruk period spouted jar », *Baghdader Mitteilungen* 27, p. 39-43.

BARSTAD, H.M., 1978 : « Festmahl und Übersättigung. Der 'Sitz im Leben' von RS 24.258 », *Acta Orientalia* 39, p. 23-30.

— 1984 : *The Religious Polemics of Amos. Studies in the preaching of Am 2,7b-8 ; 4,1-13 ; 5,1-27 ; 6,4-7* (Vetus Testamentum. Supplement 34), Leiden.

BELMONTE MARÍN, J.A., 2001 : *Die Orts- und Gewässernamen der Texte aus Syrien im 2. Jt. v. Chr*. (Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 12/2), Wiesbaden.

BERGMAN, J., 1970 : *Isis-Seele und Osiris-Ei: zwei ägyptologische Studien zu Diodorus Siculus I 27,4-5* (Acta Universitatis Upasliensis. Historia Religionum 4), Uppsala.

BIELLA, J.C., 1982 : *Dictionary of Old South Arabic, Sabaean Dialect* (Harvard Semitic Studies 25), Chico.

BIGGS, R.D., 1987-1990 : « Medizin. A. In Mesopotamien », dns *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archaologie* 7, p. 623-629.

BÖCK, B., 2003 : « "When You Perform the Ritual of 'Rubbing'" : On Medicine and Magic in Ancient Mesopotamia », *Journal of Near Eastern Studies* 62, p. 1-16.

BORCHARDT, L., 1913 : *Das Grabdenkmal des Königs Śa3ḥu-reʿ. Band II: Die Wandbilder* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 26), Leipzig.

BORDREUIL, P., PARDEE, D., 2004 : *Manuel d'ougaritique. Volume II : Choix de textes, Glossaire*, Paris.

BOTTÉRO, J., 1994 : « Boisson, banquet et vie sociale en Mésopotamie », dans L. MILANO (éd.), *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium Held in Rome, May 17-19, 1990* (History of the Ancient Near East/Studies 6), Padova, p. 3-13.

BRUNNER, H., 1986 : « Trunkenheit », *Lexikon der Ägyptologie*, VI, Wiesbaden, col. 773-775.

CANNUYER, C., DEGRÈVE, A., GÉRARD, R. (éd.), 2008 : *Vin, bière et ivresse dans les civilisations orientales. Entre plaisir et interdit, René LEBRUN in honorem* (Acta Orientalia Belgica 22), Bruxelles.

CAQUOT, A., 1974 : « Hébreu et araméen », *Annuaire du Collège de France* 74, p. 419-435.

CAQUOT, A., DE TARRAGON, J.-M., 1989 : « Textes religieux », dans A. CAQUOT, J.-M. DE TARRAGON, J.-L. CUNCHILLOS (éd.), *Textes Ougaritiques. II. Textes religieux / Correspondance* (Littératures anciennes du Proche-Orient 14), Paris, p. 1-238.

CATHCART, K.J., 1996 : « Ilu, Yariḫu, and the One with Two Horns and a Tail », dans N. WYATT, W.G.E. WATSON, J.B. LLOYD (éd.), *Ugarit, Religion and Culture: Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture: Edinburgh, July 1994. Essays Presented in Honour of Professor John C.L. Gibson* (Ugaritisch-Biblische Literatur 12), Münster, p. 1-7.

CATHCART, K.J., WATSON, W.G.E., 1980 : « Weathering a Wake: A cure for a Carousal. A revised translation of Ugaritica V Text 1 », *Proceedings of the Irish Biblical Association* 4, p. 35-58.

COURTOIS, J.-C., 1969 : « La maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies d'Ugarit », dans *Ugaritica VI* (Mission de Ras Shamra 17), Paris, p. 91-119.

CRISCUOLO, A., 2012 : « Il *mrzḥ* nel Vicino Oriente antico », dans L. MILANO (éd.), *Mangiare divinamente. Pratiche e simbologie alimentari nell'antico Oriente* (Eothen 20), Firenze, p. 311-330.

DAUMAS, F., 1968 : « Les propylées du temple d'Hathor à Philae et le culte de la déesse », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 95, p. 1-17.

DE MOOR, J.C., 1969 : « Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra », *Ugarit-Forschungen* 1, p. 167-188.

— 1984 : « Henbane and KTU 1.114 », *Ugarit-Forschungen* 16, p. 355-356.

— 1987 : *An Anthology of Religious Texts from Ugarit* (Semitic Studies Series 6), Leiden.

DEL OLMO LETE, G., 1981 : *Mitos, leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Valencia, Madrid.

— 1998 : *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid.

— 2008 : « Mythologie et religion de la Syrie au II^e^ millénaire av. J.C. (1500-1200), dans G. DEL OLMO LETE (éd.), *Mythologie et religion des Sémites occidentaux*, II. Émar, Ougarit, Israël, Phénicie, Aram, Arabie (Orientalia Lovaniensia Analecta 162), Leuven, p. 23-162.

— 2014 : *Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit* (Studies in Ancient Near Eastern Records 4), Boston.

— 2015 : « The *Marzeaḥ* and the Ugaritic Magic Ritual System. A Close Reading of KTU 1.114 », *Aula Orientalis* 33, p. 221-241.

DERCHAIN, Ph., 1969 : « Snéfrou et les rameuses », *Revue d'Égyptologie* 21, p. 19-25.

DIETRICH, M., LORETZ, O., 1982 : « Der Vertrag eines *mrzḥ*-Klubs in Ugarit: Zum Verstandnis von KTU 3.9 », *Ugarit-Forschungen* 14, p. 71-76.

— 1997 : *Mythen und Epen IV* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 3), Gütersloh.

— 1998 : « 'Siehe, da war er (wieder) munter!' Die mythologische Begründung für eine medikamentöse Behandlung in KTU 1.114 (RS 24.258) », dans M. LUBETSKI, C. GOTTLIEB, S. KELLER (éd.), *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon*, Sheffield, p. 174-198.

— 2000 : *Studien zu den ugaritischen Texten. I. Mythos und Ritual in KTU 1.12, 1.24, 1.96, 1.100 und 1.114* (Alter Orient und Altes Testament 269), Münster.

— 2005 : « Vier graphische Besonderheiten im Marziḫu-Text KTU 3.9 », *Ugarit-Forschungen* 37, p. 221-226.

DIETRICH, M., LORETZ, O., SANMARTÍN, J., 1975 : « Der stichometrische Aufbau von RS 24.258 », *Ugarit-Forschungen* 7, 109-114.

DIJKSTRA, M., 1988 : « The Legend of Dan'el and the Rephaim », *Ugarit-Forschungen* 20, p. 35-52.

DRIVER, G.R., 1956 : *Canaanite myths and legends* (Old Testament Studies 3), Edinburgh.

DROWER, E.S., MACUCH, R., 1963 : *A Mandaic Dictionary*, Oxford.

DVORJETSKI, E., 2016 : « From Ugarit to Madaba : Philological and Historical Functions of the *Marzēaḥ* », *Journal of Semitic Studies* 61, p. 17-39.

EISSFELDT, O., 1966 : « Etymologische und archäologische Erklärung alttestamentlicher Wörter », *Oriens Antiquus* 5, p. 165-176.

FABRY, H.I., 1986 : « Marzēaḥ », dans G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. 5, Stuttgart, p. 11-16.

FENTON, T.L., 1977 : « The Claremont "*mrzḥ*" Tablet : Its Text and Meaning », *Ugarit-Forschungen* 9, 71-76.

FRIEDMAN, R.E., 1979-1980 : « The MRZH Tablet from Ugarit », *Maarav* 2, p. 187-206.

GANGLOFF, F., HAELEWYCK. J.-C., 1995 : « Osée 4,17-19. Un marzeah en l'honneur de la déesse ʿAnat ? », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 71, p. 370-382.

GEORGE, A.R., 2003 : *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, vol. 1, Oxford.

GIBSON, J.C.L., 1978 : *Canaanite myths and legends*, 2e éd., Edinburgh.

GREENFIELD, J.C., 1974 : « The *Marzeaḥ* as a Social Institution », *Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae* 22, p. 451-455.

HARRIS, R., 1955 : « The Archive of the Sin Temple in Khafajeh (Tutub) (Conclusion) », *Journal of Cuneiform Studies* 9, p. 91-120.

HARTMAN, L.F., OPPENHEIM, A.L., 1950 : *On Beer and Brewing Techniques in Ancient Mesopotamia According to the XXIIIrd Tablet of the Series* ḪAR.ra = *ḫubullu* (Journal of the American Oriental Society Supplement 10), Baltimore.

HELCK, W., 1971 : *Das Bier im Älten Ägypten*, Berlin.

JASTROW, M., 1903 : *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York.

JOHNSTONE, T.M., 1981 : *Jibbāli Lexicon*, Oxford.

— 1987, *Mehri Lexicon and English – Mehri Word-list*, London.

KLOCK-FONTANILLE, I., 1996 : « Le Testament politique de Ḫattušili Ier ou les conditions d'exercice de la royauté dans l'ancien royaume hittite », *Anatolia Antiqua* 4, p. 33-66.

KOCH, R., 1990 : *Die Erzählung des Sinuhe* (Bibliotheca Aegyptiaca XVII), Bruxelles.

LEWIS, T.J., 1989 : *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (Harvard Semitic Monographs 39), Atlanta.

— 1997, « El's Divine Feast », dans S.B. PARKER, (éd.), *Ugaritic Narrative Poetry* (Society of Biblical Literature. Writings of the Ancient World 9), Atlanta, p. 193-196.

LION, B., MICHEL, C., 2001 : « Boissons alcoolisées », dans F. JOANNÈS (éd.), *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne* (Bouquins), 2001, p. 138-140.

LOEWENSTAMM, S.E., 1969 : « Eine lehrhafte ugaritische Trinkburleske », *Ugarit-Forschungen* 1, p. 71-77.

LOON, M. VAN, 1979 : « 1974 and 1975 Preliminary Results of the Excavations at Selenkahiye Near Meskene, Syria », *Annual of the American Schools of Oriental Research* 44, p. 97-112.

LORETZ, D., XELLA, P., 1982 : « Beschwörung und Krankenheilung in RIH 78/20 », *Materiali Lessicali ed Epigrafici* 1, p. 37-46.

LUTZ, H.F., 1922 : *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient*, Leipzig.

MARGALIT, B., 1989 : *The Ugaritic Poem of Aqht. Text, Translation, Commentary* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 182), Berlin.

MARGULIS, B., 1970 : « A New Ugaritic Farce (RS 24.258) », *Ugarit-Forschungen* 2, p. 131-138.

MATOÏAN, V., VITA, J.-P., 2018 : « The Administration of Wine in Ugarit », *Die Welt des Orients* 48, p. 299-318.

MCLAUGHLIN, J.L., 2001 : *The Marzēaḥ in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence* (Vetus Testamentum. Supplement 86), Leiden.

MICHALOWSKI, P., 1994 : « The Drinking Gods: alcohol in Mesopotamian rituals and mythology », dans L. MILANO (éd.), *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium held in Rome, May 17-19, 1990* (History of the Ancient Near East/Studies 6), Padova, p. 27-44.

MILANO, L. (éd.), 1994 : *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium held in Rome, May 17-19, 1990* (History of the Ancient Near East/Studies 6), Padova.

MILLER, P.D., 1971 : « The *Mrzḥ* Text », L.R. FISHER (éd.), *The Claremont Ras Shamra Tablets* (Analecta Orientalia 48), Rome, p. 37-49.

— 2000 : « The *Mrzḥ* Text », dans P.D. MILLER, *Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement 267), Sheffield, p. 51-68.

MIRALLES MACIÁ, L., 2007 : *Marzeaḥ y thíasos. Una institución convival en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo* (ILU. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejo 20), Madrid.

MUCHIKI, Y., 1999 : *Egyptian Proper Names and Loanwords in North-West Semitic* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 173), Atlanta.

NA'AMAN, N., 2015 : « Four Notes on the Ancient Near Eastern *Marzēaḥ* », dans M.C.A. KORPEL, L.L. GRABBE (éd.), *Open-Mindedness in the Bible and Beyond. A Volume of Studies in Honour of Bob Becking* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 616), London, New Delhi, New York, Sydney, p. 215-222.

OBSOMER, C., 2005 : « Littérature et politique sous le règne de Sésostris I^{er} : l'*Enseignement d'Amenemhat*, l'*Enseignement loyaliste* et le *Roman de Sinouhé* », *Égypte Afrique & Orient* 37, p. 33-64.

OTTO, E., 1954 : *Die biographischen Inschriften der Ägyptischen Spätzeit. Ihre Geistesgeschichtliche und literarischen Bedeutung* (Probleme der Ägyptologie 2), Leiden.

PARADISO, S., 2011 : « La brocaa RS 24.440 da Ugarit : rappresentazione di una scena di offerta », *Vicino & Medio Oriente* 15, p. 77-100.

PARDEE, D., 1981-1982 : « Ugaritic" » *Archiv für Orientforschung* 28, p. 259-272.

— 1988 : *Les textes para-mythologiques de la 24e campagne* (1961) (Publications de la Mission archéologique française de Ras Shamra-Ougarit. Mémoires 77 / Publications Ras Shamra-Ougarit. 4), Paris.

— 2001 : compte-rendu de Zamora (2000), *Topoi.Orient-Occident* 11, p. 671-688.

— 2002a : *Ritual and Cult at Ugarit* (Writings from the Ancient World 10), Atlanta.

— 2002b : « Ugarit Ritual Texts », *The Oriental Institute News and Notes* 172, p. 1-5.

— 2011 : « Nouvelle étude épigraphique et littéraire des textes fragmentaires en langue ougaritique dits 'Les Rephaïm' (CTA 20-22) », *Orientalia* N.S. 80, p. 1-65.

POPE, M.H., 1955 : *El in the Ugaritic Texts*, Boston.

— 1972 : « A divine Banquet at Ugarit », dans J.M. EFIRD (éd.), *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays. Studies in Honor of William Franklin Stinespring*, Durham, p. 170-203.

— 1977 : « Notes on the Rephaim Texts from Ugarit », dans DE JONG ELLIS, M. (éd.), *Essays on the Ancient Near East in the Memory of Jacob Joel Finkelstein* (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 19), Hamden, p. 163-182.

— 1981 : « The Cult of the Dead at Ugarit », dans G.D. YOUNG (éd.), *Ugarit in Retrospect. Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*, Winona Lake, p. 159-179.

PUECH, É., 2015 : « La tablette RS 24.258 = KTU 1.114, 14-15 revisitée », *Revue Biblique* 122, p. 284-289.

RAINEY, A.F., 1974 : « The Ugaritic Texts in Ugaritica 5 », dans *Journal of the American Oriental Society* 94, p. 184-194.

RANKE, H., 1935 : *Die ägyptischen Personennamen*, vol. 1, Glückstadt.

— 1952 : *Die ägyptischen Personennamen*, vol. 2, Glückstadt.

REISNER, G.A., 1931, *Mycerinus: The Temples of the Third Pyramid at Giza*, Cambridge (Mass.).

RÖLLIG, W., 1970 : *Das Bière im Alten Mesopotamien*, Berlin.

RÜGER, H. P., 1969 : « Zu RŠ 24.258 », *Ugarit-Forschungen* 1, p. 203-206.

SALLABERGER, W., 2012 : « Bierbrauen in Versen: Eine neue Edition und Interpretation der Ninkasi-Hymne », dans C. MITTERMAYER, S. ECKLIN (éd.), *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger. Mu ni u_4 ul-li_2-a-aš ĝa_2-ĝa_2-de_3* (Orbis Biblicus et Orientalis 256), Göttingen, p. 291-328.

SCHAEFFER, C.F.A., 1966 : « Nouveaux témoignages du culte de El et de Baal à Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestne », *Syria* 43, p. 1-19.

SCHIFFMAN, L.H., GROSS, A.D., 2021 : *The Temple Scroll : 11Q19, 11Q20, 11Q21, 4Q524, 5Q21 with 4Q365a* (Dead Sea Scrolls Editions 1), Leiden, Boston.

SCHMIDT, B.B., 1994 : *Israel's beneficent dead : ancestor cult and necromancy in Israelite religion and tradition* (Forschungen zum Alten Testament 11), Tübingen.

SCHORCH, S., 2003 : « Die Propheten und der Karneval: Marzeach - Maioumas – Maimuna », *Vetus Testamentum* 53, p. 397-415.

SMITH, M.S., 1994 : *The Ugaritic Baal Cycle. Volume I : Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.1-1.2* (Vetus Testamentum. Supplement 55), Leiden, Boston.

SMITH, M.S., PITARD, W.T., 2009 : *The Ugaritic Baal Cycle. Volume II : Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4* (Vetus Testamentum. Supplement 114), Leiden, Boston.

SMITH, W.S., 1952 : « Inscriptional Evidence for the History of the Fourth Dynasty », *Journal of Near Eastern Studies* 11, p. 113-128.

SOKOLOFF, M., 2002a : *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Dictionaries of Talmud, Midrash, and Targum 3), Ramat-Gan.

— 2002b : *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash, and Targum 2), Ramat-Gan.

— 2009 : *A Syriac lexicon : A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Piscataway.

— 2014 : *A Dictionary of Christian Palestinian Aramaic* (Orientalia Lovaniensia Analecta 234), Leuven.

SPRONK, K., 1986 : *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Alter Orient und Altes Testament 219), Neukirchen-Vluyn.

— 1991, « De wijn als troost in leven en in sterven. Enkele gedachten over de wijn en de *marzeach* in Syrië en Palestina », *Phoenix* 37, p. 40-54.

STOCKHAMMER, P.W., 2012 : « Performing the Practice Turn in Archaeology », *Transcultural Studies* 1, p. 7-42.

STOL, M., 2016 : « Wein. A. In Mesopotamien », dans *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archaologie* 15, p. 37-43.

TAL, A., 2000 : *A Dictionary of Samaritan Aramaic*, Leiden, Boston.

TARRIER, D., 1995 : « Banquets rituels en Palmyrène et en Nabatène », *Aram* 7, p. 165-182.

THOMPSON, R.C., 1949 : *A Dictionary of Assyrian Botany*, London.

TROPPER, J., 2000 : *Ugaritische Grammatik* (Alter Orient und Altes Testament 273), Münster.

VIROLLEAUD, Ch., 1968 : « Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra (XXIV^{e} Campagne, 1961) », dans J. NOUGAYROL, E. LAROCHE, Ch. VIROLLEAUD, C.F.A. SCHAEFFER, *Ugaritica V* (Mission de Ras Shamra 16), Paris, p. 545-606.

WATSON, W.G.E., 1990 : « Comments on KTU 1.114:29'-31' », *Aula Orientalis* 8, p. 265-267.

— 2001 : « Some Comments on DLU vol. I », *Aula Orientalis* 19, p. 281-293.

— 2004 : « A Botanical Snapshot of Ugarit. Trees, Fruit, Plants and Herbs in the Cuneiform Texts », *Aula Orientalis* 22, p. 107-155.

— 2007 : *Lexical Studies in Ugaritic*, Sabadell.

WYATT, N., 2002 : *Religious Texts from Ugarit* (The Biblical Seminar 53), 2e éd., New York.

YADIN, Y., 1983 : *The Temple Scroll. Vol. 2 : Text and Commentary*, Jerusalem.

YOGEV, J., YONA, Sh., 2016 : « Third and Last : Epigraphic Notes on the Ugaritic Tablet KTU 1.19 », *Journal of the American Oriental Society* 136, p. 819-827.

YOGEV, J., 2021 : *The Rephaim. Sons of the Gods* (Culture and History of the Ancient Near East 121), Leiden, Boston.

YON, M., 1997, *La cité d'Ougarit sur le tell de Ras Shamra* (Guides archéologiques de l'Institut français d'archéologie du Proche-Orient 2), Paris.

ZAMORA, J.-Á., 2000 : *La vid y el vino en Ugarit* (Banco de Datos Filológicos Semíticos Noroccidentales, Monografias 6), Madrid.

— 2005, « L'ébriété à Ougarit et la Bible: un héritage discuté », dans J.-M. MICHAUD (éd.), *La Bible et l'héritage d'Ougarit: mélanges bibliques et orientaux en hommage posthume à Monsieur André Caquot* (Proche-Orient et littérature ougaritique), Québec, 2005, p. 183-211.

ABRÉVIATIONS

ABL = HARPER, R.F., 1892-1913 : *Assyrian and Babylonian Letters belonging to the Kouyounjik Collections of the British Museum*, Chicago.

AHw = VON SODEN, W. ,1965-1981 : *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden.

BAM = *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*.

CAD = OPENHEIM, A.L., *et alii*, 1956-2010 : *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago.

DNWSI = HOFTIJZER, J., JONGELING, K., 1995 : *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (HdO 1/21), Leiden.

DUL = DEL OLMO LETE, G., SANMARTÍN, J., 2015 : *A Dictionary of the Ugaritic Language in its Alphabetic Tradition*, 3e éd. (HdO 1/67), Leiden.

HALOT = KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., 1994-2000 : *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden.

JCS = *Journal of Cuneiform Studies*.

KTU = DIETRICH, M., LORETZ, O., SANMARTÍN, J., 2013 : *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras ibn Hani und anderen Orten*. Dritte, erweiterte Auflage (AOAT 360/1), Münster.

KUB = Keilschrifturkunden aus Boghazköi.

PRU IV = NOUGAYROL, J., 1956 : *Le Palais royal d'Ougarit IV : textes accadiens des Archives Sud* (Mission de Ras Shamra 9), Paris.

RS = Ras Shamra. Numéros de fouille d'Ougarit.

TDP = LABAT, R., 1951 : *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux* (Collection de travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences 7), Leiden.

RÉSUMÉ

Cet article contient une étude sur le rôle que joue l'ivresse dans les textes d'Ougarit, ville littorale dans le nord-ouest de la Syrie. Après une introduction sur la bière et le vin à Ougarit en général, nous nous concentrons sur les expressions proche-orientales appartenant au champ sémantique de l'ivresse dans la langue ougaritique et sur les deux textes qui nous donnent plus d'informations sur l'ivresse et sur la façon comme elle fut perçue par les Ougaritains.

ABSTRACT

En anglais- obligatoire et présent à la fin de l'article dans la revue

This article contains a study on drunkenness in the texts from Ugarit, a coastal town in North-west Syria. After an introduction on beer and wine in Ugarit, we will focus on the various Ancient Near Eastern expressions belonging to the semantic field of « drunkenness », and on the two Ugaritic texts that give us more information on drunkenness in Ugarit and how the Ugaritic society dealt with this issue.

MOTS-CLEFS

1. Ougarit
2. Mythologie ougaritique
3. Ivresse
4. Ancien Testament

KEYWORDS

1. Ugarit
2. Ugaritic mythology
3. Drunkenness
4. Old Testament

Grégoire de Nazianze

BABELAO 10-11 (2022), p. 443-480
© ABELAO (Belgium)

La tradition du *Discours sur Cyprien* de Grégoire de Nazianze : quelques observations*

Par

Véronique Somers

Université catholique de Louvain

Il y a de cela une bonne vingtaine d'années, Francesco D'Aiuto a produit une étude, parue en deux parties, consacrée à une série de manuscrits grecs illustrés d'époque méso-byzantine. Cette excellente étude, très documentée, proposait d'attribuer différents manuscrits non datés à quelques copistes, anonymes pour la plupart, en se fondant sur des critères non textuels – à moins que l'on ne retienne pour tels des variantes indiquées dans les marges de certains d'entre eux. Une bonne partie des *codices* concernés se trouve contenir des collections des seize *Discours* liturgiques de Grégoire de Nazianze, examinées particulièrement des points de vue codicologique et paléographique, ainsi que de l'histoire de l'art. Ainsi concluait-il que l'on pouvait attribuer à trois personnes trois groupes de manuscrits grégoriens, qui seront détaillés plus loin.

F. D'Aiuto reconnaissait que l'attribution à une même main de deux ou plusieurs copies d'un même texte ne devrait pas dispenser d'une analyse comparative textuelle approfondie[1]. La présente contribution ne comblera pas ce vide, mais se propose de livrer quelques réflexions liées à l'examen textuel d'un *Discours* précis, l'*Or*. 24, et à la structure d'ensemble de la

* Cette recherche a pu être menée grâce à la filmothèque montée par le Prof. J. Mossay et conservée au Centre d'Études Grégoire de Nazianze, à l'UCLouvain, outil indispensable lorsqu'une reproduction des manuscrits n'est pas (encore ?) disponible sur la toile. Par ailleurs, ce texte a bénéficié d'une relecture attentive et patiente de J.-M. Auwers et de M. Mushinsky ; qu'ils trouvent ici l'expression de toute ma gratitude.

[1] D'AIUTO 1999, p. 144.

collection dans quelques-uns des manuscrits étudiés par F. D'Aiuto. Il sera donc essentiellement question dans cet article de deux manuscrits athonites, l'*Iber*. 271 et le *Pantel*. 6, dus à la main de « l'Anonimo B » ; des *Vat. gr*. 1947, *Oxon. Bodl. Arch. Selden*. B.54, et *Ambros*. G 88 sup., attribués à celle de « l'Anonimo C » ; et de deux copies assignées à « l'Anonimo D », à savoir les *Hierosol. S. Sepulchri* (= *Taphou*) 14 (+ *Petropolit. gr.* 334) et *Laur*. 7,32.

Les analyses de F. D'Aiuto ont également permis d'affiner, voire de corriger, la datation de ces témoins, non seulement anonymes, mais aussi non datés[2]. En se fondant sur des manuscrits similaires d'un point de vue paléographique, mais datés, il situe l'activité de l'Anonyme B dans le troisième quart du XI^e^ s.[3]. Celle de l'Anonyme C est située entre le milieu du XI^e^ et les premières années du XII^e^ s. et les trois manuscrits attribués à sa main sortiraient du même atelier[4]. Enfin, le même type de comparaison permet de dire que l'Anonyme D a produit le *Taphou* et le *Laur*. dans une période qui va du milieu au troisième quart du XI^e^ s.[5]. Sauf exception, nous ne reviendrons pas sur les conclusions ainsi obtenues, ni sur l'essentiel de la démonstration.

Notre contribution à l'étude de ces témoins entend, fût-ce de façon limitée, s'attacher au texte proprement dit et à la façon dont il est introduit dans chacun d'eux. Avant de procéder à l'examen textuel, il semble en effet utile de s'intéresser à la place qu'occupe le *Discours* 24 dans les différents témoins, à la façon dont le titre est libellé, à la présence ou non d'indications de lecture[6], etc. Ce dernier élément appelle une précision : les collections dites « liturgiques » ou « lues-à-dates-fixes » sont constituées de seize *Discours* du Théologien, sélectionnés en fonction de l'occasion liturgique pour laquelle ils ont été préparés ou à laquelle il est possible de les rattacher dans un cadre liturgique. Pour dire les choses brièvement, chacun de ces *Discours* était susceptible d'être lu à l'office monastique de l'*orthros* (matines), comme en témoignent les *typika* conservés, certains jours déterminés de l'année liturgique[7]. Ainsi, le *Discours* 38, par exemple, prononcé par Grégoire à l'occasion d'une fête de Noël, faisait-il partie des lectures du 25 décembre ; et le *Discours* 24, prononcé lors de la fête de S. Cyprien[8], était-il régulièrement lu à l'office de matines du 2 octobre, jour de la fête de Cyprien de Carthage[9]. Certains manuscrits contenant la collection liturgique présentent des indications de lecture publique[10], parfois réduites à la date de lecture du *Discours*. La présence de tels éléments

---

[2] Description : voir le *RNaz, ad loc*. Les références bibliographiques sont à compléter avec D'AIUTO 1997 et D'AIUTO 1999, de même que certains détails de la description.

[3] Plus précisément, par comparaison avec des documents datés des années 1060 (D'AIUTO 1997, p. 39-40).

[4] D'AIUTO 1999, p. 129-130 (« un'ubicazione nella capitale o comunque in uno dei centri maggiori dell'Oriente bizantino »).

[5] D'AIUTO 1999, p. 144 et n. 85, *contra RNaz* IV, p. 205-206.

[6] Ce dernier élément est partiellement traité dans D'AIUTO 1997 et D'AIUTO 1999.

[7] Au sujet de la constitution et de l'usage de ces collections, voir SOMERS 2002. Les datations des collections liturgiques sur lesquelles l'investigation y est menée sont reprises du *Repertorium Nazianzenum* (*RNaz*), mais sont susceptibles d'être affinées, voire corrigées, par des publications telles que celle de F. D'Aiuto.

[8] En mêlant des informations relatives à deux Cyprien différents, l'évêque martyr de Carthage et le mage d'Antioche : voir MOSSAY 1981, p. 9-24. BERNARDI 1968, p. 161-164 et MCGUCKIN 2001, p. 252-252 expriment des opinions divergentes sur le Cyprien dont il est majoritairement question dans le *Discours*.

[9] Les usages n'étaient cependant pas toujours uniformes : voir SOMERS 2002, p. 129-131.

[10] Par ex., la formule Εὐλόγησον, précédée ou suivie de Πάτερ ou Κύριε, souvent sous la forme abrégée Περ (ou Κύ) Εὐλό/ : *Père* (ou *Seigneur*), *bénis*. C'est un célébrant ou l'higoumène qui bénit.

peut sembler aller de soi dans une collection apparemment préparée pour un usage liturgique, mais tous les témoins n'en sont pas pourvus – en tout cas, pas toujours de première main[11].

1. L'acolouthie des différents témoins

Avant tout, il n'est certainement pas dénué d'intérêt d'examiner l'acolouthie ou ordre dans lequel les *Discours* se présentent dans les différents témoins[12].

Anonyme B	
Iber. 271[13]	*Or.*1-45-44-41-15-24-19-38-43-39-40-11-21-42-14-16
Pantel. 6[14]	*Pinax* (acéph.)-Or.1-45-44-41-15-24-19-38-43-39-40-11-21-42-14-16
Anonyme C	
Vat. gr. 1947[15]	*Or.*1-45-44-41-16-15-24-19-38-43-39-40-11-21-42-14-*Hist. Nonn. in* 43-*Pinax*
Oxon. Bodl. Arch. Selden. B.54[16]	*Or.*1 (perdue)-45 (acéph.)-44-41-15-24-19 (atél.)-38 (acéph. et atél.)-43-39-40-11-21-42-14-16-36-26-2 (atél.)
Ambros. G 88 sup.[17]	*Pinax*-*Expl.Sign.*-*Carmen*-Portrait-*Or.*1-45-44-41-16-15-24-19-38-43-39-40-11-21-42-14
Anonyme D	
Hierosol. Taphou 14[18]	*Or.*1-45-44-41-15-24-19-38-Non GDN-43-39-40-11-21-42-14-16-*Hist. Nonn. in* 43 *et* 39
Laur. 7,32[19]	*Or.*1-45-44-41-21-15-24-19-38-43-39-40-11-42-14-16

Tableau 1. Acolouthies

[11] La tradition manuscrite directe conservée des *Discours* du Théologien montre d'ailleurs que, à partir de la fin du XI^{e} s., les collections de XVI supplantent les collections complètes. Il est donc possible que cette sélection soit devenue « l'édition » grégorienne de référence, même en dehors des milieux monastiques ou liturgiques. Le processus a sans doute été graduel, mais la gradation n'est pas perceptible dans le détail d'après ce qui est conservé.

[12] L'acolouthie la plus généralisée, et donc considérée comme la plus « stable », suit l'année liturgique selon l'ordre : *Or*. 1-45-44-41-15-24-19-38-43-39-40-11-21-42-14-16 (SOMERS 2002, p. 113). Pour alléger cet article, il sera renvoyé au *RNaz* pour une description plus complète et la bibliographie de base de chaque témoin ; cette dernière est enrichie dans les deux articles de Fr. D'Aiuto. En revanche, lorsque l'examen sur microfilm a laissé voir des divergences avec le *RNaz* au sujet du feuilllet de début ou de fin d'un *Discours*, par ex., cela n'est pas signalé ici à moins que le fait n'ait une incidence directe sur notre propos.

[13] *RNaz* IV, p. 88.

[14] *RNaz* IV, p. 148-151. L'auteur indique qu'il n'a pas été en mesure de voir le manuscrit lors de son séjour au monastère en 1992, ce qui explique l'imprécision de sa description. Depuis lors, un microfilm en a été fourni au Centre d'Études Grégoire de Nazianze, à l'UCLouvain, dont l'examen permet une meilleure description, qui pourra faire l'objet d'une autre publication. Les quelques feuillets liturgiques reliés avec la collection grégorienne ne sont pas considérés ici.

[15] *RNaz* V, p. 121-122.

[16] *RNaz* II, p. 94. Le morceau d'évangéliaire relié avec la collection grégorienne n'est pas pris en compte ici.

[17] *RNaz* VI, p. 162-163.

[18] *RNaz* IV, p. 205-206.

[19] *RNaz* VI, p. 128-129.

Anonyme B

Dans les deux exemplaires de l'Anonyme B, les *Discours* suivent la même acolouthie ; il s'agit de la plus courante, celle qui est représentée dans la majorité des témoins, enluminés ou non. Le manuscrit de Panteleimonos a conservé au début une partie du *pinax*, ou table des matières.

Anonyme C

La situation est moins homogène dans la production de l'Anonyme C : deux de ses copies suivent en gros la même acolouthie, qui se distingue de celle qu'on pourrait qualifier de courante par le déplacement de l'*Or*. 16 à la cinquième place plutôt qu'en dernière position. L'acolouthie de sa troisième copie, en revanche, est conforme à l'acolouthie courante, si l'on excepte que trois pièces grégoriennes supplémentaires sont ajoutées après la collection liturgique ; les mutilations dont le manuscrit d'Oxford a été victime ne perturbent pas la perception de son acolouthie. La collection proprement dite reçoit aussi un complément dans le *Vat. gr*. 1947, mais il est moins surprenant : il n'est pas rare, en effet, que les collections grégoriennes, complètes ou liturgiques, soient suivies d'un commentaire spécialisé relatif aux allusions mythologiques de certains *Discours* transmis dans la collection[20] ; ces commentaires sont connus sous le nom d'*Histoires* du Ps-Nonnos[21]. Dans ce cas précis, on peut se demander pourquoi seules les *Histoires* au *Discours* 43 sont présentes dans ce manuscrit. D'un autre côté, la copie milanaise de l'Anonyme C fait précéder la collection d'une série d'éléments qui figuraient peut-être dans nombre d'exemplaires, mais qui ont souvent été perdus, à savoir : une table des matières (*pinax*)[22], une explication des signes marginaux tels qu'ils sont utilisés dans les manuscrits grégoriens[23], des vers consacrés au Nazianzène[24], et un portrait de l'auteur. Ces ajouts sont, naturellement, le signe d'un exemplaire de luxe, ou en tout cas d'un standing élevé.

Anonyme D

Les deux copies de l'Anonyme D ne sont pas non plus parfaitement identiques : le *Taphou* 14 introduit une homélie de Jean Damascène[25] dans l'acolouthie, et ajoute en fin de volume les *Histoires* à l'*Or*. 43 et à l'*Or*. 39, dans l'ordre où les *Discours* apparaissent dans la collection. Quant au manuscrit de Florence, son écart par rapport à l'acolouthie courante consiste à déplacer un *Discours* de sa place habituelle ; il s'agit ici de l'*Or*. 21, qui prend la cinquième place. Une explication possible à ce déplacement pourrait être la suivante : le *Discours* 21 est dédié à Athanase, l'évêque d'Alexandrie, pour lequel on connaît deux jours de fête possibles :

---

[20] Les *Discours* concernés sont les *Or*. 4-5-39-43 ; seuls les deux derniers ont évidemment des chances de circuler avec une collection liturgique.

[21] Sur ce Pseudo-Nonnos, voir essentiellement les publications de J. Nimmo Smith, notamment son édition (NIMMO SMITH 1991) et sa traduction (NIMMO SMITH 2001) de ces textes.

[22] Le *Vat. gr*. 1947 en est également pourvu, mais il a été déplacé en fin de volume (f. 151r), probablement lors d'une opération de restauration.

[23] Au sujet des signes, de l'usage et de leur notice explicative, voir SOMERS 1997, p. 101-121, avec bibliographie. À noter que, contrairement à la notice la plus répandue, le manuscrit de Milan fait état de sept signes, et non quatre. Bien que rare, ce fait n'est pas unique (voir SOMERS 1997, p. 109 et n. 45).

[24] Ces vers commencent par Ὁ γρήγορος νοῦς. Voir MACÉ, SOMERS 2000, p. 66-68 et la base de données de K. Demoen et son équipe, la « Database of Byzantine Book Epigrams » (https://www.dbbe.ugent.be/), consultée en dernier lieu le 21/12/21.

[25] CPG 8067 = BHG 1912. La pièce, qui suit le *Discours* grégorien sur la Nativité, concerne le même sujet.

le 2 mai et le 18 janvier ; l'acolouthie courante situe ce *Discours* dans la série des *Discours* lus en janvier[26] ; ici, il est placé juste après les quatre premières pièces de l'acolouthie, qui concernent le cycle pascal (*Or.* 1-45-44-41) ; on peut donc supposer qu'il suivait un usage liturgique où Athanase était commémoré le 2 mai.

Au final, donc, l'exercice montre que nos copistes anonymes n'ont apparemment pas reproduit le même exemplaire chaque fois qu'ils ont recopié une collection liturgique. Les variations introduites dans l'acolouthie sont parfois cohérentes (ex. : le *Discours* 16 en cinquième position dans deux des trois copies de l'Anonyme C), mais parfois plus étonnantes (celles de l'anonyme D). Avant d'émettre une possible explication de cet état de choses, il reste à examiner dans quelle mesure il se vérifiera pour les titres et pour le texte proprement dit.

2. *Les éléments accompagnant le titre du* Discours *24*

Dans le tableau ci-dessous ont été reproduits les divers éléments susceptibles d'accompagner le titre du *Discours* 24 dans les sept témoins considérés. Ces manuscrits ont un point en commun qui ne sera pas étudié ici, car il a déjà été pris en considération par F. D'Aiuto : leur caractère enluminé. Il faudra cependant revenir à l'occasion sur certains éléments déjà mis en avant par ce chercheur.

Anonyme B	
Iber. 271	**(6). F. 63v-77r : *Or.* 24** F. 63r-v et f. 77r-v partiellement découpés (prélèvement de vignette) Après le t.i. : Κύ/ εὐλο/ Initiale M fleuronnée Mg inf. : ἐγρά/ καὶ οὗτος ἔξω T.f. (mg inf., post. ?) : εἰς τὸν μ(αρτυρα) κυπριανὸν στιχ υϟε΄
Pantel. 6	**6. F. 64r-76v : *Or.* 24** Mg sup. (maj. épi.) : ἀναγινώ/ ὁ λόγος οὗτος ὀκτωβρίω εἰς τ/ β΄. Λόγος ς΄ Après le t.i. : Κύ/ ευλο/ Initiale M fleuronnée Mg inf. (maj. épi.) : ἐγρά/ καὶ οὗτος ἔξω
Anonyme C	
Vat. gr. 1947	**7. F. 35va-41va : *Or.* 24** Mg sup. (p. cap. dorées) : λόγος ἕβδομος Cadre historié Initiale M fleuronnée
Oxon. Bodl. Arch. Selden. B.54	**6. F. 19vb-25vb : *Or.* 24** Mg sup. (maj. épi. dorées) : Λόγος ς΄ Cadre historié Initiale M historiée
Ambros. G 88 sup.	**7. F. 73v-85r : *Or.* 24**

[26] *Or.* 43, en l'honneur de Basile (1er janvier) ; *Or.* 39, pour l'épiphanie (6 janvier) ; *Or.* 40, pour le baptême (7 janvier) ; *Or.* 11, en l'honneur de Grégoire de Nysse (10 janvier) ; *Or.* 21, en l'honneur d'Athanase (18 janvier) ; *Or.* 42, l'adieu à Constantinople et au concile de 381, généralement lu à la fête de Grégoire le Théologien (25 janvier). Voir Somers 2002.

	Mg sup. (p. cap.) : λόγος ζ΄ Bandeau décoré Initiale M historiée
Anonyme D	
Hierosol. Taphou 14	**(6). f. 57r-69r : *Or.* 24** Cadre historié Après le t.i. : [….(reflets)]υλό/ Initiale M fleuronnée
Laur. 7,32	**7. F. 48ra-56ra : *Or.* 24** Mg sup. (p. cap.) : Λόγος ζ΄ Cadre historié Après le t.i. : Κύ/ εὐλό/ Initiale M fleuronnée T.f. (maj. épi) : εἰς κυπριανόν

Tableau 2. Éléments accompagnant les titres

Considérons, ici aussi, la production de chaque copiste, en commençant par les éléments qui accompagnent le titre, à savoir essentiellement, mais non exclusivement, la présence ou non d'un numéro d'ordre et d'indications liturgiques.

Anonyme B

Dans les deux manuscrits copiés par l'Anonyme B, l'*Or.* 24 occupe la sixième place ; le numéro d'ordre est mentionné dans le *Pantel*. 6, en marge supérieure, mais cette mention est absente dans l'*Iber*. 271. Les deux manuscrits terminent le titre par une formule d'invocation (Κύ/ εὐλό/), mais seul le *Pantel*. 6 est pourvu d'une indication de lecture, écrite en majuscule épigraphique dans la marge supérieure : le *Discours* doit être lu le 2 octobre, ce qui correspond au jour de la fête de saint Cyprien[27]. Cependant, dans l'*Iber*. 271, le tiers supérieur du f. 63v, où le *Discours* commence, a été découpé pour prélever l'illustration qu'il contenait ; il n'est donc pas impossible que la même indication s'y trouvait, on ne peut rien affirmer dans un sens ou dans l'autre.

Les deux manuscrits présentent une particularité dans la marge inférieure : ἐγρά(φη) καὶ οὗτος (ou bien οὕτως) ἔξω. La signification de cette mention a déjà été discutée par J. Mossay[28] et par F. D'Aiuto[29]. L'Anonyme B a pourvu chaque *Discours* de cette indication, où ἔξω est parfois remplacé par une abréviation plus ou moins développée qu'il faut résoudre en ἐν τῇ βασιλικῇ (ou βασιλευούσῃ) πόλει. Sans entrer dans les détails, signalons ici que F. D'Aiuto comprend cette note comme une indication relative à l'endroit où le Théologien aurait écrit ou prononcé chacun de ces *Discours* liturgiques : dans ou en dehors de la capitale[30]. Il se peut qu'il ait raison, ainsi que lorsqu'il affirme qu'il doit s'agir « di pure attribuzioni autoschedastiche, basate sulle notazioni di luogo che si potevano estrarre dal testo[31] » ou de notes accompagnant

[27] Voir SOMERS 2002, surtout p. 128-131.

[28] *RNaz* IV, p. 88, au sujet de l'*Iber*. 271.

[29] D'AIUTO 1997, p. 37-38, au sujet des deux manuscrits.

[30] D'AIUTO 1997, p. 37.

[31] D'AIUTO 1997, p. 38.

le titre. Il n'empêche qu'il reste à comprendre pourquoi le même copiste, copiant la même collection, y inscrit une note indiquant dans chacun des témoins un lieu différent pour un même *Discours* : dans le *Pantel*. 6, en effet, seul l'*Or*. 42 est mise en relation avec la capitale, alors que dans l'*Iber*. 271, c'est le cas pour les *Or*. 38, 21, 42, 14. La question ne manque pas d'intérêt, mais déborderait largement du cadre que nous nous sommes imposé ici. Aussi nous contenterons-nous de la poser, nous réservant de la traiter plus tard.

On peut encore signaler, dans le seul manuscrit d'Iviron, un titre final et une stichométrie ; mais un examen sur microfilm ne permettant pas de s'assurer qu'ils sont écrits de première main, nous préférons ne pas exploiter cet élément ici.

Anonyme C

Les trois manuscrits copiés par l'Anonyme C fournissent un échantillon un peu plus fourni, qui s'accorde au moins sur un point : dans aucun d'entre eux, l'*Or*. 24 n'est pourvue d'une quelconque notation liturgique, sous forme d'invocation et/ou d'indication de date de lecture. Elle est munie, dans tous les trois, d'un numéro d'ordre dans la marge supérieure, mais l'uniformité prend fin ici : d'une part, elle porte le n° 7 dans deux d'entre eux, et le n° 6 dans le troisième (*Selden*. B.54) ; et d'autre part, les deux exemplaires où elle occupe la septième position ne l'indiquent pas de façon identique : dans le *Vat. gr*. 1947, l'indication figure en toutes lettres (λόγος ἕβδομ<ος>), en petite capitale dorée ; dans l'*Ambros*. G 88 sup., en revanche, elle se réduit à quelques lettres (λόγ/ ζ΄). Par ailleurs, l'illustration semble plutôt rapprocher le manuscrit d'Oxford et celui du Vatican, qui présentent tous deux en en-tête un cadre historié, alors que celui de Milan se contente d'un bandeau décoratif. D'après G. Galavaris, les deux cadres historiés représentent des scènes d'enseignement : dans le *Vat. gr*. 1947, Grégoire est face à Cyprien et à un public restreint (une sorte de groupe de discussion), dans une scène « conflated with the subject of the sermon[32] » ; dans le manuscrit d'Oxford, Grégoire et Cyprien sont représentés seuls, de part et d'autre d'une « table ». Nous laissons aux historiens de l'art le soin d'approfondir le sujet, mais nous remarquons qu'un même scribe et/ou décorateur a choisi trois manières différentes d'introduire le *Discours*. Un détail encore : dans les manuscrits d'Oxford et de Milan, l'initiale M du premier mot du *Discours* (Μικροῦ) est constituée de deux personnages (Grégoire et Cyprien) tenant ensemble un encensoir, alors que dans le *Vat. gr*. 1947, elle est simplement constituée d'un assemblage de rameaux fleuris.

Anonyme D

La production de l'Anonyme D fait également état en en-tête d'une scène où Grégoire et Cyprien devisent assis, sans être séparés par un meuble cette fois-ci (*Laur*. 7,32), et d'une scène où les deux hommes, debout, se rencontrent (peut-on parler d'enseignement ?), sous les yeux d'un groupe de spectateurs (*Taphou* 14). Dans les deux cas, cependant, l'initiale du *Discours* est fleuronnée comme dans le *Vat. gr*. 1947. En ce qui concerne l'aspect liturgique, aucun des deux manuscrits ne donne d'indication de lecture, mais tous deux présentent à la fin du titre la formule invocatoire Κύ<ριε> εὐλό<γησον>[33]. L'*Oratio* est pourvue d'un numéro d'ordre dans le seul manuscrit de Florence, où elle occupe la septième place (λόγος ζ΄), alors qu'elle se trouve

[32] GALAVARIS 1968, p. 30, où d'autres copies illustrées présentant un même type de scène en en-tête du *Discours* sont mentionnées.

[33] Le début n'est pas parfaitement lisible sur le microfilm du *Taphou* 14, en raison des reflets dus à l'encre dorée, mais la fin (υλό/) est bien visible.

en sixième position, sans numéro, dans celui de Jérusalem. De même, seule la copie florentine termine le *Discours* sur un titre final, écrit en majuscules épigraphiques.

Tous ces éléments sont à prendre en considération, autant que l'écriture et les données codicologiques, dans une démarche visant à déterminer l'identité du copiste et/ou de l'enlumineur. Mais il reste d'autres aspects à prendre en compte, à savoir le titre du *Discours* et le texte lui-même.

*3. Le titre de l'***Or.** *24*

Le titre proprement dit du *Discours* occupe un niveau intermédiaire entre les critères textuels et des critères qu'on peut qualifier d'externes, en ce qu'ils sont extérieurs au texte lui-même. Par commodité, les titres des différents témoins considérés sont également présentés sous forme de tableau (tableau 4, p. 453), où les éléments qui les composent sont mis en évidence. En effet, l'étude des titres des *Discours* dans les collections complètes a montré qu'ils pouvaient être constitués de différents éléments : il y a souvent « une formule centrale, qui peut être accompagnée d'une ou deux formules secondaires, ou d'éléments adventices contenant diverses informations sur l'identité de l'auteur, sur le lieu et/ou les circonstances dans lesquels le discours a été prononcé[34] ». La présentation adoptée dans le tableau permet d'appréhender la situation dans l'ensemble des témoins considérés autant que par groupe rattaché à un copiste. Le seul titre final attesté dans ces manuscrits est mentionné à titre documentaire, d'autant qu'il s'agit probablement d'un ajout d'une autre main.

Formule centrale

La formule qui constitue le noyau central du titre de ce *Discours* donne le nom de la personne qui en est l'objet : Cyprien. Curieusement, si les trois groupes de manuscrits s'accordent sur ce point, chacun des copistes a opté pour une formulation différente : l'Anonyme B fait suivre le nom de Cyprien de sa qualité de martyr, précision qui précède ce nom chez l'Anonyme D, et qui n'a pas été retenue par l'Anonyme C.

Formule secondaire

Les trois copistes ont également retenu comme faisant partie du titre une indication liée aux circonstances dans lesquelles le Théologien a prononcé ce *Discours*, dont les premiers mots ne laissent planer aucun doute : Μικροῦ Κυπριανὸς διέφυγεν ἡμᾶς. J. Mossay les a traduits « Nous avons failli oublier Cyprien[35] ». Grégoire ne donne pas la raison de cet oubli, mais nos titres font état de l'information : il se trouvait à la campagne (ἀγροῦ), et n'en est pas revenu à temps pour célébrer le Saint le jour de sa fête[36]. Les trois copistes ont donc retenu la formule secondaire indiquant que l'orateur est revenu un jour après la fête, dans une forme à peu près identique : l'Anonyme B utilise le mot μνήμης pour exprimer la mémoire du Saint, suivi par l'Anonyme D dans le *Taphou* 14, alors que l'Anonyme C préfère μνείας, comme l'Anonyme D dans son autre copie. Les deux termes sont légitimes et, à part l'Anonyme D, les copistes semblent avoir opté pour l'un ou pour l'autre.

---

[34] SOMERS 1997, p. 123-188 (citation p. 123).

[35] MOSSAY 1981, p. 41.

[36] Sur le *Discours* 24 et les circonstances dans lesquelles il a été prononcé, à Constantinople en 379, voir BERNARDI 1968, p. 161-164 (qui discute la question du retard) ; MCGUCKIN 2001, p. 251-252, avec bibliographie plus à jour.

L'autre point litigieux est plus complexe, puisque le participe du verbe « revenir » présente plusieurs formes : on peut soit considérer que l'oscillation de l'Anonyme B entre ἐπανήκον (*Iviron* 271) et ἐπανήκων (*Pantel*. 6) relève de la phonétique (d'autant que l'accent n'a pas été adapté), soit se demander s'il n'a pas oublié de suppléer dans le manuscrit d'Iviron une ou plusieurs lettres pour obtenir un autre cas, comme par ex. l'Anonyme D dans le *Laurentianus.* Rien ne permet a priori de pencher pour la seconde hypothèse, mais le cas du *Vat. gr*. 1947 peut amener à ne pas l'écarter d'office. En effet, si l'Anonyme C privilégie le participe au nominatif, le trait oblique qui suit le *kappa* indique clairement que la forme ἐπανήκ/ dans le *Vat. gr*. 1947 est une abréviation ; la reproduction ne permet pas de décider si les quelques lettres qui, dans l'interligne, complètent la forme en la mettant à l'accusatif sont de première main ou non ; s'il s'agit d'un ajout postérieur, il reste envisageable que le copiste pensait abréger un nominatif, ce qui serait cohérent avec ses autres copies. Il semble clair, en tout cas, que le nominatif, renvoyant à Grégoire, l'auteur du *Discours*, est la forme la plus représentée ; un accusatif accordé à Cyprien ne répond pas aux données de la tradition, et on ne voit pas bien à quoi répondrait un nominatif-accusatif neutre. L'Anonyme D utilise un génitif quel que soit le verbe utilisé[37] ; ce génitif s'accorderait, non pas au « champ », mais à Grégoire, tel qu'il est mentionné dans la première partie du titre. Le nominatif de l'Anonyme C et du *Pantel*. impliquerait que cette formule secondaire aurait d'abord été une note indépendante[38], accompagnant le titre mais distincte, avant d'y avoir été intégrée[39]. Ceci étant, un examen rapide des collections complètes des *Discours* du Théologien[40] montre que, lorsque l'*Or*. 24 y est conservée, ce mot y était déjà l'objet de variantes, même si la forme ἐπανήκων est indiscutablement la plus fréquente. Mieux, dans certains de ces témoins, la forme est différente dans le titre initial et dans le titre final ou dans l'index. Le bref inventaire qui suit rend compte de la situation minoritaire dans les collections complètes :

Variantes	Manuscrits[41]
ἐπανήκων	N5 t.i., X33 t.i., M10 (*a.c*. ?), etc.
ἐπανήκοντα	N5 index, N27 t.f., X8, X9, M4,, X36, X17 (post.), X19 t.i., X22 t.i.
ἐπανήκοντος	N11 (post.), N12 (post.), X29, X39
ἐπανηκότος	M10 p.c.
ἐπανήκον	N27 t.i.
ἐπιστάς	X33 t.f., X22 t.f., X11, N14
ἐπιστάντα	X19 index, X25
pas de formule secondaire	X14, M6, M16, M18, N16

Tableau 3. Variantes d' ἐπανήκων dans les titres des collections complètes

[37] Les reflets de l'encre dorée empêchent la lecture du début du mot dans le *Taphou* 14, mais il semble bien que, contrairement aux autres témoins, il s'agisse d'un verbe différent d'ἐπανήκω.

[38] Cela rejoindrait les observations de F. D'Aiuto au sujet de la mention « d'origine » des *Discours*, dans les copies de l'Anonyme B (voir ci-dessus, note 31).

[39] Je dois des remerciements tout spéciaux à M. Mushinsky pour ses toujours judicieuses remarques, qui se sont avérées particulièrement précieuses ici.

[40] Voir SOMERS 1997, p. 313-697 (Documentation).

[41] Pour les sigles des manuscrits, voir SOMERS 1997, *in loco*.

Éléments adventices

Les éléments adventices précédant la formule centrale ont été répartis sur trois colonnes dans le tableau des titres. Les deux premières pourraient toutefois être considérées ensemble, car elles concernent l'identité de l'auteur du *Discours*. Trois solutions se sont présentées à nos scribes : ne donner aucune indication, comme l'Anonyme C dans le *Vat. gr*. 1947 et l'*Ambros.* G 88 sup. ; se contenter de la formule τοῦ αὐτοῦ, comme le même Anonyme C dans sa troisième copie ; exposer une longue formule d'identification comme les Anonymes B[42] et C.

Les deux solutions adoptées par l'Anonyme C sont en fait assez proches, et relèvent de la même idée : étant donné qu'il s'agit d'une collection constituée uniquement de *Discours* de Grégoire de Nazianze, il n'est pas indispensable de répéter son nom au début de chacune des pièces qui la composent ; le citer nommément au début de la collection est considéré comme amplement suffisant.

Il peut, en effet, sembler assez pompeux de reprendre la formule complète d'identification choisie par les deux autres Anonymes au début de chaque *Discours*. Celle-ci commence par une double information : l'auteur est un Père de l'Église, et figure au nombre des saints. Ensuite viennent son nom, sa fonction dans l'Église, et le titre sous lequel il est révéré depuis Chalcédoine au moins : le Théologien par excellence. Cette formule est assez standard, mais on observe néanmoins une variation de détail : si, dans ses deux copies, l'Anonyme B est cohérent et donne la même fonction à Grégoire, à savoir celle d'archevêque de Constantinople[43], ce n'est pas le cas de l'Anonyme D. Ce dernier avait déjà montré des signes d'indépendance dans la formule secondaire du titre, différente dans ses deux copies. Ici aussi, chacune de ses copies se distingue de l'autre par un détail : la formule d'identification du *Taphou* 14 correspond à celle donnée par l'Anonyme B, mais dans le manuscrit florentin, le siège de l'archevêché indiqué est Nazianze ! Or, cette bourgade de Cappadoce a bien été le siège d'un évêché, mais certainement pas d'un archevêché. Il est vrai que le nom du Théologien est associé à celui de Nazianze, ne fût-ce que pour le distinguer des autres Grégoire qui se sont illustrés dans la littérature chrétienne des premiers siècles, comme Grégoire de Nysse ou le Thaumaturge. Dans ce cas, il est désigné comme ἐπισκόπου, et non ἀρχιεπισκόπου, Ναζιανζοῦ[44]. Il s'agit probablement du télescopage des deux titres de fonction (ἐπισκόπου Ναζιανζοῦ et ἀρχιεπισκόπου Κωσταντινουπόλεως), peut-être dû à une distraction de notre Anonyme, à moins qu'il n'ait recopié consciencieusement le modèle qu'il avait sous les yeux.

Il reste à dire quelques mots sur la colonne qui sépare les éléments d'identification de l'auteur de la formule centrale. Elle concerne l'identification du type de pièce dont il s'agit, en l'occurrence un « discours » (λόγος), terme générique qui désigne couramment les œuvres oratoires du Théologien. Seul l'Anonyme B a jugé utile de le faire figurer, et ce dans ses deux copies.

Tout ceci montre qu'un copiste, en copiant plusieurs fois une même œuvre, ne se sentait pas nécessairement tenu d'adopter chaque fois rigoureusement la même typologie, la même disposition, les mêmes éléments, etc. Peut-être parce qu'il ne suivait pas toujours le même modèle ? Nous n'avons guère la possibilité de connaître les raisons de ces changements (par ex. : ordre du commanditaire ? déplacements du copiste dans un autre atelier ? recherches

---

[42] On peut raisonnablement supposer que les premiers mots du titre, perdus dans l'*Iber*. 271 car prélevés en même temps que la vignette d'en-tête, étaient les mêmes que dans le *Pantel*. 6.

[43] Le fait que la nomination de Grégoire à la tête des chrétiens de la capitale, en tant qu'évêque ou archevêque, n'ait jamais été entérinée n'est absolument pas pris en compte dans la tradition de ses *Discours*.

[44] Par exemple, toujours dans le titre de l'*Or*. 24, dans X24 = *Vatop*. 111 (voir SOMERS 1997, p. 486).

personnelles amenant à trouver un « meilleur » modèle ?). Il ne s'agissait malgré tout jusqu'ici que de critères externes au texte proprement dit, qu'il est temps d'examiner à son tour.

*4. Les variantes textuelles de l'***Or.** *24.*

Notre intention n'est pas de présenter ici une collation complète de l'*Or*. 24 dans les témoins sélectionnés. Outre des particules telles que δέ, δή, etc., ou les N éphelcystiques, les élisions, les iotacismes ou autres phénomènes phonétiques ou orthographiques de ce genre ne sont pas systématiquement notés. Ils sont, en effet, susceptibles de disparaître puis de réapparaître, ou vice-versa, indépendamment du modèle suivi par le copiste. Par ailleurs, il ne s'agit pas de donner ici une édition avec apparat critique, ou de rendre compte de l'ensemble de la tradition, mais d'évaluer dans quelle mesure un copiste était attaché à un texte. C'est pourquoi, nous nous proposons d'examiner les mêmes lieux-variants dans nos sept témoins, en les collationnant sur le texte édité par J. Mossay dans la collection des *Sources chrétiennes*[45].

Précisément, une série de variantes identifiées dans les dix collections complètes des *Sources chrétiennes* ne sont pas représentées dans les copies des Anonymes conservées. Elles sont indiquées en grisé dans le tableau 5 (p. 454-466), où l'accord des manuscrits AQBWVT est résumé sous l'expression « famille n », et celui de SDPC sous « famille m ».

La liste est assez longue. Toutes les variantes ne sont pas de même poids, mais on peut noter que, dans une large majorité de cas, les sept collections liturgiques suivent plutôt les collections d'acolouthie « n », comme le montre la synthèse suivante :

- accord des sept anonymes avec « n » (parfois rejoints par un manuscrit d'acolouthie « m ») : 1,7 ; 2,10 ; 2,13 ; 3,11 ; 5,9-10 ; 6,12 ; 8,3 ; 8,5 ; 9,4 ; 9,27 ; 10,6 ; 10,25 ; 11,15 ; 12,5 ; 12,23 ; 13,10 ; 13,18 ; 14,4 ; 14,14 ; 15,6 ; 15,31 ; 17,3 ; 17,12 ; 17,15 ; 18,13 ; 19,26
- accord des sept anonymes avec « m » : 9,27 ; 19,38
- accord des sept anonymes avec « n m » : 3,23 (*contra* Mauristes) ; 11,6 (*contra* Mauristes et Mossay) ; 13,12 (*contra* Mauristes) ; 17,24 (coquille Mossay)
- accord des sept anonymes avec « n m » moins un ou deux mss, dont le sigle est indiqué entre parenthèses : 1,4 (VT) ; 3,5 (S) ; 3,6 (S) ; 3,16 (S) ; 3,16-17 (C) ; 4,3 (S) ; 8,8 (S) ; 8,10 (A) ; 8,17 (P^1) ; 9,11 (S) ; 9,17 (QB) ; 10,15 (CP^1) ; 10,16 (P^1) ; 10,24 (SC) ; 11,1 (P^1) ; 11,19 (S) ; 12,12 (S) ; 13,2 (S) ; 13,10 (D^1) ; 13,27 (P^1 C) ; 14,5 (Q^1) ; 14,11 (D) ; 14,11 (C) ; 14,15 (S) ; 14,18 (C) (S) ; 14,19 (C) ; 15,14 (S) ; 15,14 (C) ; 15,22 (CP^1) ; 16,8 (S) ; 16,9 (C) ; 16,10 (SC) ; 16,11 (S) ; 17,2 (S^1) ; 17,9 (C) ; 17,10 (P) ; 17,16 (C^1) ; 17,21 (T) ; 17,26 (C) ; 17,27 (SD) ; 18,2 (D^1) ; 18,3 (S) ; 18,7 (S^1) ; 18,12 (SD) ; 18,14 (W) ; 18,25 (P^1) ; 19,2 (S) ; 19,6 (S) ; 19,22 (S) ; 19,23 (S) ; 19,25 (S) ; 19,36 (PC) ; 19,37 (T). Les témoins qui brisent l'unité « n m » relèvent le plus souvent de l'acolouthie « m ».

Les variantes autour de Νεμέας (19,23), forme adoptée dans les sept collections liturgiques, sont présentes dans « n » comme dans « m ». Dans certains cas, la leçon qui n'a pas été retenue par l'éditeur fait l'unanimité dans les sept collections liturgiques copiées par nos trois anonymes. Ainsi, en 11,6, où le διὰ τῆς ταπεινώσεως de la tradition manuscrite (de notre échantillon)

---

[45] SC 284 = MOSSAY 1981. Nous y renvoyons pour les sigles des dix manuscrits (ils sont explicités ci-dessous, en introduction au *tableau 5*) ; leurs leçons sont tirées de l'apparat critique établi par J. Mossay. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler que ce qui est désigné comme « famille m » et « famille n » dans les *Sources chrétiennes* ne correspond pas à ce qu'on entend d'habitude par « famille de manuscrits » en ecdotique, et ne représente qu'une sélection (respectivement quatre et six témoins) de collections complètes des *Discours* répondant à ces acolouthies. Pour évaluer l'importance de cet échantillon au regard de la totalité des collections conservées, voir SOMERS 1997, première et troisième parties.

est étendu en διὰ τῆς πίστεως καὶ διὰ τῆς ταπεινώσεως par les éditeurs (Mossay et les Mauristes) ; ou en 1,4, où huit des dix collections complètes sélectionnées par les *Sources chrétiennes* donnent Cyprien à l'accusatif, alors que les sept collections liturgiques l'écrivent au nominatif ; un autre cas (17,24) est différent, puisque ὄντως dans l'édition est manifestement une coquille pour οὕτως – la traduction confirme que c'est bien ainsi que l'éditeur a compris le texte. Dans les autres cas, l'éditeur a choisi la leçon de la « famille m », tandis que nos collections liturgiques suivent la « famille n », qu'il s'agisse d'une addition/omission[46] (2,13 ; 9,4 ; 17,12), d'une inversion (18,13), ou simplement d'un mot pour un autre (10,25).

Dans deux cas seulement, les sept collections liturgiques suivent l'ensemble de « m » : en 9,27 (absence d'un article) et 19,38 (où ils terminent la doxologie par αἰῶνας et non αἰῶνας τῶν αἰώνων).

Voilà, donc, pour les variantes dont fait état l'apparat critique des *Sources chrétiennes* et face auxquelles les Anonymes sont unanimes. Lorsqu'on se penche sur les autres cas, la première question qui vient à l'esprit est la suivante : chacun des copistes a-t-il suivi le même modèle, ou le même texte, dans ses différentes copies ?

L'Anonyme B

L'Anonyme B présente une série de variantes qui lui sont propres – c'est-à-dire, non représentées dans les autres témoins considérés. Certaines de ces leçons sont cantonnées à une des deux copies, d'autres ont fait l'objet d'une correction dans l'une des copies, ou dans les deux : les configurations sont nombreuses, et il n'est pas inutile de passer les différents cas en revue afin d'en évaluer la portée.

En 1,8, les deux copies portent ἵνα μὴ où les autres témoins ont ἀλλὰ μή, mais le *Pantel*. 6 a fait l'objet d'une correction par l'ajout d' ἀλλὰ dans l'interligne ; sa leçon finale est donc ἀλλὰ ἵνα μή. En 1,9, le copiste commence une conditionnelle par εἰ et non ἄν, contrairement aux autres manuscrits.

Le cas de 5,17 est plus délicat. Je le signale par acquit de conscience, mais je n'ai pas eu l'occasion de vérifier l'accentuation des collections complètes mentionnées dans l'apparat critique des *Sources chrétiennes*, que je suis donc. Cet apparat n'indique pas de variantes pour ὠδίνοντα κύματα, alors que, à l'exception notable des deux copies de l'Anonyme B, les collections liturgiques donnent ὠδίνον (voire ὠδίνων) τὰ κύματα (parfois avant correction).

En 9,30, les copies de l'Anonyme B se distinguent des autres témoins en écrivant προδραμὼν au lieu de προσδραμών (dans l'*Iber*. 271, un petit *sigma* a été ajouté dans l'interligne). En 15,5, quand l'ensemble des autres témoins ont πλείους, l'Anonyme B a écrit πόλλους ; une correction (bien plus tardive, semble-t-il) l'a transformé en πλείους dans l'*Iber*. 271, tandis que dans le *Pantel*. 6, on peut se demander si la mention ἢ πλείους ajoutée en marge est une correction (un ajout ?) ou une variante.

En 3,21-23, la situation est plus complexe, mais le texte est corrompu et a fait l'objet d'une correction dans ces deux témoins, à l'exclusion des autres dont le texte se présente comme suit : (…) ἀποδέχομαι· μαρτύρων τιμαῖς ἐπιτέρπομαι καὶ ἀθλητῶν αἵμασιν ἐπαγάλλομαι καὶ ἄλλων μὲν οἱ ἆθλοι καὶ τὸ κρατεῖν, ἐμοὶ δὲ οἱ στέφανοι. Τοσοῦτον προαρπάζω (...). Dans le manuscrit d'Iviron, une première corruption a omis les mots μαρτύρων τιμαῖς ἐπιτέρπομαι, qui ont été

[46] Suivant le point de vue auquel on se place : le texte édité est en tout cas plus long.

rétablis en « bricolant » ἀποδέχομαι et en ajoutant le reste en marge[47] ; une seconde corruption a omis αἵμασιν ἐπαγάλλομαι καὶ ἄλλων μὲν οἱ ἆθλοι καὶ τὸ κρατεῖν, ἐμοὶ δὲ οἱ στέφανοι. Cette phrase a été recopiée en marge, avec un appel de note placé sur ἀθλητῶν. Dans le *Pantel*. 6, le texte est un peu différent : (…) ἀποδέχομαι· μαρτύρων τιμαῖς ἐπιτέρπομαι καὶ ἀθλητῶν αἵμασιν καλλωπίζομαι. Τοσοῦτον προαρπάζω (...), mais la « correction » se fait également en deux parties : d'une part, la mention γρά/ ἐπαγάλλομαι[48], sans appel de note, se réfère évidemment à καλλωπίζομαι et se présente comme une variante marginale plutôt que comme une correction ; d'autre part, la phrase καὶ ἄλλων μὲν οἱ ἆθλοι καὶ τὸ κρατεῖν· ἐμοὶ δὲ οἱ στέφανοι, annoncée par un appel de note, est complétée dans la marge inférieure.

Ce lieu-variant permet de passer aux variantes qui se manifestent exclusivement dans un des deux témoins, en commençant par celles du manuscrit d'Iviron. En 2,5, il introduit la notion « d'archétype » : τοὺς ἀρχετύπου πίνακας *vs* τοὺς πίνακας. En 7,6, il semble être le seul témoin liturgique de la leçon χρήσωμαι (*vs* χρήσομαι), majoritaire dans les collections complètes des *Sources chrétiennes* ; mais il faut reconnaître que la variante est beaucoup moins intéressante que la précédente.

En 9,10, le manuscrit a omis les mots τε καὶ φιλοσώφρονες, rétablis en marge. En 16,2, il introduit une leçon absente de la tradition des collections complètes des *Sources chrétiennes*, qui hésitait entre ἀπειργάζετο et ἀπειργάσατο (cette dernière leçon dans le seul C) ; l'*Iber*. 271 indique dans le texte ἐπειργάζετο, et affiche en variante marginale la leçon majoritaire : γρά/ καὶ οὕτος ἀπειργάζετο. Enfin, en 16,10, il ajoute un τὸ dans l'interligne, après μέγα (il pourrait s'agir d'une correction immédiate, mais rien ne permet de l'affirmer avec certitude).

Le *Pantel*. 6, quant à lui, ajoute γὰρ après le premier πολλῶν en 4,5. En 8,1, il semble y avoir eu un peu de « cafouillage » : au lieu de Μνησθήσομαι δὲ τοῦ προτέρου βίου καὶ ἥτις αὐτῷ γέγονε σωτηρίας ὁδὸς (...), il écrit avant correction Μνησθήσομαι δὲ τοῦ προτέρου βίου αὐτοῦ καὶ ἥτις γέγονε σωτηρίας ὁδὸς (...) ; αὐτοῦ a ensuite été exponctué, et αὐτῷ ajouté dans l'interligne. De plus, une note marginale indique que la leçon a d'abord été comprise comme une variante textuelle : γρά/ καὶ οὕτως· + μνησθήσομαι δὲ τοῦ προτέρου βίου· καὶ ἥτις αὐτ(ῶν) (*sic*) γέγονε. En 10,23, le même genre de note marginale signale une variante textuelle : γρά/ καὶ οὕτως· + κὰν τοῖς σπλάγχνοις τὴν πίστιν, alors que le texte porte κὰν τοῖς σπλάγχνοις αὐτοῦ τὴν πίστιν ; ce pronom αὐτοῦ n'est pas représenté ailleurs dans nos témoins.

En 9,27, les collections complètes des *Sources chrétiennes* s'affrontent sur θανατώσοντος et θανατώσαντος. La première leçon est la plus représentée (n SP^2 et les six autres collections liturgiques) ; c'est peut-être le résultat d'une correction dans le *Pantel*., il n'est pas possible de l'affirmer d'après le microfilm. En 19,25, le *Pantel*. 6 partage une leçon attestée avec W et S (λόγον ἄξιον *vs* λόγων ἄξιον), mais le lieu variant n'est pas très intéressant pour étudier les rapports entre témoins, car il peut s'expliquer phonétiquement et par distraction, de nombreux sons « o » se succédant dans la proposition telle qu'elle est actuellement éditée : εἰ δὲ καὶ τῶν σῶν ἄθλων καὶ λόγων ἄξιον τοῦ Λόγου δῶρον.

Certains des autres lieux-variants examinés n'étaient guère plus convaincants (par ex. : 9,30-31). En revanche, d'autres laissent penser que l'Anonyme B a pu les copier sur un même modèle (par ex. : 3,21-23). Néanmoins, chacun de ces deux manuscrits présente quelques leçons isolées. Certaines d'entre elles peuvent être imputées à la distraction du copiste plutôt qu'à son

---

[47] Plus précisément, comme la finale μαι du mot ἀποδέχομαι commence une nouvelle ligne, la correction fait en sorte qu'elle devienne la finale d' ἐπιτέρπομαι, après l'avoir répétée. Les choses se présentent donc ainsi après correction : ἀποδέχο[μαι· μαρτύρων τιμαῖς ἐπιτέρπο]μαι.

[48] Suivi de quelques mots effacés : ὃ καὶ *******.

modèle (par ex. : 4,5 ; 8,1), mais c'est moins évident pour d'autres (par ex. : 10,23). Le plus difficile est de déterminer, lorsqu'il y a eu correction, si cette action a été immédiate, et est donc attribuable au copiste lui-même, ou non ; la qualité des microfilms à disposition ne permet pas de trancher.

L'Anonyme C

Qu'en est-il de l'Anonyme C ? Le texte de ses trois copies est-il constant, peut-on isoler un sous-groupe, ou chacune est-elle indépendante ?

Quelques leçons sont propres à l'Anonyme C : en 4,15, πλήρωσις dans les manuscrits de Milan et du Vatican, quand celui d'Oxford a συμπλήρωσις comme les autres témoins. En 7,16, les manuscrits de Milan (*a.c.*) et du Vatican omettent ἀρετῆς.

En 9,5, dans un passage omis par les autres collections liturgiques et les collections d'acolouthie « n », le manuscrit d'Oxford présente deux variantes propres par rapport au manuscrits d'acolouthie « m », qui n'ont pas l'article dans les syntagmes μὲν τὴν ὥραν et τὸν τρόπον.

En 5,1, les manuscrits d'Oxford (σοι *a.c.*) et du Vatican (σοι *p.c.*) hésitent entre συ et σοι, quand le reste des témoins s'accordent sur συ.

En 9,30-31 : le manuscrit de Milan omet, *a.c.*, les mots προσδραμῶν ἀνθρωπότητι. En 15,30, il omet ψυχῶν *a.c.*, et σκύβαλα en 15,32.

En 13,3 et 13,4, le *Vat. gr.* 1947 omet la préposition ἐν respectivement devant γυναικὶ et devant ἐνυπνίοις[49]. En 15,15, il écrit πολλὰς où tous les autres ont πολλούς. En 17,10-11, c'est le seul témoin qui proposait δὲ ἀ*φανὲς *a.c.*

En résumé, chacun des témoins présente au moins une variante propre par rapport au reste des témoins examinés ici, mais ce nombre est un peu plus important pour les manuscrits de Milan et du Vatican, souvent avant correction. D'autre part, ces deux témoins présentent une certaine tendance à « s'allier » contre le manuscrit d'Oxford. Cette tendance sera-t-elle également observée pour les variantes représentées ailleurs dans la tradition ? L'autre question qui se pose est de savoir comment se situent les manuscrits de l'Anonyme C par rapport au reste de la tradition.

L'*Ambrosianus* et le *Vat. gr.* 1947 sont régulièrement opposés à la copie d'Oxford. C'est le cas en 2,7 ; 5,1 ; 5,6 ; 8,7 (mais le *Selden.* les rejoint *p.c.*) ; 9,2 ; 9,5-9 ; 12,4 ; 12,23 ; 13,2 ; 15,31 ; 16,5 ; 16,6 ; 18,17 ; 19,6 ; 19,8-9 ; 19,15 ; 19,22 (2 var.) ; 19,27 ; 19,32 ; 19,37.

Le manuscrit du Vatican s'oppose aux deux autres en 11,25 (mais les rejoint *p.c.*) ; 15,21 ; 15,24 *a.c.* Quant à celui de Milan, il se démarque des deux autres en 13,1 ; 17,2 ; 19,17.

Dans la plupart de ces cas, cependant, tout comme dans d'autres où ils s'accordent, ils ne sont pas seuls à présenter la leçon, et le moment est venu d'examiner le comportement de la production de l'Anonyme C par rapport à l'ensemble des témoins considérés. La majorité de ces variantes ne sont guère significatives (articles ou καὶ en plus ou en moins, élisions, etc.), un coup d'œil rapide au tableau permet de s'en rendre compte. Aussi nous concentrerons-nous sur les plus intéressantes. Par commodité, le texte édité dans les *Sources chrétiennes* servira de point de référence, comme dans le tableau, sans préjuger du « meilleur » texte.

---

[49] Ce n'est pas une variante à proprement parler, mais cela pourra éventuellement en induire une dans la tradition postérieure : l'*Oxford, Selden*. B54 a écrit ἐνυπνίοις avec un tilde, comme sur πν(εύματ)ι.

2,7 : accord SDP Milan *Vat. Taphou* (leçon non éditée). La variante τε/γε est subtile, mais susceptible de remonter à un exemplaire en majuscule.

9,2 : accord n m Milan *Vat*. AnonB *Taphou* (leçon éditée). Le manuscrit d'Oxford présente une leçon d'un autre verbe (ἐφικέτω), résultant d'une correction (mais la leçon *a.c*. n'est pas bien lisible sur microfilm : ἐφ*τω) ; dans le *Laur*., la leçon majoritaire est formée à partir d'une autre, dont il n'est pas très clair sur la reproduction si c'est la même que dans le manuscrit d'Oxford.

9,5-9 : accord n Mauristes Milan *Vat*. AnonB AnonD (leçon non éditée). Le passage en question occupe plusieurs lignes, c'est probablement la variante la plus significative du *Discours*. Le manuscrit d'Oxford est la seule de nos collections liturgiques qui suit le texte édité, avec les manuscrits « m », mais il présente deux petites variantes par rapport à ce texte, ajoutant un article devant ὥραν et devant τρόπον.

15,21/24 : la tradition hésite entre indicatif et subjonctif. L'éditeur a préféré l'indicatif, mais les collections complètes sont vraiment partagées[50] : ἀγωνίζεται WT SP (ἀγωνίζηται QBV DC) et παρατάσσεται WT m (παρατάσσηται QBV). Les collections liturgiques suivent le texte édité, à l'exception de *Vat*. et de *Laur*. ; mais dans le *Vat*., le subjonctif a fait l'objet d'une correction.

15,31 : accord BQW m Milan *Vat*. *Taphou* (leçon éditée). L'omission de ταῦτα dans VT est suivie par le manuscrit d'Oxford, celui de Florence, et AnonB.

16,5 : accord Milan *Vat*. avec TW² (leçon non éditée), contre l'ensemble des autres témoins.

17,2 : accord n m Oxford *Vat*. AnonB *Taphou* (leçon éditée). Le manuscrit de Milan les rejoint après correction, mais il est difficile de lire, sur le microfilm, ce qu'il y a avant correction ; le *Laur*. porte ἐπί.

18,13 : accord n Maur. collections liturgiques (leçon non éditée). Les témoins d'acolouthie « m » inversent les deux mots ; ce n'est pas une variante très significative, mais la représentation est très tranchée dans les témoins considérés.

18,17 : accord m Milan *Vat*. (leçon éditée). Les autres témoins donnent des orthographes diverses pour un mot qui est proche (domaine militaire), sans être équivalent.

19,8-9 : accord T m Milan *Vat*. *Taphou* (leçon éditée). La tradition des collections liturgiques est aussi divisée entre les deux participes (ἡτοιμασμένην/ἐπηγγελμένην) que celle des collections complètes ; seul un des trois copistes (l'AnonB) écrit la même leçon dans ses deux copies.

19,15 : trois leçons sont en présence : τῷ λόγῳ ἅμα δὲ (SDP) / τῷ λόγῳ ἅμα δὲ καὶ (C Oxford) / omission de l'ensemble (n Maur. Milan *Vat*. AnonB AnonD). La première (qui est la leçon éditée) et la deuxième sont les moins représentées ; tant dans les collections complètes que dans les collections liturgiques, l'omission est majoritaire.

19,27 : accord n DPC Milan *Vat*. AnonB *Taphou* (leçon éditée). Seuls trois témoins ont le comparatif au lieu du superlatif : S Oxford *Laur*.

Une première observation découle de ces différents cas : la proximité des manuscrits de Milan et du Vatican contre celui d'Oxford se confirme. Elle n'est prise en défaut que dans deux cas : dans l'un (15,21/24), le *Vat*. est à part ; dans l'autre (17,2), c'est le manuscrit de Milan ; dans un troisième (18,13), les trois copies de l'AnonC ont la même leçon.

[50] A est lacuneux du § 13 (*partim*) au § 15 inclus.

Qu'en est-il à présent de la production de l'AnonC dans l'ensemble de la tradition considérée ? Les manuscrits de Milan et du Vatican semblent un peu plus proches que celui d'Oxford d'une leçon majoritaire dans les collections complètes des deux acolouthies (9,2 ; 19,27). Dans certains lieux variants, ils se montrent tantôt plus proches de « m » (2,7 ; 15,31 ; 18,17 ; 19,8-9), tantôt plus proches de « n » (9,5-9 ; 16,5 [seulement TW²] ; 18,13 ; 19,15).

Si l'on se concentre sur les collections liturgiques, différentes configurations s'observent : 1° les manuscrits de Milan et du Vatican se distinguent de tous les autres témoins liturgiques (9,5-9 ; 18,17) ; 2° ils sont rejoints par tous (18,13) ; 3° ils sont rejoints par les deux copies des AnonB et AnonD (19,15) ; 4° ils sont rejoints par le *Taphou* 14 et les deux copies de l'AnonB (9,2 ; 19,27) ; 5° ils sont rejoints par le *Taphou* 14 seul (2,7 ; 15,31 ; 19,8-9). Un lien net se dégage donc entre ces deux copies de l'Anonyme C et le *Taphou* 14.

L'Anonyme D

Comme le laissent entendre les dernières observations faites au sujet de la production de l'Anonyme C, celle de l'Anonyme D n'est, elle non plus, pas homogène. Une série de variantes sont propres à l'une ou l'autre de ses copies, à l'exclusion de tous les autres manuscrits pris en considération :

Taphou 14 : 2,8 ; 3,6 ; 3,20 ; 4,5 ; 7,3-4 ; 9,12 ; 9,13 ; 9,22 ; 10,4 ; 12,24 ; 13,2 ; 13,19-20 ; 13,22 ; 13,26 ; 14,7 ; 17,20 ; 18,4 ; 18,4-5 ; 19,6-7 ; 19,34 ;

Laur. : 1,12 ; 1,14 ; 6,11 ; 8,18 ; 13,18 ; 13,20 ; 14,9 ; 15,1 ; 15,29 ; 17,2 (?) ; 17,14 ; 18,6 ; 18,19.

La plupart du temps, il ne s'agit pas de choses très significatives : oubli d'une préposition, hésitations phonétiques, élisions, distractions (15,29 !)… ; même les petites omissions et transpositions peuvent s'expliquer par des moments de distraction. Ainsi, par ex., la transformation de la phrase Καὶ ταῦτα, ὅσον ἀφοσιώσασθαι τὴν ὀφειλομένην ἐκείνῳ τιμήν, διήλθομεν en 18,4-5 dans le *Taphou* 14 (Ὅσον οὖν ἀφοσιώσασθαι τὴν ὀφειλομένην ἐκείνῳ τιμὴν καὶ ταῦτα, διήλθομεν) peut-elle s'expliquer par le déplacement de καὶ ταῦτα à la suite d'une correction d'omission, mal placée ou mal comprise. Donc, parmi les variantes propres de l'un et de l'autre codex, aucune ne laisse penser que le scribe suivait un modèle différent lors de leur copie. D'ailleurs, d'autres lieux-variants montrent une certaine solidarité entre eux : en 13,3, par ex., ils portent σιτοδείᾳ, en accord avec VT(Q^{mg}), le reste de la tradition prise en compte s'accordant sur σιτοδοσίᾳ.

En revanche, l'addition de τοῖς ἴσοις μέτροις après ἀντεποθούμεθα en 2,1 dans le *Taphou* 14, comme dans les manuscrits « m », indique un autre modèle, ou un choix différent devant des indications contradictoires. De même, en 10,17, le *Taphou* 14 suit-il une leçon très minoritaire, éditée par les Mauristes d'après des témoins qui ne figurent pas dans la sélection des *Sources chrétiennes*[51], et attestée dans nos manuscrits par le seul *Pantel*. 6 : τυραννικωτέρας μητρός *vs* τυραννικωτέρου πατρός. Un autre exemple est leur comportement respectif en 19,8-9 : le *Taphou* 14 s'accorde sur le texte édité avec T m, Milan et *Vat*. 1947 (ἡτοιμασμένην), tandis que le *Laur*. suit AQBWV Maur., Oxford et AnonB (ἐπηγγελμένην). Moins probant : l'accord entre le *Laur*., Oxford et S (βέλτιον) *vs* tous les autres témoins considérés (βέλτιστον), et la présence d'un titre final dans le *Laur*. (c'est la seule collection liturgique prise en compte qui en porte un assurément de première main).

[51] Voir la note 85 à la col. 1181 du tome 35 de la *Patrologia Graeca*.

Au total, à part une certaine proximité du *Taphou* 14 et d'au moins une partie de la production de l'Anonyme C (Milan et Oxford) – démentie en 10,17, par ex. – peu d'éléments permettent d'isoler la production de l'Anonyme D dans l'ensemble de la tradition considérée.

Conclusions sur le texte des Anonymes

Dans une série de cas, la production des trois anonymes s'accorde sur une leçon, souvent avec une partie des collections complètes sélectionnées dans les *Sources chrétiennes*. Dans certains cas, l'accord se fait avec la majorité des témoins de collections complètes (14 ; 1,7 ; 2,10 ; 2,13 ; 3,5 ; 3,6 ; 3,11 ; 3,16 ; 3,16-17 ; 4,3 ; 5,9-10 ; 6,12 ; 8,3 ; 8,5 ; 8,8 ; 8,10 ; 8,17 ; 9,4 ; 9,11 ; 9,17 ; 9,27 ; 10,6 ; 10,15 ; 10,16 ; 10,24 ; 10,25 ; 11,6 ; 11,15 ; 11,19 ; 12,5 ; 12,12 ; 12,23 ; 13,2 ; 13,10 ; 13,12 ; 13,18 ; 13,24 ; 13,27 ; 14,4 ; 14,5 ; 14,11 ; 14,14 ; 14,15 ; 14,18 ; 14,19 ; 15,5 ; 15,14 ; 15,22 ; 15,31 ; 16,8 ; 16,9 ; 16,10 ; 17,2 ; 17,3 ; 17,9 ; 17,10 ; 17,12 ; 17,15 ; 17,16 ; 17,21 ; 17,24 ; 17,26 ; 17,27 ; 18,2 ; 18,7 ; 18,12 ; 18,13 ; 18,14 ; 18,25 ; 19,2 ; 19,6 ; 19,22 ; 19,23 ; 19,23 ; 19,25 ; 19,26 ; 19,36 ; 19,37). Dans d'autres cas, au contraire, les collections liturgiques supportent la leçon minoritaire de ces collections complètes (2,1 ; 19,38). La plupart du temps, les variantes ne sont guère significatives, mais leur accumulation permet tout de même de discerner une plus grande proximité avec les manuscrits d'acolouthie « n », dans l'ensemble.

Peu de variantes significatives isolent la production de chaque copiste anonyme. Ce qui ressort surtout, ce sont de plus grandes affinités, dans celle de l'Anonyme C, entre les manuscrits de Milan et du Vatican, « contre » celui d'Oxford ; d'autre part, ces deux témoins sont également plus proches du *Taphou* 14 que des autres collections liturgiques, nous avons eu l'occasion de le souligner[52]. Au-delà, le *Discours* 24 ne semble guère permettre de bien jauger la tradition manuscrite, au moins en se limitant à cet échantillon de témoins.

5. L'apport possible d'une autre collection liturgique, le **Taur.** *C.I.6*

En terminant son étude de la production de l'Anonyme B, F. D'Aiuto indiquait des rapprochements certains entre le type d'écriture informelle ou à tendance cursive de ces manuscrits enluminés et d'autres manuscrits de la seconde moitié du XI^{e} s. Il mettait notamment en avant deux autres collections liturgiques, également enluminées, un manuscrit conservé à Turin (*Taur*. C.I.6) et un manuscrit de Paris (*Coisl*. 239)[53].

Il ne saurait être question dans le cadre de ce petit article d'examiner toutes les collections liturgiques enluminées, ne fût-ce que d'un point de vue textuel. Toutefois, il pourrait s'avérer éclairant d'étendre l'enquête à un manuscrit très proche dans le temps, selon les conclusions de

[52] C'est l'occasion de rappeler l'observation de F. D'Aiuto au sujet d'une recension illustrée des *Histoires* mythologiques du Pseudo-Nonnos, dont le *Vat. gr*. 1947 et le *Taphou* 14 sont les deux seuls témoins survivants, et dont les illustrations circulaient à l'origine avec le texte même des *Histoires*, avant d'être intégrées dans la décoration des homélies grégoriennes concernées (D'AIUTO 1999, p. 120-121 avec bibliographie [n. 3]).

[53] D'AIUTO 1997, p. 39-40. Aucun des deux n'est daté, mais F. D'Aiuto cite un manuscrit contemporain, daté, mais non grégorien, le *Vindob. theol. gr*. 63 (Chrysostome, AD 1061), et deux documents émanant de la chancellerie impériale (respectivement datés de 1062 et 1065). C'est la proximité graphique qui lui permet de dater les deux manuscrits athonites de l'Anonyme B du troisième quart du XI^{e} s.

F. D'Aiuto, ce qui explique la présence, dans le tableau 5 (p. 454-466), des leçons du manuscrit de Turin[54].

Leçons propres du Taur. C.I.6

Celui-ci comporte un certain nombre de leçons propres, en 1,9 ; 2,1 ; 2,4-5 ; 2,10-11 ; 4,1-2 ; 4,12-13 ; 5,5 ; 6,1 ; 6,7 ; 6,13 ; 7,6 ; 8,3 ; 8,5 ; 8,15 ; 9,15 ; 9,26 ; 9,27 ; 11,22 ; 12,11 ; 12,15 ; 12,24-25 ; 13,24 ; 13,26 ; 14,2 ; 14,6 ; 14,9 ; 14,11 ; 14,23 ; 15,9 ; 15,9 ; 15,10 ; 16,7 ; 16,10 ; 18,4 ; 19,2 ; 19,23. Parmi ces variantes, la plupart ne sont vraiment pas significatives. Peut-être peut-on épingler comme plus intéressantes celles de 2,10-11 (inversion et τι pour τε) ; 6,7 (εὐσεβείας pour εὐγενείας) ; 8,3 et 8,5 (dans les deux cas, au lieu de s'aligner sur l'une des deux leçons présentes dans les collections complètes, il les amalgame) ; 12,24-25 (omission de plusieurs mots) ; 13,24 (changement de cas et réduction du syntagme) ; 19,23 (mot illisible avant correction).

Le Taur. C.I.6 et les collections complètes

Dans d'autres cas, le manuscrit turinois est seul à appuyer une leçon des collections complètes, contre la production des trois anonymes. Comme précédemment, la leçon de référence est celle qui est éditée dans les *Sources chrétiennes*, sans préjuger de sa « meilleure » qualité :

– 1,4 : Κυπριανόν AQBW m *Taur.*] Κυπριανός VT Maur. AnonB AnonC AnonD
– 10,6 : τε καὶ m *Taur.*] *om.* n AnonB AnonC AnonD
– 10,25 : φλόγα m *Taur.*] πυρὰν n Maur. AnonB AnonC AnonD
– 11,15 : πόθων n D AnonB AnonC AnonD] παθῶν SPC *Taur.*
– 12,23 : ἐκείνου καὶ n S AnonB AnonC AnonD] ἐκείνου τὲ καὶ DPC *Taur.*
– 13,10 : μᾶλλον n D^2 AnonB AnonC AnonD] πλέον SD^1PC *Taur.*
– 15,5 : ἐκεῖνος σχεδόν QWVT Maur. AnonB AnonC AnonD] σχεδὸν ἐκεῖνος m *Taur.* (σχεδὸν Mossay, *Par. gr.* 524)
– 15,6 : ποιεῖται BQWVT D^2P^2 AnonB AnonC AnonD] ποιεῖ SD^1P^1C *Taur.*
– 15,14 : ὁρίοις BQWVT SDP AnonB AnonC AnonD] ὅροις C *Taur.*
– 18,13 : γνησίως ἐκεῖνον m *Taur.*] ἐκεῖνον γνησίως n Maur. AnonB AnonC AnonD
– 19,38 : αἰῶνας m AnonB AnonC AnonD] *add.* τῶν αἰώνων n Maur. *Taur.*

Dans la grande majorité de ces cas, le manuscrit de Turin suit les collections complètes d'acolouthie « m », et particulièrement C. L'exception notable se trouve, à la toute fin du *Discours*, dans la formule finale tellement machinale qu'elle en est devenue peu significative.

Accords du* Taur. *C.I.6 et des autres collections liturgiques

Dans une série d'autres cas, le *Taur.* C.I.6 appuie une leçon représentée dans l'ensemble de la production des trois anonymes : 1,7 (*contra* SPC) ; 2,10 (*contra* SCP^1) ; 3,5 (*contra* S) ; 3,11 (*contra* SPC) ; 3,16 (*contra* S) ; 3,16-17 (*contra* C) ; 3,23 (*contra* Maur.) ; 4,3 (*contra* S) ; 5,9-10 (*contra* PC) ; 6,12 (*contra* DCP^1 Maur.) ; 8,8 (*contra* S) ; 8,10 (*contra* A) ; 8,17 (*contra* P^1) ;

[54] Depuis de nombreuses années, ce manuscrit fait l'objet des recherches d'Anne Boonen. Sa dernière publication sur le sujet (BOONEN 2020) s'attache à étudier le travail d'équipe qui a produit ce témoin qui, en raison de certains aléas (il a souffert de l'incendie de la Bibliothèque de Turin en 1904), n'a pas toujours reçu l'attention qu'il mérite.

9,4 (*contra* m) ; 9,11 (*contra* S) ; 9,17 (*contra* QB) ; 9,27 (*contra* n Maur.) ; 10,15 (*contra* CP^1) ; 10,16 (*contra* P^1) ; 10,24 (*contra* SC) ; 11,1 (*contra* P^1) ; 11,6 (*contra* Maur. Mossay) ; 11,19 (*contra* S) ; 12,5 (*contra* B^2 SDP^1 Maur.) ; 12,12 (*contra* S) ; 13,2 (*contra* S) ; 13,10 (*contra* D^1) ; 13,12 (*contra* Maur.) ; 13,18 (*contra* SPC) ; 13,27 (*contra* P^1C) ; 14,4 (*contra* SP^1C^1) ; 14,5 (*contra* Q^1) ; 14,11 (*contra* D) ; 14,11 (*contra* C) ;14,14 (*contra* SPC) ; 14,15 (*contra* S) ; 14,18 (*contra* S ; C) ; 14,19 (*contra* C) ; 15,14 (*contra* S) ; 15,22 (*contra* CP^1) ; 15,31 (*contra* SPC) ; 16,8 (*contra* S) ; 16,9 (*contra* C) ; 16,11 (*contra* S) ; 17,2 (*contra* S^1) ; 17,3 (*contra* SC ; P) ; 17,9 (*contra* C) ; 17,10 (*contra* P) ; 17,12 (*contra* m) ; 17,15 (*contra* T SPC) ; 17,16 (*contra* C^1) ; 17,21 (*contra* T) ; 17,26 (*contra* C) ; 17,27 (*contra* SD) ; 18,2 (*contra* D^1) ; 18,3 (*contra* S) ; 18,7 (*contra* S^1) ; 18,12 (*contra* SC) ; 18,14 (*contra* W) ; 18,25 (*contra* P^1) ; 19,6 (*contra* S) ; 19,22 (*contra* S) ; 19,23 (*contra* S) ; 19,23 (*contra* Q D ; ABW Maur. ; S) ; 19,25 (*contra* S) ; 19,26 (*contra* m) ; 19,36 (*contra* PC) ; 19,37 (*contra* T).

Au total, le *Taurinensis* et les autres collections liturgiques s'accordent en général contre une leçon minoritaire, souvent isolée dans des manuscrits d'acolouthie « m ». Avec cependant quelques exceptions... Sa position est donc contrastée par rapport aux collections complètes. Reste à évaluer son éventuelle proximité avec la production de l'Anonyme B, puisqu'ils sont proches paléographiquement et chronologiquement.

Le Taur. *C.I.6 et l'Anonyme B*

Le C.I.6 présente-t-il des affinités spécifiques avec l'Anonyme B ? Lorsque la production de ce dernier présente des leçons propres (dans au moins un de ses manuscrits), le codex de Turin ne les rejoint pas dans la majorité des cas : 1,8 ; 2,5 ; 3,21 ; 3,22-23 ; 4,5 ; 8,1 ; 8,1 ; 10,23 ; 13,8 ; 15,5 ; 16,2 ; 16,10. En 1,9, il présente une variante différente, qui lui est propre.

Lorsque les copies de l'Anonyme B ont la leçon minoritaire dans l'échantillon collationné, le C.I.6 les rejoint en trois endroits :

– 7,2 : κατεβάλλετο W *Pantel*. *Taur*. ;
– 9,27 : θανατώσαντος DCP^1 *Pantel.*$^{a.c.vid.}$ *Taur.*$^{a.c.}$
– 10,17 : τυραννικωτέρας μητρός Maur. *Pantel. Taphou Taur*.

Ailleurs, au contraire, le manuscrit de Turin s'accorde avec la leçon qui n'est pas attestée chez l'Anonyme B :

– 2,1 : ἀντεποθούμεθα (ἀντεποθοῦμην *Taur*.)] *add*. τοῖς ἴσοις μέτροις m Maur. *Taphou Taur*.
– 2,7 : γε ἀγαπητικοῖς SDP Milan *Vat. Taphou Taur*.
– 5,17 : ὠδίνοντα κύματα n DPC AnonB$^{p.c.}$ *Taphou*$^{p.c.}$] ὠδίνον τὰ κύματα Milan$^{a.c.}$ *Taphou*$^{a.c.}$ *Laur*. ; ὠδίνων τὰ κύματα Oxford$^{a.c.}$ *Vat.*$^{a.c.}$ *Taur*.
– 6,1 : ἵν΄ DPC *Laur. Taur*.
– 6,9 : τὸ τῶν λόγων DPC Maur. AnonC (Oxford$^{p.c.}$) *Taur*.
– 9,5-9 : εὐπρεπὴς ... ἐφάμιλλον m Oxford *Taur*.
– 9,10 : *om*. τε καὶ φιλοσώφρονες *Iber.*$^{a.c.}$
– 10,6 : τε καὶ m *Taur.*
– 10,25 : φλόγα m *Taur*.
– 11,15 : παθῶν SPC *Taur*.
– 12,23 : ἐκείνου τὲ καὶ DPC *Taur*.
– 13,2 : δι΄ ἀδελφῶν DPC Milan *Vat. Taphou*$^{p.c.}$ *Taur*.
– 14,8 : ἐκεῖνος S^1C *Laur. Taur*.

– 15,5 : σχεδὸν ἐκεῖνος m *Taur*.
– 15,6 : ποιεῖ SD[1]P[1]C *Taur*.
– 15,24 : παρατάσσηται QBV *Vat.*[a.c.] *Laur. Taur*.
– 15,31 : ταῦτα BQW m Milan *Vat. Taphou Taur*.
– 18,13 : γνησίως ἐκεῖνον m *Taur*.
– 19,8-9 : ἡτοιμασμένην T m Milan *Vat. Taphou Taur*.
– 19,22 : οὔτε m Milan *Vat. Taur*.

La plupart de ces variantes ne sont guère significatives, mais quelques-unes sortent du lot : des additions/omissions de taille variable (2,1 ; 9,5-9 ; 15,31) et deux substitutions lexicales (10,25 ; 19,8-9). Dans ces cinq cas, le *Taur*. s'accorde avec l'ensemble des manuscrits d'acolouthie « m » (en 10,25, ils sont d'ailleurs seuls à présenter la leçon). Dans trois cas, ils sont rejoints par le *Taphou* 14 ; dans deux de ces cas, les manuscrits de Milan et le *Vat. gr*. 1947 les rejoignent, de même qu'un nombre variable de témoins d'acolouthie « n ». Enfin, dans un lieu-variant (9,5-9), « m » et le *Taur.* s'accordent avec la troisième copie de l'Anonyme C. L'ensemble des variantes moins (voire pas) significatives confirment une plus grande proximité du *Taur*. avec les manuscrits d'acolouthie « m » et, dans une moindre mesure, avec les manuscrits de Milan et du Vatican, ainsi qu'avec le *Taphou* 14. Les rencontres plus spécifiques du *Taurinensis* avec le manuscrit d'Oxford et le *Laur*. sont plus aléatoires et moins fréquentes. Par ailleurs, ses affinités avec le *Taphou* 14 ne sont pas systématiques. Ainsi, dans les quelques cas suivants, le C.I.6 rejoint la majorité des témoins : 3,11 (seul le *Taphou* 14 appuie « m » en écrivant un article devant πατήρ) ; 3,20 (les mots καὶ περιέχομαι sont présents partout, sauf dans le *Taphou*) ; 4,5 (ἡμῖν est présent partout, sauf dans le *Taphou*). Au contraire, en 9,5, les manuscrits de Turin et d'Oxford sont les seuls à écrire μὲν τὴν ὥραν et τὸν τρόπον et, en 16,6, le *Selden*. est le seul, avec « n » S, à écrire τὴν κορωνίδα.

Au final, donc, l'extension des collations à un manuscrit supplémentaire suffit à mettre en cause une série d'accords ou simplement d'affinités qui s'étaient dégagées entre des collections liturgiques enluminées copiées par nos trois copistes anonymes. Même si certaines tendances se trouvent confirmées (par ex. : une plus grande proximité avec les manuscrits de Milan et du Vatican, et avec le *Taphou* 14), elles sont loin d'être représentées toujours par des variantes significatives, et d'être systématiques.

6. Conclusions

L'examen codicologique, paléographique, et « artistique » mené par F. D'Aiuto sur quelques collections illustrées des *Discours* liturgiques de Grégoire de Nazianze a fait l'objet d'un complément d'enquête, centré sur l'*Or*. 24, en l'honneur de saint Cyprien. Ce *Discours* a servi d'exemple pour évaluer sur d'autres critères dans quelle mesure les copistes de ces manuscrits sont restés constants dans leur production, à savoir l'acolouthie des *Discours*, le titre qu'ils présentent dans les différents témoins, ainsi que les éléments qui les accompagnent, et le texte.

L'examen des acolouthies montre que des copistes comme les Anonymes C et D n'ont pas produit des copies identiques de ce point de vue ; dans le cas de l'Anonyme C, la différence entre le *Vat. gr*. 1947 et l'*Ambrosianus* d'une part, et le codex d'Oxford de l'autre, est la plus marquée ; celle que sépare les manuscrits du Vatican et de Milan pourrait être imputée à une éventuelle perte de feuillets au début et à la fin du codex, mais cela reste hypothétique. L'Anonyme B est ici plus constant.

Cette tendance se confirme avec l'examen des éléments qui accompagnent le titre du *Discours* dans les différents témoins. L'Anonyme B pourrait avoir repris ces éléments d'un

même modèle pour ses deux copies, à ceci près qu'il donne parfois des indications contradictoires entre l'une et l'autre (au sujet du lieu de rédaction des *Discours*, vraisemblablement). L'Anonyme C confirme, pour certains éléments, une certaine proximité entre les copies du *Vat*. et celle de Milan ; alors que, selon d'autres aspects, davantage liés à la décoration, le *Vat*. est plus proche du *Selden*. Quant à l'Anonyme D, il se montre ici plus constant.

Chacun des copistes est resté fidèle à une forme de noyau central du titre proprement dit du *Discours*. C'est le cas aussi de l'Anonyme B pour le reste du titre. Les deux autres y sont un peu moins constants, mais la plus grande proximité du *Vat*. et de l'*Ambros.* se confirme, de façon non absolue. L'Anonyme D fait état de petites différences d'une copie à l'autre, dont certaines peuvent être le reflet d'une distraction (notamment dans l'identification de l'auteur), et dont les autres ne peuvent malheureusement être évaluées avec certitude sur la base du microfilm.

Les résultats de l'examen selon ces trois critères non textuels montrent qu'un copiste copiant une même collection de textes ne se sentait pas lié par une unique manière de faire. La question des variantes textuelles est bien plus complexe : la collation des témoins a produit un grand nombre de variantes, mais la plupart d'entre elles ne sont guère significatives, en ce qu'elles peuvent apparaître et disparaître sans nécessairement reproduire un modèle (par ex., la présence ou non d'un article), ou être le fruit d'une distraction (variantes phonétiques, orthographiques, etc.). Il semble tout de même que les sept collections liturgiques examinées soient, d'une façon générale, un peu plus proches des collections complètes d'acolouthie « n » que de celles d'acolouthie « m ». En dehors de ce fonds commun, les deux copies de l'Anonyme B portent quelques leçons qui leur sont propres ; certaines d'entre elles les isolent des autres collections, et d'autres sont propres à l'une ou à l'autre. L'Anonyme C propose un texte assez proche dans deux de ses copies (Milan et Vatican), texte qui s'apparente tantôt plutôt au texte « m », tantôt plutôt au texte « n ». Parmi les autres collections liturgiques, le manuscrit de Jérusalem est celui qui présente le plus d'affinité avec eux. Sinon, la production de l'Anonyme D est la moins isolable.

Cependant, la collation d'une collection liturgique supplémentaire, également illustrée, dont l'écriture s'inscrit dans le même courant que celle de l'Anonyme B, et sans doute contemporaine, montre combien certains rapprochements peuvent être facilement remis en question lors de l'introduction d'un nouveau témoin. En d'autres termes, si des rapprochements comme celui de l'*Ambros*. et du *Vat*., par ex., sont toujours observables, des leçons qui jusqu'ici pouvaient être considérées comme propres à un témoin ne le restent pas nécessairement, et les témoins se présentent selon un nombre croissant de configurations.

F. D'Aiuto expliquait les différences entre copies d'un même copiste d'une façon qu'on pourrait qualifier d'empirique. En ce qui concerne la production de l'Anonyme D, le *Taphou* 14 est un manuscrit de luxe, tandis que le *Laurentianus* est « seulement » de bonne facture[55]. En ce qui concerne celle de l'Anonyme C, il y voyait une sorte de progression : le *Vat. gr*. 1947 présente un aspect relativement plus modeste, parce qu'il s'agit d'un codex destiné à un usage privé ; l'apparence de l'*Oxon. Selden*. est déjà plus soignée ; quant à l'*Ambros*., à la présentation plus équilibrée et plus aérée, il devrait sa haute qualité d'exécution picturale à un commanditaire plus exigeant. Tous trois représenteraient « tre differenti sfaccetture di una stessa tipologia di produzione manoscritta di livello medio-alto »[56]. Ces conclusions ressortaient d'un examen attentif de critères externes (décoration, iconographie, taille, disposition du texte sur la page,

[55] D'AIUTO 1999, p. 142 et n. 80.

[56] D'AIUTO 1999, p. 139.

écriture, etc.). Le point de vue textuel ne permet pas d'entrer dans ce type de considérations : quel que soit son usage ou son commanditaire, le texte devrait rester pareil à lui-même, sauf à trouver de nouveaux modèles, présentant un « meilleur » texte pour des clients plus attentifs à cet aspect-là qu'à la présentation matérielle.

L'échantillon sur lequel nous avons travaillé étant très restreint par rapport à l'ensemble de la tradition grégorienne, il est clair que les conclusions présentées ici sur les variantes textuelles de l'*Or*. 24 ne peuvent qu'être provisoires et remises en question. Par contre, si on se limite à la production des trois copistes anonymes, on se trouve renforcé dans l'idée, émergeant déjà de l'examen de critères non textuels, qu'un copiste copiant un même texte ne le faisait pas nécessairement toujours sur le même modèle. Soit il n'en avait pas envie, soit le commanditaire ne lui laissait pas le choix, soit il ne travaillait pas du début à la fin de sa carrière dans le même atelier, soit… Les possibilités sont nombreuses, particulièrement pour un auteur aussi lu et recopié que Grégoire de Nazianze.

La tradition syriaque, beaucoup plus ancienne mais moins abondante et diversifiée que la tradition grecque conservée, pourrait peut-être apporter, avec les autres versions orientales, quelque éclaircissement sur au moins un pan de cette complexité. La version syriaque de l'*Or*. 24 n'a pas encore été éditée, voici un objet d'étude proposé à la sagacité éditoriale de J.-C. Haelewyck !

ANNEXES

Tableau 4. Titres de l'*Or.* 24 (abréviations résolues)

Anonyme B					
Iber.gr. 271	(perdu ?)	[…]τινουπόλεως τοῦ θεολόγου	λόγος	εἰς κυπριανὸν τὸν μάρτυρα	ἐξ ἀγροῦ ἐπανήκον. μετὰ μίαν τῆς μνήμης ἡμέραν
t.f. (post. ?)				εἰς τὸν μάρτυρα κυπριανὸν	στιχ υ+ε′
Pantel. 6	τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν	γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου κωνσταντινουπόλεως τοῦ θεολόγου	λόγος	εἰς κυπριανὸν τὸν μάρτυρα	ἐξ ἀγροῦ ἐπανήκων. μετὰ μίαν τῆς μνήμης ἡμέραν
Anonyme C					
Vat.gr. 1947				εἰς κυπριανὸν	ἐξ ἀγροῦ ἐπανήκ/ (+ οντα s.l., p.c. ?) μετὰ μίαν τῆς μνείας ἡμέραν
*Ambr.*G88sup				εἰς κυπριανὸν	ἐξ ἀγροῦ ἐπανήκων. μετὰ μίαν τῆς μνείας ἡμέραν
Selden. B54	τοῦ αὐτοῦ			εἰς κυπριανὸν	ἐξ ἀγροῦ ἐπανήκων μετὰ μίαν τῆς μνείας ἡμέραν
Anonyme D					
Laur. 7.32	τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν	γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου ναζιανζοῦ τοῦ θεολόγου		εἰς τὸν μάρτυρα κυπριανὸν	ἐξ ἀγροῦ ἐπανήκοντος μετὰ μίαν τῆς μνείας ἡμέραν
Taphou 14	τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν	γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου κωνστατινουπόλεως τοῦ θεολόγου		εἰς τὸν μάρτυρα κυπριανὸν	[…(reflets)]ταντος (?) μετὰ μίαν τῆς μνήμης ἡμέραν

Tableau 5. Variantes de l'*Or.* 24

Les collations ont été faites en référence au texte édité par J. Mossay dans la collection des *Sources chrétiennes*, dont la leçon figure dans la deuxième colonne du tableau ; entre parenthèses sont indiqués les témoins suivis par l'éditeur. Lorsqu'un manuscrit atteste la leçon adoptée par l'édition, la case correspondante dans sa colonne a été laissée vide. Dans la colonne « App. crit. » est indiquée la variante attestée dans l'apparat critique de l'édition, avec les manuscrits qui la présentent. Les variantes identifiées dans les collections complètes mais non représentées dans les copies des Anonymes sont indiquées en grisé.

Les manuscrits utilisés dans les *Sources chrétiennes* sont les suivants[57] :

« n » : A = *Milan, Ambros*. E 49-50 inf. (= gr. 1014) ; Q = *Patmos, Monastère Saint-Jean-le-Théologien*, 43 ; B = *Paris, BNF, gr*. 510 ; W = *Moscou, Synod. gr*. 64 (= Vlad. 142) ; V = *Vienne, ÖNB, theol. gr*. 126 ; T = *Moscou, Synod. gr.* 53 (= Vlad. 147)

« m » : S = *Moscou, Synod. gr*. 57 (= Vlad. 139) ; D = *Venise, Marc. gr*. 70 ; P = *Patmos, Monastère Saint-Jean-le-Théologien*, 33 ; C = *Paris, BNF, Coisl*. 51.

[57] Description et bibliographie : MOSSAY 1981, p. 32-35 ; *RNaz ad loc.* ; SOMERS 1997 *ad loc*.

				Anonyme C			Anonyme B		Anonyme D	
§,lin.	Textus *SC*	App. crit.	Turin C-I-6	Milan G88 sup	Selden B54	Vat. gr. 1947	Iviron gr. 271	Pantel. 6	Taphou 14	Laur. Plut. 7.32
1,4	Κυπριανόν (AQBW m)	Κυπριανός (*false* l.1 : VT Maur.)		Κυπριανός	Κυπριανός	Κυπριανὸς	Κυπριανὸς	Κυπριανὸς	Κυπριανὸς	Κυπριανὸς
1,7	ἂν (n D)	ἐὰν SPC								
1,8	ἀλλὰ μὴ (n m)						ἵνα μὴ	ἵνα μὴ (et ἀλλὰ s.l.)		
1,9	Ἂν (n m)		ἐὰν				εἰ	εἰ		
1,12	εὐχαριστήσωμεν² AQWVT SDP²C	om. B,P¹ (rest. P²)								εὐχαριστήσομεν
1,14	ἐν σταθμῷ (n m)									σταθμῷ
2,1	ἀντεποθούμεθα (n m)		ἀντεποθοῦμην							
2,1	(n)	add. τοῖς ἴσοις μέτροις m Maur.	add. τοῖς ἴσοις μέτροις						add. τοῖς ἴσοις μέτροις	
2,4-5	ἀποστάσει (n m)		add. καὶ							
2,5	τοὺς πίνακας (n m)						τοὺς ἀρχετύπου πίνακας			
2,7	τε ἀγαπητικοῖς (n C)	γε ἀγαπητικοῖς SDP	γε ἀγαπητικοῖς	γε ἀγαπητικοῖς		γε ἀγαπητικοῖς			γε ἀγαπητικοῖς	
2,8	Πῶς δὲ (n D)	πῶς δὲ καὶ SPC							πῶς δ'	
2,10	συναγαγόντος (n DP²)	συνάγοντος SCP¹								
2,10-11	τε καὶ περιέξεσθαι ἀλλήλων (n m)		τι ἀλλήλων καὶ περιέξεσθαι							
2,13	μυστήριον εἴτ´οὖν κεφάλαιον (m)	κεφάλαιον n	κεφάλαιον	κεφάλαιον	κεφάλαιον	κεφάλαιον	κεφάλαιον	κεφάλαιον	κεφάλαιον	κεφάλαιον
3,5	μυσταγωγίας (n DPC)	μυσταγωγίαις S								
3,6	ἐγγινομένης ἡμῖν (n DPC)	inv. S								
3,6	τρυφῆς (n m)								τροφῆς	
3,11	καὶ κόρος (n D)	οὐ κόρος SPC								
3,11	ὁ πατὴρ (m)	πατὴρ n Maur.	πατὴρ	πατὴρ	πατὴρ	πατὴρ	πατὴρ	πατὴρ		πατὴρ
3,16	ἔκγονα (n DPC)	ἔγγονα S								

3,16-17	καταγινώσκω (n SDP)	καταγιγνώσκω C								
3,20	καὶ περιέχομαι (n m)								om.	
3,21	μαρτύρων... ἐπιτέρπομαι (n m)						om.a.c. (add.post.)			
3,22-23	αἵμασιν... στέφανοι (n m)						om. a.c. (add.mg)	part. om. a.c. (add. mg)		
3,22	ἐπαγάλλομαι… στέφανοι (n m)						in om. a.c. (add.mg)	part. om. a.c. (add. mg)		
3,22	ἐπαγάλλομαι (n m)						in om. a.c. (add.mg)	καλλωπίζομαι (ἐπαγάλλομαι var.mg)		
3,22-23	καὶ ἄλλων... οἱ στέφανοι (n m)						in om. a.c. (add.mg)	om. a.c. (add.mg)		
3,23	εὐδοξίαν (n m)	εὐκοσμίαν Maur.								
4,1-2	ἀνοικτέον ἑτοίμως (n m)		inv.							
4,3	αὐτῶν (n DPC)	ἑαυτῶν S								
4,5	πολλῶν [1] (n m)	(lac. S)						πολλῶν γὰρ		
4,5	ἡμῖν (n m)	(lac. S)							om.	
4,12-13	οὐδὲν ἔλαττον ... ὁλοκαυτώματα (n m)	(lac. S)	om. a.c. (corr. post.mg)							
4,15	συμπλήρωσις (n m)	(lac. S)		πλήρωσις		πλήρωσις				
5,1	Σὺ (n m)	(lac. S)			συ ex σοι	σοι ex συ				
5,1	μοι 2 καὶ (n D)	ἐμοί P (lac. S) ἐμοὶ καὶ C	ἐμοὶ καὶ	μοι		μοι				
5,5	σύνειμί (n m)	(lac. S)	συνίημί							
5,6	ὅλος (AQBT DC)	ὅλως WV P (lac. S)			ὅλως				ὅλως	
5,9-10	τοῖς κατά τι ... ἧττον (n D)	inv. οὐκ ἧττον τοῖς κατά τι συναπτομένοις PC (lac. S)								
5,17	ὠδίνοντα κύματα (n DPC)	(lac. S)	ὠδίνων τὰ κύματα	ὠδίνοντα κύματα ex ὠδίνον τὰ κύματα	ὠδίνοντα κύματα ex ὠδίνων τὰ κύματα	ὠδίνοντα κύματα ex ὠδίνων τὰ κύματα			ὠδίνοντα κύματα (ex ὠδίνον τὰ κύματα)	ὠδίνον τὰ κύματα

6,1	ἵνα (n)	ἵν´ DPC (lac. S)	ἵν´							ἵν´
6,1	ἠδίους (n DPC)	(lac. S)	ἰδίους							
6,7	εὐγενείας (n DPC)	(lac. S)	εὐσεβείας							
6,9	τὸ λόγων (n)	τὸ τῶν λόγων DPC Maur. (lac. S)	τὸ τῶν λόγων	τὸ τῶν λόγων	τὸ τῶν λόγων ex τὸ λόγων vid. (τῶν mg p.c.?)	τὸ τῶν λόγων				
6,11	ἐν ἑκάστῳ (AQBWVT^2 DPC)	om. T a.c., corr. mg. (lac. S)								ἑκάστῳ
6,12	φιλομαθείας (n)	πολυμαθ(ε)ίας DCP^1 Maur. (lac. S)								
6,13	ἤ, ἵνα (n DPC)	(lac. S)	ἵνα							
7,2	κατεβάλετο (AQBVT DPC)	κατεβάλλετο W (lac. S)	κατεβάλλετο					κατεβάλλετο		
7,3-4	τοῦ ποιοῦντος τὰ πάντα (n DPC)	(lac. S)							τοῦ πάντα ποιοῦντος	
7,6	οἶδ´ὅπως (n DPC)	(lac. S)	οἶδα πῶς							
7,6	χρήσωμαι (AQ^{1}BWV DC)	χρήσομαι Q^{2}T P (lac. S)	χρήσωμαι (χρήσομαι p.c. ?)	χρήσομαι	χρήσομαι	χρήσομαι		χρήσομαι (p.c.?)	χρήσομαι	χρήσομαι
7,16	ἀρετῆς (n DPC)	(lac. S)		om. a.c (p.c. mg intercol.)		om.				
8,1	βίου (n m)							βίου αὐτοῦ a.c. (txt ed. = var.mg)		
8,1	αὐτῷ (n m)							om. a.c. (αὐτῶν? var.mg)		
8,3	λίαν (n)	καὶ m	λίαν καὶ							
8,5	οὕτω καὶ (n)	οὕτω γε m	οὕτω γε καὶ							
8,7	ἑαυτοῦ (n DPC)	αὐτοῦ S			ἑαυτοῦ ex αὐτοῦ				αὐτοῦ	αὐτοῦ
8,8	μεταθέσεως (n DPC)	διαθέσεως S								
8,8	μᾶλλον (AQ^{2}BWVT m)	om. Q^1							om.	
8,10	τῶν μαθητῶν (QBWVT m)	τῶν μαθημάτων A								

8,15	ὅση καὶ ἡλίκη (n m)		πόση καὶ πηλίκη a.c.							
8,17	πικρότατος (n SDP^{2}C)	πικρότερος P^{1}								
8,18	ταράσσων (n m)									ταράσσω
9,2	ἐφιέτω (n m)		ἐφιέτω (ex ἐφ*έτω?)		ἐφικέτω ex ἐφ*τω vid.					ἐφιέτω ex ἐφ*(*)έτω
9,4	κάλλει περίβλεπτος (m)	om. n Maur.	om.	om.	om.	om.	om.	om.	om.	om.
9,5-9	εὐπρεπὴς ... ἐφάμιλλον (m)	om. n Maur.		om.		om.	om.	om.	om.	om.
9,5	εὐπρεπὴς (SC)	εὐπρεπῶς DP (in om. n Maur.)		in om.		in om.	in om.	in om.	in om.	in om.
9,5	μὲν ὥραν (m)	(in om. n Maur.)	μὲν τὴν ὥραν	in om.	μὲν τὴν ὥραν	in om.	in om.	in om.	in om.	in om.
9,5	τρόπον (m)	(in om. n Maur.)	τὸν τρόπον	in om.	τὸν τρόπον	in om.	in om.	in om.	in om.	in om.
9,10	τε καὶ φιλοσώφρονες (n m)						om. a.c.			
9,11	κοινὸν γὰρ ἀμφοτέραις (n DPC)	om. S								
9,12	καλὴ τῳ εἴδει (n m)								τῶ εἴδει καλὴ	
9,13	λέγων (n m)								transp. post βασιλέως	
9,15	ἀνεπίβατον (n m)		ἀνεπίβατος							
9,17	μόνῳ (AWVT m)	μόνη QB								
9,20	ὀργάνων (n P)	τῶν ὀργάνων D ὄργανον SC								ὄργανον ex ὀργάνων
9,22	ἤλπιζε (n m)		(vid.)						ἤλπισε	
9,26	ἐξαιτήσων (n m)		ἐξαιτούμενος							
9,27	Δεσπότου (m)	add. τοῦ n Maur.								

9,27	καταλύσοντος (n SP^2)	καταλύσαντος DCP^1	κατακλύσαντος							
9,27	θανατώσοντος (n SP^2)	θανατώσαντος DCP^1	θανατώσαντος a.c. θανατώσοντος p.c. (o s.l.?)					θανατώσον-τος (ex θανατώσαν-τος?)		
9,30-31	προσδραμῶν ἀνθρωπότητι (n m)			om. a.c. (mg intercol.post)			p.c., ex προδραμὼν ἀνθρωπότητι	προδραμὼν ἀνθρωπότητι		
10,4	τὴν τῶν τοιούτων (n m)								τὴν τοιαύτην	
10,6	τε καὶ (m)	om. n		om.	om.	om.	om.	om.	om.	om.
10,15	Σωσάνναν (n SDP^2)	Σουσάνναν CP^1								
10,16	πικρῶν (n SDP^2C)	τυραννικῶν P^1								
10,17	τυραννικωτέρου (n SDP^2C)	τυραννικωτά-του P^1 τυραννικωτέ-ρας Maur.	τυραννικωτέρας				(p.c?)	τυραννικωτέ-ρας	τυραννικωτέ-ρας	
10,17	πατρός (n m)	μητρός Maur.	μητρός				(p.c?)	μητρός	μητρός	
10,23	σπλάγχνοις (n DPC)	πλάχνοις S						σπλάγχνοις αὐτοῦ (σπλάγχνοις var. mg)		
10,24	ἐν φλογὶ (n DP)	ἐκ φλογός SC								
10,25	φλόγα (m)	πυρὰν n Maur.		πυρὰν	πυρὰν	πυρὰν	πυρὰν	πυρὰν	πυρὰν	πυρὰν
11,1	καὶ πλείω (n SDP^2C)	καὶ τὰ πλείω P^1								
11,6	πίστεως καὶ διὰ τῆς ταπεινώσεως (Maur. Mossay)	ταπεινώσεως n m	ταπεινώσεως	ταπεινώσεως	ταπεινώσεως	ταπεινώσεως	ταπεινώσεως	ταπεινώσεως	ταπεινώσεως	ταπεινώσεως
11,15	πόθων (n D)	παθῶν SPC	παθῶν							
11,19	ὑπεροψίας (n DPC)	ὑποψίας S								
11,22	ἀποκρούεται (n m)		add. καὶ							
11,25	βαλόντα (AQ^2BWVT DPC)	βάλλοντα S Q^1				βαλόντα ex βάλλοντα				
12,4	τοῦ Δαβὶδ (n SDP)	Δαβὶδ C		Δαβὶδ		Δαβὶδ				Δαβὶδ

12,5	κρούματα (AQB^{1}WVT P^{2}C)	κρούσματα B^{2} SDP^{1} Maur.								
12,11	δ΄οὖν, καὶ (m)	δ΄οὖν n	οὖν	δ΄οὖν	δ΄οὖν	δ΄οὖν	δ΄οὖν	δ΄οὖν	δ΄οὖν	
12,12	προτίθησι (n DPC)	προστίθησι S								
12,15	μακρὰν (n m)		μικρὰν							
12,23	ἐκείνου καὶ (n S)	ἐκείνου τὲ καὶ DPC	ἐκείνου τὲ καὶ							
12,23	μέχρι (n D)	μέχρι καί SPC		μέχρι καί		μέχρι καί				
12,24 -25	σχεδὸν ... Βορείου (n m)		om.							
12,24	σχεδὸν δὲ (n m)		in om.						σχεδὸν	
13,1	καὶ τῶν (AQ^{2}BWVT m)	καὶ Q^{1}		καὶ						
13,2	ἀγαγὼν (n DPC)	ἀγὼν S								
13,2	διὰ ἀδελφῶν (n S)	δι΄ ἀδελφῶν DPC	δι΄ ἀδελφῶν	δι΄ ἀδελφῶν		δι΄ ἀδελφῶν			δι΄ἀδελφῶν ex ἀδελφῶν	
13,3	ἐν γυναικὶ (n m)					γυναικὶ				
13,3	σιτοδοσίᾳ (AQ^{txt}BW m)	σιτοδείᾳ VT (Q^{mg})							σιτοδείᾳ	σιτοδείᾳ
13,4	ἐν ἐνυπνίοις (n m)				ἐν ἐνυπνίοις (πνί sicut nom. sacrum)	ἐνυπνίοις				
13,8	οἶδε γὰρ (n m)		οἶδεν γὰρ					οἶδε γὰρ καὶ		οἶδεν γὰρ
13,10	οἰκονομεῖσθαι (n SD^{2}PC)	οἰκοδομεῖσθαι D^{1}								
13,10	μᾶλλον (n D^{2})	πλέον SD^{1}PC	πλέον							
13,12	τελεωτάτης (n m)	τελειωτάτης Maur.								
13,18	φιλόσοφον (n D)	φιλότιμον SPC								
13,18	ὑψηλόν τε (n m)		ὑψηλό (postea resectum)							ὑψηλό/τερόν τε
13,19 -20	εὐτελείας καὶ αὐθαδείας (n m)								αὐθαδείας καὶ εὐτελείας	
13,20	καίτοι (n m)									καί τι
13,22	ἐπαίδευσε (n m)								om.	

13,24	τῆς ἀρχικῆς καὶ βασιλικῆς Τριάδος τὴν (n S^2DPC)	τῆς ἀρχῆς καὶ βασιλικῆς Τριάδος τὴν S^1	τὴν ἀρχικὴν καὶ βασιλικὴν							
13,26	ἐπανήγαγεν (QBWVT m)	(lac. A)							συνήγαγεν	
13,26	ἑνώσεώς τε καὶ (QBWVT m)	(lac. A)	ἑνώσεως καὶ							
13,27	συνέλω (QBWVT SDP^2)	συνελών P^1C (lac. A)								
14,2	ἔμελλεν (QBWVT m)	(lac. A)	ἤμελλεν							
14,4	μᾶλλον δέ (QBWVT DP^2C^2)	add ἴσον SP^1C^1 (lac. A)								
14,5	παραστήσασθαι BQ^2WVT m	παραστήσεσθαι Q^1 (lac. A)								
14,6	ἐγίνωσκε (BQWVT m)	(lac. A)	ἐγίγνωσκεν a.c. ἐγίγνωσκε p.c.							
14,7	ἑαυτῳ (BQWVT m)	(lac. A)							om.	
14,8	Ἐκείνως (BQWVT S^2DP)	ἐκεῖνος S^1C (lac. A)	ἐκεῖνος							ἐκείνος
14,9	μόνον (BQWV^1T^1 S2DPC)	μόνων V^2T^2 om. S^1 (lac. A)							μόνων	μόνον (inv. μόνον χριστιανῶν
14,9	οὕτω (BQWVT m)	(lac. A)	οὕτως							
14,11	εἶτα ἀφώνους (BQWVT m)	(lac. A)	εἶτ΄ ἀφώνους							
14,11	ἀπαγαγεῖν (BQWVT SPC)	ἐπαγαγεῖν D (lac. A)								
14,11	ὑπ΄ ἐκείνης (BQWVT SDP)	ἐπ΄ ἐκείνης C (lac. A)								
14,14	ἐπιχείρησιν (BQWVT D)	τὴν ἐπιχείρησιν SPC (lac. A)								
14,15	ἔδειξε δὲ (BQWVT DPC)	ἔδοξε S (lac. A)								
14,18	ἐπιδρομάς BQWVT DP)	ἐπιδρομαῖς C ἐπιδρομᾶς S (lac. A)								
14,19	ἑαυτὸν	ἑαυτοῦ C								

	(BQWVT SDP)	(lac. A)								
14,20	μᾶλλον (BQWVT DPC)	μόνον S (lac. A)								
14,23	θαρρύνοντος (BQWVT m)	(lac. A)	θαρροῦντος							
15,1	τῷ πνεύματι δὲ παρῆν (BQWVT m)	(lac. A)								om.
15,5	πλείους (n m)	(lac. A)					πλείους ex πόλλους	πόλλους txt ἢ πλείους mg (post. ?)		
15,5	σχεδὸν Mossay, Par.gr.524	ἐκεῖνος σχεδόν QWVT Maur. σχεδὸν ἐκεῖνος m (lac. A)	σχεδὸν ἐκεῖνος	ἐκεῖνος σχεδὸν	ἐκεῖνος σχεδὸν	ἐκεῖνος σχεδὸν	ἐκεῖνος σχεδὸν	ἐκεῖνος σχεδὸν	ἐκεῖνος σχεδὸν	ἐκεῖνος σχεδὸν
15,6	ποιεῖται (BQWVT D^2P^2)	ποιεῖ SD^1P^1C (lac. A)	ποιεῖ							
15,9	ἄγειν (BQWVT m)	(lac. A)	ἀγαγεῖν							
15,9	ἐκεῖθεν (BQWVT m)	(lac. A)	om.							
15,10	τοῖς ὑπὲρ (BQWVT m)	(lac. A)	τῆς ὑπὲρ							
15,14	μικροῖς (BQWVT DPC)	μικρὰς S (lac. A)								
15,14	ὁρίοις (BQWVT SDP)	ὅροις C (lac. A)	ὅροις							
15,15	πολλοὺς (BQWVT m)	(lac. A)				πολλὰς				
15,21	ἀγωνίζεται (WT SP)	ἀγωνίζηται QBV DC (lac. A)	ἀγωνίζεται (p.c.vid.)			ἀγωνίζηται				ἀγωνίζηται
15,22	ἑστῶτα (BQWVT SDP^2)	ἐνεστῶτα CP^1 (lac. A)								
15,24	παρατάσσεται (WT m)	παρατάσσηται QBV (lac. A)	παρατάσσηται			παρατάσσηται a.c., παρατάσσεται p.c.				παρατάσσηται
15,26	δὲ οἴεσθαι (BQ^1W D)	δ΄οἴεσθαι SPC δὲ οἴεσθαι τῶν VTQ^2 (lac. A)		δὲ οἴεσθαι τῶν	δὲ οἴεσθαι τῶν	δὲ οἴεσθαι τῶν				δὲ οἴεσθαι τῶν

15,29	δελεάσματα (BQWVT S^2DPC)	δελεάσματος S^1 (lac . A)								δελεάσματα ex δελεάματα
15,30	ψυχῶν (BQWVT m)	(lac . A)		om. a.c (p.c. post. mg)						
15,31	αὐτὸς (BQWVT D)	add γὰρ SPC (lac . A)								
15,31	ταῦτα (BQW m)	om. VT (lac . A)			om.		om.	om.		om.
15,32	σκύβαλα (BQWVT m)	(lac . A)		om. a.c (p.c.mg)						
16,2	ἀπειργάζετο (n SDP)	ἀπειργάσατο C					ἐπειργάζετο (+ corr.) ; ἀπειργάζετο var. mg			
16,5	τμηθεὶς (AQW^1V m)	ἀποτμηθεὶς TW^2		ἀποτμηθεὶς		ἀποτμηθεὶς				
16,6	τὴν κορωνίδα (n S)	κορωνίδα DPC	κορωνίδα	κορωνίδα		κορωνίδα	κορωνίδα	κορωνίδα	κορωνίδα	κορωνίδα
16,7	πλείων (n m)		πλεῖον							
16,8	διώκτης (n DPC)	add. καὶ ὑβριστὴς S								
16,9	ἧττον (n SDP)	ἥττων C								
16,10	μέγα (n DPC)	om. S					μέγα a.c., μέγα τὸ p.c.(s.l.)			
16,10	τὸ καινοτομῆσαι (n DP)	καινοτομῆσαι SC	τὸ και*(*)νοτομῆσαι (** = a.c.)							
16,11	εὐβουλίας (n DPC)	add. ἐστὶν S	ok							
17,2	ἔτι (n m)			ἔτι ex ε*(*)ι vid.						ἐπὶ
17,2	χαρισώμεθα (n DPC)	χρισώμεθα S^1								
17,3	δὲ ὁ τῆς (n D)	δ΄ὁ τῆς SC ὁ τῆς P								
17,9	μόνον (n SDP)	μόνοις C								
17,10	ὁμοίως (n SDC)	om. P								
17,10 -11	δὲ ἀφανὲς (n)	δ΄ἀφανὲς m				δὲ ἀφανὲς ex δὲ ἀ*φανὲς				
17,12	οὐκ οἶδ΄ (m)	om. n	om.	om.	om.	om.	om.	om.	om.	om.

17,14	ἡμῶν (n m)									ὑμῶν
17,15	ἐπεὶ (ABQWV D)	ἐπειδὴ T SPC								
17,16	δὲ οὐκ (n C^2DPC)	οὐκ C^1								
17,20	καὶ τεκοῦσαι (n m)								τεκοῦσαι	
17,21	ἀπαγγείλασαι (ABQWV m)	καταγγείλασα T								
17,24	καλῶν (n SDC)	καλὸν P								καλῶν ex καλὸν
17,24	Ὄντως (coquille Mossay)	οὕτως n m	οὕτως	οὕτως	οὕτως	οὕτως	οὕτως	οὕτως	οὕτως	οὕτως
17,26	τῶν ἐπὶ τοῖς (n SDP)	τὴν ἐπὶ τοῖς C								
17,27	κρείσσων (n PC)	κρεῖσσον SD								
18,2	δεῖ πλείονα (n SD^2PC)	πλείονα D^1								
18,3	ἄξιον (n DPC)	ἀξίων S								
18,4	Καὶ ταῦτα (n m)								transp. post. τιμὴν	
18,4	ὅσον (n m)		om.						ὅσον οὖν	
18,5	τιμὴν (n m)								τιμὴν καὶ ταῦτα	
18,6	ὑμων (n m)									ὑμῶν ex ἡμῶν vid.
18,7	προσενέγκητε (n S^2DPC)	προσενέγκηται S^1								
18,12	προεισενέγκατε (n DP)	προσενέγκατε SC								
18,13	γνησίως ἐκεῖνον (m)	inv. n Maur.		ἐκεῖνον γνησίως	ἐκεῖνον γνησίως	ἐκεῖνον γνησίως	ἐκείνων γνησίως	ἐκεῖνον γνησίως	ἐκεῖνον γνησίως	ἐκεῖνον γνησίως
18,14	ἀνάβασιν (ABQVT m)	ἀναβίωσιν W								
18,17	στρατηγίᾳ (m)	στρατίᾳ A στρατείᾳ QBWVT	στρατείᾳ		στρατείαι		στρατίαι	στρατιᾶ	στρατείαι	στρατεία
18,19	ἡμετέρων (n m)									ἡμετέρων ex ὑμετέρων
18,25	ἀπωλείας (n SDP^2C)	ἀσεβείας P^1								
19,2	ἀκοῇ ... ἐμπρησθῆναι καὶ (n m)		om.							

19,2	ἀκοῇ δελεασθῆναι καὶ (n DPC)	om. S	in om.							
19,6	Χριστοῦ (n DPC)	Χριστὸν S								
19,6-7	καὶ μετὰ τῶν... ἀθλήσαντας (n m)								om.	
19,6	μετὰ τῶν (ABQ^{2}WVT PC)	μετὰ SD Q^1		μετὰ		μετὰ		μετὰ	in om.	
19,8-9	ἡτοιμασμένην (T m)	ἐπηγγελμένην AQBWV Maur.			ἐπηγγελμένην		ἐπηγγελμένην	ἐπηγγελμένην		ἐπηγγελμένην
19,15	τῷ λόγῳ ἅμα δὲ (SDP)	om. n Maur. add καὶ C	om.	om.	τῷ λόγῳ ἅμα δὲ καὶ	om.	om.	om.	om.	om.
19,17	μέλει (n m)		μέλλει	μέλλει						
19,20	σοι (n DPC)	σου S					σου	σου	(ex σου)	
19,22	οὐ κότινος (n DPC)	οὐχ ὅτι S								
19,22	ὀλυμπικός (n DPC)	ὀλυμπιακός S Maur.	ὀλυμπιακός		ὀλυμπιακός				ὀλυμπιακός	
19,22	οὐδὲ (n)	οὔτε m	οὔτε	οὔτε		οὔτε	resectum			
19,23	ἰσθμικὴ (n DPC)	ἰσομικὴ S					resectum			
19,23	πίτυς (n m)		π*τις (sic ; * = ά vid.)				resectum			
19,23	Νεμέας (VT PC)	Νεμέα Q D Νεμαίας ABW Maur. Νεμαία S					resectum			
19,25	λόγων ἄξιον (AQBVT P$^{2\ ?}$)	λόγον ἄξιον W S λόγων οὐκ ἄξιον CP$^{1vid.}$						λόγον ἄξιον		
19,25	τοῦ Λόγου τὸ (n DPC)	τὸ τοῦ θεοῦ S								
19,26	δὲ ἡμᾶς (n)	δ΄ἡμᾶς m								
19,27	βέλτιστον (n DPC)	βέλτιον S			βέλτιον					βέλτιον
19,32	τελεωτέραν τε καὶ (n SDP)	τελεωτέραν καὶ C		τελεωτέραν καὶ		τελεωτέραν καὶ	resectum			
19,34	ἣν δοξάζομεν (n m)								καὶ δοξάζομεν	

19,36	ἧς καὶ (n SD)	ἧς PC								
19,37	πᾶσα (ABQWV m)	πᾶσα ἡ T								
19,37	τιμὴ καὶ (ABQW D)	τιμὴ V SPC τιμὴ καὶ τὸ (?) T	τιμὴ	ok	τιμὴ		τιμὴ	τιμὴ		τιμὴ
19,38	αἰῶνας (m)	add. τῶν αἰώνων n Maur.	add. τῶν αἰώνων							
19,38	tit. fin. (AQW m)	add. μάρτυρα (S?)DPC ; add. ἐξ ἀγροῦ … W ; sine t. f. BVT	sine t. f.	sine t. f.	sine t. f.	sine t. f.	t.f. et stich. (post.?)	sine t. f.	sine t. f.	εἰς Κυπριανόν

BIBLIOGRAPHIE

BERNARDI, J., 1968 : *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire* (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Montpellier, 30), s.l.

BOONEN, A., 2020 : « Comment le caractère inachevé du décor et de l'illustration du manuscrit *Taurinensis* C.I.6 nous renseigne sur sa réalisation », dans C. BROCKMANN, D. DECKERS, D. HARLFINGER et S. VALENTE (ed.), *Griechisch-byzantinische Handschriftenforschung. Traditionen, Entwicklungen, neue Wege*. Berlin, Boston, p. 305-310 et illustrations.

D'AIUTO, F., 1997 : « Su alcuni copisti di codici miniati mediobizantini », *Byzantion* 67, p. 5-59.

— 1999 : « Su alcuni copisti di codici miniati mediobizantini. 2 », dans S. LUCÀ, L. PERRIA (éd.), *Ὀπώρα. Studi in onore di mgr Paul Canart per il LXX compleanno = Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s. 53, p. 119-150.

GALAVARIS, G., 1969 : G. *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzus* (Studies in Manuscript Illumination, 6), Princeton.

MACÉ, C., SOMERS, V., 2000 : « Sur la beauté du livre et la contemplation du divin… Édition et traduction de quelques *adscripta* métriques des manuscrits de Grégoire de Nazianze », dans B. COULIE (éd.) *Studia Nazianzenica* (Corpus Christianorum. Series Graeca, 41 ; Corpus Nazianzenum 8), Turnhout, Leuven, p. 51-68.

MCGUCKIN, J.A., 2001 : *Saint Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, Crestwood.

MOSSAY, J., 1981 : *Grégoire de Nazianze, Discours 24-26*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. MOSSAY, avec la collaboration de G. LAFONTAINE (Sources chrétiennes, 284), Paris.

NIMMO SMITH, J, (éd.), 1992 : *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni Commentarii* (Corpus Christianorum. Series Graeca, 27 ; Corpus Nazianzenum 2), Turnhout.

NIMMO-SMITH, J., 2001 : *A Christian's Guide to Greek Culture. The Pseudo-Nonnus on Sermons 4, 5, 39 and 43 by Gregory of Nazianzus.* Translated with an introduction and notes (Translated Texts for Historians, 37), Liverpool.

RNaz = J. MOSSAY, *Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus Graecus*, I-VI, (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F. 2. Reihe : Forschungen zu Gregor von Nazianz, 1 ; 5 ; 10 ; 11 ; 12 ; 14), Paderborn-Munich-Vienne-Zurich, 1981-1998.

SOMERS, V., 1997 : *Histoire des collections complètes des* Discours *de Grégoire de Nazianze* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 48), Louvain-la-Neuve.

— 2002 : « Les collections byzantines de XVI *Discours* de Grégoire de Nazianze », *Byzantinische Zeitschrift* 95, p. 102-135.

RÉSUMÉ

L'examen de collections liturgiques illustrées des *Discours* de Grégoire de Nazianze attribuées à trois copistes anonymes selon des critères paléographiques, codicologiques et « artistiques » soulevait la question de savoir si la production d'un copiste découlait nécessairement d'un unique modèle. Une analyse des mêmes collections d'après d'autres critères (l'acolouthie des *Discours* et leur présentation), associée à l'examen de critères textuels d'un des seize *Discours*, en l'occurrence l'*Or*. 24, a permis de confirmer cette conclusion tout en jetant une lumière, toute relative en raison de la taille de l'échantillon, sur la complexité de la tradition manuscrite de ce *Discours*.

ABSTRACT

The examination of illustrated liturgical collections of the *Discourses* of Gregory of Nazianzus attributed to three anonymous copyists according to paleographic, codicological, and "artistic" criteria opened an important question: did a copyist's production necessarily follow a single model? An analysis of the same collections according to other criteria (the acoluthia of the *Discourses* and their presentation), combined with the examination of textual criteria of one of the sixteen *Homilies*, in this case *Or*. 24, has allowed us to confirm this conclusion while shedding some light, albeit relative due to the size of the sample, on the complexity of the manuscript tradition of this *Discourse*.

MOTS-CLEFS

1. Manuscrit
2. Grégoire de Nazianze
3. Collection liturgique
4. Tradition manuscrite
5. Variante

KEYWORDS

1. Manuscript
2. Gregory Nazianzen
3. Liturgical collection
4. Manuscript tradition
5. Variant reading

BABELAO 10-11 (2022), p. 481-495
© ABELAO (Belgium)

Pierre de Callinique et les versions syriaques des Homélies de Grégoire de Nazianze. Un premier sondage

Par

Lucas Van Rompay

's-Hertogenbosch (Pays-Bas)

Dans la liste impressionnante des publications de Jean-Claude Haelewyck, concernant les études sémitiques, bibliques et syriaques, ses éditions des Homélies syriaques de Grégoire de Nazianze occupent une place d'honneur. Elles révèlent l'excellente qualité de son travail philologique ainsi que son profond attachement à un projet phare de l'Université catholique de Louvain.

Outre ses éditions exemplaires des Homélies 1 à 3, 27 à 31 et 38 à 40[1], Haelewyck a apporté, surtout dans les introductions et les notes de ses éditions, des précisions importantes à l'étude de l'histoire de la traduction syriaque des Homélies. Poursuivant une idée développée d'abord par André de Halleux, selon laquelle entre « la version ancienne » (S1, autour de l'an 500) et « la version récente » (S2), effectuée par Paul d'Édesse en 623/4[2], la tradition syriaque a connu « un processus continu de révision sur le grec »[3], Haelewyck a mis en lumière cette période intermédiaire entre S1 et S2 et la place que les différents témoins y occupent. Toutefois, ce qu'on peut déceler de la « version moyenne » (Sm) reste provisoire, surtout parce que contrairement à la version S2, les témoins de Sm sont moins homogènes.

---

[1] HAELEWYCK 2001, 2005, 2007, 2011.

[2] Nous ne considérons pas ici les développements postérieurs de S2, auxquels sont liés les noms d'Athanase II de Balad et de Jacques d'Édesse. Voir, p. ex., DE HALLEUX 1983, p. 79-81.

[3] DE HALLEUX 1982, p. 5 ; DE HALLEUX 1983, p. 109.

Pour compléter l'étude de la tradition directe, de Halleux envisageait déjà « un relevé exhaustif de la tradition indirecte des citations, tant chez les auteurs que dans les florilèges »[4]. Dans son analyse de l'Homélie 40, toutefois, il mit en doute l'apport des citations dans les florilèges, puisque celles-ci « ne sont pas nécessairement des témoins de la version syriaque, dans la mesure où elles ont pu avoir été traduites directement, avec les florilèges dont elles font partie »[5].

Ici, nous voudrions commencer à explorer les citations des Homélies grégoriennes dans un long traité dogmatique de la main de Pierre de Callinique, l'un des leaders du mouvement anti-chalcédonien et patriarche de l'Église syriaque orthodoxe entre 580/1 et 591.[6] Le traité en question est dirigé contre Damien, le patriarche de l'Église copte orthodoxe, et concerne le soi-disant trithéisme, une hérésie que les deux patriarches étaient déterminés à combattre, mais au piège de laquelle – dans le jugement de Pierre – Damien avait été pris.

Les parties conservées du *Contra Damianum* de Pierre de Callinique furent éditées, avec une traduction anglaise, par R.Y. Ebied, A. Van Roey et L.R. Wickham entre 1994 et 2003[7]. Grégoire de Nazianze y est parmi les autorités les plus citées[8]. Dans notre enquête, nous nous limiterons aux citations de l'Homélie 40, « Sur le baptême », dont les versions syriaques ont déjà été bien étudiées par de Halleux et Haelewyck[9]. Nous essayerons d'établir les rapports qui peuvent exister entre les citations de Pierre et les témoins de la tradition directe de l'homélie syriaque de Grégoire.

Nous sommes assez bien renseignés sur la personne de Pierre et sur son rôle dans l'histoire mouvementée de l'Église syriaque orthodoxe dans la deuxième moitié du VI^e^ siècle, mais les circonstances précises de la rédaction du *Contra Damianum* ne nous sont pas connues. Les éditeurs supposent que Pierre écrivit le traité en grec (dans la deuxième moitié des années 580) et que par la suite, peut-être après sa mort (591), celui-ci fut traduit en syriaque. Puisque le schisme entre les patriarcats d'Antioche et d'Alexandrie, qui résulta de la querelle entre Pierre et Damien, fut résolu en 616 (par les patriarches Athanase d'Antioche et Anastase d'Alexandrie), on peut présumer que le traité grec et sa traduction syriaque ont pu jouer un rôle dans les négociations entre les deux partis, mais qu'ils ont perdu leur signification après la réconciliation de 616. Les éditeurs notent, en outre, que le traducteur syriaque semble avoir fait usage de traductions existantes de textes patristiques grecs, notamment la version syriaque de l'*Adversus Eunomium* de Basile de Césarée. Quant aux Homélies de Grégoire de Nazianze, ils considèrent peu probable que le traducteur ait utilisé la version syriaque de Paul d'Édesse, c.-à-d. S2, datable de 623/4[10].

Que Pierre ait été capable de rédiger un texte si complexe en grec n'a rien d'invraisemblable, étant donné que Michel Rabo le décrit comme « éloquent et instruit, versé dans les deux

---

[4] DE HALLEUX 1983, p. 82.

[5] DE HALLEUX 1982, p. 40.

[6] Le traité est mentionné brièvement dans HAELEWYCK 2005, p. VIII.

[7] EBIED, VAN ROEY, WICKHAM 1994, 1996, 1998, 2003. Pour une présentation de la vie et de l'œuvre de Pierre et pour l'édition de son « Dossier anti-trithéiste » (qui pourrait appartenir au *Contra Damianum*), EBIED, VAN ROEY, WICKHAM 1981, p. 1-14.

[8] Vingt-cinq homélies de Grégoire se trouvent citées dans le *Contra Damianum*, souvent avec des passages assez longs.

[9] DE HALLEUX 1982 ; DE HALLEUX 1983, p. 98-109 ; HAELEWYCK 2016.

[10] EBIED, VAN ROEY, WICKHAM 1994, p. xxxv-xxxvi.

langues »[11]. Mais en l'absence de toute trace d'un original grec, on peut se demander – comme l'a fait Sebastian Brock – s'il faut exclure la possibilité que Pierre ait écrit son long traité en syriaque, plutôt qu'en grec[12]. Auquel cas, le *terminus ante quem* de la rédaction du texte syriaque ne serait pas l'an 616, mais 591, date de la mort de Pierre. Aussi, l'utilisation de traductions existantes de textes patristiques grecs devrait-elle être attribuée à Pierre lui-même plutôt qu'à son traducteur. Peut-être une analyse détaillée de la langue pourrait-elle nous aider à trancher la question, qui à présent doit être laissée ouverte.

Dans ce qui suit, nous présenterons les quatre citations (de A à D) de l'Homélie 40 dans le *Contra Damianum*. On trouvera à gauche le texte grec correspondant, emprunté à l'édition de C. Moreschini[13]. Dans la colonne de droite, nous reproduisons le texte syriaque du *Contra Damianum*, établi par Ebied, Van Roey et Wickham, que nous faisons suivre d'une traduction littérale.

A. Pierre de Callinique, *Contra Damianum*, Livre II, ch. 6

Pierre de Callinique, éd. EBIED, VAN ROEY, WICKHAM 1994, p. 41,60 – 43,2.
Grégoire de Nazianze, éd. MORESCHINI 1990, Hom. 40, ch. 41,13 et 15-17 (p. 294).
Homélies syriaques (S1, Sm et S2), éd. HAELEWYCK 2001, ch. 41 (p. 190-191).

1. Θεὸν ἕκαστον καθ'ἑαυτὸ θεωρούμενον,	ܐܠܗܐ ܚܕ ܒܪ ܚܕ ܒܟܝܢܐ ܕܐܠܗܐ.
. . .	. . .
Θεὸν τὰ τρία σὺν ἀλλήλοις νοούμενα,	ܬܠܬܐ ܐܠܗܐ ܕܒܗܘ ܡܬܝܕܥܝܢ ܠܚܕ ܠܚܕ.
ἐκεῖνο διὰ τὴν ὁμοουσιότητα,	ܗܘ, ܡܢ ܩܢܘܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ.
τοῦτο διὰ τὴν μοναρχίαν.	ܗܢܐ ܡܢ ܫܘܠܛܢܐ ܕܠܗ ܐܚܕ.

Dieu (est) chacun d'eux, lorsqu'il est regardé en lui-même. Dieu (sont) eux trois, quand ils sont connus ensemble. Dans un (cas, c'est) à cause de la consubstantialité, dans l'autre, à cause de l'unicité du pouvoir.

La citation s'avère très proche de S2, bien qu'il y ait une coupure de douze mots (après notre première ligne). L'ordre des mots, qui est identique dans la citation de Pierre et dans S2, correspond exactement à l'ordre des mots en grec. On notera surtout la position du prédicat « Dieu » en tête de phrase (ligne 1), là où S1/Sm ont l'ordre plus naturel en syriaque : ܚܕ ܒܪ ܐܠܗܐ ܕܟܝܢܐ « chacun d'eux (est) Dieu ».

On peut signaler, toutefois, deux différences entre la citation de Pierre et S2 :

l. 1 (dans la traduction du participe grec)
- Sm [*W*] et Pierre : ܕ
- Sm [*V, Fg40a, Fg40c*] et S2 : ܕܢ
- S1 omet la conjonction

l. 2 νοούμενα
- Pierre : ܕܡܬܝܕܥܝܢ
- S1/Sm : ܕܡܬܝܕܥܝܢ
- S2 : ܕܡܬܝܕܥܝܢ

[11] IBRAHIM 2009, p. 374b : ܐܡܪ ܒܗ ܕܥܠ ܐܠܗܐ ܕܬܠܬܐ ܩܢܘܡܐ ; traduction : CHABOT 1901, p. 348.

[12] BROCK 2005, p. 704-705.

[13] MORESCHINI 1990.

À la ligne 2, on notera l'accord entre la citation de Pierre et S2 dans la traduction de Θεὸν τὰ τρία : ܐܠܗܐ ܬܠܬ (le *seyame* manque chez Pierre), là où S1/Sm lisent : ܡܠܝ ܬܠܬ ܐܠܗܐ.

À la ligne 3, Pierre suit Sm et S2, en traduisant ὁμοουσιότης par ܩܝܡܐ ܕܚܕ. S1, d'autre part, présente ici ܩܢܘܡ ܚ (ce qui reflète la terminologie ancienne de l'homoousion)[14]. Pour le terme μοναρχία, la traduction technique ܐܚܕܢܘܬ ܕܫܘܠܛܢܐ (« unicité du pouvoir »), qui se trouve déjà dans le seul témoin de S1, est adoptée par tous les témoins, y inclus Pierre.

Le même passage, avec la même coupure dans le texte grec, se retrouve dans le *Discours théologique* de Théodose d'Alexandrie (mort en 566), dont on connaît une traduction syriaque[15]. Bien avant Pierre de Callinique, Théodose utilise déjà la citation de Grégoire dans sa réfutation du trithéisme. La traduction puise évidemment à une source très proche de celle utilisée par Pierre ou par son traducteur. Pour la section en question, on dispose de trois témoins : BL Add. 14,602 (VI^{e} ou VII^{e} s.), f. 30ra[16] ; BL Add. 12,155 (VIII^{e} s.), f. 252ra[17] et BL Add. 14,541 IX^{e} s.), f. 40rb[18]. Ces trois manuscrits présentent entre eux de minimes variantes, sauf pour les deux participes, θεωρούμενον et (σὺν ἀλλήλοις) νοούμενα, pour lesquels la situation est comme suit :

θεωρούμενον	Pierre, BL Add. 14,602 et BL Add. 14,541 : ܡܫܬܟܚ
	BL Add. 12,155 : ܚܙܝܬܟܚ
σὺν ἀλλήλοις νοούμενα	Pierre et BL Add. 14,602 : ܒܚܕ ܕܥܒܕܝܢ ܒܗܕܕܐ ܚܕ (ܚܕ)
	BL Add. 12,155 : ܒܚܕ ܕܥܒܕܝܢ ܒܗܕܕܐ ܚܕ ܗܝ
	BL Add. 14,541 : ܒܚܕ ܕܥܒܕܝܢ ܒܗܕܕܐ ܚܕ ܗܝ

Malgré la brièveté de ce premier passage, deux conclusions s'imposent. D'abord, dans les deux ouvrages de Théodose d'Alexandrie et de Pierre de Callinique, la citation grégorienne n'est pas indépendante du texte transmis par la tradition directe des Homélies. Ensuite, la forme textuelle de la citation, bien qu'elle soit très proche de S2, ne trahit pas nécessairement l'influence directe de cette version. En ce qui concerne la seule leçon que la citation de Pierre partage exclusivement avec S2 (ܐܠܗܐ ܬܠܬ), son occurrence dans les trois versions de la citation de Théodose prouve qu'elle ait pu exister au VI^{e} siècle, bien qu'elle ne soit pas attestée dans les témoins que nous connaissons de Sm. La citation de Pierre montre plutôt les mêmes tendances qui ont inspiré les révisions de Sm, en voie de la rédaction finale de S2 : ordre des mots, vocabulaire plus précis, traduction technique de termes importants[19].

B. Pierre de Callinique, *Contra Damianum*, Livre III, ch. 15

Pierre de Callinique, éd. EBIED, VAN ROEY, WICKHAM 1996, p. 395,202-220.
Grégoire de Nazianze, éd. MORESCHINI 1990, Hom. 40, ch. 2,1 – 3,4 (p. 198-200).
Homélies syriaques (S1, Sm et S2), éd. HAELEWYCK 2001, ch. 2-3 (p. 4-7).

---

[14] DE HALLEUX 1982, p. 13-14.

[15] VAN ROEY, ALLEN 1994, p. 103-263.

[16] CHABOT 1907, p. 66, 2-5.

[17] VAN ROEY, ALLEN 1994, p. 172, 45-47.

[18] *Ibid.*, p. 202,14-16.

[19] Parmi les écrits de Théodose, la *Lettre aux Arméniens* contient elle aussi une brève citation de l'Homélie 40 de Grégoire. Très proche de S1/Sm aussi bien que de S2, ses minimes variantes ne permettent pas de conclusion ferme, si ce n'est que la citation n'est pas indépendante de la tradition directe. Cf. VAN ROEY, ALLEN 1994, p. 58, 20-22 = MORESCHINI 1990, Hom. 40, ch. 45, 26-29 ; HAELEWYCK 2001, ch. 45, p. 210-213.

1. Τρισσὴν γέννησιν ἡμῖν οἶδεν ὁ λόγος·	ܡܠܬܐ ܠ ܡܟ ܡܫܡܥܢ ܡܫܡܥܬܐ ܡܬܠܬ
τὴν ἐκ σωμάτων, τὴν ἐκ βαπτίσματος,	ܕܡܢ ܦ. ܡܝ ܕܡ ܦ. ܡܫܡܥܬܐ ܕܡ ܦ.
τὴν ἐξ ἀναστάσεως.	ܕܡ ܦ. ܡܩܝܡܬܐ ܕܡ ܦ.
Τούτων δὲ ἡ μὲν νυκτερινή τέ ἐστι	ܡܢܗܝܢ ܡܫܡܥ ܕܡ ܦ. ܠܝܠܝ ܕܡ
5. καὶ δούλη καὶ ἐμπαθής·	ܘܥܒܕܐ ܘܡܬܚܫ.
ἡ δὲ ἡμερινὴ καὶ ἐλευθέρα	ܘܡܢ ܗܝ ܕܝܘܡܢܝܬ ܘܚܪܝܬ ܗܝ ܕܢ
καὶ λυτικὴ παθῶν,	ܘܡܫܪܝ ܚܫ.
πᾶν τὸ ἀπὸ γενέσεως κάλυμμα περιτέμνουσα	ܟܠ ܡܕܡ ܕܡܢ ܡܫܡܥ ܕܡ ܦ. ܟܠ
καὶ πρὸς τὴν ἄνω ζωὴν ἐπανάγουσα·	ܘܠ ܥ ܠܥܠ ܕܡ ܚܝ.
10. ἡ δὲ φοβερωτέρα καὶ συντομωτέρα,	ܗܝ ܕܡ ܕܚܝܠ ܡܦܠܓ ܡܫܡ ܕܡ ܦ.
πᾶν τὸ πλάσμα συνάγουσα ἐν βραχεῖ	ܟܠ ܡܕܡ ܕܒܪܝܬ ܡܫܡ ܕܡ ܦ.
τῷ πλάστῃ παραστησόμενον καὶ λόγον ὑφέξον	ܠܒܪܝܬܗ ܡܢ ܕܡ ܦ. ܠܡܬܒܥ ܡܫܡ
τῆς ἐνταῦθα δουλείας καὶ πολιτείας,	ܕܥܒܕ ܗܟܐ ܡܫܡ ܕܡ ܦ.
εἴτε τῇ σαρκὶ μόνον ἐπηκολούθησεν	ܠ ܒܦܓܪ ܠܚܕ ܡܫܡ ܕܡ ܦ.
15. εἴτε τῷ Πνεύματι συνανῆλθε	ܐܘ ܠ ܥܡ ܪܘܚ ܩܘ.
καὶ τὴν χάριν ᾐδέσθη τῆς ἀναπλάσεως.	ܘܡܢ ܗܝ ܕܡ ܕܚܝܠ ܕ ܡܫܡ ܕܡ ܦ.
Ταύτας δὴ τὰς γεννήσεις ἁπάσας	ܚܠܡ ܡܠ ܡܠ ܡܫܡ ܕܡ ܦ.
παρ’ἑαυτοῦ τιμήσας ὁ ἐμὸς Χριστὸς φαίνεται·	ܕܠ. ܡܫܡ ܕܡ ܡܫ ܕܡ ܡܫ ܕܡ ܦ.
τὴν μέν, τῷ ἐμφυσήματι τῷ πρώτῳ καὶ ζωτικῷ·	ܕܡ ܦ. ܡܫܡ ܕܡ ܡܫ ܕܡ ܡܫ ܕܡ ܦ.
20. τὴν δέ, τῇ σαρκώσει καὶ τῷ βαπτίσματι,	ܕܡ ܦ. ܡܫܡ ܕܡ ܡܫ ܕܡ ܡܫ ܕܡ ܦ.
ὅπερ αὐτὸς ἐβαπτίσατο·	ܕܡ ܦ. ܕܡ ܡܫ.
τὴν δέ, τῇ ἀναστάσει ἧς αὐτὸς ἀπήρξατο·	ܕܡ ܦ. ܡܫ ܕܡ ܡܫ ܕ ,ܓ.
ὡς ἐγένετο πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς,	ܕܡ ܦ. ܡܫ ܕܡ ܡܫ ܕ ܡܫ ܕ ܡ:
οὕτω καὶ πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν γενέσθαι	ܡܫ ܕ ܡܫ ܕ ܡ ܡܫ ܕ ܡ ܡܫ
25. καταξιώσας.	,ܡܫ
Περὶ μὲν δὴ τῶν δύο γεννήσεων,	ܡܠ ܡܫ ܕ ܡ ܡܫ ܕ ܡ:
τῆς πρώτης τέ φημι καὶ τῆς τελευταίας,	ܡ ܡܫ ܕ ܡ ܡܫ ܕ ܡ:
φιλοσοφεῖν οὐ τοῦ παρόντος καιροῦ·	ܕ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ.
περὶ δὲ τῆς μέσης	ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ
30. καὶ τῆς νῦν ἡμῖν ἀναγκαίας,	ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ
ἧς ἐπώνυμος ἡ τῶν φώτων ἡμέρα,	ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ
φιλοσοφήσωμεν.	ܕ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ❖

La parole (biblique) connaît pour nous une triple naissance : celle qui (vient) des corps, celle qui (vient) du baptême, celle qui (vient) de la résurrection. Parmi celles-ci, l’une est nocturne [5] *et servile et passible. L’autre (est) diurne et libre et délie les passions ; et tout voile (venant) de la naissance elle (le) coupe et elle (nous) dirige vers la vie d’en haut.* [10] *La (troisième) est redoutable dans une plus grande mesure et plus rapide et elle rassemble toute créature en un coup pour que (celle-ci) comparaisse devant le Créateur et rende compte de l’esclavage d’ici-bas et (de) la conduite,* [15] *si à la chair seulement elle s’était attachée ou si avec l’Esprit elle cheminait et était en admiration devant la grâce du remodelage. Toutes ces naissances, il apparaît que par lui-même mon Christ les a honorées, l’une par le premier souffle vivifiant,* [20] *l’autre par l’incarnation et par le baptême dont lui-même fut baptisé, la troisième par la résurrection que lui-même initia – de même qu’il est devenu le premier-né parmi de nombreux frères,* [25] *de même il a daigné devenir le premier-né d’entre les morts.*

Or, concernant deux de ces naissances, la première je veux dire et la dernière, il n’appartient pas à ce temps présent de philosopher. Mais concernant celle du milieu, [30] *celle*

qui maintenant est nécessaire pour nous, celle avec laquelle le jour des Lumières partage le nom, philosophons (là-dessus) !

Pour cette longue pièce, le texte syriaque de Pierre est très proche de la tradition directe de cette Homélie et ne peut en être indépendant. Tout d'abord, il partage des leçons avec S1/Sm qui ne se trouvent pas dans S2. En voici les cas les plus significatifs :

l. 1	τρισσὴν γέννησιν[20]	S1/Sm et Pierre : ܬܠܬܝܬܐ ܝܠܕܬܐ S2: ܝܠܕܬܐ ܬܠܬ
l. 5	ἐμπαθής[21]	S1/Sm et Pierre : ܡܬܚܫܐ S2 : ܡܬܚܫ
l. 7	καὶ λυτικὴ παθῶν[22]	S1/Sm et Pierre : ܕܚܫ ܡܦܫܩܐ S2 : ܕܚܫ ܠܡܦܫܩܐ
l. 9	πρὸς τὴν ἄνω ζωήν	S1/Sm et Pierre : ܚܝ ܕ ܕܚܫ ܠܥܠ S2 : ܚܝ ܕܚܫ ܡܢ ܠܥܠ
l. 10	ἡ δὲ φοβερωτέρα καὶ συντομωτέρα	S1/Sm et Pierre : ܡܢ ܕ ,ܫ ܕܡܚܝܪܐ ܡܦܣܩܐ ܕܡܠܐ S2 : ܡܢ ܕ ,ܫ ܕܡܚܝܪܐ ܡܦܣܩܐ ܕܡܠܐ
l. 20	τῇ σαρκώσει	S1/Sm[part.] et Pierre : ܒܦܓܪܢܐ Sm [*U*] et S2 : ܒܦܓܪܢܐ ܕܡܫܝܚܐ
l. 22	τῇ ἀναστασει ἧς αὐτὸς ἀπήρξατο	S1/Sm et Pierre : ,ܫ ܕ ,ܓ ܕܒܩܝܡܬܐ S2 : ,ܫ ܕ ,ܓ ܕ ܕܒܩܝܡܬܐ ܕܫܪܝ
l. 30	τῆς νῦν ἡμῖν ἀναγκαία	S1/Sm et Pierre : ܠ ܕ ܠܝ ܕ ܕܥܡ ܕ ,ܡ S2 : ,ܡ ܕ ,ܡ ܠ ܕ ܕܥܡ ܕ ,ܡ ܠ ܕ ,ܡ
l. 31	ἐπώνυμος	S1/Sm et Pierre : ܫܡܗ ܕ ,ܚ S2 : ܕ ,ܚ ܕ ,ܗ

Chaque fois qu'il y a bifurcation entre S1/Sm d'une part et S2 de l'autre, la citation de Pierre se range parmi les témoins de S1/Sm. Il est évident, dès lors, que Pierre ou son traducteur ne se soit pas laissé inspirer par S2. Notons aussi que, tout comme S1/Sm, la citation de Pierre ne rend pas toutes les particules grecques. Certaines d'entre elles, omises dans S1/Sm et dans la citation de Pierre, se trouvent reproduites dans S2, p. ex., δή (l. 17 – S2: ܐܦ), πέρ, dans ὅπερ (l. 21 – S2: ܐ) et μέν (l. 26 – S2: ܟ). La conclusion s'impose que la personne responsable de la citation syriaque de Pierre (Pierre lui-même ou son traducteur), plutôt que de traduire directement la citation grecque de Grégoire de Nazianze, a utilisé un témoin de la tradition de S1/Sm. Les différences qui existent entre S1/Sm et le texte de Pierre, doivent s'expliquer, soit par le fait que le texte utilisé était légèrement différent du texte de S1/Sm que nous connaissons actuellement, soit par le fait que Pierre ou son traducteur a pris la liberté d'intervenir dans le texte.

Signalons d'abord trois variantes moins importantes :

l. 18	παρ'ἑαυτοῦ[23]	Pierre : ܡܥܕ ܕ ܚ S1/Sm : ܡܥܕ ܟ S2 : ܡܢ ܡ
l. 24	ἐκ νεκρῶν	Pierre : ܡܢ ܟ ܡ S1/Sm : ܡܢ

[20] HAELEWYCK 2016, p. 193.

[21] HAELEWYCK 2016, p. 188-189.

[22] HAELEWYCK 2016, p. 190.

[23] Comp. BROCK 2009, p. 499.

S2 : ܒܫܒܚ ܟܡܐ [24]

l. 29 περὶ δὲ τῆς μέσης Pierre : ܒܫܒܚ ܟܝ ܒܪܡ ܒܝ ܠܟ ܟܠ

S1/Sm[part.]: ܒܫܒܚ ܟܝ ܒܪܡܐ ܒܝ ܠܟ ܟܠ

Sm [*U*] et S2 : ܒܫܒܚ ܟܝ ܒܝ ܠܟ ܟܠ

Dans S1 et Sm[part.], l'addition du *dolath* après ܟܠ transforme la préposition en conjonction. Il peut s'agir d'une faute, qui se trouve corrigée dans la citation de Pierre et dans le ms. *U* – les deux corrections étant indépendantes l'une de l'autre. S2 suit la leçon du ms. *U*.

La traduction des ll. 11-12 est plus complexe. Le sujet de la phrase est la naissance qui vient de la résurrection. De celle-ci il est dit : πᾶν τὸ πλάσμα συνάγουσα ἐν βραχεῖ τῷ πλάστῃ παραστησόμενον « elle rassemble toute créature en un coup pour que (celle-ci) comparaisse devant le Créateur ». Pour l'expression ἐν βραχεῖ, « en bref », la citation de Pierre ne présente pas un terme neutre, comme le font S1/Sm (ܒܥܝܛܐ « en peu [de temps] ») et S2 (ܒܣܪܥܬܐ « rapidement »), mais se sert d'un terme plus expressif, ܒܚܦܬ « en un clignement », suggérant peut-être ܒܚܕ ܚܦܬ « en un coup-d'œil »[25]. Ensuite, le traducteur rend le participe suivant (qui s'accorde avec πλάσμα « créature ») par une proposition subordonnée finale : « pour qu'elle comparaisse devant le Créateur ». Pour « le Créateur », la citation de Pierre maintient la correspondance sémantique que Grégoire établit entre πλάσμα et πλάστης (ܒܪܝܬܐ et ܒܪܐ), tandis que S1/Sm et S2 ont le terme plus général ܐܝܬ.

Le participe παραστησόμενον est rendu en S1 et Sm[part.] par la forme ܡܩܝܡ. S'agit-il ici d'une forme transitive (*paʿʿel* ou *afʿel*), ayant comme sujet la naissance qui vient de la résurrection – impossible en grec, mais grammaticalement possible en syriaque (où « la naissance » et « la créature » sont toutes les deux du genre féminin) ? Le traducteur de S1 peut avoir compris : « elle rassemble toute créature et (l') établit en un coup devant le Créateur »[26]. Le ms. *U*, la citation de Pierre et S2 présentent une solution radicalement différente. Ils lisent le participe grec dans son acception intransitive et se servent d'une proposition finale pour rendre le futur : « pour qu'elle comparaisse devant le Créateur »[27]. La phrase continue naturellement avec le verbe suivant : « et rende compte … »[28]. Cette interprétation, de loin la meilleure, bien que très différente de la leçon de S1, se trouve sous une forme presque identique dans le ms. *U* (ܘܢܬܩܢ ܒܚܫܒܝܢ ܐܝܬ) et dans la citation de Pierre (ܢܬܩܢ ܡܢ ܒܚܫܒܝܢ), avant d'être adoptée, sous la forme du ms. *U*, dans S2.

C. Pierre de Callinique, *Contra Damianum*, Livre III, ch. 15

Pierre de Callinique, éd. EBIED, VAN ROEY, WICKHAM 1996, p. 395, 220-226.
Grégoire de Nazianze, éd. MORESCHINI 1990, Hom. 40, ch. 41,22 – 42,5 (p. 294).
Homélies syriaques (S1, Sm et S2), éd. HAELEWYCK 2001, ch. 41-42 (p. 192-193).

---

[24] HAELEWYCK 2001, p. 7, note 6.

[25] Comp. l'usage du terme ܚܦܝ dans Hom. 40.10 (MORESCHINI 1990, p. 218, 19 : ἐν μιᾷ καιροῦ ῥοπῇ), S1: ܒܚܕ ܚܦܝ ܕܐܝܬ; S2 : ܒܚܕ ܕܐ ܒܚܦܬ ; HAELEWYCK 2001, p. 36-37.

[26] C'est la traduction que P. Gallay choisit pour le grec: « elle réunit en un instant tout le créé pour le présenter au Créateur » (MORESCHINI, GALLAY 1990, p. 201), suggérant l'identité du sujet des verbes « réunit » et « présenter », ce qui en grec est impossible. Comp. l'analyse de HAELEWYCK 2016, p. 190.

[27] Pour la même traduction de la forme passive de παρίστημι, voir une Lettre de Sévère d'Antioche à Thomas de Germanicie, cf. PETIT 2006, p. 64 (no. 71), 7 : εἰς κρίσιν πάντες παραστησόμεθα, « tous nous comparaîtrons en jugement » – Syr.: BROOKS 1920, p. [431] 261, 12 : ܢܬܩܝܡ ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܕܝܢܐ .

[28] Comp. la traduction correcte dans EBIED, VAN ROEY, WICKHAM 1996, p. 394, 182-183 : « … gathering all creation in a flash to stand before its fashioner and to render an account … ».

	[⁘ ܡܢ ܟܕ ܐܬܝ ܒܗ]
1. Ὅταν τὰ τρία συνέλω τῇ θεωρίᾳ,	ܡܬܝ ܡܛܠ ܕ ܐܢܐ ܚܙܝ ܚܕ ܢܘܗܪܐ ܒ
μίαν ὁρῶ λαμπάδα,	ܕ ܠܐ ܐܝܬ ܠܝ ܐܝܟ ܕ ܐܡܕ
οὐκ ἔχων διελεῖν ἢ μετρῆσαι	ܠܡ ܠ ܚܢ ܕ ܐܦܠܓ ܐܘ ܡܫܟܚ
τὸ φῶς ἑνιζόμενον.	ܠܢܘܗܪܐ ܕ ܐܬܚܕ.
5. Φοβῇ σὺ γέννησιν,	ܕ ܐܢܬ ܕܚܠ ܠ ܡܢ ܕܢܐ:
ἵνα μή τι πάθῃ Θεός,	ܕܠܐ ܢܬܐ ܡܕܡ ܒܥ ܐܠܗ
ὁ μὴ πάσχων;	ܕ ܠܐ ܡܬܐ:
Ἐγὼ φοβοῦμαι τὴν κτίσιν,	ܐܢܐ ܕܚܠ ܠ ܐܢ ܒܪܝܬ ܐ
ἵνα μὴ Θεὸν ἀπολέσω	ܕܐܠ ܐܒܕ ܐܠܗ
10. διὰ τῆς ὕβρεως καὶ τῆς ἀδίκου κατατομῆς,	ܒ ܒ ܒܙܝܙܘ ܘܒ ܕܚ ܩܛܝܥܘ:
ἢ τὸν Υἱὸν τέμνων ἀπὸ τοῦ Πατρὸς	ܐ ܐܘ ܕ ܐܢ ܒܪ ܡܢ ܐܒ ܐ:
ἢ ἀπὸ τοῦ Υἱοῦ τὴν οὐσίαν τοῦ Πνεύματος.	⁘ ܐܘ ܠ ܕ ܐܢ ܪܘܚܐ ⁘

[Après peu.]
Lorsque je prends les Trois ensemble en théorie, je vois une (seule) lampe. Car je n'ai pas (moyen) de diviser ou mesurer la lumière unifiée. [5] *Tu redoutes la génération, afin que Dieu ne souffre de quelque chose, lui qui ne souffre pas. Moi, je redoute la création, afin de ne perdre (ou : détruire) Dieu* [10] *par un outrage et par une coupure inique, quand ou bien je retranche le Fils du Père, ou bien (je retranche) du Fils la substance de l'Esprit.*

La citation de Pierre se range, ici de nouveau, parmi les témoins de S1/Sm et ne suit pas S2 dans les cas suivants :

l. 1 τὰ τρία συνέλω — S1/Sm et Pierre : ܡܬܝ ܡܛܠ ܕ ܐܢܐ ; S2 : ܒܗܝ ܕ ܐܬܬܟܠܠ

Pour la traduction de τὰ τρία (c.-à-d., les trois personnes de la Trinité) par ܕ ܐܬܬܟܠܠ dans S2, voir plus haut, sous A, ligne 2, où la citation de Pierre partage cette expression avec S2, ce qui n'est pas le cas ici. Pour le verbe συναιρέω, S1/Sm et la citation de Pierre optent pour une traduction étymologique, tandis que S2 donne priorité au sens (« réunir » plutôt que « prendre ensemble »).

l. 5 φοβῇ σύ — S1, Sm[part.] et Pierre : ܐܢܬ ܕܚܠ ; Sm [*V Fg40a Fg40c*] et S2 : ܐܢܬ ܐܢܬ ܕܚܠ

Le texte grec sous-jacent peut avoir été différent : φοβῇ vs φοβῇ σύ[29].

l. 6 ἵνα μή τι πάθῃ — S1/Sm et Pierre : ܕܠܐ ܢܬܐ ܡܕܡ ܒܥ ; S2 : ܒܥ ܢܬܐ ܡܕܡ ܕܠܐ

l. 11 ἢ — Pierre : ܐ ܐܘ ; S1 : ܐ ; Sm et S2 : ܐܘ ܐ

Puisque la conjonction ܐ fait partie de la façon dont le participe grec est reproduit en syriaque, l'ordre des mots en Sm et S2 semble plus logique (ἢ τὸν Υἱὸν τέμνων = ܐ ܐܘ ܡܢ ܐܒ ܕܚܙ). Étant donné l'absence d'un deuxième participe, la conjonction se rapporte aux deux objets (ἢ τὸν Υἱὸν τέμνων … ἢ … τὴν οὐσίαν τοῦ Πνεύματος), ce qui peut avoir amené l'auteur de la citation de Pierre à ne pas placer ܐ entre la conjonction ἢ et les deux objets, mais plutôt en tête de phrase : ܐ ܐܘ ... ܐܘ ... ܐܘ ܐ ܕ ܪܘܚܐ .

[29] Cf. HAELEWYCK 2001, p. 192, note 334.

D. Pierre de Callinique, *Contra Damianum*, Livre III, ch. 47

Pierre de Callinique, éd. EBIED, VAN ROEY, WICKHAM 2003, p. 359,340 – 361,349.
Grégoire de Nazianze, éd. MORESCHINI 1990, Hom. 40, ch. 41,6-17 (p. 292-294).
Homélies syriaques (S1, Sm et S2), éd. HAELEWYCK 2001, ch. 41 (p. 188-191).

1. Ταύτην δίδωμι παντὸς τοῦ βίου κοινωνὸν	ܗܕܐ ܠܟܠ ܚܝܐ ܡܫܬܬܦܐ ܘܡܣܝܥܬܐ ܗܘ ܕܢܬܠ
καὶ προστάτιν,	ܘܦܣܘܩܬܐ.
τὴν μίαν θεότητά τε καὶ δύναμιν	ܐܠܗܘܬܐ ܚܕܬܐ ܘܚܝܠܐ.
ἐν τοῖς τρισὶν εὑρισκομένην ἑνικῶς	ܕܒܬܠܬܗܘܢ ܐܫܟܚܬ ܡܬܚܙܝܐ·
5. καὶ τὰ τρία συλλαμβάνουσαν μεριστῶς,	ܘܒܚܕ ܒܚܕ ܡܬܚܙܝ.
οὔτε ἀνώμαλον οὐσίαις ἢ φύσεσιν	ܠܐ ܕܠܐ ܫܘܝܐ ܒܟܝܢܐ ܐܘ ܒܦܓܪܐ.
οὔτε δὲ αὐξομένην ἢ μειουμένην	ܐܦ ܠܐ ܕܡܬܪܒܝ ܐܘ ܕܡܬܡܥܛ
ὑπερβολαῖς καὶ ὑφέσεσι,	ܒܣܓܝܐܬܐ ܘܒܙܥܘܪܝܬܐ.
πάντοθεν ἴσην,	ܡܟܠ ܬܪܥ ܫܘܝܐ.
10. τὴν αὐτὴν πάντοθεν,	ܗܘ ܕܡ ܗܘ ܡܟܠ ܬܪܥ.
ὡς ἓν οὐρανοῦ κάλλος καὶ μέγεθος·	ܟܡܐ ܕܚܕ ܗܘ ܫܦܪ ܘܪܘܡܐ ܕܫܡܝܐ.
τριῶν ἀπείρων	ܕܬܠܬܗ ܠܐ ܡܬܚܙܝ·
ἄπειρον συμφυΐαν,	ܘܠܐ ܡܬܚܙܐ ܐܚܝܕܘܬܗ ܕܠܐ ܡܬܚܙܐ.
Θεὸν ἕκαστον καθ’ἑαυτὸ θεωρούμενον,	ܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܐܝܟ ܕܐܢܘܢ ܒܠܚܘܕܝ ܐܬܚܙܝ ܐܠܗܐ.
. . .	...
15. Θεὸν τὰ τρία σὺν ἀλλήλοις νοούμενα,	ܐܠܗܐ ܐܢܘܢ ܬܠܬ ܟܕ ܡܬܚܫܒܝܢ ܐܠܗ ܚܕ ܒܗܕ ܫܘܝܐ.
ἐκεῖνο διὰ τὴν ὁμοουσιότητα,	ܗܘ ܠܡܐ ܒܚܕ ܒܟܝܢܐ ܐܢܘܢ ܗܘ,
τοῦτο διὰ τὴν μοναρχίαν.	ܗܕܐ ܠܡܐ ܒܚܕ ܫܘܠܛܢܐ ܗܘ ܕܢܬܠ*

Celle-ci (c.-à-d. la foi), je (la) donne pour compagne de toute la vie (ou : de tous les vivants) et pour protectrice, l’unique divinité et la puissance, qui est trouvée dans les Trois singulièrement et [5] *(qui) contient les Trois distinctement, sans disharmonie entre les substances ou les natures, non pas croissante ou diminuante par des (choses) grandes et petites, de tout côté égale,* [10] *la même de tout part, comme l’unique beauté et la grandeur du ciel, des Trois (qui sont) sans limite un épanouissement simultané (qui est) sans limite. Chacun d’eux (est) Dieu, quand il est regardé en lui-même. …* [15] *Dieu (sont) eux trois, lorsqu’ils sont pensés ensemble. Dans un (cas, c’est), à cause de la consubstantialité, dans l’autre, à cause de l’unicité du pouvoir.*

Pour les lignes 1 à 12, il y a dans la citation de Pierre une seule leçon qui est partagée exclusivement avec S2 (l. 5, voir plus loin). Partout ailleurs, la citation de Pierre se range parmi les témoins de S1/Sm. Voici la liste de ces accords :

l. 2 προστάτιν — S1, Sm[part.] et Pierre : ܦܣܘܩܬܐ
Sm [*W*] : ܡܣܬܘܬܐ
S2 : ܩܝܡܬܐ ܡܣܬܘܬܐ

l. 4 εὑρισκομένην — Sm, S2 et Pierre : ܡܬܚܙܝܐ
S1 : ܡܬܚܙܐ

Dans S1, les participes ܡܬܚܙܐ et ܕܡܥ (l. 5) sont au masculin, s’accordant avec ܐܠܗ (masc.). Dans tous les autres témoins syriaques et dans la citation de Pierre, les deux participes sont au féminin, s’accordant avec ܐܠܗܘܬܐ, ce qui correspond mieux au grec, où les deux substantifs, θεότητα et δύναμιν, sont féminins.

l. 5 καὶ τὰ τρία συλλαμβάνουσαν μεριστῶς

Pierre : ܒܚܠܦܝܢ ܕܒܬܠ ܕܬܪܝܢ

S2 : ܒܚܠܦܝܢ ܕܬܪܝܢ ܕܒܬܠܬܐ

S1 : ܕܠܝܬ ܠܗ ܕܒܬܠ ܬܪܝܢ

Sm : ܕܠܝܬ ܠܗ ܕܒܬܠ ܕܬܪܝܢ

Pour le participe (ܕܬܪܝܢ vs ܬܪܝܢ), voir plus haut. Quant à l'adverbe μεριστῶς « distinctement, séparément », la citation de Pierre et la version S2 sont les seules à en présenter une traduction correcte : ܒܚܠܦܝܢ « distinctement ». Les autres témoins ont la leçon ܠܗ ܕܠܝܬ « sans distinction », qui doit reposer sur une variante en grec: ἀμεριστῶς vs μεριστῶς, comme l'ont déjà remarqué de Halleux et Haelewyck[30] (bien que la variante ne soit pas attestée dans la tradition grecque). La différence dans l'ordre des mots entre la citation de Pierre et S2 (cette dernière reflétant le grec plus fidèlement) fait apparaître une certaine indépendance de part et d'autre. La traduction de l'adverbe grec commençant avec *alpha privativa* par une tournure ܠܗ « sans », suivie d'un substantif, est courante au VI[e] siècle et tend à être remplacée au VII[e] siècle par un adverbe avec négation, p.ex. ἀτέχνως (Hom. 28.4) : ܕܒܚܟܡܬܐ ܠܗ (S1) > ܒܠܚܟܡܬܐ ܠ (S2)[31].

l. 6 οὔτε ἀνώμαλον S1/Sm et Pierre : ܕܒܚܫܠܟ ܠ ܠ

S2 : ܕܒܠܥܕ ܠ ܠܐ

l. 7 οὔτε δὲ αὐξομένην ἢ μειουμένην

S1/Sm et Pierre : ܕܝܟܝ ܠܐ ܕܟܝ ܠܐ

S2 : ܕܝ ܒܚܟ ܐܢ ܕܟܝ ܠܐ

l. 8 ὑπερβολαῖς καὶ ὑφέσεσι S1/Sm et Pierre: ܕܒܝܟܛܝܐ ܕܒܛܝܐ

S2 : ܕܒܛܒܐ ܕܒܠܚܛܒ

l. 11 ὡς ἓν οὐρανοῦ κάλλος καὶ μέγεθος

Sm et Pierre : ܕܛܕܝ ܕܒܛܝܐ ܕܝܥܕ ܫ ܟܢ

S1 : ܕܒܛܝܛܐ ܕܝܥܕܛ ܕܛܕܝ ܟܢ

S2 : ܕܒܛܝܐ ܕܛܕܝ ܕܝܥܕ ܫ ܟܢ

Pour les lignes 14 à 17, le passage reprend la citation A (voir plus haut). Contrairement à la première citation, qui au début suit l'ordre des mots de la version S2 (avec le prédicat en tête), celle-ci suit l'ordre des mots de S1/Sm (avec le sujet en tête). À la ligne suivante (15), de nouveau, c'est le texte de S1/Sm qui est suivi (dans lequel le participe νοούμενα est traduit par ܡܬܡܫܟܝܢ, le verbe utilisé dans S1/Sm ainsi que dans la citation de Théodose d'Alexandrie du ms. BL Add. 14,541).

Les dernières lignes de cette citation sont répétées dans la même section du traité de Pierre. Voici le texte complet (correspondant aux lignes 12-17 de la citation D)[32] :

ܟܠܗ .ܟܬܒܚ ܡܠ ܡܛ ܕ ܡܬܡܫܟ ܠ ܫ ܟܠܗ .ܩܕܡ ܠܐ ܕܬܛܟܝ ܟܒܘܝܥ .ܩܕܡ ܠܐ ܟܒܠܐ
ܟܒܘܥܝ ܒܘܝܡܠ ܠܟ ܝܢ .ܟܩܡܟ ܒܘܥ ܠܟ ,ܝ .ܡܬܡܫܟ ܟܢܢ ܕܟ ܕ ܡܬܡܒܠܐ ❊

En comparaison avec notre citation D, il n'y a rien de particulier ici. On notera, toutefois, qu'à la première ligne, le prédicat (« Dieu ») a été mis en tête de la phrase, comme c'était le cas

[30] DE HALLEUX 1982, p. 37 ; HAELEWYCK 2001, p. 188, note 330.

[31] HAELEWYCK 2007, p. 16-17.

[32] EBIED, VAN ROEY, WICKHAM 2003, p. 365,406-409. Les lignes 2-3 sont répétées une dernière fois, dans un style libre et plutôt paraphrastique, à la même page, 413-415.

dans la citation A et en contraste avec la citation D (où le sujet est en tête). À la ligne 2, l'auteur – ou le traducteur – s'est senti libre de modifier l'ordre des mots.

E. Conclusions

Deux conclusions se dégagent de notre enquête. D'abord, les correspondances littérales entre les citations de Pierre et les témoins de la tradition directe des Homélies syriaques de Grégoire de Nazianze montrent bien que ces citations ne représentent pas des traductions indépendantes, effectuées *ad hoc* dans le cadre de la rédaction du traité syriaque ou de la traduction syriaque du traité grec. Au contraire, ces citations sont intimement liées à la tradition directe. Ensuite, bien que notre citation A en elle-même ne soit pas décisive, les citations B à D prouvent à l'évidence que les citations de Pierre trouvent leur contexte littéraire parmi les manuscrits de Sm, c.-à-d. dans le processus continu de révision de S1 sur le grec, tout en étant bien distinctes de S2. Les divergences occasionnelles entre les citations de Pierre et les témoins connus de Sm peuvent s'expliquer, soit par le fait que les modèles de Pierre étaient légèrement différents de tous les témoins de Sm que nous connaissons, soit par le fait que le rédacteur des citations de Pierre (Pierre lui-même ou le traducteur de son traité) a pris la liberté d'intervenir dans les textes de son modèle, ou de ses modèles, c.-à-d. qu'il s'insérait, pour ainsi dire, dans le processus de révision.

Nous ne savons pas à quel monastère Pierre était associé. On a suggéré que c'était le monastère de Mar Ḥanina (ou: Ḥananya), près de sa ville natale de Callinique[33], monastère où Pierre fut intronisé en 581. Nous ignorons également s'il entretenait des contacts avec le monastère de Qenneshre, le grand centre de la culture syriaque et grecque, qui pouvait certainement lui donner accès à tous les textes patristiques, grecs ou syriaques, dont il avait besoin[34]. Le syncelle de Pierre, Julien, qui lui succéda comme patriarche d'Antioche (591-594), et le successeur de Julien, Athanase le Chamelier (594-631) – qui avec Anastase, son confrère alexandrin, réussit en 616 à résoudre le schisme entre les patriarcats – étaient tous deux de Qenneshre.

Qu'il existe un lien entre les traductions syriaques des Homélies de Grégoire de Nazianze et le monastère de Qenneshre a été reconnu depuis longtemps. Paul d'Édesse, le réviseur des Homélies de Grégoire et le traducteur des Hymnes de Sévère d'Antioche, doit avoir eu une connexion avec le monastère[35]. Aussi le style de traduction de Paul a-t-il été comparé avec celui qu'on trouve dans la Syro-Hexaplaire de l'Ancien Testament (613-617), un projet exécuté par Paul de Tella et commissionné par le patriarche Athanase le Chamelier, du monastère de Qenneshre[36]. Dans une conférence au « North American Syriac Symposium » à l'Université de Notre Dame, Indiana (1999), Andrea Schmidt, voulant replacer la révision de Paul dans son contexte littéraire, culturel et historique plus large, rapprocha davantage le travail de Paul des activités des traducteurs contemporains de la tradition de Qenneshre[37]. Elle apporta des indices que Paul ait pu connaître et fréquenter certains de ceux-ci pendant ses années vécues en exil,

---

[33] EBIED, VAN ROEY, WICKHAM 1981, p. 4. Pour ce monastère, voir HONIGMANN 1951, p. 191-192 ; BROCK 2006.

[34] Pour ce monastère, voir BRIQUEL CHATONNET, DEBIÉ 2017, p. 166 ; TANNOUS 2018, p. 169-176.

[35] BROCK 1971, p. 28-33.

[36] VÖÖBUS, 1975, p. 12; TANNOUS 2018, p. 204.

[37] A.B. SCHMIDT, « Patriarch Athanasius I Gamala and Paul of Edessa. The Patron and his Protégé : Contemporary Motifs and Promotion of the Syriac Translation of Gregory of Nazianzus's Homilies (7th c.) ». Le texte de cette conférence n'a pas été publié. Je remercie l'auteur de m'avoir aidé à rafraîchir ma mémoire et à mieux comprendre mes notes de cette conférence. Comp. A.B. SCHMIDT 1998-1999.

d'abord en Égypte et puis à Chypre (où il acheva sa révision des Homélies de Grégoire). Ces contacts peuvent avoir existé déjà en Syrie dans les dernières décennies du VI^e^ siècle. Que le patriarche Pierre, en écrivant le *Contra Damianum* en syriaque dans la deuxième moitié des années 580, ou le traducteur syriaque du texte grec de Pierre, travaillant quelques années plus tard, se soient bien renseignés sur l'état actuel de la traduction de Grégoire et sur les meilleurs manuscrits, n'a rien d'improbable. L'utilisation massive des Homélies grégoriennes dans le *Contra Damianum* rend cette démarche encore plus compréhensible. Rien n'interdit de penser que la personne responsable des citations syriaques – soit Pierre lui-même écrivant en syriaque, soit le traducteur syriaque travaillant sur le texte grec de ce dernier – a participé, d'une façon plus au moins active, au processus de révision des Homélies de Grégoire, processus qui doit avoir été le travail d'un cercle restreint d'intellectuels bilingues de l'Église syriaque orthodoxe dans la seconde moitié du VI^e^ siècle.

Si les analyses et les premières conclusions présentées ici peuvent être confirmées dans un travail plus large[38], comprenant toutes les citations des Homélies de Grégoire, le *Contra Damianum* deviendra un témoin très précieux. Il n'affectera pas nécessairement l'édition critique des Homélies syriaques[39], mais il nous permettra de peindre un tableau plus riche et plus diversifié de la tradition syriaque des Homélies, surtout dans son développement de S1 à S2[40].

[38] Un examen plus large permettra peut-être d'établir ou de conjecturer des connexions entre les citations de Pierre et des manuscrits individuels de Sm, ce qui ne s'est pas avéré possible sur la base de notre enquête limitée.

[39] Étant donné que le ms. Brit. Libr. Add. 17,146 (= T), qui pour l'Homélie 40 est le seul témoin de S1, montre des traces d'une révision de la version ancienne (voir DE HALLEUX 1982, p. 20-26 ; DE HALLEUX 1983, p. 103-104), il n'est pas impossible en principe que les citations du *Contra Damianum* aient conservé occasionnellement des leçons originelles qui ne soient pas attestées ailleurs. Mais il nous manque le critère objectif pour le prouver.

[40] Je tiens à remercier deux collègues louvanistes, Andrea B. Schmidt et Laurence Tuerlinckx, pour l'aide importante qu'elles m'ont généreusement apportée au cours de la préparation de cet article.

BIBLIOGRAPHIE

BRIQUEL CHATONNET, F., DEBIÉ, M., 2017 : *Le monde syriaque. Sur les routes d'un christianisme ignoré.* Paris.

BROCK, S., 1971 : *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia* (University of Cambridge. Oriental Publications, 20), Cambridge.

— 2005 : Compte-rendu de : EBIED, VAN ROEY et WICKHAM, IV (2003), dans *The Journal of Theological Studies*, 56.2, p. 702–706.

— 2006 : « St. Aninas/Mar Ḥanina and his Monastery », dans *Analecta Bollandiana* 124, p. 5-10.

— 2009 : Compte-rendu de : HAELEWYCK, IV (2007), dans *Orientalia Christiana Periodica* 75, p. 495-500.

BROOKS, E.W., 1920 : *A Collection of Letters of Severus of Antioch* (Patrologia Orientalis, 14.1), Paris,

CHABOT, J.-B., 1901 : *Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche*, II, Paris.

— 1907 : *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 17, Scriptores Syr, série II, tome 37), Paris.

EBIED, R.Y., VAN ROEY, A., WICKHAM, L.R., 1981 : *Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 10), Louvain.

— 1994, 1996, 1998 et 2003 : R.Y. EBIED, A. VAN ROEY et L.R. WICKHAM, *Petri Callinicensis Tractatus contra Damianum*, 4 vol. (Corpus Christianorum. Series Graeca, 29, 32, 35 et 54), Turnhout.

HAELEWYCK, J.-C., 2001, 2005, 2007 et 2011 : *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio syriaca*, I. *Oratio XL* (Corpus Christianorum. Series Graeca, 49 ; Corpus Nazianzenum, 14) ; III. *Orationes XXVII, XXXVIII, XXXIX* (CCSG 53 ; CN 18) ; IV. *Orationes XXVIII, XXIX, XXX et XXXI* (CCSG 65 ; CN 23) ; V. *Orationes I, II, III* (CCSG 77 ; CN 25), Turnhout.

HAELEWYCK 2016 : « Le *Discours 40,1-2* de Grégoire de Nazianze dans les trois versions syriaques. D'une traduction libre à une traduction miroir », dans V. SOMERS, P. YANNOPOULOS (éd.), *Philokappadox. In memoriam Justin Mossay* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 251 ; Bibliothèque de Byzantion, 14), Louvain, p. 183-195.

DE HALLEUX, A., 1982 : « L'homélie baptismale de Grégoire de Nazianze. La version syriaque et son apport au texte grec », *Le Muséon* 95, p. 5-40.

— 1983 : « La version syriaque des *Discours de Grégoire de Nazianze* », dans J. MOSSAY (éd.), *II. Symposium Nazianzenum. Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F., 2. Reihe : Forschungen zu Gregor von Nazianz, 2), Paderborn.

HONIGMANN, E., 1951 : *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 127, Subsidia 2), Louvain.

IBRAHIM, G.Y., 2009 : *The Edessa-Aleppo Syriac Codex of the Chronicle of Michael the Great* (Texts and Translations of the Chronicle of Michael the Great, 1), Piscataway.

MORESCHINI, C., GALLAY, P., 1990 : *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41*. Introduction, texte critique et notes par C. MORESCHINI. Traduction par P. GALLAY (Sources chrétiennes, 358), Paris.

PETIT, F., 2006 : *Sévère d'Antioche. Fragments grecs tirés des chaînes sur les derniers livres de l'Octateuque et sur les Règnes* (Tradition Exegetica Graeca, 14), Louvain.

SCHMIDT, A.B., 1998-1999 : « The Literary Tradition of Gregory of Nazianzus in Syriac Literature and Its Historical Context », *The Harp* 11-12, p. 127-134.

TANNOUS, J., 2018 : *The Making of the Medieval Middle East. Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton.

VAN ROEY, A., ALLEN, P., 1994 : *Monophysite Texts of the Sixth Century* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 56), Louvain.

VÖÖBUS, A., 1975 : *The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla. A Fac-simile Edition of a Midyat Ms. Discovered 1964* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 369, Subsidia 45). Louvain.

RÉSUMÉ

À la suite de l'édition récente de plusieurs Homélies syriaques de Grégoire de Nazianze, par J.-C. Haelewyck et A.B. Schmidt, on peut se demander dans quelle mesure la tradition indirecte pourrait contribuer à notre connaissance du développement de la traduction syriaque. L'article veut commencer à répondre à cette question, par l'analyse des citations de l'Homélie 40, « Sur le baptême », dans le *Traité contre Damien* de Pierre de Callinique, patriarche syriaque orthodoxe entre 580/1 et 591. Il s'avère non seulement que Pierre ou son traducteur connaissait et utilisait une version de Sm, l'étape intermédiaire entre la traduction ancienne (S1) et la révision de Paul d'Édesse (S2), mais aussi qu'il jouait un rôle actif dans le processus continu de la révision du texte.

ABSTRACT

As a follow-up to the recent edition of the Syriac version of several homilies of Gregory of Nazianzus, by J.-C. Haelewyck and A.B. Schmidt, the present paper begins to explore the possible contribution the indirect tradition of the Syriac homilies can make to our knowledge of the development of the text between the earliest translation (S1) and the revision by Paul of Edessa (S2). Our analysis of the quotations of Homily 40, "On Baptism", in Peter of Kallinikos's *Treatise against Damian*, shows not only that the quotations reflect the intermediate version (Sm), between S1 and S2, but also that their author may have played an active role in the process of revision leading up to the version S2.

MOTS-CLEFS

1. Grégoire de Nazianze
2. Pierre de Callinique
3. Traduction grecque-syriaque
4. Trithéisme (VI^{e} siècle)
5. Christianisme syriaque

KEYWORDS

1. Gregory of Nazianzus
2. Peter of Kallinikos
3. Greek-Syriac translation
4. Tritheism (6th century)
5. Syriac Christianity

Miscellanea

BABELAO 10-11 (2022), p. 499-535
© ABELAO (Belgium)

Coptic Months in Islamic Years.
The use of the fiscal year (*al-sana al-ḫarāǧiyya*) in Fatimid Egypt (969-1171 CE) against the background of Arabicisation and Islamisation*

By

Johannes den Heijer

Université catholique de Louvain

The main purpose of this study is to investigate the combination of Coptic months and years that refer to Islam, especially in the so-called fiscal (more precisely: land tax[1]) year (*al-sana al-ḫarāǧiyya*, henceforth referred to as *ḫarāǧ* year), in documentary as well as in narrative sources hailing from Fatimid Egypt. In the last section, the focus will be on Copto-Arabic historiography, which makes extensive use of this system for dating events of the period. Documentary sources will be examined in the first two sections but in a more preliminary manner, without the slightest attempt at exhaustivity[2].

---

* In appreciation of Jean-Claude Haelewyck and his long-standing commitment, not only to his own field but to (ancient and pre-modern) Oriental Studies in general, within the framework of the Académie Belge pour l'Étude des Langues Anciennes et Orientales (ABELAO) with its Bulletin (*BABELAO*) and of the Centre d'études orientales – Institut orientaliste de Louvain (CIOL) of the Université catholique de Louvain; and in fond memory of Said Meghawry Mohammed (1956-2020), whose dynamic personality and remarkable efforts to promote Arabic papyrology in Egypt and elsewhere will not be forgotten by his friends and colleagues.

[1] In general on the *ḫarāǧ* or land tax in Egypt, see, e.g., COOPER 1976; CAHEN 1978; CUNO 1992, p. 22-23.

[2] This study, many years overdue, is an updated and expanded version of two hitherto unpublished conference papers: (1) Johannes DEN HEIJER, Said MEGHAWRY MOHAMMED, "The Use of the *ḫarāǧ* calendar in Arabic Documentary and Literary Sources", presented at *Documentary Evidence and the History of Early Islamic*

1. Introduction

1.1. Scope and aims of the present study

First of all, in order to allow for a better understanding of the status and functioning of the *ḫarāǧ* year in the period under investigation, a few remarks and suggestions will be given about its possible origin and early development (below, section 2). It should be clear from the outset, however, that a general study of the *ḫarāǧ* year remains far beyond the scope of this limited study, and it is essential, in this regard, to draw attention to a much more detailed forthcoming study by Johannes Thomann, which not only is more comprehensive in its perusal of documentary sources but also, even more importantly, examines such technical aspects as the conversion of *ḫarāǧ* dates into the *hiǧra* calendar and, by extension, into the Common Era.[3] Hence, matters of chronography and time computation will be largely avoided in the present study. The approach here will rather be one of cultural history, the history of ideas and the study of group identity: in the following observations, the central underlying research question is to what extent, and how, the choice of dating events to the *ḫarāǧ* year rather than – or sometimes in combination with – the corresponding *hiǧra* calendar or the more ancient Coptic calendar of the Martyrs can be considered as reflecting the ongoing process of Arabicisation and Islamisation of Egyptian society and culture in the Fatimid period (and earlier). More concretely, the following observations can be read as an attempt to understand the choice of dating system in terms of its relation with the ethnic or confessional group identities (mostly Muslim – whether of Arab or local Egyptian origin – or Christian – specially Coptic Christian)[4] of the persons or communities involved in the texts in question. Concurrently, the events or issues contained in these texts will be taken into consideration as well, with an aim of grasping the logic of the links – if any – between specific categories of issues (religious, social, economic, political) and the choice between the available calendars for dating such issues.

1.2. The rationale of solar and lunar calendars in early Islamic Egypt

Thus far, and awaiting J. Thomann's forthcoming study, it is fair to state that the phenomenon of the *ḫarāǧ* year has not received much systematic scholarly attention. It does not appear in the *Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungstabellen*[5] and other reference works on

---

Egypt, the founding symposium of the International Association for Arabic Papyrology (ISAP), Cairo, 2002; and (2) Johannes DEN HEIJER, "The Use of the *ḫarāǧ* Year in Arabic Documentary and Literary Sources (Part II)", presented at *Documents and the History of the Early Islamic World*, the third ISAP symposium, Alexandria, 23-26 March 2006.

[3] With profound gratitude to Johannes Thomann (Universität Zürich) for generously sharing his ongoing research outcome while preparing his paper "The *kharājī* calendar in documentary and literary sources", presented at *Connecting Distant Worlds*, the seventh ICAHP conference, held online in March 2021 and his more elaborate article based on this paper, to be published shortly in the *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (JESHO).

[4] To avoid the risk of simplification implied in such a categorisation, it should be remembered that the ethnic and religious landscape of Fatimid Egypt was considerably more complex and dynamic. See, e.g., DEN HEIJER, LEV, SWANSON 2015.

[5] Cf. WÜSTENFELD, MAHLER 1961, p. 48-84: "Vergleichungstabellen der christlichen Ären des Morgenlandes".

Egyptian or Middle Eastern history.[6] Occasionally the *ḫarāǧ* year occurs in more recent studies, but mostly in a rather concise or secondary way[7].

This scarce and scattered interest in the matter notwithstanding, scholarship on the history of early Islamic Egypt has long recognised that the Arab conquest of Egypt[8] never resulted in a complete replacement of the solar calendar and its Coptic (actually ancient Egyptian) months[9] by the lunar *hiǧra* calendar of Islam.[10] Manifestly, in Egyptian society, with its dependency on agriculture and the annual inundation of the Nile, a lunar calendar simply could not work, economically speaking.[11] The early Muslim rulers of Egypt were fully aware of this, and refrained from imposing the lunar *hiǧra* calendar as the sole valid system for dating all writings and events recorded therein.[12] On the one hand, the Arabicisation and Islamisation that set in after the conquest were two long and gradual interrelated but separate parallel processes of cultural transformation, in terms of religious beliefs and practices, as well as of language use with a host of related cultural aspects. For centuries, a large proportion of the Egyptian population remained Coptic-speaking, Christian, or both,[13] and continued to use the Coptic calendar of the Martyrs as its main frame of reference, at least for purposes directly related to religious issues.[14] And on the other hand, as we shall see shortly (below, section 2.1), the Muslim authorities' need to reconcile the existing solar organisation of time with a powerful

---

[6] Cf. HUMPHREYS 1992, p. 20: "(…) solar calendars, which varied to some degree according to the ancient practices of particular regions", without mention of the *ḫarāǧ* years. The first edition of the *Encyclopaedia of Islam* did mention the *ḫarāǧ* year, albeit very briefly, in a lemma on chronography, see DE BOER 1934, p. 1309. In the second edition, it hardly received more attention, cf. DE BLOIS 2000, p. 263.

[7] FRANTZ-MURPHY 1986, p. 40; RABIE 1972, p. 133-134; RABIE 1981, p. 59-90, particularly p. 68 and p. 85: "(…) the kharaji year, which was identical with the Coptic solar year (…)"; RĀĠIB 2007, p. 194; BRUNING 2015, p. 368.

[8] On the Arab conquest in general, see HOYLAND 2015. On the Arab conquest of Egypt specifally, see BOOTH 2013 and BOOTH 2016. On details of social and economic change – and continuity – after the conquest see, e.g., SIJPESTEIJN 2013 and MIKHAIL 2016, as well as, for the larger geographical and chronological context, the output of the Leiden-based project *Embedding Conquest. Naturalising Muslim Rule in the Early Islamic Empire (600-1000)* (emco.hcommons.org).

[9] For the Ancient Egyptian calendar and its Coptic continuation, see WISSA WASSEF 1991a, p. 438. The more recent *Wikipedia* articles "Egyptian calendar", "Coptic calendar", and "Era of the Martyrs" provide fairly adequate overviews of the main issues, despite a lack of bibliographical references.

[10] On the latter, see MONTGOMERY WATT 1971, p. 378. The *Wikipedia* article "Islamic calendar" contains reliable and well referenced information.

[11] As explained, e.g., by RĀĠIB 2007, p. 194 with further references.

[12] Obviously, such factors (except for crucial importance of the Nile inundation) also apply to other parts of the conquered territories where older solar calendars continued to be used. Thus, the *ḫarāǧ* calendar is by no means an exclusively Egyptian phenomenon. In J. Thomann's forthcoming study, this larger dimension will be duly accounted for, whereas the geographical scope of the present study must remain limited to Egypt.

[13] Although the relation between language shift and religious conversion remains to be investigated systematically, it is a matter of common sense to exclude the idea that, in a Coptic-speaking environment, conversion to Islam (whether indivually other collectively, at the village level, for example) would have triggered an overnight language shift to Arabic. Thus, in a sociolinguistic sense, "Muslim Copts" must have existed at some point in time, even if it would be difficult to adduce hard evidence for this. Cf., for a critical definition of the term "Coptic", DU BOURGUET 1983.

[14] As is generally known, the Coptic calendar has survived until the present day: besides its obvious use within the Coptic Orthodox Church and the community attached to it, it has an official status in modern Egypt, as a means to express recognition of the still significant Coptic segment of the population. This can be seen on a daily basis, e.g., in newspapers such as *Al Ahram*.

Islamic identity marker soon led to the introduction of a *de facto* Islamic solar year for administrative use, with the *hiğra* of the prophet Muḥammad as its starting point for counting the years, but with the ancient Egyptian/Coptic months, including their names and their duration, to indicate the days within these years, which thus remained solidly solar.[15] In this "hybrid system" of lunisolar time computation, the Coptic months were partly extrapolated, as it were, from their Christian liturgical use and continued to be used by the Muslim authorities and by the population at large, irrespective of religious affiliation, as a device for dating non-religious events, primarily but not exclusively linked to the realm of agriculture. In this manner, a practice of thousands of years was continued[16] quite seemlessly despite the significant cesure of a new point of reference manifestly linked to Muslim rule. Moreover, with or without the use of numbered lunisolar years, the persistent use of the Coptic months outside the Christian religious domain was to survive on the long term: it is well attested in medieval Arabic narrative sources[17] and indeed, traces of it can still be found in present-day Egypt.[18]

1.3. The ḫarāğ year in Fatimid Egypt

Soon after the Fatimid conquest of Egypt in 969 CE, this lunisolar year was fully instutionalized and came to be referred to as the *ḫarāğ* year (*al-sana al-ḫarāğiyya*), although the term had already been used earlier than that as we shall see shortly. In the Fatimid period, the time gap between the solar *ḫarāğ* year and the lunar *hiğra* year gradually increased up to three or four years. Before the Fatimid age, however, this difference usually had been less significant, because of the regular application of a procedure called *izdilāq*, which inplied that every 32 years, the administrators would simply skip an entire solar year.[19]

As pointed out above, the focus of this study is on the Fatimid period itself (sections 3 and 4), but this general introduction will be nevertheless followed by a brief discussion (section 2) on the complexities and uncertainties surrounding the origins and the early development of the Islamic lunisolar calendar in Egypt. This section, while necessarily incomplete and limited

---

[15] Furthermore, in documents from early Islamic Egypt, the Roman system of indictions could be combined with what has generally been taken to be *hiğra* years, see GROHMANN 1966, p. 15. Cf., e.g., CASSON 1938, p. 274-291; WORP 1985 (with gratitude to Klaas Worp for these last two references and for his feedback on the conferences papers mentioned above, note 1); KRAEMER 1958, p. 180-195; HIRSCHFELD, SOLAR 1981, p. 203-204; the last two references cited by SHADDEL 2018, p. 297-298; TILLIER, VANTHIEGEM 2019, p. 159, p. 163.

[16] For other examples of such continuity in Egyptian and Middle Eastern society, mostly with regard to material culture, see, e.g., WENDRICH, VAN DER KOOY 2002, and, concerning early Islamic and Fatimid Egypt specifically, HALM 2003, p. 40-44; RĀĠIB 2007, p. 193, after BONNEAU 1964, p. 114-115, p. 202.

[17] See below, section 3.2.

[18] The best proof of the continued use of the Coptic months over the centuries, even after the disappearance of the *ḫarāğ* calendar (see below, section 2) is the commonly known fact that today, the Coptic months are still used by Egyptians, regardless of confessional identity, when referring to agriculture. Additionally, their names occur in expressions about the climatological characteristics of the respective months, such as *bāba ḫušš wi-'fil il-bawwāba* "Bāba, come in and close the door (against the cold)"; *ṭūba tsayyar iṣ-ṣabiyya karkūba* "Tuba (January/February) [is so cold that it] turns a young girl into a hag"; *hatūr abu d-dahab il-mantūr* "Hatur (the month of) scattered gold (alluding to the sowing of wheat)", see BADAWI, HINDS 1986, p. 49, p. 549 and p. 900, respectively. Other examples on p. 36, 549, and p 772. A complete and partly different list of such proverbs for all Coptic months, can be found in WISSA WASSEF 1991b.

[19] Unfortunately, when explaining this, Grohmann failed to specify a particular historical or geographical context for this observation: he simply wrote that this was done "In der Finanzverwaltung". GROHMANN 1966, p. 13 (with in note 3, a highly relevant reference to BECKER 1910, p. 98). For the *izdilāq* procedure, see AL-MAQRĪZĪ, al-Ḫiṭaṭ, 1, p. 740.

in its scope, will include a few references to documents containing relevant dates, either without or with explicit mention of the *ḫarāǧ* year.

2. The ḫarāǧ year and its antecedents before the Fatimid period

2.1. The question of an early Islamic lunisolar calendar

The question of the origin of an Islamic lunisolar calendar has sparked a lively and interesting scholarly debate in recent years. In an article published in 2007, Yūsuf Rāġib edited, translated and analysed two early Arabic papyri containing debt acknowledgements and using the hitherto unknown expression *sanat qaḍā' al-mu'minīn*.[20] After a richly documented survey of various kinds of references to the Islamic era in Arabic, Greek and Syriac, Rāġib not only pointed out that the term *hiǧra* had not yet made its appearance in this context in this period,[21] but especially interpreted *sanat qaḍā' al-mu'minīn* as "year of the jurisdiction of the Muslims", contending, without the slightest hesitation, that the expression refers to a lunar era with solar months, in other words, a lunisolar year, that linked Muslim chronology to the Coptic calendar.[22]

Next, in 2015, Jelle Bruning published an article that included the edition and translation of one further early Arabic papyrus of similar content, with an extensive commentary in which he fundamentally took issue with Rāġib's interpretation. Instead of *sanat qaḍā' al-mu'minīn*, according to Bruning, the correct reading of the expression would be *sunnat*^{a} *qaḍā' al-mu'minīn*, "in accordance with the normative procedure of the believers". Thus, it would have had nothing to do with an era of time but rather pertained to legal practice.[23]

It should be duly stressed here that Bruning's arguments are based on extensive research on various aspects (paleography, grammar, lexicography, formulary, intertextuality, etc.) of an impressive variety of relevant kinds of sources, not only in Arabic but also in Ancient South Arabian, Greek, and Coptic. While certainly appreciating this degree of erudition and actually agreeing with some of his arguments, Mehdy Shaddel, on his turn, nevertheless deconstructed Bruning's central thesis in another thoroughly researched article, published in 2018. This latter study critically revisits the same papyri commented upon by Rāġib and by Bruning, respectively.

After a thorough analysis of the semantic and grammatical aspects, in the examples adduced by Bruning, of the terms *sunna* and *qaḍāʾ* as well of their combination in the genitive construction *sunnat*^{a} *qaḍāʾ*, Shaddel's rejects the vocalisation *sunnat*^{a} and concludes that the expression should indeed be read as *sanat qaḍā' al-mu'minīn* and to be taken as a reference to

---

[20] P. Louvre inv. J. David-Weill 20 (dated to 42/662-663), edited, translated and commented in RĀĠIB 2007, p. 195-201; and P. Vindob. A 1119 (57/676-677), RĀĠIB 2007, p. 201-204. In the Arabic Papyrology Database (https://www.apd.gwi.uni-muenchen.de/apd/project.jsp, henceforth APD), the former papyrus is now listed as P.RagibJuridiction 1 and the latter as P.RagibJuridiction 1 = P.TillierDebts.

[21] RĀĠIB 2007, p. 187-192.

[22] "La fin de l'année de la juridiction des croyants *devait indubitablement correspondre* à celle de l'année copte (...). L'ère de la juridiction des croyants *était donc une ère lunaire à mois solaires* qui associait la chronologie musulmane au calendrier copte", RĀĠIB 2007, p. 193 (italics for emphasis added, JdH). Rāġib used the term "ères lunisolaires" in the larger geographical context of the former Byzantine and Sassanid territories conquered by the Arabs, RĀĠIB 2007, p. 194.

[23] BRUNING 2015. The discussion on the expression is on p. 366-367.

an era of time, after all.[24] More precisely, according to Shaddel, *qaḍāʾ* must have pertained to a system for keeping track of the passage of time, so that a convenient translation of *sanat qaḍā' al-mu'minīn* would be "the year according to the reckoning of the believers", an interpretation based on a detailed examination of a variety of texts including several Qur'ānic verses and Arabic papyri.[25]

This return to a chronological understanding of the expression in question by no means implies rehabilitation of Rāġib's interpretation, however. Basing himself on a substantial investigation of various theories about the origins of the Islamic calendar, as well as on a close reading of contemporary references to it in non-Muslim (mostly Syriac) sources, Shaddel comes to the conclusion that its original starting point was the official foundation of the first Islamic polity (*umma*) in Medina by the prophet Muḥammad and that later, probably in the Marwānid period of the Umayyad caliphate (after 684 CE), this starting point was reinterpreted as being the actual migration (*hiǧra*) of the prophet and hence came to be known as the beginning of the *hiǧrī* calendar.[26] At the end of this remarkably persuasive dissertation, Shaddel vigorously emphasises that all of this necessarily applies to the *lunar* calendar and categorically dismisses Rāġib's "ill-founded claim about the continued use of the pre-Islamic lunisolar calendar by the Arabian conquerors up until at least the year 57 AH in his edition of P. Louvre inv. J. David-Weill 20."[27]

The most recent inquiry into this matter is the one published by Mathieu Tillier and Naïm Vanthiegem who added several more papyri to the corpus of documents containing either the expression *sanat qaḍā' al-mu'minīn* or its more concise version *sana*[28] and thus were able to investigate its possible meaning in even more detail then their predecessors could. Tillier and Vanthiegem's study first deals in great detail with the function and environment of the documents in question, with a focus on debt registers, receipts and the recording procedures involved,[29] before offering a detailed assessment of Rāġib's, Bruning's and Shaddel's hypotheses[30] followed by their own alternative theory.

The two authors sustain and further elaborate Shaddel's rejection of Bruning's reading *sunna* instead of *sana* with its implications,[31] and thus agree that the expression indeed must have stood for a calendar. In their quest for a deeper understanding of the *sanat qaḍā' al-mu'minīn*, one central issue is the interpretation of the word *qaḍā'*, which can no longer be taken as referring to jurisdiction or judicature, particularly for reasons of chronology. Instead of this, and instead of Shaddel's interpretation summarised above, the authors prefer to understand *qaḍā'* as the "power/fulfilment/decree of the Muslims" in the sense of authority which corresponds to "the fulfilment of a divine design by the believers, which includes, in particular, the enforcement of Divine Law" with Qur'ānic connotations. The numerous arguments

---

[24] SHADDEL 2018, p. 293-296.

[25] SHADDEL 2018, p. 296-297, p. 298-299, with (p. 299 and note 36) a reference to Fred Donner's suggested translation "era of the believers", cf. DONNER 2010, p. 177.

[26] SHADDEL 2018, p. 301-307.

[27] SHADDEL 2018, p. 307-308.

[28] A total of twelve documents is broken down into three categories, the second of which includes six unedited fragments. TILLIER, VANTHIEGEM 2019, p. 148-149.

[29] TILLIER, VANTHIEGEM 2019, p. 149-154.

[30] TILLIER, VANTHIEGEM 2019, p. 154-157.

[31] TILLIER, VANTHIEGEM 2019, p. 155-156.

produced for this interpretation are impressively solid, based as they are on extensive research on the origins and early development of the administration of justice and the office of judge (*qāḍī*).[32]

Tillier and Vanthiegem thus succeed in defining the *sanat qaḍā' al-mu'minīn*, now convincingly understood as "year of the decree of the believers", as referring to an early version of what would later become the *hiğra* year. Moreover, they hypothesise that it was most probably an official, unified and transregional imperial calendar rather than a local Egyptian one. When it comes to identifying the starting point of this calendar, the authors disagree with Shaddel's theory that the starting point for this calendar was the foundation of a new community and a new polity, in Medina. Perusing, once again, an impressive variety of sources and studies, they argue that the point of reference for this calendar may well have been the establishment of the prophet Muḥammad's sovereignty following the treaty of al-Ḥudaybiyya, which would actually have occurred in 622 CE but would later have been postdated to 628 CE so as to make the Islamic calendar start with the migration (*hiğra*) of the prophet to Medina.[33]

From the perspective of the present study, however, the most crucial side of the matter is of course Rāġib's interpretation of *sanat qaḍā' al-mu'minīn* as the name given to a lunisolar calendar. In this regard, a key expression in the documents is "the end (*mil'*) of the year forty-two" in P. Louvre Inv. J. David-Weill 20. On this topic, Tillier and Vanthiegem agree with Bruning's objection, seconded by Shaddel, against Rāġib's inconsistency in translating the word *mil'* first as "end (of the year)" and the second time as "full flooding (of the basins)". Comparing with other documents that contain similar wordings, they come to interpret the phrase in question, with Bruning, as "until the basins are full, until the high waters of the year forty-two." While this point in time, the high point of the flooding of Nile, indeed marks the end of the Coptic year, the authors demonstrate that there is no evidence to suggest that it actually coincided with the end of the *sanat qaḍāʾ al-muʾminīn* in the year 42. Hence, Rāġib's idea of a lunisolar year with Coptic months further collapses, according to Tillier and Vanthiegem, in line with Shaddel's abovementioned rejection of the same idea.[34]

Lack of evidence and weakness of arguments, however, do not necessarily mean that something is outright impossible. For the time being, it might be preferable to conclude that the matter remains undecided and that Rāġib's idea can still survive as a mere possibility even though his main argument was convincingly proven incorrect. Moreover, other evidence adduced against it may not be as solid as it appears at first sight. While Shaddel's comparison with a number of bilingual Nessana papyri from 54 a and 57 AH, which combine the indiction system with the months of the *hiğra* years, importantly proves that the lunar Muslim calendar already functioned at that time,[35] this by no means rules out, theoretically at least, the existence in Egypt (or elsewhere for that matter) of a parallel system with some kind of official status in the Muslim-dominated administration and clearly recognisable as such by means of a starting point that refers to a key moment in Islamic history. Tillier and Vanthiegem also refer to a Nessana papyrus that uses the dating system and thus "suggests that the calendar in ques-

---

[32] TILLIER, VANTHIEGEM 2019, p. 156-160. In this context, it is definitely worth mentioning that Mathieu Tillier has recently produced a monumental, richly documented and well acclaimed volume on this complex subject with its manifold ramifications, see TILLIER 2017 and the reviews MELCHERT 2018, RHEROUSSE 2019, and DEN HEIJER 2020.

[33] TILLIER, VANTHIEGEM 2019, p. 160-168, 179-181.

[34] BRUNING 2015, p. 365; TILLIER, VANTHIEGEM 2019, p. 154.

[35] SHADDEL 2018, p. 307-308. Shaddel also makes this point, and brilliantly at that, on p. 302-303.

tion was not uniquely Egyptian".[36] Again, as important as this observation undoubtedly is, it remains unclear how or why it would essentially preclude the coexistence of a purely lunar and a hybrid lunisolar Muslim calendar in the first century AH.

Since the later narrative Arabic sources to be discussed below, for all their detail, are not particularly informative about these early developements, the matter appears to be rather undecided. While the studies presented here have provided conclusive indications of the early introduction of the lunar calendar soon after the Arab conquest of Egypt (and other regions, for that matter), it nevertheless seems possible that the old Egyptian solar calendar with its Coptic months was "Islamicised" soon after the Arab conquest by way of granting it a new starting point, and that it came to coexist with the lunar calendar hailing from Arabia, even if the latter could also be used in combination with the older system of indictions, or indeed, with Coptic months as we will see below.

2.2. Dates and identities in documents from the third/ninth century until the Fatimid conquest

Whether the expression *sanat qaḍā' al-mu'minīn* is to be taken as referring to an Islamic solar (lunisolar) year or, to the contrary, to the lunar year later known as the year of the *hiǧra* thus seems to remain an open question at the present stage. The first of these two possibilities would imply that it was an early manifestation of what later came to be called the fiscal year, as Rāġib seems to suggest,[37] but further speculation about the issue would be uncalled for within the framework of the present study.

Whatever the case may be, these rather uncertain cases from the first century of the *hiǧra* seem to be followed by a long gap in published documents, as no potential examples of a lunisolar calendar are known for the entire second/eighth century. From the third/ninth century onwards, however, a rather substantial number of texts mention a Coptic month in combination with a year that manifestly has its starting point in 622 CE. In publications (including the Arabic Papyrology Database), such documents are usually dated to the *hiǧra* year in question without further discussion. Here are a few selected examples of such "hybrid dates", with indication of the the subject matter, the geographical provenance when known, and the proper names mentioned in the documents.[38]

1. Order for delivery of bread; Muḥammad b. al-Ḥakam: 4 Tūt 205.[39]
2. Agreement on the exchange of food items; Qusṭanṭīn al-Farrāš, Fīf b. Mīnā: 23 Abīfa[40] 208.[41]

---

[36] TILLIER, VANTHIEGEM 2019, p. 154.

[37] "Abandonnée à une date inconnue pour les documents du quotidien et de la pratique, cette ère continua d'être usitée pour la perception des impôts liés au cycle agricole sous un nom différent: « année de l'impôt foncier » (*al-sana al-ḫarāǧiyya*) pour la distinguer de l'année lunaire (*al-sana al-hilāliyya*) qui pouvait la devancer de trois ans", RĀĠIB 2007, p. 194.

[38] All examples hail from Egypt. The APD lists as "unknown Egypt" all documents that lack a more precise indication of provenance. In these and all other examples, only the dates mentioned in the document will be given here, without conversion into Julian dates except where directly relevant for this investigation.

[39] P.World p. 142 b = PERF 697 (P.Vind.inv.A.P. 433); GROHMANN 1952, p. 142-143. The numbers are written in Greek letters (δ and σε, respectively).

[40] For the Arabicised form Abīfa instead of the more common Abīb, see the comments below in this section.

3. Beginning of activities agreed upon in a contract of employment in the agricultural sector; Saʿīd b. ʿĪsā, Hārūn b. Bifām: 1 Kiyahk 227.[42]
4. Lease of land on an estate belonging to the Caliph's mother; Ihnās; Bašīr b. Riyāḥ, Saʿīd Ibn ʿAbd Allāh: 13 Hatūr 238.[43]
5. Acknowledgement of a debt (*ḏikr ḥaqq*) with mention of the dates on which payment is due; al-Fayyūm; al-Laiṯ b. ʿUmar, Luqās b. Mīnā, Biṭāna b. Lisimaḥa, and a high ranking *amīr* called al-Fatḥ who carries the title of *mawlā amīr al-muʾminīn* "Client of the Commander of the Faithful": 1 Aṯīr, 1 Amšīr, 1 Baḫūn 242.[44]
6. Starting date for the lease of a house (Ušmūn,[45] next to the church "of the Apostle";[46] a baker called Sisinna b. Basinna and his daughter Arsahiyūh, a guard (*ḥāris*) called Bamūn, two owners of neighbouring properties, named Bihiyūh and Mirqūrus, respectively: Tūt 267.[47]
7. Account of the supply of clover (*barsīm*); no names: Tuesday 24 till Saturday 28 Bāba, Tuesday 1 and Wednesday 2 Hatūr (no year, 9th c. CE).[48]
8. Receipt for payment of poll-tax (*ǧizya*); Ḫiḍr b. Šabīb b. ʿAbd al-Masīḥ, Marqūra b. Šanūda the paymaster (*al-ǧahbaḏ*): Tuesday, 13 Barmūda 318.[49]
9. Request to issue a bill for received land-tax (*ḫarāǧ*); ʿĪsā b. al-Ḥasan al-Labbān, Abū Ǧamīl Marqūra b. Mīnā the paymaster (*al-ǧahbaḏ*), Ǧuraiǧ b. Qūrīl (scribe): 15 Ṭūba 346.[50]

From the perspective of the present study, it would be tempting indeed to straightforwardly interpret such dates as referring to an Islamicised solar year rather than to the strictly lunar *hiǧra* year. Matters get slightly more complicated, however, when we consider some other dates containing Coptic as well as Islamic months, as is the case, for example, in the following items:

10. Acknowledgement of a debt (*ḏikr ḥaqq*); Ibrāhīm b. al-Ḥāriṯ, Ḥamdūn b. Maymūn, Sālim b. ʿUmar, ʿAntar b. R-f-[?], Muḥammed b. F[?], ʿAbd al-Salām b. Yaḥyā, ʿImrān b. ʿAbd Allāh, Ibrāhīm b. ʿAbd Al[lāh]: 30 Hatūr 244/Ǧumādā II 244).[51]

---

[41] P.GrohmannWirtsch. 9 = P.World p. 142 a = P.Alqab 35 (PERF 710); GROHMANN 1966, p. 26, with the statement that such cases "kommen in der Papyri sehr haüfig vor". Also with numbers in Greek letters (κγ and ση).

[42] P.Cair.Arab. 96 = P.World, p. 208 = Chrest.Khoury I 61 (P.Cair.EgLib. inv. 174 recto/P.Cair.Arab. 96). Khoury's reading of the second name is "Hārūn b. Bqām".

[43] Chrest.Khoury II 27 = CPR XXI 9 = PERF 759 (P.Vind.inv. A.P. 8632 verso).

[44] Chrest.Khoury II 9 = PERF 764/ P.Vind.inv. A.P. 762 recto. For the Arabic names of these Coptic months, see the comments below.

[45] Used in the singular, this version of the place name (which actually covers only part of the town in question) remains closer to the Coptic name than the more common dual al-Ušmūnayn under which the document is listed in the ADP. Cf. TIMM 1984, p. 209-210.

[46] Rather than a translation, *babusṭulus* "the Apostle" is a close transliteration of the Coptic, including the definite article *p-*, which strongly points at a situation in which Coptic names were still more common than their Arabic counterparts.

[47] Chrest.Khoury II 38 (P.Vind.inv. A.P. 1841 recto); GROHMANN 1966, p. 29.

[48] P.Cair.Arab. 369 (P.Cair.EgLib.inv. 323 recto).

[49] P.Cair.Arab. 195 (P.Cair.EgLib.inv. Taʾrīḫ 1741 ḥ verso).

[50] P.Cair.Arab. 199 = P.Alqab 78 (P.Cair.EgLib.inv. 176 recto). The date is written, conventionally, as "the middle (*niṣf*) of Ṭūba".

[51] P.YounesAcknowledgment (P.Vind.inv. A.P. 980 recto and verso); GROHMANN 1966, p. 22.

11. Contract of employment; Ušmūn; Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad, ʿAbd al-Maǧīd surnamed Abū al-Qāsim b. ʿAbd al-Raḥmān al-Raffā: 1 Barmūda 253/Rabīʿ I).[52]
12. Declaration of divorce; Ušmūn; Muḥammad b. Sahl b. ʿAbd Allāh b. ʿAmr, [?] b. [?], [?] bt. [?], Ḥamd[ān ?]: Rabīʿ II 257/Baramhāt 257.[53]
13. Lease of part of a house; Ušmūn; [?] b. [?], Būla b. [?], Abū Ḏarr Aḥmad b. ʿAlī: Tūt 299 till 30 Misrā 300/Ḏū al-Ḥiǧǧā 298.[54]
14. Debt acknowledgement; Ušmūn; Tūsāqa (?) bt. Babusṭulus the tailor (*al-ḫayyāṭ*), Abū al-Ḥudayd al-Aṣfar an-Nūbī b. Abī al-Aswad the tailor from Fustat (*al-ḫayyāṭ al-Fusṭāṭī*), as well as three witnesses, ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz, Ibrāhīm b. Ḥamd b. Aḥmad b. Raǧāʾ, and [?] b. Muḥammad b. Bišr al-Baṣrī: 30 Bašans 331, Barmūda/Ša'bān 331.[55]

We are definitely on firmer ground in pre-Fatimid documents with explicit mention of a *ḫarāǧ* year, such as the following:

15. Receipt for guarantee of *ḫarāǧ*; Ṭuṭūn; ʿAbd Allāh b. Ǧubayr, [?], [?], Ṯiyudur b. Andūna the paymaster (*al-ǧahbaḏ*): 259 or 289 *ḫarāǧiyya*.[56]
16. Receipt for fulfillment of *ḫarāǧ* by a guarantor; Ṭuṭūn; ʿAbd Allāh b. Ǧubayr, [?] b. Bifām (?),Ṯiyudur b. Andūna the paymaster (*al-ǧahbaḏ*): 289 *ḫarāǧiyya*.[57]
17. Receipt for payment of *ḫarāǧ*; Zurayq the herald (*al-munādī*), ʿAbd al-Masīḥ (scribe): Ba'ūna 344 *al-ḫarāǧiyya*.[58]
18. Certificate of registration of land for cultivation; Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-ʿAskarī, Yaḥyā, Ya'qūb b. ʿAbd Allāh (scribe): 347 *ḫarāǧiyya*/Raǧab 348 AH.[59]

Whereas these last four examples are all related to land tax, the same does not necessarily apply to the ones without mention of the *ḫarāǧ* year. Land and agriculture are involved in several of these (Nos. 9, 15, 16, 17, and 18), as well as in one of the two documents about employment (No. 3), but this is less evident in the other one (No. 11). Further topics are food items (Nos. 1 and 2), lease of property (Nos. 4, 6, and 13), divorce (No. 12), payment of poll-tax (*ǧizya*) (No. 8), and acknowledgement of debt (Nos. 5, 10, and 14). One the one hand, this could point at a functional distinction between documents with and without mention of the *ḫarāǧ* year, and hence, it could be used against interpreting the latter category as implicitly

---

[52] P.Cair.EgLib.inv. 1485 recto, unpublished. With much gratitude to Asmahan Abu al Assaad (Cairo) for sharing her transcript and translation of this document, which she presented at the seventh ISAP conference (see above, note 2).

[53] P.Philad.Arab. 28 (P.Philad.Univ.Mus.inv. E 16418); AL-MUDARRIS 2008, 44.

[54] P.VanthieghemLocation 1 (P.Brux.inv. E. 8449 recto).

[55] P.ThungWrittenObligations 4 = CPR XXVI 23 = PERF 962 (P.Vind.inv. A.Ch. 3577 recto); see also THUNG 2006.

[56] CPR XXI 61 (P.Chic.inv. 13984 verso); emendations: DIEM 2006, p. 87-88. Frantz-Murphy dated this document to 259 AH/873 CE; the reading 289 AH/901-902 CE is Diem's. The term *al-ǧahbaḏ* (emendation by Diem; the edition has *al-ǧahbāḏ*) is translated as "the cashier" in the edition and in the APD. Here, "the paymaster" is preferred merely for the sake of uniformity (see Nos. 8 and 9).

[57] CPR XXI 73 (P.Chic.inv. 13985 verso); emendations: DIEM 2006, p. 97-98 (with readings based on his emendations of P.Chic.inv. 13984 verso, *supra* No. 15).

[58] P.Steuerquittungen 18 (P.Heid.inv. Arab. 865 recto).

[59] P.Cair.Arab. 85 = Chrest.Khoury I 71 (P.Cair.EgLib. inv. 177 recto); GROHMANN 1934-1962, p. 85; GROHMANN 1966, p. 30.

referring to that Islamicised solar calendar. On the other hand, the documentation examined here is incomplete and further study would be required.

A more complete and refined analysis could also help us understand these documents, with their dating systems, from the main perspective of these preliminary observations, which is the Arabicisation and Islamisation of Egypt. For the time being, a brief glance at the proper names that occur in the documents suggests that the combination of Coptic months and Islamic years, whether *ḫarāǧ* years or *hiǧra* years, or both, was common practice among Copts and Arabs, among Christians and Muslims.

Two examples (Nos. 2 and 6) contain only Greek and Coptic names and seem to hail from an exclusively Coptic Christian environment (although the received idea that recent converts to Islam would never keep their original non-Arabic names should not be taken for granted). The same goes for one text (No. 8) with a Graeco-Coptic name and another one that is entirely Arabic but clearly reveals a Christian identity (if the name ʻAbd al-Masīḥ has been deciphered correctly, that is). In this document, the former individual, Ḫiḍr b. Šabīb b. ʻAbd al-Masīḥ, is the taxpayer and the latter, Marqūra b. Šanūda is reported to have written down the receipt.

Other examples appear to involve both Christians and Muslims (Nos. 5, 9, 13, 14, 15, 16), although it seems impossible to determine whether the latter are of Arab origin or rather, native Egyptian converts or descendants of those. In this group of samples, all presumably Christian individuals have Greek or Coptic names, but in one relatively late case, we can see an element of ongoing Arabicisation in the added patronym, in Abū Ǧamīl Marqūra b. Mīnā, No. 9, dated to 346 (957-958 CE). In some cases, all names are Arabic but do include names that are either unmistakably Christian (the scribe ʿAbd al-Masīḥ, No. 17) or ambiguous, possibly hinting at recent conversion, and occurring in older samples, such as Saʿīd Ibn ʿAbd Allāh, No. 4, from 238 (852-853 CE) and Ibrāhīm b. ʿAbd Allāh, No. 10, dated to 244 (858-859 CE).

Finally, and significantly, the use of Coptic months is attested also in documents where all names are Arabic and manifestly Islamic (Nos. 1, 11, 12) as is the use of the *ḫarāǧ* year (No. 18, with mention of the Islamic month, on which see below). Therefore, the relative large proportion of Coptic and probably Christian individuals appearing in the documents should be understood as simply reflecting the demographic situation in Egypt in the first centuries following the Arab conquest, without any particular exclusive link between the Coptic segment of the population and the use of the Coptic months for the purpose of marking time.

Still within the framework of Arabicisation, it is relevant to briefly examine the Arabic forms of these Coptic months from the viewpoint of historical linguistics. In the chronological order of the Coptic calendar, these are: Tūt, Bāba, Hatūr (or Hātūr), Kiyahk, Ṭūba, Amšīr, Baramhāt, Barmūda (or Baramūda), Bašans, Ba'ūna, Abīb, Misrā, and Nasī'.[60] As for those names ending in *–a*, however, such transcriptions correspond to the present-day (nationally prestigious) Cairene variety of Egyptian colloquial Arabic, but there is abundant evidence to show that their ending was actually pronounced *–e(h)* or *–i(h)* virtually everywhere in Egypt, as were the similar endings of many other (genuine Arabic as well as Arabicised Greek and Coptic) names and words, since the very beginning of Arabicisation until well into the nineteenth century (and still today, in many parts of the country). Thus, reconstructable linguistic reality must have included Bābe(h), Ṭūbe(h), Barmūde(h), Ba'ūne(h), which are considerably

[60] Wissa Wassef 1991a, p. 438-439; Kosack 2012.

closer to the corresponding Coptic source forms (Paope/Paopi, Tobe/Tobi, Parmuti/Pharmuthi, Paone/Paoni, respectively).[61]

Besides these well-known forms, however, some of the earlier documents contain different names of certain Coptic months, which is probably due to a situation in which standardisation of these names had not yet been fully implemented. Thus, we find Hathor/Athor and Pashons Arabicised as Aṯīr and Baḫūn rather than as Hatūr and Bašans, respectively (example No. 5), and Epēp/Epip as Abīfa instead of Abīb (No. 2).

Some of the documents display a certain awareness of the Egyptian character of these months. It is true that one early document (No. 3, from 227, 841-842 CE) qualifies Kiyahk rather vaguely as one "of the months of the non-Arabs (*al-ʿAǧam*)", which might suggest a mere notion of otherness from an ethnic Arab point of view,[62] but other cases are clearly more specific. Thus, the duration of the lease mentioned above (No. 6) is "a whole year, twelve months, the first of which is Tūt, from the numbering of the Copts (*min ʿadad al-Qibṭ*), of the year two hundred sixty-seven". A similar expression occurs in one of the documents that contain both Coptic and Islamic months (No. 14): the first Coptic date is the one on which monthly payments are supposed to begin: "the last day (*salḫ*) of the month known as Bašans, of the months of the Copts (*min šuhūr al-Qibṭ*) of the year three hundred and thirty-one." The month (without indication of the day) in which the document itself was drawn up is referred to as "Barmūda, and it is part of (*wa-huwa min*) Šaʿbān of the the year three hundred and thirty-one", probably to account for the partial overlap between the two.

In other documents as well, the functional distribution of Coptic and Islamic months calls for further scrutiny. In another acknowledgement of a debt (No. 10), the "last [day] of Hatūr" concerns the payment, whereas one of the testimonies was written in Ǧumādā II (without specific day). In one of the contracts of employment, the "first day of Barmūda of the year three and fi[fty and two hundred]" marks the beginning of the one-year employment of said ʿAbd al-Maǧīd, and "the month of Rabīʿ I" (again, without day, and manifestly in the same year) is when the contract was ratified. In the divorce document (No. 12), Rabīʿ I (once again, without day) 257 is the month in which the husband officially declared the divorce before Muḥammad b. Sahl, who wrote his testimony, possibly on the same day (?), on an unspecified "Friday of Baramhāt of the year 257". Finally, the duration of a lease of property (No. 13) is expressed in Coptic months: "one full year, [being] twelve consecutive months, the first of which is Tūt of the year two hundred ninety-nine and the end, the last day (*salḫ*) of Misrā (…)"; this last month, however, is linked to the following *hiǧra* year by the formula "which falls (*al-ǧārī*) in the New Moons of (*ahillat*) of the year three-hundred." It is the document as such that is dated to Ḏū al-Ḥiǧǧā of the year preceding the lease.

To come back to the significant expression "of the months of the Copts", it is relevant at this point to briefly draw attention to its use in narrative sources of roughly the same period,

---

[61] These Coptic forms are given here in their Sahidic and Bohairic versions, respectively. For the observation that for centuries and until quite recently, the ending *–e(h)* or *–i(h)* must have been the prevalent norm in Egypt (as it still is in the Levant) for pronouncing the ending written ـة or ة (*tāʾ marbūṭa*) in Arabic spelling, see ZACK, PILETTE, DEN HEIJER 2021.

[62] The term *al-ʿAǧam* is often used to refer to Persians but can indeed apply to any other non-Arab ethnic entity, see GABRIELI 1960. The translation of the document in question provided by the APD renders *al-ʿAǧam* as "the Copts", which is acceptable in the Egyptian context as long as one realises that it is an interpretation rather than a translation. Khoury's translation runs "le premier jour de khoiak, (l'un) des mois des non arabes". KHOURY , GROHMANN 1993, No. 61.

in passages related to the Nile to be sure,[63] but also in accounts of events pertaining to climatology[64] or more general social and economic issues.[65]

At the end of this section on the pre-Fatimid situation, those documents that do mention the *ḫarāǧ* year are also in need of some clarifications. The receipt for guarantee of *ḫarāǧ* from Ṭuṭūn (No. 15) is probably the oldest known case of the explicit mention of the tax year (the edition reads *ḫāriǧiyya*; *ḫarāǧiyya* is Diem's emendation), even if Diem's datation to 289 AH/901-902 CE makes it no less than thirty years younger than Frantz-Murphy's reading (259) did. Since the text concerns the payment of tax due for the year in question, it does not mention any month in particular. In the other, very similar, document from Ṭuṭūn (No. 16), the word *ḫarāǧiyya* was supplied by Diem as part of his emendations. There is no mention of a specific month here either, unlike in the receipt for payment (No. 17), which concerns the *ḫarāǧ* due for the tax year 344 and whose first line runs "Installment (*naǧm*) of Ba'ūna," thus using the Coptic month. Finally, however, the certificate of registration of land (No. 18) mentions taxes due for the tax year 347 (*al-ḫarāǧiyya*), while using the month of Raǧab for unambiguously dating the writing of the document to the *hiǧra* year 348.

3. The use of the ḫarāǧ year in the Fatimid period and beyond: documentary evidence and various literary sources.

3.1. An official parallel calendar.

From literary sources, it is known that the Islamic solar year was given official status by al-ʿAzīz, the second Fatimid imam-caliph to rule in Cairo, in 366 AH/976 CE and that it henceforth came to be used as a general time unit for dating various aspects of public life. The method of skipping one numbered solar year was henceforth referred to more elaborately, as *taḥwīl al-sana al-ḫarāǧiyya ilā l-sana al-hiǧriyya* (*al-ʿarabiyya*) "conversion of the *ḫarāǧ* year into the (Arab) *hiǧra* year".[66]

This procedure is discussed in detail by the 12th century judge (*qāḍī*) Abū al-Ḥasan al-Maḫzūmī, who is quoted by the historians al-Qalqašandī[67] and al-Maqrīzī,[68] respectively. These authors explain that in Fatimid Egypt, this *taḥwīl* procedure was neglected since its introduction in 376/986-987 until the adjustment ordered by the vizier al-Afḍal, in the year

---

[63] E.g., AL-YAʿQŪBĪ, *Kitāb al-Buldān*, 1, p. 178. In the famous story of the the abolition by the Arab conquerer ʿAmr b. al-ʿĀṣ of the traditional annual sacrifice of a maiden to the Nile, Ibn ʿAbd al-Ḥakam refers to "Ba'ūna of the months of the *ʿAǧam*", IBN ʿABD AL-ḤAKAM, *Futūḥ Miṣr*, p. 150-151 (cf. above, note 63). In a literary analysis of the passage in question, Anouar Louca eloquently and adequately explains this as follows: "Les Égyptiens, ces autochtones dont le temps et l'espace attestent l'authenticité, sont des *ʿAǧam*, c'est-à-dire des non-arabes (définis donc non en eux-mêmes, mais en fonction de l'identité arabe)", see LOUCA 1981, p. 186. Centuries after Ibn ʿAbd al-Ḥakam, however, Yāqūt uses the term "Ba'ūna of the months of the Copts" in his version of the same narrative. YĀQŪT, *Muʿǧam al-Buldān*, 5, p. 335.

[64] E.g., AL-MASʿŪDĪ, *al-Tanbīh wa-l-Išrāf*, 1, p. 44.

[65] E.g., AL-KINDĪ, *Kitāb al-Quḍāt*, p. 300. Besides, this qualification is also used in works on chronography and astronomy, such as AL-BATTĀNĪ, *Kitāb al-Zīǧ*, which must remain outside the scope of this study. For examples of the expression in later texts, see below, section 3.2.

[66] GROHMANN 1966, p. 30.

[67] AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-Aʿšā*, 13, p. 54-62.

[68] The latter author's lengthy chapter, *Ḏikr taḥwīl al-sana al-ḫarāǧiyya al-Qibṭiyya ilā l-sana al-hilāliyya al-ʿArabiyya* "The mention of the conversion of the Coptic ḫarāǧ year into the Arabic lunar year", AL-MAQRĪZĪ, *al-Ḫiṭaṭ*, 1, p. 740-763, contains several quotes from al-Maḫzūmī's *Minhāǧ*.

501/1107-1108[69]: as a result of this long period of neglect, a discrepancy of four years had accumulated between the two systems, in that the lunar year had "overtaken" the *ḫarāǧ* year by four years, and both calendars were now used side by side, as separate dating devices.[70]

3.2. Dates and identities in documents from the Fatimid period

In the Fatimid period, the *ḫarāǧ* dating system appears to have been used in a wide range of domains, and, unlike the pre-Fatimid examples quoted above, many of the relevant documents mention this system explicitly. The following selection of twenty documents, presented in chronological order, may be taken as representative of the distribution of Coptic and Islamic months and of *ḫarāǧ* and *hiǧra* years:

1. Lease contract for a house; al-Ušmūnayn; Iqbāl Ibn al-Ḫayr al-Naḥrīrī, the employee (*al-aǧīr*),[71] ʿAlī b. Aḥmad, known as Abū Quḍāʿa the weaver (*al-ḥā'ik*), Murqus al-Tinnīsī, Dağāsa, wife of Ḫalīfa al-Maġribī, ʿAlī b. Ḥafṣ b. Muhā[ǧir] (witness), Naṣr Ibn ʿUmar Ibn ʿAbd al-Muslim (witness), Šurayḥ Ibn ʿAlī Ibn al-Ḥusayn (witness): Abīb [383] till Misrā 384 [AH], Rabīʿ al-āḫar 383 [AH].[72]
2. Debt acknowledgement; unknown (Egypt); Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad the trader (*al-tāǧir*), Qūrīl b. ʿAbd al-Masīḥ: 388-389 *ḫarāǧiyya*; 388 [AH]; 389 [AH].[73]
3. Receipt of dues for land development; unknown (Egypt), Nahr Ǧaff;[74] A[ḥmad] and Muḥammad al-Ḥaddādī; "the noble Lady" (*al-sayyida al-šarīfa*); Ḥasan b. Ḥamza (scribe); [?] the farmer (*al-fallāḥ*): 400 *ḫarāǧiyya*, Ḏū al-Ḥiǧǧa 401 [AH].[75]
4. Tax receipt; Abū Bilqās;[76] Sahl b. Abī l-Ḫayr the paymaster (*al-ǧahbaḏ*): 40[2?] *ḫarāǧiyya*/Tuesday, 15 Ǧumādā II 404 [AH].[77]
5. Receipt of lease sum; [A]bū Bilqās;[78] [?] b. ʿAbd Allāh ibn Tammām, [?] the paymaster (*al-ǧahbaḏ*): 403 *ḫarāǧiyya* /25 Muḥarram II 405 [AH].[79]
6. Receipt for payment of *ḫarāǧ*; al-Ušmūnayn; the heirs of ʿUkāša; Baqām[80] b. Šanūda the paymaster (*al-ǧahbaḏ*): Wednesday, 11 Barmūda; 404 *ḫarāǧiyya*; Šawwāl [40]5 [AH].[81]

---

[69] This measure was related to the cadaster (*rawk*) ordered by al-Afḍal in the same year, see CAHEN 1974, p. 174 (after Mūsā b. al-Ma'mūn al-Baṭā'iḥī and al-Maqrīzī); RABIE 1972, p. 134; HALM 1979-1982, 1, p. 11-13. In the rival Abbasid caliphate, the tax year was abolished in the same year, see GROHMANN 1966, p. 31.

[70] RABIE 1972, p. 133-134; SAYYID 2000, p. 520.

[71] Or day labourer (transl. Khoury: "der Tagelöhner").

[72] Chrest.Khoury II 24 (P.Vind.inv. A.Ch. 28040 recto); emendation(s): THUNG 2006, p. 86.

[73] P.CahenDette = Chrest.Khoury I 45 (P.Stras.inv. Ar. 118 recto).

[74] In the translation as provided by the APD, this is transcribed as a place name, although it might mean simply "a river that has dried up".

[75] P.Steuerquittungen 30 (P.Heid.inv. Arab. 309 verso).

[76] This is the village mentioned in the document. With regard to its provenance, the APD lists this document as "unknown (Egypt)."

[77] P.Steuerquittungen 50 (P.Heid.inv. Arab. 2722 recto).

[78] This is the same village as the one mentioned in the document above (4), but here it is written without the initial *alif*, a common phenomenon in Egyptian toponyms starting with Bū-/Abū-. See FISCHER, JASTROW 1980, p. 92, p. 309 note 127; TIMM 1984, p. 460, 462, 463-464; DEN HEIJER 1989, p. 40. Again, the APD lists this document as "unknown (Egypt)".

[79] P.Steuerquittungen 54 (Inv. No.: P.Heid.inv. Arab. 2030 verso).

[80] Or, more likely, Bifām, cf. *supra*, section 2.2, No. 16; No. 11 in the present list; and cf. DEN HEIJER 2015, p. 468.

7. Account relating to agrarian administration; al-Fusṭāṭ, Badsā;[82] Buqṭur b. Sisinna the superintendent (*al-ḫawlī*);[83] the *šarīf* Ismāʿīl ibn al-Qāsim al-Ǧaʿfarī: 401 and 402 *ḫarāǧiyya*.[84]
8. Fragments from a tax register; al-Fayyūm: Ṭuṭūn, Aṭfīḥ;[85] [?] the headman (*al-rayyis*), al-Aḥmadiyya: 401 *ḫarāǧiyya*.[86]
9. Register of irrigated property and acknowledgment of debt; al-Fayyūm; Ismaʿīl the client (*mawlā*) of Ismaʿīl, ʿArdarī al-Muqṣādī: 415 *ḫarāǧiyya*.[87]
10. Lease of fallow land; Naqlūn, Atfīḥ Šallā;[88] Mīnā b. Lubda, Ǧirǧa b. Bifām, [?], the paymaster (*al-ǧahbaḏ*), Sulmā b. Dār al-Ḥikma: 413 *ḫarāǧiyya*, Raǧab 414 [AH].[89]
11. Receipt for payment of *ḫarāǧ*; Naqlūn, Damūyat al-Lāhūn;[90] Ǧirǧa b. Bifām,[91] the paymaster (*al-ǧahbaḏ*), Sarfad b. Yaḥyā the scribe (*al-kātib*): 412 *ḫarāǧiyya*, Šaʿbān 414 [AH].[92]
12. Receipt for payment of *ǧizya*; Naqlūn, Damūya; Abū al-Riǧāl, Ǧirǧa b. Bifām, scribe:[93] Manṣūr b. ʿAbd al-Masīḥ: 413 *ḫarāǧiyya*; Ramaḍān 414 [AH].[94]
13. Contract of sale; al-Fayyūm, Barbanūda;[95] ʿAlī b. Hibat Allāh b. Ḫalaf b. Muḥammad b. Šaraf al-Muḍarī (or al-Miṣrī), Marqūra b. Mīnā the barber (*al-muzayyin*), Bifām,[96] Madrīya and Qryhw, children of Alakū, Tanūṣ and Alakū, children of Šanūda b. Alakū, Kīl, Hiliya, Yuḥannis and Qarisiya, children of Asṭāsa b. Alakū, Daraka bt. Šanūda, Bīna, Mariya bt. Šalād bt. Tīdur, Bashad (?), wife of Tīdur, Hiliya b. Adwīn, Qirā bt. Sbyh bt. Adwīn, Yuhannis <b. Sbyh> (?) bt. Adwīn, Abwīš (?), Abfatfiya (?) b. Qulta, Lāqīda b. Qarhū (?),Maymūn ibn Muḥammad ibn al-Maḥrūm (witness), Abū al-Qāsim b. Ramaḍān b. Yaḥyā b. Qurayš (witness), Silka b. Ibrāhīm b. Bābawayh (witness), Muḥammad b. al-Būsirī (?) (witness):[97] 17 Amšīr 413 *ḫarāǧiyya* = 30 Ḏū al-Qaʿda 414 AH.[98]

---

[81] P.Cair.Arab. 194 (P.Cair.EgLib.inv. 188 verso); emendation(s): DIEM 2006, p. 63.

[82] The document was issued in al-Fusṭāṭ and concerns an estate (or hamlet?) (*ḍayʿa*) known as Badsā.

[83] ADP: "the overseer."

[84] P.GenizahCambr. 132 (P.Cam.inv. TS Ar. 30 175 recto); emendation(s): DELATTRE, MARTIN, VAN-THIEGHEM 2016, p. 220.

[85] As stated in the ADP, the exact provenance within al-Fayyūm is unknown; Ṭuṭūn and Aṭfīḥ are mentioned in the document.

[86] P.Prag.Arab. 39 (P.Prag.inv. Arab. II 105 a recto).

[87] CPR XXI 37 = PERF 1147.

[88] The document is from Naqlūn and mentions fallow lands located in Atfīḥ Šallā.

[89] P.Fay.Villages 28 (P.Naqlun inv. 97087 verso).

[90] The document is from Naqlūn and mentions Damūyat al-Lāhūn.

[91] Ǧirǧa b. Bifām also appears in other documents, see above, No. 10.

[92] P.Fay.Villages 29 (P.Naqlun inv. 97052).

[93] The term *al-kātib* is translated here as "le greffier".

[94] P.Fay.Villages 31 (P.Naqlun inv. 97084 verso).

[95] As stated in the ADP, the exact provenance within al-Fayyūm is unknown. The document mentions an estate (or hamlet) (*ḍayʿa*) known as Barbanūda belonging to the province of (*kūrat*) al-Fayyūm.

[96] Instead of "Bifām" (see above No. 6), the translation and the APD read "Pqām". Some of the other vocalisations also slightly different in the translation and the APD.

[97] In the grammatical analysis ("lexicon"), the APD interprets this *nisba* as "Būṣīrī".

[98] P.KölnKauf. (P.Oppenheim inv. flesh side).

14. Decree by the imam-caliph al-Ẓāhir in favour of the Coptic monks; Cairo;[99] the late imams al-Muʿizz li-Dīn Allāh, al-ʿAzīz bi-Alllāh and al-Ḥākim bi-amr Allāh:[100] Muḥarram 415 [AH].[101]
15. Petition concerning a church; al-Fusṭāṭ; no names: 421 *ḫarāǧiyya*.[102]
16. Acknowledgement of a debt in kind (produce of agriculture); Ṭuṭūn; Ǧarrāḥ b. Ziyād, Abū l-Dīn b. Ramaḍān al-Rabīʿ, Sulaym b. Yaḥyā b. Qaṭīṭ (witness and scribe), Ǧalūd b. Ḫamīs (witness), ʿAws b. ʿAmmār (witness), Maʿrūf b. Ḫalaf (witness):[103] Baʾūna 443 *ḫarāǧiyya*; Šawwāl 445 [AH].[104]
17. List of orders for payment and receipts; al-Ušmūnayn; Ṭuṭūn; Ṣubḥ b. ʿAbd al-Masīḥ, delegate (*nāʾib*) of Ṣulḥ[105] b. [ʿImr]ān, the paymaster (*al-ǧahbaḏ*), Ǧirǧa b. Isṭūrus, the paymaster (*al-ǧahbaḏ*), Ṣadīq[106] b. Dawūd, delegate (*nāʾib*) of Ǧirǧa the paymaster, Bamūy b. Šanūda, Bannūṣ al-Baṣṣār: 449 *ḫarāǧiyya*: [1] Friday, [2 nights] passed of the month of Rabīʿ al-awwal, Bašans 20, [2] Saturday, 10 nights passed of Rabīʿ al-awwal, Bašans 22, [3] 15 (*niṣf*) of the month of Rabīʿ al-awwal, Bašans 27, [4] Sunday, 12 [nights] remaining of the month of Rabīʿ al-awwal, [5] Friday, 5 passed of Baʾūna, Rabīʿ al-awwal, [6] [?]of the month of Rabīʿ al-awwal, [7] Monday, 3 passed of the month of Rabīʿ al-Āḫir, Baʾūna 15, [8] Tuesday, 4 passed of the month of Rabīʿ al-Āḫir, Baʾūna 16, [9] Thursday, Rabīʿ al-Āḫir 6, Baʾūna 18, [10] Sunday, Rabīʿ al-Āḫir 16, Baʾūna 28, [11] Day 3 (Tuesday), Rabīʿ al-Āḫir 18, Baʾūna 30, [12] Monday, 5 [nights] remaining of Rabīʿ al-Āḫir of the year 9 (=449), Abīb 7, [13] Saturday, Rabīʿ al-Āḫir 29, Abīb 11, [14] Day 4 (Wednesday), Ǧumādā al-awwal (*sic*, cf. Classical Arabic *al-ūlā*) 4, Abīb 15.[107]
18. Written obligation; al-Fayyūm; Marqūra b. Murqus, the priest (*al-qissīs*) from Barbanūda (al-Barbanūdī), Samawīl b. Abīma al- Ǧawwābī, Ismāʿīl b. Ādam al-Ṭalītī (scribe), Isḥāq Ibn Muḫtār (witness), Sulaymān Ibn Muhāǧir (witness): Baʾūna 449 *ḫarāǧiyya*, Ḏū al- Ḥiǧǧa 451 *hilāliyya*.[108]
19. Contract of a tax farmer; al-Fusṭāṭ; Qabīl;[109] The Imām al-Mustanṣir Billāh, the Amīr al-Ǧuyūš Sayf al-Islām,[110] Ḥātim b. Faraǧ, the sheikh Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Munaǧǧā,

---

[99] The place is not mentioned in the conserved part of this incomplete document, but several departments (sg. *dīwān*) of the Fatimid administration occur in it.

[100] The imam-caliph al-Ẓāhir, in whose name the document was issued, is referred to simply as *amīr al-muʾminīn* "Commander of the Believers".

[101] P.GrohmannFatimidenerlas (P.Fatimid 1 .30 b upper 30 c).

[102] P.GenizahCambr. 70 (P.Cam.inv. TS Ar. 7 38 recto).

[103] The readings and qualifications followed here are based on the emendations by Y. Rāġib (see next footnote).

[104] Chrest.Khoury I 33 = P.RagibQalamun 1.

[105] Or Ṣāliḥ, written with *scriptio defectiva* (صلح).

[106] Or Ṣiddīq.

[107] P.Prag.Arab. 49 (P.Prag.inv. Arab. I 10).

[108] Chrest.Khoury II 34 = (descr.) PERF 842.

[109] The document concerns an estate known as Qabīl and was issued in the Fatimid capital.

[110] The imam-caliph al-Mustanṣir (427/1036–487/1094) and the effective ruler of the Fatimid Empire, the military vizier Badr al-Ǧamālī (66/1074–487/1094) respectively. See HALM 2003, p. 419-420; HALM 2007; HALM 2014, p. 17-86; DEN HEIJER 2007. The honorific titles and formulas attached to their names in the document are largely identical with those found in inscriptions from the same period such as the one discussed below, section 3.3.

Mūsā b. ʿĪsā, Ḥāmid b. al-Ḥasan ibn Dīnār (witness), Zayd b. Ḥāmid al-Sarūǧī (witness): 477 *ḫarāǧiyya*, the first ten days of Šawwāl 480 [AH].[111]

20. *Maḫzūma* account relating to the production of sugar and honey; al-Fusṭāṭ;[112] Muḥammad b. ʿAlī, representative (*wakīl*) of the factory, ʿAlī b. al-Ḥasan b. ʿAlī (scribe): 490 *ḫarāǧiyya*, Monday 26 Barmūda till Saturday 1 Bašans 491 *ḫarāǧiyya*, Raǧab 495 [AH].[113]

In two of these selected documents, only the *hiǧra* years are used, in one case (No. 1) in combination with the Coptic months. The lease contract mentioned there is for "fourteen months, the first of which is the month of Abīb and the last of which is Misrā which falls (*al-ǧārī*) in the New Moons of (*fī ahillat*) the year three-hundred eighty-four." The contract was written and signed by the witnesses in Rabīʿ II 383 [AH] (for the second witness, the mention of the month is repeated). Murqus al-Tinnīsī and Dağāsa, wife of Ḫalīfa al-Maġribī are probably the respective owners of the two neighbouring dwellings. Whereas the owner of the house itself has the manifestly Muslim name ʿAlī b. Aḥmad, and the female neighbour's name is likely to be Muslim as well, the employee's name is less certain and the other neighbour has the (Graeco-) Coptic name Murqus and hails from the city of Tinnīs. In the Fatimid period this was a Coptic majority town, famous for its textile production.[114] The three witnesses all have Muslim names.[115] Regarding the linguistic aspects of these names, it it is worth noticing that ʿAlī b. Aḥmad is presented as "known as" (*al-maʿrūf bi-*) Abū Quḍāʿa, with "Abū" in the nominative, a very common Middle Arabic feature. Furthermore, since the text is mostly undotted, the word "the weaver" could be read either as Classical Arabic *al-ḥā'ik* or as colloquial *al-ḥāyik*. The official document issued by the Fatimid administration (No. 14) also uses the *hiǧra* date exclusively even though it entirely concerns the Coptic community and more precisely its monastic environment.

Three documents combine the *ḫarāǧ* and *hiǧra* systems in their factual content. In the receipt for lease from Abū Bilqās (No. 5), 403 *ḫarāǧiyya* is the year for which payment was due, whereas the *hiǧra* date refers to the transaction as such. The first proper name is that of the tax collector; although only partly legible, it is clearly Arabic and probably Muslim. The paymaster's name, on the other hand, cannot be read in this document. The receipt for payment of *ḫarāǧ* (No. 6) states the day and the Coptic month (without year) at the beginning of the document. This is followed by Islamic formulary (*wal-ḥamdu lillāhi kaṯīran* "and praise be much to God") and the *basmala*, respectively. The payment for the *ḫarāǧ* year 404 was made in Šawwāl of the year [40]5 [AH]. In this case, the paymaster's name is clearly Coptic. The debt acknowledgement of unknown provenance (No. 2) combines the months and years in an interesting fashion: the two *ḫarāǧ* years 388 and 389 are the years in which the debt must be repaid: "two dinars in the month of Bašans of the year three hundred eighty-eight, which falls (*al-ǧārī*) in the New Moons of (*ahillat*) the year three hundred eighty–nine, and two dinars in the month of Bašans of the year three hundred eighty-nine, which falls (*al-ǧārī*) in the New Moons of (*ahillat*) the year three hundred ninety." Thus, both tax years are linked

---

[111] P.GenizahCambr. 63 (P.Cam.inv. TS Ar. 40 153 recto and verso).

[112] The sugar and honey factory is that of فلعاو, which remains unidentified and may or may not be a place name.

[113] P.GenizahCambr. 134.

[114] HALM 2003, p. 15-18.

[115] Whereas in the earliest stage of Islamisation of the Middle East, non-Muslims could be accepted as witnesses, Muslim jurisprudence excluded them from this later on. See TILLIER 2017, p. 274-279.

to the *hiğra* year with the same formula encountered above (No. 1). At the linguistic level, the grammatical construction *fī sanatayn ṯamān wa-tis‘ wa-ṯamānīn wa-ṯalāṯ miʾa al-ḫarāğiyya* “in the two tax years three hundred eighty-eight and three hundred eighty-nine”, with the dual ending *–ayn* in the construct state and the adjective in the singular, is a common feature of Middle Arabic, and stands out as an instance of code switching amidst several Classical Arabic features, such as the accusative after the vocative particle in *yā Abā ‘Abd Allāh* (…).[116] The writer of the document explicitly mentions the lunar year as well, to mark the end of the transactions between the two parties: “and that is the end of what there is between you and me, until the last day (*salḫ*) of the lunar (*al-hilāliyya*) year three hundred eighty-eight.” Finally, the month in which the document was drawn up is given according to the Islamic calendar: “in the month of Rabī‘ I of the year three hundred eighty-nine.” In this text, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad the trader (*al-tāğir*) is the creditor, and Qūrīl b. ‘Abd al-Masīḥ is the debtor, who also wrote the document in his own handwriting (*bi-ḫaṭṭihi*). His unambiguously Christian identity (‘Abd al-Masīḥ “Servant of Christ”) does not prevent him from concluding the text, adressed to his Muslim creditor, with the *hiğra* month and year (see below) and the Qur’ānic formula *ḥasbunā Allāhu wa-ni‘ma al-wakīl* “God is enough for us; and how excellent a guardian is He!” (*Qur’ān*, 3:173).

All remaining documents within this selection make exclusive use of the *ḫarāğ* year, with or without Coptic months, when it comes to the content. Thus, in the account on agrarian administration (No. 7), the two *ḫarāğ* years are the successive years of the estate’s produce; one of the two persons involved has a Coptic name and the other one an Arabic name, suggesting a Muslim identity. The fragments from a tax register concerning the year 401 *ḫarāğiyya* (No. 8) mention an individual whose name is illegible; in the ADP, the obviously colloquial form *al-rayyis* (الرس) following the name is partly classicized as *al-ra’is* (cf. Classical Arabic *ra’īs*) and taken as a proper name, which is not impossible but seems quite unlikely within the context of the document. In any event, the confessional identity of the person cannot be known. This fragmentary text also contains the *nisba* al-Aḥmadiyya “of (in the sense of “belonging to”) Aḥmad”, an unambiguously Muslim name. The ADP lists the request concerning a church (No. 15) as a “Petition to al-Ẓāhir requesting the return of a church to the Christian community.” To be more precise, the petitioner asks for either a financial compensation for (i.e., during, rather than “within”) four years (4 x 6 dinars, total 24 dinars), or the return of the church to the “Christians of the district” (*Naṣārā al-nāḥiya*). The first of these four years is 421 *ḫarāğiyya*.

The list of orders for payment and receipts from al-Ušmūnayn (No. 17) has a somewhat special format. It still uses the *ḫarāğ* year only, but does mention Islamic as well as Coptic months. The year 449 *ḫarāğiyya* is mentioned in what can be read as a title, or heading; all these items are listed without further mention of the year except item [12] which abbreviates it as “of the year 9”. For this *ḫarāğ* year, the *hiğra* dates (month and day) are given first and followed by the Coptic ones, except in item [5] where the Coptic month comes first. The prosopography of the document points at both Christian and Muslim profiles. In more or less the same vein, the tax receipt from Abū Bilqās (No. 4), combines the *ḫarāğ* year with an Is-

[116] With regard to Middle Arabic features such as this one (form of the dual) and the use of the nominative where Classical Arabic requires a genitive case, it should be pointed out that the ADP systematically provides a full vocalisation (the last version of every single line) as well as full transliterations of all texts. While this mode of presentation is certainly useful, it is frequently unlikely to reflect linguistic reality and, moreover, sometimes yields problematic results. In fact, Middle Arabic features are quite common in documentary texts and have been adequately studied, see, e.g., HOPKINS 1984; DIEM 2011; cf. DEN HEIJER 2012, p. 21.

lamic month: the date is written in the heading as *yawm 3 Ǧumādā 15* and at the end, referring to the transaction, as *li-'arba'a 'ašra ḫalat min ǧumādā al-āḫira sanat arba' wa-'arba' mi'a* "forteen [nights] past of Ǧumādā II of the year four hundred and four". The (not entirely legible) tax year is the one for which payment was due. The Arabic name of the paymaster, Sahl b. Abī l-Ḫayr, could belong to a Muslim or to a Christian individual.

No less than nine documents, in this limited corpus of twenty, use the the *ḫarāǧ* year for the factual contents but the *hiǧra* calendar for the date of redaction. Thus, the register of irrigated property and acknowledgment of debt (No. 9) concerns an assessment for the *ḫarāǧ* year 415, and was written in Ša'bān 416 [AH]. Both protagonists are presumably Muslim. The latter is the author of the document and, in the first person singular, uses well-known Islamic formulary: *qad istaḫartu Allāh ǧalla wa-'azza kaṯīran* "I asked God, may He be praised and exalted, much for proper guidance." Similarly, the lease of fallow land from Naqlūn (No. 10) pertains to the assessment of the *ḫarāǧ* year 413, and is dated to Rağab 414 [AH]. Again, the author of this document, a person whose name the editors of the document identified as Sulmā b. Dār al-Ḥikma, writes *qad istaḫartu Allāh ǧalla ismuhū* "I asked God, exalted be His name, for proper guidance", whereas in this case, the persons involved have typical Coptic names: Mīnā b. Lubda and Ǧirǧa b. Bifām.[117] Another individual's name cannot be read, and the paymaster (*al-ǧahbaḏ*) is not identified by name. In the receipt for payment of *ḫarāǧ*, also from Naqlūn (No. 11) the tax was due for the year 412 *ḫarāǧiyya* and the document was written in Ša'bān 414 [AH]. Here as well, the name of the paymaster (*al-ǧahbaḏ*) is not mentioned and the editors left this term untranslated. Another document from Naqlūn is the receipt for payment of the *ǧizya* tax owed by non-Muslims. This tax was due for the year 413 *ḫarāǧiyya* and the document as such is dated to Ramaḍān 414 [AH]. The *kunya* Abū l-Riǧāl of the first individual mentioned in it is confessionally neutral, but it is interesting to note that the scribe whose name is 'Abd al-Masīḥ "Servant of Christ" uses *al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-'ālamīn* (Qur'ān, 1:1) and the Islamic *basmala*. This formulary also occurs in two texts that are almost identical with the present one but lack the name Abū l-Riǧāl.[118] Ǧirǧa b. Bifām also appears in other documents (see above, No. 11). The receipt of dues for land development of unknown provenance (No. 3), pertains to the amount due for the year 400 *ḫarāǧiyya* and the rate (*naǧm*) of Abīb of that year. The text was written in Ḏū al-Ḥiǧǧa 401 [AH]. Four names, including that of the scribe, are Muslim Arabic ones, whereas the illegible name of a farmer might be Coptic: tentative transcriptions of دلس or ديسي adopted in the ADP are D*b*l*s, Danilus and Diyīsī. The *Maḫzūma* account (No. 20) concerns production of sugar and honey over a period starting on Monday, 26 Barmūda and ending on Saturday, 1 Bašans of the year 491 *ḫarāǧiyya*, involving two persons with Muslim names; it was written in Rağab 495 [AH].

Within the same category, some documents record the names of witnesses and these can always be identified as Muslims, within this small corpus.[119] Among these texts, the contract of a tax farmer for the estate known as Qabīl (No. 19), mentions the *ḫarāǧ* year 477 as the period for which *zakāt* taxes are due and is dated to the first ten days of Šawwāl 480 [AH].

---

[117] For the name Bifām, see above, No. 6. The name Sulmā (or, alternatively, Salmān) b. Dār al-Ḥikma has Shiite connotations, as pointed out by the editors, see GAUBERT, MOUTON 2014, p. 129-130. This would be a rare case of an explicitly Shiite name in texts from Fatimid Egypt.

[118] P.Naqlun inv. P.Fay.Villages 30 (412 *ḫarāǧiyya*) and P.Fay.Villages 30 (413 *ḫarāǧiyya*), both written by the same scribe, in the same month as the document discussed here.

[119] See above, note 116.

Similarly, the written obligation from al-Fayyūm (No. 18) involves two Coptic Christians (the first one being a priest), two Muslim witnesses and a scribe who is probably Muslim as well. The obligation pertains to Ba'ūna 449 *ḫarāǧiyya* whereas the document itself was written down in Ḏū al-Ḥiǧǧa 451, a year which, in this case, is explicitly called *hilāliyya* "lunar". The same adjective appears in a sales contract, from al-Fayyūm as well (No. 13), the only sample in this corpus that is dated to (*kutiba fī* "was written in") a *ḫarāǧ* year, with mention of the exact date and the corresponding *hiǧra* date: *yawm al-arbi'ā' li-ṯalāṯ 'ašar baqīna min Amšīr sanat ṯalaṯ 'ašar wa-arba' mi'a al-ḫarāǧiyya al-muwāfiq salḫ Ḏū al-Qa'da sanat arba' 'ašar wa-arba' mi'a al-hilāliyya* "Wednesday, thirteen days remaining of Amšīr of the year four-hundred and thirteen *ḫarāǧiyya*, corresponding to the last day of Ḏū al-Qa'da of the year four-hundred and fourteen lunar." The author of this parchment document is one 'Alī b. Hibat Allāh. Not only does his name reveal a clear Muslim identity, but if his *nisba* was read correctly as al-Muḍarī, he must have been of Arab descent. He uses the Islamic *basmala*. The parties involved in the transaction, on the other hand, all seem to be Copts: the purchaser is called Marqūra b. Mīnā and the vendors are a large group of men and women, several of whose names are uncertain and unfamiliar but all are highly likely to refer to a Coptic and Christian profile. This impression is further confirmed by thre reference to a road (*ṭarīq*) known as al-Ṣalīb "the Cross".

The last item to be discussed in this analysis is the acknowledgement of a debt in kind from Ṭuṭūn (No. 16). The testimonies of the witnesses (Muslim, as are the two persons involved in the issue) were recorded in Šawwāl 445 [AH], whereas the settlement was due "in the month of Ba'ūna of the months of the Copts" (*min šuhūr al-Qibṭ*) of the year four hundred and forty-three *al-ḫarāǧiyya*", with the expression commented upon above (2.2).

To sum up, as in the pre-Fatimid examples discussed in the previous section, the use of Coptic and Islamic months, whether linked to a *hiǧra* year, to a tax year or to both, again turns out to be fairly complex and difficult to explain in terms of functional distribution. One thing is clear, however: even if it is only in one document included in the present corpus (No. 16), the awareness of the specific character of the Coptic months remains visible. And indeed, this expression continued to be used for a very long time indeed as can be inferred from literary sources ranging from the twelfth century until, ocasionally, as late as the nineteenth century. While most passages in question deal with the Nile,[120] with climate, irrigation, agriculture, plants and flowers or with lifestock, fishery and meat production,[121], with technical issues of time computation and comparative chronography,[122] or indeed with the Coptic community,[123] the Coptic months – mentioned as such – are also used occasionally as general markers of time, besides the *hiǧra* date.[124] Furthermore, Coptic months are frequently used without this qualification, in notes on topics very similar to the ones just mentioned, such as land tax

[120] E.g., AL-MAḪZŪMĪ, *al-Minhāǧ*, p. 34; ABŪ AL-FIDĀ', *al-Muḫtaṣar*, 4, p. 67; AL-MAQRĪZĪ, *al-Sulūk*, 7, p. 141; IBN TAĠRĪ BARDĪ, *Ḥawādiṯ*, 2, p. 332; IBN 'ABD AL-ḤAQQ, *Marāṣid al-Iṭṭilā'*, 3, p. 413-414.

[121] E.g., AL-MAḪZŪMĪ, *al-Minhāǧ*, p. 5-8 (with the expression *šuhūr al-sana al-Qibṭiyya* "months of the Coptic year"); AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-Arab*, 1, p. 356; AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-A'šā*, 3, p. 344, AL-ǦABARTĪ, *'Aǧā'ib al-Āṯār*, 3, p. 146 (from the 19th century, anecdote about heavy rainfall during a wedding procession).

[122] E.g., IBN AL-DAWĀDĀRĪ, *Kanz al-Durar*, 1, p. 91; AL-BATTĀNĪ, *Zīǧ al-Ṣābi'*, p. 38; AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-Arab*, 1, p. 159, p. 169; AL-TĪFĀŠĪ, *Surūr al-Nafs*, p. 218.

[123] E.g., AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-A'šā*, 2, p. 153; AL-MAQRĪZĪ, *al-Ḫiṭaṭ*, 1, p. 714-729 (both about the religious festivals of the Copts).

[124] E.g., AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-Arab*, 31, p. 125 (date of birth of the sultan al-Malik al-Nāṣir Muḥammad, in 684/1285).

(*ḫarāǧ*) collection,[125] the Nile,[126] agriculture and lifestock,[127] climate,[128] and Coptic religious life.[129]

3.3. Two colophons in a Coptic manuscript and a monumental Arabic inscription in Cairo

Outside the domains of documents and narrative sources discussed above, some glimpes, albeit indirect and rather uncertain ones, of the use of the *ḫarāǧ* calendar might be found in two very different kind of contexts.

The first case is that of a Coptic Biblical manuscript with Coptic and Arabic colophons which seem to display a discrepancy of four years in the dates they mention (although the readings are rather uncertain). The Coptic colophon mentions the year 493 "of the Saracens", which should be taken to mean the *hiǧra* year (which corresponds to 1099-1100 CE), whereas the otherwise illegible Arabic contains the unit "seven" or "nine". In the latter case, the year would be 489, which could very well make it a *ḫarāǧ* year.[130]

The second case concerns the date of a monumental Arabic inscription on the Fatimid city wall, next to the gate known as Bāb al-Futūḥ.[131] The point here is that this inscription dates the beginning of the construction of the city wall to the month of Muḥarram of the year 480 of *al-hiǧra al-ḥanīfiyya*. Gaston Wiet translated this simply as "de l'hégire hanifienne" but rightly noticed that such an explicit mention is quite exceptional in Arabic epigraphy, where the *hiǧra* calendar is the norm and hence does not need to be specified.[132] At the time, Wiet sug-

---

[125] E.g., IBN ḤAWQAL, *Ṣūrat al-Arḍ*, 1, p. 164 (written in 977 CE and containing what is arguably the earliest comtemporary description of Fatimid Egypt), cf. MIQUEL 1971; DUCÈNE 2017.

[126] E.g., AL-MAQRĪZĪ, *al-Sulūk*, 7, p. 62; IBN ḤAǦAR, *Inbā' al-Ġumr*, p. 4, p. 180.

[127] E.g., AL-NAWAWĪ, *al-Maǧmū'*, 11, p. 441; AL-MAQRĪZĪ, *al-Ḫiṭaṭ*, 1, p. 730-739; AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-A'šā*, 3, p. 346; AL-'ABBĀSĪ AL-ṢAFADĪ, *Nuzhat al-Mālik wa-l-Mulūk*, p. 38. Additionally, the five calendars edited and analysed in PELLAT 1986 (to be read with the corrections made in RĀĠIB 1989 and RĀĠIB 1990) all concern agriculture and systematically refer to the Coptic months in general, sometimes with mention of such expressions as *al-sana al-Qibṭiyya* "the Coptic year" but never within the context of any specific year. The *ḫarāǧ* year does not occur in these calendars either.

[128] E.g., IBN ḤAǦAR, *Inbā' al-Ġumr*, 3, p 397, 4, p. 16; 'ABD AL-LAṬĪF AL-BAĠDĀDĪ, *al-Ifāda*, 1, p. 5; AL-ṢAFADĪ, *A'yān al-'Aṣr*, 5, p. 510.

[129] E.g., AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-A'šā*, 2, p. 461.

[130] This possibility was suggested by Ugo Zanetti (personal commmunication). Jacques van der Vliet, who, with Joost Hagen has studied the Coptic manuscript in question (wich contains the Gospel of John, discovered at Naqlūn) and kindly provided its photograph, furthermore shared (personal communication) his impression that the Arabic could be understood as a reader's note rather than an actual colophon, added slightly later to the Coptic colophon. In the latter case, the two notes would refer to two different years and thus lose their immediate relevance for the present argument.

[131] VAN BERCHEM 1903, p. 30-32.

[132] In the preceding centuries, explicit mention of the *hiǧra* year is attested in Arabic epigraphy but appears late and even then remains extremely rare. The earliest known example, cited by Y. Rāǧib, is found in Uzbekistan and is dated to 367/977; it is followed by an inscription in Tunisia from 393/1002 and another one in Khorasan from 411/1021-1022. See RĀĠIB 2007, p. 187. A seventh-century (CE) inscription found in Cyprus, reportedly mentioning the *hiǧra* year 29, is only attested by a twelfth-century author, al-Harawī, who may well have altered the original text which is no longer extant, see TILLIER, VANTHIEGEM 2019, p. 184, note 49. The same expression as the one commented upon here, *al-hiǧra al-ḥanīfiyya*, occurs twice in an unpublished Arabic history of the (pro-Chalcedonian) Byzantine Church apparently composed in Palestine in the twelfth century CE. see LEVY-RUBIN 2003, p. 202-203, mentioned by SHADDEL 2018, p. 279, note 26. According to M. Levy-Rubin, *ḥanīf* was a "loaded term" with ambiguous implications in the period in question and Christian authors could use

gested, on behalf of the famous writer, politician and scholar Ṭāhā Ḥusayn, that this exception could be read as an typical Shiite expression of the Fatimid devotion to the figure of Abraham.[133] Without necessarily contesting such an explanation, however, one could also hypothesise that the author of this text, exceptionally and quite redundantly (because the month of Muḥarram clearly makes it a *hiğra* year), felt the need to state that this date did *not* refer to the *ḫarāğ* year.[134] If this, admittedly very tentative, explanation were to be acceptable, it would further attest to the widespread use of the latter dating sysem in the Fatimid period.

4. The use of the ḫarāğ year in the Fatimid period: Copto-Arabic historiography.

4.1. Mawhūb b. Manṣūr b. Mufarriğ and his biographies of Coptic Patriarchs

Besides these isolated and definitely incomplete and uncertain snippets of evidence, and besides the valuable but significantly later accounts mentioned above in this paper, there is a much more elaborate narrative Arabic text that makes ample use of the *ḫarāğ* year, besides the Coptic year of the Martyrs and occasionally the *hiğra* year. This is the well-known *History of the Patriarchs of Alexandria*, the official history of the Coptic Church, whose core text was compiled in the late eleventh century CE by Mawhūb b. Manṣūr b. Mufarriğ, a prominent member of the Alexandrian Fatimid urban elite.[135]

Mawhūb's own original contribution to this corpus, which consists of the biographies of the two Coptic Orthodox patriarchs of the author's lifetime, contains numerous reports and notes on all kinds of events and circumstances related to Fāṭimid rule and particularly to the caliphate of al-Mustanṣir Billāh and the vizirate of Badr al-Ğamālī, with due emphasis on the vicissitudes of his own Coptic community. Taken together with the contribution by his continuator, Yūḥannā b. Ṣā'id b. Yaḥyā b. Mīnā, these notes provide us with a unique picture of how the three different calendars, Martyrs, *hiğra* and *ḫarāğ*, could be used in narrative prose in this specific time and environment.

Incidentally, it is important to point out that, among the authors who contributed to the corpus of the *HPA* over the centuries, Mawhūb is the first one to make use of such a mixed dating system: his predecessors, the earlier historians writing in Coptic (whom, it should be remembered, we only know through the intermediary of Mawhūb's Arabic reworked translation), only used the years of the Martyrs, and occasionally the *hiğra* calendar. Among the

---

it in an antagonistic manner when referring to Islam as a religious system. Whether or not this interpretation is historically correct with regard to all examples discussed by the author, it is quite unlikely to apply to the Fatimid inscription considered here.

[133] WIET 1942, p. 152-154.

[134] DEN HEIJER 2007, p. 96.

[135] All references to the *History of the Patriarchs of Alexandria* in this paper are given according to the unpublished manuscript Coptic Orthodox Patriarchate Hist. 12, which contains the third part of the primitive redaction of the text. See DEN HEIJER 1985 and DEN HEIJER 1989, p. 14-80. In the present study, the Cairo manuscript in question will be referred to as Ms. C. For the reader's convenience, references to the folios of this manuscript will be followed by those to the edition of the better-known but secondary version, spuriously attributed to the famous 10th century author Sawīrus ibn al-Muqaffa', which appears in *HPC* II iii. This later version has traditionally been called "Vulgate", a term challenged by Perrine Pilette who has convingly demonstrated that numerous later manuscripts are better understood as a a diffuse and loosely interrelated mass of text witnesses, see PILETTE 2013; PILETTE 2014; DEN HEIJER 2015, p. 457-459, 475.

church historians who wrote after him, only his immediate successor, Yūḥannā b. Ṣā'id, used the three calendars in very much the same way.[136]

In his two *Lives* of patriarchs, those of Christodoulos (*Life* 66) and Cyril II (*Life* 67), Mawhūb by no means gives precise dates for all events he reports, but he still provides 48 cases where an event is dated. Such events may be dated only to a year, to a specific month in a year, or to a complete date, including the day (sometimes with indication of the day in the week), the month and the year.

4.2. Events dated to years of the Martyrs

Out of these 48 dated events, 28 are given according to the Coptic calendar of the Martyrs exclusively, without mention of other systems:

1. Consecration of Patriarch Christodoulos: Kiyahk 763.[137]
2. Canons of Patriarch Christodoulos: 8 Misrā 764.[138]
3. Prayer by the monk Basūs: 28 Kiyahk 778.[139]
4. Visit of Cairene and Alexandrian notables to the monasteries of the Wādī al-Naṭrūn: Ṭūba 778.[140]
5. Consecration of two bishops: Tūt 787.[141]
6. Death of Patriarch Christodoulos: 14 Kiyahk 794.[142]
7. Consecration of Patriarch Cyril II: 22 Barmūda 794.[143]
8. Consecration of a bishop for Nubia: 2 Tūt 790 or 797.[144]
9. Two miracles performed by bishop Bimūn: 801.[145]
10. Excommunication of five individuals: 802.[146]
11. Account of relics seen by the author: 803.[147]
12. Death of the bishop of Miṣr (Cairo): 4 Nasī 804.[148]
13. Appointment of a bishop for Jerusalem: 808.[149]
14. Confirmation of a new bishop of Miṣr (Cairo): 19 Bāba [804].[150]
15. Report on a miraculous light: 2 Hātūr, year not mentioned.[151]

---

[136] For entirely practical purposes of presentation, an analysis of Yūḥannā's use of dating systems is excluded from the present paper.

[137] Ms. C 5v6-7 / *HPC* II iii 165.8.

[138] Ms. C 6v8-10 / *HPC* II iii 166.4-5.

[139] Ms. C 34v13-15 / *HPC* II iii 190.15-16.

[140] Ms. C 31v14 / *HPC* II iii 188.3.

[141] Ms. C 28r5-6 / *HPC* II iii 184.17.

[142] Ms. C 54r12-13 / *HPC* II iii 207.7-8. Cf. Ms. C 54v7-8 / *HPC* II iii 208.13-14: "the forty-first year of al-Mustanṣir, in the days of the Amīr al-Ǧuyūš (= Badr al-Ǧamālī).

[143] Ms. C 56r11-14 / *HPC* II iii 209.11-12.

[144] Ms. C 29r8-9 (790)/ *HPC* II iii 185.14-15 (797).

[145] Ms. C 29v16-30r1 / *HPC* II iii 186.9.

[146] Ms. C 60r9-10 / *HPC* II iii 2112.21-22.

[147] Ms. C 5r2-4 / *HPC* II iii 164.1-19.

[148] Ms. C 68v8-9 / *HPC* II iii 220.4.

[149] Ms. C 79r12-14 / *HPC* II iii 229.12-13: "the year of the death of the bishop of al-Balyanā".

[150] Ms. C 69r12-13 / *HPC* II iii 220.15. Like the actual consecration, this was done on a Sunday and the ceremony is presented as a "second consecration".

16. Order of the vizier Al-Yāzūrī to close all churches: 774.[152]
17. Violent extraction of money from the author's brother, Abū al-'Alā' Fahd, and the latter's death, followed by a number of miracle accounts: around 15 Kiyahk 778.[153]
18. Announcement of measures concerning the non-Muslim communities (*ḏimma*): Kiyahk 802.[154]
19. Execution of a local chief named 'Alī al-Qifṭī who had filed a false complaint against Patriarch Christodoulos: 860, which must be a scribal error.[155]
20. Syrian (anti-Chalcedonian) Christians attacked by (pro-Chalcedonian) Melkites in Antioch: 783.[156]
21. Arrival of a Synodical Letter from the Patriarch of Antioch to Patriarch Cyril II: Hātūr 795.[157]
22. Arrival of the Armenian Katholikos in Alexandria: Abīb 803.[158]
23. Earthquake in Antioch: 8 Bāba 808.[159]
24. Arrival of the Seljuk conqueror Alp Arslān in Edessa: Bašans [783].[160]
25. Battle of Manzikert: Bāba [783].[161]
26. Rebellion of al-Awḥad, son of vizier Badr al-Ǧamālī: Abīb/Baramhāt 802. [162]
27. Capture of of al-Awḥad by his father: Baramhāt 802.[163]
28. Assasination of al-Awḥad, ordered by his father: Abīb 803.[164]

This use of the year of the Martyrs is hardly surprising, of course, in an official history of the Coptic Church. But let us have a closer look at the kind of events that are dated this way.

In 15 cases out of 28 (numbers 1-15) the topic fits into the category of internal Coptic ecclesiastical history. This includes relations with dependant Christian communities outside Egypt, namely, Nubia and Jerusalem. Furthermore, four cases (16-19) involve relations between the Coptic Church, or the Coptic community in general, or individual Copts, and the Fatimid authorities, and six cases (20-25) pertain to the institutional relations with the anti-Chalcedonian sister Churches of Armenia and Syria, or to events that took place in those areas. And finally, three passages out of these 28 (26-28) belong to the realm of the general political history of the Fatimid dynasty, and as such are unrelated to the Coptic community. Admitttedly, however, these three passages contain one coherent narrative in which three different moments are dated separately, and on the other hand, this event had an obvious impact on

---

[151] Ms. C 76r6-7 / *HPC* II iii 226.13-14.

[152] Ms. C 19r15-16 / *HPC* II iii 177.3.

[153] Ms. C 34r2-10 / *HPC* II iii 189.22-190.3.

[154] Ms. C 67r6-7 / *HPC* II iii 218.19-20.

[155] Ms. C 59r4 / *HPC* II iii 211.21.

[156] Ms. C 44r3-4 / *HPC* II iii 198.15.

[157] Ms. C 57v2-3 / *HPC* II iii 210.14.

[158] Ms. C 67v8-9 / *HPC* II iii 219.7.

[159] Ms. C 78v1-2 / *HPC* II iii 228.16-17 (Sunday).

[160] Ms. C 46r11-12 / *HPC* II iii 200.16.

[161] Ms. C 46v3 / *HPC* II iii 200.21.

[162] Ms. C 66r15-66v2 / *HPC* II iii 218-5-7.

[163] Ms. C 66v9-10 / *HPC* II iii 218.11-12 (Friday).

[164] Ms. C 66v13-67r1 / *HPC* II iii 218.14-15: "the last day of Misrā, 803 of the Martyrs (…)"; the five days of Nasī (…)"; "in the night of Nayrūz (…)".

the Coptic urban elite of Alexandria and particularly on Mawhūb, the author, himself who, with his brother Abū al-'Alā' Fahd, had collaborated closely with the rebel *amīr*.[165]

4.3. Events dated to ḫarāǧ years

In nine cases Mawhūb uses only the *ḫarāǧ* calendar in order to date the events he describes:

29. First Palm Sunday procession in Alexandria after it had been banned by the authorities: 444. [166]
30. Implementation of vizier al-Yāzūrī's order to close all churches: 446.[167]
31. Opening of churches after they had been closed: 447.[168]
32. Bishops summoned by Badr al-Ǧamālī: Amšīr 478.[169]
33. Patriarch Cyril II and bishops summoned again by Badr al-Ǧamālī: 22 [Amšīr 478].[170]
34. Encounter between Cyril II, bishops and Badr al-Ǧamālī: 27 Amšīr [478].[171]
35. Sighting of two comets: Barmūda 453.[172]
36. High rise of the Nile; end of the Great Crisis (*al-šidda al-'uẓmā*): 462.[173]
37. Attempt by the Seljuks to invade Egypt: 466.[174]

Out of these, six passages (29-34) belong to the category of relations between the Coptic Church, or the Coptic community in general, or individual Copts, and the Fatimid authorities. This is actually two more than the four passages of a similar content that are dated according to the Coptic calendar only. Three passages (35-37) could be labeled as referring to general, non-confessional history, pertaining to either natural phenomena with social and economic implications (35 and 39), or a military and geopolitical issue (37).

Thus, for the moment we can state that Mawhūb uses the *ḫarāǧ* calendar in a way that partly overlaps with the years of the Martyrs, but that he does not use it for internal Coptic affairs. This division is somewhat blurred, however, or at least complicated, by the instances where Mawhūb combines the datation systems that were available to him.

4.4. Events dated to years of the Martyrs and to ḫarāǧ years

In five cases, Mawhūb indicates the Coptic month, but followed by the year according to both the calendar of the Martyrs and that of the *ḫarāǧ* (out of the total of 48 dated events):

38. Speech by Badr al-Ǧamālī to Cyril II and the bishops: 23 Misrā 802/475.[175]

---

[165] See DEN HEIJER 2008, p. 180-181.

[166] Ms. C 22v16-23r1 / *HPC* II iii 180.4-5.

[167] Ms. C 43v9-11 / *HPC* II iii 198.7-10.

[168] Ms. C 43v9-11 / *HPC* II iii 198.7-10.

[169] Ms. C 69r14-15 / *HPC* II iii 220.16-17 (in the latter without the name of the month).

[170] Ms. C 69v1-2 ("the twenty-second of it") / *HPC* II iii 222.18 (in the translation, p. 347, the editors add "(the month of Bâbah").

[171] Ms. C 71r9-14 / *HPC* II iii 222.7-9 (Wednesday).

[172] Ms. C 24v11-12 / *HPC* II iii 181.17.

[173] Ms. C 50r6 / *HPC* II iii 203.19.

[174] Ms. C 67r13-14 / *HPC* II iii 218.24.

[175] Ms. C 63r1-3 / *HPC* II iii 215.5-7 (Saturday).

39. Execution of Badr al-Ǧamālī's superintendant Yusīb, who had humiliated Cyril II: 30 Misrā [802]/[475].[176]
40. Consecration of the abovementioned new bishop of Miṣr (Cairo): 12 Bāba [804].[177]
41. Autobiographical note by Mawhūb, the author, involving a treasurer called Abū l-Ḥāriṯ: 29 Baramhāt 480/807.[178]
42. Victorious outcome of Badr al-Ǧamālī's campaign against anti-Fatimid rebels: Hātūr 463/790. [179]

The order in which the two dating systems are used here does not seem to be of relevance: in three cases (38-40) the Years of the Martyrs is followed by *ḫarāǧ* year while the opposite is true for the latter two cases (41 and 42). In terms of content, three of these cases (38, 39 and 41) and once more belong to our category of Coptic relations with the Fatimid authorities, one event (40) is related to internal Coptic history, and one event (42) concerns general or military history: this is Mawhūb's account of Badr al-Ǧamālī's arrival and Egypt and his suppression of the Sunnite anti-Fatimid rebels that had destabilized the country and had seriously threatened the Ismaili Fatimid Caliphate.

4.5. Events dated to lunar years

In six cases, Mawhūb dates events to Islamic years, which, significanly, are not referred to as years of the *hiǧra*, but rather with the adjective *al-hilāliyya* "lunar" already encountered above (3.2) Out of these, two events are dated exclusively to the Islamic years:

43. Birth year of Caliph al-Mustanṣir: 420.[180]
44. A prediction of future events: 485.[181]

In the first passage (43), the motivation for this choice is quite obvious: here, Mawhūb mentions the date of birth of the imam-caliph, al-Mustanṣir Billāh, in his main introduction, in which he otherwise explains the editorial process of compiling the earlier parts of the *HPA* and of his own additions to it. The other one (44) is more difficult to account for. It concerns a vague reference to a book of predictions, perhaps of apocalyptic or eschatological nature, and possibly written by a Muslim author. Since the author's specifically Islamic identity is not stressed in any kind of way, however, this passage may well be understood as pertaining to general history.

In two cases, the *hiǧra* and *ḫarāǧ* calendars are used side by side:

45. Beginning of al-Mustanṣir's rule: 15 Ša'bān 427/ Barmūda 425.[182]
46. Assasination of the anti-Fatimid rebel leader Nāṣir al-Dawla b. Ḥamdān: 465/462.[183]

---

[176] Ms. C 64r.4 / *HPC* II iii 216.2-3 (Saturday, the last day of Misrā).

[177] Ms. C 69r9-11 / *HPC* II iii 220.13-14 (Sunday).

[178] Ms. C 73r3-5 / *HPC* II iii 223.19-20 (Monday). Ms. C is corrupt here: "84 *ḫarāǧiyya*", with omission of *mi'a* "hundred" which is correct in the mss. used by *HPC*; only Ms. C, however, adds the year of the Martyrs, equally corrupted into "78", which, by once again adding *mi'a*, can be restored into "807" (= 1091 CE).

[179] Ms. C 50r11-14 / *HPC* II iii 203.22-24.

[180] Ms. C 2r6-8 *HPC* II ii 160.8-9. This passage belongs to Mawhūb's preface, in which he explains his editorial work.

[181] Ms. C 78v8-9 / *HPC* II iii 229.1.

[182] Ms. C 2r8-11 / *HPC HPC* II ii 160.9-11. Also in Mawhūb's preface; "The length of his reign was fifty-one *ḫarāǧ* years" (Ms. C 2r5-6 / *HPC HPC* II ii 160.8).

[183] Ms. C 51r2-4 / *HPC* II iii 204.14-15.

Both passages concern Fatimid political history. Finally, two passages are dated according to all three systems: Martyrs, *ḫarāǧ* and *hiǧra* years (in this order):

47. Tenth year of Cyril II's patriarchate and beginning of preparation of the Arabic text of the *History of the Patriarchs of Alexandria* by Mawhūb b. Manṣūr b. Mufarriǧ, in the monastery of Saint Macarius: Barmūda 804/480/476.[184]
48. Death of patriarch Cyril II: 12 Barmūda 808/30 rabi' II 485/481. [185]

The first of these two passages (47), which appears in the introduction by Mawhūb mentioned earlier on, does not fit into any of the categories used above. Rather, it belongs to a separate category, that of redactional notes. The fact that this note stands at the beginning of Mawhūb's text may explain why he chose to use all three calendars to refer to the starting point of his quest for sources and his project of codifying the official history of his Church, with the personal approval of patriarch Cyril II. For, it should be remembered, it was Mawhūb who collected these sources, who produced their translation into Arabic and who compiled them in the coherent Arabic text that we now know as the *History of the Patriarchs*.[186]

5. Conclusion

Some 60 % of the dated events in Mawhūb's two *Lives* of Patriarchs are given according to the Coptic calendar of the Martyrs exclusively, and belong to internal ecclesiastical history or, in four cases, to the history of relations between the Coptic community and the Fatimid authorities. While this is hardly surprising in what is after all a part of the official history of the Coptic Church, it is nevertheless interesting to note that in nearly all other cases (almost 40 %) Mawhūb uses the *ḫarāǧ* calendar, either on its own or combined with that of the Martyrs and/or the *hiǧra*. Most passages dealing with Coptic-Fatimid authorities are actually dated in this way.

In brief, Mawhūb's use of the three available dating systems is not totally systematic, but some kind of logic does seem to operate at the background and the *ḫarāǧ* year is a relatively prominent feature of his way of dating events. Theoretically, this impression could tempt one to think of the use of the *ḫarāǧ* year outside the domains of finance, taxation, trade and administration as a typical Coptic phenomenon. Such an idea does not make much sense, however, if one is to accept the definition of the *ḫarāǧ* year as an "Islamic adaptation" of the Coptic year. Moreover, we have seen that al-Maḫzūmī states that in 501 A.H., the conversion of the *ḫarāǧ* year 499 into 501 was ordered, a measure that was tantamount to abolishing the *ḫarāǧ* calendar as a distinct chronographical device: in the official decree quoted *in extenso* by al-Maqrīzī after al-Maḫzūmī,[187] it is stated that this order should be announced in all *dīwān*s. Therefore, it stands to reason that the use of this dating system was very widespread indeed in the period in question, and that it must have been much more commonly used than within the Coptic community alone.

To be sure, this analysis has been limited to *Lives* 66 and 67 of the *History of the Patriarchs of Alexandria*, and ought to be extended to the other part of this corpus that makes use of the *ḫarāǧ* year, namely, the *Lives* written by Mawhūb's immediate continuator Yūḥannā b.

---

[184] Ms. C 1v7-11 / *HPC* II iii 160.1-3.

[185] Ms. C 82r1-4 / *HPC* II iii 232.2-3 (Sunday): "the *salḫ* of Rabī' al-ṯānī."

[186] See above, section 4.1.

[187] AL-MAQRĪZĪ, *al-Ḫiṭaṭ*, 1, p. 756-757.

Ṣā‘id,[188] which, incidentally, contains an interesting note on the abovementioned adjustment under al-Afḍal, in 501 AH, presented rather as an order to abolish the *ḫarāǧ* year.[189] Additionally, other Copto-Arabic historiographical texts would need to be taken into consideration.[190]

As for other sources discussed in this paper, the examples quoted or referred to above are obviously too scanty to allow for systematic conclusions on the use of the *ḫarāǧ* year, or indeed of the "Islamic solar year" where it appears without explicit mention of this term. A complete survey of all accessible documents would be needed to corroborate, invalidate or fine-tune the tentative observations made here. Whereas the later, post-Fatimid literary sources show that Coptic months could very well be combined with Islamic lunar years, it seems fairly safe to contend that the earlier, third/ninth documents such as the ones discussed here are more ambiguous and could be read as implicitly dated either to the *hiǧra* year or indeed to the "Islamic solar year", whatever it may have been called at the time. Whether or not the early expression *sanat qaḍā' al-mu'minīn* pertains to such a lunisolar year remains undeciced: there is clearly no positive proof that it did, but that does not necessarily mean that such cannot possibly have been the case.

It also seems clear that the use of the *ḫarāǧ* dating system became more extensive over the years and culminated in the Fatimid period, due to its official status as pointed out above. Whereas the implicit and uncertain examples from the colophons of a Coptic manuscript and from a monumental Arabic inscription, if interpreted correctly, seem to be rather exceptional, Coptic historiography provides ample evidence of the simultaneous use of the various coexisting dating systems, including that of the *ḫarāǧ* year. Such data would require further scrutiny and comparison with other types of narrative sources and treatises on chronography, not only pertaining to Egypt but also to other parts of the Arab and Islamicate world.

[188] Hopefully, this will be done in a shorter sequel to the present article.

[189] Ms. C 106r1-9 / *HPC* III i, p. 4-5.

[190] Cf. the survey in DEN HEIJER 1996.

BIBLIOGRAPHY

1. Edited Arabic documents[191]

Chrest.Khoury I = KHOURY, GROHMANN 1993.

Chrest.Khoury II = KHOURY, GROHMANN 1995.

CPR XXI = FRANTZ-MURPHY 2001.

CPR XXVI = THUNG 2006.

P.Alqab = MUĠĀWIRĪ MUḤAMMAD 2000-2002.

P.CahenRagibDette = CAHEN, RĀĠIB 1977.

P.Cair.Arab. = GROHMANN 1934-1962.

P.Fay.Villages = GAUBERT, MOUTON 2014 .

P.GenizahCambr. = KHAN 1993.

P.GrohmannFatimidenerlas = GROHMANN 1957.

P.KölnKauf. = DIEM 2004.

P.Philad.Arab. = LEVI DELLA VIDA 1981.

P.Prag.Arab. = GROHMANN 1938-1943.

P.RagibQalamun = RĀĠIB 1995.

P.RagibJuridiction = RĀĠIB 2007.

P.Steuerquittungen = DIEM 2008.

P.ThungWrittenObligations = THUNG 1996.

P.TillierDebts = TILLIER, VANTHIEGEM 2019.

P.VanthieghemLocation 1 = VANTHIEGHEM 2013 .

P.World 1 = GROHMANN 1952.

P.YounesAcknowledgment = YOUNES 2016.

PERF = KARABACEK 1894.

[191] Most of these documents are Arabic papyri, but one text is written on parchment is and several are on paper. As a compromise between the recommendations of the International Society for Arabic Papyrology (ISAP) and the BABELAO style sheet, the abbreviations of the Arabic Papyrology Database (ADP) are given here, with reference to the abbreviated titles of the publications listed below (*3. Tools and studies*). The inventory numbers, added (between brackets) in the footnotes, are not explained here; the corresponding full titles can be easily retrieved via the ADP. In the present article, references to documents include the APD abbreviations explained here, usually followed by the document number but sometimes by a page number, which is indicated as such (consequently, any reference lacking the abbreviation "p." for page number refers to the number of a published document).

2. Literary sources[192]

AL-‘ABBĀSĪ AL-ṢAFADĪ, *Nuzhat al-Mālik wa-l-Mulūk* = AL-‘ABBĀSĪ AL-ṢAFADĪ, *Nuzhat al-Mālik wa-l-Mulūk fī Muḫtaṣar Sīrat man waliya Miṣr min al- Mulūk*, ed. ‘U.‘A. TADMURĪ, Bayrūt, 1424/2003.

‘ABD AL-LAṬĪF AL-BAĠDĀDĪ, *al-Ifāda* = ‘ABD AL-LAṬĪF AL-BAĠDĀDĪ, *al-Ifāda wa l-I‘tibār fī l-Umūr al-Mušāhada wa l-Ḥawādiṯ al-Mu‘āyana bi-Arḍ Miṣr*, ed. al-Qāhira, 1869.

ABŪ AL-FIDĀ’, *al-Muḫtaṣar* = ABŪ AL-FIDĀ’, *al-Muḫtaṣar min Aḫbār al-Bašar*, ed. al-Qāhira, s.d.

AL-BATTĀNĪ, *Zīğ al-Ṣābi’* = AL-BATTĀNĪ, *Zīğ al-Ṣābi’*, ed. al-Maktaba al-Šāmila (https://al-maktaba.org/book/452, last accessed 02/09/2021).

AL-ĞABARTĪ, *‘Ağā’ib al-Āṯār* = AL-ĞABARTĪ, *‘Ağā’ib al-Āṯār fī al-Tarāğim wa-l-Aḫbār*, ed. Bayrūt, s.d.

HPC II iii = *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawîrus Ibn al-Muḳaffa‘, bishop of al-Ašmûnîn*, Vol. 2, part 3, ed./transl. A.S. ATIYA, Y. ‘ABD AL-MASĪḤ, O.H.E. KHS-BURMESTER (Publications de la Société d’Archéologie Copte. Textes et Documents, 3), Le Caire, 1959.

HPC III i = *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawîrus Ibn al-Muḳaffa‘, bishop of al-Ašmûnîn*, Vol. 3, part 1, ed./transl. A. KHATER, O.H.E. KHS-BURMESTER (Publications de la Société d’Archéologie Copte. Textes et Documents, 12), Le Caire, 1970.

IBN ‘ABD AL-ḤAKAM, *Futūḥ Miṣr* = IBN ‘ABD AL-ḤAKAM, *Futūḥ Miṣr wa-Aḫbāruhā*, ed. C.C. TORREY, New Haven, 1922.

IBN ‘ABD AL-ḤAQQ, *Marāṣid al-Iṭṭilā‘* = IBN ‘ABD AL-ḤAQQ, *Marāṣid al-Iṭṭilā‘ ‘alā Asmā’ al-Imkina wa-l-Biqā‘*, ed. Bayrūt, 1412 [/1991].

IBN AL-DAWĀDĀRĪ, *Kanz al-Durar* = IBN AL-DAWĀDĀRĪ, *Kanz al-Durar wa-Ğāmi‘ al-Ġurar*/*Die Chronik des Ibn ad- Dawādārī*, 1, ed. B. RADTKE, E. BADEEN, M.S. ĞAMĀL AL-DĪN, G. GRAF, E. GLASSEN, D. KRAWULSKY, Ṣ. AL-MUNAĞĞID, S.‘A. ‘ĀŠŪR, U. HAARMANN, H.R. ROEMER, Kairo, 1960-1994.

IBN ḤAĞAR, *Inbā’ al-Ġumr* = IBN ḤAĞAR AL-‘ASQALĀNĪ, *Inbā’ al-Ġumr bi-Anbā’ al-‘Umr*, ed. Ḥ. Ḥabašī, al-Qāhira, 1389/1969.

IBN ḤAWQAL, *Ṣūrat al-Arḍ* = IBN ḤAWQAL, *Ṣūrat al-Arḍ*, ed. M.J. DE GOEJE, Leiden, 1873.

IBN TAĠRĪ BIRDĪ, *Ḥawādiṯ al-Duhūr* = IBN TAĠRĪ BIRDĪ, *Ḥawādiṯ al-Duhūr fī Madā al-Ayyām wa-l-Šuhūr*, ed. M.K. ‘IZZ AL-DĪN, [al-Qāhira],1410/1990.

AL-KINDĪ, *Kitāb al-Quḍāt* = AL-KINDĪ, *Kitāb al-Wulāt Kitāb al-Quḍāt*, ed. M.Ḥ. ISMĀ‘ĪL, A.F. AL-MAZĪDĪ, Bayrūt, 1424/2003.

AL-MAḪZŪMĪ, *al-Minhāğ* = AL-MAḪZŪMĪ, *Kitāb al-Minhāğ fī ‘Ilm Ḫarāğ Miṣr*, ed. C. CAHEN, Y. RĀGIB, Le Caire, 1986.

[192] The references to Arabic literary sources follow an author – short title format except those to the *History of the Patriarchs of Alexandria* (see below, *HPE* II ii, *HPE* II iii and Ms. C). The definite article *al-* preceding many Arab names is not accounted for alphabetically.

AL-MAQRĪZĪ, *al-Sulūk* = AL-MAQRĪZĪ, *al-Sulūk li-Ma'rifat Duwal al-Mulūk*, ed. M.'A. 'AṬĀ, Bayrūt, 1418/1997.

AL-MAQRĪZĪ, *al-Ḫiṭaṭ* = AL-MAQRĪZĪ, *al-Mawā'iẓ wa-l-I'tibār fī Ḏikr al-Ḫiṭaṭ wa-l-Āṯār*, ed. A.F. SAYYID, London, 1422/2002-1423-2003.

AL-MAS'ŪDĪ, *al-Tanbīh wa-l-Išrāf* = AL-MAS'ŪDĪ, *al-Tanbīh wa-l-Išrāf*, ed. 'A.I. AL-ṢĀWĪ, al-Qāhira, s.d.

Ms. C = Ms. Coptic Orthodox Patriarchate, Cairo, Hist. 12¸ containing the third part of the (unpublished) primitive recension of the *History of the Patriarchs of the Patriarchs of Alexandria* (cf. the editions *HPC* II iii and *HPC* III i, see alphabetically).

AL-NAWAWĪ, *al-Mağmū' Šarḥ al-Muhaḏḏab*, ed. Bayrūt, 1421[/2000].

AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-Arab* = AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab*, ed. al-Qāhira, 1423 [/2002].

AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-A'šā* = AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-A'šā fī Ṣinā'at al-Inšā'*, ed. M.Ḥ. ŠAMS AL-DĪN, Bayrūt, 2012.

AL-ṢAFADĪ, *A'yān al-'Aṣr* = AL-ṢAFADĪ, *A'yān al-'Aṣr wa-A'wān al-Naṣr*, ed. 'A. ABŪ ZAYD, N. ABŪ 'AMŠA, M. MAW'ID, M.S. MUḤAMMAD, Bayrūt, Dimašq, 1418/1998.

AL-TĪFĀŠĪ, *Surūr al-Nafs* = AL-TĪFĀŠĪ, *Surūr al-Nafs bi-Midrāk al-Ḥawāss al-Ḫams*, ed. I. 'ABBĀS, Bayrūt, 1980.

AL-YA'QŪBĪ, *Kitāb al-Buldān* = AL-YA'QŪBĪ, *Kitāb al-Buldān*, ed. Bayrūt, 1422 [/2001].

YĀQŪT, *Mu'ğam al-*Buldān = YĀQŪT, *Mu'ğam al-Buldān*, ed. Bayrūt, 1995.

3. Tools and Studies

BADAWI, E.M., HINDS, M., 1986: *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Beirut.

BECKER, C.H., 1910 : "Zur Kulturgeschichte Nordsyriens im Zeitalter der Mamluken", *Der Islam* 1, p. 93-100.

BONNEAU, D., 1964: *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire (332 av. – 641 ap. J.-C.)*, Paris.

BOOTH, P., 2013: "The Muslim Conquest of Egypt reconsidered", in C. ZUCKERMAN (ed.), *Constructing the Seventh Century* (Travaux et Mémoires, 17), Paris, p. 639-670.

— 2016: "The Last Years of Cyrus, Patriarch of Alexandria († 642)", in J.-L. FOURNET, A. PAPACONSTANTINOU (ed.), *Mélanges Jean Gascou. Textes et études papyrologiques (P.Gascou)* (Travaux et Mémoires, 20/1), Paris, p. 509-558.

BRUNING, J., 2015: "A Legal Sunna in *Dhikr Ḥaqq*s from Sufyanid Egypt", *Islamic Law and Society* 22, p. 352-374.

CAHEN, C., 1974: "L'administration financière de l'armée fatimide d'après al-Makhzūmī", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15, p. 163-182.

— 1978: "Kharādj, I. – Islam classique" in E. VAN DONZEL, B. LEWIS, CH. PELLAT, C. DUMONT, G.R. HAWTING, M. PATERSON, C.E. BOSWORTH, F.TH. DIJKEMA, C. LEFORT, S. NURIT (ed.), *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, Vol. 4, Leyde, Paris, p. 1062-1066.

CAHEN, C., RĀĠIB, Y., 1977: "Une reconnaissance de dette en 389h.-999 J. C. (papier arabe Strasbourg 118)", *Cahier d'Études Arabes et Islamiques* 2-3, p. 23-28.

CASSON, L., 1938: "Tax Collection Problems in Early Arab Egypt", *Transactions of the American Philological Associations* 69, p. 274-291.

COOPER, R.S., 1976: "The Assessment and Collection of Kharaj Tax in Medieval Egypt", *Journal of the American Oriental Society* 96, p. 365-382.

DE BLOIS, F.C., 2000: "Ta'rīkh. I. Dates and Eras in the Islamic World. 1. In the sense of "date, dating", etc.", in P.J. BEARMAN, TH. BIANQUIS, C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICHS (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. 10, Leiden.

DE BOER, TJ., 1934: "Zamān", in M. TH. HOUTSMA, A.J. WENSINCK, W. HEFFENING, H.A.R. GIBB, E. LÉVI-PROVENÇAL (ed.), *Enzyklopaedie des Islam*, Vol. 4, Leiden, Leipzig.

DELATTRE, A., MARTIN, A., VANTHIEGHEM, N., 2016: "Papyrologica III", *Chronique d'Égypte* 91, p. 211–224.

DEN HEIJER, J., 1985: "L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, recension primitive et Vulgate", *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 27, p. 1-29.

— 1989: *Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriğ et la rédaction du texte arabe de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 513; Subsidia, 81), Leuven.

— 1996: "Coptic Historiography in the Fāṭimid, Ayyūbid and Early Mamlūk Periods", *Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* 2, p. 67-98.

— 2007: "Le vizir fatimide Badr al-Ğamālī (466/1074-487/1094) et la nouvelle muraille du Caire: quelques remarques preliminaries", in U. VERMEULEN, K. D'HULSTER (ed.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras V* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 169), Leuven, p. 91-107.

— 2008: "La rébellion de l'émir Al-Awḥad (477/1084) : étude comparative des sources historiques" in J.-Y. EMPEREUR, C. DÉCOBERT (ed.), *Alexandrie Médiévale 3* (Études Alexandrines, 16), Le Caire, p. 171-181.

— 2012: "Introduction: Middle and Mixed Arabic, a new trend in Arabic Studies", in L. ZACK, A. SCHIPPERS (ed.), *Mixed Arabic: Diachrony and Synchrony*, Leiden, Boston, p. 1-25.

— 2015: "The Martyrdom of Bifām Ibn Baqūra al-Ṣawwāf by Mawhūb ibn Manṣūr ibn Mufarrij and its Fatimid background", in M.M. SHENODA, J. DEN HEIJER, Y. LEV, M.N. SWANSON (ed.), *Non-Muslim Communities in Fatimid Egypt (10th-12th centuries CE)* (Medieval Encounters, 21, 4-5), Leiden, p. 452-484.

— 2020: review of TILLIER 2017, *Le Muséon* 133, p. 250-253.

DEN HEIJER, J., LEV, Y., SWANSON, M.N., 2015: "Introduction. The Fatimid Empire and its Population", in M.M. SHENODA, J. DEN HEIJER, Y. LEV, M.N. SWANSON (ed.), *Non-Muslim Communities in Fatimid Egypt (10th-12th centuries CE)* (Medieval Encounters, 21, 4-5), Leiden, p. 323-344.

DIEM, W., 2004: *Eine arabische Kaufurkunde von 1024 n. Chr. aus Ägypten: Aus der Sammlung der Max-Freiherr-von-Oppenheim-Stiftung* (Schriften der Max-Freiherr-von-Oppenheim-Stiftung, 16), Wiesbaden.

— 2006: "Philologisches zu arabischen Steuerquittungen aus Ägypten (8.-11. Jahrhundert)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 96, p. 55–111.

— 2008: *Arabische Steuerquittungen des 8. bis 11. Jahrhunderts: Aus der Heidelberger Papyrussammlung und anderen Sammlungen* (Documenta Arabica antiqua, 5). Wiesbaden.

— 2011: "Zwischen hohem Stil und Vulgarismus: Ein Brief aus den Ägypten des 10.-11. Jahrhunderts n. Chr.", in J. DEN HEIJER, P. LA SPISA, L. TUERLINCKX (ed.), *Autour de la langue arabe. Études présentées à Jacques Grand'Henry à l'occasion de son 70e anniversaire*, Louvain-la-Neuve, 2011 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 61), p. 155-188.

DONNER, F., 2010: *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge.

DU BOURGUET, P., 1983: "Le mot 'copte'", *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 25, p. 101-106.

DUCÈNE, J.-C., 2017: "Ibn Ḥawqal", in K. FLEET, G. KRÄMER, D. MATRINGE, J. NAWAS, E. ROWSON (ed.), *Encyclopaedia of Islam, THREE*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30810.

FRANTZ-MURPHY, G., 1986: *The Agrarian Administration of Egypt from the Arabs to the Ottomans* (Suppléments aux Annales Islamologiques, Cahier Nº 9), Le Caire.

— 2001: *Arabic agricultural leases and tax receipts from Egypt 148 - 427 A.H./765 - 1035 A.D.* (Corpus Papyrorum Raineri, 21), Wien.

FISCHER, W., JASTROW, O., 1980: *Handbuch der arabischen Dialekte* (Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie, 16), Wiesbaden.

GABRIELI, F., 1960: "Adjam", in H.A.R. GIBB, J.H. KRAMERS, E. LÉVI-PROVENÇAL, J. SCHACHT, S.M. STERN, B. LEWIS, CH. PELLAT, C. DUMONT, R. SAVORY (ed.), *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, Vol. 1, Leyde, Paris, 1960, p. 212.

GAUBERT, C., MOUTON, J.-M., 2014: *Hommes et villages du Fayyoum dans la documentation papyrologique arabe (Xe-XIe siècles): avec une introduction archéologique de Włodzmierz Godlewski* (Hautes études orientales. Moyen et Proche-Orient, 52), Genève.

GROHMANN, A., 1934-1962: *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, Cairo.

— 1938-1943: "Arabische Papyri aus der Sammlung Carl Wessely im Orientalischen Institute zu Prag", *Archiv Orientální* 10, p. 149-162; 11, p. 242-289; 12, p. 1-112; 13, p. 161-260.

— 1952: *From the World of Arabic papyri*, Cairo.

— 1957: "Ein Fāṭimidenerlass vom Jahre 415 A. H. (1024 A. D.) im Koptischen Museum in Alt-Kairo", *Rivista degli studi orientali* 23, p. 641–654.

— 1966: (mit Beiträgen von Joachim MAYR und Walter C. TILL), *I Arabische Chronologie. II Arabische Papyruskunde* (Handbuch der Orientalistik. Der Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband II, Erster Halbband), Leiden.

HALM, H., 1979-1982: *Ägypten nach den mamlukischen Lehensregistern*, I-II (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Geisteswissenschaften, No. 38/1-2), Wiesbaden.

— 2003: *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973–1074*, München.

— 2007: "Badr al- Ǧamālī – Wesir oder Militärdiktator", in U. VERMEULEN, K. D'HULSTER (ed.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras V* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 169), Leuven, p. 121-127.

— 2014: *Kalifen und Assasinen. Ägypten und der Vordere Orient zur Zeit der ersten Kreuzzüge 1074-1171*, München.

HIRSCHFELD, Y., SOLAR, G., 1981: "The Roman Thermae at Ḥammat Gader: Preliminary Report of Three Seasons of Excavations", *Israel Exploration Journal* 31, p. 197-219.

HOPKINS, S., 1984: *Studies in the Grammar of Early Arabic, based upon papyri datable to before A.H. 300/A.D. 912* (London Oriental Series, 37), Oxford.

HOYLAND, R.G., 2015: *In God's Path. The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford, New York.

HUMPHREYS, R.S., 1992: *Islamic History, A Framework for Inquiry*, revised edition, Cairo.

KARABACEK, J. VON, 1894: *Papyrus Erzherzog Rainer: Führer durch die Ausstellung; mit 20 Tafel- und 90 Textbildern*, Wien.

KHAN, G., 1993: *Arabic Legal and Administrative Documents in the Cambridge Genizah Collections* (Cambridge Library Genizah Series, 10), Cambridge.

KHOURY, R.G., GROHMANN, A., 1993: *Chrestomathie de papyrologie arabe: Documents relatifs à la vie privée, sociale et administrative dans les premiers siècles islamiques* (Handbuch der Orientalistik. Der Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband II, Zweiter Halbband), Leiden.

— 1995 : *Papyrologische Studien: Zum privaten und gesellschaftlichen Leben in den ersten islamischen Jahrhunderten* (Codices Arabici Antiqui, 5), Wiesbaden.

KOSACK, W., 2012: *Der koptische Heiligenkalender. Deutsch – Koptisch – Arabisch nach den besten Quellen neu bearbeitet und vollständig herausgegeben mit Index Sanctorum koptischer Heiliger, Index der Namen auf Koptisch, Koptische Patriarchenliste, Geografische Liste*, Berlin.

KRAEMER, C.J., 1958*: Excavations at Nessana,* vol. 3*: Non-Literary Papyri*, Princeton.

LEVI DELLA VIDA, G., 1981: *Arabic Papyri in the University Museum in Philadelphia, Pensylvania* (Atti della Accademia Nazionale dei Lincei 378. Memorie Classe di science morali, storiche e filologiche Serie VIII, 25,1), Rome.

LEVY-RUBIN, M., 2003: "Praise or Defamation? On the Polemic Usage of the Term *ḥanīf* among Christians and Muslims in the Middle Ages", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28, p. 202–224.

LOUCA, A., 1981: "Le moment inaugurateur en histoire. Analyse d'un texte d'Ibn 'Abd al-Ḥakam (187-257 H./803-871) sur la conquête musulmane de l'Égypte", in R. PETERS (ed.), *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (Publications of the Netherlands institute of archaeology and Arabic studies in Cairo, 4), Leiden, p. 181-192.

MELCHERT, C., 2018: review of TILLIER 2017, *Bulletin critique des Annales Islamologiques* 32, p. 42-43.

MIKHAIL, M.S.A., 2016: *From Byzantine to Islamic Egypt. Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest*, London, New York.

MIQUEL, A., 1971: "Ibn Hawḳal", in B. LEWIS, V.L. MÉNAGE, CH. PELLAT, J. SCHACHT, C. DUMONT, E. VAN DONZEL, G.R. HAWTING (ed.), *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, Vol. 3, Leyde, Paris, p. 786-788.

MONTGOMERY WATT, W., 1971: "Hidjra", in B. LEWIS, V.L. MÉNAGE, CH. PELLAT, J. SCHACHT, C. DUMONT, E. VAN DONZEL, G.R. HAWTING (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. 3, Leiden, London, 1971, p. 366-367.

AL-MUDARRIS, A., 2008: *Papyrologische Untersuchungen zur arabischen Diplomatik anhand von Eheurkunden aus den ersten islamischen Jahrhunderten* (Codices Arabici Antiqui, 10), Wiesbaden.

MUĠĀWIRĪ MUḤAMMAD, S., 2000-2002: *al-Alqāb wa-asmāʾ al-ḥiraf wa-l-waẓāʾif fī ḍawʾ al-bardiyyāt al-ʿarabiyya*, 3 vols., Cairo.

PELLAT, Ch., 1986: *Cinq calendriers égyptiens* (Textes arabes et études islamiques, 26), Le Caire.

PILETTE, P., 2013: "L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* : une nouvelle évaluation de la configuration du texte en recensions," *Le Muséon* 126, 419-450.

— 2014: *L*'Histoire des Patriarches d'Alexandrie *: une tradition textuelle ouverte. Essai méthodologique, édition critique et traduction des Vies 17 à 26*, Ph. D. thesis, Université catholique de Louvain (publication forthcoming).

RABIE, H., 1972: *The financial System of Egypt, A.H. 564–741/ A.D. 1169–1341* (London Oriental Series, 25), London-New York-Toronto.

— 1981: "Some Technical Aspects of Agriculture in Medieval Egypt", in A.L. UDOVITCH (ed.), *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History* (Princeton /Studies on the Near East), Princeton.

RĀĠIB, Y., 1989: "À propos des cinq calendriers égyptiens de Ch. Pellat", *Studia Islamica* 70, p. 163-168.

— 1990: "Rectificatif à la note de Yūsuf Rāġib, "À propos des cinq calendriers égyptiens de Charles Pellat" ", *Studia Islamica*, 71, p. 198.

— 1995: "Les archives d'un gardien du monastère de Qalamūn", *Annales Islamologiques* 29, p. 25-57.

— 2007: "Une ère inconnue d'Égypte musulmane : l'ère de la juridiction des croyants", *Annales Islamologiques* 41, p. 187-207.

RHEROUSSE, F., 2019: review of TILLIER 2017, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 105, p. 383-386.

SAYYID, A.F., 2000: *Al-Dawla al-Fāṭimiyya fī Miṣr*, *Tafsīr ǧadīd*, Cairo.

SHADDEL, M., 2018: " "The Year According to the Reckoning of the Believers": Papyrus Louvre inv. J. David-Weill 20 and the Origins of the *hijrī* Era", *Der Islam* 95, p. 291-311.

SIJPESTEIJN, P.M., 2013: *Shaping a Muslim State. The World of a Mid-Eighth Century Egyptian Official* (Oxford Studies in Byzantium), Oxford.

THUNG, M.H., 1996: "Written Obligations from the 2nd/8th to the 4th/10th Century", *Islamic Law and* Society 3,1, p. 1-12.

— 2006: *Arabische juristische Urkunden aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek* (Corpus Papyrorum Raineri 26), München.

TILLIER, M., 2017: *L'invention du cadi. La justice des musulmans, des juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'islam* (Bibliothèque historique des pays d'islam, 10), Paris.

TILLIER, M., VANTHIEGEM, N., 2019: "Recording Debts in Sufyānid Fusṭāṭ: A Reexamination of the Procedures and Calendar in Use in the First/Seventh Century", in J. TOLAN (ed.), *Geneses: A Comparative Study of the Historiographies of the Rise of Christianity, Rabbinic Judaism and Islam*, London, p. 148-188.

TIMM, S., 1984: *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit: eine Sammlung christlichter Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, under Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Dēr Abū Mina) der Skētis (Wādi n-Natrūn) und der Sinai-Region* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Geisteswissenschaften, 41, 1), Wiesbaden.

VAN BERCHEM, M., 1903: *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum, Première partie, Égypte* (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, 19), Paris.

VANTHIEGHEM, N., 2013: "Contracts de location arabes I: Un contrat de location d'une maison en arabe (P. Brux. Inv. E. 8449)", *Chronique d'Égypte* 88, p. 188-197.

WENDRICH, W., VAN DER KOOY, G., 2002: *Moving Matters. Ethnoarchaeology in the Near East. Proceedings of the international seminar held at Cairo, 7-1- December 1998*, Leiden, 2002.

WIET, G., 1942*:* "Nouvelles inscriptions fatimides", *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 24, p. 145-158.

WISSA WASSEF, C., 1991a: "Calendar, Months of the Coptic", in A.S. ATIYA (ed.), *Coptic Encyclopedia*, 2, New York, Toronto, p. 438-440.

— 1991b : "Calendar and Agriculture", in A.S. ATIYA (ed.), *Coptic Encyclopedia*, 2, New York, Toronto, p. 440-443.

WORP, K.A., 1985: "Hegira Years in Greek, Greek/Coptic and Greek/Arabic Papyri", *Aegyptus* 65, p. 107-115.

WÜSTENFELD, H.F., MAHLER, E., 1961: *Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungstabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung mit Tafeln zur Umrechnung orient-christilichen Ären*, Dritte (…) Auflage, J. MAYR, B. SPULER (ed.), Wiesbaden.

YOUNES, K.M., 2016: "An Arabic Acknowledgment of a Debt on Papyrus", *Archiv für Papyrusforschung und verwandte* Gebiete 62,1, p. 195–202.

ZACK, L., PILETTE, P., DEN HEIJER, J., 2021: "L*'imāla* finale en Égypte : une approche diachronique", in N. COMOLLI, J. DUFOUR, M.-A. GERMANOS (ed.), *Libellules arabes, sémitiques, italiennes, berbères. Études linguistiques et littéraires offertes à Jérôme Lentin par ses collègues, élèves et amis,* Paris, p. 629-662.

ABSTRACT

This study investigates the combination of Coptic months on the one hand, and years that refer to the chronology of Islam on the other, especially in the so-called fiscal (*ḫarāǧ*) year, in documentary and narrative sources from Egypt, with a focus on Copto-Arabic historiography. The main research question is that of the correlation between the choice of calendar (Coptic, fiscal, Islamic) and religious identity (Christian, Muslim). After a discussion on the problem of a lunisolar year in early Islamic Egypt, some documentary texts (Arabic papyri) from the first three centuries following the Arab conquest are analysed. The rest of the paper concentrates on the Fatimid period (969-1171 CE), when the *ḫarāǧ* year was given an official status. Again, the confessional prosopography in documentary texts is compared to the choice of system for naming months and counting years. The final section investigates the calendars used in a selected part of the Arabic *History of the Patriarchs of Alexandria*, the official history of the Coptic Church.

KEYWORDS

1. Chronology
2. Arabic papyri
2. Arabic historiography
3. Copto-Arabic literature
4. Arabicisation
5. Islamisation

BABELAO 10-11 (2022), p. 537-562
© ABELAO (Belgium)

Analyse automatique du grec ancien par réseau de neurones. Évaluation sur le corpus *De Thessalonica Capta*

Par

Bastien Kindt*, Chahan Vidal-Gorène**, Saulo Delle Donne***

* *UCLouvain (Louvain-la-Neuve) et Peeters Publishers (Leuven)*
** *École Nationale des Chartes-PSL et Calfa (Paris)*
*** *Università del Salento (Lecce)*

Le corpus *De Thessalonica Capta* (désormais « DTC ») se compose de trois récits historiographiques écrits en grec à l'époque byzantine : 1) la *Narratio de Excidio Thessalonicensi* de Jean Kaminiatès (attaque des Sarrasins le 13 juillet 904 sous la conduite de Léon de Tripoli) ; 2) la *Narratio de Thessalonica Capta* d'Eustathe de Thessalonique (attaque des Normands de Guillaume II, roi de Sicile, le 24 août 1185) ; 3) la *Narratio de Extremo Thessalonicensi Excidio* de Jean Anagnostès (attaque des Turcs le 29 mars 1430, sous la conduite du sultan Mourad II)[1].

[1] Les titres latins sont repris aux éditions de E. Bekker (respectivement BEKKER 1838a, p. 481 ; BEKKER 1848, p. 365 et BEKKER 1838b, p. 484). Sur Jean Kaminiatès, voir KAZHDAN 1991, vol. II, p. 1098-1099, *s.v.* Kaminiates, John (A. Kazhdan), HUNGER 1978, p. 357-359, et ODORICO 2005, p. 11-13 ; sur Eustathe de Thessalonique, voir KAZHDAN 1991, vol. II, p. 754, *s.v.* Eustathios of Thessalonike (A. Kazhdan), HUNGER 1978, p. 426-429, et ODORICO, p. 24-28 ; pour Jean Anagnostès, voir KAZHDAN 1991, vol. II, p. 1056, *s.v.* John Anagnostes (A.-M. Talbot), HUNGER 1978, p. 484-485, et ODORICO 2005, p. 34-35. Sur Thessalonique à l'époque byzantine, voir KAZHDAN, vol. III, p. 2071-2073, *s.v.* Thessalonike (T.E. Gregory), et ODORICO 2005, p. 7-11. Les éditions utilisées

1. Description du corpus De Thessalonica Capta *et précisions méthodologiques*

P. Odorico synthétise en ces termes l'intérêt de cet ensemble littéraire :

« *Les trois textes présentés* […] *sont exceptionnels à plus d'un titre : d'abord, ils se distinguent du reste de la production byzantine par leur contenu, fortement autobiographique, ainsi que par la similitude de leur propos, qui porte sur la prise de Thessalonique, la deuxième ville de l'Empire. Ensuite, ils intriguent de par leur nature : ce sont en effet indubitablement – et c'est d'abord à ce titre qu'ils ont retenu l'attention – des sources historiques de première importance concernant les événements qu'ils relatent, qui se sont déroulés à trois moments forts différents de l'histoire de l'Empire d'Orient. Mais en même temps, ces textes ne sont pas à proprement parler des comptes rendus, mais plutôt des pièces à conviction soutenant des positions propres à chacun des auteurs, et qui visent à leur faire retirer quelque avantage d'un travail d'écriture. La contemporanéité des événements et de l'écriture, la volonté d'aménager l'histoire plutôt que de tenter d'en faire un sobre exposé, sont leurs caractères les plus remarquables, même si, dissimulés derrière des déclarations convenues sur l'importance du récit historique, ils s'intègrent comme naturellement dans le droit fil de l'historiographie traditionnelle. Car ces trois récits ont aussi une fonction toute personnelle : l'écriture sert à chaque narrateur à faire son deuil d'événements douloureux dont il a été victime, et leur permet de revenir sur ce qu'ils ont vécu pour le transformer en expression artistique, en pièces de littérature qui astreignent le réel à leurs propres impératifs* »[2].

Le projet GREgORI, spécialisé dans le traitement automatique du grec ancien et des langues de l'Orient chrétien, a analysé ce corpus[3]. Chaque mot du texte a reçu un lemme (une entrée de dictionnaire) et une catégorie morphosyntaxique (nom, adjectif, pronom, verbe, etc.). Ainsi, la forme κτῆσιν (Kaminiatès, I, 1 = BÖHLIG 1973, p. 3, l. 3) est-elle classée sous le lemme κτῆσις et est catégorisée comme nom commun (« N+Com »), la forme μεγάλου (Eustathe, *Tit.* = KYRIAKIDIS 1961, p. 3, l. 5) a reçu le lemme μέγας, adjectif (« A »), la forme ἡμῖν (Anagnostès, I = TSARAS 1958, p. 4, l. 10) figure sous le lemme ἡμεῖς, pronom personnel de la première personne du pluriel (« PRO+Per1p »), et, enfin, la forme μαρτυροῦσα (Kaminiatès, I, 1 = BÖHLIG 1973, p. 3, l. 4) sous le lemme verbal (« V ») μαρτυρέω[4].

---

sont les suivantes : BÖHLIG 1973 (Kaminiatès) ; KYRIAKIDIS 1961 (Eustathe) ; TSARAS 1958 (Anagnostès). Sur ce corpus, voir ODORICO 2005, avec introduction et traduction française.

[2] ODORICO 2005, p. 5. Les trois auteurs – témoins, acteurs et même victimes des événements – détournent à leur profit le genre littéraire de la *Narratio*. Le texte de Kaminiatès (déporté avec sa famille et retenu en détention en Orient) a des allures de plaidoyer pour sa libération (ODORICO 2005, p. 19-24), celui d'Eustathe (soupçonné de collusions avec les différentes puissances impliquées dans la vie politique de la ville dont il était l'évêque) a un caractère apologétique (ODORICO 2005, p. 34), et celui d'Anagnostès est un pamphlet à l'adresse des protagonistes de l'époque, byzantins, latins ou ottomans (ODORICO 2005, p. 40-41). Cela confère aux trois œuvres une originalité tout à fait particulière, sans pourtant rien enlever de leur intérêt historique. Sur la question de l'authenticité du texte de Kaminiatès, voir FRENDO, FOTIOU 2000, p. xxxvii-xxxix, ODORICO 2005, p. 13-25, et STRANO 2013.

[3] Le projet GREgORI – mené à l'Institut orientaliste de l'UCLouvain (Belgique) – a développé une expertise dans le domaine de l'analyse des textes écrits dans les principales langues de l'Orient chrétien, en l'occurrence le grec, l'arménien, le géorgien, le syriaque (ainsi qu'un dialecte néo-araméen, le turoyo) et l'arabe ; informations générales et bibliographie exhaustive sur le site WEB du projet à l'adresse https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/incal/ciol/gregori-project.html. Ils se concrétisent par la production régulière de concordances et d'index lemmatisés, monolingues ou bilingues. Les travaux du projet ont été à l'origine de la collection des concordances lemmatisées publiées dans les volumes du *Thesaurus Patrum Graecorum*. Les index complètent les éditions critiques de textes nouvellement publiés, voir, par exemple, CAPONE 2021 (index lemmatisé bilingue grec-latin, p. 25-99), STONE 2021 (index lemmatisé arménien, p. 129-220), PATARIDZE 2020 (index lemmatisé géorgien, p. 33-114) et SCHMIDT – KINDT 2021 (index et concordance lemmatisés syriaques), GRAND'HENRY 2020 (index lemmatisé arabe, p. 125-241).

[4] Le détail des étiquettes désignant les catégories morphosyntaxiques est fourni sur le site WEB (adresse ci-dessus, note 3) et sur les interfaces d'interrogation en ligne des corpus du projet, accessibles sous l'adresse

Le corpus DTC est donc un corpus numérique enrichi d'informations linguistiques. Il est mis à la disposition des chercheurs sous deux formes :

1) une copie au format PDF de la concordance lemmatisée complète du corpus DTC est accessible en ligne sur le site WEB du projet (cité sous la note 3)[5] ;

2) les versions numériques des trois textes du corpus DTC sont interrogeables sur les interfaces en ligne du projet (cité sous la note 4).

Les récits de Jean Kaminiatès, d'Eustathe de Thessalonique et de Jean Anagnostès rejoignent ainsi les autres œuvres historiographiques déjà traitées par le projet GREgORI, celles de Procope de Césarée, d'Agathias le Scholastique, de Ménandre le Protecteur, de Théophylacte de Simocatta, de Nicéphore le Patriarche, de Joseph Génésios ou de l'historien Ducas, sans oublier la chronique de Théophane le Confesseur. Tous ces travaux contribuent à dresser l'inventaire lexical de la langue des auteurs byzantins[6]. Mais, paradoxalement, il n'existe pas encore d'étude systématique de la langue des trois textes du corpus DTC. Les introductions des éditions n'évoquent le sujet que de manière très générale[7]. Eustathe de Thessalonique se démarque de Kaminiatès et Anagnostès par le recours à des citations tirées des classiques grecs (Homère, les tragiques, les orateurs, etc.) et par l'utilisation de nombreux mots empruntés, principalement au latin (59 emprunts au latin sur un total de 63 dans le corpus DTC), par exemple ἀδνούμιον, δομέστικος, δούξ, κάστρον, ῥήξ, etc. Kaminiatès et Anagnostès utilisent une langue byzantine atticisante plus simple, privilégiant les citations des Écritures et des auteurs chrétiens, tout en exploitant les procédés rhétoriques propres au genre.

De plus en plus de textes anciens sont disponibles en ligne. En grec, on peut citer le *Thesaurus Linguae Graecae* (depuis 1972), la section *Greek and Roman Materials* de la *Perseus Digital Library* (depuis 1985), le projet *First Thousand Years of Greek* (depuis 2016), ou le *Diosiris Ancient Greek Corpus* (depuis 2017)[8]. Cependant, pour les formes tardives des langues classiques et, davantage encore, pour les langues de l'Orient chrétien, les corpus numériques formatés dans un standard d'encodage interopérable, complètement analysés, mis librement à la disposition des chercheurs, et dont tous les éléments du texte sont interrogeables (formes, lemmes, catégories morphosyntaxiques, etc.) dans un environnement convivial, restent encore

---

https://www.gregoriproject.com. Des étiquettes précisant l'analyse morphologique des formes (cas, genre, nombre, voix, mode, temps, personne) sont également utilisées quand la nature d'un projet l'exige, voir par exemple les travaux menés en collaboration avec l'Université de Lausanne « Le devenir numérique d'un texte fondateur : l'Iliade et le Genavensis Græcus 44 » et l'*Iliadoscope* (voir sous l'adresse https://www2.unil.ch/iliade).

[5] DELLE DONNE, KINDT 2021.

[6] COULIE 1996.

[7] Voir cependant les différents index de l'édition de Kaminiatès dans BÖHLIG 1973, p. 69-95, et l'introduction à la traduction anglaise d'Eustathe dans MELVILLE JONES 1988, p. ix-x.

[8] Le *Thesaurus Linguae Graecae* (http://stephanus.tlg.uci.edu) réunit la majorité des textes grecs depuis Homère (VIII^e^ s. av. J.-C.) jusqu'à la chute de Constantinople (1453). La version abrégée du TLG est libre d'accès, sa version complète est payante. Pour le *Perseus Project*, voir http://www.perseus.tufts.edu. Le projet *First Thousand Years of Greek* (https://opengreekandlatin.github.io/First1Kgreek) propose un corpus de textes grecs (depuis Homère jusqu'en 250 ap. J.-C.) téléchargeable gratuitement au format XML-TEI ou consultable via l'interface *Scaife Viewer* de *Perseus* (https://scaife.perseus.org/) (MUELLNER 2019). Le *Disosiris Corpus* (https://figshare.com/articles/dataset/The_Diorisis_Ancient_Greek_Corpus/6187256) rassemble huit cent textes grecs depuis Homère jusqu'au V^e^ s. ap. J.-C., téléchargeables gratuitement au format XML-TEI et analysés automatiquement (VATRI, MCGILLIVRAY 2018).

rares[9]. Parallèlement, les outils et les ressources linguistiques utiles à la constitution de ces corpus numériques (et diffusables sous des formats libres et interopérables) font également défaut. Pourtant, l'élaboration de ces outils et ressources et la constitution de tels corpus revêtent une importance majeure pour assurer l'étude systématique et automatisée des textes écrits dans ces langues[10]. La plus-value est d'autant plus grande si le système d'analyse est explicitement décrit et clairement évalué[11].

Le corpus DTC compte 60.493 mots. Il a désormais rejoint le corpus grec complet du projet GREgORI, un ensemble littéraire qui, dans sa version en ligne, totalise à ce jour 753.990 mots-occurrences, tous assortis d'un lemme et d'une catégorie morphosyntaxique[12].

Le tableau 1 précise les effectifs des mots-occurrences, des formes différentes et des lemmes différents, tant pour chacun des trois textes que pour l'ensemble du corpus DTC.

	Mots-occurrences	Formes différentes	Lemmes différents
Kaminiatès (904)	22.365	6.834	3.384
Eustathe (1185)	28.515	9.261	4.890
Anagnostès (1430)	9.613	3.589	1.896
Total DTC	60.493	16.453	7.195

Tableau 1 : effectifs des mots-occurrences, des formes différentes et des lemmes différents du corpus DTC

Les analyses produites à l'aide des outils informatiques et des ressources linguistiques du projet GREgORI reposent sur une approche dite « par dictionnaires ». Cette méthode consiste à comparer le vocabulaire d'un texte à un lexique de référence, en l'occurrence un ensemble de ressources linguistiques propres au projet GREgORI et réunies dans différents dictionnaires électroniques[13]. Si ce *modus operandi* a fait ses preuves, son efficacité dépend aussi largement de l'adéquation entre les ressources linguistiques utilisées et le texte analysé. Trois conséquences en découlent.

1) Une forme inconnue des ressources linguistiques ne reçoit aucune analyse : les mots πολυμαθέστατε (Kaminiatès, I, 2 = BÖHLIG 1973, p. 3, l. 6), forme fléchie du lemme adjectival πολυμαθής, στρατοπεδαρχεῖν (Eustathe, XXI = KYRIAKIDIS 1961, p. 28, l. 9)[14], forme fléchie du lemme verbal στρατοπεδαρχέω, Μουράτης (Anagnostès, VII = TSARAS 1958, p. 18, l. 13),

[9] Pour l'arménien, voir le *Church Armenian Corpus – Concordance* du projet *Arak-29* (https://arak29.org). Pour le syriaque, *Simtho. The Syriac Thesaurus* (https://simtho.bethmardutho.org), qui propose un corpus de 13.080.848 mots-occurrences et un sous corpus de 6.337.520 mots-occurrences analysés automatiquement, ou le *Digital Syriac Corpus* (https://syriaccorpus.org). En géorgien, voir les banques de textes du *Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien*, sous la rubrique *Caucasian languages* (https://titus.uni-frankfurt.de) et le *Georgian Language Corpus* (http://corpora.iliauni.edu.ge).

[10] VIDAL-GORÈNE, KINDT 2020, p. 22, et VIDAL-GORÈNE, DECOURS-PEREZ 2020.

[11] Le projet GREgORI s'est doté d'un standard de lemmatisation pour chacune des langues traitées, voir par exemple KINDT 2004 (pour le grec), COULIE, KINDT, KEPEKLIAN 2021 (pour l'arménien), COULIE, KINDT, PATARIDZE 2013 (pour le géorgien), KINDT, HAELEWYCK, SCHMIDT, ATAS 2018 (pour le syriaque) et TUERLINCKX 2004 (pour l'arabe).

[12] Les données lemmatisées du *Thesaurus Patrum Graecorum* (voir note 3) sont progressivement récupérées et reprises dans le corpus grec du projet GREgORI accessible en ligne.

[13] Voir KINDT, PIRARD 2016, KINDT 2018 et KINDT 2021.

[14] La numérotation des chapitres du texte d'Eustathe (absente de l'édition de S. Kyriakidis) est reprise à l'édition de J.R. Melville Jones, qui reproduit celle de l'édition due à T.L.F. Tafel (Frankfurt, 1832) ; voir MELVILLE JONES 1988, p. vii.

forme au nominatif du lemme homographe Μουράτης, ou enfin τοὐπίταγμα (Anagnostès, II = TSARAS 1958, p. 68, l. 21), crase constituée de l'article ὁ et du lemme nominal ἐπίταγμα, étaient encore absents des ressources linguistiques et sont restés sans analyse à l'issue de la comparaison[15].

2) Une forme susceptible de répondre à plusieurs analyses reçoit ces différentes analyses, car les traitements ne tiennent pas compte du contexte d'apparition des formes dans le texte : la forme ἀγαθῶν (Kaminiatès, I, 1 = BÖHLIG 1973, p. 3, l. 3) se voit donc attribuer, hors contexte, un lemme adjectival ἀγαθός et un lemme verbal ἀγαθόω, la forme ἡμέραν (Eustathe, XXXVI = KYRIAKIDIS 1961, p. 40, l. 18), un lemme nominal ἡμέρα mais aussi un lemme adjectival ἥμερος, la forme διηγήσει (Anagnostès, XXII = TSARAS 1958, p. 68, l. 4), un lemme nominal διήγησις et un autre, verbal, διηγέομαι.

3) Une forme dont l'analyse serait partielle ou incongrue dans ces mêmes ressources linguistiques se voit *a fortiori* attribuer une analyse non pertinente : la forme ἄνωθεν (Anagnostès, *Mon.* = TSARAS 1958, p. 74, l. 20) a été caractérisée et comme adverbe (« I+Adv ») et comme adverbe prépositionnel (« I+AdvPr »), car c'est ainsi qu'elle était enregistrée, erronément, dans les ressources linguistiques.

Le tableau 2 indique, tant pour chacun des trois textes que pour l'ensemble du corpus DTC, les effectifs et le pourcentage des mots restés sans analyse, des mots ayant reçu une seule analyse, et des mots répondant à plus d'une analyse.

	Effectifs des mots dont le nombre d'analyse = 0		Effectifs des mots dont le nombre d'analyse = 1		Effectifs des mots dont le nombre d'analyse > 1	
Kaminiatès	992	4,44%	18.701	83,62%	2.672	11,95%
Eustathe	2.248	7,88%	22.300	78,20%	3.969	13,92%
Anagnostès	373	3,88%	8.082	84,07%	1.164	12,11%
Total	3.613	5,97%	49.083	81,14%	7.805	12,90%

Tableau 2 : évaluation quantitative de la lemmatisation par « dictionnaires »

Le tableau 3, corollaire du tableau précédent, fait état des effectifs et du pourcentage des mots correctement analysés, tant au niveau du lemme que de la catégorie morphosyntaxique, quand une seule analyse est proposée.

	Lemmes corrects		Catégories morphosyntaxiques correctes	
Kaminiatès	18.689	99,93%	18.674	99,85%
Eustathe	22.257	99,80%	22.246	99,75%
Anagnostès	8.075	99,91%	8.066	99,80%
Total	49.021	99,87%	48.896	99,61%

Tableau 3 : évaluation qualitative de la lemmatisation par « dictionnaires » pour les mots répondant à une seule analyse

[15] Les formes présentant une coquille typographique pourraient être citées ici car elles ne peuvent être reconnues lors de l'analyse « par dictionnaires ». Par exemple, la forme ἐνθυμάτων (*sic* dans l'édition, coquille pour ἐνθυμημάτων) est restée sans analyse avant d'être corrigée (Anagnostès, III = TSARAS 1958, p. 10, l. 3). L'analyse du corpus DTC a permis d'identifier et de corriger trente-six formes. Elles sont consignées dans l'introduction de la concordance au format PDF disponible sur le site WEB du projet GREgORI. En ce sens, la lemmatisation améliore la qualité des textes édités. Ce fait souligne aussi l'intérêt de traiter un texte avant l'impression définitive de son édition. Sur cette notion, voir aussi COULIE 1996, p. 41-42.

Les informations consignées dans les tableaux 2 et 3 illustrent trois choses.

1) D'abord, les ressources linguistiques mises en œuvre fournissent d'excellents résultats pour les mots susceptibles de n'avoir qu'un seul lemme et qu'une seule catégorie grammaticale. Pour les lemmes, le taux d'exactitude atteint 99,87%, pour les catégories morphosyntaxiques, 99,61% (tableau 3).

2) Ensuite, une proportion de 5,97% des mots n'a pas reçu d'analyse (tableau 2). Il s'agit majoritairement de mots nouveaux, jamais rencontrés au fil des analyses précédentes ou jamais enregistrés dans les ressources linguistiques. Pour transformer le corpus DTC en un corpus numérique abouti, il a fallu mettre à jour, manuellement, ces 3.613 analyses manquantes.

3) Enfin, une proportion de 12,90% des mots a reçu plus d'une analyse (tableau 2). Pour obtenir un corpus numérique abouti, il a fallu désambiguïser, manuellement, les 7.805 formes susceptibles, hors contexte, d'être attachées à plus d'un lemme.

Ces phases de révision demeurent indispensables pour fournir aux chercheurs des corpus entièrement analysés. Mais, réalisé manuellement, cet exercice est toujours chronophage et donc coûteux. Une approche par apprentissage machine, via des réseaux de neurones, constitue une alternative efficace pour surmonter ces deux aspects. Dans la suite de l'article nous illustrons le bénéfice de l'utilisation des réseaux de neurones pour le traitement et la révision de corpus.

Un réseau de neurones est un système informatique que l'on peut entraîner pour accomplir une tâche spécifique, en l'occurrence une analyse de texte. Entraîné avec de larges corpus de textes déjà analysés (lemmes et catégories morphosyntaxiques), le réseau de neurones construit un modèle de langue interne afin de produire des analyses contextuelles adéquates pour des formes ambiguës et de déduire des lemmes pour des formes inédites. En règle générale, plus le volume et la qualité du corpus des textes déjà analysés et utilisés lors de la phase d'entraînement sont grands, plus l'apprentissage s'avère efficace. Ces données sont appelées la vérité de terrain[16]. Par ailleurs, cette approche permet des adaptations technologiques rendant possible l'analyse de langues peu dotées, c'est-à-dire les langues pour lesquelles peu de ressources linguistiques sont disponibles, ce qui est le cas pour les langues de l'Orient chrétien[17].

Dans le cas présent, la vérité de terrain est constituée de différents corpus grecs du projet GREgORI, un ensemble de 1.786.629 mots-occurrences (164.621 formes différentes, 38.070 lemmes), tous munis d'un lemme et d'une catégorie morphosyntaxique[18]. Le modèle d'analyse produit a été utilisé pour assurer une seconde analyse du corpus DTC. La comparaison des résultats obtenus par les deux approches, celle « par dictionnaires » et celle par réseau de neurones, permet dès lors d'évaluer la fiabilité de cette dernière.

---

[16] Pour une description de cette approche, voir PATEL, THAKKAR 2020 ; pour les langues anciennes, DEREZA 2018 ; en arménien, géorgien et syriaque, VIDAL-GORÈNE, KINDT 2020.

[17] VIDAL-GORÈNE, KINDT 2022.

[18] La vérité de terrain rassemble des textes patristiques (Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Basile de Césarée, etc.), des textes ascétiques (Isaac de Ninive, Philoxène de Mabboug, Jean de Dalyatha, etc.), les textes historiographiques cités plus haut (Procope de Césarée, Agathias le Scholastique, Ménandre le Protecteur, Théophylacte de Simocatta, Nicéphore le Patriarche, Joseph Génésios, Ducas, Théophane le Confesseur, etc.) et d'autres œuvres (chroniques, récits hagiographiques, homélies diverses, etc.). La majorité de ces textes ont fait l'objet d'une concordance lemmatisée dans le *Thesaurus Patrum Graecorum* (voir note 3). Cette énumération n'est pas exhaustive. Les données de la vérité de terrain ont été scindées en deux sous-corpus, un corpus d'entraînement et de développement (1.611.206 mots-occurrences, 154.533 formes différentes, 35.795 lemmes), d'une part, et un corpus de test (175.423 mots-occurrences, 37.062 formes différentes, 13.532 lemmes), d'autre part.

Dans la pratique, la préparation et la mise en œuvre du modèle d'analyse est réalisée par Calfa, une entreprise spécialisée dans l'analyse des documents en arménien et dans le traitement automatique des langues orientales[19]. L'approche neuronale repose sur PIE[20], outil déjà utilisé et évalué par GREgORI et Calfa pour le traitement conjoint de l'arménien, du syriaque et du géorgien[21].

Les résultats produits par le modèle d'analyse sont le fruit d'une approche statistique et probabiliste. Une révision reste utile. Mais le modèle d'analyse tient compte du contexte d'apparition des mots dans le texte traité. Il peut donc proposer une solution d'analyse pour les mots ambigus, ce qui correspond à 5,97% du vocabulaire du corpus DTC (tableau 2). Conçu suite à l'examen de données massives et variées – relativement représentatives de la langue traitée –, le modèle d'analyse peut aussi prédire des formes inédites absentes de la vérité de terrain, ce qui correspond à 12,90% du vocabulaire du corpus DTC (tableau 2). Ces deux aspects sont des avantages importants de l'utilisation d'un réseau de neurones par rapport à la méthode dite « par dictionnaires » et sont susceptibles de réduire sensiblement la phase de révision manuelle des données quand le modèle d'analyse aura atteint, au fil des expériences plusieurs fois renouvelées, une efficacité optimale.

2. Évaluation

Les tableaux 4 et 5 fournissent les résultats de l'utilisation du modèle d'analyse sur le corpus de développement et sur le corpus DTC. Pour la lemmatisation, sur l'ensemble des mots, le taux de résultats corrects (Accuracy) atteint 97,94%. Pour les mots connus du corpus d'entraînement, ce taux s'élève même à 99,60%. Une baisse de rendement est observée pour l'analyse des mots inconnus du corpus d'entraînement, les résultats obtenus étant corrects ici dans 83,91% des cas. En revanche, le modèle d'analyse se montre plus efficace pour le traitement des lemmes ambigus, avec un score de 97,94% de résultats exacts.

[19] Sur Calfa, cfr https://calfa.fr. Calfa propose des solutions sur mesure pour l'analyse des textes orientaux, manuscrits ou imprimés, depuis la saisie des textes à l'aide d'outils de reconnaissance optique de caractères – optical characters recognition (OCR) pour les imprimés, handwritten text recognition (HTR) pour les textes manuscrits –, jusqu'à leur analyse linguistique (lemmatisation, analyse catégorielle, analyse flexionnelle, etc.).

[20] MANJAVACAS, KÁDÁR, KESTEMONT 2019.

[21] VIDAL-GORÈNE, KINDT 2020. L'architecture de PIE utilisée pour le traitement du corpus DTC est identique à celle mise en œuvre en 2020, avec cependant un « batch size » de 128 au lieu de 25.

Lemmatisation				
Corpus de test[22]	Tous les mots	Mots connus du corpus d'entraînement	Mots inconnus du corpus d'entraînement	Mots ambigus dans le corpus d'entraînement
F1-score[23]	73,19%	95,99%	58,14%	60,90%
Accuracy	98,00%	99,43%	79,81%	96,31%
Corpus DTC				
F1-score	79,38%	96,84%	66,48%	65,27%
Accuracy	97,94%	99,60%	83,91%	97,94%

Tableau 4 : évaluation de la lemmatisation

Pour la catégorisation morphosyntaxique, le taux des résultats corrects est de 98,59% pour l'ensemble des mots, 99,27% pour les mots connus du corpus d'entraînement et de 97,57% pour les mots ambigus. Pour les mots inconnus, le score descend cependant à 92,75%.

Catégorisation morphosyntaxique				
Corpus de test	Tous les mots	Mots connus du corpus d'entraînement	Mots inconnus du corpus d'entraînement	Mots ambigus dans le corpus d'entraînement
F1-score	48,39%	56,29%	37,47%	73,59%
Accuracy	98,31%	99,28%	86,04%	97,29%
Corpus DTC				
F1-score	71,04%	79,86%	44,70%	76,33%
Accuracy	98,59%	99,27%	92,75%	97,57%

Tableau 5 : évaluation de la catégorisation morphosyntaxique

Ces résultats sont encourageants. L'évaluation antérieure portant sur l'arménien, le géorgien et le syriaque[24], avait fourni, pour la lemmatisation et sur l'ensemble des mots, une Accuracy de 90,44% en arménien, de 96,28% en géorgien et de 88,17 en syriaque. Pour la catégorisation morphosyntaxique, les résultats étaient de 92,38%, 97,18% et de 88,13%, pour ces mêmes langues. Dans les trois cas, les corpus d'entraînement étaient bien inférieurs en termes de nombre de mots, 66.812 mots pour l'arménien, 150.869 pour le géorgien et 10.612 pour le syriaque, contre 1.764.555 mots pour l'expérience menée ici, en grec. Ce fait explique déjà partiellement les bons résultats obtenus.

Si le modèle fournit souvent des résultats attendus, il commet donc aussi des erreurs. Les exemples qui suivent illustrent quelques cas de figures. Les mots des différents segments de phrase présentés dans ces exemples sont accompagnés des lemmes et des catégories

[22] Le corpus de test est un sous-ensemble de la vérité de terrain qui n'a pas été utilisé pour l'entraînement et l'apprentissage du réseau de neurones. Les données qu'ils présentent servent de repères pour évaluer la performance globale du modèle d'analyse et la performance attendue sur le corpus DTC ; voir note 18.

[23] Le « F1-score » est une des métriques utilisées pour évaluer de tels traitements. L'« accuracy » est une métrique indiquant le taux des résultats corrects. Pour une définition de ces métriques, voir DERCZYNSKI 2016.

[24] VIDAL-GORÈNE, KINDT 2020 (les modèles d'analyses avaient été développés au printemps 2019).

morphosyntaxiques, les analyses « par dictionnaires » (GREgORI), celles du modèle d'analyse (RNN), et enfin celles vérifiées par les experts humains (DTC).

1.	**καὶ**	**πάντων**	**τῶν**	**ἐν**	**τῇ**	**πόλει,**	**ἀνδρῶν,**	**γυναικῶν,**	**παίδων**
GREgORI	καί I+Part	πᾶς A	ὁ DET	ἐν I+Prep	ὁ DET	πόλις πολέω N+Com V	ἀνήρ ἀνδρόω N+Com V	γυνή γυναικόω N+Com V	παῖς N+Com
RNN	καί I+Part	πᾶς A	ὁ DET	ἐν I+Prep	ὁ DET	πόλις N+Com	ἀνήρ N+Com	γυνή N+Com	παῖς N+Com
DTC	καί I+Part	πᾶς A	ὁ DET	ἐν I+Prep	ὁ DET	πόλις N+Com	ἀνήρ N+Com	γυνή N+Com	παῖς N+Com

En 1 (Anagnostès, IV = TSARAS 1958, p. 10, l. 22), les formes πόλει, ἀνδρῶν et γυναικῶν sont toutes les trois susceptibles d'avoir deux lemmes, l'un nominal (respectivement πόλις, ἀνήρ, γυνή), l'autre verbal (respectivement πολέω, ἀνδρόω, γυναικόω). Dans les trois cas, le modèle d'analyse prédit, à raison, les lemmes nominaux.

2.	**ὦ**	**σοφώτατε**	**ἀνδρῶν**	**καὶ**	**φιλομαθέστατε**	**Γρηγόριε**
GREgORI	εἰμί ὦ (ᾆ) ὦ (τό) V I+Intj N+Lettre	σοφός A	ἀνδρόω ἀνήρ V N+Com	καί I+Part	*inconnu* A	Γρηγόριος N+Ant
RNN	ὦ (ᾆ) I+intj	σοφός A	ἀνήρ N+Com	καί I+Part	φιλομαθής A	Γρηγόριος N+Ant
DTC	ὦ (ᾆ) I+intj	σοφός A	ἀνήρ N+Com	καί I+Part	φιλομαθής A	Γρηγόριος N+Ant

En 2 (Kaminiatès, LXXIV, 10 = BÖHLIG 1973, p. 64, l. 59), la forme ὦ est ambiguë et la forme φιλομαθέστατε est inconnue des ressources linguistiques. Dans les deux cas, le modèle prédit la bonne analyse, respectivement le lemme ὦ (ᾆ), l'interjection interpellative et emphatique, et l'adjectif φιλομαθής.

3.	**ὁ**	**μὲν**	**πεζὸς**	**λαὸς**	**περιεκάθισε**	**καθ΄**	**ὥραν**	**ἀρίστου**
GREgORI	ὁ DET	μέν I+Part	πεζός A	λαός N+Com	*inconnu* *inconnu*	κατά I+Prep	ὥρα N+Com	ἀγαθός ἄριστον A N+Com
RNN	ὁ DET	μέν I+Part	πεζός A	λαός N+Com	περικαθίζω V	κατά I+Prep	ὥρα N+Com	ἀγαθός A
DTC	ὁ DET	μέν I+Part	πεζός A	λαός N+Com	περικαθίζω V	κατά I+Prep	ὥρα N+Com	ἄριστον N+Com

En 3 (Eustathe, LV = KYRIAKIDIS 1961, p. 66, l.19), la forme verbale περιεκάθισε inconnue des ressources linguistiques du projet GREgORI est correctement prédite par le modèle d'analyse. Mais la forme ἀρίστου, relevant des deux lemmes ἀγαθός (« bon ») ou ἄριστον (« le déjeuner ») est erronément analysée comme une forme fléchie du lemme adjectival, alors que le contexte impose le lemme nominal ἄριστον.

4.	**Λέων**	**ἦν**	**ἐκεῖνος**	**ὁ**	**Μαζιδᾶς**
GREgORI	Λέων λέων N+Ant N+Com	εἰμί V	ἐκεῖνος PRO+dem	ὁ DET	*inconnu* *inconnu*
RNN	λέων N+Com	εἰμί V	ἐκεῖνος PRO+dem	ὁ DET	μαζιδᾶ N+Ant
DTC	Λέων N+Ant	εἰμί V	ἐκεῖνος PRO+dem	ὁ DET	Μαζιδᾶς N+Prop

En 4 (Eustathe, LXII = KYRIAKIDIS 1961, p. 76, l. 34), le modèle d'analyse propose, à tort, un lemme nominal λέων pour l'anthroponyme Λέων (« lion » *vs* « Léon »), et un lemme anthroponymique μαζιδᾶ pour le nom propre Μαζιδᾶς, qui détermine ce personnage[25].

5.	**Θεὸν**	**γὰρ**	**ἐξιλεοῦν**	**ἀσύγγνωστα**	**πταίσαντας**	**[…]**	**χρή**
GREgORI	θεός N+Com	γάρ I+Part	ἐξιλεόω V	ἀσύγγνωστος A	πταίω V		χρή V
RNN	θεός N+Com	γάρ I+Part	ἐξιλεόω V	*ἀσυγγύσνωστος *A	πταίω V		χρή V
DTC	θεός N+Com	γάρ I+Part	ἐξιλεόω V	ἀσύγγνωστος A	πταίω V		χρή V

En 5 (Anagnostès, *Monodie* = TSARAS 1958, p. 76, l. 13), le modèle propose un lemme fantaisiste *ἀσυγγύσνωστος pour la forme ἀσύγγνωστα (lemme ἀσύγγνωστος) connue des ressources linguistiques du projet GREgORI.

6.	**ὁ**	**Μουράτης**	**[...]**	**γράμματα**	**τοῖς**	**βέλεσι**	**πεπομφώς**
GREgORI	ὁ DET	*inconnu* *inconnu*		γράμμα N+Com	ὁ DET	βέλος N+Com	πέμπω V
RNN	ὁ DET	Μουράτος N+Ant		γράμμα N+Com	ὁ DET	βέλος N+Com	*πομφόω *V
DTC	ὁ DET	Μουράτης N+Ant		γράμμα N+Com	ὁ DET	βέλος N+Com	πέμπω V

En 6 (Anagnostès, IX = TSARAS 1958, p. 24, l. 6), le modèle propose un lemme anthroponymique Μουράτος à la place du lemme attendu, Μουράτης[26] et un lemme verbal fantaisiste *πομφόω pour la forme πεπομφώς[27].

[25] « Τις τῶν τῆς στρατιᾶς, οὐκ ἀφανής, Λέων ἦν ἐκεῖνος ὁ Μαζιδᾶς », « un soldat assez connu, le fameux Léon Mazidas » (ODORICO 2005, p. 197), mais totalement inconnu par ailleurs. L'étiquette « N+Prop » identifie comme nom propre les lemmes qui ne sont ni anthroponyme (« N+Ant »), ni toponyme (« N+Top »). Les noms de famille sont classés sous cette étiquette. En l'absence d'information supplémentaire, elle caractérise aussi le lemme Μαζιδᾶς.

[26] Le modèle d'analyse propose, tout en « rigueur », le lemme Μουράτος pour l'ensemble des vingt occurrences du corpus DTC, toutes attestées chez Anagnostès. Un expert humain, par contre, reconnaissant intuitivement le paradigme auquel attribuer les différentes formes fléchies du mot, n'aurait bien évidemment pas fait cette erreur.

[27] Parmi ces lemmes fantaisistes – aussi inattendus qu'inadmissibles pour les hellénistes – figurent, par exemple, καίπειπερ (pour κἀπειδήπερ, crase constituée des formes καί et ἐπειδήπερ ; Anagnostès, I = TSARAS 1958, p. 4, l. 18), προσεπιβατάπλαι (pour la forme προσεπικαταβάλλει, lemme προσεπικαταβάλλω ; Eustathe, XLVI = KYRIAKIDIS 1961, p. 54, l. 19) ou εἰκοναχμάω (pour la forme εἰκονομάχον, lemme εἰκονομάχος ; Eustathe, XCIV = KYRIAKIDIS 1961, p. 108, l. 27).

7.	**μόνους**	**ἡμῖν**	**τοὺς**	**τέσσαρας**	**νεώς,**	**[...]**	**καταλελοιπώς**
GREgORI	μόνος A	ἡμεῖς PRO+Per1p	ὁ DET	τέσσαρες NUM+Car	ναός N+Com		καταλείπω V
RNN	μόνος A	ἡμεῖς PRO+Per1p	ὁ DET	τέσσαρες NUM+Car	ναῦς N+Com		καταλείπω V
DTC	μόνος A	ἡμεῖς PRO+Per1p	ὁ DET	τέσσαρες NUM+Car	ναός N+Com		καταλείπω V

En 7, la forme νεώς, peut, hors contexte, avoir pour lemme ναῦς « le navire » ou ναός « l'église ». Le modèle lui attribue le lemme ναῦς, ce qui n'est pas correct[28]. Dans cet extrait, on remarquera aussi que le modèle analyse correctement la forme καταλελοιπώς, sous le lemme καταλείπω, alors qu'il ne résout pas la forme πεπομφώς, bien que ces deux formes relèvent de la même analyse grammaticale (actif participe parfait, nominatif masculin singulier).

Pour terminer, le tableau 6 offre un échantillon d'analyses tiré du texte de Jean Kaminiatès. Les tableaux 8 et 9, placés en annexe, fournissent un échantillon d'analyses pour les textes d'Eustathe et d'Anagnostès.

[28] La forme νεώς (attestée neuf fois dans le corpus DTC) est un doublet atticisant de ναούς (attestée cinq fois dans le corpus DTC). Ici encore le modèle d'analyse se montre « rigoureux », puisque toutes les formes νεώς reçoivent, même erronément, le lemme ναῦς. En grec et dans le corpus DTC, l' « église » est aussi désignée par les termes ἐκκλησία (dont le sens premier est l' « assemblée » ; quinze occurrences dans DTC) ou encore le classicisant οἶκος (dont le sens premier est la « maison » ; trente-trois occurrences dans DTC) et l'archaïsant τέμενος (« portion de territoire avec un autel ou un temple ; sanctuaire »). Les expressions « ὁ τῆς παντουργοῦ καὶ θείας τοῦ ὑπερουσίου λόγου σοφίας οἶκος » (Kaminiatès, XI = BÖHLIG 1973, p. 12, l. 18) et τὸ τῆς μεγίστης τοῦ Θεοῦ Σοφίας εὐαγέστατον τέμενος (Eustathe, XVI = KYRIAKIDIS 1961, p. 22, l. 25), « le temple de la Divine-Sagesse du Verbe éternel » (ODORICO 2005, p. 69), désignent l'une et l'autre, tout simplement, l'église Sainte-Sophie à Thessalonique. Ces seuls exemples rappellent la variété lexicale et sémantique du grec à laquelle les héllenistes en général et les byzantinistes en particulier sont accoutumés.

Kaminiatès, XXVIII, 1 (= BÖHLIG 1973, p. 26, l. 23-27) – « Après nous avoir attaqué à plusieurs reprises pendant toute cette journée, les barbares reculèrent, car ils avaient été défaits toujours davantage. Au signal reçu, ils retirèrent leurs vaisseaux, abandonnant le combat par mer, et mouillèrent près de la plage du côté oriental [de la ville] » (traduction ODORICO 2005, p. 86).

		Analyses « par dictionnaires »		**Analyses par réseau de neurones**	
	Formes du texte	**Lemmes**	**Catégories morphosyntaxiques**	**Lemmes**	**Catégories morphosyntaxiques**
1	Οἱ	ὁ	DET	ὁ	DET
2	βάρβαροι	βάρβαρος	A	βάρβαρος	A
3	δὲ	δέ	I+Part	δέ	I+Part
4	οὐχ	οὐ	I+Neg	οὐ	I+Neg
5	ἅπαξ	ἅπαξ	I+Adv	ἅπαξ	I+Adv
6	μόνον	μόνος	A	μόνος	A
7	ἀλλὰ	ἀλλά	I+Part	ἀλλά	I+Part
8	καὶ	καί	I+Part	καί	I+Part
9	πολλάκις	πολλάκις	I+Adv	πολλάκις	I+Adv
10	διὰ	διά	I+Prep	διά	I+Prep
11	πάσης	πᾶς	A	πᾶς	A
12	ἐκείνης	ἐκεῖνος	PRO+Dem	ἐκεῖνος	PRO+Dem
13	τῆς	ὁ	DET	ὁ	DET
14	ἡμέρας	ἡμέρα	N+Com	ἡμέρα	N+Com
15	συνεφορμήσαντες,	συνεφορμάω	V	συνεφορμέω	V
16	μᾶλλον	μάλα	I+Adv	μάλα	I+Adv
17	ἢ	ἤ (καί)	I+Part	ἤ (καί)	I+Part
18	πρότερον	πρότερος	A	πρότερος	A
19	πεπληγμένοι	πλήσσω	V	πλήσσω	V
20	πρὸς	πρός	I+Prep	πρός	I+Prep
21	τοὐπίσω	ὁ@ὀπίσω	DET@I+Adv	ὁ@ὀπίσω	DET@I+Adv
22	χωρήσαντες,	χωρέω	V	χωρέω	V
23	ὑφ΄	ὑπό	I+Prep	ὑπό	I+Prep
24	ἑνὶ	εἷς	NUM+Car	εἷς	NUM+Car
25	συνθήματι	σύνθημα	N+Com	σύνθημα	N+Com
26	τὴν	ὁ	DET	ὁ	DET
27	[πρὸς]	πρός	I+Prep	πρός	I+Prep
28	καθ΄	κατά	I+Prep	κατά	I+Prep
29	ὕδατα	ὕδωρ	N+Com	ὕδωρ	N+Com
30	λιπόντες	λείπω	V	λείπω	V
31	μάχην	μάχη	N+Com	μάχη	N+Com
32	ὑπανεχώρουν	ὑπαναχωρέω	V	ὑπανωχέω	V
33	ταῖς	ὁ	DET	ὁ	DET
34	ναυσί,	ναῦς	N+Com	ναῦς	N+Com
35	καί	καί	I+Part	καί	I+Part
36	τινι	τις	PRO+Ind	τις	PRO+Ind
37	πρὸς	πρός	I+Prep	πρός	I+Prep
38	ἀνατολὰς	ἀνατολή	N+Com	ἀνατολή	N+Com
39	ὄντι	εἰμί	V	εἰμί	V
40	τῆς	ὁ	DET	ὁ	DET

41	πόλεως	πόλις	N+Com	πόλις	N+Com
42	αἰγιαλῷ	αἰγιαλός	N+Com	αἰγιαλός	N+Com
43	προσωρμίσθησαν.	προσορμίζω	V	προσορμίζω	V

Tableau 6 : comparaison des résultats sur un extrait de Kaminiatès (904)

Dans cet extrait, les deux lemmes συνεφορμέω (ligne 15) et ὑπανωχέω (ligne 32) proposés par le modèle d'analyse sont des prédictions erronées (et fantaisistes). En revanche, les catégories morphosyntaxiques prédites sont correctes.

L'examen des résultats prédits par le modèle d'analyse n'est pas encore achevé. Des investigations complémentaires seront réalisées afin de mieux comprendre l'origine des prédictions erronées proposées par le modèle d'analyse et d'y remédier. Les données du tableau 9, basées cette fois sur les catégories morphosyntaxiques, apportent déjà une partie de la réponse.

	Nombre d'occurrences	**Nombre d'analyses correctes**	**Pourcentage**
Adjectifs	5.873	5.520	93,99%
Noms	10.347	9.734	94,08%
Noms communs	9.457	9.063	95,83%
Anthroponymes	337	240	71,22%
Toponymes	163	108	66,26%
Noms propres	86	29	33,72%
Pronoms	6.379	6.316	99,01%
Verbes	11.618	10.825	93,17%
Emprunts au latin	64	33	51,56%

Tableau 7 : effectifs des prédictions correctes classées selon leurs catégories morphosyntaxiques

Le modèle d'analyse est moins performant sur les anthroponymes (71,22% de résultats corrects)[29], sur les toponymes (66,26% de résultats corrects) et sur les autres types de noms propres (33,72%) que sur les autres catégories morphosyntaxiques, tels les adjectifs, les noms communs, les pronoms et les verbes, dont les scores sont toujours supérieurs à 93%. Ce n'est pas une surprise dans la mesure où les noms propres de personnes et de lieux, dans les sources historiques byzantines, peuvent être nombreux et variés. Le modèle d'analyse se montre également moins performant pour identifier les mots empruntés aux latins (51,56%), présents dans les langues grecques tardive et byzantine, mais sans doute moins systématisés que les autres mots au niveau de leur intégration dans la langue.

En revanche, le modèle a correctement analysé onze lemmes anthroponymiques (Ἀλεξίῳ *s.l.* Ἀλέξιος, Ἄρην *s.l.* Ἄρης, Διομήδει *s.l.* Διομήδης, Διονύσιοι *s.l.* Διονύσιος (ὁ), Ἠσαΐᾳ *s.l.* Ἠσαΐας, Ἰερεμίαν *s.l.* Ἰερεμίας, ΙΩΑΝΝΟΥ *s.l.* Ἰωάννης, Ῥογέριος *s.l.* Ῥογέριος, Φαλάριδες *s.l.* Φάλαρις, Φανίου *s.l.* Φάνιος, Χάρωνος *s.l.* Χάρων), quatre lemmes toponymiques (Δυρραχίῳ *s.l.* Δυρράχιον, Νίκαια *s.l.* Νίκαια (τοπ), Πανόρμου *s.l.* Πάνορμος, Προῦσα *s.l.* Προῦσα) et cinq lemmes de noms propres (Δαλασηνός *s.l.* Δαλασηνός, Ἐριννύς et Ἐριννύσιν *s.l.* Ἐρινύς, Κομνηνός et Κομνηνῷ *s.l.* Κομνηνός, Χοῦμνον, Χοῦμνος et Χούμνου *s.l.* Χοῦμνος), alors que les formes citées ici sont absentes de la vérité de terrain, ainsi que deux lemmes empruntés au latin (forme κουρίαν *s.l.* κουρία et forme σίγνου *s.l.* σίγνον, deux lemmes nominaux).

[29] Comme l'illustrent les exemples 1 et 3, ci-dessus.

L'ensemble des données du corpus DTC se composent actuellement de trois types de résultats : 1) les analyses produites par l'approche dite « par dictionnaires » réalisées en mettant en œuvre les ressources linguistiques du projet GREgORI ; 2) celles produites par le modèle d'analyse issu du réseau de neurones mis en place par Calfa ; 3) les données finales révisées et corrigées manuellement. Ces trois résultats peuvent donc se prêter à des comparaisons. Les figures 1 et 2 en fournissent une représentation graphique, d'abord pour la lemmatisation, ensuite pour la caractérisation morphosyntaxique.

La figure 1, représente les lemmes classés selon leurs catégories morphosyntaxiques (en ordonnée)[30]. On remarque d'emblée que, pour la majorité des mots outils, tels les pronoms (étiquettes « PRO+ »), les propositions de GREgORI et les prédictions du réseau présentent clairement des similitudes. Il en est de même pour les adverbes (I+Adv), les adverbes prépositionnels (I+AdvPr), les conjonctions (I+Conj), les interjections (I+Intj), les négations (I+Neg) et les particules (I+Part). *A contrario*, les noms communs (N+Com) empruntés à d'autres langues montrent des résultats plus disparates. Les noms communs empruntés à l'italien (N+Com+eItal) ou au latin (N+Com+eLat), sont moins proches des réponses attendues et le réseau de neurones prédit un meilleur lemme ou une meilleure catégorie morphosyntaxique que ce qui est proposé par GREgORI. Cela vaut ici pour la lemmatisation comme pour la caractérisation morphosyntaxique. Pour les déterminants numériques cardinaux (NUMA+Car), la lemmatisation par GREgORI est plus efficace que les prédictions, mais c'est l'inverse pour la catégorisation morphosyntaxique, les prédictions du réseau étant alors meilleures. La représentation des anthroponymes (N+Ant), des toponymes (N+Top) et des noms propres (N+Prop) correspond aux données du tableau 7. La figure 2 représente de la même manière les résultats de la catégorisation morphosyntaxique.

Les figures 3, 4, 5, 6, 7 et 8, placées en annexes, produisent ces données texte par texte.

[30] Les lemmes proposés par GREgORI sont symbolisés au moyen de ronds rouges, ceux prédits par le réseau de neurones au moyen de triangles verts. Ces éléments sont positionnés sur une grille (en abscisse) selon leur différence ou leur similitude avec les résultats attendus (les données finales révisées manuellement). Plus un élément s'approche de zéro (à gauche de la figure), plus sa similitude avec l'élément correspondant dans les données finales est grande (distance de Levenshtein). Plus un élément s'éloigne de l'élément correspondant dans les données finales, plus il s'écarte de la valeur zéro (vers la droite de la figure). Les lignes verticales verte (proche de la valeur zéro) et rouge (entre zéro et deux) figurent les moyennes pondérées pour le réseau de neurones, d'abord, et pour GREgORI, ensuite.

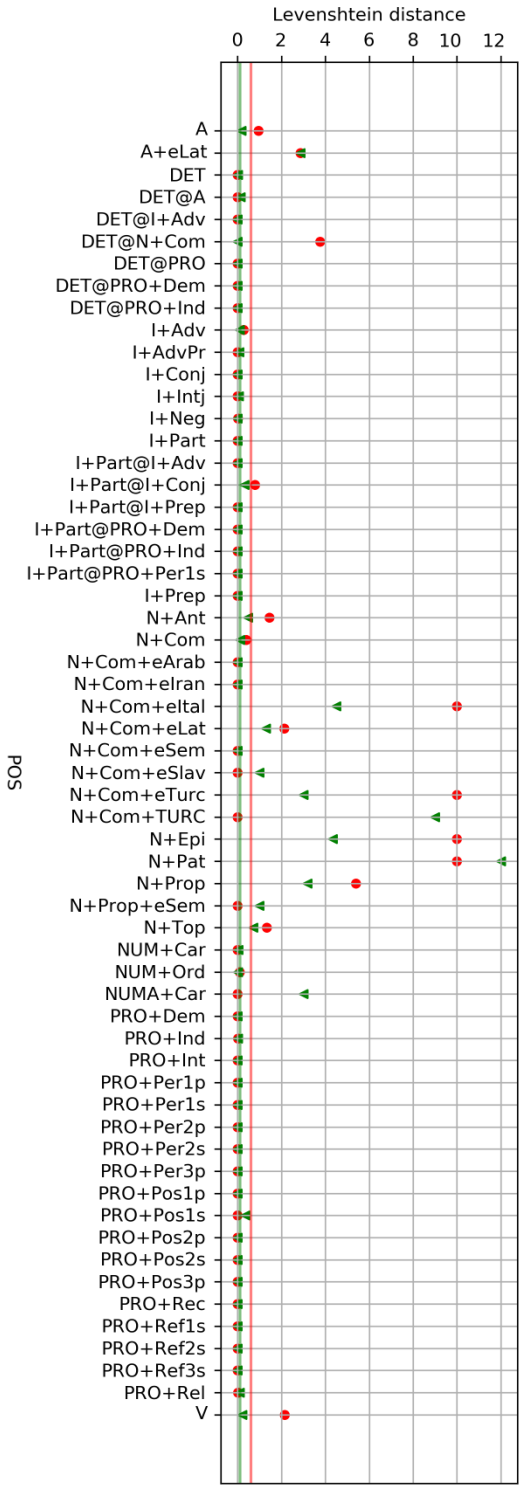


Figure 1 : représentation graphique des résultats de la lemmatisation dans chaque catégorie morphosyntaxique (corpus DTC)

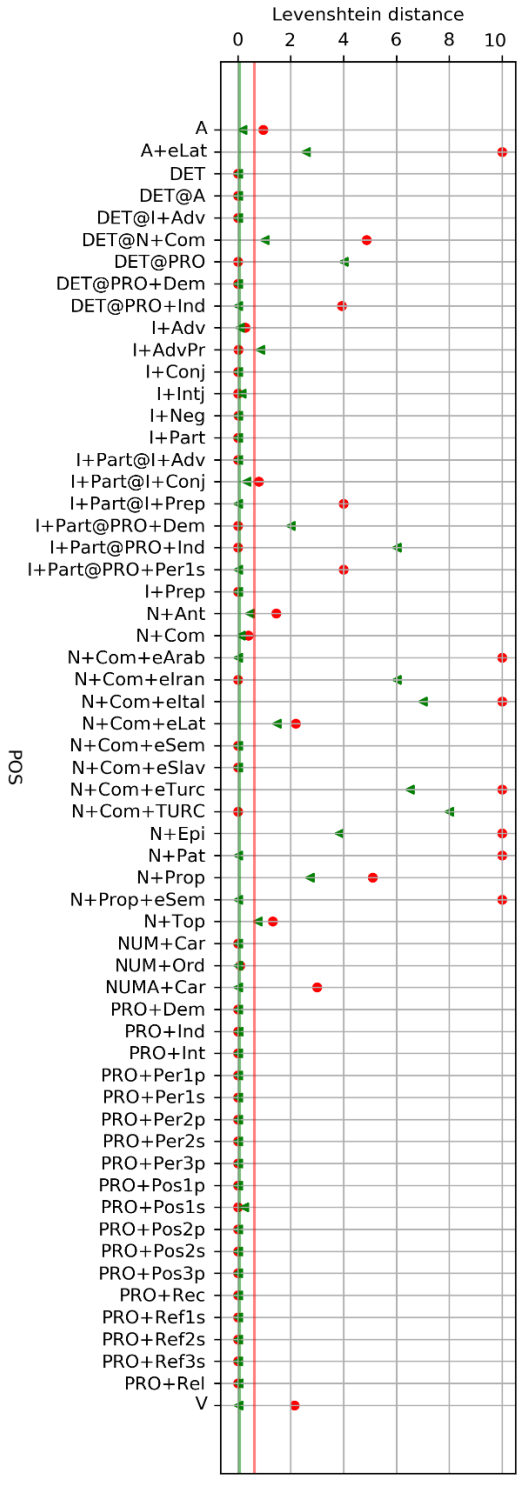


Figure 2 : représentation graphique des résultats de la catégorisation morphosyntaxique (corpus DTC)

3. Conclusions et perspectives

Les *Narrationes* du corpus DTC sont des pièces remarquables de l'historiographie byzantine. Même si elles ne sont pas très longues (voir le tableau 1 : 22.365 mots-occurrences pour Jean Kaminiatès, 28.515 pour Eustathe de Thessalonique et 9.613 pour Jean Anagnostès ; l'œuvre de Procope de Césarée compte à elle seule 292.552 mots-occurrences), elles se distinguent par leur contenu et par les intentions, explicites ou implicites, de leurs auteurs qui détournent les codes du genre au profit de leurs propres intérêts ; Paolo Odorico qualifie ces œuvres d'exceptionnelles.

Leur intégration dans les corpus du projet GREgORI allait de soi. En dresser l'inventaire lexical ouvre la voie à d'autres recherches sur la langue et le style de ces textes (sujet encore peu exploré, voir note 7).

Mais à cette occasion, une analyse dite « par dictionnaires », méthode jusqu'alors privilégiée dans le cadre du projet, a été complétée par une approche reposant sur l'utilisation de réseaux de neurones. Cette démarche correspond aux tendances actuelles dans le domaine des humanités numériques. La valider sur des textes grecs d'époque byzantine, mais aussi sur des sources en arménien, en géorgien ou en syriaque, est une opération intéressante et, à terme, féconde[31]. La collaboration avec Calfa permet opportunément de mettre en œuvre de telles expérimentations. Les données de la première analyse, vérifiées manuellement, servent de données de références stables, informations indispensables, pour évaluer la qualité des résultats produits par la seconde analyse.

L'analyse par réseau de neurones fournit des résultats encourageants. Pour la lemmatisation, sur l'ensemble des mots, 97,94% des prédictions sont correctes (tableau 4). Pour la catégorisation morphosyntaxique, 98,31% des prédictions sont correctes (tableau 5). Ces mesures sont des seuils. Les analyses et les développements ultérieurs permettront de les améliorer. Il s'agira d'accroître le volume des données d'apprentissage et d'en affiner la qualité, tant en grec que dans les différentes langues.

Parallèlement, une analyse détaillée des résultats obtenus sera aussi instructive (figures 1-8). Cela permettra, par exemple, de déterminer quels éléments du lexique de chaque langue nécessitent la création de ressources linguistiques plus adéquates ou réclament des phases d'apprentissage plus spécifiques.

À ce stade, pour optimiser les analyses et minimiser les interventions humaines encore indispensables pour la validation des résultats, GREgORI et Calfa privilégient une méthodologie hybride combinant l'approche « par dictionnaires » et celle par réseau de neurones[32]. L'approche « par dictionnaires » s'avère très efficace pour les mots répondant à une seule analyse, un lemme et une catégorie morphosyntaxique (tableaux 2 et 3). Mais elle impose un travail de révision pour les mots inconnus et les mots répondant à plusieurs analyses. L'approche par réseau de neurones prédit des analyses fiables, comme le démontre la position de la moyenne pondérée pour cette approche (sur les figures 1-8), même pour les mots inconnus et les mots répondant à plusieurs analyses, pour autant que les apprentissages reposent sur des données volumineuses et bien analysées.

---

[31] STRASSEL *et alii* 2011, p. 1 : « All human language technology demands substantial quantities of data for system training and development, plus stable benchmark data to measure ongoing progress. While creation of high quality linguistic resources is both costly and time consuming, such data has the potential to profoundly impact not just a single evaluation program but language technology research in general ».

[32] Voir VIDAL-GORÈNE, KINDT 2022.

ANNEXES

Annexe 1. *Tableau 8 : échantillon d'analyses pour le texte d'Eustathe de Thessalonique*

Eusthate, LIX (= KYRIAKIDIS 1961, p. 72, l. 28-33) – « En revanche les forces ennemies, qui venaient par terre et par mer, se préparaient méthodiquement à la bataille. Ceux qui se trouvaient à l'ouest construisaient des machines de guerre plus modernes que celles qu'on voit d'habitude, et que leur taille rendait difficiles à manœuvrer. Finalement, elles ne donnèrent pas de grands résultats » (traduction ODORICO 2005, p. 194).

		Analyses « par dictionnaires »		**Analyses par réseau de neurones**	
	Formes du texte	**Lemmes**	**Catégories morphosyntaxiques**	**Lemmes**	**Catégories morphosyntaxiques**
1	Τὸ	ὁ	DET	ὁ	DET
2	δὲ	δέ	I+Part	δέ	I+Part
3	πολέμιον	πολέμιος	A	πολέμιος	A
4	ἐπελθόν,	ἐπέρχομαι	V	ἐπέρχομαι	V
5	τό	ὁ	DET	ὁ	DET
6	τε	τε	I+Part	τε	I+Part
7	ξηρᾶθεν	ξηρᾶθεν	I+Adv	ξηραθέω	I+Adv
8	καὶ	καί	I+Part	καί	I+Part
9	τὸ	ὁ	DET	ὁ	DET
10	ἐκ	ἐκ	I+Prep	ἐκ	I+Prep
11	θαλάσσης,	θάλασσα	N+Com	θάλασσα	N+Com
12	ἐξηρτύετο	ἐξαρτύω	V	ἐξαρτύω	V
13	κατ΄	κατά	I+Prep	κατά	I+Prep
14	ἐπιστήμην	ἐπιστήμη	N+Com	ἐπιστήμη	N+Com
15	εἰς	εἰς	I+Prep	εἰς	I+Prep
16	μάχην.	μάχη	N+Com	μάχη	N+Com
17	Καὶ	καί	I+Part	καί	I+Part
18	οἱ	ὁ	DET	ὁ	DET
19	μὲν	μέν	I+Part	μέν	I+Part
20	ἐκ	ἐκ	I+Prep	ἐκ	I+Prep
21	τῶν	ὁ	DET	ὁ	DET
22	δυσμικῶν	δυσμικός	A	δυσμικός	A
23	ἄλλα	ἄλλος	PRO+Ind	ἄλλος	PRO+Ind
24	ἐποίουν	ποιέω	V	ποιέω	V
25	καινά	καινός	A	καινός	A
26	τινα	τις	PRO+Ind	τις	PRO+Ind
27	κατὰ	κατά	I+Prep	κατά	I+Prep
28	νόμους	νόμος	N+Com	νόμος	N+Com
29	ἑλεπόλεων,	ἑλέπολις	A	ἑλέπολις	A
30	αἷς	ὅς ἥ ὅ	PRO+Rel	ὅς ἥ ὅ	PRO+Rel
31	διὰ	διά	I+Prep	διά	I+Prep
32	τὸ	ὁ	DET	ὁ	DET
33	ἐκ	ἐκ	I+Prep	ἐκ	I+Prep
34	μεγέθους	μέγεθος	N+Com	μέγεθος	N+Com
35	δυσμεταχείριστον	δυσμεταχείριστος	A	δυσχεταγίσιρ	A
36	οὐδὲ	οὐδέ	I+Part	οὐδέ	I+Part
37	ἐνέλαμψέ	ἐλλάμπω	V	ἐλλάμπω	V

38	τις	τις	PRO+Ind	τις	PRO+Ind
39	ἐνέργεια,	ἐνέργεια	N+Com	ἐνέργεια	N+Com

Tableau 7 : comparaison des résultats sur un extrait d'Eustathe (1185)

Les lemmes ξηραθέω (ligne 7) et δυσχεταγίσιρ (ligne 35) sont des prédictions erronées. Les catégories morphosyntaxiques prédites sont correctes, malgré l'étonnante catégorisation comme adverbe (« I+Adv ») de ξηραθέω.

Annexe 2. *Tableau 9 : échantillon d'analyses pour le texte de Jean Anagnostès*

Anagnostès (= TSARAS 1958, p. 18, l. 20-27) – « Ils s'approchèrent de la ville, plantèrent leurs tentes comme à l'accoutumée, et ils se mirent à rôder tout autour, comme s'ils en étaient les sentinelles : on avait l'impression qu'il n'y avait pas un seul endroit vide d'hommes. Mourad rangea ses commandants en position de combat, chacun devant un endroit précis de la ville, et fit planter ses tentes juste en face de l'Acropole, pour pouvoir bien observer tous les combattants, ainsi que tout l'intérieur de la ville, d'une position élevée » (traduction ODORICO 2005, p. 266).

		Analyses « par dictionnaires »		**Analyses par réseau de neurones**	
	Formes du texte	**Lemmes**	**Catégories morphosyntaxiques**	**Lemmes**	**Catégories morphosyntaxiques**
1	Τῇ	ὁ	DET	ὁ	DET
2	πόλει	πόλις	N+Com	πόλις	N+Com
3	δὲ	δέ	I+Part	δέ	I+Part
4	προσεγγίσαντες	προσεγγίζω	V	προσεγγίζω	V
5	καὶ	καί	I+Part	καί	I+Part
6	τὰς	ὁ	DET	ὁ	DET
7	σκηνάς,	σκηνή	N+Com	σκηνή	N+Com
8	ὥσπερ	ὥσπερ	I+Conj	ὥσπερ	I+Conj
9	ἔθος,	ἔθος	N+Com	ἔθος	N+Com
10	πηξάμενοι,	πήγνυμι	V	πήγνυμι	V
11	δίκην	δίκη	N+Com	δίκη	N+Com
12	φρουρίου	φρούριον	N+Com	φρούριον	N+Com
13	πᾶσαν	πᾶς	A	πᾶς	A
14	περιέλαβον	περιλαμβάνω	V	περιλαμβάνω	V
15	ταύτην,	οὗτος	PRO+Dem	οὗτος	PRO+Dem
16	ὡς	ὡς (ὅς)	I+Conj	ὡς (ὅς)	I+Conj
17	μηδαμοῦ	μηδαμός	A	μηδαμός	A
18	σχεδὸν	σχεδόν	I+Adv	σχεδόν	I+Adv
19	κενὸν	κενός	A	κενός	A
20	ἀνθρώπων	ἄνθρωπος	N+Com	ἄνθρωπος	N+Com
21	φαίνεσθαι	φαίνω	V	φαίνω	V
22	τόπον.	τόπος	N+Com	τόπος	N+Com
23	Εἶτα	εἶτα	I+Adv	εἶτα	I+Adv
24	τοὺς	ὁ	DET	ὁ	DET
25	στρατηγοὺς	στρατηγός	N+Com	στρατηγός	N+Com
26	ἕκαστον	ἕκαστος	PRO+Ind	ἕκαστος	PRO+Ind
27	ἐν	ἐν	I+Prep	ἐν	I+Prep
28	ὡρισμένῳ	ὁρίζω	V	ὁρίζω	V
29	τῆς	ὁ	DET	ὁ	DET

30	πόλεως	πόλις	N+Com	πόλις	N+Com
31	μέρει	μέρος	N+Com	μέρος	N+Com
32	πρὸς	πρός	I+Prep	πρός	I+Prep
33	τὸ	ὁ	DET	ὁ	DET
34	πολεμεῖν	πολεμέω	V	πολεμέω	V
35	ἀποτάξας,	ἀποτάσσω	V	ἀποτάσσω	V
36	αὐτὸς	αὐτός	PRO+Dem	αὐτός	PRO+Dem
37	τὰς	ὁ	DET	ὁ	DET
38	ἰδίας	ἴδιος	A	ἴδιος	A
39	σκηνὰς	σκηνή	N+Com	σκηνή	N+Com
40	ἀντικρὺ	ἄντικρυ	I+AdvPr	ἀντικρύ	I+AdvPr
41	τῆς	ὁ	DET	ὁ	DET
42	ἀκροπόλεως	ἀκρόπολις	N+Com	ἀκρόπολις	N+Com
43	πήγνυσιν,	πήγνυμι	V	πήγνυμι	V
44	ὡς	ὡς (ὅς)	I+Conj	ὡς (ὅς)	I+Conj
45	ἂν	ἄν	I+Part	ἄν	I+Part
46	πάντας	πᾶς	A	πᾶς	A
47	ἐκ	ἐκ	I+Prep	ἐκ	I+Prep
48	μετεώρου	μετέωρος	A	μετέωρος	A
49	καλῶς	καλῶς	I+Adv	καλῶς	I+Adv
50	ὁρᾶν	ὁράω	V	ὁράω	V
51	ἔχοι	ἔχω	V	ἔχω	V
52	καὶ	καί	I+Part	καί	I+Part
53	πᾶσαν	πᾶς	A	πᾶς	A
54	τὴν	ὁ	DET	ὁ	DET
55	πόλιν	πόλις	N+Com	πόλις	N+Com
56	ἐντός.	ἐντός	I+AdvPr	ἐντός	I+AdvPr

Tableau 8 : comparaison des résultats sur un extrait d'Anagnostès (1430)

Dans ce troisième extrait, le modèle d'analyse propose à raison un lemme ἀντικρύ (ligne 40)[33] là où les ressources linguistiques du projet GREgORI ont ἄντικρυ. Ici aussi, pour ces mots, les catégories morphosyntaxiques prédites sont correctes.

[33] Voir BAILLY 2000, p. 180 ou LIDDELL-SCOTT 1977, p. 157.

Annexe 3. *Figures 3-4*

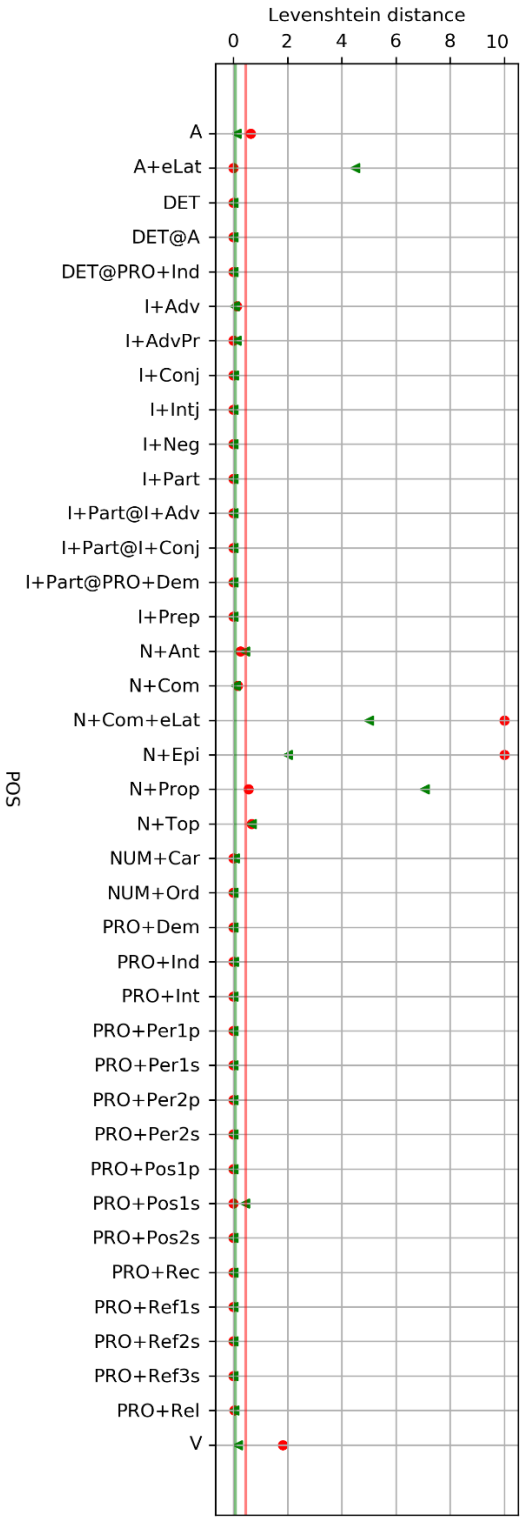


Figure 3 : représentation graphique des résultats de la lemmatisation dans chaque catégorie morphosyntaxique (Jean Kaminiatès)

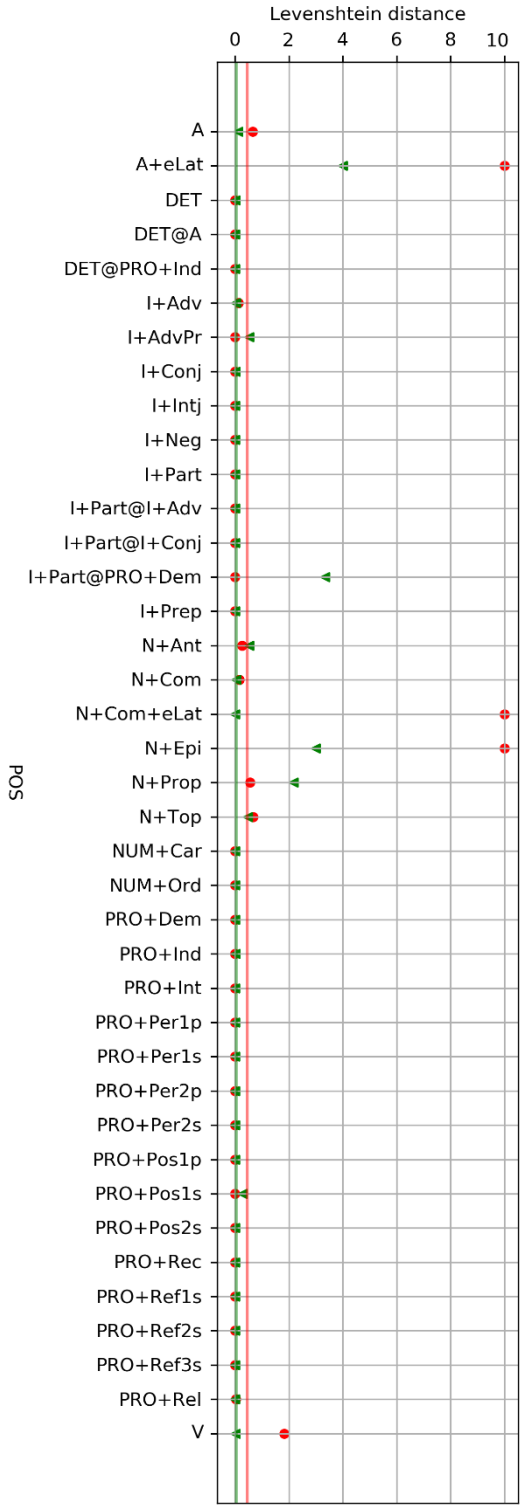


Figure 4 : représentation graphique des résultats de la catégorisation morphosyntaxique (Jean Kaminiatès)

Annexe 4. *Figures 5-6*

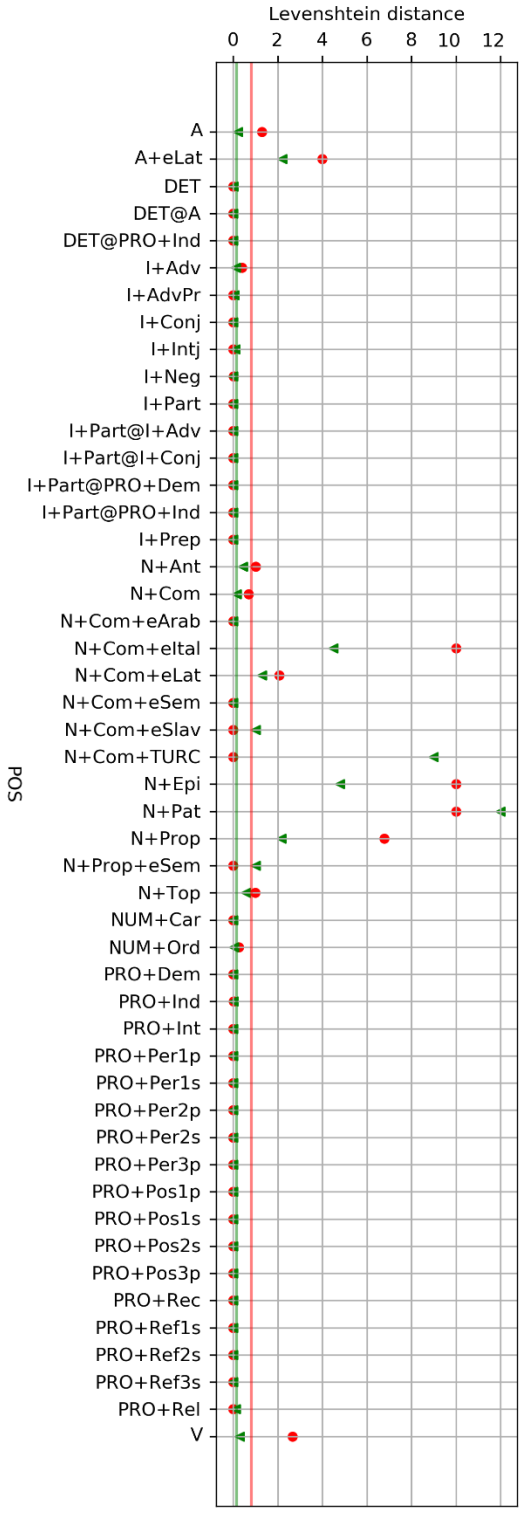


Figure 5 : représentation graphique des résultats de la lemmatisation dans chaque catégorie morphosyntaxique (Eustathe de Tessalonique)

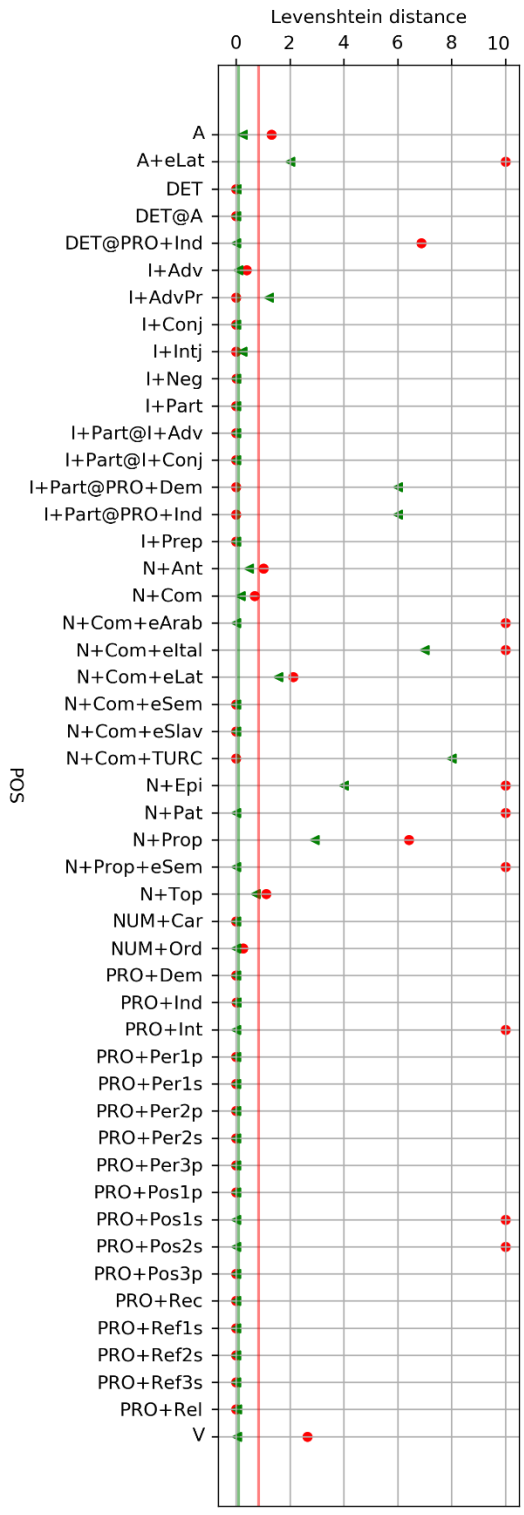


Figure 6 : représentation graphique des résultats de la catégorisation morphosyntaxique (Eustathe de Tessalonique)

Annexe 5. *Figures 7-8*

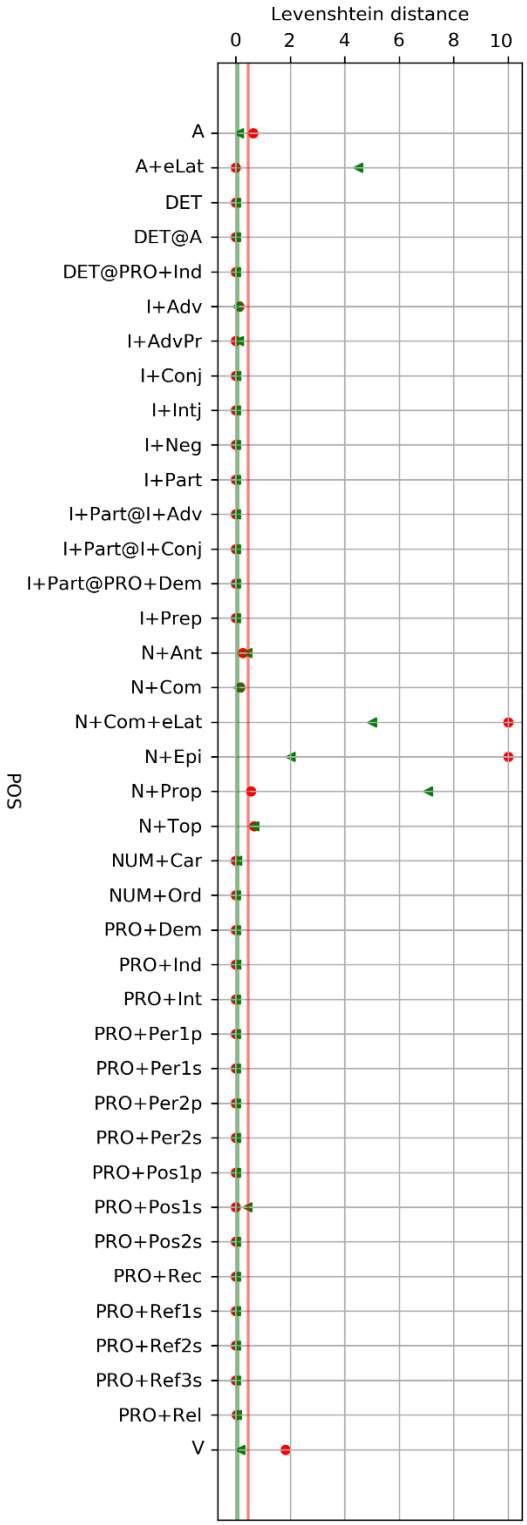


Figure 7 : représentation graphique des résultats de la lemmatisation dans chaque catégorie morphosyntaxique (Jean Anagnostès)

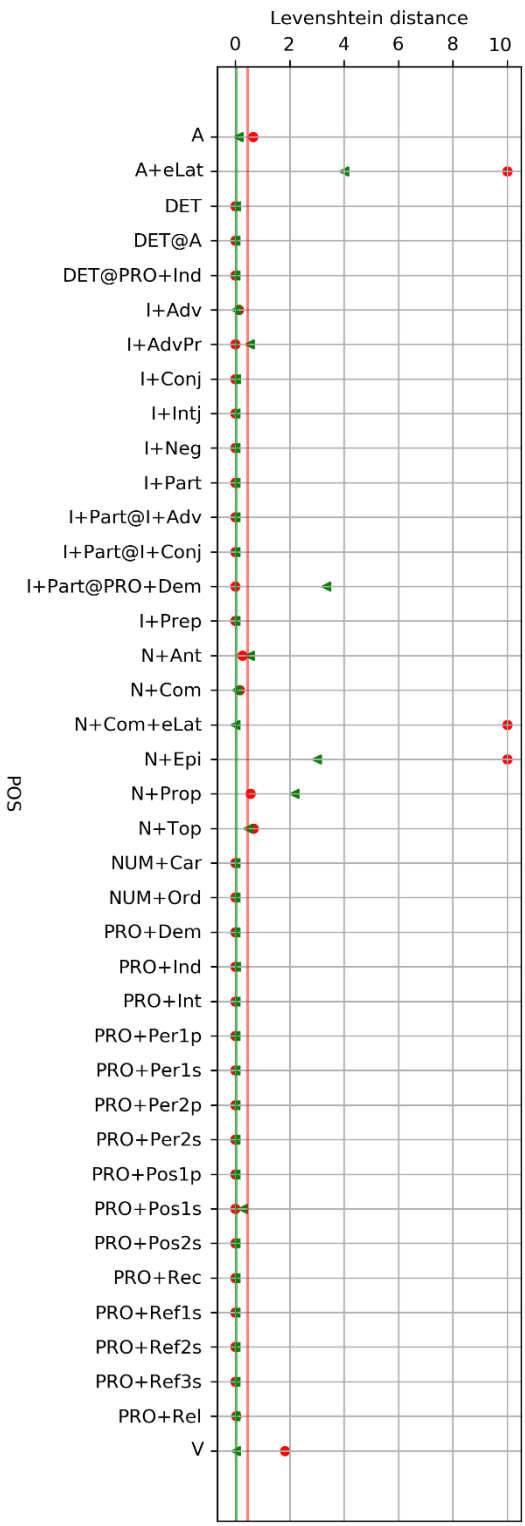


Figure 8 : représentation graphique des résultats de la catégorisation morphosyntaxique (Jean Anagnostès)

BIBLIOGRAPHIE

BAILLY, A., 2000 : *Dictionnaire Grec Français*, rédigé avec le concours de E. EGGER, 26e éd. revue et corrigée par L. SECHAN et P. CHANTRAINE, Paris, 1963 (réimpr. 2000).

BEKKER, E. (éd.), 1838a : *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Bonn.

— 1838b : *Georgius Phrantzes, Ioannes Cananus, Iaonnes Anagnostes* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Bonn.

— 1848 : *Leo Grammaticus, Eustathius* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Bonn.

BÖHLIG, G. (éd.), 1973 : *Ioannis Caminiatae de expugnatione Thessalonicae* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis, 4), Berlin.

CAPONE, A. (éd.), 2021 : *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera*. Versio Latina, I. *Epistulae 102-101* cum indice verborum a B. KINDT et B. COULIE confecto (Corpus Christianorum. Series Graeca, 98. Corpus Nazianzenum, 31), Turnhout.

COULIE, B., 1996 : « La lemmatisation des textes grecs et byzantins : une approche particulière de la langue et des auteurs », *Byzantion* 66, p. 35-54.

COULIE, B., KINDT, B. , KEPEKLIAN, G., 2021 : « Étiquettes morphosyntaxiques et flexionnelles pour le traitement automatique de l'arménien ancien », *Études Arméniennes Contemporaines* (sous presse).

COULIE, B., KINDT, B., PATARIDZE, T., 2013 : « Lemmatisation automatique des sources en géorgien ancien », *Le Muséon* 126, p. 161-201.

DELLE DONNE, S., KINDT, B., 2021 : *De Thessalonica Capta. John Caminiates, The capture of Thessaloniki - Eustathios of Thesssaloniki, The conquest of Thessalonica - John Anagnostes, Account of the Last Capture of Thessalonica – Greek Concordance* (*UCLouvain*, *GREgORI Project*), Louvain-la-Neuve.

DERCZYNSKI, L., 2016 : « Complementarity, F-score, and NLP Evaluation », dans N. CALZOLARI *et alii.* (éd.), *Proceedings of the Tenth International Conference on Language Resources and Evaluation* (LREC 2016, Portorož), Paris, p. 261-266.

DEREZA, O., 2018 : « Lemmatization for Ancient Languages : Rules or Neural Networks? », dans D. USTALOV, A. FILCHENKOV, L. PIVOVAROVA, J. ŽIŽKA (éd.), *7th International Conference, AINL 2018, St. Petersburg, Russia, October 17–19, 2018, Proceedings*, New York, Dordrecht, Heidelberg, London, p. 35–47.

FRENDO, D., FOTIOU, A., 2000 : *John Kaminiates, The Capture of Thessaloniki. Translation, introduction and notes* (Byzantina Australiensia, 12), Canberra.

GRAND'HENRY, J., 2020 : *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera*. Versio Arabica Antiqua, V. Oratio XLII (arab. 14) (Corpus Christianorum. Series Graeca, 99. Corpus Nazianzenum, 32), Turnhout.

HUNGER, H., 1978 : *Die hochspracheliche profane Literatur der Byzantiner*. Erster Band. *Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie* (*Byzantinisches Handbuch*, XII, 5, 1), Munich.

KAZHDAN, A.P., 1991 : *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vol., Oxford.

KINDT, B., 2004 : « La lemmatisation des sources patristiques et byzantines au service d'une description lexicale du grec ancien. Les principes de formulation des lemmes du Dictionnaire Automatique Grec », *Byzantion*, 74, p. 213-272.

— 2018 : « Processing Tools for Greek and Other Languages of the Christian Middle East », *Journal of Data Mining and Digital Humanities, Episciences.org, Special Issue on Computer-Aided Processing of Intertextuality in Ancient Languages.*
(en ligne : https://jdmdh.episciences.org/4184/pdf)

— 2021 : « Du texte à l'index. L'étiquetage lexical du *De Septem Orbis Spectaculis* de Philon le Paradoxographe : méthode et finalité », dans G. LABARRE, *Sources, Histoire et Éditions. Les outils de la recherche. Formation et recherche en sciences de l'Antiquité* (*Institut des sciences et techniques de l'Antiquité*), Besançon, p. 175-218.

KINDT, B., HAELEWYCK, J.-C., SCHMIDT, A.B., ATAS, N., 2018 : « La concordance bilingue grecque-syriaque des Discours de Grégoire de Nazianze », *BABELAO* 7, p. 51-80.

KINDT, B., PIRARD, M., 2016 : « De Nazianze à Ninive. La couverture lexicale du Dictionnaire Automatique Grec », dans V. SOMERS, P. YANNOPOULOS (éd.), *Philokappadox*. *In memoriam Justin Mossay* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 251. Bibliothèque de *Byzantion*, 14), Louvain, Paris, Bristol CT, p. 49-77.

KYRIAKIDIS, S. (éd.), 1961 : *Eustazio di Tessalonica, La espugnazione di Tessalonica* (Testi e Monumenti, 5), Palerme.

LIDDELL–SCOTT 1977 = H.G. LIDDELL, R. SCOTT, H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, 9e éd., Oxford, 1940 (réimpr. 1977).

MANJAVACAS, E., KÁDÁR, Á., KESTEMONT, M., 2019 : « Improving lemmatization of non-standard languages with joint learning », dans *Proceedings of the 2019 Conference of the North American Chapter of the Association for Computational Linguistics: Human Language Technologies, Volume 1 (Long and Short Papers)*, Minneapolis, p. 1493–1503.

MELVILLE JONES, J.R., 1988 : *Eustathios of Thessaloniki, The Capture of Thessaloniki. A translation with introduction and commentary* (Byzantina Australiensia, 8), Canberra.

MUELLNER, L., 2019 : « The Free First Thousand Years of Greek », dans M. BERTI (éd.), *Digital Classical Philology: Ancient Greek and Latin in the Digital Revolution*, Berlin, Boston, p. 7-18

ODORICO, P., 2005 : *Thessalonique. Chroniques d'une ville prise. Jean Caminiatès, Eustathe de Thessalonique, Jean Anagnostès*, textes présentés et traduits par Paolo ODORICO, Toulouse, 2005.

PATARIDZE, T. (éd.), 2020 : *Vie et conduite des Bienheureux Justes-nus et de notre saint Père Zosime : trois traductions géorgiennes* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 686-687. Scriptores Iberici, 25-26), Leuven.

PATEL, P.P., THAKKAR, A.R., 2020 : *A Journey From Neural Networks to Deep Networks: Comprehensive Understanding for Deep Learning*, dans S. SUMATHI, M. JANANI, *Neural Networks for Natural Language Processing*, Hershey, 2020, p. 31-62.

SCHMIDT, A.B., KINDT, B., 2021 : « Eine syrische Amulettrolle mit Beschwörungen für Frauen : Erevan, Matenadaran, rot. syr. 72. Teil II. Wortindex », dans E.A. ISHAC, Th. CSANÁDY, Th. ZAMMIT LUPI (éd.) (with an Introduction by R.A. KITCHEN), *Tracing Written Heritage in a Digital Age*, Wiesbaden, p. 59-76.

STONE 2021, M. (éd.) : *The Genesis Commentary by Step'anos of Siwnik' (Dub.)* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 695. Scriptores Armeniaci, 32), Leuven.

STRANO, G., 2013 : « Storia e modelli letterari nella Presa di Tessalonica di Giovanni Caminiata », dans A. RIGO, A. BABUIN, M. TRIZIO (éd.), *Vie per Bisanzio*. *VII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini, Venezia, 25-28 novembre 2009*, vol. I, Bari, p. 61-74.

STRASSEL, S., *et alii*, 2011 : *Data Acquisition and Linguistic Resources*, dans J. OLIVE, C. CHRISTIANSON, J. MCCARY (éd.), *Handbook of Natural Language Processing and Machine Translation*, New York, Dordrecht, Heidelberg, London, 2011, p. 1-131.

TSARAS, G. (éd.), 1958 : *Ἰωάννου Ἀναγνώστου διήγησις περὶ τῆς τελευταίας ἁλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης, μονῳδία ἐπὶ τῇ ἁλώσει τῆς Θεσσαλονίκης*, Thessalonique.

TUERLINCKX, L., 2004 : « La lemmatisation de l'arabe non classique », dans A. DISTER, C. FAIRON, G. PURNELLE (éd*.), Le poids des mots. 7es Journées internationales d'Analyse statistique des Données Textuelles, 10-12 mars 2004, Louvain-la-Neuve*, Louvain-la-Neuve, vol. II, p. 1069-1078.

VATRI, A., MCGILLIVRAY, B., 2018 : « The Diorisis Ancient Greek Corpus », *Research Data Journal for the Humanities and Social Sciences* 3, p. 55-65.

VIDAL-GORÈNE, C., DECOURS-PEREZ, A., 2020 : « Languages Resources for Poorly Endowed Languages : The Case Study of Classical Armenian », dans R. SPRUGNOLI, M. PASSAROTTI (éd.), *Proceedings of the Twelfth International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC 2020, Marseille),* Paris, p. 3145–3152.

VIDAL-GORÈNE, C., KINDT, B., 2020 : « Lemmatization and POS-tagging process by using joint learning approach. Experimental results on Classical Armenian, Old Georgian and Syriac », dans R. SPRUGNOLI, M. PASSAROTTI (éd.), *Proceedings of the Twelfth International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC 2020, Marseille)*, Paris, p. 22-27.

— 2022 : « From manuscript to tagged corpora. An automated process for Ancient Armenian or other under resourced languages of the Christian East » (article en soumission).

RÉSUMÉ

Le corpus DTC réunit des textes historiographiques grecs d'époque byzantine. Ces textes ont été analysés semi-automatiquement (lemmatisation et catégorisation morphosyntaxique) avec les outils informatiques et les ressources linguistiques du projet GREgORI (UCLouvain, Louvain-la-Neuve, Belgique) spécialisé dans le traitement automatique du grec et des langues de l'Orient chrétien. Une seconde analyse a été menée en collaboration avec l'entreprise Calfa (Paris, France) spécialisée dans le traitement de l'arménien et la mise en œuvre d'approches basées sur l'intelligence artificielle. Cette seconde analyse est réalisée par un réseau de neurones. Cette étude compare et évalue les résultats produits par les deux méthodes et propose une approche hybride pour le traitement automatique des langues concernées.

MOTS-CLEFS

1. Traitement automatique des langues (TAL)
2. Lemmatisation
3. Étiquetage morphosyntaxique
4. Grec ancien
5. Jean Anagnostès
6. Eustathe de Thessalonique
7. Jean Kaminiatès

ABSTRACT

The DTC corpus brings together historical texts written in Greek during the Byzantine period. These texts were analyzed semi-automatically (lemmatization and POS-tagging) by using computer tools and linguistic resources of the GREgORI project (UCLouvain, Louvain-la-Neuve, Belgium) specialized in the NLP of Greek and the languages of the Christian East. A second analysis was carried out in collaboration with the company Calfa (Paris, France) developping NLP tools for Armenian and implementing approach relating to artificial intelligence. This second analysis is performed by a neural network. This study compares and evaluates the results produced by the two methods and proposes a hybrid approach for the processing of the languages concerned.

KEYWORDS

1. Natural Language Processing (NLP)
2. Lemmatisation
3. POS-tagging
4. Ancient Greek
5. John Anagnsotes
6. Eusthatios of Thessalonike
7. John Kaminiates

BABELAO 10-11 (2022), p. 563-578
© ABELAO (Belgium)

Les centaures, Cerbère et leurs parents (non-)indo-européens
(quelques notes sur les traces des contacts des Indo-européens au Proche Orient ancien)

Par

Leonid Kulikov*

Université catholique de Louvain / Université de Gand

Le mot grec κένταυρος est une énigme étymologique[1]. Le dictionnaire étymologique grec le plus récent (BEEKES,VAN BEEK 2010) n'inclut même pas κένταυρος dans le vocabulaire. Plusieurs analyses proposées de ce mot en tant que prétendu composé, comme κεν(-τέω) 'piquer' + ταύρος 'taureau' ne peuvent être considérées qu'au niveau de l'analyse étymologique populaire (Volksetymologie)[2]. Pourtant, il y a une comparaison notoire pour κένταυρος en dehors du grec proposée au milieu du XIX^e^ siècle par Adalbert Kuhn (1852), dans son article fondateur « Gandharven und Kentauren ». Kuhn s'est aventuré à relier κένταυρος au nom d'une autre créature mythologique, connue de la mythologie indo-iranienne, le védique *gandharvá-*, avec les formes apparentées iraniennes, l'avestique *gaṇdarəβa-* etc. L'inadéquation de cette comparaison au niveau phonétique a été notée par Kuhn lui-même (gr. κ- ne peut

* Je remercie Viacheslav Chirikba et Claude Obsomer pour leur lecture attentive et leurs commentaires utiles.

[1] Pour un aperçu de telles (pseudo-)étymologies, voir FRISK 1960, p. 820 ; KULIKOV 2021, p. 163-164 (notes 2-3).

[2] Ainsi FRISK 1960, p. 820: « Eigentliche Bedeutung unbekannt, mithin ohne Etymologie »; de même CHANTRAINE 1968, p. 515 : « Et. : Ignorée ».

pas correspondre à skr. *g*-, gr. τ à skr. *dh*, etc.)[3]. Il n'est pas étonnant que cette comparaison ait été rejetée par pratiquement tous les indo-européanistes[4]. Or, même si aujourd'hui cette « approche linguistique-anthropologique comparée » dumézilienne (préconisée, par exemple, par MONTANARI 1986) est unanimement rejetée par les dictionnaires étymologiques[5], il serait erroné de considérer les formes indo-iraniennes et grecque comme totalement sans rapport. Leur similitude phonétique frappante[6], même s'il puisse paraître controversée, est encore corroborée par des parallélismes frappants de ces deux personnages mythologiques. J'ai discuté par ailleurs en détail (KULIKOV 2021) les similitudes les plus remarquables entre ces représentants des panthéons mythologiques inférieurs grec et indo-iranien. Je me contenterai donc ici de résumer brièvement les points les plus importants de cette discussion.

1. κένταυρος *and* gandharvá-*: parallélismes mythologiques*

Le parallélisme le plus remarquable concerne la nature métamorphique et/ou hybride (thériomorphe) des deux créatures, plus évidente pour les centaures (le bas du corps et les jambes d'un cheval combinés au torse humain) ; moins évident mais non moins saillant pour les gandharvas, dont on dit dans l'Atharvaveda qu'ils peuvent apparaître sous différentes formes (comme des feux follets, des chiens, des singes, des humains, etc.), étant ainsi des métamorphes[7].

Notez également la forme vielle-iranienne (avestique) *gaṇdarəβa-* qui a survécu dans plusieurs langues iraniennes modernes (en particulier du Pamir), où ses réflexes dénotent des métamorphes, cf. shughni *žindūrv* (< **gandarba-*) 'loup-garou', *žindīrv* (< **gandarbī-*) 'loup-garou' (femelle).

---

[3] Quelques tentatives manifestement échouées pour réconcilier les deux formes et reconstruire une proto-forme indo-européenne plausible incluent DUMÉZIL 1929, p. 253ff., où κένταυρος/*gandharvá-* sont comparé à lat. *februum*, un terme technique signifiant la purification religieuse. Malgré de sévères critiques, cette équation n'a pas été abandonnée par DUMÉZIL dans son ouvrage ultérieur (1948, p. 36-37 ; traduction anglaise 1988, p. 31), où il a tenté (une tentative qui ne peut bien sûr être considérée comme réussie) de rendre compte de la différence entre ces formes en termes des « alternances […] ordinaires (degrés vocaliques différents, présence et absence d'un « infixe nasal ») » (DUMÉZIL 1948, p. 36) [= DUMÉZIL 1988, p. 31)] et d'une "alternance [des occlusives], apparaissant justement dans des racines qui indiquent un mouvement rapide ou expressif de la main ou du pied (« saisir », « courir », « reculer ») ainsi que dans des noms d'animaux […] et de parties du corps » (DUMÉZIL 1948, p. 36). A peine plus tenable est la reconstruction de CARNOY 1936, p. 105-109 **ghwen-dh-* « frapper » (avec une prétendue extension de racine *-dh-*) + **-arua-*/*-arbha-*, qui donne le sens douteux « cheval qui pique ou frappe ».

[4] Voir p.ex. MEILLET 1893, p. 282 ; 1903, p. 364 ; VON NEGELEIN 1931 (« ich glaube daran nicht! »).

[5] Voir UHLENBECK 1898/1899, p. 77. MAYRHOFER est un peu moins catégorique : « Alles Weitere bleibt unsicher » (KEWA I, 321) ; « Weiteres bleibt unklar » (EWAia I, 462).

[6] Notées déjà par KUHN 1852 ; voir aussi MEYER 1883 ; DUMÉZIL 1929 ; CARNOY 1936. Plus récemment, la théorie de Dumézil a été relancée par VIELLE 1996 ; 2005. D'autant plus surprenantes sont les affirmations telles, comme, par exemple, celle trouvée dans un guide standard de mythologie indo-européenne : « [the Gandharvas and the Centaurs] have virtually nothing in common mythologically » (WEST 2007, p. 285 (note 14)).

[7] *avakādān* $^{+}$*abhiśocān* ' [Paipp.] *bhitsu* / [Śaun.] *apsú dyotayamāmakān* /
gandharvān sarvān oṣadhe ' *pra ṇudasva parā ṇaya*
Ô plante, repousse, emporte les gandharvas, les mangeurs d'herbe d'avaka, [qui apparaissent comme] des feux follets brillants dans les fentes (Paipp.) / dans les eaux. (Śaun.) (AVP 12.8.4 ≈ AVŚ 4.37.10)

śvévaikaḥ kapír ivaíkaḥ ' *kumāráḥ sarvakeśakáḥ* /
priyó dṛ́śá iva bhūtvā́ ' *gandharváḥ sacate stríyas*
L'un [apparaît] comme un chien, un autre comme un singe, encore un autre, devenant comme un jeune homme ayant toutes [sortes de] cheveux, agréable à voir, un gandharva court après les femmes. (AVŚ 4.37.11 ≈ AVP 12.8.6).

La nature (mi-)équine des gandharvas, même si elle n'est pas directement conservée dans le contexte mythologique indo-iranien, peut être reconstituée sur la base de certaines preuves indirectes, comme la nature semi-équine de la déesse Saraṇyū, la mère de Yama et Yamī, qui, selon une généalogie alternative (RV 10.10.4), sont nés d'un gandharva et d'une apsara. On dit que Saraṇyū s'est transformée en jument pour fuir son mari, donnant ensuite naissance aux dieux doubles Aśvins (étymologiquement 'liés aux / ayant des chevaux'). De plus, la forme sanskrite *kinnara*-, probablement historiquement liée à *gandharvá*-, étant un autre réflexe de la même proto-forme, dénote les musiciens célestes, généralement présentés comme mi-hommes – mi-chevaux.

Les gandharvas et les centaures sont connus pour leur caractère lubrique et leur comportement sexuellement agressif ; cf. le mythe de l'enlèvement d'Hippodamie et d'autres femmes Lapithes et le passage atharvavédique AVŚ 4.37.11 ≈ AVP 12.8.6 (cité ci-dessus[8]) ou une autre strophe atharvavédique importante dans l'incantation contre les gandharvas et apsaras :

āṇḍ́yataḥ śikhaṇḍíno ' gandharvásyāpsarāpatéḥ
bhinádmi muṣkā́v $^{+}$*ápā* $^{+}$*yātu*[9] *śépaḥ*
Du gandharva huppé dansant ici, du seigneur des apsaras, j'écrase les testicules : que [son] pénis tombe [= que ce gandharva devienne impuissant] ! (AVŚ 4.37.7 ≈ AVP 12.7.9)

Le nom du dieu de l'amour postvédique Kandarpa (qui peut être un autre réflexe de la source hypothétique de *gandharvá*-) et la conduite sexuellement explicite ou même indécente de Yamī (dont son frère jumeau Yama l'accuse dans la strophe RV 10.10.6[10]) fournissent une preuve supplémentaire de cette caractéristique (hypersexualité).

Une autre caractéristique intéressante (qui semble avoir été largement ignorée par les chercheurs) partagée par les centaures et les gandharvas est les mariages de substitution présents dans leur lignée : l'un des membres du mariage (le plus souvent une femme) est remplacé par un autre personnage, pour tromper l'autre époux, et aussi, apparemment, pour dissimuler l'inceste. Dans la mythologie grecque, la plupart des centaures proviennent de la liaison d'Ixion et de Néphélé – le nuage qui a pris l'apparence d'Héra qui formait un couple incestueux avec Zeus (tous deux étant des enfants du titan Kronos et de la titanide Rhea). Dans la mythologie indo-iranienne, Saraṇyu, la mère de Yama et Yami, selon la généalogie canonique (tandis que, selon RV 10.10.4, ils étaient les enfants d'un gandharva et d'une apsara), échappe à son mari Vivasvant, et les dieux lui créent un substitut, Savarṇā, avec laquelle Vivasvant donne naissance à Manu. Le Yima/Jamshid iranien conclut également un mariage substitutif dont l'épouse est une démone (*peri* = *parīk*) ; de même, un démon (*dev*) devient l'époux de Yimak, la sœur de Yima. Les deux mariages substitutifs indiquent évidemment une substitution secondaire de l'inceste dans la version originale du mythe iranien commun sur l'inceste des jumeaux primordiaux Yama/Yima et Yami/Yimak.

La nature aquatique et l'association avec l'eau sont bien connues pour les gandharvas (ainsi que pour leurs consorts, les apsaras) habitant près des rivières, dans les endroits humides ou les marais[11], et cf. AVP 12.8.4 ≈ AVŚ 4.37.10 cité ci-dessus. Cf. aussi la légende de Yamī, né d'un Gandharva, qui est transformé dans la tradition ultérieure en la rivière Yamunā[12] ainsi que le

---

[8] Voir aussi KUIPER 1996, p. 243-245.

[9] Ma propre conjecture pour Śaun. *api yami*, Paipp. *api yātu* ; voir KULIKOV 2012, p. 670-671, pour une discussion de ce vers difficile.

[10] Voir KULIKOV 2018 pour une brève discussion de ce passage.

[11] Voir p. ex. KUIPER 1996, p. 226, 237-239.

[12] Voir p. ex. DONIGER 1996.

vieil-iranien (avestique) *gaṇdarəβa-* – un monstre aquatique qui vivait dans le lac Vourukaša. Pour les centaures, certains éléments (traces ?) de leur nature aquatique peuvent être reconstitués sur la base de la généalogie du centaure Chiron, né fils du dieu Cronos et de l'Océanide Philyra[13], aussi bien que sur la base de la généalogie de Pholos, un autre centaure exceptionnel, né fils appartenant à la classe des divinités de l'eau (rivières, sources). Notez également le lien bien établi entre l'eau et les chevaux en général[14] et en particulier, par exemple dans la figure de Poséidon, unissant les fonctions du dieu de l'eau et des chevaux, comme Poséidon-Hippios / seigneur des chevaux)[15].

Dans le contexte de la nature aquatique, le lien avec les nuages est également d'un intérêt particulier, cf. la localisation fréquente des gandharvas[16] dans l'air. Pour les centaures, leur lien avec les nuages est évident dans la légende de l'ancêtre présumé des centaures né de l'union sexuelle du roi des Lapithes Ixion et de la nymphe des nuages Néphélé[17].

Le lien avec les boissons alcooliques ou enivrantes est également bien connu : les centaures sont connus pour leur passion pour le vin, tandis que dans le Ṛgveda, le Gandharva (en tant qu'être unique, plutôt qu'en tant que classe de créatures) est intimement associé à la boisson sacrale hallucinogène des aryens védiques Soma, jouant un rôle important du gardien de Soma[18].

L'expertise dans la guérison en général et dans les plantes médicinales en particulier est une caractéristique importante de Chiron, très différent à cet égard des autres centaures[19]. Pour Gandharva, nous savons de AVŚ 4.4 qu'il était particulièrement compétent dans la guérison des dysfonctions érectiles (qui est tout à fait naturel, compte tenu de l'association étroite entre le(s) gandharva(s) et la sexualité), en particulier pour aider son patron Varuṇa :

yā́ṃ tvā gandharvó ákhanad ' váruṇāya mr̥tábhraje /
tā́ṃ tvā vayáṃ khanāmasi ' óṣadhiṃ śepahárṣaṇīm
Nous creusons (pour) toi une herbe pour érection pénienne, toi, laquelle Gandharva a creusée pour Varuṇa dont la virilité (érection ?) était morte. (AVŚ 4.4.1)

Enfin, les compétences musicales et de danse des gandharvas, bien connues de la tradition mythologique de l'Inde ancienne, sont parallèles aux talents musicaux de Chiron[20] et de Silène.

Pour conclure ce bref aperçu des parallélismes entre les centaures et les gandharvas, il convient de mentionner que plusieurs caractéristiques énumérées ci-dessus, telles que l'hypersexualité et la nature équine[21], ou l'hypersexualité et la nature aquatique (ou, plus généralement, liquide[22]) sont fréquemment en corrélation dans de nombreuses mythologies.

---

[13] Incidemment, Philyra est aussi la déesse du parfum – à comparer avec l'association entre les gandharvas et parfum (skr. *gandhá-*).

[14] Voir p. ex. MILIČEVIĆ-BRADAČ 2003 ; DIETRICH 1964, p. 15-19.

[15] Voir p. ex. KOMITA 1985 ; BALÉRIAUX 2019.

[16] Qualifiés d'esprit-nuage déjà par KUHN 1852 ; voir aussi MACDONELL 1897, p. 137 ; HOPKINS 1915, p. 157 ; KUIPER 1996, p. 226 ; CUEVAS 1996, p. 280.

[17] P. ex. COLVIN 1880, p. 127 (note 3), 153 ; SCOBIE 1978, p. 142 ; NASH 1984, p. 274 ; BLICKMAN 1986.

[18] Voir, pour la discussion la plus détaillée de la relation entre Gandharva et Soma, KUIPER 1996 et OBERLIES 2005 ; pour une perspective comparative, voir aussi CARNOY 1936, p. 103.

[19] Voir, par exemple, DAWSON 1949.

[20] Voir en particulier VOGEL 1978.

[21] Voir DONIGER 1980 ; DONIGER 2014, p. 459-460.

[22] Voir p. ex. ODENT 1990 ; LIDKE 2003.

Somme toute, le riche matériel brièvement résumé ci-dessus peut servir de preuve suffisante de l'affinité profonde des gandharvas et des centaures. Ces deux créatures, aussi différentes qu'elles puissent paraître, occupent sans aucun doute la même (ou du moins très similaire) niche dans les deux panthéons mythologiques, grec et indo-iranien.

2. **gandharvá-, κένταυρος** *et quelques formes apparentées : une proto-source hypothétique et ses développements intérieurs en indo-aryen et en grec*

gandharvá- et κένταυρος doivent résulter d'un certain nombre de développements secondaires basés sur la ré-étymologisation ; cf. *gandharvá-*, probablement modifié sous l'influence de *gandhá-* 'odeur',[23] également d'origine incertaine ; tandis que pour κένταυρος l'influence de ταῦρος 'taureau' + κεντέω 'piquer, percer' est possible. L'histoire complexe de ces formes est en outre indirectement corroborée par l'existence de noms comparables (et également étymologiquement problématiques), tels que le nom du dieu de l'amour *kandarpa-* ou des musiciens célestes *kimnara-*/*kinnara-*, typiquement présentés comme des créatures hybrides (mi-homme – mi-cheval, v. fig. 1) qui sont des créatures mythologiques similaires du panthéon inférieur. Barnett[24] considérait *kandarpa-* comme le réflexe indien moyen (paiśācī ?) de *gandharvá-* (par ***kandappa-* ?), avec une *hypersanskritization* subséquente. Certaines parties de cette forme peuvent en effet indiquer une ré-*etymologization* secondaire, cf. *kān-* (~ *kā́ma-* 'amour') et *darpa-* 'folie' (?) (~ racine *dṛp-* 'être fou'). Pour skr. *kimnara-*/*kinnara-*[25], l'analyse étymologique populaire de cette forme (← *kiṁ-nara-* (lit.) 'qui/quoi ? + homme' (?) = [c'est-à-dire 'pas un homme' ?]) peut à peine être prise sérieusement mais pourrait expliquer également son origine par ré- *etymologization*.

L'existence de plusieurs sous-formes similaires corrobore indirectement l'origine non indo-européenne de *gandharvá-* et κένταυρος. Évidemment, tels développements intérieurs font la reconstruction d'une source commune de *gandharvá-* et de κένταυρος une tâche difficile. Cependant, en s'appuyant avant tout sur les parties non étymologizables des deux formes, on pourrait tenter de reconstruire la proto-forme hypothétique comme **GVnDVr(u̯)…*, où *G* et *D* dénotent, respectivement, les consonnes vélaires et dentales, tandis que *V* représente une voyelle de timbre inconnu (*e*, *a* ou *o*).

3. **Κένταυρος** *et* **gandharvá-** *: à la recherche d'une source non indo-européenne*

Les preuves comparatives résumées dans les sections précédentes suggèrent une solution simple à la controverse κένταυρος/*gandharvá-* : les deux formes doivent remonter à la même source, étant des emprunts indépendants à une langue non indo-européenne inconnue ou à un groupe de langues apparentées, qui était / étaient en contact avec le (proto-)grec et l'indo-iranien commun[26]. En ce qui concerne le matériel indo-iranien, il convient de mentionner que la forme

---

[23] Cf. l'association entre *gandharvá-* et *gandhá-* mentionnée dans l'Atharvaveda :
tváyā vayám apsaráso ' gandharvā́ṃś cātayāmahe /
ájaśṛ̥ngy ája rákṣaḥ ' sárvān gandhéna nāśaya
Nous chassons par toi les apsaras et les gandharvas. O [herbe] aux cornes de bouc, chasse les rakṣas, fais-les tous disparaître par [ton] parfum. (AVŚ 4.37.2 ≈ AVP 12.8.4).

[24] BARNETT 1926-1928, p. 704 (note 2).

[25] A noter aussi les formes sémitiques (syr. *kennarā*, hébr. *kinnōr* 'cithare' ; voir MAYRHOFER, KEWA, I, p. 209 ; EWAia, III, p. 90) qui pourraient manifester une autre source de skr. *kimnara-*/*kinnara-*, contaminée vraisemblablement avec la forme source de *gandharvá-*/κένταυρος.

[26] Un tel scénario a été proposé, p. ex., par SCHAYER 1934, p. 64.

gandharvá- est répertoriée parmi les formes indo-iraniennes communes qui n'ont pas d'étymologie indo-européenne et, selon l'hypothèse très plausible de LUBOTSKY 2001, pourraient avoir été empruntées à la langue non identifiée de la population du complexe archéologique bactro-margien (Bactria-Margiana Archaeological Complex, ou BMAC). Datée des derniers siècles du III - premiers siècles du II millénaire avant notre ère, cette culture était située immédiatement au sud de la culture Andronovo, à laquelle les proto-indo-iraniens sont généralement identifiés.

L'origine ultérieure des gandharvas-centaures est obscure, mais certaines hypothèses prudentes peuvent être faites à propos de cette source hypothétique. Pour les centaures grecs, aussi obscure que puisse paraître l'origine de cette créature hybride dans le contexte grec[27], nous avons quelques preuves limitées de l'histoire des premiers contacts des Grecs avec d'autres cultures. Les sources possibles des centaures peuvent probablement être trouvées dans les mythologies du Proche-Orient, en particulier dans la tradition kassite[28]. Nous n'avons que peu de connaissances sur les Kassites, qui gouvernaient la Babylonie à la fin du II^{e} millénaire avant notre ère. Leur langue était clairement non indo-européenne, avec des relations génétiques possibles obscures ; cependant il y a quelques raisons de supposer un lien avec les langues hourro-urartéennes (SCHNEIDER 2003) et donc, éventuellement, avec la macro-famille nord-caucasienne ; dans cette macro-famille, le kassite peut être liée plus étroitement avec la branche du Nord-Est (nakho-daghestanienne). L'abondance de créatures hybrides mi-animales dans la mythologie kassite a été notée à plusieurs reprises dans la littérature ; le même trait caractérise la mythologie géographiquement et chronologiquement adjacente du royaume médio-assyrien[29]. L'hypothèse des contacts entre les Kassites et les Indo-iraniens est corroborée par quelques noms kassites probablement empruntés à l'indo-iranien. Bien que des preuves similaires de contacts directs entre les Kassites et les Grecs n'aient pas (encore) été trouvées, la possibilité que les centaures aient été empruntés par les grecs aux kassites (et/ou à certains de leurs voisins ?), très probablement à travers le nord-ouest de l'Anatolie, ne semble pas improbable[30].

Le matériel lexical du kassite n'est que mal connu à partir d'un dictionnaire kassite-babylonien ainsi que de certains noms attestés dans les textes akkadiens[31], mais on retrouve quelques formes qui pourraient être pertinentes pour la discussion des sources hypothétiques de *gandharvá-*/κένταυρος. D'un intérêt particulier est la forme kass. *gaddaš* (lire *gandaš*, où le radical est peut-être *g^{y}and^{z}-*[32], signifiant 'roi' et étant aussi le nom du premier roi kassite. La forme citée par SZLECHTER 1958 comme °*kundarum* (dans ^{d}*Marduk-ku-un-da-rum* 'Marduk est roi') est particulièrement intéressante. Von Soden[33] explique cette forme comme une erreur de lecture pour °*kundaš*, étant donné que *rum* et *aš* sont rendus par le même caractère cunéiforme. Or, on ne peut pas exclure que la lecture erronée °*kundarum* soit à l'origine de l'emprunt en question, étant donné son affinité particulière (cf. surtout le *-ru-* final) avec la source hypothétique de g*andharvá-*/κένταυρος (***GVnDVr(u̯)*... (?)) discutée à la Section 2[34]. Un cognat possible de ce nom kassite peut être trouvé dans une autre langue ancienne du Proche-Orient,

[27] Voir par exemple une discussion détaillée dans NASH 1984.

[28] Voir notamment LAWRENCE 1994, p. 57 ; MASCIADRI 2013 ; MATURO 2014 ; SCOBIE 1978, p. 142ss.

[29] Voir p.ex. BLACK, GREEN 1992, p. 63 et passim ; SHEAR 2002, P. 151 (note 38) ; TAHERI 2013 ; et cf. fig. 2.

[30] Voir notamment JARITZ 1957.

[31] Voir LAWRENCE 1994 ; MATURO 2014 ; SHEAR 2002.

[32] Voir SCHNEIDER 2003, p. 324 ; sur les formes orthographiques différentes, voir VON SODEN 1966, p. 82.

[33] VON SODEN 1966, p. 82.

[34] Je suis reconnaissant à Leonid KOGAN pour ses éclaircissements sur la lecture des formes akkadiennes.

qui appartient probablement à une autre branche (occidentale / nord-ouest) de la macro-famille nord-caucasienne, Hatti *katte* ‘roi’, *kat(t)aḫ* ‘reine’[35].

La situation géographique des kassites à mi-chemin entre les grecs et la patrie ancestrale hypothétique des Indo-iraniens, rend plausible la localisation de la source du *gandharvá-*/κένταυρος dans cette partie du monde antique. Le kassite (ou peut-être une langue étroitement liée au kassite) pourrait être nommé parmi les candidats possibles pour la langue inconnue du peuple BMAC[36]. Le fait que les centaures soient principalement localisés en Thessalie, c’est-à-dire dans l’une des régions orientales de la Grèce, peut étayer davantage l’hypothèse de l’arrivée des ancêtres des (proto-)centaures du Proche Orient.

4. Autres traces possibles des contacts avec les Nord-caucasiens en indo-iranien et grec

Skr. kéśa- *‘cheveux’, av.* gaēsa- *‘crépu’*

Une autre forme qui est à noter dans le contexte de la discussion de l’origine hypothétique nord-caucasienne des centaures-gandharvas est le mot indo-iranien pour « cheveux », skr. *kéśa-* ‘cheveux’, av. *gaēsa-* ‘crépu’. Pour un cognat possible en dehors de l’indo-iranien, lat. *caesariēs* ‘(longue) chevelure ondulante’, il y a des doutes quant à son lien génétique avec *kéśa-* / *gaēsa-*[37]. Kullanda[38] a proposé une origine nord-caucasienne pour ces formes, en les comparant à une forme reconstruite pour un membre de la famille caucasienne du Nord-Est (nakho-daghestanienne), notamment, proto-nakh **qēs* ‘crinière’, pour laquelle le dictionnaire NCED[39] reconstruit la forme proto-est-caucasienne **GwēźV*. Même si la formulation exacte de Kullanda n’était peut-être pas tout à fait correcte[40], la similitude entre les formes indo-iraniennes et est-caucasienne est trop frappante pour être complètement ignorée et expliquée comme une coïncidence. À mon avis, la/les langue(s) source(s) de nos formes indo-iraniennes pourraient être identifiées pas à la langue proto-nakh, mais plutôt à une certaine langue de la famille nord-caucasienne étroitement liée à la branche est-caucasienne, mais qui était située hors de cette branche proprement dit – le statut qui est maintenant communément supposé pour le hourro-urartéenne (voir ci-dessus). Un tel statut est peut-être aussi responsable de la variation de la consonne initiale, représentée en iranien par *g-*, mais en indo-aryen par *k-*. La raison de cette variation peut être (i) l’emprunt en iranien / indo-aryen de langues sources différentes, quoiqu’étroitement liées, avec des réflexes différents de l’est-caucasien **G(w)-* (*g-*/*k-*) et/ou (ii) les emprunts datant de périodes chronologiques différentes (plus tôt dans le cas de l’iranien, plus tard dans le cas de l’indo-aryen). Notez que cette distribution peut être un parallèle avec la variation attestée pour les formes de la famille gandharva : l’iranien n’atteste qu’un *g-*réflexe (*gaṇdarəβa*), alors qu’en indo-aryen on trouve une variété de réflexes qui attestent ou *g-* (*gandharvá-*) ou bien *k-* (*kandarpa-* et *kimnara-*/*kinnara-*). Ces dernières formes pourraient révéler une *k-*forme originale, ré-étymologisée dans le cas de *gandharvá-*.

Il est important de noter que skr. *kéśa-* apparaît dans les contextes qui se réfèrent aux gandharva(s), tels comme AVŚ 4.37.11 ≈ AVP 12.8.6 ci-dessus. Cette forme peut donc indiquer

---

[35] Comparé par CHIRIKBA à paraître / 2022 au proto-abkhaz **qada* ‘chef’ (cf. abkh. *a-t’ʷəla a-χada* ‘chef du pays’; abaz. *qadá* ‘chef’), peut-être à analyser comme préverbe **qa-* ‘haut’ (< ‘tête’) + affixe direct. *a-* + racine **da* ‘conduire’ (?), bien que cela puisse être une interprétation étymologique populaire d’une forme archaïque.

[36] Pour l’identification linguistique du peuple BMAC, voir, par ex., WITZEL 2006, p. 166 ; ANTONOVA 2013.

[37] Voir DE VAAN 2008, p. 81-82.

[38] KULLANDA 2012, p. 406.

[39] NIKOLAEV, STAROSTIN 1994, p. 468.

[40] Voir GUSEJNOV 2019.

indirectement la nature (semi-)équine de ces créatures (quelque peu obscurcie dans le cas des gandharvas, contrairement à leurs pendants grecs, les centaures).

Gr.* Κέρβερος ~ *Skr.* śárvara-, śábala-, karbara-** ***etc.

Enfin, une autre créature du panthéon inférieur à mentionner dans cet article est gr. κέρβερος, souvent comparé à un groupe de formes sanskrites similaires dont la plupart manifestent le sens « tacheté, pommelé » (ou du moins leur significations sont dérivées de celui-ci), bien que certaines ne soient attestées que par les lexicographes anciens indiens (L.). Ceux-ci incluent (i) deux formes avec le *ś*- initial, *śábala*- 'tacheté, panaché'[41] (l'un des deux chiens de l'enfer de Yama, gardiens du royaume de morte) et *śárvar*[*a*]- « nuit » (?), attestées depuis le début du védique (Ṛgveda) ; et (ii) formes avec le *k*- initial : *karbu*- (Yājñavalkya-Smṛti 3.116) 'coloré'; *karbura*- (skr. classique), *karbara*- / *karvara*- (L.) 'tacheté, panaché ; tigre ; Ferula assa-foetida', le nom d'un rakṣas, *karbūra*- (L.) id., 'curcuma'; peut-être aussi skr. cl. *karpūra*- 'camphre', sur lequel voir ci-dessous.

La seule attestation ṛgvedique de *śárvara*- apparaît (au féminin *śárvarī*-) dans un hymne adressé aux Maruts : *té syandrā́so naókṣāṇó ' ₐti ṣkandanti śárvarīḥ* (RV 5.52.3). Le passage a intrigué de nombreux védistes : ni le référent de *śárvarīḥ*, ni l'étymologie de cette forme[42], ni le caractère exact de l'activité exprimée par le verbe *áti ṣkandanti* (« sauter par-dessus » ?) ne sont clairs. Dans un autre article[43], j'ai fait valoir que l'interprétation de l'hapax *śárvarīḥ* comme faisant référence aux nuits, adoptée par la plupart des traducteurs[44], soulève plusieurs problèmes et devrait probablement être révisé. Dans les études védiques antérieures, ce mot était interprété comme « die bunten Thiere der Marut(s) » [45]. Ainsi, étant donné que les Maruts peuvent être associés aux guépards[46], ce passage peut être provisoirement traduit par « ils [sc. les Maruts] couvrent / montent les śarvarīs [= femelles tachetées (?) = femelles guépards (?)] ».

En termes formels, tous les deux groupes de variantes peuvent être réconciliés avec le cognat présumé grec (κέρβερος « chien tacheté ? »[47]). Le second (les *k*-variantes) conduit à la vélaire simple initiale (**k*-), tandis que le premier groupe des formes (védiques, donc plus anciennes ?) nécessite la reconstruction de la palatovélaire initiale **ḱ*-. Cette dernière solution, acceptée dans des études antérieures, est finalement rejetée par MAYRHOFER (EWAia II, p. 609).

La coexistence de nombreuses variantes des réflexes de la proto-forme hypothétique (**K*$^{(\mathrm{y})}$*erPer(o)*- ou similaire) aussi bien que leur structure inhabituelle[48] doivent indiquer leur origine non indo-européenne. Encore une fois, un bon candidat pour la forme source peut être trouvé dans le dictionnaire nord-caucasien. C'est la proto-forme **čərbV* (/ **bərčV* (~ *ć*)) qui désigne une sorte de chien (cf. avar-andi **čiba*, tindi > khvarshi *čeba* 'chienne', tabassaran

[41] Sur la sémantique et les connexions étymologiques proposées pour ce mot, voir maintenant RONZITTI 2007.

[42] L'explication de cet hapax proposée par SCARLATA (WITZEL et al. 2013, p. 292, 589) comme un dérivé de la racine *śar*- 'cacher, dissimuler' (cf. *śárman*- 'abri, refuge') ne paraît pas très convaincante et ne clarifie pas le contenu de ce passage obscur.

[43] KULIKOV 2009, p. 150 (note 27).

[44] P. ex. GELDNER 1951, II, p. 57 : « Sie springen über die Nächte weg wie die sprunglustigen Stiere (auf die Kühe) » ; JAMISON, BRERETON, II, p. 728 : « They, like streaming bulls, spring across the nights ».

[45] BÖHTLINGK, ROTH, PW VII, p. 105 ; GRASSMANN 1873, p. 1386.

[46] Ou aux léopards ; voir KULIKOV 2009.

[47] En effet présenté parfois comme un animal tacheté ; voir fig. 3.

[48] Voir, en particulier, RONZITTI 2007, p. 139 et passim.

barči, etc.[49]). Il est donc bien probable que le mot source (est-caucasien / hourro-urartéen ?) dénote une certaine race locale de chien, telle comme berger de Kars ou berger du Caucase, qui montre souvent un motif tacheté. Il faut remarquer également à ce propos que les chiens de combat (en particulier, les races génétiquement apparentées aux telles comme berger du Caucase) étaient assez courants dans plusieurs États anciens du Proche-Orient, en particulier, au royaume d'Urartu[50]. La qualité phonétique de la consonne de la forme reconstruite nord-caucasienne, une affriquée palatale ou palatalisée, peut être responsable de la variation de la consonne initiale dans les formes indo-aryennes (*k-* / *ś-*). Une autre variation, *r-* / *l-*, peut être due aux développements complexes et, parfois, à la fusion ou variation de ces deux sonantes dans plusieurs langues nord-caucasiennes[51].

Encore un autre mot, qui n'appartient probablement pas au groupe de *karbara-* au sens strict, mais qui mérite néanmoins une brève mention, compte tenu de sa similitude avec ce modèle phonétique, est skr. cl. *karpūra-* 'camphre'. L'explication de Mayrhofer[52] (qui remonte essentiellement à GONDA 1932, p. 23-24, 34), est plausible en général, mais ne rend pas compte de l'émergence du *-r-* médial. À mon avis, cette forme pourrait être influencée par d'autres membres de la famille *karbara-*. Il faut rappeler que ce mot dénote non seulement la substance proprement dite, mais également la plante de laquelle la camphre est obtenue, c'est-à-dire le camphrier (appelé aussi camphrier laurier ou Cinnamomum camphora). Cette plante, qui à première vue n'a rien à faire avec les animaux (chiens ou guépards) tachetés, a une particularité intéressante : ses feuilles commencent par un rouge rouillé, mais deviennent rapidement vertes foncées. Cela donne à l'arbre un motif de couleur remarquable, voire unique, hétéroclite ou tacheté (voir fig. 4), qui, en plus, peut apparaître brunâtre (← rouge + vert !) et, somme toute, rappelle en quelque sorte le motif du guépard tacheté : d'où peut-être l'*etymologization* secondaire de ce terme botanique comme '(un arbre) au motif/couleur guépard'.

5. Remarques finales

Cet article présente quelques observations préliminaires sur l'apport des cultures et des langues non indo-européennes, en accordant une attention particulière aux emprunts éventuels aux langues qui peuvent être au moins provisoirement identifiées comme membres de la macro-famille nord-caucasienne. D'autres études comparatives des mythologies anatoliennes, du Proche-Orient et d'Asie centrale ainsi que l'analyse linguistique du matériel disponible des langues de ces cultures, peuvent éclairer l'origine ultime des formes discutées ci-dessus et probablement ajouter des preuves des contacts probables entre les Indo-européens et Nord-caucasiens anciens. Ceci, à son tour, peut considérablement enrichir nos connaissances sur l'origine des

---

[49] Voir NCED = NIKOLAEV, STAROSTIN 1994, p. 341. Il n'est pas approprié de commencer ici une discussion détaillée sur la reconstruction nakho-daghestanienne. Pourtant, en supposant l'origine nord-caucasienne des formes indo-européennes en question, on pourrait hasarder une explication de la proto-forme reconstruite comme métathétique (**čərbV* / **bərčV*) : faut-il peut-être reconstruire un redoublement rimant du type **čər(b)-bər(č)-*, conservée dans la langue cible, mais non attesté dans les langues filles caucasiennes du Nord-Est, où l'on trouve soit la racine/base seule, soit seulement la syllabe de redoublement ?

[50] Voir KALININ et al. 1992 ; FISCHER 2011, p. 35 (note 16), 39 (note 29).

[51] Notez, incidemment, que les contacts des Proto-indo-iraniens avec une ou plusieurs langues de ce type (de la macro-famille nord-caucasienne ?) peuvent avoir déclenché la chute de l'opposition *r-* ~ *l-* en indo-iranien (entièrement fusionnés en iranien et partiellement fusionné en indo-aryen, surtout dans les dialectes occidentaux).

[52] MAYRHOFER, KEWA, I, p. 175 : « Wahrscheinlich austroasiatisch, vgl. khmer *kāpōr*, čam *kapū*, mon *khapuiw*. Aus dem Nebeneinander der austroasiatischen Präfixe *kar-*, *kam-* und *ka-* erklärt sich das Verhältnis von *karpūra-* : neugr. *κάμφορα*, nhd. *Kampher* … » etc.

éléments non indo-européens (en particulier, des théonymes obscurs) dans les vocabulaires des traditions anciennes indo-européennes et dans le panthéon (inférieur) indo-européen.

BIBLIOGRAPHIE

ANTONOVA, E.V., 2013 : Е.В. Антонова, « «Арии» и Бактрийско-маргианский археологический комплекс » [Les « aryens » et le complexe archéologique bactro-margien], dans Г.Ю. Колганова, С.В.Кулланда, А.А. Немировский, А.А. Петрова, А.В. Сафронов (éd.), Иранский Мир. II – I тыс. до н.э. Материалы международной научной конференции, посвященной памяти Э.А. Грантовского и Д.С. Раевского, Т. VI. 2-3 декабря 2013 года [Monde Iranien. II - I millénaire av. J.-C. Actes du colloque scientifique international dédié à la mémoire d'E.A. Grantovsky et D.S. Rayevsky, T. VI. 2-3 decembre 2013], Moscou, p. 9-16.

BALÉRIAUX, J. 2019 : « Mythical and ritual landscapes of Poseidon Hippios in Arcadia », *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 32, p. 83-99.

BARNETT, L.D., 1926-1928 : « Yama, Gandharva, and Glaucus », *Bulletin of the School of Oriental Studies* 4.4, p. 703-716.

BEEKES, R., VAN BEEK, L., 2010 : R. BEEKES, with the assistance of L. VAN BEEK, *Etymological dictionary of Greek* (Leiden Indo-European etymological dictionary series, 10), Leiden.

BLACK, J., GREEN, A., 1992 : *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia. An illustrated dictionary*, London.

BLICKMAN, D. R., 1986 : « The myth of Ixion and pollution for homicide in Archaic Greece », *The Classical Journal* 81.3, p. 193-208.

CARNOY, A. J., 1936 : « Le concept mythologique du Gandharva et du Centaure », *Le Muséon* 49, p. 99-113.

CHANTRAINE, P. [et al.]., 1968 : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris.

CHIRIKBA, V.A., à paraître/2022 : В.А. Чирикба, *Абхазо-адыгский праязык: Реконструкция фонемной системы и части лексикона и морфологической системы* [Proto-langue abkhaze-adyghe : Reconstruction du système phonologique et d'une partie du lexique et du système morphologique], Moscou.

COLVIN, S., 1880 : « On representations of centaurs in Greek vase-painting », *The Journal of Hellenic Studies* 1, p. 107-167.

CUEVAS, B.J., 1996 : « Predecessors and prototypes: towards a conceptual history of the Buddhist Antarābhava », *Numen* 43.3, p. 263-302.

DAWSON, W.R., 1949 : « Chiron the Centaur », *Journal of the history of medicine* 4.3, p. 267-275.

DIETRICH, B.C., 1964 : « Xanthus' prediction: a memory of popular cult in Homer », *Acta Classica: Verhandelinge van die Klassieke Vereniging van Suid-Afrika / Proceedings of the Classical Association of South Africa* 7.1, pp. 9-24.

DONIGER O'FLAHERTY, W., 1980 : *Women, androgynes, and other mythical beasts*, Chicago.

— 1996 : « Saraṇyū/Saṃjñā: the sun and the shadow », dans J.S. HAWLEY , D.M. WULFF (éd.), *Devī: Goddesses of India*, Berkeley, p. 154-172.

— 2014 : *On Hinduism*, Oxford.

DUMÉZIL, G., 1929 : *Le problème des Centaures : étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris.

— 1948 : *Mitra-Varuṇa : essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris. (Trad. angl. : *Mitra-Varuna: an essay on two Indo-European representations of sovereignty*, New York, 1988).

FISCHER, J., 2011 : « Zur Frühgeschichte von Ephesos bis auf die Zeit der Kimmeriereinfälle », dans P. MAURITSCH (éd.), *Akten des 13. Österreichischen Althistorikerinnen- und Althistorikertages, 18.-20. November 2010 in Graz*, Graz, p. 29-44.

FRISK, H., 1960 : *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.

GELDNER, K.F., 1951 : *Der Rig-veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von* K.F. GELDNER. Bd. 1-3 (Harvard Oriental Series, 33-35), Cambridge, MA.

GONDA, J., 1932 : *Austrisch en arisch: het belang van de kennis der austrischen talen, voornamelijk voor de Indische philologie*, Utrecht.

GRASSMANN, H., 1873 : *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig.

GUSEJNOV 2019 : Г.-Р. А.-К. Гусейнов, « Еще раз к проблеме лексических контактов северокавказских, индоиранских и классических языков. Заметки на полях одной публикации » [Encore une fois sur le problème des contacts lexicaux des langues nord-caucasiennes, indo-iraniennes et classiques. Notes en marge d'une publication], *Индоевропейское языкознание и классическая филология* (*Чтения памяти И. М. Тронского*) 23 / *Indo-European Linguistics and Classical Philology* (*J.M. Tronsky memorial Conference*) 23, p. 239-246.

HOPKINS, E.W., 1915 : *Epic mythology* (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. 3, H. 1 B), Strassburg.

JAMISON, S., BRERETON, J., 2014 : *The Rigveda: the earliest religious poetry of India* / transl. by S.W. JAMISON and J.P. BRERETON, 3 vol., Oxford.

JARITZ, K., 1957 : « Die kassitischen Sprachreste », *Anthropos* 52.5-6, p. 850-898.

KALININ, V.A., IVANOVA, T.M. et MOROZOVA, L.V. 1992 : В. А. КАЛИНИН, Т. М. ИВАНОВА, Л. В. МОРОЗОВА, *Отечественные породы служебных собак азиатского происхождения* [Races russes de chiens d'assistance d'origine asiatique], Moscou.

KOMITA, N., 1985 : « Poseidon the Horse God and the Early Indo-Europeans », *Research Reports of Ikutoku Institute of Technology* 9, p. 31-39.

KUHN, A., 1852 : « Gandharven und Kentauren », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen* (KZ) 1, p. 513-542.

KUIPER, F.B.J., 1996 : « Gandharva and Soma », *Studien zur Indologie und Iranistik* 20 (H.-P. SCHMIDT (eds.), *Veda-Vyākaraṇa-Vyākhyāna: Festschrift Paul Thieme zum 90. Geburtstag am 18. März 1995*), Reinbek, p. 225-255.

KULIKOV, L., 2009 : « Vedic *piśá-* and Atharvaveda-Śaunakīya 19.49.4 = Atharvaveda-Paippalāda 14.8.4: A note on the Indo-Iranian bestiary », *Journal of Indo-European Studies* 37.1-2, p. 141-154.

— 2012 : *The Vedic* -ya-*presents: Passives and intransitivity in Old Indo-Aryan* (Leiden Studies in Indo-European, 19), Amsterdam.

— 2018 : « Vedic *āhanás*- and its relatives/cognates within and outside Indo-Iranian », dans *Farnah: Indo-Iranian and Indo-European studies in honor of Sasha Lubotsky*, Ann Arbor, p. 153-161.

— 2021 : « The Κένταυρος controversy revisited: An old etymological puzzle in a comparative-mythological perspective », dans L. CONTI, G.K. GIANNAKIS, J. DE LA VILLA et R. FORNIELES SÁNCHEZ (éd.), *Synchrony and diachrony of ancient Greek: Language, linguistics and philology: Essays in honor of Emilio Crespo* (Trends in Classics – Supplementary Volumes, 112), Berlin, p. 163-181.

KULLANDA 2012 : С. В. Кулланда, « К проблеме лексических контактов северокавказских, индоиранских и классических языков » [Sur le problème des contacts lexicaux des langues nord-caucasiennes, indo-iraniennes et classiques], *Индоевропейское языкознание и классическая филология* (*Чтения памяти И. М. Тронского*) 16 / *Indo-European Linguistics and Classical Philology* (*J.M. Tronsky memorial Conference*) 16, p. 406-415.

LAWRENCE, E.A., 1994 : « The centaur: Its history and meaning in human culture », *Journal of Popular Culture* 27.4, p. 57-68.

LIDKE, J.S., 2003 : « A union of fire and water: Sexuality and spirituality in Hinduism », dans D.W. MACHACEK, M.M. WILCOX (éd.), *Sexuality and the world's religions*, Santa Barbara, etc., p. 101-132.

LUBOTSKY, A., 2001 : « The Indo-Iranian substratum », dans C. CARPELAN, A. PARPOLA et P. KOSKIKALLIO (éd.), *Early contacts between Uralic and Indo-European: linguistic and archaeological considerations* (Mémoires de la Société Finno-ougrienne, 242), Helsinki, p. 301-317.

MACDONELL, A.A., 1897 : *Vedic mythology* (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. 3, H. 1 A), Strassburg.

MAYRHOFER, M., 1956-1980 : [KEWA] *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen = A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, vol. I-IV, Heidelberg.

— 1986-1996 : [EWAia] *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Bd. I-II, Heidelberg.

MASCIADRI, V., 2013 : Das Problem der Kentauren – die Griechen und das Wunderbare, dans P. MICHEL (éd.), *Spinnenfuß und Krötenbauch: Genese und Symbolik von Kompositwesen*, Zürich, p. 65-85.

MATURO, M., 2014 : « "Uomini-cavallo": genesi, elaborazione e memoria iconografica della figura del centauro, alcuni esempi ». *Acme* 67.2, p. 7-40.

MEILLET, A., 1893 : « De quelques difficultés de la théorie des gutturales indo-européennes », *Mémoires de la Société de linguistique de Paris* 8.4, p. 277-304.

— 1903 : *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris.

MILIČEVIĆ-BRADAČ, M., 2003 : « Greek mythological horses and the world's boundary », *Opvscvla archaeologica* 27.1, p. 379-392.

MEYER, E.H., 1883 : *Indogermanische Mythen*, Berlin.

MONTANARI, E., 1986 : « Presenza di Dumézil », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, N.S. 24.3, p. 169-174.

NASH, H., 1984 : « The centaur's origin: a psychological perspective », *The Classical World* 77.5, p. 273-291.

NEGELEIN, J. VON, 1931 : Rev. of DUMÉZIL (1929), *Le problème des Centaures*, *Orientalistische Literaturzeitung* 34.8, p. 709-710.

NIKOLAEV, S.L., STAROSTIN, S.A., 1994 : *A North Caucasian etymological dictionary*, Moscow.

OBERLIES, T., 2005 : « Der Gandharva und die drei Tage währende 'Quarantäne' », *Indo-Iranian Journal* 48.1-2, p. 97-109.

ODENT, M., 1990 : *Water and sexuality*, London.

RONZITTI, R., 2007 : « Śabalā and Síbilja: a journey from India to Iceland », *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction* 4, p. 135-157.

SCHAYER, S., 1934 : « Zagadnienie elementów niearyjskich w buddyzmie indyjskim (Pre-Aryan elements in Indian Buddhism) », *Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres*, Fasc. 1-3, p. 55-65.

SCHNEIDER, T., 2003 : « Kassitisch und Hurro-Urartäisch: Ein Diskussionsbeitrag zu möglichen lexikalischen Isoglossen », *Altorientalische Forschungen* 30, p. 372-381.

SCOBIE, A., 1978 : « The Origins of 'Centaurs' », *Folklore* 89.2, p. 142-147.

SHEAR, I.M., 2002 : « Mycenaean Centaurs at Ugarit », *Journal of Hellenic Studies* 122, p. 147-153.

SODEN, W. VON, 1966 : « Zu einigen kassitischen Wörtern », *Archiv für Orientforschung* 21, p. 82-83.

SZLECHTER, E., 1958 : *Tablettes juridiques de la 1re dynastie de Babylone : conservées au Musée d'Art et d'Histoire de Genève*, Paris.

TAHERI, ALI REZA, 2013 : « The "Man-Bull" and the «Master of Animals» in Mesopotamia and in Iran », *International Journal of Humanities of the Islamic Republic of Iran* 20, p. 13-28.

UHLENBECK, C.C., 1898/1899 : *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache*, Amsterdam.

DE VAAN, M., 2008 : *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages* (Leiden Indo-European etymological dictionary series, 7), Leiden.

VIELLE, C., 1996 : *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne : correspondances et transformations helléno-aryennes* (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 46), Louvain-la-Neuve.

— 2005 : « Correspondances et transformations en mythologie comparée indo-européenne », dans S. VANSÉVEREN, F. DOYEN (éd.), *Modèles linguistiques et idéologies : "Indo-européen" III. Les Indo-Européens et le modèle comparatif indo-européen dans les sciences humaines*, Bruxelles, p. 329-361.

VOGEL, M., 1978 : *Chiron, der Kentaur mit der Kithara*, Bonn - Bad Godesberg.

WEST, M.L., 2007 : *Indo-European poetry and myth*, Oxford.

WITZEL, M., 2006 : « Early loan words in Western Central Asia: indicators of substrate populations, migrations, and trade relations », dans V.H. MAIR (éd.), *Contact and exchange in the ancient world*, Honolulu, p. 158-190.

WITZEL, M. et al., 2013 : *Rig-Veda: das heilige Wissen. 3. bis 5. Liederkreis* / aus dem vedischen Sanskrit übers. und hrsg. von M. Witzel, T. Gotō und S. Scarlata, Berlin.

ILLUSTRATIONS

Fig. 1 : Kinnara – musicien céleste

Fig. 2 : Un centaure ailé sur le kudurru Ḫasardu (pierre de démarcation), une stèle commémorative en calcaire, fin du IIe millénaire avant notre ère (BM 90829)

Fig. 3 : Cerbère sur un vase canthare d'Apulie d'environ 350 av. J.-C.

Fig. 4 : Camphrier (camphrier laurier, Cinnamomum camphora).

RÉSUMÉ

Cet article se concentre sur l'origine de plusieurs mots étymologiquement obscurs des vocabulaires grec et indo-iranien (surtout sanskrit) (principalement des noms faisant référence à certaines divinités ou créatures de panthéons mythologiques inférieurs), tels que gr. κένταυρος / skr. g*andharvá-* et gr. Κέρβερος / skr. *śábala-* (l'un des deux chiens de l'enfer dans la mythologie indienne). Je suppose que ces formes ne peuvent être tracées à aucun étymon proto-indo-européen, mais, plutôt, sont empruntées à une ou plusieurs langues non indo-européennes du Proche-Orient, probablement membre(s) de la macro-famille du Caucase du Nord.

ABSTRACT

This paper focuses on the origin of several etymologically obscure words of the Greek and Indo-Iranian (foremost, Sanskrit) vocabularies (mostly nouns referring to certain deities or creatures of lower mythological pantheons), such as Gr. κένταυρος / Skt. *gandharvá-* and Gr. Κέρβερος / Skt. *śábala-* (one of the two helldogs in Indian mythology). It is argued that these forms cannot be traced to any Proto-Indo-European etymon, but, most likely, are borrowed from some Near Eastern non-Indo-European language(s), probably belonging to the North Caucasian macro-family.

MOTS-CLEFS

1. centaur
2. gandharva
3. Kassite
4. métamorphe
5. Cerbère
6. theriomorphic
7. étymologie
8. nord-caucasien
9. panthéon mythologique

KEYWORDS

1. centaur
2. gandharva
3. Kassite
4. shapeshifter
5. Cerberus
6. theriomorphic
7. etymology
8. North Caucasian
9. mythological pantheon

BABELAO 10-11 (2022), p. 579-593
© ABELAO (Belgium)

Réflexions sur le nom et le statut de Faustulus, père nourricier de Romulus et Rémus

Par

Alain Meurant

Université catholique de Louvain

Évoquer sans plus de nuances la famille de Romulus et Rémus, les prestigieuses figures de proue de la légende des origines de Rome, s'avère être une option peu adéquate. Pour ce qui les concerne, ce noyau essentiel de la vie sociale endosse en effet des formes différentes en fonction du segment de leurs aventures pris en considération. Ainsi à la période de la conception et de la naissance correspond, au nom de la logique, une famille que nous avons qualifiée en son temps de « biologique »[1], avec toutes les réserves dont notre propos avait lesté l'usage de ce terme, dans la mesure où la problématique du géniteur scindait déjà cette cellule fondamentale en deux moutures différentes : d'une part, la version officielle de la légende confiait la paternité de Romulus et Rémus au dieu Mars[2], qui aurait repris ce rôle à une divinité ignée qui pourrait être Vulcain[3], l'extrait attribué à Promathion témoignant à sa façon de cette première distribution des rôles[4] ; de l'autre, des versions rationalisantes

[1] MEURANT 2004a, p. 47-55.

[2] Liv., I, 4, 1-2 ; Cic., *Rep*., II, 2 ; D.H., I 77, 1-2 ; Ov., *F*., III, 9-14 ; Plut., *Rom*., 4, 2 pour les témoignages principaux.

[3] Si du moins nous en croyons BRIQUEL 2018, creusant ainsi au plus profond un sillon que nous n'avions fait qu'esquisser dans MEURANT 2004b, p. 331 ; 2004a, p. 53 ; 2011, p. 99.

[4] Promathion (= *FGrH* 817 F1), *apud* Plut., *Rom*., 2, 4-8 avec les observations de POUCET 1985, p. 58-59 ; BREMMER 1987, p. 50 ; CAPDEVILLE 1995, p. 52-67 ; MEURANT 2000c, p. 161-168 ; MIRKOVIĆ 2014, p. 48-49 ; CAIRO 2016, p. 113-114 ; BRIQUEL 2018, p. 50-71, pour s'en tenir à ces quelques références.

refusent cette grossesse merveilleuse, au nom d'une inflexion cartésienne avant la lettre, pour confier le rôle du géniteur à un être de chair et de sang qui endosse tantôt l'apparence d'Amulius[5], tantôt celle d'un soupirant anonyme de Rhéa Silvia[6], orientation qui n'empêche nullement Denys d'Halicarnasse d'envisager l'intervention d'un δαίμων d'essence grecque[7]. La question de la désignation du père naturel des jumeaux albains n'est donc pas tranchée avec netteté par la tradition, au contraire de celle de l'identification de leur mère toujours incarnée par une figure de sang royal, la fille de Numitor couronné roi d'Albe-la-Longue après le décès de Proca(s), invariablement appelée Rhéa Silvia ou Ilia[8], selon que l'on veuille accentuer son ancrage local ou son ascendance troyenne. Toutefois, à cette famille « biologique » aux contours assez flottants succède, suite à l'exposition des nouveau-nés décrétée par Amulius soucieux d'éliminer tout prétendant légitime au pouvoir dont il a indûment privé son frère Numitor, un couple adoptif ou nourricier dont le généreux dévouement débute au moment où le mari, dénommé Faustulus, soustrait aux mamelles de la louve les nourrissons à l'abandon pour les confier à son épouse Acca Larentia[9].

La confrontation de ces deux cercles familiaux, à la fois opposés et complémentaires, montre que le premier s'inscrit au plus haut niveau, soit la sphère royale, d'une société organisée sur le point de disparaître (on ne connaît pas de successeur à Numitor dont la localité disparaîtra définitivement suite à la défaite des Curiaces face aux Horaces) et par là connotée au passé. Quant au second, implanté en milieu âpre et primitif, il coule des jours harassants dans une humble cabane (le *tugurium Faustuli*[10]), au sein d'une communauté dépourvue de toute structure, mais dans un environnement d'où surgira bientôt une cité appelée à prendre au fil de l'histoire le contrôle du monde connu pour une douzaine de siècles. L'essence de ces deux cellules familiales s'avère donc nettement antithétique : l'une, ancrée à Albe-la-Longue, dans un cadre civilisé vit dans un monde qui a son avenir derrière lui ; l'autre, sise sur le Palatin là où s'élèvera bientôt Rome, appartient pour l'heure à un environnement anarchique, teinté de sauvagerie, liée à un site promis aux plus belles espérances.

C'est à la figure de Faustulus, le père nourricier de basse condition, résidant sur les hauteurs du Palatin dans un environnement peu engageant que s'intéresseront les pages suivantes. Elle commencera pour l'essentiel à son nom et à son statut, l'espace ici imparti empêchant de

---

[5] D.H., I, 77, 1 ; Plut., *Rom*., 4, 3 ; *OGR*, 19, 5, alternative dont traite MEURANT à paraître dans *Ollodagos*.

[6] D.H., I, 77, 1 ; D.H., I, 78, 2, laisse par ailleurs entendre que l'identité du fautif n'aurait pas échappé aux parents de la jeune fille. Jean Malalas, *Chron*., VII, 179, sans doute sous l'influence de l'ambiance martiale qui imprègne le passage, transforme d'ailleurs celui-ci en guerrier.

[7] D.H., I, 77, 3, avec l'analyse de PUIGGALI 1984, p. 93-96.

[8] LÓPEZ FONSECA 1991, p. 43-54 ; 328-331 ; KREVANS 1993, p. 257-271 ; CONORS 1994, p. 99-112 ; MEURANT 2004b, p. 331 ; CLARK 2010, p. 262-267 ; MARTÍNEZ-PINNA 2011, p. 120-129. On rappellera néanmoins que d'autres mères peuvent être attribuées au fondateur quand celui-ci ne s'appelle pas Romulus : sur cette problématique, on verra MEURANT 2016, p. 33-51.

[9] Les différentes facettes qu'offre ce personnage féminin (liaison aux Lares, prostituée qui offre son corps aux hommes de son entourage à la manière d'une « louve », enjeu d'un pari entre Hercule et son sacristain) a déjà fait couler beaucoup d'encre. De cette imposante littérature, on extraira sans aucun souci d'exhaustivité PESTALOZZA 1933, p. 905-960 ; KRAPPE 1942, p. 490-499 ; MINGAZZINI 1947, p. 140-165 ; SABBATUCCI 1958, p. 41-76 ; MOMIGLIANO 1948, p. 3-28 ; BEARD 1969, p. 41-61 ; MEURANT 2004b, p. 332-335 ; MARCATTILI 2016-17, p. 163-176 ; MAYORGAS 2018, p. 17-31 ; MIRKOVIĆ 2018, p. 5-19 ; PRESCENDI MORRESI 2020, p. 63-76.

[10] Solin., I, 18 ; Tzetz., *in Lycophr. Alex*., 1232, pour une modeste demeure aussi appelée *tugurium Romuli* chez D.H., I, 79, 11, et Plut., *Rom*., 20, 5 (la superposition des deux endroits est, à titre d'exemple, assurée pour DEROSE EVANS 1991, p. 806 ; MAR 2005, p. 108-109 ; COARELLI 2012, p. 130-131, et CASALI 2020, p. 146) ; BRUNO 2012, p. 218-280 ; CARAFA-BRUNO 2013, p. 731-738 ; SANDBERG 2018, p. 362.

se pencher sur les quatre séquences de la légende des origines romaines où il intervient : à savoir la découverte des *Martigenae* après la providentielle intervention lactée de la louve, la révélation à Romulus de sa véritable identité, le renversement d'Amulius et sa mort concomitante au moment de la querelle d'investiture qui verra Romulus supprimer Rémus. Celles-ci feront l'objet d'investigations supplémentaires en d'autres lieux. Toutefois, avant d'aller plus loin, il convient de constater d'entrée de jeu que les jumeaux albains ne séjournent jamais dans leur ville natale : ils en sont éloignés à peine nés pour n'y revenir que brièvement, le temps d'infliger à Amulius le châtiment qu'il mérite, de rétablir Numitor sur le trône qui lui a été confisqué et de décider de fonder une nouvelle entité à l'endroit même où ils avaient été abandonnés et élevés[11]. Cette distribution du temps confirme sans ambages l'enracinement d'Albe-la-Longue dans le passé comme l'orientation vers un futur prometteur des lieux qui ont accueilli et rythmé la croissance des fils de Rhéa Silvia jusqu'à la fin de leur adolescence.

Qu'elles soient de provenance grecque ou locale, les sources donnent unanimement le nom de Faustulus au personnage qui découvre Romulus et Rémus accrochés aux mamelles d'une louve venue apaiser leur faim. Certaines prétendent qu'il était, pour l'occasion, accompagné de quelques compagnons de son acabit[12], d'autres qu'il serait intervenu seul[13]. Quoi qu'il en soit, l'anthroponyme Faustulus, dont l'unicité indique qu'il appartient à une couche profonde de la légende[14], a été rapproché du nom de Faunus[15], la divinité de la nature sauvage, hirsute et débridée, partageant avec Faustulus un mode de vie cadencé par la force brutale et un appétit sans borne en diverses matières[16].

On sait que Faunus joue en contexte romain un rôle similaire à celui de Pan Lykaios en terre grecque, équivalence qui a été souvent soulignée[17]. On connaît surtout, et c'est déterminant pour notre problématique, les affinités étymologiques et/ou fonctionnelles que cette divinité entretient avec le Lupercal et le fameux rituel du 15 février[18] sur fond des origines arcadiennes parfois prêtées à Rome[19]. Or, c'est justement l'endroit où Faustulus est censé avoir découvert avec stupeur l'allaitement prodigieux dont la louve salvatrice gratifie Romulus et Rémus. Moins évidente apparaissent ses accointances avec Agrios, le frère dont les fameux vers interpolés de la *Théogonie* d'Hésiode flanquent Latinus :

---

[11] Liv., I, 6, 3.

[12] D.H., I, 79, 6-9, reprenant les propos de Q. Fabius Pictor, Lucius Cincius Alimentus, Porcius Cato et Calpurnius Piso.

[13] Liv., I, 4, 6-7 ; Plut., *Rom*., 6, 1, et *OGR*, 20, 3, par exemple.

[14] C. Titius Probus, *De praenominibus*, 4, 1 (*apud* Val. Max *in Iulius Paris' epitome*) : *Varro simplicia in Italia fuisse ait existimationisque suae argumentum refert, quod Romulus et Remus et Faustulus neque praenomen ullum neque cognomen habuerint* : Poucet 1985, p. 89-91 ; Salway 1994, p. 124-125.

[15] Si Camous 2010, p. 162, fait de Faustulus la transposition humaine de Faunus (dans le même sens va Holleman 1975, p. 252, n. 8), Sergent 2016, p. 4, transcrit son nom en « Petit Faunus ». Sur l'ensemble de cette problématique, voir Briquel 1980, p. 278 ; Fromentin, Schnäbele 1990, p. 253, n. 371 ; Calvetti 2002, p. 234 ; Pedroni 2010-11, p. 66-67 ; Cascón Dorado 2016, p. 64. Il s'agirait d'une simple assonance onomastique pour Fraschetti 2007, p. 320, sans convaincre Carandini, Carafa, D'Alessio 2008, p. 452.

[16] Verga 2013, p. 16, envisage plutôt la liaison du père nourricier de Romulus et Rémus au « monde » de Faunus. Elle envisage même, mais sans en apporter la preuve, qu'il en soit le fils.

[17] Calvetti 2002, p. 227, 234 ; Martínez-Pinna 2001, p. 164-135 ; Varga 2013, p. 14 ; Fabre-Serris 2016, p. 10-11, 17-18.

[18] Wiseman 1988, p. 12-13 ; 1993, p. 5 ; Merli 2001, p. 518, n. 13, p. 521 ; Vé 2018, p. 141.

[19] Delcourt 2001, p. 832, 836, 854.

Circé, fille du Soleil, le fils d'Hypérion, de l'amour d'Ulysse l'endurant donna le jour à Agrios, ainsi qu'à Latinus, héros puissants et accomplis, qui bien loin, au fond des îles divines, régnaient sur tout le pays des illustres Tyrrhéniens[20].

Sous les traits de cet Agrios, dont le nom grec « qui vit dans les champs, campagnard, sauvage » dépeint un caractère et un mode de vie conformes à ceux qu'on prête à la divinité romaine, se dissimulerait ainsi Faunus dont l'association avec Latinus projetterait dans le plus lointain passé de l'*Vrbs* le contraste entre civilisation et sauvagerie tel que défini lors de la présentation des deux familles allouées à Romulus et Rémus : l'image des parents « biologiques », intégrés dans un monde normé et régi par l'application de la loi comme le prouveront les événements liés à la capture de Rémus, tranche de façon aussi nette sur celle des parents adoptifs, implantés dans une sauvagerie silvestre, en clair l'univers de la *Wildnis*, où règne la loi du plus fort comme l'attestent les nombreuses razzias qui rythment l'existence de ses membres[21]. On rappellera ici à bon escient qu'Ovide évoque l'*agrestis Faunus*[22], divinité champêtre étrangère à la vie culturelle et policée propre à la vie citadine (*urbanitas*)[23].

Si l'assonance qui rapproche le début de leurs appellatifs a sans doute facilité le rapprochement des deux figures, ce dernier laisse perplexes certains Modernes qui préfèrent parfois l'associer à l'adjectif *faustus* (« heureux »)[24] et y perçoivent parfois quelque connexion avec le nom d'une autre figure légendaire des *primordia Romana*, à savoir Évandre, en raison de l'étymologie (Εὖ-ανδρος) de son original grec[25].

On relève en outre que, dans cet ordre d'idée, un faisceau de sources anonymes compilées par Denys d'Halicarnasse et soucieuses de purger la légende Romulus de tout élément fabuleux prêtent une origine arcadienne à Faustulus, présenté comme un descendant des compagnons du même Évandre établi aux abords du Palatin où il gérait les biens d'Amulius[26]. Toutefois, l'étymologie du terme Faunus semble elle-même être loin d'être assurée[27], mais pourrait néanmoins dériver du verbe *fauēre* (« être favorable », « favoriser », « faire croître »)[28], et donc de la racine *fau-* (colportant l'idée de fertilité de croissance)[29], dont descend également le nom de Favonius, ce vent d'ouest au souffle agréable, doux et chaud, qui se manifeste à la mi-février, soit à l'amorce du printemps[30]. Du même registre relève la *felicior*

---

[20] Hés., *Théog*., 1011-1013 (rendu dans la traduction de P. MAZON, Paris, 1972, p. 68 [CUF]) : FRASCHETTI 2001, p. 11-12 ; MALKIN 2001, p. 128 ; CASTIGLIONI 2013, p. 57-58, 63.

[21] BREMMER, HORSFALL 1987, p. 33-34 ; CAPDEVILLE 1993, p. 147-178 ; MEURANT 2000b ; 2003, p. 538-539.

[22] Ov., *F*., II, 193, que complète judicieusement Hor., *Od*., III, 18, 1-15.

[23] VÉ 2018, p. 145.

[24] FRASCHETTI 2007, p. 319-320.

[25] TENNANT 1995, p. 68 ; KOSSAIFI 2010, p. 645 ; PEDRONI 2010-11, p. 67. Relevons d'ailleurs, que de manière significative, Serv., *ad Aen*., I, 273, appelle Faustus notre personnage, dont il arrive que l'épouse soit appelée Faula (Lact., *Inst*., I, 20, 5) : HOLLEMAN 1975, p. 25, n. 13 ; 1976a, p. 53-54 ; 1976b, p. 213-214 ; BRIQUEL 1999, p. 119 ; NEČAS HRASTE, VUKOVIĆ 2014, p. 14, n. 61 ; STEVENSON 2011, p. 177, n. 6 ; MARCATTILI 2016-17, p. 168-169 ; MIRKOVIĆ 2018, p. 9.

[26] D.H., I, 84, 3 : DELCOURT 2001, p. 861, n. 197 ; RODRIGUEZ-MAYORGAS 2010, p. 99, n. 49.

[27] ERNOUT, MEILLET 2011, p. 221, que précisent BINDER 1964, p. 83 ; NOONAN 1993, p. 119.

[28] FABRE-SERRIS 2016, p. 4.

[29] OTTO 1909, col. 2057-2058, 2072. NOONAN 1993, p. 119, envisage une dérivation à partir d'un hypothétique **favestos*.

[30] Hor., *Od*., I, 4, 1 : CARAFA, D'ALESSIO 2006, p. 325.

interperatio qui comprenait le nom de Faunus comme *is qui fauet*[31]. Denys d'Halicarnasse qualifie d'ailleurs Faustulus d'ἐπιεικὴς ἀνήρ (« homme d'une juste mesure, doux, indulgent, bon »)[32]. La pertinence de cette liaison étymologique, idoine ou non[33], avec ce verbe latin se manifeste nettement dans la générosité déployée par Faustulus à l'égard de Romulus et Rémus dont il assurera la sauvegarde tout en veillant à leur subsistance[34]. Il importe encore de signaler, et la chose est loin d'être indifférente dans le contexte qui nous occupe, que Denys d'Halicarnasse et Appien font de Faunus un descendant de Mars[35]. Si tel est bien le cas, cela signifierait que, par un cheminement plus tortueux certes que celui qu'emprunte la famille « biologique » pour faire de Mars son géniteur, le père adoptif de Romulus et Rémus se place lui aussi sous la tutelle du dieu de la guerre, labellisation prestigieuse dont bénéficiait déjà la louve. De la sorte, Mars continue donc, d'une certaine manière, d'être le protecteur de ses rejetons, quelle que soit la forme qu'il endosse (divine, animale ou humaine) pour assurer cette fonction essentielle à la pose de la première pierre de Rome.

Mais *fauēre* dispose d'un sens second, « marquer son intérêt en retenant sa langue », « se taire », « garder le silence », particulièrement bien adapté à la décision prise par Faustulus de cacher l'origine réelle des enfants[36] que, selon Denys d'Halicarnasse, il aurait apprise suite à un heureux hasard : en effet, l'employé royal se serait trouvé à Albe au moment où la nouvelle de l'accouchement de Rhéa Silva, et donc du manquement à ses obligations de vestale, circulait dans la cité. Alors qu'il s'en retournait au Palatin, il aurait ensuite opportunément accompagné ou suivi les gens d'Amulius qui emportaient les nouveau-nés vers le Tibre avec ordre de les abandonner sur les eaux du fleuve[37]. Il fallait bien sûr que, d'une manière ou d'une autre, l'époux d'Acca Larentia ait appris la provenance des nourrissons qu'il prend en charge : la version rapportée par Denys offre l'avantage d'avancer une explication plausible – là où par exemple Tite-Live postule un simple pressentiment de Faustulus[38] – même si elle pose une difficulté de taille : la divulgation au grand public, et donc la révélation à tous, de la mise au monde de Romulus et Rémus, des rivaux dont Amulius entend se débarrasser sur-le-champ. Si cette information était de notoriété publique, on se demandera à bon droit pourquoi personne ne s'est inquiété du sort des jumeaux nés de la vestale déchue. En effet, quelques générations plus tôt, Lavinia s'était – pour une frange de la tradition – enceinte à la mort de son époux Énée[39]. Ascagne ayant pris la succession de son père, sa belle-mère prit peur pour elle-même et l'enfant qu'elle portait, celui-ci pouvant passer aux yeux du nouveau souverain comme une menace pour son trône. En conséquence, Elle se réfugia au cœur d'une forêt auprès d'un certain Tyrrhus/Tyrrhénus (réclusion qui vaudra à son fils d'être appelé Silvius), présenté comme un intendant des porcheries royales et un proche de son père Latinus[40]. Le

---

[31] Serv., *ad Verg. Georg*., I, 10 : BRIQUEL 1983, p. 56-57.

[32] D.H., I, 79, 9.

[33] Sur la confrontation des deux options étymologiques, voir CASCÓN DORADO 2016, p. 64.

[34] KOSSAIFI 2010, p. 645.

[35] D.H., I, 31, 2 : Φαῦνος, Ἄρεος ὥς φασιν ἀπόγονος ; App., *Basilikè*, I F 1 : Φαῦνος ὁ τοῦ Ἄρεως : BINDER 1964, p. 63. Et non son fils, comme le prétend VERGA 2013, p. 14.

[36] NOONAN 1993, p. 119, n. 10.

[37] D.H., I, 79, 9.

[38] Liv., I, 5, 5.

[39] Verg., *Aen*., VI, 760-766.

[40] Cat., *Orig*., I (= F 11 Schröder = F 11 Chassignet), *apud* Serv., *ad Aen*., VI, 760 ; D.H., I, 70, 2 ; Verg., *Aen*., VI, 735-766 ; Ov., *F*., IV, 41-42 ; *OGR*, 16, 1 ; Serv., *ad Aen*., VI, 760, et *Schol. Verg. ad Aen*., VII, 485 : sur l'ensemble de cet épisode, voir MEURANT 2000c, p. 227-242.

peuple albain ne manqua pas de s'inquiéter de l'absence de Lavinia et demanda des comptes à Ascagne qui s'engagea à mener une enquête, démarche qui provoqua le retour de la disparue[41]. Au vu de ce précédent, on s'étonnera donc légitimement de l'inertie de la population albaine à l'annonce de la naissance de jumeaux qu'elle ne verra jamais, sinon quand ils reviendront rendre justice à leur grand-père Numitor. On s'aperçoit donc que – la réaction de la foule mise à part – le schéma narratif appliqué à Silvius correspond globalement à celui qu'empruntent Romulus et Rémus à peine nés. Raison pour laquelle le parcours du fondateur de la dynastie albaine des Silvii semble calqué sur celui imparti à ses lointains descendants, avec lesquels s'interrompt son lignage. Ce parallélisme a permis de mettre sur un pied d'égalité les figures de Tyrrhus/Tyrrhénus et de Faustulus, l'une étant en quelque sorte l'écho de l'autre[42]. Or, nous avions en son temps, placés les paires Romulus et Rémus d'une part et Ascagne-Silvius dans un schéma de rivalité nourri par les théories de René Girard, qui voyait une compétition pour le trône (à Albe-la-Longue d'abord, à Rome ensuite) se répéter à plusieurs générations de distance entre deux prétendants présentés comme des rivaux mimétiques dont la gémellité des premiers incarnait véritablement l'identité du désir (la fameuse *cupido regni* fruit de l'*auitum malum*[43]), accentuant ainsi un mouvement qui, plusieurs siècles auparavant, s'était emparé des seconds campés sous les traits plus fades de demi-frères auxquels nous avions accolé l'appellation de « gémellité intuitive »[44].

Qui plus est, Faunus se trouve parfois pourvu d'un potentiel royal : petit-fils de Saturne et fils de Picus, il aurait été le troisième roi du Latium primitif dont Latinus serait le fils, à en croire Varron et Virgile tout au moins[45]. Ainsi donc, au travers du nom de Faustulus percent en filigrane, via sa potentielle liaison à Faunus, des références voilées à des caractéristiques clairement affichées au sein de la famille « biologique » de Romulus et Rémus : la nature martiale des enfants de Rhéa Silvia et leur ascendance royale.

Le statut de Faustulus offre d'identiques perspectives de réflexion. Même si elle s'adapte aisément au cadre champêtre et anarchique où évolue le père nourricier de Romulus et Rémus, la condition sociale de celui-ci évolue au gré des sources qui le mentionnent tout en l'entourant d'une aura d'ambiguïté dont Romulus lui-même est nimbé[46]. Voyons les choses de plus près. Chez Tite-Live, Florus, l'*OGR* et Saint Jérôme, ce singulier personnage est *magister regii pecoris*[47], *regii gregis pastor*[48], *pastorum magister*[49], et *regii pastor armenti*[50], la différence portant à la fois sur la fonction et l'objet sur lequel elle s'exerce : d'un côté, *magister* désigne celui qui dirige, qui commande, pouvant parfois être considéré comme le directeur d'une société de fermiers percevant les droits réclamés aux occupants de pâtures[51] ou *pastor*

---

[41] D.H., I, 70, 3 ; *OGR*, 16, 1-3 et 5.

[42] GAGÉ 1976, p. 12-14.

[43] Liv., I, 6, 4.

[44] MEURANT 2000c, p. 187-263 ; 2000a, p. 33-38 ; 2001 en ligne, avec l'aval de GRANDAZZI 2008, p. 774-776, et de BRIQUEL 2018, p. 120-123.

[45] Varr., *De gent. Rom*., (=F 18 *HRR* = 27C Fraccaro) ; Verg., *Aen*., VII, 47-49 : COLE 2001, p. 365, n. 38 ; FRASCHETTI 2001, p. 10-11 ; FABRE-SERRIS 2016, p. 2, 11.

[46] TIFFOU 1976, p. 991-999 ; STOK 1991, p. 183-212.

[47] Liv., I, 4, 6.

[48] Flor., I, 1, 3.

[49] Marcus Octavius et Licinius Macer, *apud OGR*, 19, 7.

[50] Hier., *Chron*., p. 85 Helm.

[51] Cic., *Verr*., II, 182.

le gardien des brebis, le pâtre, le berger ; de l'autre côté, *pecus* désigne globalement le bétail réuni en troupeau, que celui-ci se compose de bœufs, de brebis, de chèvres ou même de volatiles[52], là où *grex* s'applique à des troupeaux de gros et de petit bétail, voire à un groupe d'oiseaux, ce qui recoupe en gros le sens du vocable précédent et *armentum* à un troupeau de gros bétail[53], de bêtes de labour[54] ou d'animaux indéfinis[55]. Les trois tournures, dont les deux dernières semblent provenir de Tite-Live sans que le Padouan n'indique sa source, tourne globalement autour du même signifié dont la teneur varie en fonction de la taille des animaux considérés. On s'étonnera toutefois du télescopage *pastor*[56] versus *grex* ou *armentum* et on soulignera la constante référence à la sphère royale, percussion qui confirme Faustulus dans le rôle de marginal évoluant à la frontière de la sauvagerie animale et du monde civilisé, sa personne reflétant à son échelle l'ambiguïté où baigne l'ensemble de la légende des origines romaines qui ne cesse d'osciller entre culture (Albe-la-Longue) et sauvagerie (monde chaotique du Palatin)[57]. En un mot, la carrière de Faustulus oscille entre ces deux univers, soit entre la cour royale albaine et sa résidence du Palatin, où il a d'ailleurs été dit qu'il y gérait les propriétés d'Amulius. Dès lors, cette figure ne peut être définitivement arrimée à l'un de ces domaines de référence. Cette flexibilité explique qu'elle puisse parfois passer pour l'exécuteur des basses œuvres de son maître, celui auquel le roi félon confie la sinistre mission de se débarrasser des nouveau-nés de Rhéa Silvia en les confiant aux eaux du Tibre[58]. Ce dernier peut encore être affublé du statut dévalorisant de *seruus* royal[59], qui le rattache aux basses origines greffées au roi Servius Tullius par l'intermédiaire de sa mère Ocrésia. Plutarque atténue toutefois cette marque d'infamie pour qualifier Faustulus d'ὑπηρέτης (« serviteur ») chargé d'accomplir cette vile mission[60]. Toutefois, le sage Choronée, en écho à Denys d'Halicarnasse[61], l'élève au rang de porcher (συφορβός) toujours placé sous l'autorité d'Amulius[62]. Chr. Kossaifi met sur le même pied cette fonction et le statut d'exécuteur des basses œuvres de son maître, rappelant que le porc est symbole de parjure chez les Romains[63]. Dans le même ordre d'idée, il n'est peut-être pas anodin que les trois espèces sur lesquelles Faustulus est, en fonction des auteurs concernés, censé veiller entrent dans la composition du suovétaurile, ce rite – dont l'archéologie confirme la haute antiquité[64] – visant à bénir et purifier la terre où étaient sacrifiés au dieu Mars (dont ont été évoqués les liens avec Faustulus via le rapport à Faunus) un verrat, un bélier et un taureau[65], soit trois victimes mâles, perspective cérémo-

---

[52] Varr., *R.R.*, II, 1, 12.

[53] Cic., *ad Att.*, VII, 7, 7 ; Verg., *Aen.*, III, 540 ; Plin., VIII, 165.

[54] Varr., *R.R.*, II, 8, 7 ; Lucr., *N.R.*, V, 228 ; Cic., *Phil.*, III, 31.

[55] Verg., *G.*, IV, 395 ; *Aen.*, I, 185-186.

[56] Just., XLIII, 2, 6 lui concède également cette fonction sans néanmoins la pourvoir d'un domaine d'exercice spécifique.

[57] MEURANT 2003, p. 538-540, avec l'assentiment de KOSSAIFI 2010, p. 645.

[58] Plut., *Rom.*, 3, 5 : MEURANT 2003, p. 538.

[59] Valerius Antias, *apud OGR*, 21, 1.

[60] Dioclès de Péparéthos et Fabius Pictor, *apud* Plut., *Rom.*, 3, 5.

[61] D.H., I, 79, 4.

[62] Plut., *Rom.*, 6, 1 : GAGÉ 1976, p. 13-14.

[63] KOSSAIFI 2010, p. 645, n. 67.

[64] POUCET 1980, p. 292 : des indices de ce sacrifice ont ainsi été découverts sous le *Lapis Niger* (LIOU-GILLE 2005, p. 76, et n. 62).

[65] BRIQUEL 1997, p. 188-189, insiste à juste titre sur l'offrande d'un tel animal belliqueux au dieu Mars alors que le bœuf, plus impassible, est adressé à Jupiter.

nielle conforme au profil du résident du Palatin dont l'objectif est de protéger un domaine contre toute menace[66]. Tout se passe donc comme si nos sources, en fonction de leur inclination, avaient puisé dans ce réservoir sacrificiel pour attribuer une activité à Faustulus.

Observons encore que le positionnement de ce dernier à un certain niveau hiérarchique dans le personnel subalterne qui sert Amulius ne se manifeste que dans les sources latines (*magister*), encore soucieuses de souligner la coloration royale de la responsabilité dont il est investi (*regius*). Peut-être pour projeter sur Romulus et Rémus cette référence prestigieuse dont leurs gènes sont porteurs, gommant par là toute allusion à Amulius, roi félon de sinistre mémoire, de manière à ne pas entacher celle des *Martigenae*, réserve qui n'atteint pas les sources grecques peu rétives à associer ce nom honni à la fonction dévolue à Faustulus. Au-delà de ces nuances, le métier prêté à Faustulus indique donc que l'économie albaine repose sur un élevage[67] où le nomadisme joue sans doute un rôle non négligeable et non sur un régime agricole dont, à haute époque, la topographie du Palatin et des alentours ne permettait sans doute pas l'exercice, sa gestion étant placée sous l'autorité du souverain albain.

Au total, la figure de Faustulus, le généreux bienfaiteur qui prend l'initiative de veiller sur le devenir des nourrissons qu'il soustrait aux mamelles de la louve se révèle, à s'en tenir à la radiographie de son nom et de l'occupation qui le caractérise se révèle, scrutée de près, plus complexe que ne le suggérerait une approche trop superficielle. Sa connexion réelle ou supposée, quel que soit l'angle sous laquelle celle-ci s'envisage, dessine en creux des corrélations avec le dieu Mars et l'autorité qui, ainsi, sur un mode indirect et pour ainsi dire par diffraction continue, à bas régime, à gratifier Romulus et Rémus dans les misérables conditions où s'écoulent leur prime enfance et leur adolescence. Cette double connotation enseigne que la protection de Mars leur est assurée tout au long de leur parcours (au moment de leur conception, sous les mamelles de la louve comme de la modeste cabane de Faustulus) et que leur lien avec la fonction royale n'est en rien amputé par un long séjour en milieu hostile, de la sorte assimilé à une initiation à laquelle se soumettent maints personnages légendaires de haute stature avant d'entamer une destinée des plus prestigieuses. Mieux encore, cet éloignement à forte teneur initiatique, commun à Silvius, le fondateur de la dynastie albaine et aux *Martigenae*, les derniers maillons de cette généalogie, semble compléter, tout en légitimant son postulat, la double rivalité mimétique qui voit s'affronter à plusieurs générations de distance Ascagne et Silvius pour la couronne albaine et Romulus et Rémus pour l'honneur de fonder Rome et de lui donner son nom.

Enfin, la référence à Faunus se révèle aussi dotée de capacités oraculaires suspectées par les Anciens à la suite d'un rapprochement avec le verbe *fari*[68], cette aptitude permettant de la rattacher au domaine de la fable (*fabula*)[69], appariement qui confortent le lien que les mêmes ont tissé entre Faunus et Faustulus : avec ce dernier le récit de la fondation de Rome se déroule dans le domaine de la fable, comme l'atteste clairement Cicéron, au moment où l'intrigue quitte Albe-la-Longue pour se focaliser sur l'endroit où se dressera Rome : *ut a fabulis ad*

---

[66] Cat., *Agr.*, 141 : SCHOLZ 1973, p. 3-28 ; WOODARD 2006, p. 103-106 ; PRESCENDI MORRESI 2004, p. 55-56 ; DE GROSSI MAZZORIN, MINNITI 2009, p. 59-60 ; SCHEID 2016, p. 204-205, 208.

[67] VERDIER 1975, p. 6-7.

[68] Verg., *Aen.*, VII, 81-86 : FABRE-SERRIS 2016, p. 2-3, 11-12.

[69] Varr., *L.L.*, VI, 55. On relèvera opportunément que l'Acca Larentia implantée à l'époque d'Ancus Marcius, devenue l'enjeu d'un pari entre Hercule et le régisseur de son temple, porte le surnom de Fabula (Plut., *Q.R.*, 35 272 F) : HOLLEMAN 1976a, p. 53-54 ; BRIQUEL 1999, p. 119.

facta ueniamus[70]. En vertu de l'équivalence posée entre μῦθος et *fabula* par Varron[71], on passerait donc à ce moment de l'imaginaire multiforme et onirique de la fable aux bornes des faits certifiés. Mais, si je puis dire, nous savons qu'il n'en rien et que c'est là une tout autre histoire.

[70] Cic., *Rep*., II, 2, 4.

[71] Varr., *apud* Aug., *C.D*., VI, 5, que recoupent à leur manière Cic., *Rep*., II, 4, ou Liv., *Praef*., 6 : FABRE-SERRIS 2016, p. 1.

BIBLIOGRAPHIE

BEARD, M., 1969 : « Acca Larentia Gains a Son: Myths and Priestood at Rome », dans M.M. MACKENZIE, C. ROUECHÉ (éd.), *Images of Authority. Papers presented to Joyce Reynolds on the Occasion of her 70th Birthday* (The Cambridge Philological Society. Supplementary Volume, 16), Cambridge, p. 41-61.

BINDER, G., 1964 : *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus* (Beiträge zur klassischen Philologie, 10), Meisenheim am Rhein.

BREMMER, J.N., 1987 : « Caeculus and the Foundation of Praeneste », dans J.N. BREMMER, N.M. HORSFALL, *Roman Myth and Mythography* (University of London. Institute of Classical Studies. Bulletin Supplement, 52), Londres, p. 49-61.

BREMMER, J.N., HORSFALL, N.M., 1987 : *Roman Myth and Mythography* (University of London. Institute of Classical Studies. Bulletin Supplement, 52), Londres.

BRIQUEL, D., 1980 : « Trois études sur Romulus. A. Romulus élu et réprouvé », dans R. BLOCH (éd.), *Recherches sur les religions de l'antiquité classique* (Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVe section de l'École pratique des Hautes Études. III Hautes études du monde gréco-romain, 10), Paris, Genève, p. 267-346.

— 1983 : « Les enfances de Romulus et Rémus », dans H. ZEHNACKER, G. HENTZ (éd.), *Hommages à Robert Schilling* (Collection d'études latines. Série scientifique, 37), Paris, p. 53-66.

— 1997 : *Le regard des autres. Les origines de Rome vues par ses ennemis (début du IVe siècle-début du Ier siècle av. J.-C.)* (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 623. Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 158. Institut Félix Gaffiot, 14), Besançon.

— 1999 : « La référence à Héraklès. De part et d'autre de la révolution de 509 », dans *Le mythe grec dans l'Italie antique. Fonction et image. Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome, l'Istituto italiano per gli studi filosofici (Naples) et l'UMR 136 du CNRS (Archéologies d'Orient et d'Occident), Rome, 14-16 novembre 1996* (Collection de l'École française de Rome, 253), Rome, p. 101-120.

— 2018 : *Romulus, jumeau et roi. Réalités d'une légende* (Realia), Paris.

BRUNO, D., 2012 : « Regione X. 'Palatium' (con tavole 47-48, 61-62, 64, 66-73, 75-84a, 85, 88b, 159, 161, 164) », dans A. CARANDINI, P. CARAFA (éd.), *Atlante di Roma antica. Biografia e immagini della città*, I, Milan, p. 218-280.

CAIRO, G., 2016 : *La saga di Romolo. Un'analisi logica*, s.l.

CALVETTI, A., 2002 : « La lupa e i gemelli », *Lares* 68, p. 225-243.

CAMOUS, TH., 2010 : *Romulus. Le rêve de Rome* (Biographie Payot), Paris.

CAPDEVILLE, G., 1993 : « Jeux athlétiques et rituels de fondation », dans *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique. Actes de la table ronde de Rome (3-4 mai 1991)* (Collection de l'École française de Rome, 172), Rome, p. 141-187.

— 1995 : *'Volcanus'. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain* (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 288), Rome.

CARAFA, P., BRUNO, D., 2013 : « Il Palatino messo a punto », *Archeologia Classica* 64, n.s. II, 3, p. 719-786.

CARAFA, P., D'ALESSIO, M.T., 2006 : « Commento » dans A. CARANDINI (éd.), *La Leggenda di Roma, I. Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città* (Scrittori greci e latini), Rome-Milan, p. 245-452.

CARANDINI, A., CARAFA, P., D'ALESSIO, M.T., 2008 : « La leggenda di Roma. Riposta alle osservazioni di A. Fraschetti », *Archeologia Classica* 59, p. 447-454.

CASALI, S., 2020 : « Evander and the Invention of the Prehistory of Latium in Vergil's 'Aeneid' », dans M. ABERSON, M.C. BIELLA, M. DI FAZIO, M. WULLSCHLEGER (éd.), *'Nos sumus Romani qui fuimus ante… : Memory of Ancient Italy* (Études genevoises sur l'Antiquité, 6), Berne, p. 145-168.

CASCÓN DORADO, A., 2016 : « Otra vez sobre Rómolo y Remo: Ciro y la legenda del fundador », *Myrtia* 31, p. 57-81.

CASTIGLIONI, M.P., 2013 : « Ulisse dopo l' 'Odissea'. La profezia di Tiresia e le 'Telegonia' », dans E. PELLIZER (éd.), *Ulisse per sempre. Miturgie omerichee cultura mediterrane. Atti del Convegno Internazionale, Trieste-Ljubljana, 4-5 settembre 2012*, Trieste, p. 49-65.

CLARK, R.J., 2010 : « Ilia's Escessive Complaint and The Flood in Horace, 'Odes', 1.2 », *The Classical Quarterly* 60, p. 262-267.

COARELLI, F., 2012 : *'Palatium'. Il Palatino dalle origini all'impero*, Rome.

COLE, T., 2001 : « Ovid, Varro, and Castor of Rhodos: the Chronological Architecture of the 'Metamorphoses' », *Harvard Studies in Classical Philology* 102, p. 355-422.

CONORS, C., 1994 : « Ovid and Representations of Ilia », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 32, p. 99-112.

DE GROSSI MAZZORIN, J., MINNITI, C., 2009 : « L'utilizzazione degli animali nella documentazione archeozoologica a Roma e nel Lazio dalla preistoria recente all'età classica », dans L. DRAGO TROCCOLI (éd.), *Il Lazio dai Colli Albani ai Monti Lepini tra preistoria ed età moderna*, Rome, p. 39-67.

DELCOURT, A., 2001 : « Évandre à Rome. Réflexions autour de quatre interprétations de la légende », *Latomus* 60, p. 829-863.

DEROSE EVANS, J., 1991 : « The Sacred Figs in Rome », *Latomus* 50, p. 798-808.

ERNOUT, A., MEILLET, A., 2011 : *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots, augmentée d'additions et de corrections par* J. ANDRÉ, 4e éd., Paris.

FABRE-SERRIS, J., 2016 : « Jeux et enjeux dans les reconstructions mythographiques des origines chez Virgile et Ovide : les exemples de Faunus et de Pan dans le Latium », *Polymnia* 2, p. 1-18.

FRASCHETTI, A., 2001 : *Romolo il fondatore* (Quadrante Laterza, 112), Rome, Bari.

— 2007 : « Alcune osservazioni a proposito di un recente volume su 'La leggenda di Roma' », *Archeologia Classica* 58, p. 317-335.

FROMENTIN, V., SCHNÄBELE, J., 1990 : *Denys d'Halicarnasse, Les antiquités romaines. Livres I et II (Les origines de Rome)* (La Roue à Livres), Paris.

GAGÉ, J., 1976 : « Comment Énée est devenu l'ancêtre des 'Silvii' albains ? », *Mélanges de l'école française de Rome* 88, p. 7-30.

GRANDAZZI, A., 2008 : *Alba Longa. Histoire d'une légende. Recherches sur l'archéologie, la religion, les traditions de l'ancien Latium*, II (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 336), Rome.

HOLLEMAN, A.W.J., 1975 : « The 'Wig' of Messalina and the Origin of Rome », *Museum Helveticum* 32, p. 251-253.

— 1976a : « End and Beginning in the Ancient Roman Year (A Sabine Element ?) », *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 54, p. 52-65.

— 1976b : « Myth and Historiography: the Tale of the 306 Fabii », *Numen* 23, p. 210-218.

KOSSAIFI, C., 2010 : « Le figuier et la louve. Aux origines mythiques de la Rome antique », *Latomus* 69, p. 637-658.

KRAPPE, A.H., 1942 : « Acca Larentia », *American Journal of Archaeology* 46, p. 460-499.

KREVANS, N., 1993 : « Ilia's Dream: Virgil, and the Mythology of Seduction », *Harvard Studies in Classical Philology* 95, p. 257-271.

LIOU-GILLE, B., 2005 : « La fondation de Rome : lectures de la tradition », *Société française d'histoire urbaine* 13, p. 67-83.

LÓPEZ FONSECA, A., 1991 : « Ilia/Rea Silvia. La leyenda de la madre del fundador de Roma. 'Quis enim rem tam ueterem pro certo adfirmet ?', Liv., I 3,2 », dans *Estudios Clásicos* 33, p. 43-54.

MALKIN, I., 2001 : « Heroes and the Foundation of Greek Cities », dans P. AZARA, R. MAR, E. SUBÍAS (éd.), *Mites de fundació.de ciutats al món antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma). Actes del Colloqui* (Museu d'Arqueologia de Catalunya. Monografies, 2), Barcelone, p. 123-130.

MAR, R., 2005 : *El Palatí. La formació els palaus imperials a Roma* (Sèrie Documenta, 3), Tarragone.

MARCATTILI, F., 2016-17 : « Afroditi 'Nere' e tombe di etère: per un'indagine su Volupia e Acca Larentia' », *Aion* n.s. 23-24, p. 163-176.

MARTÍNEZ-PINNA, J., 2001 : *La prehistoria mítica de Roma. Introducción a la etnogénesis latina*, Madrid.

— 2011 : « La madre di Rómulo y Remo », ὅρμος n.s. 3, p. 120-129.

MAYORGAS, A., 2018 : « Acca Larentia o el poder de la memoria femenina en Roma », dans G. BRAVO, S. PEREA YÉBENES, F. FERNÁNDEZ PALACIOS (éd.), *Mujer y poder en la antigua Roma. Actas del XV Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos, celebrado en Madrid del 25 al 27 octubre de 2017* (Signifer Libros. Monografías y Estudios de Antiguëdad Griega y Romana, 54), Madrid, Salamanque, p. 17-31.

MERLI, E., 2001 : « Fra erudizione e tradizione letteraria : nota a Ovidio, 'Fasti' 5, 646 », *Hermes* 129, p. 514-524.

MEURANT, A., 2000a : « Romolo e Remo, gemelli primordiali: aspetti di un tratto legendario di grande relevanza », dans A. CARANDINI, E. CAPELLI (éd.), *Roma, Romolo, Remo, e la fondazione della città. Museo Nazionale Romano. Terme di Diocleziano, 28 giugno-29 ottobre 2000*, Rome, Milan, p. 33-38.

— 2000b : « Romulus, jumeau et roi. Aux fondements du modèle héroïque », *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 78, p. 61-88.

— 2000c : *L'idée de gémellité dans la légende des origines de Rome* (Académie royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres, collection in-8°, 3e série, 24), Bruxelles.

— 2001 : « Quelques facettes de la gémellité dans les légendes de l'Italie primitive », *Folia Electronica Classica* 1, 18 p. (en ligne : http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/01/Facettes.html)

— 2003 : « D'Albe-la-Longue au 'pomerium' : Romulus et Rémus sur la route », *Latomus* 62, p. 517-542.

— 2004a : « Les parents 'biologiques' de Romulus et Rémus », dans A. MEURANT (éd.), *Les liens familiaux dans la mythologie*, Lille, p. 47-55.

— 2004b : « Mère charnelle et mères de substitution à la naissance de Rome. Quelques aspects d'une complémentarité symbolique », dans V. DASEN (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1er décembre 2001* (Orbis Biblicus et Orientalis, 203), Fribourg, Göttingen, p. 325-338.

— 2011 : « Les pères de Romulus et Rémus », dans A. MEURANT (éd.), *Les mythes parentaux : voix d'hier, résonances d'aujourd'hui*, Lille, p. 87-102.

— 2016 : « La vestale Rhéa Silvia et les autres mères de Romulus et Rémus », dans P. GUELPA (éd.), *La femme et le sacré* (Collection Kubaba. Série Actes), Paris, p. 33-51.

— à paraître : « Amulius déguisé en Mars : une version dissidente de la conception de Romulus et Rémus », à paraître dans *Ollodagos*.

MINGAZZINI, P., 1947 : « Due pretese figure mitiche: Acca Larenzia e Flora », *Athenaeum* 25, p. 140-165.

MIRKOVIĊ, M., 2014 : *Rea Silvia and seven Roman Kings. Kinship and Power in Early Rome*, Belgrade.

— 2018 : « Acca Larentia: Myth and Model », dans M. MIRKOVIĆ, *Opera Minora Selecta. Pars Prima. Studia Anthropologica*, Belgrade, p. 5-19.

MOMIGLIANO, A., 1948 : « Tre figure mitiche: Tanaquilla, Gaia Cecilia, Acca Larencia », dans *Miscellanea della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino*, Serie II, Turin, p. 3-28 (réédition : A. MOMIGLIANO, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* [Storia e letteratura, 115], Rome, 1969, p. 455-485.

NEČAS HRASTE, D., VUKOVIĆ, K., 2014 : « Virgins and Prostitutes in Roman Mythology », *Latomus* 73, p. 1-26.

NOONAN, J.D., 1993 : « Daunus/Faunus in 'Aeneid', 12 », *Classical Antiquity* 12, p. 111-125.

OTTO, W.F., 1909 : « Faunus », dans *RE*, VI.2, coll. 2057-2058, 2072.

PEDRONI, L., 2010-11 : « I Fabi, Remo e le fave: assonanze e suggestioni », *Faventia* 32-33, p. 59-72.

PESTALOZZA, U., 1933 : « 'Mater Larum' e Acca Larentia », *Rendiconti Istituo Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere. Classi di Lettre. Scienze morale e storiche* 66, p. 905-960.

POUCET, J., 1980 : « La Rome archaïque. Quelques nouveautés archéologiques : S. Omobono, le Comitium, la Regia », *Antiquité classique* 49, p. 286-315.

— 1985 : *Les origines de Rome. Tradition et histoire* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Histoire, 38), Bruxelles

PRESCENDI MORRESI, F., 2004 : *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire* (Postdamer Altertumswissenschatfliche Beiträge, 19), Stuttgart.

— 2020 : « Une prostituée comme bienfaitrice du peuple romain : Acca Larentia et l'origine des Larentalia », dans I. BECCI, F. PRESCENDI MORRESI (éd.), *Imaginaires queers. Transgressions religieuses et culturelles à travers l'espace et le temps*, Lausanne, p. 63-76.

PUIGGALI, J., 1984 : « Rhéa et le démon », *Revue de Philologie* 58, p. 93-96.

RODRIGUEZ-MAYORGAS, A., 2010 : « Romulus, Aeneas and the Cultural Memory of the Roman Republic », *Athenaeum* 98, p. 89-109.

SABBATUCCI, D., 1958 : « Il mito di Acca Larentia », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 29, p. 41-76.

SALWAY, B., 1994 : « What's in Name? A Survey of Roman Onomastic Practice From c. 700 B.C. to A.D. 700 », *The Journal of Roman Studies* 84, p. 124-145.

SANDBERG, K., 2018 : « 'Monumenta', 'Documenta', 'Memoria': Remembering and Imagining the Past in Late Republican Rome », dans K. SANDBERG, C. SMITH (éd.), *'Omnium Annalium Monumenta': Historical Writing and Historical Evidence in Republican Rome* (Historiography of Rome and its Empire, 2), Leyde, Boston, p. 351-389.

SCHEID, J., 2016 : « Le 'lustrum' et le 'lustratio'. En finir avec la 'purification' », dans V. GASPARINI (éd.), *'Vestigia'. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario* (Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 55), Stuttgart, p. 203-209.

SCHOLZ, U.W., 1973 : « 'Suovetaurilia' und 'Solitaurilia' », *Philologus* 117, p. 3-28.

SERGENT, B., 2016 : « Tetewatte et les Lupercales », *Nouvelle Mythologie Comparée* 3, p. 1-10.

STEVENSON, T., 2011 : « Woman of Early Rome as 'Exempla' in Livy, 'Ab Urbe Condita', Book 1 », *The Classical World* 104, p. 175-189.

STOK, F., 1991 : « L'ambiguo Romolo nei 'Fasti' », dans I. GALLO, L. NISCASTRI, *Cultura poesia ideologia nell'opera di Ovidio* (Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Salerno. Sezione Atti Convegni Miscellanee, 33), Naples, p. 183-21.

TENNANT, P.M.W., 1995 : « Reflections on a Mirror: Possible Evidence for the Early Origin of the Canonical Version of the Roman Foundation Legend », *Akroterion* 40, p. 64-79.

TIFFOU, É., 1976 : « Notes sur le personnage de Romulus », dans *L'Italie préromaine et la Rome républicain. I. Mélanges offerts à Jacques Heurgon* (Collection de l'École française de Rome, 27), Rome, p. 991-999.

VÉ, K.K., 2018 : « La cité et la sauvagerie : les rites des Lupercales », *Dialogues d'histoire ancienne* 44, p. 139-190.

VERDIER, R., 1975 : « Le mythe de la genèse du droit dans la Rome légendaire », *Revue de l'histoire des religions* 187, p. 3-25.

VERGA, I., 2013 : « La louve d'Avenches : un bas-relief unique et encore mystérieux », *Bulletin de l'Association 'Pro Aventico'* 55, p. 7-83.

WISEMAN, T.P., 1988 : « Satyrs in Rome? The Background to Horace's 'Ars poetica' », *The Journal of Roman Studies* 78, p. 1-13.

— 1993 : « The She-Wolf Mirror: an Interpretation », *Papers of the British School at Rome* 61, p. 1-6.

WOODARD, R.D., 2006 : *Indo-European Sacred Space. Vedic and Roman Cult.* Urbana, Chicago.

RÉSUMÉ

L'étude du nom et du statut de Faustulus, le père adoptif de Romulus et Rémus, révèle que, par le biais de ses liens onomastiques avec Faunus, ce généreux protecteur bienfaiteur sur les jumeaux albains à la fois des connotations royales et la protection dont Mars, leur père « biologique » les gratifie, deux qualités nécessaires à la suppression d'Amulius comme à leur prétention à fonder Rome.

ABSTRACT

The study of the name and status of Faustulus, the adoptive father of Romulus and Remus, reveals that, through his onomastic links with Faunus, this generous protector projects onto the Albanian twins both royal connotations and the protection that Mars, their "biological" father, bestows upon them, both of which are necessary for the suppression of Amulius as well as for their claim to found Rome.

MOTS-CLEFS

Dans la langue de l'article (Style Normal sans retrait) - obligatoires car nécessaire au référencement informatique et non présents à la fin de l'article dans la revue

1. Faustulus
2. Romulus et Rémus
3. Faunus
4. Pouvoir royal
5. Éducation silvestre

KEYWORDS

En anglais (Style Normal sans retrait) - obligatoires car nécessaire au référencement informatique et non présents à la fin de l'article dans la revue

1. Faustulus
2. Romulus and Remus
3. Royal authority
4. Mars
5. Fosterage

BABELAO 10-11 (2022), p. 595-611
© ABELAO (Belgium)

Adrien Reland, linguiste et orientaliste : deux contributions à la philologie comparée

Par

Constance Meyers

Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve

L'année 2018 vit la célébration du 500e anniversaire du *Collegium trilingue* à Louvain, centre de rayonnement de la philologie et théâtre du retour aux sources antiques prôné par les savants humanistes[1]. Cette année coïncida également avec le 300e anniversaire de la mort d'Adrien Reland (1676-1708), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht et auteur prolifique qui vécut à la charnière des XVIIe et XVIIIe siècles[2]. Le présent article se propose d'évaluer, à partir de deux de ses textes (la *Dissertatio de linguis Americanis* et *l'Oratio pro lingua Persica*), sa contribution à la philologie comparée, en particulier sur le plan méthodologique ainsi que son apport à la discussion sur la parenté linguistique germano-perse qui préoccupa nombre de savants entre le XVIe et le XVIIIe siècles. Il s'agira de distinguer, pour les deux parties, en quoi Reland se montre original par rapport à ses prédécesseurs et en quoi il est directement tributaire de ce qui a été fait avant lui.

[1] Cf. PAPY, ISEBAERT, NYNS, 2018.

[2] Le 5 février 2018 a été tenu à Utrecht un colloque commémorant le tricentenaire de la mort de Reland ; les actes ont été publiés par JASKI, LANGE, PYTLOWANY, VAN RINSUM 2021.

1. L'élaboration d'une méthode comparative : la Dissertatio de linguis Americanis (1708)[3]

L'étude sur les langues américaines paraît au sein d'une série de mémoires nommés *Dissertationes Miscellaneae*, publiés entre 1706 et 1708. Les sujets et les disciplines abordés y sont, comme l'indique le titre, très divers. Si Reland s'intéresse dans un premier temps à la géographie, il consacre une importante partie de ses traités aux langues et surtout aux comparaisons linguistiques entre les langues déjà bien connues en Europe comme l'hébreu, le grec, le latin et les langues germaniques.

Avant d'aborder plus en détail l'apport d'Adrien Reland dans ce domaine, il convient de faire un rapide état des lieux des recherches sur la généalogie linguistique et, particulièrement, de la question des langues américaines. En effet, Reland est naturellement tributaire des découvertes et des publications du XVI^e^ siècle, où se conjuguent le retour aux textes antiques[4], la découverte de nouvelles langues lors des explorations et de la colonisation ainsi que l'édification des langues vernaculaires[5]. Le climat intellectuel est propice à l'étude comparative des langues et à l'idée d'une origine commune des langues européennes, illustrée en 1569 par l'humaniste néerlandais Becanus (1519-1572)[6]. L'origine des langues américaines devait naturellement faire elle aussi l'objet de nombreuses réflexions par les savants de la Renaissance[7]. Si aucun consensus ne se dégageait, tous les auteurs s'accordaient néanmoins sur la difficulté de remonter aux sources des peuples américains. Hugo Grotius (1583-1645), ambassadeur de Suède, leur reconnut une origine mixte, mais surtout scandinave[8]. Il y eut une querelle, par publications interposées, avec Johannes de Laet (1581-1649), qui critiquait la démarche de Grotius (dans laquelle on peut soupçonner une tentative de justification de la colonisation suédoise) et qui, dans ses *Notae* parues en 1643[9], privilégiait les rapprochements linguistiques pour déterminer la parenté des Américains[10]. De Laet prit part également à la mise en place d'une méthodologie efficace en proposant une liste de termes pertinents pour une comparaison : les parties du corps, les nombres d'un à dix, les noms de parenté et les noms ayant trait à la topographie (le « vocabulaire de base »).

Progressivement s'imposa la nécessité de réfléchir à une méthode efficace pour comparer les langues entre elles, sans dévier vers des rapprochements abusifs biaisés par les intentions de l'auteur. Ainsi Christian Becmann (1580-1648) donne une liste de notes pour considérer de façon efficace les rapports entre latin et grec[11]. Mais les recherches étymologiques du théologien Abraham van der Myl ou Mylius (1563-1637) publiées dans l'ouvrage *Lingua Belgica* (1612) se veulent méthodiques et prudentes : les correspondances linguistiques sont ainsi souvent justifiées par l'emprunt. Il a cependant le mérite de ne pas négliger l'impact du hasard sur des ressemblances qui en effet ne sont bien souvent que fortuites[12].

---

[3] RELANDUS 1708, p. 144-220.

[4] DROIXHE 1978. Voir surtout les pages 53-60 sur l'école flamande.

[5] SWIGGERS 1997, p. 157-164.

[6] BECANUS 1569. — Sur Becanus, voir FREDERICKX, VAN HAL 2015.

[7] Voir à ce sujet DROIXHE 2007, p. 85-95.

[8] Dans sa *De origine gentium Americanarum dissertatio*, Paris, 1642.

[9] DE LAET 1643.

[10] Sur le « clash » entre Grotius et de Laet, cf. METCALF 2013, p. 123-131 ; LAES, VAN HOUDT 2013, p. 125-152.

[11] VAN HAL 2010a, p. 206-207.

[12] Sur Mylius, cf. METCALF 2013, p. 45, p. 85-104.

Dans ses recherches historiques sur le Nouveau Monde, Adrien Reland ne pouvait pas échapper à l'étude des langues américaines et des controverses méthodologiques qui en résultèrent. Il répond aux deux problèmes posés par le débat : l'origine des langues américaines et l'élaboration d'une méthode sûre. Nous nous proposons à présent d'évaluer la position adoptée par Reland et la qualité de son apport à la question.

En ce qui concerne la généalogie linguistique, Reland choisit de s'aligner sur la théorie prépondérante de l'hébreu comme langue-mère de toutes les autres. Les Américains ne feraient ainsi pas exception :

> *Quod si aliquis a me quaerat, quid ego sentiam de convenientia harum linguarum cum linguis nostrae continentis, quum sine dubio gentes Americanae eundem nobiscum Noachum parentem habeant […] ipsorum quoque proavi, uti et nostri, lingua aliqua, vel linguis, usi olim fuerunt, quae non adeo ab Hebraea discrepabant, ac illae quibus nunc utuntur. Has vero quae hodie in usu sunt apud Americanos ego existimo nulla praeferre ortus sui ex lingua Hebraea indicia (quod qua ratione fieri potuerit, mox dicemus) sic ut meo judicio frustra hactenus ad hunc finem comparatae fuerunt Linguae Americanae cum Hebraea.*[13]
>
> *« Si on me demandait ce que pour ma part je pense de la ressemblance de ces langues avec celles de notre continent, je dirais ceci : comme les peuples d'Amérique ont sans doute Noé comme parent commun avec nous […] leurs ancêtres tout comme les nôtres ont dû utiliser une ou plusieurs langues, qui ne différaient pas autant de l'hébreu que celles qu'ils utilisent maintenant. Mais les langues qui sont aujourd'hui en usage chez les Américains, à mon estime, ne montrent aucun indice de leur origine à partir de l'hébreu (nous allons bientôt dire de quelle façon cela a été possible). Je crois que c'est donc en vain que jusqu'ici la comparaison des langues d'Amérique avec l'hébreu s'est faite dans ce but. »*

S'il ne remet pas en question cette origine, il affirme cependant qu'il est impossible de trouver des preuves étymologiques appuyant cette théorie : *Has vero quae hodie in usu sunt apud Americanos ego existimo nulla praeferre ortus sui ex lingua Hebraea indicia*. Comme le dit M. Bastiaensen, Reland « réalise le paradoxe d'affirmer l'origine hébraïque des langues, tout en accumulant des faits qui ne font qu'affaiblir cette position »[14]. Plus loin dans sa dissertation, Reland donnera les deux raisons pour lesquelles les langues amérindiennes diffèrent autant des autres. La première est la modification volontaire apportée quelquefois par les hommes pour rendre leur langage opaque et difficile à comprendre pour les étrangers ; tel est le cas par ex. de la langue sacrée des Incas, d'où certains mots peuvent être passés dans la langue vernaculaire[15]. La deuxième raison est le manque d'écrits et de littérature : la transmission orale engendre des écarts de diction, de sorte qu'il est difficile de trouver une ressemblance avec la langue originelle[16]. Reland ne se prononce donc pas réellement sur l'origine des langues américaines, se contentant d'affirmer prudemment une théorie déjà bien répandue : celle de l'hébreu langue-mère. La prudence dont il fait preuve se reflète cependant dans sa réflexion sur la difficulté de relier les langues américaines à l'hébreu. Ceci le poussera à mettre en œuvre une méthode qui évite les parallélismes invoqués abusivement dans le cadre des comparaisons linguistiques.

---

[13] RELANDUS1708, p. 146 §3.

[14] BASTIAENSEN 1974, p. 21. — Cf. sur cette question aussi VAN HAL 2021, p. 161-165.

[15] RELANDUS 1708, p. 153-154, § 6.

[16] RELANDUS 1708, p. 154-156, § 7.

La méthode comparative

Notre propos est à présent d'identifier la méthode développée par Reland pour opérer des étymologies et des rapprochements entre les langues[17]. Il est possible de relever cinq jalons importants dans sa démarche : la définition de l'objet d'étude, la prise en compte du hasard, l'exclusion de l'onomatopée, l'attention portée au mécanisme interne de la langue et la reconnaissance systématique des modifications phonétiques.

a) Tout d'abord, Reland se voit obligé de **délimiter l'objet** de l'étude linguistique afin d'éviter l'admission de mots qui pourraient être empruntés. Il souligne ainsi l'importance des « mots ordinaires »[18] (*voces communiores*, p. 145, § 2)[19] que sont les nombres, les astres (comme le soleil et la lune), mais aussi les éléments naturels comme la terre et l'eau, de même que les concepts moraux fondamentaux tels que le bien et le mal. Il illustre ce point par des exemples européens : le chiffre six, la dénomination du vin, ou encore le nom des oreilles, qu'il fait remonter à l'hébreu (p.151, § 5). Reland termine par un avertissement sur les dangers d'un manque de rigueur, en citant explicitement Goropius Becanus et Adrianus Schrieckius (1559-1621), deux auteurs considérant le néerlandais comme la plus ancienne de toutes les langues et ayant opéré des rapprochements audacieux pour appuyer leur théorie[20] : Becanus promouvait l'antiquité du néerlandais et Schrieckius en fait remonter l'origine au scythe.

b) Reland signale ensuite deux obstacles importants à l'étymologie, à savoir le facteur du hasard dans la ressemblance des mots et l'existence des onomatopées. Si le **hasard** est déjà relevé par d'autres savants[21] avant lui comme un élément perturbateur de la démarche étymologique, Reland tient à le rappeler afin d'appuyer encore plus la nécessité de choisir une liste de vocables pertinents, afin d'exclure ceux dont la ressemblance n'est que fortuite. Il fournit à titre d'exemple une comparaison entre l'éthiopien et le sabin ainsi qu'entre le néerlandais et le malais. Il s'agit là d'un raisonnement par l'absurde : des langues géographiquement aussi éloignées ne peuvent pas être apparentées avec certitude, comme il l'explique dans son introduction alors qu'il compare l'évolution des langues avec le cours d'un fleuve[22], et ce même si les ressemblances sont frappantes :

> *Lingua Malaica et nostra Belgica voces habet affinis soni et significationis […] at tamen non puto hinc recte inferri, nostram linguam ex Malaïca originem ducere*[23].
>
> *« La langue malaise et notre langue à nous, le néerlandais, ont des mots voisins par la prononciation et la signification […] cependant, je ne pense pas que l'on puisse avec raison déduire de là que notre langue tire son origine du malais. »*

c) Les **onomatopées** peuvent également être sources d'erreurs : à vouloir les prendre comme matière à comparaison, l'étymologiste pourrait se méprendre en se fondant sur les cris

---

[17] Voir notamment BASTIAENSEN 1984, p. 45-54.

[18] Comme l'a fait avant lui J. De Laet lors de son étude de ces mêmes Américains. Voir DE LAET 1643, p. 30-31 et p. 54

[19] Pour l'emploi de l'adjectif au comparatif *communior*, signifiant « general, familiar, ordinary », cf. VAN HAL 2021, p. 156.

[20] Voir METCALF 2013, p. 40-42 : « It's true that Becanus ideas are presented in what is almost a stream of associations, without a clear and orderly organization of material. »; voir aussi VAN HAL 2010a, p. 77-139 et 249-250.

[21] Par exemple Abraham Mylius. Voir à ce sujet METCALF 2013, p. 7, 92-104, et VAN HAL 2010a, p. 209-247.

[22] RELANDUS 1708, p. 143, § 1.

[23] RELANDUS 1708, p. 147, § 3.

d'animaux ou les mots enfantins, qui sont semblables dans la plupart des langues : *Ita in plerisque linguis Pater, ab, abba, pa, papa ; mater, ma, amma, et similibus modis effertur, quod is fere primus infantium sonus sit*[24].

d) Après avoir présenté ce qu'il faut éviter, Reland avance deux éléments qui garantissent la qualité de l'étymologie : il s'agit des explications internes à la langue et des règles de modification phonétique.

En effet, il préfère expliquer l'origine de certains mots par la langue étudiée plutôt que par des ressemblances phonétiques avec d'autres. L'exemple qu'il choisit dans son traité est parlant : le mot latin *strata* (rue) ressemble bien à *siraat* en arabe, mais son origine est clairement différente : Strata *enim a* sternere*, non* Siraat *Arabicum*[25]. Il faut donc prendre en considération la **dérivation interne** d'un mot dans une langue donnée avant de se laisser tenter par une ressemblance phonétique séduisante avec une langue plus ou moins éloignée.

e) Reland est également un fin observateur des **changements phonétiques**, qu'il illustre avant tout par des exemples hébreux et chaldéens, mais également latins et grecs. Concernant l'hébreu, l'« interchangeabilité des lettres » relevée par Reland porte principalement sur les liquides, ce qui a déjà été noté par des savants avant lui, notamment par Adrianus Schrieckius[26], que notre auteur a très certainement lu.

Pour ce qui est du latin et du grec, Reland observe des évolutions au niveau des consonnes et des voyelles. Il note les correspondances latin *q(u)* = grec π/τ et latin *s-* = grec esprit rude. Le premier cas est illustré par des exemples comme *equus* = ἵππος, *quinque* = πέντε, etc.[27], alors que pour le second nous trouvons *sex* = ἕξ, *sudor* = ὕδος, *super* = ὕπερ, *sus* = ὗς[28]. Notre auteur relève cependant une troisième correspondance entre le latin et le grec qui est plus problématique, entre le latin *v-* et l'esprit en grec : *Pro spiritu V suum usurparunt ut ἑσπέρα,* vesper*, ἑσθής,* vestis*, ἦρ,* ver*, ἵς,* vis (p. 157, § 8)[29].

En ce qui concerne les voyelles, Reland remarque une évolution qui nous est bien connue aujourd'hui, à savoir les évolutions de la prononciation depuis l'époque postclassique et byzantine. La diphtongue αι se prononce alors [e] comme la voyelle simple ε : *Sic E Graecorum oportet aliter olim fuisse pronuntiatum ac nunc, quum αὐλητρὶς πεσοῦσα sonabat uti αὐλητρὶς παῖς οὖσα, teste Theone sophista, et ἕτερος ἑταῖρος, κενοφωνία καινοφωνία inter se*

---

[24] « De même, dans la plupart des langues, les désignations du père (*ab, abba, pa, papa*) et de la mère (*ma, amma* et d'autres) sont prononcées de façon semblable, parce que c'est là, pour ainsi dire, le premier son émis par les enfants. » (p. 150, § 4)

[25] RELANDUS 1708, p. 148, § 3.

[26] SCHRIECKIUS 1614, p. 5.

[27] La phonétique historique enseigne aujourd'hui que le *–qu* latin remonte à une labio-vélaire proto-indo-européenne et à ce titre correspond effectivement à π ou τ en grec.

[28] Nous savons aujourd'hui que le phonème **s* proto-indo-européen à l'initiale demeure *s-* en latin mais devient une aspirée en grec.

[29] « À la place de l'esprit [grec], ils ont mis la lettre *v* qui leur est propre, ainsi ἑσπέρα correspond à *vesper*, ἑσθής à *vestis*, ἦρ à *ver*, ἵς à *vis.* » — Sans plus d'explication, Reland met cette correspondance sur le même pied que l'alternance esprit rude grec = *s-* latin. Alors que son intuition est correcte pour cette dernière, la correspondance entre « l'esprit grec » et la « lettre *v* latine » est due à la présence d'un ancien digamma F à l'initiale grecque. Etant tombé en grec, il n'y laisse donc pas de trace alors que son pendant latin s'est conservé sous la forme de la lettre *v*. Le phénomène observé par Reland est plus sporadique et sa conclusion est inexacte selon les connaissances actuelles. Il est en revanche correct de conclure qu'un *v* latin correspond à une voyelle initiale en grec.

confundebantur[30]. Les notations ει et η ont également été confondues, et se prononcent identiquement [i] : Reland donne comme exemples les correspondances entre *ei* et *i* en latin, ainsi qu'entre ει et i (βίνει – *bini* ; Νεῖλος – *Nilus* ; εἴδωλον - *idolum*).

Notons que Reland s'efforce de fonder ses observations avant tout sur des remarques déjà faites chez les auteurs antiques et qu'il sélectionne autant qu'il peut le vocabulaire d'après les critères qu'il a lui-même élaborés dans la première partie de son traité : des nombres, des noms d'animaux, des prépositions, etc. Sa volonté de se limiter aux mots courants est manifeste.

La terminologie linguistique

Mais tous ces développements étymologiques se font dans la prudence, ce que reflète le vocabulaire utilisé par Reland. M. Bastiaensen a dressé une liste des termes utilisés par le linguiste dans divers travaux et les classe en cinq catégories[31]. Il distingue ainsi les termes

- d'identité (idem, non diversus)
- de ressemblance (convenientia / convenire, affinitas / affinis)
- de généalogie ou d'évolution (*ortus, origo, fons*)
- de dérivation (derivare, (de-)ducere)
- d'action modificatrice (mutare, permutare, substituere, deflectere, alterare)[32].

Il s'agit dès lors pour nous de déterminer par le vocabulaire si Reland, comme les linguistes de son époque, était prisonnier d'un flou conceptuel susceptible de desservir une démarche qui se veut aussi objective que possible. Après avoir relevé les occurrences de chacune des cinq catégories terminologiques, nous constatons que ce sont les termes de généalogie / évolution ainsi que ceux indiquant la ressemblance et la modification qui sont les plus utilisés dans le traité sur les langues américaines. Suite à une enquête limitée à l'étude de la *Dissertatio de linguis Americanis*, les résultats obtenus (et présentés ci-dessous) peuvent déjà offrir un bon aperçu de la pensée du linguiste[33].

a) Les termes d'**identité** (qui s'appliquent à l'orthographe et à la prononciation) et de **dérivation** restent minoritaires ici : cela ne doit pas étonner, car Reland en fournissant des éléments de méthode se risque rarement à poser des dérivations entre diverses langues. De plus, ce n'est pas uniquement dans l'orthographe et la prononciation qu'il recherche une correspondance, mais également dans le sens.

b) Comme Reland se contente généralement d'indiquer les **ressemblances** entre ces langues, les termes relevant de cette catégorie sont majoritaires. La notion de *convenientia* est celle qui revient le plus dans son exposé. Contrairement à l'identité, qui repose sur l'orthographe et la prononciation, la *convenientia* est une ressemblance qui porte « à la fois sur l'aspect phonique et sémantique »[34] et nous avons choisi de la traduire par « ressemblance » ou « correspondance ». L'étymologie est effectivement un enjeu central dans la démarche comparative de

---

[30] RELANDUS 1708, p. 158, § 8 : « Ainsi il faut admettre que le ε grec ait été jadis prononcé d'une autre manière que maintenant, quand αὐλητρὶς πεσοῦσα sonnait comme αὐλητρὶς παῖς οὖσα, d'après le témoignage de Théon le sophiste, et quand ἕτερος se confondait avec ἑταῖρος et κενοφωνία avec καινοφωνία.

[31] BASTIAENSEN 1984, p. 46-47.

[32] Les exemples latins donnés pour chaque catégorie sont ceux trouvés dans le présent traité.

[33] Il serait intéressant d'opérer d'autres relevés sur les différents mémoires composant les *Dissertationes Miscellaneae* de Reland.

[34] BASTIAENSEN 1984., p. 48.

Reland. Il est intéressant de noter qu'Abraham Mylius dans son mémoire sur la *Lingua Belgica* de 1612 définissait lui aussi des règles pour évaluer la pertinence de ses comparaisons[35] : l'une d'entre elles voulait que la correspondance porte non seulement sur le son, mais aussi sur la signification, ce qui rejoint les conceptions de Reland à ce sujet.

L'objectivité du terme connaît cependant plusieurs degrés : il peut désigner une correspondance fortuite (sans impliquer de lien entre des langues) comme il peut indiquer un lien de parenté. La parenté peut être soit conjecturale car éloignée (Reland utilisera alors également des termes généalogiques), soit véritable (on trouvera alors des termes d'identité). Reland ne se risque qu'une seule fois dans ce traité à assumer une parenté linguistique en utilisant le terme *convenientia* et c'est en parlant du chiffre « six » : *Sic nostrum* ses *convenit cum Latino* sex*,* […][36].

Les deux autres acceptions de la *convenientia* dénotent un degré de certitude moindre, voire inexistante, en ce qui concerne une éventuelle parenté linguistique. Ainsi, comme Reland l'explique lui-même : *Nec enim sufficit, ut una lingua ex alia orta dicatur, voces quasdam inter se convenire*[37]. Plus loin, il redit : *Nam et in linguis, quarum unam ex alter ortam esse nequaquam probabile est, videmus nonnunquam vocabula quaedam convenire*[38]. La *convenientia* a ici le simple sens de ressemblance de son et de sens, dans une optique de pure observation.

Un certain lien de parenté est pourtant impliqué quand Reland explique qu'il faut fonder ses étymologies sur des mots communs : *indoles linguae alicujus et convenientia ejus cum alia optime possit ostendi ex vocibus communioribus*[39]. En fait, la *convenientia* est fortement liée à la parenté selon l'éloignement spatial et temporel de deux langues. Plus deux langues sont proches, plus les correspondances entre leurs mots seront signes de parenté. Reland ne trouve pas nécessaire de préciser le degré de parenté quand il évoque la *convenientia* ; il utilise ce concept dans son acception la plus objective possible.

c) Comme il s'agit d'un traité sur l'origine des langues et des peuples américains, il n'est pas étonnant d'observer un grand nombre de termes indiquant l'**origine** (*ortus ; origo*). Reland recourt pas moins de cinq fois à la métaphore de la source d'eau pour évoquer une langue-mère (p. 143, 144, 145). Il compare également l'éloignement généalogique des langues à un fleuve qui, éloigné de sa source, peut perdre toute ressemblance avec celle-ci (p. 143). Ces comparaisons sont d'ailleurs courantes dans les traités contemporains de Reland[40].

d) Les termes qui se rapportent à la **modification** phonétique sont également très présents dans cette dissertation et sont tous concentrés à la fin de l'exposé, lorsque Reland en vient à traiter de l'évolution de la prononciation. Il est intéressant de noter que contrairement aux termes de ressemblance et d'origine, cette catégorie s'éloigne de la simple description pour se diriger vers l'élaboration d'hypothèses. C'est ici surtout que Reland laisse apparaître ses opinions linguistiques. Le terme le plus courant est *mutare*, qui est sémantiquement assez neutre,

---

[35] Cf. Droixhe 1978, p. 57-59 et Metcalf 2013, p. 85-104.

[36] Relandus 1708, p. 151, § 5.

[37] « En effet, il ne suffit pas, pour affirmer qu'une langue est née d'une autre, que certains mots se correspondent entre eux. » (Relandus 1708, p. 146, § 3)

[38] « Car même dans les langues dont il n'est nullement probable que l'une provienne de l'autre, nous voyons que certains mots se ressemblent parfois. » (Relandus 1708, p. 146, § 3)

[39] « La nature propre d'une langue et sa ressemblance avec une autre peuvent parfaitement être démontrées par des mots communs. » (Relandus 1708, p. 145, § 2)

[40] Van Hal 2010a, p. 469.

alors que *deflectere*, connoté négativement, ne survient qu'une seule fois dans le texte, lorsque l'auteur attribue la « corruption » des langues amérindiennes à l'absence de littérature indigène.

Il apparaît nettement que la prudence et la rigueur méthodologique recommandées par Reland dans son exposé ne sont présentes qu'en demi-teinte dans le vocabulaire du texte que nous avons examiné. Le principal problème est la difficulté à cerner le terme de *convenientia* : afin de savoir s'il signale une simple ressemblance ou s'il envisage la correspondance comme preuve d'une parenté, il faut que le lecteur tire argument du contexte. Rappelons qu'au XVII^e^ siècle, la généalogie des langues est une discipline récente et qu'aucun savant n'a encore pris la peine de constituer une terminologie précise, flou qui se reflète dans une méthode qui commence à peine à s'établir. Reland, malgré sa volonté de rigueur, ne fait pas exception : le sens des termes qu'il emploie était probablement clair pour lui, et l'imprécision terminologique pouvait également servir de filet de sécurité lorsque le linguiste n'était lui-même pas certain de ses étymologies.

2. Le développement des études perses : l'Oratio pro lingua Persica (1701)[41]

En 1701, Adrian Reland fut nommé professeur de langues orientales (*professor linguarum Orientalium*) à l'Université d'Utrecht. Il prononça à cette occasion son *Oratio inauguralis* le 21 février 1701 ; comme le veut la tradition universitaire, ce discours est un plaidoyer « pro domo », qui vise à justifier, sinon à exalter, la discipline que le professeur est appelé à enseigner.

Dans cet exercice, Reland peut choisir la langue qu'il mettra en évidence. Celle-ci ne sera ni l'hébreu, ni le syriaque ou l'arabe, mais bien le persan : en effet, l'orateur souhaite illustrer une langue à ses yeux trop peu connue, du moins au moment où il entre en fonction. De fait, s'il maîtrise de manière également parfaite les trois autres langues orientales, c'est bien le persan qui fera l'objet dans les années qui viennent de trois traités importants, le *De Persicis vocabulis Talmudis,* le *De vetere lingua Indica* et le *De reliquiis veteris linguae Persicae*[42].

Au moment où Reland prononce son discours, de nombreuses études ont déjà été menées sur le persan et, pour ce qui est de l'intérêt linguistique suscité par cette langue, d'autres savants ont déjà évoqué une parenté avec les langues européennes. En occident, l'étude philologique du persan remonte à la deuxième moitié du XVI^e^, lorsque de nombreux manuscrits et livres perses furent mis à disposition des érudits européens. L'œuvre la plus importante dans le développement des études perses est une traduction du Pentateuque par le rabbin Ya'qub ben Tawus : elle fut imprimée en caractères hébraïques en 1546 à Constantinople dans une édition polyglotte de la Bible de Moïse[43]. C'est à Franciscus Raphelengius[44] que l'on doit les premières comparaisons lexicales avec le néerlandais, justement à partir de certains mots perses repérées dans cette Bible. Les manuscrits constituent donc une source importante pour la connaissance du vocabulaire perse en occident. D'autre part, les contacts commerciaux entre les Pays-Bas et l'Iran au XVII^e^ siècle intensifient les échanges et les voyages dans des villes comme Persépolis, où l'on trouve notamment des inscriptions en écriture cunéiforme ; ces découvertes fournirent une deuxième ressource pour l'étude du perse, malgré le problème posé par le déchiffrement du cunéiforme. Reland se vit par ailleurs offrir par le voyageur hollandais Cornelis de Bruijn (1652-1727) un morceau d'une inscription trilingue perse – akkadien – élamite rapporté du site

---

[41] RELANDUS 1701. — Pour une étude d'ensemble, voir notamment l'article de BASTIAENSEN 1974, p. 13-27.

[42] Ces textes seront regroupés dans les *Dissertationes Miscellaneae* (1706-1708) :

[43] Cf. DE BRUIJN 1987, p. 165.

[44] François Ravlenghien / Van Ravelingen (1539-1597) était un spécialiste néerlandais des langues orientales, qui fut nommé professeur à Leyde en 1586. — Voir DROIXHE 2018, p. 169.

de Persépolis[45] : la partie possédée par Reland ne contient que le perse. Une troisième source lexicale provient de la tradition indirecte, avant tout les œuvres grecques et hébraïques. Le vocabulaire grec des auteurs classiques sert notamment de base de recherche pour Reland dans sa *Dissertatio de reliquiis veteris linguae Persicae*, alors que c'est dans l'hébreu qu'il puise sa liste pour sa *Dissertatio de Persicis vocabulis Talmudis*.

Se voulant avant tout un philologue, c'est la langue qui occupe l'attention de Reland[46]. Comme il l'explique dans son *Oratio*, la maîtrise du persan offre non seulement un éclairage complémentaire indispensable à l'historien du Proche-Orient, mais apporte aussi de nouvelles perspectives dans l'histoire gréco-romaine grâce à l'étude de nouveaux manuscrits. Très utile pour l'interprétation de passages obscurs, Le persan permet également de mieux comprendre le Coran et l'Islam[47]. Dans ce qui suit, nous nous concentrerons uniquement sur la contribution de Reland au comparatisme linguistique.

Reland ne manque pas de dresser un parallèle lexical entre le persan et certaines langues européennes, comme beaucoup de savants l'ont fait avant lui. Il en cite quelques-uns dans son *Oratio* : Joseph-Juste Scaliger (1540-1609), Louis de Dieu (1590-1642), Johann Heinrich Hottinger (1620-1667) et Edmund Castell (1606-1686). Il est dès lors intéressant de comparer les listes de correspondances de ces auteurs avec celle de Reland afin de dégager ses innovations et ses apports aux catalogues existants. Alors que Scaliger et Juste-Lipse ont constitué de véritables listes de correspondances, J.H. Hottinger (dans son *Historia orientalis ex variis monumentis collecta,* 1651) ne s'intéresse qu'assez superficiellement à la langue perse, puisqu'il rédige une œuvre avant tout historique. L'Anglais Edmund Castell quant à lui publia en 1669 un *Lexicon heptaglottum*, dans lequel se trouvait un dictionnaire persan-latin élaboré par le professeur de Leyde et grand voyageur Jacob Golius (1596-1667).

Voici le corpus[48] constitué par Reland, d'abord pour deux mots anglais (parmi d'autres) cités d'après John Greaves ou Gravius (1602-1652) [49] :

a brow « sourcil »	*abrū*
thunder « tonnerre »	*tundar*

puis pour douze termes néerlandais (évoqués implicitement, d'où pour certains une incertitude dans la restitution) :

<*echter*> (?) « plus vrai »	*azdar* « digne, convenable »
<*zeggen*> « dire »	*soxan* « parole, discours »
<*recht(s)*> « droit(e) »	*rāst* « droit »
< ? >	*koriftan* (?) « fuir »[50]

[45] Cf. BENVENISTE 1951, p. 263-273. L'inscription étant en cunéiforme, elle n'était pas encore déchiffrée et elle fut longtemps publiée comme une « coudée perse ».

[46] Il est intéressant de noter qu'Adrien Reland, malgré son goût pour les études perses n'a jamais quitté les Pays-Bas, mais a tout appris dans des manuscrits rapportés par d'autres. Il s'intéressa à l'histoire, la religion et même la géographie : en 1705 parut sa carte de Perse, pour l'élaboration de laquelle il explique s'être uniquement fié aux auteurs perses et arabes ; voir RELAND 1705.

[47] Voir par exemple HAMILTON 1996, p. 22-31.

[48] RELANDUS 1701, p. 30-31.

[49] GREAVES 1649, p. 90.

[50] Peut-être une erreur typographique pour *gereftan*, « saisir », que l'on pourrait alors mettre en regard du néerlandais *grijpen*.

<*god*> « dieu »	*xodā* « dieu »
<*beter*> « meilleur »	*behtar* « meilleur »
<*dochter*> « fille »	*doxtar* « fille »
<*broeder*> « frère »	*barādar* « frère »
<nagel> « ongle »	*nāhan* « ongle »
<*band*> « lien »	*band* « lien »
<*zaad*> « semence »	*ḏāt* « être, personne , sans doute confondu avec *zāt* « naissance, âge », « né », « fils ».

Si la plupart des mots de ce catalogue sont courants dans les listes des contemporains de Reland, ce dernier élargit les correspondances au grec, au latin, au français (!) et au slave :

βάρος « poids »	*bār* « poids, chargement »
πύργος « tour »	*barj* « tour »
αὐγή « lumière, éclat »	*ōj* « sommet »
καρδία « cœur »	*kardan* « cœur »
ἀρραβών « arrhes »	*arbōn*
χαλκεῖον « chaudron »	*ḫalqīn* « chaudron »
palla « manteau »	*bālā* « haut »
sinus « courbure, pli, sein »	*sīn* « sein »
luscus « borgne »	*loj*
ahenum « chaudron »	*ahīn*
timor « peur »	*tīmār*
barbitos « barbitos, luth »	*barbiṭ* « harpe, lyre »
socer « beau-père »	*ḥahr*
basium « baiser »	*būs* « baiser »
margarita « perle »	*murwarīd* « perle »
inter « parmi »	*andr* « à l'intérieur »
manere « rester »	*māndan* « rester, demeurer »
mori « mourir »	*murdan* « mourir »
espoir	*azbūr*
honneur	*hunar* « valeur, qualité »
court	*xord* « court »
babr (russe *bobr* « castor »)	*babr* « castor »
bars (ru. *bars* « léopard, panthère »)	*pārs* « léopard »
misch (ru. *myš'* « souris »)	*mūš* « souris »

biriusa (ru. *birjuzá* « turquoise »)	*pīrūzē* « turquoise »
tsima (ru. *zima* « hiver »)	*zamistan* « hiver »

Adrien Reland est clairement redevable des catalogues qui circulaient à son époque : ainsi nous retrouvons les mots *thunder* et *a brow*, *beter*, *broeder*, *dochter*, *band*, *god* ; fr. *honneur*, *court*, *vertu* ; lat. *sinus* ; slave *misch* (« souris ») chez divers auteurs antérieurs (principalement Gravius). Les bases de toutes ces correspondances se trouvent dans les catalogues de J.-J. Scaliger[51] et de Juste-Lipse[52], qui se sont tous deux penchés sur la question de l'affinité germano-perse sans pour autant en être partisans. Fr. Raphelengius, qui constata le premier des similitudes entre le perse et certaines langues comme le néerlandais, le latin, le grec ou l'arabe, consigna ses observations dans une lettre envoyée à Juste Lipse[53] ; ce dernier souligna la ressemblance particulière du persan avec le latin. Les correspondances relevées par Reland avec le grec et le latin sont toutefois plus personnelles : la plupart sont inédites[54].

Là où Reland semble avoir fait davantage preuve d'originalité, c'est dans sa liste de mots slaves. Nous n'avons toutefois aucun indice suggérant qu'il maîtrisait cette langue, aussi a-t-il probablement trouvé ses exemples chez un auteur qu'il a omis de renseigner. Ils sont dans tous les cas absents du dictionnaire d'Edward Bernard (1638-1696) de 1689[55].

Pour le latin, il cite une douzaine de mots, parmi lesquels on peut relever ces correspondances remarquables : *inter* = perse *andar* « à l'intérieur », *manere* = perse *māndan* « rester, demeurer », *mori* = perse *murdan* « mourir ». A cet égard, il est curieux de constater que Reland rapproche quelques mots perses du français, plutôt que du latin (avec lesquels d'autres savants les avaient comparés), ainsi par exemple *honneur* [latin *honor*] = perse *hunar* « valeur, qualité » et *court* [latin *curtus*] = perse *xord* « court » (à rapprocher incidemment ce dernier du néerlandais *kort* ou de l'allemand *kurz*).

En grec, il cite notamment βάρος « poids », rapproché de *bār* (mais nous savons aujourd'hui que ce dernier mot provient de la racine **b*^{h}*er-* « porter », comme dans φέρω).

Si Adrien Reland est redevable des publications antérieures, il est intéressant d'observer le choix de correspondances qu'il a opéré en se limitant au domaine des « mots ordinaires », anticipant ainsi la méthode préconisée dans sa *Dissertatio de linguis Americanis* (1706). On retrouve bien évidemment les noms de parenté (frère, fille, beau-père) ainsi que des parties du corps (le sourcil, le cœur et l'ongle) ; les verbes choisis sont courants également (mourir, rester). La liste slave comprend des noms d'animaux (castor, léopard, souris). Le choix d'ἀρραβών « arrhes, gage » est toutefois étrange puisqu'il n'entre pas dans la catégorie des noms communs et simples : il s'agit par ailleurs d'un mot d'origine sémitique.

Si l'on examine la terminologie utilisée par Reland à la lumière de ce qui a été relevé dans la première partie de cet article, il n'est pas surprenant de trouver une abondance de mots latins indiquant la « ressemblance », comme *convenientia*, ainsi par exemple :

---

[51] SCALIGER 1579.

[52] Lipse relève près de 40 correspondances dans sa lettre à Henri Schotti du 19 décembre 1598. — Cf. DENEIRE, VAN HAL 2006. p. 84-88 ; p. 141-144.

[53] C.f. NAUWELAERTS 1983, p. 122-123. Edition et trad. récente.

[54] Nous avons comparé les correspondances de Reland avec celles de Franciscus Raphelengius, Joseph Juste Scaliger, Bonaventura Vulcanius, Juste-Lipse, Abraham Mylius, Claude Saumaise, John Gravius, Johann Heinrich Hottinger et Thomas Hyde.

[55] BERNARD 1689.

Ut de Coptica, id est, veterum Aegyptiorum, lingua, nil dicam, quae multas habet voces cum Persicis convenientes, attendite tantum, an Graeca βάρος, πύργος, αὐγή, καρδία, ἀρραβών, χαλκεῖον, sono, uti significatione, cum Persicis خلقين ربون كردان اوح برج بار *conveniant ?* (p. 30)

« Pour ne rien dire au sujet du copte, le langage des anciens Egyptiens, qui présente beaucoup de mots correspondant avec des mots perses, réfléchissez seulement à ceci : les mots grecs βάρος, πύργος, αὐγή, καρδία, ἀρραβών, χαλκεῖον *ne correspondent-ils pas aux mots perses bār, barj, ōj, kardan, arbōn, ẖalqīn, aussi bien du point de vue de la prononciation que du point de vue de la signification ? »*

On retrouve ici la définition de la *convenientia* telle que vue plus haut : il s'agit d'une correspondance de son et de sens (*sono uti significatione*). Quant à savoir si elle témoigne d'une origine commune, Reland explique plus loin :

Germanicas autem voces quingentas, a Persicis ejusdem significationis non multum diversas, collegisse Elichmannum, virum linguae Persicae peritissimum, illustris Salmasius scriptum reliquit. Quam convenientiam inde derivandam existimo, quod Persae, aeque nos Europaei, a Scythis (quorum lingua in Slavonica quodammodo superesse videtur) illas voces acceperint […] (p. 31)

« Or l'illustre Saumaise a laissé un témoignage écrit selon lequel Elichmann, ce grand spécialiste de la langue perse, avait rassemblé cinq cents mots allemands qui ne diffèrent pas beaucoup des mots perses de même signification. Cette correspondance, je pense qu'il faut l'attribuer au fait que les Perses, de même que nous autres Européens, ont reçu ces mots des Scythes (dont la langue semble subsister en quelque sorte dans le slave). »

Plusieurs éléments sont à relever dans cette phrase. Tout d'abord, la *convenientia* que Reland évoque dans ses rapprochements lexicaux semble effectivement indiquer un lien de parenté : il ne s'agit donc pas d'une ressemblance fortuite.

Ensuite, l'intérêt de Reland pour le slave dans le présent discours est justifié par le fait que cette langue descendrait, avec le perse et la plupart des langues d'Europe, d'un ancêtre commun, à savoir le scythe. C'est à Johannes Elichmann (1601-1639)[56] que l'on doit l'idée d'une origine scythique pour les langues germaniques et le persan. Ainsi, on trouve dans une lettre de Claude Saumaise à Nicolas-Claude de Peiresc datée du 2 septembre 1614 : « […] dans laquelle persienne il a trouvé une si grande convenance avec sa germanique et thudesque, qu'il ne doubte point que la langue scythique ne soit la matrice de tous les dialectes qui ont esté en Europe, et dans une grande partie de l'Asie et de l'Orient. »[57] Alors qu'Elichmann se limitait à une origine commune entre le persan et l'allemand, d'autres comme le professeur néerlandais Marcus Zuerius van Boxhorn (1612-1653) poussèrent la théorie plus loin en faisant du scythe la langue-mère d'une bonne partie des langues européennes. L'hypothèse scythique est non seulement l'aboutissement de la théorie d'une parenté germano-perse, mais elle doit également son succès à la rupture qu'elle proposait avec la tradition de l'hébreu langue-mère dans les pays réformés[58]. Il était en effet plus aisé d'expliquer la correspondance frappante entre les langues germaniques et le persan, qui étaient géographiquement si éloignés, par un ancêtre autre que l'hébreu, dont le rôle de langue originelle n'était pas satisfaisant. Cet ancêtre fut donc identifié comme la

[56] Ce médecin et orientaliste était très actif à Leyde, théâtre de grands développements des études iraniennes aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Comme il n'a rien publié, nous connaissons sa vie et ses théories linguistiques par l'intermédiaire de correspondances ou d'*alba amicorum*.

[57] Cf. VAN HAL 2010b, p. 74.

[58] Cf. DROIXHE 2018, p. 367.

langue parlée par les Scythes, peuple d'Eurasie évoqué dans le livre IV des *Histoires* d'Hérodote.

Reland précise dans la suite qu'il n'a pas l'occasion ici de développer davantage ce sujet. Il aborde donc la théorie germano-perse assez superficiellement et ne fait qu'évoquer l'hypothèse de l'origine scythique. Il est vrai qu'un discours inaugural, instrument de promotion scientifique d'une discipline nouvelle, ne se prête pas à de longs développements théoriques et méthodologiques sur une question particulière. Les listes de correspondances que Reland donne paraissent essentiellement obéir à une logique « publicitaire » : des mots de signification et de provenance très variées sont énoncés comme autant d'arguments chocs pour impressionner l'auditoire et pour valoriser l'étude du persan par sa proximité avec les principales langues de l'Europe. De fait, dans l'exercice de sa charge professorale, Reland sera l'auteur de plusieurs publications en rapport avec le monde oriental en général[59] et avec les langues et les cultures des terres nouvellement explorées ; ces sujets d'étude paraissent avoir éclipsé, dans l'esprit de l'auteur, d'autres thématiques comme la parenté germano-perse et la théorie scythique, qui ne feront pas partie de ses priorités scientifiques. On peut admettre par ailleurs que sa mort soudaine, à 41 ans, l'a empêché de mener à bien un certain nombre de projets plus philologiques qu'il aurait pu envisager à un moment donné.

3. Conclusion

Adrian Reland est sans nul doute un savant représentatif de toute une génération de linguistes dont les réflexions et les travaux préfigurent la linguistique comparative, qui se développera dans les siècles suivants (notamment avec la découverte du sanskrit au XVIII^e^ siècle). Le cas de Reland est significatif pour deux apports majeurs à cette linguistique nouvelle : l'ambition d'établir une méthode éprouvée et l'importance accordée aux études perses (en faisant valoir en particulier le rôle emblématique de la théorie germano-perse).

Si la nécessité d'une démarche rigoureuse est ressentie par les linguistes du XVII^e^ siècle, fort peu se sont donné la peine de la coucher sur le papier. Abraham Mylius, compatriote de Reland, met en garde contre les effets du hasard et l'utilisation des onomatopées dans l'exercice de l'étymologie. De Laet, lui, conseille de prendre en compte les *nomina earum rerum quae domesticae et maxime communes illi genti sunt*[60], soit ce que Reland appelle les *voces communiores*, les « mots ordinaires », ressortant au vocabulaire de base. Malgré sa volonté d'ordonner la réflexion linguistique, Reland comme ses prédécesseurs n'échappe pas à une certaine imprécision, qui se reflète dans l'abondance terminologique et surtout dans le flou sémantique de la *convenientia*. Il n'en reste pas moins que Reland annonce les évolutions méthodologiques qui vont se réaliser dans les siècles suivants.

Mais il fait également le pont entre les premières comparaisons linguistiques et leur unification sous une famille indo-européenne vers la fin du XIX^e^ siècle. Les correspondances germano-perses poussent les linguistes à chercher ailleurs que dans l'hébreu une origine expliquant de telles ressemblances lexicologiques. Reland se tourne, comme d'autres avant lui, vers une langue disparue qui était parlée par les Scythes. Ces derniers connaîtront un certain succès au XVIII^e^ siècle, offrant aux philosophes des Lumières des modèles de valeurs comme la liberté et leur proximité avec la nature, dénuée de toute organisation politique[61].

---

[59] En particulier le *De religione Mohammedica libri duo,* Utrecht, 1705.

[60] De Laet 1643, p. 30.

[61] Cf. Bastiaensen 1974, p. 18-19.

Quoi qu'il en soit, Adrien Reland a vécu le début d'une importante évolution de la linguistique et des sciences en général : savant typique de la Renaissance par sa volonté de se reporter aux Anciens et souffrant encore d'un manque d'outils scientifiques et méthodologiques, il annonce, par quelques entreprises réussies et une intuition de bon aloi, des thèmes importants du siècle des Lumières.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

BECANUS, G., 1569 : *Origines Antwerpianae, sive Cimmeriorum Becceselana novem libros complexa*, Anvers, Christophe Plantin.

BERNARD, E., 1689 : *Etymologicon Britannicum. Vocabulorum Anglicorum et Britannicorum origines Russicae, Slavonicae, Persicae et Armenicae*, Oxford, E Theatro Sheldoniano.

GREAVES, J., 1649 : *Elementa linguae Persicae*, Londres, Typis Jacobi Flesher.

GROTIUS, H., 1642 : *De origine gentium Americanarum dissertatio*, Paris.

DE LAET, J., 1643 : *Notae ad dissertationem Hugonis Grotii de origine gentium Americanarum : et observationes aliquot ad meliorem indaginem difficillimae illius quaestionis,* Amsterdam, Elzevir.

NAUWELAERTS, M.A., 1983 : *Justi Lipsi Epistulae.* Pars II : *1584-1587*, Bruxelles, Palais des Académies.

RELANDUS, A., 1701 : *Oratio pro lingua Persica et cognatis literis orientalibus dicta in Acroaterio majore IX. Kal. Mart. CIↃ IↃCCI*, Trajecti ad Rhenum, ex officina Guilielmi vande Water.

— 1705 : *Imperii Persici delineatio ex scriptis potissimum geographicis Arabum et Persarum*, Amsterdam, 1705 (Part II, entry 19), Harvard Map Collection, 2275.1705.

— 1708 : *Dissertationum Miscellanearum Pars Tertia et Ultima,* Trajecti ad Rhenum, apud Broedelet, 1708.

SCALIGER, J.-J., 1579 : *In Manilii libros astronomicon commentarius et castigationes*, Lutetiae, apud Mamertum Patissonium.

SCHRIECKIUS, A., 1614 : *Monitorum secundum libri V*, Ypres, Belletti.

Études

BASTIAENSEN, B., 1974 : « Adrien Reland et la justification des études orientales (1701) », dans R. MORTIER, H. HASQUIN (éd.), *Groupe d'étude du XVIII^e^ siècle de l'Université Libre de Bruxelles : Études sur le XVIII^e^ siècle*, t. I, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 13-27.

— 1984 : « Adrien Reland à la recherche d'une méthode comparative », *Histoire, Epistémologie, Langage* 6,2, p. 45-54.

BENVENISTE, E., 1951 : « Une inscription perse achéménide du cabinet des médailles », *Journal Asiatique* 239, p. 263-273.

DE BRUIJN, J.T.P., 1987 : « Iranian Studies in the Netherlands », *Iranian Studies* 20, n° 2/4, p. 161-177.

DENEIRE, T., VAN HAL, T., 2006: *Lipsius tegen Becanus. Over het Nederlands als oertaal. Editie, vertaling en interpretatie van zijn brief aan Hendrik Schotti (19 december 1598)*, Amersfoort, Florivallis.

DROIXHE, D., 1978 : *La Linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800),* Genève, Droz.

— 2007 : *Souvenirs de Babel*, Bruxelles, *Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique* (publ. électronique).

— 2018 : « The Failure of the Germano-Persian Kinship Around the Polyglot Bible », dans B. COLOMBAT (éd.), *Histoire des langues et histoire des représentations linguistiques*, Paris, Honoré Champion, p. 167-190.

FREDERICKX, E. (†), VAN HAL, T., 2015 : *Johannes Goropius Becanus (1519-1573). Brabants arts en taalfanaat*, Hilversum, Verloren.

HAMILTON, A., 1996 : « Adrianus Reland (1676-1718). Outstanding Orientalist », dans H. JAMIN (éd.), *Zes keer zestig. 360 jaar universitaire geschiedenis in zes biografieën : Cornelis Booth (1605-1678), Adrianus Reland (1676-1718), Everard Jacob van Wachendorff (1703-1758), Jan Bleuland (1756-1838), Georg Willem Vreede (1809-1880), Johanna Westerdijk (1883-1962)*, Utrecht, p. 22-31.

JASKI, B., LANGE, C., PYTLOWANY, A., VAN RINSUM H.J. (éd.), 2021 : *The Orient in Utrecht: Adriaan Reland (1676-1718), Arabist, Cartographer, Antiquarian and Scholar of Comparative Religion*, Leiden, Brill, 2021.

LAES, C., VAN HOUDT, T., 2013 : « Taalkunde met een ranzig randje : wetenschap en ideologie in het debat tussen Grotius en de Laet over de oorsprong en de status van de Indianen (1641-1644) », dans *De Tuin der Talen. taalstudie en taalcultuur in de Lage Landen, 1450-1750* (éd. T. VAN HAL, L. ISEBAERT et P. SWIGGERS), Louvain, Peeters, p. 125-152.

METCALF, G.J., 2013 : *On Language Diversity and Relationships from Bibliander to Adelung* (éd. T. VAN HAL et R. VAN ROOY), Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins.

PAPY, J., ISEBAERT, L., NYNS, C.-H. (éd.), 2018 : *Le Collège des Trois Langues de Louvain, 1517–1797. Érasme, les pratiques pédagogiques humanistes et le nouvel institut des langues*, Louvain, Peeters.

SWIGGERS, P., 1997 : *Histoire de la pensée linguistique : analyse du langage et réflexion linguistique dans la culture occidentale de l'Antiquité au XIX^e siècle,* Paris, Presses Universitaires de France.

VAN HAL, T., 2010a : *Moedertalen en taalmoeders. Het vroegmoderne taalvergelijkende onderzoek in de Lage Landen,* Bruxelles, Palais des Académies.

— 2010b : « On 'the Scythian Theory': Reconstructing the Outlines of Johannes Elichmann's (1601/1602-1639) Planned *Archeologia Harmonica* », dans *Language and History*, vol. 53/2, 2010, p. 70-80.

— 2021 : « Adriaan Reland's Fascination with the Languages of the World », dans B. JASKI, Chr. LANGE, A. PYTLOWANY et H. J. van RINSUM (éd.), *The Orient in Utrecht* …, Leiden, Brill, p. 146-172.

RÉSUMÉ

Adrien Reland est un philologue du XVII[e] siècle dont les contributions sont nombreuses et variées. Il s'agit ici d'évaluer la portée et l'originalité de ses apports dans le domaine du comparatisme linguistique et plus précisément dans celui de la parenté germano-perse. Il développe notamment une méthodologie visant à guider les étymologies et les rapprochements linguistiques, dont l'étude permettra d'évaluer la fiabilité du savant. Cet esprit systématique et prudent dont il fait preuve dans sa démarche se retrouve dans son catalogue de correspondances entre le perse et quelques langues européennes (latin, grec, slave, français, anglais, néerlandais). Il apparaît que ses comparaisons avec le slave, le latin et le grec comprennent des correspondances inédites.

ABSTRACT

Adrian Reland is a 17th century philologist whose contributions are numerous and varied. This article evaluates the scope and originality of his contributions in the field of comparative linguistics, and more specifically in that of German-Persian kinship. In particular, he develops a methodology aimed at guiding etymologies and linguistic comparisons, whose study will make it possible to assess the reliability of the scholar. This systematic and cautious spirit which he shows in his approach is found in his catalog of correspondences between Persian and some European languages (Latin, Greek, Slavic, French, English, Dutch). It appears that his comparisons with Slavic, Latin and Greek include some previously unpublished correspondences.

MOTS-CLEFS

1. Linguistique
2. Précomparatisme
3. Théorie germano-perse
4. Néo-latin
5. Adrien Reland

KEYWORDS

1. Linguistics
2. Precomparativism
3. Germano-persan kinship
4. Neolatin
5. Adrian Reland

BABELAO 10-11 (2022), p. 613-619
© ABELAO (Belgium)

Miliza Edwinovna Matje, à propos du *Naufragé*

Par

Claude Obsomer

Université de Namur, Université catholique de Louvain

Dédier à Jean-Claude Haelewyck quelques pages sur le *Naufragé* m'oblige d'emblée à préciser que ce terme ne concerne en aucune manière le chercheur et l'enseignant qu'il est, qui a toujours mené sa barque avec conviction, rigueur et persévérance, en évitant tempêtes, dérives et écueils. Il s'agit en réalité d'apporter un petit complément d'information à mes deux publications précédentes et récentes sur le récit du *Naufragé* [1], texte littéraire de l'Égypte ancienne qui compte parmi les textes de choix au programme des cours universitaires et associatifs. À travers un récit non dénué de suspense et de merveilleux, le *Naufragé* permet, en effet, aux étudiants de bachelier de bien comprendre le système verbal du moyen égyptien. L'on ne s'étonnera donc pas qu'il fut choisi pour inaugurer le programme du cours d'égyptien II, en août 2009, lors de la toute première session de l'ABELAO.

Composé sous la XII^{e} dynastie égyptienne, probablement dans la seconde moitié du règne de Sésostris I^{er} (1958-1913), le *Naufragé* est un texte littéraire connu par une seule source, le papyrus n° 1115 du Musée de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg, dont l'existence fut révélée en 1881 par Wladimir Golénischeff. Depuis lors, les éditions et traductions se sont multipliées, avec de temps en temps un essai d'interprétation de ce texte à la structure remarquable, qui se compose d'un récit enchâssant (ou récit-cadre) et de deux récits enchâssés. Pour faire bref, le récit-cadre donne la parole au second d'un navire (le *chemsou*), qui informe son capitaine (le *haty-â* ou « prince ») de ce que les manœuvres d'accostage ont été effectuées avec succès au quai de Licht, capitale de l'époque (au sud de Memphis), au retour d'une expédition en Nubie (le pays *Ouaouat*). On apprend que le capitaine doit être reçu prochainement par le roi et l'on

[1] Obsomer 2020, p. 1-27 ; Obsomer 2021, 224 p.

devine qu'il n'est pas très serein, sans que les raisons soient explicitées. Après avoir tenté en vain de lui donner des conseils, à la façon des auteurs des *sébaÿt* (enseignements ou sagesses) typiques de l'Égypte ancienne, le *chemsou* entreprend de le rassurer en lui racontant une expérience plus pénible qu'il avait connue lors d'une expédition précédente en mer Rouge à destination de la région minière du Sinaï. Le bateau avait sombré à cause d'une tempête et, seul survivant, il avait abouti sur une île regorgeant de ressources. Il avait découvert ensuite le maître des lieux, un énorme serpent doué de parole, d'abord menaçant, puis aimable après avoir reçu réponse à la question qu'il avait posée au naufragé : « Qui t'a amené sur cette île ? — C'est moi ». Pour rassurer son hôte, le serpent lui avait alors raconté brièvement une expérience plus pénible encore qu'il avait vécue lui-même sur cette île, lorsqu'une étoile était tombée et avait détruit sa famille, puis il lui avait annoncé son retour en Égypte vers sa famille, avec de la myrrhe et d'autres produits de Pount destinés au roi. Tout ce que le serpent avait annoncé s'était ensuite réalisé, jusqu'à la réception au palais royal où il avait été promu *chemsou* malgré la perte du bateau en mer Rouge. La fin du texte revient brièvement sur le récit-cadre, montrant que le *haty-â* n'est en rien rassuré par cette histoire à dormir debout au moment d'être reçu lui-même par le roi : « S'agit-il de donner de l'eau à une volaille à l'aube (du jour) où elle est sacrifiée le matin ? »

L'interprétation du récit du *Naufragé* proposée dans mon livre paru en août 2021 repose sur le relevé de similitudes phraséologiques entre le *Naufragé* et *Sinouhé*, fruit d'une pratique de ces textes dans le cadre de mes cours. Elle sera présentée brièvement à la fin de cet article. Certains chercheurs avaient certes rapproché *Sinouhé* et le *Naufragé* [2], mais sans en comparer systématiquement le lexique et la phraséologie, à part peut-être l'égyptologue Matthieu qui, d'après une note de Posener figurant dans son article de 1938 sur le canal du Nil à la Mer Rouge, avait publié en 1930 un bref article relevant « dans les deux textes quelques passages qui semblent indiquer que le rédacteur du *Naufragé* a été influencé par *Sinouhé*. », Et Posener d'ajouter : « Des emprunts dans le sens inverse sont peu vraisemblables »[3].

Il s'avérait dès lors utile pour mon propos de retrouver cet article de Matthieu. Mais une recherche dans l'OEB, Online Egyptological Bibliography »[4], n'a permis que de constater l'absence de cette publication dans ce qui est la base de donnée essentielle de l'égyptologie. L'auteur était une égyptologue russe attachée au Musée de l'Ermitage, Miliza Edwinovna Matje (1899-1966)[5], qui avait coutume de signer « Matthieu » ses articles en français, « Matthiew » ceux en anglais. Si Posener indiquait que son article de 1930 avait paru dans le volume 4 des *Publications de la Société égyptologique de Leningrad*, il n'en précisait hélas pas le titre. La chance m'a permis de le découvrir l'été dernier sur internet : « Quelques remarques stylistiques sur la littérature du Moyen Empire », un titre sans doute trop vague pour une étude spécifique sur deux textes de cette période. Je dois à mon estimé collègue d'Auckland, le Professeur Tony Spalinger, d'avoir réussi à obtenir une copie de cet article, qu'il m'a aimablement transmise le 23 novembre 2021 à ma plus grande joie. Je vais donc en livrer l'essentiel dans les pages qui suivent, afin de présenter les données qu'elle avait récoltées il y a un peu moins d'un siècle.

---

[2] cf. notamment OTTO 1966, p. 100-111.

[3] POSENER 1938, p. 268, n. 9.

[4] https://oeb.griffith.ox.ac.uk.

[5] https://de.wikipedia.org/wiki/Miliza_Edwinowna_Matje.

Voici comment Matje introduisait son propos :

En lisant attentivement deux œuvres littéraires des plus célèbres du Moyen Empire "Sinouhit" et "Le Conte du Naufragé" on remarque certaines analogies intéressantes dans les constructions des phrases et dans les formes grammaticales. (p. 15)

Elle dresse ensuite (p. 15-16) une liste de huit analogies, numérotées de 1 à 8, que voici[6] :

1. Description de l'île du serpent / du pays Iaa où séjourne Sinouhé

– (N 47)

« J'y ai trouvé des figues et du raisin »
[j'ai constaté qu'il y avait là des figues et des raisins]

– (S 81-82)

« Il y avait là-bas des figues avec du raisin »
[Il y avait là des figues et des raisins]

2. Rencontre du naufragé avec le serpent / de Sinouhé avec le pharaon

– (N 136-137)

« Je me prosternai sur mon ventre »
[Je me trouvais donc là, étendu sur le ventre]

– (S 252-253)

« Je me prosternai sur mon ventre »
[Je me trouvais donc là, allongé sur le ventre]

3. Rencontre du naufragé avec le serpent / lecture par Sinouhé de la lettre du roi

– (N 137-138)

« Je me prosternai sur mon ventre, je touchai le sol »
[Je me trouvais donc là, étendu sur le ventre, et j'ai touché le sol]

– (S 200)

« Je me mis sur mon ventre, je touchai le sol »
[Je me suis mis sur le ventre et j'ai touché le sol]

4. Récit du naufragé au serpent / de Sinouhé au roi

– (N 108)

« Me voilà près de toi »
[Me voici près de toi]

[6] Je donne les passages en hiéroglyphes, avec la traduction française de Matje (j'ai corrigé l'orthographe, sans modifier la formulation), enfin entre crochets ma traduction personnelle. N désigne le *Naufragé*, S désigne le manuscrit B de *Sinouhé*.

– (S 263)

« Me voilà devant toi »
[Me voici devant toi]

5. (sans précision)

– (N 111-112)

« ne t'effraye pas, ne t'effraye pas, petit, n'aie pas peur »
[N'aie pas peur. N'aie pas peur, petit homme. Ne laisse pas ton visage devenir pâle]

– (S 278)

« ne se terrifie pas le visage de celui qui te regarde, n'a pas peur l'œil qui te voit »
[Il ne sera plus pâle le visage de celui qui voit ton visage; il n'aura plus peur, l'œil qui regarde vers toi]

6. Les deux héros terrorisés devant leur interlocuteur respectif

– (N 75-76)

« Je suis devant toi, je ne me connais plus »
[« (Tu me parles, mais je ne l'entends pas), alors que je suis devant toi », et j'ai perdu connaissance]

– (S 253)

« Je ne me connais plus devant lui »
[J'ai perdu connaissance devant lui]

7. La promesse d'un retour au pays (par le serpent au Naufragé / par le pharaon à Sinouhé)

– (N 135)

« Tu atteindras la capitale, tu y seras »
[Tu gagneras la Résidence, où tu te trouveras (au milieu de tes frères et sœurs)]

– (S 188)

« Tu verras la capitale, tu y seras »
[Puisses-tu (re)voir la Résidence où tu as grandi]

8. La promesse de regagner la communauté

– (N 136)

« au milieu de tes frères »
[au milieu de tes frères et sœurs]

– (S 189)

« Tu te joindras aux semers »
[Puisses-tu te joindre aux compagnons]

Dans la suite de son article, Matje affirme qu'une influence s'est exercée de façon évidente d'une œuvre sur l'autre, puis elle indique que c'est le récit de Sinouhé qui lui semble avoir dû influencer l'auteur du *Naufragé.* Voici les passages significatifs de sa réflexion[7] :

Je crois que ces analogies ne sont certes pas occasionnelles et qu'elles permettent de supposer une influence quelconque de l'une de ces deux œuvres sur l'autre ; influence, certes, purement stylistique. (p. 17)

Quant à l'influence, je suis persuadée que c'est "Sinouhit" qui a influencé le "Conte du Naufragé", et voilà pourquoi : "Sinouhit" a été évidemment l'une des œuvres les plus populaires, ce que prouvent entre autres les nombreuses copies de ce texte. Comme œuvre littéraire "Sinouhit" est bien au-dessus du "Conte du Naufragé" : c'est une œuvre complètement achevée, remarquable par son style, strictement organisée ; c'est le meilleur spécimen du récit égyptien, et Gardiner a bien raison de le nommer "classic of classics" (p. 17)

Il est donc facile de supposer que la personne qui fixa par écrit le "Conte du Naufragé" connaissait bien "Sinouhit" (...) ce qui a dû naturellement influencer le choix des mots et les constructions de phrases. Le cadre même où le récit du šmsw est intercalé lui a dû rappeler involontairement "Sinouhit" : – l'entrevue que doit avoir le prince avec le pharaon et qui l'effraye. (p. 18)

L'influence de "Sinouhit" (entre autres la scène d'audience chez le pharaon) est surtout évidente dans la description de la première entrevue du šmsw avec le serpent. C'est dans cette scène là que l'on trouve la moitié des exemples cités plus haut. Et la structure même de cet épisode rappelle beaucoup l'entrevue de Sinouhit avec le roi : les deux, Sinouhit et le šmsw, sont prosternés ayant de peur presque perdu connaissance devant le roi ou devant le serpent ;dans les deux cas c'est le terrible interlocuteur qui le premier entame la conversation ; ici et là, après cette première interpellation, le héros change de place pour prolonger le dialogue (le serpent emporte le šmsw dans son antre, le roi ordonne aux smr-w d'amener plus près de lui Sinouhit). Dans les deux cas suit le second discours du roi (- du serpent), après quoi seulement le héros commence son récit. J'ai déjà indiqué l'influence de "Sinouhit" sur le "Conte" dans l'épisode de la promesse d'un retour heureux. Deux des exemples cités plus haut proviennent de là. Le fait, que presque toutes les phrases identiques tombent justement sur les scènes analogiques dans leur ensemble, prouve à mon avis, la supposition, que la personne qui fixa le "Conte" connaissait bien "Sinouhit", et, dans les scènes analogues, éprouva d'autant plus son influence. (p. 18-19)

Résumons : nous avons constaté entre "Sinouhit" et le "Conte du Naufragé" une série de similitudes dans les phrases, les constructions grammaticales, les développements de scènes entières. C'est pourquoi, considérant ce qui a été dit de l'importance et de la popularité de "Sinouhit", je trouve qu'on peut tenir le "Conte du Naufragé" pour un nouvel exemple, et des plus évidents, de la grande influence stylistique de "Sinouhit" sur la littérature égyptienne. (p. 19)

Dans le chapitre « interprétation » de mon *Naufragé*[8], je relève aussi les similitudes entre les deux textes au niveau lexical et phraséologique. La structure la plus significative, qualifiée

[7] Les petites fautes d'orthographe française ont été corrigées ici aussi.

[8] OBSOMER 2021, p. 165-193.

de « construction exceptionnelle » dans la grammaire de Lefèbvre[9], est la séquence *Wn.kwi rf dwn/dmꜣ.kwi ḥr ḫt.i* attestée en *Sinouhé* B 252-253 et en *Naufragé* 136-137 (Matje n °2), qui atteste, de façon très originale, deux pseudo-participes successifs à la première personne du singulier. Elle décrit l'attitude prostrée du héros devant l'autorité, incarnée par le roi Sésostris dans *Sinouhé*, par le Serpent dans le *Naufragé*[10].

Mais l'influence du texte de *Sinouhé* sur l'auteur du *Naufragé* ne se limite pas à une simple question de style. De nombreux éléments des deux histoires qui nous sont narrées permettent de penser qu'au niveau du contenu, le récit du *Naufragé* entend « corriger » quelques notions véhiculées par le texte officiel qu'est le récit de *Sinouhé.* Ainsi, alors que Sinouhé avait été invité par le roi à rentrer au pays qu'il avait fui de sa propre initiative en une période de crise, sans assumer la responsabilité de son acte[11], l'auteur du *Naufragé* fait de son héros quelqu'un qui assume justement ses responsabilités. Cette idée repose sur une séquence clé encore mal comprise avant 2015 : « Qui t'a amené sur cette île ? — C'est moi » (*Naufragé* 89)[12]. La figure divine du serpent dans le *Naufragé* contraste avec celle, idéalisée, du roi Sésostris. Sans entrer dans les détails et les arguments, voici en guise de conclusion de ce bref article la conclusion qui conclut mon *Naufragé* :

> *(…) le Naufragé semble avoir été rédigé par référence à Sinouhé, dont il emprunte la forme d'une narration à la première personne ayant pour héros un chemsou. Le cadre est semblable – un séjour au-delà des limites territoriales de l'Égypte –, sans être identique : Sinouhé séjournait au Réténou, annonçant la conquête prochaine des pays du Sud par Sésostris I^er^ (R 96), allusion possible à la compagne lancée en l'an 17 contre Kouch ; le Naufragé séjourne dans une île à proximité du pays de Pount, qui fut la destination d'expéditions navales sous la XII^e^ dynastie, à partir de l'an 24 de Sésostris I^er^. Le thème principal est celui de la responsabilité de ses actes, qu'il convient d'assumer pleinement, à l'exemple du Naufragé et à l'inverse de Sinouhé. La structure du Naufragé en trois récits répond au souci de souligner l'importance de la transmission de l'expérience : « je vais donc te raconter une chose semblable… ». Si le récit de Sinouhé permettait de découvrir en Sésostris I^er^ un roi omnipotent et omniscient, le Naufragé reconnaît au dieu Serpent la faculté d'omniscience, mais le montre impuissant face au malheur qui accable ses congénères. Le récit de Sinouhé est un texte officiel qui répond au souci d'appeler au loyalisme de chacun envers un roi qui occupe une fonction d'essence divine et dont on dresse le portrait idéal. Le Naufragé se présente comme un essai littéraire, qui met en scène, dans un espace mythique laissant libre cours à l'imagination, la rencontre entre un être humain et une véritable divinité, dont la puissance n'est pas illimitée. Il s'agit d'un texte narratif dont la finalité est clairement didactique, qui transmet son message à travers les dialogues créés entre les personnages.*

---

[9] LEFÈBVRE 1954, § 666.

[10] Si la séquence initiale est identique, avec la variante *dwn*/*dmꜣ*, on constate aussi que l'énoncé qui suit à l'accompli se retrouve chaque fois à un autre endroit dans l'autre texte (cf. aussi Matje n° 3 et 6).

[11] Cf. OBSOMER 1999, p. 207-271.

[12] Cf. OBSOMER 2021, p. 108-109.

BIBLIOGRAPHIE

LEFEBVRE, G., 1954 : *Grammaire de l'égyptien classique*, 2e éd., Paris.

MATTHIEU, M. E., 1930 : « Quelques remarques stylistiques sur la littérature du Moyen Empire », dans *Publications de la Société égyptologique à l'Université d'État de Leningrad* 4, p. 15-19.

OBSOMER, C., 1999 : « Sinouhé l'Égyptien et les raisons de son exil », *Le Muséon* 112, p. 207-271.

— 2020 : « Le terme *ḫnw* et le début du *Naufragé* », dans *BABELAO* 9, p. 1-27.

— 2021 : *Le récit du Naufragé. Texte, traduction et interprétation* (Textes égyptiens, 2), Bruxelles, Safran.

OTTO, E., 1966 : « Die Geschichten des Sinuhe und des Schiffbrüchigen als “lehrhafte Stücke” », dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 93, p. 100-111.

POSENER, G., 1938 : « Le canal du Nil à la Mer Rouge avant les Ptolémées », dans *Chronique d'Égypte* 13, p. 259-273.

RÉSUMÉ

Présentation d'un article publié en 1930 par l'égyptologue russe M.E. Matje, non relevé dans la base de données « Online Egyptological Bibliography » (OEB), qui compare la phraséologie de deux textes littéraires égyptiens : Sinouhé et le Naufragé.

ABSTRACT

Presentation of an article published in 1930 by the Russian Egyptologist M.E. Matje, not found in the "Online Egyptological Bibliography" (OEB) database, which compares the phraseology of two Egyptian literary texts: *Sinuhe* and the Shipwrecked Sailor.

MOTS-CLEFS

1. *Naufragé*

2. *Sinouhé*

3. Miliza Edwinovna Matje (Matthieu)

4. Littérature égyptienne

5. Moyen Empire

KEYWORDS

1. *Shipwrecked Sailor*

2. *Sinuhe*

3. Miliza Edwinovna Matje (Matthiew)

4. Egyptian Literature

5. Middle Kingdom

BABELAO 10-11 (2022), p. 621-644
© ABELAO (Belgium)

Les tombes royales à partir de Mérenptah : réflexion sur deux figures liées au *Livre de la Terre*

Par

Léna Pleuger

Université catholique de Louvain

Situées dans la Vallée des Rois, les tombes royales de Mérenptah (KV 8), de Taousert et Sethnakht (KV 14) et de Ramsès III (KV 11) présentent des chambres funéraires au décor très semblable, voire quasi identique (pl. 1-3). Le décor de la chambre funéraire de Taousert, le mieux conservé des trois[1], offre une vue d'ensemble de l'ornementation de ces trois chambres funéraires qui présentent, sur les parois latérales (fig. 1 et pl. 2), des scènes issues du corpus du *Livre de la Terre* et du *Livre des Cavernes*.

1. Le décor des parois latérales de la chambre funéraire

Disposées en vis-à-vis, les deux parois latérales offrent un décor complémentaire, comme ce sera le cas dans la tombe de Ramsès VI, où il s'agit d'une version développée du seul *Livre de la Terre*[2]. Examinant la disposition des scènes chez Ramsès VI dans mon article du *BABELAO* de 2020, j'ai pu argumenter en faveur d'un sens de lecture débutant au bas de la paroi nord et s'achevant au haut de la paroi sud[3]. Chez Taousert et Sethnakht, il me semble cohérent de débuter la lecture par la scène A 7 du *Livre de la Terre*, située en bas de la paroi sud (pl. 2a) de

[1] Dans la chambre funéraire de Mérenptah, seul le haut des parois est conservé (pl. 1). Chez Ramsès III, seul subsiste le haut de la paroi présentant le tableau final du *Livre des Cavernes* (pl. 3), mais le décor est connu grâce aux dessins de Robert Hay, dans les années 1820, cf. MAURIC-BARBERIO 2004, p. 389-456.

[2] La numérotation des scènes du *Livre de la Terre* se fait par référence à la version de cette tombe.

[3] PLEUGER 2020, p. 45-94.

cette tombe, qui symbolise le renouveau du temps qui découle de la régénérescence solaire[4], et qui, dans la tombe de Ramsès VI, se trouve sur le mur nord de la chambre funéraire (pl. 5b). Au-dessus de celle-ci figure la partie inférieure de la scène A 2 du *Livre de la Terre* (cf. pl.5a, pour la scène complète chez Ramsès VI), où l'on voit un personnage momiforme couché (*nṯr ꜥ3 ỉmy ḳrrt.f* « le grand dieu qui est dans sa caverne »), qui est entouré d'astres solaires et d'étoiles, eux-mêmes accompagnés des cartouches du roi. Il s'agit du cadavre d'Osiris, gisant au plus profond de la Douat, auquel sont associés, dans chacune des trois tombes, les cartouches du roi. Cet ensemble est encadré de quatre individus que l'on peut associer aux Enfants d'Horus grâce aux attestations de cette scène sur des cercueils privés, comme celui d'Iténéferamon (pl. 4)[5], datant de la Troisième Période Intermédiaire, visuellement très proche mais sur lequel ces quatre personnages présentent les têtes différenciées qui les caractérisent[6]. Les cercueils de cette époque, qui présentent un décor majoritairement inspiré du *Livre des Morts,* présentent également deux scènes issues du *Livre de la Terre* (A 10 et A 2)[7]. La présence des Enfants d'Horus de chaque côté du cadavre d'Osiris serait la transposition graphique de la disposition des quatre divinités autour du défunt, comme on peut l'observer sur les coffres à canopes, sarcophages royaux et chambres funéraires au Nouvel Empire. La disposition est ici une particularité de la 21e dynastie qui associe, à la tête du défunt, Imset à Qebehsenouf et, à ses pieds, Hapy à Douamoutef[8].

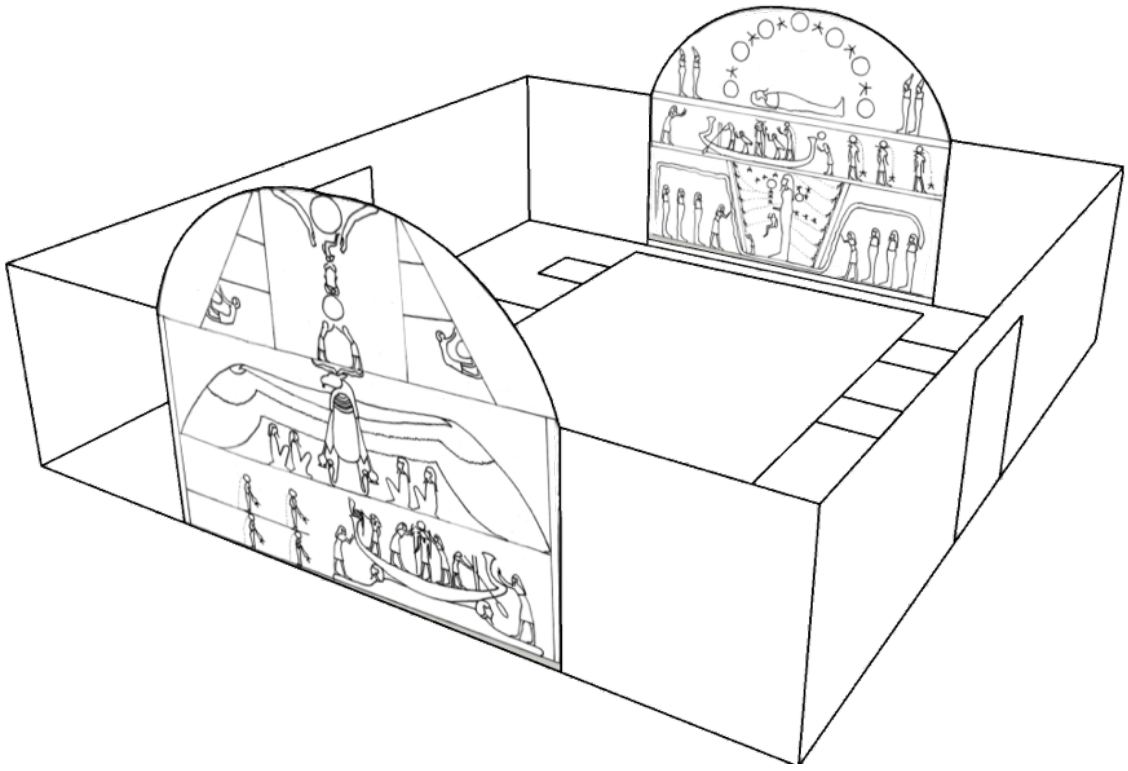


Fig. 1. Schéma de la chambre funéraire de Taousert et Sethnakht (KV 14). © GAUTHIER 2022.

[4] BARGUET 1978, p. 53.

[5] DAUTANT, BORAUD, LALANNE 2011, p. 233-272. Le cercueil d'Iténéferamon est conservé au Musée d'Aquitaine à Bordeaux.

[6] Pour un autre exemple faisant mention du nom d'Hapy, cf. RÉGEN 2013, p. 447, fig. 20.

[7] RÉGEN 2013, p. 439 et p. 446-447.

[8] GAUTHIER à paraître.

Le bas de la paroi latérale nord chez Taousert et Sethnakht (pl. 2b) présente ce qui correspond chez Ramsès VI à la partie supérieure de la scène A 2 (pl. 5a), où le dieu Aker est surmonté de la barque solaire. La division de cette scène en deux parties bien distinctes illustre à elle seule le lien entre les parois, en créant une liaison directe entre le haut de la paroi sud et le bas de la paroi nord. En effet, la scène A 2 est disposée intégralement sur le haut du mur nord de la chambre funéraire de Ramsès VI, ainsi que sur certains cercueils de la Troisième Période Intermédiaire[9]. Notons que la scène issue de la troisième division du *Livre des Cavernes*[10], représentant également un cadavre surplombé d'Aker, est, elle aussi, systématiquement représentée d'un seul tenant. Au registre médian de la paroi latérale nord (pl. 2b), un immense oiseau criocéphale étend ses ailes sur toute la largeur, tandis que le registre supérieur est occupé par une version du tableau final du *Livre des Cavernes* représentant la naissance matinale du soleil, qui diffère légèrement de la version classique[11].

Le programme iconographique des deux parois latérales attestent une interdépendance entre le *Livre de la Terre* et le *Livre des Cavernes* par l'association de deux scènes du premier corpus (A 7 et A 2) au tableau final du second. Ce phénomène s'observe, dans une proportion encore plus grande, dans la chambre funéraire de Ramsès IX (KV 6). De même, l'usage commun de la scène représentant la Mystérieuse, dans une même symbolique d'entité issue de l'union d'Osiris et de Rê, est représentative d'une certaine proximité entre les deux compositions.

L'identification du grand oiseau criocéphale qui domine de ses ailes déployées la chambre funéraire est la clé de la compréhension de ces scènes. Cet oiseau apparaît dans la tombe de Siptah (pl. 6), où il est entouré d'Isis et de Nephthys et inscrit dans un astre solaire, ainsi que sur certain papyrus, comme celui de Dirpou[12]. On observe une représentation analogue dans les *Litanies de Rê*, où l'oiseau est nommé « ba de Rê ». Une figuration similaire se voit dans la tombe de Néfertari (pl. 7), où, à la place occupée par le corps de l'oiseau, se trouve une figure momiforme accompagnée de la légende : « Rê se repose en (tant qu') Osiris, Osiris se repose en (tant que) Rê ». Cet extrait du chapitre 15 du *Livre des Morts* évoque l'union d'Osiris et de Rê[13]. Cette union est presque exclusivement évoquée dans les tombes royales du Nouvel Empire et exprime un des plus grands mystères de la religion égyptienne, à savoir le processus qui permet au soleil de passer d'un état de corps mort à celui d'un corps en pleine capacité de renaissance. Le cadavre d'Osiris, qui git au fond de la Douat, devient le corps de Rê tandis que Rê devient le *ba* d'Osiris : l'union de ces deux entités divines amorce le processus de renaissance[14]. Plus simplement, l'oiseau aux ailes déployées évoque la représentation classique d'un *ba,* et la tête de bélier[15], quant à elle, rappelle la forme nocturne du soleil.

---

[9] Pour plusieurs exemples, cf. NIWIŃSKI 1988.

[10] WERNING 2011, p. 126-135.

[11] Dans sa version originale, le tableau final du *Livre des Cavernes* est beaucoup plus étroit, peut-être parce qu'il n'est pas destiné à être représenté verticalement et sur toute la largeur d'une paroi.

[12] PIANKOFF, RAMBOVA 1957, p. 34-35 et fig. 17a ; DARNELL 2004, p. 286.

[13] ASSMANN 2001, p. 282-283. Dans les différentes compositions funéraires du Nouvel Empire, ce processus se produit généralement à mi-parcours, en l'occurrence aux cinquième et sixième heures du *Livre de l'Amdouat*, à la sixième heure du *Livre des Portes,* cf. HORNUNG 1999, p. 62, et à la troisième division du *Livre des Cavernes.* L'union d'Osiris et de Rê est également représentée dans certains chapitres du *Livre des Morts,* notamment au chapitre 15 (cf. ASSMANN, 2001, p. 285) et au chapitre 17 (cf. BARGUET 1967, p. 57), chapitre représenté dans les tombes de Néfertari (QV 66) et de Nakhtamon (TT 355) (cf. SERVAJEAN 2017, p. 253-255).

[14] HORNUNG 1986, p. 80-83 ; ABT, HORNUNG 2013, p. 84.

[15] De plus, le signe E 10 possède la valeur de *bꜣ*, cf. OBSOMER 2009, p. 224.

Les sarcophages de Djedhor (Musée du Louvre, D 8[16]) (pl. 8) et de Tjahorpata (Musée du Caire, CG 29306[17]) (pl. 9 et 10) présentent également cet oiseau criocéphale à l'intérieur d'un astre solaire, à l'instar de l'oiseau apparaissant au plafond de la tombe de Siptah. Isis et Nephthys se tiennent de part et d'autre sous forme d'oiseau, comme lorsqu'elles entourent Osiris. Sur ces sarcophages, l'oiseau est nommé « le *ba* uni » (*bꜣ dmḏ(.w)*[18]).

Dans la tombe de Mérenptah, dans celle de Taousert et Sethnakht[19], et celle de Ramsès III, l'oiseau criocéphale est associé au roi. Après la mort, le cadavre du roi devient Osiris, tandis que son *ba* s'assimile à Rê[20]. Si cet oiseau est lié au roi et qu'il est associé à la représentation de Rê en tant que *ba* d'Osiris, il ne manque que le corps d'Osiris pour évoquer l'union d'Osiris et de Rê dans son ensemble. Celui-ci est bien représenté, sur l'autre paroi, sous la forme du cadavre couché associé, lui aussi, aux noms du roi (scène A 2 du *Livre de la Terre*). Le souverain est ainsi associé à la fois au cadavre et au *ba* d'Osiris et de Rê.

Enfin, le registre supérieur de la paroi nord offre une copie du tableau final du *Livre des Cavernes.* Cet épisode, entouré d'eau[21], est composé de formes triangulaires qui pourraient évoquer l'anatomie de l'utérus à travers lequel l'enfant solaire vient à la vie, associant la symbolique du signe *akhet* au modèle biologique de la naissance[22].

2. Le décor du sarcophage

Sur la plupart des couvercles des sarcophages royaux de la période ramesside, le roi est figuré en haut relief, momiforme, assimilé à Osiris. Un ou deux serpents lui sont associés, suivant les exemplaires.

Sur les sarcophages de Mérenptah (pl. 18) et celui de Taousert, un serpent unique s'étend de tout son long autour de la figure royale, disposition qui rappelle celles qui s'observent à la sixième heure du *Livre de l'Amdouat*[23], à la scène A 2 du *Livre de la Terre* (pl. 5) et à la troisième division du *Livre des Cavernes*. Ces trois scènes évoquent le cadavre d'Osiris protégé et maintenu complet par un serpent qui l'entoure, interprétation que l'on transposera dès lors aux figures des sarcophages de Mérenptah et de Taousert.

En revanche, sur les couvercles des sarcophages de Séthy II, de Siptah et de Ramsès III, la figure royale est flanquée de deux grands serpents ondulants à tête humaine. Deux figures plus petites s'observent le long des jambes du roi : d'un côté, il s'agit d'un petit serpent dressé, de l'autre d'un petit crocodile également dressé (fig. 2 et pl. 11 à 13). Un parallèle avec une scène du *Livre de la Terre* permet de cerner la symbolique de cette représentation. Il s'agit de la scène D 3, représentée sur la paroi sud de la chambre funéraire de Ramsès VI (pl. 14), ainsi que dans

---

[16] ZIEGLER, CAUBET, BERNUS-TAYLOR, LACLOTTE, 1995, p. 80.

[17] MASPERO 1914, pl. 15 ; MANASSA 2007, p. 279-404.

[18] Les *Litanies de Rê* attestent également la dénomination de *bꜣ dmḏy,* cf. ASSMANN 1969, p. 103.

[19] Les cartouches, bien qu'effacés, sont localisables au-dessus des ailes de l'oiseau : voir pl. 2b.

[20] CAUVILLE, IBRAHIM, 2014, p. 4.

[21] BARGUET, 1976, p. 37, propose de voir dans cette représentation d'un milieu aqueux, une évocation de la poche des eaux.

[22] STRICKER 1963, p. 39 ; BARGUET 1976, p. 35 ; ARNETTE 2020, p. 125, p. 173-174 et p. 184.

[23] RICHTER 2008, p. 86.

celle de Ramsès III[24]. La scène D 3 se compose d'une grande figure féminine, nommée la Mystérieuse (*Štꜣyt*), flanquée des mêmes représentations de serpents et d'un crocodile. La Mystérieuse apparaît également à la cinquième division du *Livre des Cavernes* (pl. 15), notamment dans la tombe de Ramsès VI (KV 9) et dans celle de Ramsès IX (KV 6), où elle fait face à un dieu ithyphallique de même taille coiffé d'un oiseau. Ces deux figures sont parfois associées à Nout et Geb, parfois à Isis et Osiris[25]. Notons cependant que les noms de Nout et d'Isis ne sont jamais mentionnés ni dans le *Livre des Cavernes* ni dans le *Livre de la Terre.* Cette représentation figure également sur le phylactère du scribe Boutehamon[26].

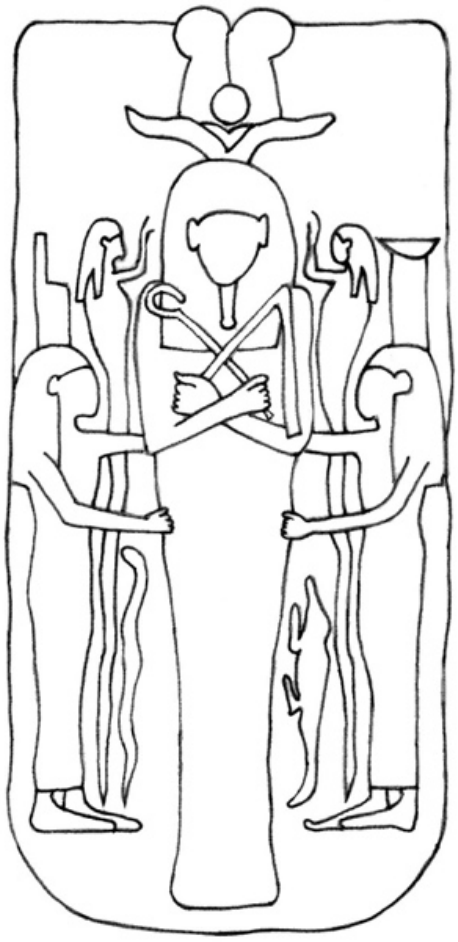


Fig. 2. Schéma du couvercle du sarcophage de Siptah. © PLEUGER 2022.

[24] PIANKOFF 1953, p. 44, cf. LEFÉBURE 1889, pl. 58 ; MAURIC-BARBERIO 2003, p. 414-415. Cette scène, aujourd'hui détruite, était représentée du côté gauche de la chambre funéraire, au-delà de la paroi voutée, sous la scène A 5 et face aux scènes A 1 et A 4. L'organisation de cette chambre funéraire semble plus circulaire que bipartite.

[25] PIANKOFF 1942, p. 44, reconnaît dans ces deux personnages Nout et Geb. Cette scène du *Livre des Cavernes* lui permet d'identifier, par comparaison, la divinité féminine du *Livre de la Terre* à la déesse Nout ; HORNUNG 1972, p. 373, identifie ce personnage à Nout ; BARGUET 1976, p. 31-33, identifie cette figure à Osiris, grâce à la litanie qui précède la sixième division du *Livre des Cavernes* : « Ô Osiris, le grand dieu aux cadavres cachés, celui avec lequel se trouve *nḥꜣ-ḥr* (…), ton *ba* repose sur ta tête », cf. PIANKOFF 1943, p. 18. Par déduction, BARGUET 1976, p. 37, identifie donc la Mystérieuse à Isis et reproduit ainsi le schéma de la légende osirienne, tandis que MAURIC-BAREBRIO 2010, p. 192, l'identifie à « Nout-*štꜣyt* », et ROBERSON 2012, p. 254, à Nout.

[26] DEMICHELIS 2000, p. 267-273.

Piankoff est le premier à avoir souligné la similitude entre la représentation du roi sur les sarcophages de Siptah (fig. 2) et de Ramsès IV et la Mystérieuse[27]. Roberson signale que ce motif est également présent sur les sarcophages de Taousert et Sethnakht, ainsi que celui de Ramsès III (pl. 13)[28], auxquels on peut ajouter celui de Séthy II (pl. 11). Ces sarcophages présentent tous une version modifiée de cette scène D 3 du *Livre de la Terre*, où le rôle de la Mystérieuse est joué par la représentation du roi défunt. Notons que sur le sarcophage interne de Mérenptah, la scène D 3 est représentée sous les bras croisés de la représentation du roi (pl. 17). Selon Assmann et Darnell[29], la Mystérieuse correspond au cadavre d'Osiris réunifié à son *ba*, c'est-à-dire à Rê. Comme le terme *ḫꜣt* (« cadavre ») est féminin, sa personnification par une figure féminine semble logique. Aussitôt l'union entre Osiris et Rê accomplie, une confusion s'installe entre la Douat, la terre qui donne naissance au soleil et la personne d'Osiris, lui permettant d'être l'un des acteurs privilégiés de cette naissance[30].

La Mystérieuse est aussi figurée sur plusieurs sarcophages privés datant de la Basse Époque. Les plus emblématiques sont les sarcophages de Tjahorpata (Musée du Caire, CG 29306)[31] (pl. 16) et de Padi-iset (Berlin, Neues Museum, n° 29)[32]. Le premier offre une représentation de la Mystérieuse au fond de la cuve. Elle fait ainsi face à Nout qui est représentée à l'intérieur du couvercle. Il apparaît clairement dans ce cas que la Mystérieuse et Nout sont deux déesses différentes. Quant au sarcophage de Padi-iset, c'est la face extérieure de son couvercle qui est ornée de la Mystérieuse.

Certains sarcophages royaux ramessides présentent une autre scène issue du corpus du *Livre de la Terre*, la scène A 10[33]. Elle est placée aux pieds sur au moins quatre sarcophages : ceux de Ramsès III, de Ramsès IV, de Siptah et de Ramsès VI. D'autres, tels que le sarcophage de Mérenptah et celui de Sethnakht, détériorés[34], pourraient, en toute logique, avoir été ornés de ce même motif. La scène A 10 évoque deux notions : la destruction des heures nécessaire au renouveau du temps et l'union d'Osiris et de Rê, qui peut se dérouler une fois la forme vieillie du soleil détruite[35].

3. Conclusion

L'observation de l'oiseau criocéphale et du décor du sarcophage au regard du *Livre de la Terre* et du *Livre des Cavernes* permet d'approfondir la compréhension de la symbolique de la chambre funéraire à l'époque ramesside. Comme l'indique Assmann[36], le mystère de la régénération nocturne du soleil et l'union d'Osiris et de Rê est un phénomène presque exclusivement

---

[27] PIANKOFF 1953, p. 44.

[28] ROBERSON 2012, p. 59-61 et p. 253.

[29] ASSMANN 1983, p. 340-341 ; DARNELL 2004, p. 80 et p. 382.

[30] DARNELL 2004, p. 384 ; MAURIC-BARBERIO 2010, p. 191.

[31] MASPERO 1914, pl. 15 ; MANASSA 2007, p. 279-404.

[32] MANASSA 2007, p. 404-405 et p. 458.

[33] La scène A 10 est la plus souvent représentée, non seulement sur des sarcophages royaux mais également des sarcophages privés datant majoritairement de la Basse Époque. Notons également la représentation inspirée de la scène A 10 que l'on retrouve sur certains cercueils de la Troisième Période Intermédiaire (cf. RÉGEN 2013, p. 439-450), déjà présente dans sa version classique sur la plupart des sarcophages royaux ramessides.

[34] REEVES et WILIKINSON 2005, p. 158, 165.

[35] PLEUGER 2020, p. 53-55.

[36] ASSMANN 2001, p. 282-283.

évoqué dans les tombes royales du Nouvel Empire[37], des lieux inaccessibles réservés à la plus haute des élites. Grâce à ces évocations, le roi s'associe au renouveau quotidien du soleil, s'assurant d'avoir la même destinée. À cet égard, bien que beaucoup plus simple que ceux de Ramsès VI, les décors des chambres funéraires de Mérenptah, de Taousert et Sethnakht et de Ramsès III illustrent eux aussi cette évocation du renouveau solaire et du renouveau temporel. L'association, sur les sarcophages, des scènes A 10 et D 3 permet de résumer la réviviscence du soleil. Ainsi, aux pieds du sarcophage, les heures sont détruites à l'instar de la destruction de la forme vieillie du soleil, afin de permettre l'élaboration d'une nouvelle forme, qu'elle soit solaire ou temporelle. Sur le couvercle du sarcophage, la représentation du roi, inspirée de la scène D 3, évoque le corps d'Osiris uni à son *ba,* Rê, vient compléter ce processus de régénération. Ce *ba*, représenté sous la forme d'un immense oiseau criocéphale dominant la paroi, le surplombe en rejouant, à l'échelle de la chambre funéraire, l'union d'Osiris et de Rê à laquelle le roi est physiquement associé. L'évocation est donc double puisque, iconographiquement, le roi s'associe à cette union par ses noms, judicieusement placés au niveau de la scène A 2 et de l'oiseau criocéphale.

[37] On retrouve toutefois des attestations de ces compositions funéraires royales dans des tombes privées plus tardives.

BIBLIOGRAPHIE

ABT, TH., HORNUNG, E., 2013 : *Knowledge for the Afterlife. The Egyptian Amduat – a Quest for Immortality*, Zurich.

ARNETTE, M.-L., 2020 : *Regressus ad uterum. La mort comme une nouvelle naissance dans les grands textes funéraires de l'Égypte pharaonique (V^e^-XX^e^ dynastie)* (Bibliothèque d'étude, 175), Le Caire.

ASSMANN, J., 1969 : *Liturgische Lieder an den Sonnengott: Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I* (Münchner Ägyptologische Studien, 19), Berlin.

— 1983 : *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern* (Theben I), Mayence.

— 2001 : *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Paris.

BARGUET, P., 1967 : *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 1), Paris.

— 1976 : « Le Livre des Cavernes et la reconstitution du corps divin », *Revue d'Égyptologie* 28, p. 25-37.

— 1978 : « Remarques sur quelques scènes de la salle du sarcophage de Ramsès VI », *Revue d'Égyptologie* 30, p. 51-56.

CAUVILLE, S., IBRAHIM, M. A., 2014 : *La vallée des rois : itinéraire du visiteur*, Louvain.

DARNELL, J. C., 2004 : *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity: Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramses VI and Ramses IX* (Orbis Biblicus et Orientalis, 198), Fribourg, Göttingen.

DAUTANT, A., BORAUD, T., LALANNE B., 2011 : « Le cercueil d'Iténéferamon au musée d'Aquitaine », *Égypte Nilotique et Méditerrannée* 4, p. 233-272.

DEMICHELIS, S., 2000 : « Le phylactère du scribe Boutehamon », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 100, p. 267-273.

GAUTHIER, N., à paraître : *Les Enfants d'Horus au Nouvel Empire et à la Troisième Période Intermédiaire*, Bruxelles.

HORNUNG, E., 1972 : *Die Unterweltsbücher der Ägypter*, Stuttgart.

— 1986 : *Les dieux de l'Égypte. Le un et le multiple*, Monaco.

— 1999 : *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, New York.

LEFÉBURE, E., 1889 : *Les hypogées royaux à Thèbes* (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, III), vol. 2, Paris.

MANASSA, C., 2007 : *The Late Egyptian Underworld : Sarcophagi and Related Texts from the Nectanebid Period*, Wiesbaden.

MASPERO, G., 1914 : *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. N° 29301-29303. Sarcophages des époques persane et ptolémaïque*, t. 1, fasc. 1, Le Caire.

MAURIC-BARBERIO, F., 2004 : « Reconstitution du décor de la tombe de Ramsès III (partie inférieure) d'après les manuscrits de Robert Hay », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 104, p. 389-456.

— 2010 : « Nouvelles considérations sur le *Livre de la Terre* dans la tombe de Ramsès VI », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 110, p. 175-220.

NIWÍNSKI, A., 1988 : *21st Dynasty Coffins from Thebes : Chronological and Typological Studies* (Theben 5), Mayence.

OBSOMER, C., 2009 : *Égyptien hiéroglyphique : grammaire pratique du moyen égyptien* (Langues et cultures anciennes 10), Bruxelles.

PIANKOFF, A., 1942 : « Le Livre des Quererts [2] », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 42, p. 1-62.

— 1943 : « Le Livre des Quererts [3] », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 43, p. 1-50.

— 1953 : *La création du disque solaire* (Bibliothèque d'Étude, XIX), Le Caire.

PIANKOFF, A., RAMBOVA, N., 1957 : *Mythological Papyri* (Bollingen Series, 40/3), New York.

PLEUGER, L., 2020 : « Le Livre de la Terre. À propos du sens de lecture d'une composition funéraire de l'Égypte ramesside », *BABELAO* 9, p. 45-94.

REEVES, N., WILIKINSON, R.H., 2005 : *The Complete Valley of the Kings. Tombs and Treasures of Egypt's Greatest Pharaohs*, Le Caire.

RÉGEN, I., 2013 : « Tradition and innovation on the Third Intermediate Period coffins. The case of an uncommon rising solar and Osirian scene with hacking up of the earth », dans A. AMENTA, H. GUICHARD (éd.), *Proceedings of the First Vatican Coffin Conference, 19-22 June 2013*, vol. 2, Vatican, p. 439-450.

RICHTER B. A., 2008 : « The Amduat and Its Relationship to the Architecture of Early 18th Dynasty Royal Burial Chambers », *Journal of the American Research Center in Egypt* 44, p. 73-104.

ROBERSON, J.A., 2012 : *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, Atlanta.

SERVAJEAN, F., 2017 : « Le monument d'éternité de Nakhtamon à Deir el-Medina. Une tombe monochrome (TT 335) de l'époque de Ramsès II », dans *À l'œuvre on reconnaît l'artisan… de pharaon ! Un siècle d recherches française à Deir el-Medina (1917-2017)*, Milan, p. 249-273.

STRICKER, B.H., 1963 : *De Geboorte van Horus*, 1 (Mededelingen en verhandelingen van het vooraziatisch egyptisch genootschap « Ex. Oriente lux »), Leyde.

WERNING, D., 2011 : *Das Höhlenbuch. Textkritische Edition und Textgrammatik*, II. *Textkritische Edition und Übersetzung*, Wiesbaden.

ZIEGLER, C., CAUBET, A., BERNUS-TAYLOR, M., LACLOTTE, A., 1995 : *Le Louvre : Les Antiquités* (Les plus beaux musées du monde), Paris.

RÉSUMÉ

Les chambres funéraires royales à partir de Mérenptah présentent plusieurs motifs communs tel qu'un grand oiseau criocéphale dominant la paroi de ses ailes déployées. Sur la plupart des couvercles des sarcophages royaux de la période ramesside, le roi est représenté momiforme assimilé à Osiris et flanqué de serpents et d'un crocodile Cet article vise à éclairer la signification de ces deux motifs au regard du *Livre des Cavernes* et du *Livre de la Terre* dont certaines scènes ornent les parois de ces mêmes chambres funéraires.

ABSTRACT

The royal burial chambers from Merenptah have several common features such as a large ram-headed bird dominating the wall with its deployed wings. On most of the lids of royal sarcophagi from the Ramesside period, the king is depicted momiform as Osiris and flanked by snakes and a crocodile This article aims to clarify on the meaning of these two motifs in light of the *Book of Caverns* and the *Book of the Earth* some scenes of which adorn the walls of these same burial chambers.

MOTS-CLEFS

1. Vallée des Rois
2. Chambre funéraire
3. Sarcophage
4. Livre de la Terre
5. Livre des Cavernes

KEYWORDS

1. Valley of the Kings
2. Burial chamber
3. Sarcophagus
4. Book of the Earth
5. Book of Caverns

ILLUSTRATIONS

Pl. 1. Murs latéraux de la chambre funéraire de Mérenptah (KV 8), © BAILLY 2019

a. Mur sud

b. Mur nord

Pl. 2. Murs latéraux de la chambre funéraire de Taousert (KV 14). © OBSOMER 2022.

a. Mur sud

b. Mur nord

Pl. 3. Mur droit de la chambre funéraire de Ramsès III (KV 11). © Theban mapping project / Matjaz Kacicnik, octobre 2005.

Pl. 4. Détail du cercueil d'Iténéferamon (scène D-II). © DAUTANT, BORAUD et LALANNE 2011, p. 271, pl. 9.

Pl. 5. Les scènes A 2 et A 7 du *Livre de la Terre* du mur nord de la tombe de Ramsès VI. © PLEUGER 2020.

a. La scène A 2

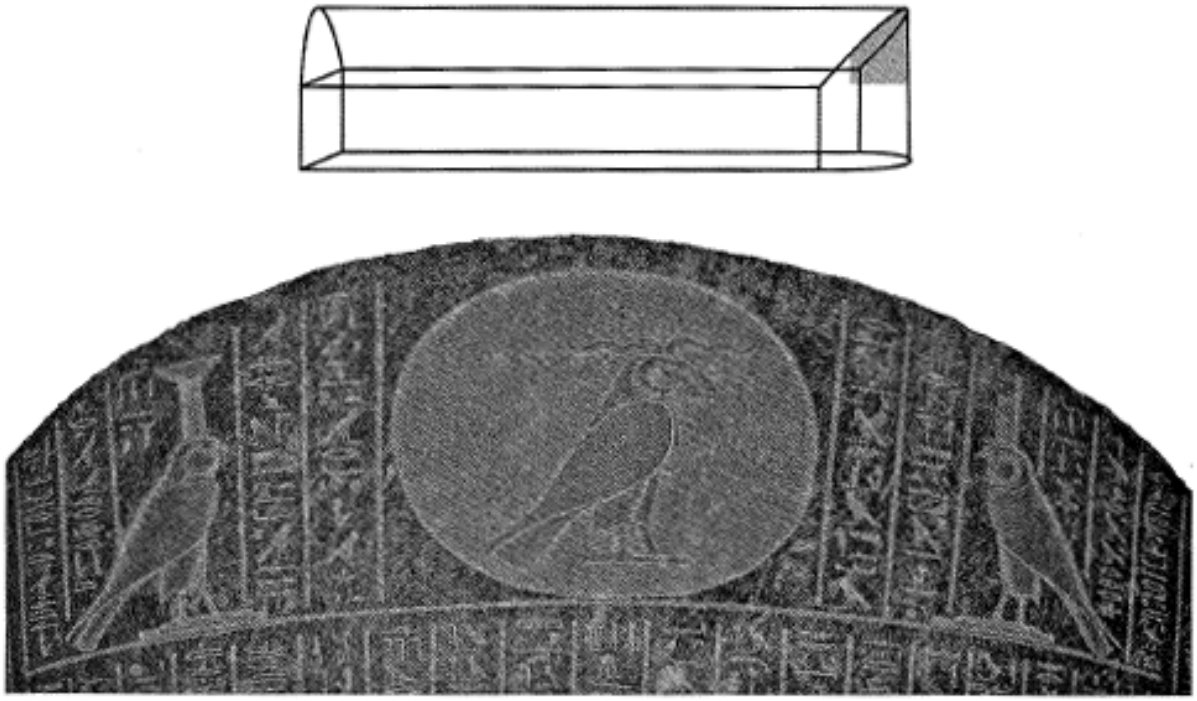
b. La scène A 7

Pl. 6. Détail du plafond de la tombe de Siptah (KV 47). © PLEUGER 2020.

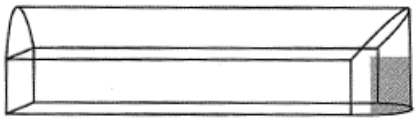
Pl. 7. Scène de la tombe de Néfetari (QV 66). © PLEUGER, 2022.

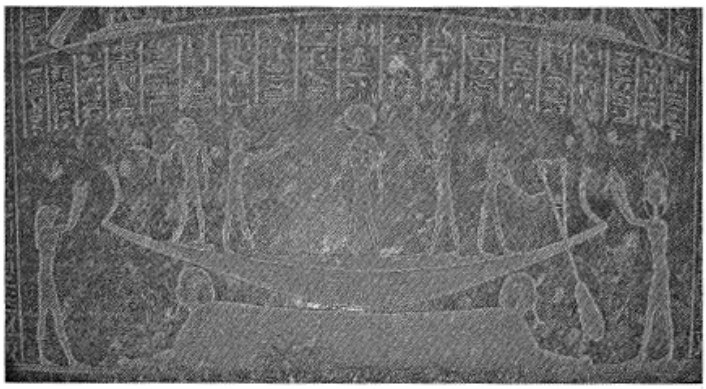
Pl. 8. Sarcophage de Djedhor, Musée du Louvre (n° inv. D 8). © Musée du Louvre / Maurice et Pierre Chuzeville

Pl. 9. Détail du couvercle du sarcophage de Tjahorpata (CG 29306). © MANASSA, 2007, pl. 280a.



Pl. 10. Détail du couvercle du sarcophage de Tjahorpata (CG 29306). © MANASSA, 2007, pl. 280b.





Pl. 11. Sarcophage de Séthy II. © PLEUGER, 2020.

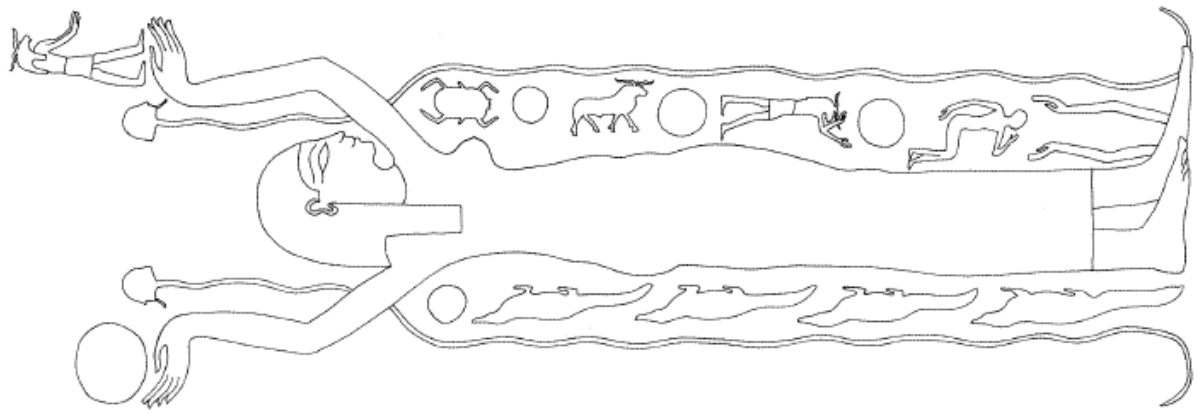
Pl. 12. Sarcophage de Siptah © PLEUGER, 2020.

Pl. 13. Sarcophage de Ramsès III, Fitzwilliam Museum (N° inv. E11823). © The Fitzwilliam Museum.

Pl. 14. Scène D 3 du *Livre de la Terre,* détail du mur sud de la chambre funéraire de Ramsès VI. © PLEUGER, 2018.

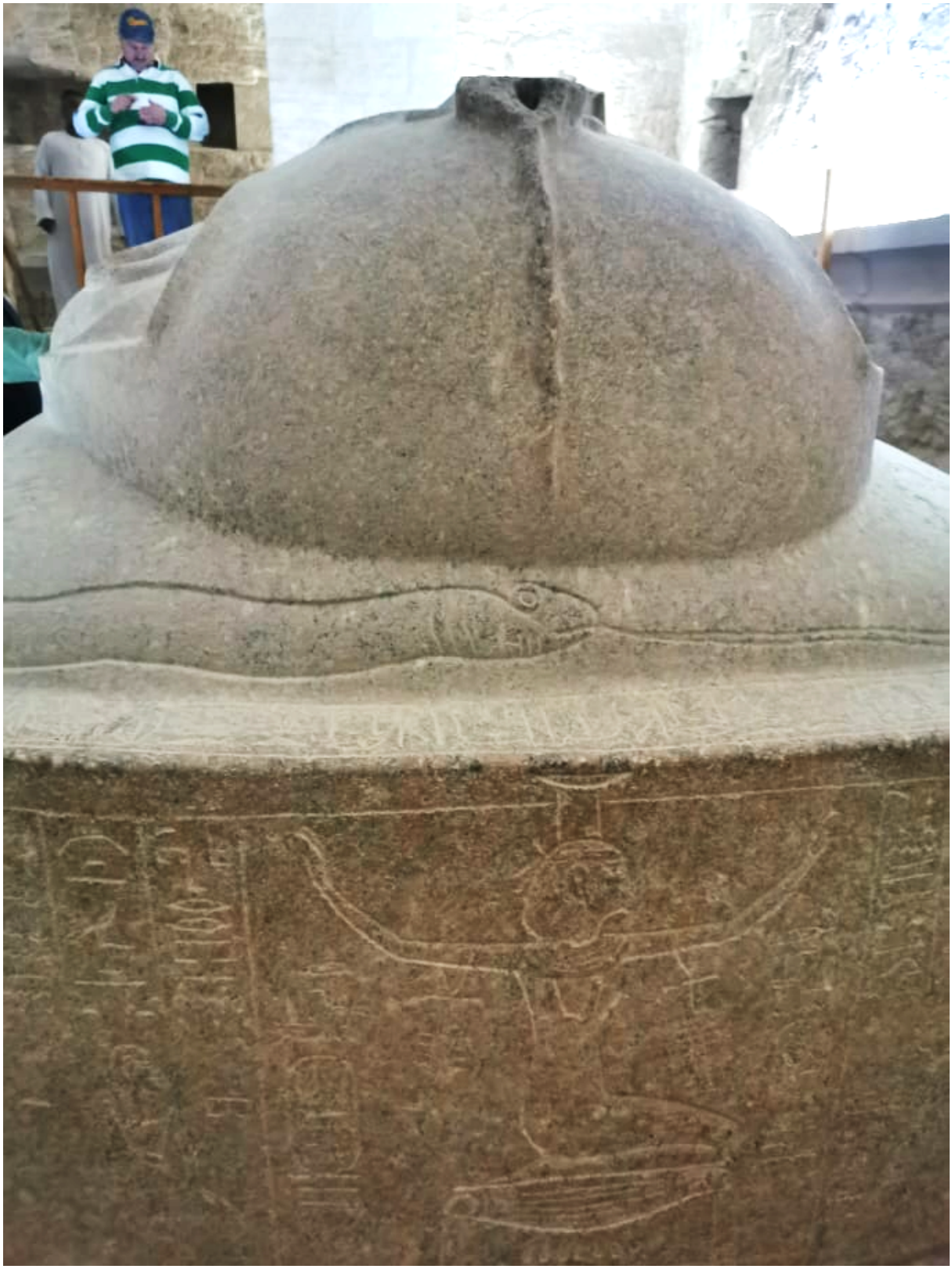
Pl. 15. Détail de la cinquième division du *Livre des Cavernes* dans la tombe de Ramsès VI (la Mystérieuse). © OBSOMER, 2022.

Pl. 16. Schéma de la Mystérieuse, fond de la cuve du sarcophage de Tjahorpata, Musée du Caire (CG 29306) © MANASSA, 2007, p. 269, pl. 286.



Pl. 17. Détail du sarcophage de Mérenptah (chambre funéraire de Mérenptah, KV 8). © PLEUGER, 2022.

Pl. 18. Détail du sarcophage de Mérenptah (chambre funéraire de Mérenptah, KV 8). © PLEUGER, 2022.



BABELAO 10-11 (2022), p. 645-663
© ABELAO (Belgium)

Une représentation particulière du dieu de l'Orage au sanctuaire de Yazılıkaya

Par

Etienne Van Quickelberghe

Université catholique de Louvain

C'est pour nous un grand honneur de participer à cette publication en l'honneur du professeur Jean-Claude Haelewyck, qui fut notre professeur d'ougaritique à l'université catholique de Louvain pendant un trop court quadrimestre en 2010. C'est ici l'occasion de le remercier pour la qualité de son enseignement et pour nous avoir ensuite fait confiance en tant que professeur d'akkadien au sein de l'ABELAO, formidable association dont il était président jusqu'il y a peu[1].

Nous profiterons de ces mélanges pour présenter certains aspects de notre recherche doctorale à propos du grand sanctuaire hittite de Yazılıkaya, et plus spécifiquement sur un relief bien particulier du dieu de l'Orage que l'on peut observer sur le panneau central de la Chambre A (relief n° 41)[2]. Cet article est également la suite logique de deux publications antérieures ayant traité du toponyme TONITRUS^{URBS} attesté dans la documentation en louvite glyphique[3]. Nous y avons proposé d'abandonner l'hypothèse de lecture « Tarḫuntassa » pour les glyphes

[1] Association belge pour l'étude des langues anciennes et orientales (http://www.abelao.eu/).

[2] Nous avions présenté ce travail lors du colloque du Centre d'histoire des religions Card. Julien Ries à Louvain-la-Neuve en décembre 2018 dont les actes n'avaient malheureusement pu être publiés.

[3] VAN QUICKELBERGHE 2015 et VAN QUICKELBERGHE 2022 (à paraître). Les inscriptions sont celles du Südburg et de Çağdın, auxquelles il faut ajouter un sceau-bouton mis au jour dans les environs d'Adana (cf. DINÇOL 1987) et plusieurs empreintes de sceau découverts à Ḫattusa/Boğazkale (cf. VAN QUICKELBERGHE 2022 et références, à paraître). Sur l'inscription du Südburg, cf. HAWKINS 1995.

TONITRUS^{URBS} et d'identifier plutôt ce toponyme avec la ville de Nerik, sanctuaire hittite du dieu de l'Orage situé au nord du territoire hittite, à proximité des côtes de la Mer Noire[4].

Avant de nous concentrer sur ce relief particulier du dieu de l'Orage, nous présenterons, dans la première partie de ce travail, le sanctuaire hittite dans son contexte archéologique et géographique. Une description générale de la Chambre A et de son panneau central, sur lequel est représenté le relief n° 41, sera également nécessaire. Dans une seconde partie, nous reviendrons sur cette figure particulière qui représente un dieu l'Orage hittite (^{DEUS}TONITRUS) tout à fait ressemblant au dieu de l'Orage sculpté sur la stèle de Çağdın/Akçaköy. Après avoir détaillé les deux reliefs, nous verrons comment, dans l'état actuel de la documentation il convient d'expliquer ces ressemblances.

Dans une troisième partie, et avant de conclure, nous ne pouvons nous empêcher d'écrire quelques lignes à propos de l'un des derniers articles parus au sujet du sanctuaire et l'ayant identifié, à grands coups de communication sur internet, avec un calendrier luni-solaire hittite[5]. En effet, il nous a paru utile, au vu du remous médiatique, de critiquer en détail la méthodologie scientifique proposée par les auteurs de cette hypothèse.

1. Le sanctuaire rupestre de Yazılıkaya

Yazılıkaya dans son contexte géographique et archéologique

Le sanctuaire de Yazılıkaya (« le rocher inscrit » en turc) fut aménagé par les Hittites dans les affleurements calcaires qui dominent le site de Ḫattusa/Boğazkale, capitale du royaume hittite, lui-même sis dans les hauts plateaux anatoliens à quelques deux cents kilomètres à l'est d'Ankara (province de Çorum)[6]. Cet espace sacré fut visité en 1834 par le français Charles Texier, qui le fit rapidement connaître du monde scientifique par une série d'illustrations, avec les moyens de l'époque[7]. Plusieurs campagnes de fouilles archéologiques y furent menées plus tard, en 1935, 1936-1937 et en 1966-1967, par l'archéologue Kurt Bittel, l'architecte Rudolf Naumann et le philologue Hans Gustav Güterbock[8].

---

[4] Cf. VAN QUICKELBERGHE 2019, p. 67-69. À propos de la ville de Nerik, cf. *RGTC* 6/1, p. 286-289 ; *RGTC* 6/2, p. 114-115 ; HAAS 1998-2000, p. 229-231 ; FORLANINI 2010. La ville est identifiée avec le site d'Oymaağaç, non loin de Vezirköprü (cf. http://www.nerik.de/ [20/12/2021]). Les découvertes archéologiques récentes à Oymaağaç ont été présentées avec brio par R.M. Czichon au colloque organisé à *l'Akademie der Wissenschaften und der Litteratur* à Mainz en juin 2019 (« Nerik and its 'Deep Spring' »).

[5] Cf. ZANGGER, GAUTCHY 2019, article commenté et relayé via le site internet https://asor.org dans la rubrique « The Ancient Near East Today » en mai 2020 (vol. 8 n°5) et en juin 2021 (vol. 9 n°6), ainsi que par des vidéos online (notamment : https://www.youtube.com/watch?v=_FqEW_y6I3U [consulté le 10/12/2021]).

[6] Yazılıkaya se trouve précisément à 1650 m au nord-est du Grand Temple de la ville basse (cf. SEEHER 2011, fig. 3, 7-9). Les principales publications au sujet du sanctuaire de Yazılıkaya sont : LAROCHE 1952 ; OTTEN 1956 ; LAROCHE 1969 ; HAAS, WÄFLER 1974 ; GÜTERBOCK 1975 ; MASSON 1981 ; GÜTERBOCK 1982 ; ALEXANDER 1986 ; BITTEL 1989 ; EHRINGHAUS 2005, p. 14-31 ; SCHWEMER 2006, p. 257-265 ; SEEHER 2011 ; SEEHER 2016.

[7] Cf. TEXIER 1839, p. 611-616. Il fut suivi par d'autres explorateurs : W.J. Hamilton (1836), H. Barth (1856) et G. Perrot, É. Guillaume et J. Delbet (1861) ; cf. SEEHER 2011, fig. 178-185. En 1882, C. Humann entreprit d'effectuer le moulage en plâtre des reliefs qu'il fit envoyer à Berlin. On peut encore les admirer au *Vorderasiatisches Museum* (cf. SEEHER 2011, fig. 186-188). À l'instar de tous ces explorateurs, nous avons visité le sanctuaire en septembre 2015.

[8] Auparavant, des fouilles plus modestes et moins scientifiques avaient été entreprises en 1893-1894 par E. Chantre et par T. Makridi entre 1907 et 1912. Sur les fouilles à Yazılıkaya, cf. YAZ 1941 et YAZ 1975. Voir également les récentes études réalisées pour scanner les reliefs et les inscriptions du sanctuaire en 3D (SCHACHNER

À l'origine, l'entrée du sanctuaire était strictement contrôlée au sud-ouest par plusieurs édifices dont les infrastructures rappellent celles des temples hittites. Le complexe cultuel était ceint d'un mur qui englobait le massif rocheux voisin. L'espace à l'intérieur des rochers était quant à lui aménagé en deux chambres principales (chambres A et B) qui ne furent jamais recouvertes d'un toit[9]. Le lieu fut probablement occupé dès le 15e siècle jusqu'à son abandon aux alentours de 1200 av. ÈC. Cet abandon programmé explique que les fouilles archéologiques ne livrèrent malheureusement que peu de matériel exploitable. Sous le règne du roi Tudḫaliya IV (v. 1237-1209 av. ÈC), un réaménagement complet du site semble avoir été opéré, comme le démontrent plusieurs reliefs monumentaux de ce roi[10].

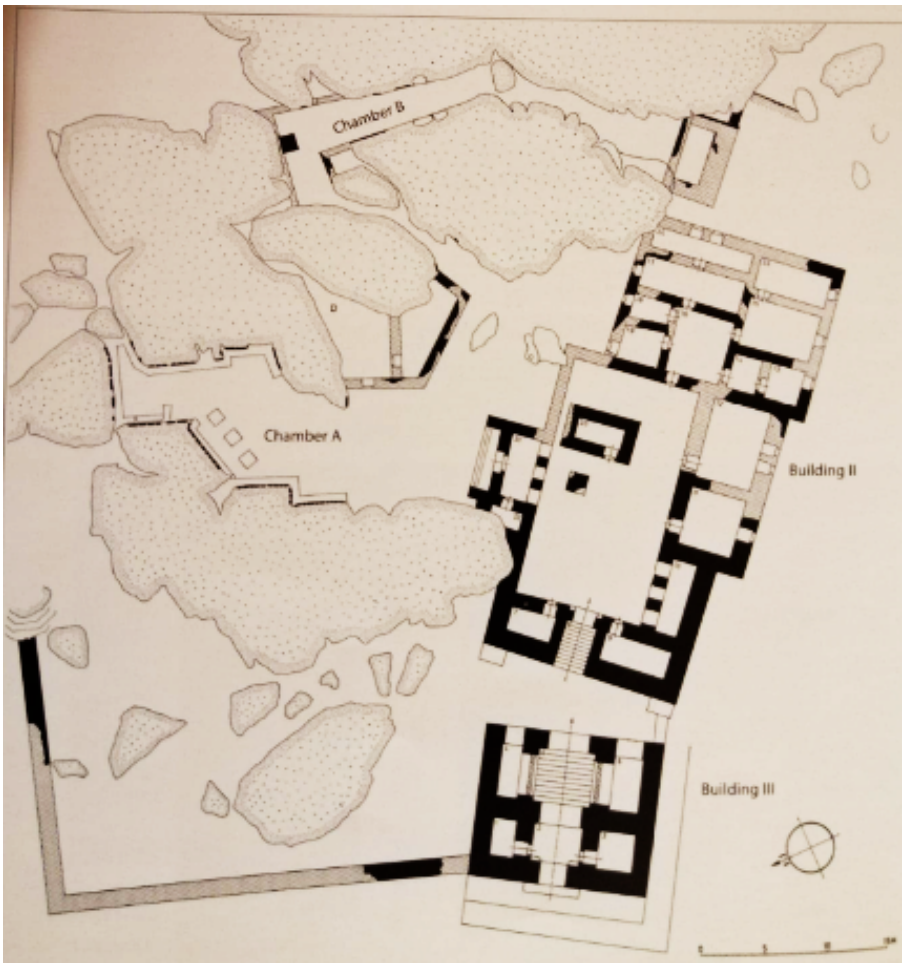


Figure 1. Plan de Yazılıkaya (bâtiments II et III, phase ancienne)
(source : Seeher 2011, fig. 138)

2016, p. 30-43 ; SCHACHNER 2019, p. 98-101). Un nettoyage des reliefs a également été entrepris récemment (SCHACHNER 2018, p. 42-43).

[9] Cf. Fig. 1. Deux autres chambres (C et D), plus modestes, ont été identifiées mais ne furent pas ornées de reliefs (cf. SEEHER 2011, p. 119).

[10] Cf. SEEHER 2011, p. 19 ; fig. 86 et 120. Sur la question de la datation, cf. BERAN 1965 ; OTTEN 1967 ; KOHLMEYER 1983, p. 48-67 ; ALEXANDER 1986, p. 17-18 et 115 ; BITTEL 1989, p. 33-38 ; SEEHER 2011, p. 141-149 ; SEEHER 2016, p. 153-155. Le site ayant été aménagé en profondeur dès l'époque hittite, il s'avère extrêmement difficile de dater les niveaux d'occupation les plus anciens. Des activités humaines remontant au chalcolithique et au Bronze ancien ont été enregistrées à certains endroits du sanctuaire (cf. SEEHER 2011, p. 142). Le relief n° 81 pourrait représenter le roi Tudḫaliya IV divinisé, et aurait par conséquent pu être gravé sous le règne de son successeur Suppiluliuma II (cf. SCHACHNER 2011, p. 103).

Le panthéon hittite de la capitale hittite à l'époque impériale est gravé sur les parois latérales de la chambre A, considérée comme « le saint des saints » du sanctuaire (reliefs n° 1-66)[11]. À son entrée, le roi Tudḫaliya IV y est représenté de manière monumentale (relief n° 64). La chambre B est, quant à elle, accessible via quelques marches d'escaliers et un petit passage gardé par deux monstres hybrides (reliefs n° 67-68). Dans cette seconde chambre, on peut observer plusieurs scènes remarquables (reliefs n° 69-83) : une procession des « douze dieux », une représentation monumentale du dieu Épée (probablement Nergal), un cartouche du Grand Roi Tudḫaliya IV placé à côté d'un socle qui devait soutenir une statue, ainsi qu'un relief du roi Tudḫaliya IV placé sous la protection du dieu Šarruma qui l'enlace[12]. Au vu du décor rappelant le monde des enfers (Nergal et les douze dieux), cette chambre est considérée comme un tombeau ou un mémorial en l'honneur du roi Tudḫaliya IV. Deux cavités creusées dans la roche permettaient peut-être le dépôt d'urnes contenant les cendres royales[13].

La chambre A et son panneau central

L'espace délimité par la chambre A est de forme irrégulière sur une longueur d'environ 30 m[14]. À l'origine, le sol était pavé et son niveau était plus élevé que dans son état actuel. Sur la paroi latérale gauche sont représentées les divinités masculines[15] ; sur la partie de droite, on trouve les divinités féminines. En suivant leur regard, le visiteur ne peut manquer d'admirer le tableau principal sur la paroi arrière de la chambre (long. 7 m ; haut. 2,6 m). Le couple suprême du panthéon hittite, formé du dieu de l'Orage Tešub (^{DEUS}TONITRUS) et de sa parèdre Ḫebat (^{DEA}*Ḫi-pa-tu*), y est sculpté en vis-à-vis[16].

Le dieu de l'Orage est juché sur les épaules de deux dieux montagnes représentés sous leur forme anthropomorphe et qui plient sous le poids du dieu. La déesse Ḫebat se tient quant à elle sur un lion qui repose lui-même sur quatre petits promontoires rocheux stylisés. Les vêtements du couple suprême ne diffèrent pas de ceux des autres divinités de même sexe, mais leur représentation à une plus grande échelle accentue leur rang supérieur (2,76 m pour le groupe Tešub+montagnes ; 2,52 m pour Ḫebat et son lion). Pour la même raison, la tiare du dieu de l'Orage se distingue par un grand nombre de cornes (symbole de puissance divine), et le dieu tient de sa main droite une massue dont l'extrémité est posée sur son épaule.

La tête couronnée et la poitrine de deux taureaux s'élancent derrière les époux divins (relief 42a et 43a). Il s'agit assurément des taureaux du dieu de l'Orage : Ḫurri et Šerri[17]. Sur la droite,

---

[11] La littérature scientifique utilise bien souvent le terme de « procession » pour évoquer les divinités qui semblent se diriger vers le panneau central. Ce terme est à prendre avec la plus grande réserve (cf. SEEHER 2011, p. 155). La représentation de dieux-montagnes considérés comme statiques (absence de pieds), dans le cortège des dieux, va plutôt à l'encontre d'une telle hypothèse. Les divinités du panneau central sont toutes juchées sur un promontoire rocheux ou un animal totémique, marquant davantage une position immobile que le mouvement.

[12] Cf. SEEHER 2011, fig. 104-132.

[13] Sur la fonction de la chambre B, incontestablement différente de celle de la chambre A, cf. SCHWEMER 2006, p. 258 et références citées en n. 58 ; voir également SEEHER 2011, p. 159-164 ; SEEHER 2016, p. 153.

[14] Cf. SEEHER 2011, fig. 23. Pour une tentative de reconstitution de la chambre A telle qu'on pouvait la voir à l'époque hittite, cf. SEEHER 2011, fig. 160.

[15] À l'exception des reliefs n°28-29 (deux atlantes taurocéphales) et n°36-37 (deux déesses).

[16] Cf. Fig. 2.

[17] Le relief 42a est accompagné des glyphes ^{DEUS}VITELLUS *ti-su-bi ḫu-bi-ti* « le veau divin, veau de Tešub » en langue hourrite. Une érosion plus importante a rendu difficile la lecture des glyphes qui légendent le second taureau (relief 43a). Les dernières analyses 3D ont toutefois conforté la lecture proposée jadis par H.G. Güterbock

derrière la déesse Ḫebat, se trouvent les enfants du couple divin : le dieu Šarruma se tenant debout sur un félin (^{DEUS}*SARMA*), et la déesse Alanzu (^{DEA}*(a)la-**172-*zù/zu(wa)*) accompagnée d'une déesse qui est nommée « petite-fille du dieu de l'Orage » (^{DEA}TONITRUS.NEPTIS)[18]. Un aigle bicéphale soutient ces deux déesses de ses ailes déployées. Derrière Tešub, deux divinités masculines se tiennent debout sur des montagnes stylisées. Le premier est le dieu de l'Orage que nous avons souhaité analyser plus en détail (relief n° 41 : ^{DEUS}TONITRUS x x$^{?}$). Le second a souvent été vu comme une divinité liée à la végétation, au vu de l'attribut qu'il soutient de son poing gauche (une sorte de plante ? Épi de blé ?)[19].

Figure 2. Le panneau central à Yazılıkaya (source : SEEHER 2011, fig. 21)

Plusieurs hypothèses ont été proposées quant à la fonction qu'exerçait la chambre A au sein du sanctuaire hittite. Heinrich Otten avait relié ce lieu avec une tablette cunéiforme du festival de la nouvelle année. Ce texte fait mention de divinités rassemblées dans la maison du dieu de l'Orage pour festoyer[20]. Bien que le texte rappelle la procession des divinités représentées dans la chambre A, la tablette ne fait pas spécifiquement référence à un endroit qui se serait situé hors de la capitale hittite.

D'autres chercheurs ont préféré interpréter ce lieu comme un sanctuaire du ^{NA4}*ḫuwasi*, sorte de stèle en pierre (plus rarement en bois ou en métal) pouvant être conservée dans les temples

(REX VITELLUS REX *ti-su-pi*) « le roi-taureau de Tešub ? » (cf. GÜTERBOCK 1982, p. 7 ; SCHACHNER 2016, p. 38 et fig. 77-78a-b).

[18] Cf. SCHACHNER 2016, 39 et fig. 79b.

[19] A. Götze avait proposé d'y voir le dieu Telebinu (GÖTZE 1933, p. 133-134). E. Laroche l'identifiait avec prudence avec la divinité du grain Ḫalki. Il se ravisa ensuite pour lui préférer Kummarbi, selon l'ordre des divinités établi dans les listes divines hourrites. Dans celles-ci, Kummarbi apparaît souvent entre les différents Tešub et le groupe Ea-Lune-Soleil (LAROCHE 1952, p. 119 ; LAROCHE 1969, p. 70). Cette hypothèse est relayée par SEEHER 2011, p. 64. Pour A. Schachner, la lecture « DEUS + épi de blé » d'É. Masson semble confirmée par les visualisations en 3D établies récemment (cf. MASSON 1981, p. 17 ; SCHACHNER 2016, p. 38 fig. 76).

[20] OTTEN 1956, p. 102.

ou que l'on pouvait trouver dans la nature[21]. Selon le festival hittite KI.LAM, qui se tenait chaque année dans la capitale, un *ḫuwasi* du dieu de l'Orage du Ḫatti est mentionné en dehors de Ḫattusa. Des rituels pour une série de divinités y étaient accomplis en présence du roi[22]. La chambre A de Yazılıkaya semble être un bon candidat pour ce lieu attesté dans les tablettes cunéiformes. La proposition de Eberhard Zangger et de Rita Gautschy de faire de la chambre A de Yazılıkaya une sorte de calendrier luni-solaire est assurément à écarter[23].

2. Un relief érodé du dieu de l'Orage à Yazılıkaya

La grande ressemblance du relief n° 41 de Yazılıkaya avec le relief du dieu de l'Orage découvert dans le village de Çağdın (moderne Çaybaşı)[24], au sud-est de la Turquie, avait été relevée dès la publication des premières fouilles archéologiques de Yazılıkaya par le spécialiste allemand Kurt Bittel[25]. Yazılıkaya 41 représente lui aussi un dieu de l'Orage, comme l'attestent les glyphes ^{DEUS}TONITRUS situés au-dessus de son visage. Avant d'en faire la description, revenons brièvement sur la découverte de la stèle de Çağdın et la description de son dieu de l'Orage.

La stèle de Çağdın

La découverte de la stèle de Çağdın en 1931 et sa publication à la fin des années 1940 par Hans Gustav Güterbock firent connaître au public scientifique un nouveau toponyme hittite, désigné par les glyphes TONITRUS^{URBS}, ainsi qu'une nouvelle représentation du dieu de l'Orage hittite[26].

Il s'agit d'une stèle calcaire au sommet arrondi (haut. 1,35 m ; larg. 63 cm) et qui n'est pas conservée dans sa partie inférieure[27]. Elle représente un dieu de l'Orage dirigé vers la droite et vêtu d'une tunique courte à la mode hittite. Le col du vêtement et le bord inférieur – pourvu de trois floches – sont ciselés avec davantage de minutie. Un motif fortement érodé rappelant peut-

---

[21] Cf. SINGER 1986 (déjà proposé chez GÜTERBOCK 1953, p. 65-76 et n. 2, ainsi que GURNEY 1977, p. 40-41), suivi par SCHWEMER 2006, p. 263-265. V. Haas a développé une interprétation plus controversée, faisant de Yazılıkaya un lieu éloigné de la capitale et qui aurait servi aux cérémonies d'expiation et de purification en lien avec le couronnement (HAAS, WÄFLER 1974 ; HAAS 1994, p. 639) ; critiqué par GÜTERBOCK 1975. Sur le terme ^{NA4}*ḫuwasi*, cf. HED 3, p. 438-441.

[22] SEEHER 2011, p. 155-156.

[23] ZANGGER, GAUTSCHY 2019. Cf. *infra*.

[24] Nous tenons à remercier notre collègue Tayfun Bilgin pour ses discussions enrichissantes à propos du lieu de découverte de la stèle, et pour l'avoir ensuite modifié sur son site internet ô combien utile (http://hittitemonuments.com).

[25] YAZ 1941, p. 80 n. 3, suivi par LAROCHE 1952, p. 116.

[26] N° d'inv. Adana n°1982. Cf. VAN QUICKELBERGHE 2019, p. 68 fig. 1. La stèle avait été amenée en 1937 au musée d'Adana. Les premières photos furent publiées par son directeur Ali Rıza Yalman (YALMAN 1939, p. 507), ensuite par BITTEL, SCHNEIDER 1940, p. 562, abb. 4 (dessin), et BOSSERT 1942, p. 59 fig. 567. Les études et les commentaires les plus pertinents sur cette stèle sont : GÜTERBOCK 1947, p. 55-56 (turc), p. 66-67 (allemand) ; BOSSERT 1951-1953, p. 107-108 ; GORDON 1967, p. 81 n. 30 ; BÖRKER-KLÄHN 1982, p. 253 n° 309 ; HAWKINS 1992, p. 67, 70 et 82, pl. IVa ; ALP 1995, p. 10-11 ; HAWKINS 1995, p. 41 n. 115 ; BÖRKER-KLÄHN 1996, p. 69-70 et n. 150-151 ; JASINK 2001, p. 50-51 et n. 18-19 ; VAN QUICKELBERGHE 2015, p. 200 ; WEEDEN 2020, p. 484. R. Oreshko a également analysé ce toponyme dans sa thèse doctorale (ORESHKO 2016, p. 252-253).

[27] Selon les premières photos du monument, la stèle reposait à l'origine sur un petit tambour de pierre. H.G. Güterbock semblait considérer le socle et la stèle comme un ensemble mais notait tout de même le caractère singulier de la représentation du dieu à hauteur des genoux (GÜTERBOCK 1947, p. 67 et abb. 13).

être le foudre de la divinité ou une sorte de plante semble avoir décoré le bas du pagne[28]. La divinité est glabre et coiffée d'une tiare dont les cornes remontent vers la pointe en quatre paires symétriques. Un anneau pend au lobe de son oreille. Si la partie inférieure de la stèle est lacunaire, on peut toutefois imaginer à ses pieds les chaussures à pointe relevée typiques de l'iconographie hittite. Une dague est attachée à sa taille et dépasse de chaque côté de son corps : le pommeau en forme de croissant, sous le coude gauche ; la pointe du fourreau vers l'arrière[29]. Le dieu tient dans sa dextre la hampe d'un long bâton (ou d'une lance ?) dont l'extrémité inférieure est perdue. De son poing gauche levé, il soutient quatre signes glyphiques qui précisent son nom[30] : ^{DEUS}TONITRUS ⌈TONITRUS⌉^{URBS}. Ce monument peut être daté stylistiquement d'une période qui oscille entre la fin de l'Empire hittite (XIV^{e}/XIII^{e} s. av. ÈC) et les premiers développements des royaumes néo-hittites (XI^{e}/X^{e} s. av. ÈC)[31].

Il serait trop long et surtout redondant de notre part de revenir ici en détail sur notre interprétation du toponyme TONITRUS^{URBS} avec la ville de Nerik dans l'ensemble de la documentation glyphique[32]. C'est surtout l'aspect visuel de cette divinité que nous souhaitions ici rappeler, avant d'évoquer le relief n° 41 de Yazılıkaya. Notons toutefois que la représentation du dieu de l'Orage de Nerik à proximité de la ville de Karkémiš ne doit pas surprendre, étant donné l'attestation du culte de ce dieu dans les sources cunéiformes aussi loin que dans la ville d'Emar (Meskene) en Syrie actuelle[33].

Le relief n° 41 de Yazılıkaya

Le contexte général du sanctuaire et celui de la chambre A ayant été plantés, et le relief de Çağdın ayant été présenté, nous pouvons revenir au relief n° 41 de Yazılıkaya. Plusieurs glyphes placés à hauteur de sa tiare nous indiquent qu'il représente lui aussi un dieu de l'Orage : ^{DEUS}TONITRUS-x-(x$^{?}$). La fin du théonyme est fortement érodée, mais les signes ^{DEUS}TONITRUS

---

[28] H.G. Güterbock évoquait des « flammes » ou un « motif végétal » (GÜTERBOCK 1947, p. 66-67). Cf. également BITTEL, SCHNEIDER 1940, p. 562 abb. 4.

[29] Étrangement, l'extrémité du fourreau possède la même forme que la floche de la tunique située juste en dessous (déjà remarqué par BITTEL 1978-1980, p. 24). La comparaison de ce détail iconographique avec la pointe du fourreau du dieu de l'Orage sur les reliefs du temple d'Alep permet de disculper le sculpteur d'une faute de distraction.

[30] P. Meriggi avait proposé le signe REX comme lecture alternative du signe URBS, ces deux signes étant de forme relativement semblable (MERIGGI 1975, p. 325). La découverte de l'inscription du Südburg, mise au jour plusieurs décennies après ce commentaire du spécialiste italien, permet toutefois de confirmer ici la lecture URBS. Avec prudence, A.M. Jasink a, elle aussi, proposé d'écarter cette hypothèse (JASINK 2001a, p. 50 n. 18). K. Kohlmeyer a proposé de remplacer le signe URBS par un autre signe de forme triangulaire : le signe BONUS (KOHLMEYER 1983, p. 84 n. 783). Cette hypothèse a ensuite été rejetée par J.D. Hawkins, qui soulignait que K. Kohlmeyer n'avait pas en sa possession de photographies de la stèle de bonne qualité. Nous suivons volontiers la critique de J.D. Hawkins (cf. HAWKINS 1995, p. 41 n. 115).

[31] Cf. BOSSERT 1942, p. 57 ; MERIGGI 1975, p. 325 ; MAZZONI 1981, p. 316 ; JASINK 2001, p. 50. À la suite de K. Bittel, M. Van Loon et É. Masson proposaient tous deux une datation entre le XIV^{e} et le XIII^{e} siècle av. ÈC (BITTEL 1976, p. 184 fig. 207 ; VAN LOON 1985, p. 42 ; MASSON 1991, fig. 16). Une datation haute est sans doute préférable au vu du toponyme TONITRUS^{URBS} évoqué jusqu'à présent uniquement dans des documents d'époque impériale.

[32] Cf. VAN QUICKELBERGHE 2019 et VAN QUICKELBERGHE 2022 (à paraître). La proposition récente de M. Weeden d'identifier le dieu de Çağdın avec un dieu local encore inconnu, avec le dieu de l'Orage de Karkémiš, ou encore avec un dieu de l'Orage à rapprocher de Jupiter Dolichenus, s'explique par le refus de l'auteur de reconsidérer la géographie de l'inscription du Südburg en fonction de l'identification de TONITRUS^{URBS} avec Nerik (WEEDEN 2020, p. 484).

[33] cf. LEBRUN 1988, p. 148 et 152 ; BEYER 2001, p. 452.

semblent bien avoir été complétés par un ou deux glyphes au maximum. Le dieu est situé directement à la suite du grand dieu de l'Orage Tešub. Son rang inférieur est marqué par une taille plus petite que ce dernier (1,52 m contre 1,76 m). Il est toutefois de même stature que le dieu n°40 situé directement derrière lui.

La tiare du dieu était probablement pourvue d'une corne frontale effacée par l'érosion. Cette coiffe possède en outre un élément remarquable en son sommet : un taureau s'y trouve représenté en position couchée. Il nous semble intéressant de rapprocher cette iconographie particulière de celle d'une statuette en ivoire de provenance inconnue et représentant une déesse hittite juchée sur un sphinx. Le polos de cette déesse est en effet surmontée d'une tête de canard[34].

Figure 3. Statuette en ivoire, déesse juchée sur un sphinx (source : Seeher 2011, 25 fig. 15)

Le dieu est aussi vêtu d'une tunique courte et d'un manteau dont l'un des pans retombe depuis le coude gauche jusqu'au sol. Il porte des chaussures à pointe relevée et une barbe fournie. Sa main droite tient fermement une masse d'armes dont la tête repose sur son épaule tandis que, de son bras gauche, il brandit un long bâton (ou une lance ?)[35]. À sa ceinture, on observe un poignard au manche en forme de croissant de lune et à la lame recourbée. Une large dépression due à l'érosion est présente dans la paroi rocheuse au niveau de la partie inférieure de son brigadier.

---

[34] Cf. GREIFENHAGEN 1965, p. 125-156 ; MELLINK 1989 ; ÖZYAR 2006, p. 142. Dans ce cas précis, la statuette pourrait être un objet de culte à part entière et non la partie d'un objet plus grand, comme supposé par J. Seeher (SEEHER 2011, fig. 15).

[35] Comparer les reconstructions de J. Seeher et W. Boyd Barrick (cf. BOYD BARRICK 2008, p. 56 fig. 3 ; SEEHER 2011, fig. 62).

Figure 4. Le relief n°41 à Yazılıkaya (source : A/ SEEHER 2011, fig. 63)

Ce bâton caractéristique (ou lance) avait certainement amené Kurt Bittel et Emmanuel Laroche à rapprocher ce dieu de l'Orage de celui représenté sur la stèle de Çağdın, comme évoqué ci-dessus. Deux tentatives d'identification du relief n° 41 ont été formulées dans les premiers temps de la recherche[36]:

- (1) Emmanuel Laroche l'avait identifié avec le dieu de l'Orage du Ḫatti, selon son interprétation de Çağdın et des glyphes qui légendaient la stèle[37] ;

- (2) Hans Gustav Güterbock avait proposé d'y voir le dieu Suwaliyat = Tašmišu = « frère pur de Tešub », cité dans les listes kizzuwatniennes à la suite des différents Tešub et avant le groupe Kumarbi-Ea[38].

Quelques années plus tard, Emmanuel Laroche avait lui-même déconstruit ces deux hypothèses. Grâce à des photos de meilleure qualité[39], il excluait formellement la correspondance entre le troisième glyphe du nom divin et le glyphe *196 (= *HATTI*)[40]. Pour l'hypothèse de Suwaliyat, il soulignait que la graphie logique du « frère de Tešub » aurait été en louvite ^{DEUS}TONITRUS.FRATER. Pour le savant français, le signe d'époque impériale FRATER$_2$ (*276) était inconciliable avec les restes du troisième glyphe visible à Yazılıkaya. Malgré ces

---

[36] En tout premier lieu, A. Götze avait proposé d'identifier ce dieu avec la divinité Inara. E. Laroche a rapidement contré cette hypothèse, Inara étant une fille du dieu de l'Orage, et non une divinité masculine (GÖTZE 1933, p. 133-134 n.1 ; LAROCHE 1952, p. 115). Notons également que le long bâton tenu par la divinité rappelle l'iconographie du célèbre sceau de Tarkondémos (cf. CONTENEAU 1934, fig. 2).

[37] LAROCHE 1952, p. 116 ; LAROCHE 1960, p. 106 et 109.

[38] GÜTERBOCK 1961, p. 12 sqq.

[39] Il évoquait YAZ 1941, p. 18, 2, et AKURGAL 1961, p. 76.

[40] LAROCHE 1969, p. 69.

observations limpides, il est curieux de voir que le relief n°41 fut encore identifié avec le dieu de l'Orage du Ḫatti ou avec Tašmišu dans des ouvrages plus récents[41].

Les croquis et les photos ci-dessous montrent la grande difficulté d'interprétation de ce nom divin dont la partie inférieure a été érodée. L'analyse des photos est d'autant plus ardue que la visibilité des reliefs est variable au cours des saisons et des heures de la journée[42]. Certains ont estimé qu'il fallait voir deux signes après le W du dieu de l'Orage, le second de ces glyphes étant alors un simple trait vertical[43]. Ekrem Akurgal et Emmanuel Laroche s'étaient quant à eux restreints à un seul signe difficilement identifiable[44].

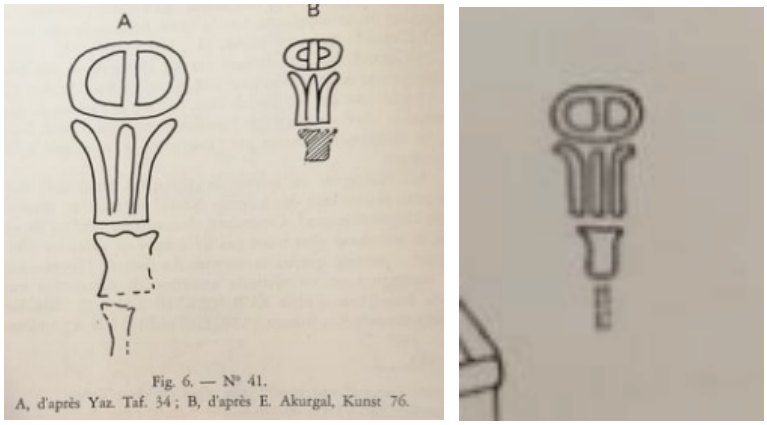


Figure 5. Les différentes copies du nom de la divinité n°41 à Yazılıkaya (détails : A/ Yaz 1941, Taf. 34 ; B/ Akurgal 1961, 76 ; C/ Seeher 2011, fig. 62)

Figure 6. Le nom de la divinité n°41 à Yazılıkaya (détails : A/ SEEHER 2011, fig. 63 ; B/ SEEHER 211, fig. 61 ; C/ ©Etienne Van Quickelberghe 2015)

Au vu de ces documents, plusieurs commentaires nous viennent à l'esprit :

(1) À l'instar d'Emmanuel Laroche, il nous semble impossible d'identifier le troisième glyphe avec le signe *HATTI* (= *196). La comparaison peut être faite avec la graphie du dieu de

[41] Cf. VAN LOON 1985, p. 44 ; ALEXANDER 1986, p. 19 tab. 1 ; STRAUß 2006, p. 160 ; BOYD-BARRICK 2008, p. 56 (qui cite les deux hypothèses) ; SEEHER 2011, p. 65 (« Probably the Storm-God of Hatti ») ; ARCHI 2013, p. 10 ; LEBRUN 2015, p. 124 ; NICOLLE 2015, p. 81 ; ZANGGER, GAUTSCHY 2019, p. 13 (qui semblent étrangement faire de Tašmišu et du dieu de l'Orage du Ḫatti une seule et même divinité).

[42] Cf. à ce propos SEEHER 2011, fig. 20-21 et commentaires.

[43] YAZ 1941, Taf. 34 ; SEEHER 2011, fig. 62 (qui a repris les croquis de YAZ 1975).

[44] AKURGAL 1961, p. 76 ; LAROCHE 1969, p. 69.

l'Orage du Ḫatti dans l'inscription du Südburg. L'hypothèse du dieu de l'Orage du Ḫatti doit donc être éliminée[45] ;

(2) Le détail des photos affichées ci-dessus (cf. fig. 6) nous semble montrer un troisième glyphe de forme triangulaire. Ne pourrait-on pas identifier ici le glyphe *225 (= URBS)[46] ? Cette hypothèse ferait du relief Yazılıkaya 41 une troisième attestation du dieu de l'Orage de TONITRUS^{URBS}, après la stèle de Çağdın et l'empreinte BoHa 19 n°124 mise au jour à Ḫattusa et ayant appartenu à un certain Ḫil(l)arizzi[47]. La graphie du théonyme dans cette bulle d'argile attesterait en outre d'une graphie tout à fait similaire à celle de Yazılıkaya 41 (^{DEUS}TONITRUS. URBS).

Pour appuyer cette proposition, nous pouvons encore souligner dans un petit tableau les ressemblances et les divergences entre les trois documents épigraphiques étudiés ci-dessus :

	Çağdın/Akçaköy	**BoHa 19 n°124**	**Yazılıkaya 41**
Armes	Bâton (ou lance) ; poignard	Massue ; poignard	Massue et bâton (ou lance) ; poignard
Tiare	4 paires de cornes	2 paires de cornes	(Corne frontale ?) tiare surmontée d'un taureau couché
Visage	Glabre	Barbu ?	Barbu
Nom	^{DEUS}TONITRUS TONITRUS^{URBS}	^{DEUS}TONITRUS.URBS	^{DEUS}TONITRUS.URBS$^{?}$

Tableau 1. Comparaison des représentations du dieu de l'Orage de TONITRUS^{URBS}

Si l'hypothèse que nous proposons est exacte, il nous faut encore nous interroger sur la présence du dieu de l'Orage de TONITRUS^{URBS} (= Nerik) sur le panneau central du sanctuaire de Yazılıkaya, directement derrière le dieu suprême Tešub. Si le réaménagement complet du sanctuaire s'est bien produit sous le règne Tudḫaliya IV, comme on le pense, la présence du dieu de l'Orage de Nerik en position centrale ne serait pas étonnante. Les textes cunéiformes attestent en effet que ce roi occupa la charge de « Grand Prêtre du dieu de l'Orage de Nerik » avant d'accéder au pouvoir[48].

3. Un calendrier luni-solaire à Yazılıkaya ?

Comme évoqué ci-dessus, nous profitons de cet article pour revenir sur une publication récente ayant identifié la chambre A de Yazılıkaya avec un ingénieux système de calendrier luni-solaire. Avant de lire l'article d'Eberhard Zangger et de Rita Gautschy, il convient de s'attarder sur un élément publié par les auteurs dans une publication internet :

« I (Zangger) first saw Yazılıkaya in the spring of 2014 during a vacation to visit archaeological sites in Turkey. The local hostel where I spent the night had sold me the

---

[45] Si Yazılıkaya est bien à interpréter avec le ^{NA4}*ḫuwasi* du dieu de l'Orage du Ḫatti, ce dernier devrait être la figure principale du sanctuaire (relief n°42) et non être placé en seconde position.

[46] Suivant cette hypothèse, la pointe supérieure triangle devrait être parasitée par un défaut de la pierre. Sous ce signe, un autre défaut de la pierre ferait ressortir une ligne verticale selon l'inclinaison du soleil et l'angle de prise de vue des photos. Il nous semble qu'E. Laroche avait imaginé la même hypothèse en 1952, mais en interprétant les glyphes *Ḫa*^{ville} de manière erronée avec le dieu de l'Orage du Ḫatti (LAROCHE 1952, p. 116).

[47] Cf. HAWKINS 2005, p. 255.

[48] Il fut installé à cette charge par son père Ḫattusili III (cf. TAGGAR-COHEN 2006, p. 225).

"Hattusha Guide" written by the German prehistorian Jürgen Seeher, who was in charge of the excavations from 1994 to 2006 on behalf of the German Archaeological Institute. Seeher states on page 157 of the guide that a particularly large relief of the Hittite Great King Tuthalija IV lies in the shade throughout the year, except for a few days around the summer solstice, when it is illuminated by natural sunbeams.

Absent-mindedly I made a note in the margin: "calendar?". Little did I know that this spontaneous thought would keep me occupied for the next five years »[49].

Nous trouvons là une preuve que l'auteur principal de cette hypothèse travaille depuis 2014 avec une méthodologie inverse de la méthodologie scientifique. Dans la même logique, pourrait-on visiter le sanctuaire hittite d'Eflatunpınar et, distrait, noter dans un petit calepin le terme « boulier-compteur ? », pour ensuite écrire un article sur la manière dont les Hittites avaient érigé un grand monument leur permettant d'effectuer des calculs de 1 à 18, selon le nombre de personnages représentés sur le relief ? Pour ce faire, il nous faudrait encore passer sous silence le fait que les quelques dizaines de milliers de tablettes cunéiformes mises au jour à Ḫattusa/Boğazkale et dans les autres sites archéologiques de Turquie n'évoquent jamais l'utilisation d'un boulier-compteur chez les Hittites, faisant preuve d'un biais cognitif manifeste mais sans doute involontaire.

La critique est certes sévère, mais il convient de couper court à cette hypothèse relayée depuis 2019 via la chaine d'emails « Agade » de Jack Sasson et certains médias online[50]. Revenons donc sur plusieurs points problématiques de l'article publié dans la revue « The Journal of Skyscape Archaeology ».

Tout d'abord, les auteurs partent du principe que les reliefs de la chambre A ont été sculptés sous le règne de Tudhaliya IV en un seul programme architectural, faisant fi du travail remarquable de Robert Alexander pour qui les reliefs de Yazılıkaya avaient été gravés par plusieurs artistes sous les règnes successifs de Ḫattusili III et de Tudḫaliya IV[51]. L'hypothèse d'une sculpture des reliefs sur plusieurs décennies allant vraisemblablement à l'encontre de l'hypothèse du calendrier pensé et sculpté pour fonctionner directement, les auteurs ont ici fait preuve de « cherry picking »[52].

Ces mêmes auteurs considèrent ensuite les « douze dieux » représentés à l'entrée de la chambre A comme la représentation des douze mois synodiques. La répétition des douze dieux dans la chambre B étant expliquée en ces termes :

« In Yazılıkaya, the panel to mark the relevant lunar month occurs twice (Reliefs 1–12 in Chamber A and Reliefs 69–80 [Figure 4] in Chamber B). The deities in each panel are identical, because they were simply used for counting »[53].

---

[49] http://www.asor.org (ANE TODAY - 202005 - A Calendar in Stone: Hittite Yazılıkaya - American Society of Overseas Research (ASOR)) [consulté le 13/12/2021].

[50] L'idée du calendrier a ainsi été reprise par le vidéaste « Omur the guide » sur sa chaine Youtube, sous le titre « Yazılıkaya gizemi çözüldü mü ? Adım adım Hattuşa », vidéo dont le titre semble inspiré des meilleures « histoires extraordinaires » de Pierre Bellemare (https://www.youtube.com/watch?v=E73SsQ4gg3g [consulté le 12/12/2021]).

[51] Il est permis de douter du travail de R.L. Alexander, mais il convient alors de citer son ouvrage et d'expliquer pourquoi on défend une autre hypothèse. Voir aussi l'hypothèse de datation du relief de Tudḫaliya IV sous le règne de son successeur Suppiluliuma II évoquée en n. 10.

[52] ZANGGER, GAUTCHSY 2019, p. 7.

[53] ZANGGER, GAUTCHSY 2019, p. 10.

Ne faudrait-il pas, si tel est le cas, analyser l'ensemble des reliefs lyciens aux douze dieux comme des petits calendriers servant à compter les mois synodiques ? Les représentations de la dernière Cène ne sont-elles pas, elles aussi, à reconsidérer de la même manière ? Quand bien même les douze dieux de Yazılıkaya auraient un rapport avec le nombre de mois synodiques, rien ne prouve que leur représentation ait un jour servi à compter ces mois, surtout dans la chambre B où il ne semble pas y avoir eu de système complémentaire pour compter les jours…

En parlant des jours, le « calendrier Zangger-Gautschy » propose de commencer le compte des 30 jours du mois lunaire à partir du relief n° 13 jusqu'à notre relief n° 41, situé comme nous l'avons vu sur le panneau central à la suite de Tešub. On s'explique mal pourquoi le compte des jours commence sur le tableau principal alors qu'en face, le compte supposé des années ne commence qu'à partir de la file des déesses, laissant Šarruma et les deux déesses situées sur l'aigle bicéphale en dehors du système de calendrier[54]. Il est fort à parier que, si les sculpteurs avaient gravé une divinité masculine en moins dans la partie de gauche de la chambre A, le compte des jours lunaires serait parti de Tešub lui-même ! La différence de taille entre les reliefs n° 41 et 42 et les divinités à leur suite est expliquée de manière peu crédible[55], tandis que les deux atlantes taurocéphales sont considérés chacun comme un jour, au même titre que les divinités, sans quoi nous n'arriverions pas au total des 30 jours…

Le système de calendrier est schématisé à la figure 7. Une magnifique représentation de la pleine lune y est ajoutée à l'ordinateur, au-dessus du glyphe louvite du « ciel » porté par nos deux atlantes[56]. Le calendrier passe donc sous silence le glyphe de la « terre » sur lequel ils se tiennent, les auteurs ayant à nouveau été cueillir des cerises. Nous proposons toutefois d'y dessiner un petit éléphant, le signe ressemblant à s'y méprendre aux célèbres caramels « Côte d'Or »… Plus sérieusement, il faut indubitablement concevoir les deux atlantes de Yazılıkaya portant la voûte du ciel et se tenant sur le glyphe de la terre comme une représentation symbolique marquant la frontière entre les divinités du ciel, qui se trouvent à leur droite (lune Arma/Kušuḫ, Soleil, Ištar, …), et les divinités infernales, situées à leur gauche (montagnes, douze dieux, dieux guerriers, Nergal)[57].

Nous pourrions encore critiquer l'hypothèse du calendrier luni-solaire sur bien des aspects[58], mais le lecteur initié aux notions élémentaires de zététique aura compris notre propos. Le système proposé par Eberhard Zangger et Rita Gautschy aurait été d'une ingéniosité remarquable s'il avait existé et si, pour y parvenir, il n'avait pas fallu tordre toutes les lois de la méthodologie en recherche historique.

---

[54] Les auteurs identifient ainsi un « Climatic group » sans fonction technique au sein du calendrier (ZANGGER, GAUTCHSY 2019, p. 18). L'exclusion des reliefs 40 et 41 de ce groupe n'est là que pour servir l'hypothèse des trente jours lunaires.

[55] ZANGGER, GAUTCHSY 2019, p. 13. Les auteurs comparent la taille décroissante des reliefs à partir du relief 41 avec le fait qu'en Égypte, les jours croissants avant la pleine lune avaient une plus grande importance que les jours décroissants. En réalité, la différence de taille entre les reliefs ne commence pas avec le relief n°41 mais bien, comme nous l'avons dit ci-dessus, avec le n°42 de Tešub. C'est l'importance des divinités elles-mêmes qui est symbolisée par la différence de taille. Plus loin dans la « procession masculine », la différence de hauteur entre les reliefs a pu être influencée par des difficultés techniques dans la taille du rocher.

[56] ZANGGER, GAUTCHSY 2019, p. 17, fig. 7.

[57] Comparer avec le monument d'Eflatunpınar qui schématisait lui aussi le monde céleste et terrestre.

[58] L'hypothèse évoquée à la Figure 11 (ZANGGER, GAUTSCHY 2019, p. 21, fig. 11) ; l'hypothèse du compte des années, …

Conclusion

Dans l'état actuel de la documentation, l'attestation du dieu de l'Orage de Nerik (^{DEUS}TONITRUS^{URBS}) semble bien être la meilleure explication des signes érodés du théonyme du relief n° 41 à Yazılıkaya. Ce nom divin se retrouve, comme nous l'avons vu, sur deux autres sources épigraphiques glyphiques : la stèle de Çağdın (^{DEUS}TONITRUS TONITRUS^{URBS})[59] et l'empreinte de sceau de Ḫil(l)arizzi. Dans ce second document, le théonyme possède certainement la même graphie qu'à Yazılıkaya. Dans sa représentation, le dieu de l'Orage de Nerik était représenté de préférence armé d'un long bâton, comme l'attestent les reliefs de Yazılıkaya et de Çağdın.

Cette identification permet également de relativiser la vieille idée, relayée à l'époque par Emmanuel Laroche, d'un sanctuaire purement hourrite édifié en dehors des murs de la capitale sous l'influence de la reine d'origine kizzuwatnienne Puduḫepa[60]. Si certaines divinités hittites sont représentées à Yazılıkaya par leur nom hourrite, il semble tout à fait logique que Tudḫaliya IV (ou son père Ḫattusili III) ait réservé une place de choix au dieu de l'Orage de Nerik lors du réaménagement des reliefs de la chambre A. L'identification d'une divinité hittite sur le panneau central de la chambre A s'expliquerait en outre facilement si cette partie du sanctuaire était bien à identifier avec le ^{NA4}*ḫuwasi* du dieu de l'Orage du Ḫatti mentionné dans les tablettes du festival KI.LAM[61].

[59] Au sujet de la différence de graphie entre l'inscription de Çağdın et celle de l'empreinte de sceau de Ḫil(l)arizzi, cf. HAWKINS 2005, p. 255.

[60] LAROCHE 1969, 109. Cette idée d'une « hourritisation » fut également reprise par O. Gurney (GURNEY 1977, p. 17). Cf. à ce propos SCHWEMER 2006, p. 261.

[61] Cf. SCHWEMER 2006, p. 263-264.

BIBLIOGRAPHIE

AKURGAL, E., 1961 : *Die Kunst der Hethiter*, München.

ALEXANDER, R.L., 1986 : *The Sculpture and Sculptors of Yazilikaya*, Newark, London, Toronto.

ALP, S., 1995 : « Zur Lage der Stadt Tarḫuntašša », dans O. CARRUBA, M. GIORGIERI, C. MORA (éd.), *Atti del Congresso internazionale di Hittitologia. Pavia 28 giugno – 2 luglio 1993* (StMed 9), p. 1-11.

ARCHI, A., 2013 : « The West Hurrian Pantheon and Its Background », dans B.J. COLLINS, P. MICHALOWSKI (éd.)*, Beyond Hatti – A Tribute to Gary Beckman*, Atlanta, p. 1-21.

BERAN, Th., 1965 : « Zum Datum der Felsreliefs von Yazılıkaya », *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 57, p. 258-273.

BEYER, D., 2001 : *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar - Recherches au pays d'Aštata* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series archaeologica, 20), Göttingen.

BITTEL, K., 1978-1980 : « Der schwergott in Yazılıkaya », *Anadolu Araştırmaları = Jahrbuch für kleinasiatische Forschung* 21, p. 21-28.

— 1989 : « Bemerkungen zum hethitischen Yazilikaya », dans K. EMRE, B. HRDOUDA, M. MELLINK, N. ÖZGÜÇ (éd.), *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of Tahsin Özgüç / Tahsin Özgüç'e armağan*, Ankara, p. 33-38.

BITTEL, K., SCHNEIDER, A.M., 1940 : « Archäologische Funde aus der Türkei im Jahre 1939 », *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 55, p. 554-596.

BÖRKER-KLÄHN, J., 1982 : *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs* (BaF IV), Mainz.

BÖRKER-KLÄHN, J., 1996 : « Grenzfälle : Šunaššura und Sirkeli oder die Geschichte Kizzuwatnas », *Ugarit-Forschungen* 28, p. 37-104.

BOSSERT, H.T., 1942 : *Altanatolien. Kunst und Handwerk in Kleinasien von den Anfangen bis zum völligen Aufgehen in der griechischen Kultur* (Ältesten Kulturen des Mittelmeerkreises 2), Berlin.

— 1951-1953 : « Kleine Mitteilungen : zu den Tafeln V-XVI », *Jahrbuch für kleinasiatiche Forschung* 2/1, p. 106-112.

CONTENEAU, G., 1934 : *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*, Paris.

DINÇOL, A. et B., 1987 : « Unpublished Hittite Hieroglyphic Seals in the Regional Museum of Adana »*, Hethitica* 8, p. 81-93.

EHRINGHAUS, H., 2005 : *Götter Herrscher Inschriften. Die Felsreliefs der hethitischen Großreichszeit in der Türkei*, Mainz.

FORLANINI, M., 2010 : « La région autour de Nerik selon les sources hittites », *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 52, p. 119-135.

GORDON, E.I., 1967 : « The Meaning of the Ideogram ^{d}KASKAL.KUR = "Underground Water-Course" and its Significance for Bronze Age Historical Geography », *Journal of Cuneiform Studies* 21, p. 70-88.

GÖTZE, A., 1933 : *Kleinasien*, München.

GREIFENHAGEN, A., 1965 : « Ein ostgriechisches Elfenbein », *Jahrbuch der Berliner Museen* 7, p. 125-156.

GÜRNEY, O.R., 1977 : *Some Aspects of Hittite Religion. Schweich Lectures of the British Academy 1976*, Oxford.

GÜTERBOCK, H.G., 1947 : « Eski ve Yeni Eti Abideleri / Alte und neue hethitische Denkmäler, dans Halil Edhem Hâtira Kitabı », Ankara, p. 47-58 / 59-70 et planches.

— 1953 : « New Excavations at Boghazköy, Capital of the Hittites », *Archaeology* 6/4, p. 211-216.

— 1961 : « The god Šuwaliyat reconsidered », *Revue Hittite et Asianique* 19/68, p. 1-18.

— 1975 : « Yazılıkaya : Apropos a New Interpretation », *Journal of Near Eastern Studies* 34/4, p. 273-277.

— 1982 : *Les hiéroglyphes de Yazilikaya. À propos d'un travail récent*, Paris.

HAAS, V., 1994 : *Geschichte der Hethitischen Religion, HdO* I, 15, Leiden.

— 1998-2000 : « Nerik(ka) », *Reallexikon der Assyriologie* 9, p. 229-231.

HAAS, V., WÄFLER, M., 1974 : « Yazılıkaya und der grosse Tempel », *Oriens Antiquus* 13, p. 211-226.

HAWKINS, D., 1992 : « What does the Hittite Storm-God Hold ? », dans D.J.W. MEIJER (éd.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Amsterdam, Oxford, New-York, Tokyo, p. 53-82.

— 1995 : *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG)* (Studien zu den Bogazköy-Texten. Beiheft 3), Wiesbaden.

— 2005 : « Commentaries on the readings », dans BoHa 19, p. 248-313 ; 426-436.

JASINK, A.M., 2001 ; « Kizzuwatna and Tarḫuntašša. Their historical evolution and interactions with Hatti », dans É. JEAN, A. DINÇOL, D. GÖNÜL (éd.), *La Cilicie : Espaces et Pouvoirs Locaux. Table Ronde Internationale, Istanbul 2-5 Novembre 1999* (Varia Anatolica 13), Istanbul, p. 47-56.

KOHLMEYER, K., 1983 : « Felsbilder der hethitischen Grossreichszeit », *Acta Praehistorica et Archaeologica* 15, p. 7-153.

LAROCHE, E., 1952 : « Le panthéon de Yazılıkaya », *Journal of Cuneiform Studies* 6/3, p. 115-123.

— 1960 : *Les hiéroglyphes hittites*, Paris.

— 1969 : « Les dieux de Yazilikaya », *Revue Hittite et Asianique* 27/84-85, p. 61-109.

LEBRUN, R., 1988 : « Divinités louvites et hourrites des rituels anatoliens en langue akkadienne provenant de Meskene », *Hethitica* 9, p. 147-155.

— 2015 : « Panthéons locaux et panthéons d'État dans l'Anatolie hittite », *Res Antiquae* 12, p. 117-128.

MASSON, É., 1981 : *Le panthéon de Yazilikaya. Nouvelles lectures*, Paris.

MAZZONI, S., 1981 : « Gli stati siro-ittiti e l' ''eta'oscura'': fattori geo-economici di uno sviluppo cultural », *Egitto e Vicino Oriente* 4, p. 311-328, 331-341.

MELLINK, M., 1989 : « East Greek or Hittite? », *Anadolu* 22, p. 47-55.

MERIGGI, P., 1975 : *Manuale di eteo-geroglifico*, *Parte 2/2. Testi – 2ª e 3ª Serie / Tavole* (Incunabola Graeca 15/1-2), Roma.

NICOLLE, R., 2015 : *Les dieux de l'Orage à Rome et chez les Hittites . Étude de religion comparée*, thèse de doctorat - Université Paris Ouest Nanterre La Défense (sous la dir. de M. Charles Guittard), Paris.

ORESHKO, R., 2016 : *Studies in Hieroglyphic Luwian: Towards a Philological and Historical Reinterpretation of the SÜDBURG inscription*, PhD Dissertation, Berlin (Sommaire et résumé publiés sur Academia.edu).

OTTEN, H., 1956 : « Das hethitische Felsheiligtum von Yazilikaya », *Altertum* 2, p. 141-150.

— 1967 : « Zur Datierung und Bedeutung des Felsheiligtums von Yazilikaya. Eine Entgegnung », *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 58, p. 222-240.

ÖZYAR, A., 2006 : « A Prospectus of Hittite Art Based on the State of our Knowledge at the Beginning of the 3rd Millennium AD », *Byzas* 4, p. 125-148.

SCHACHNER, A., 2011 : *Ḫattuscha – Auf der Suche nach dem sagenhaften Großreich der Hethiter*, Munich.

— 2016 : « Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 2015 », *Archäologischer Anzeiger* 1, p. 1-47.

— 2018 : « Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 2017 », *Archäologischer Anzeiger* 1, p. 1-72.

— 2019 : « Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 2018 », *Archäologischer Anzeiger* 1, p. 43-117.

SCHWEMER, D., 2006 : « Das hethitische Reichspantheon. Überlegungen zu Struktur und Genese », dans R.G. KRATZ, H. SPIECKMANN (éd.), *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike* (Forschungen zum Alten Testament 2 17/18), Tübingen, p. 241-265.

SEEHER, J., 2011 : *Gods Carved in Stone. The Hittite Rock Sanctuary of Yazılıkaya*, Istanbul.

— 2016 : « Yazılıkaya », *Reallexikon der Assyriologie* 15, p. 149-155.

SINGER, I., 1986 : « The ḫuwaši of the Storm God in Ḫattuša », dans *IX. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 21.-25. Eylül 1981). Kongreye Sunulan Bildiriler [Vorträge zum IX. türkischen Geschichtskongress, 21.-25. September 1981]*, Ankara, p. 245-253.

STRAUß, R., 2006 : *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna: Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte*, Berlin, New-York.

TAGGAR-COHEN, A., 2006 : *Hittite Priesthood* (Texte der Hethiter 26), Heidelberg.

TEXIER, Ch., 1839 : *Description de l'Asie Mineure, faite par ordre du Gouvernement français de 1833-1837, et publiée par le Ministère de l'Instruction Publique. Beaux-arts, monuments historiques, plans et topographie des cités antiques, gravures de Lemaitre*, vol.1, Paris.

VAN LOON, M.N., 1985 : *Anatolia in the second millenium B.C.* (Iconography of Religions 15, 12), Leiden.

VAN QUICKELBERGHE, É., 2015 : « Le pays du dieu de l'Orage dans l'inscription du SÜDBURG », *Res Antiquae* 12, p. 197-206.

— 2019 : « La mention de la ville de Ura dans les sceaux de Nerikkaili ? », *BABELAO* 8, p. 67-76.

— 2022 : « Nouvelles données pour l'étude de Tarḫuntassa », à paraître dans É. BORDREUIL (éd.).

WEEDEN, M., 2020 : « Back to the 13th or 12th Century BC ? The Südburg inscription at Boğazköy-Hattuša », dans S. DE MARTINO, E. DEVECCHI (éd.), *Anatolia between the 13th and the 12th Century BCE* (*Eothen* 23), Firenze, p. 473-496.

YALMAN, A.R. 1939 : (= YALKIN), *Cenupta Türkmen Oymakları*, kis. V, Adana.

ZANGGER, E., GAUTSCHY, R., 2019 : « Celestial Aspects of Hittite Religion : An Investigation of the Rock Sanctuary Yazılıkaya », *Journal of Skyscape Archaeology* 5 (1), p. 5-38.

Sites internet

http://www.abelao.eu/

https://asor.org

http://www.nerik.de/

Abréviations

BoHa 19 = S. HERBORDT, *Die Prinzen- und Beamtensiegel der hethitischen Grossreichzeit auf Tonbullen aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa* (BoHa 19), Mainz, 2005.

HED 3 = J. PUHVEL, *Hittite Etymological Dictionary.* 8 volumes parus à ce jour, Berlin, New York, Amsterdam, 1984-.

RGTC 6/1 = G.F. DEL MONTE, J. TISCHLER, *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*, Tübingen, 1978.

RGTC 6/2 = G.F. DEL MONTE, *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte: Supplement*, Wiesbaden, 1992.

YAZ 1941 = K. BITTEL, R. NEUMANN, H. OTTO**,** *Yazılıkaya, Architektur, Felsbilder, Inschriften und Kleinfunde* (WVDOG 61), Leipzig, 1941.

YAZ 1975 = K. BITTEL, J. BOESSNECK, B. DAMM, H.G. GÜTERBOCK, H. HAUPTMANN, R. NAUMANN, W. SCHIRMER, *Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya* (BoHa 9), Berlin.

RÉSUMÉ

Dans cette étude, nous proposons une nouvelle identification du relief n° 41 du sanctuaire hittite de Yazılıkaya (Turquie). Ce relief représente un dieu de l'Orage très ressemblant visuellement au relief de Çağdın. Dans un premier temps, l'article présentera le contexte géographique et archéologique du sanctuaire. Dans un second temps, la stèle de Çağdın et le relief 41 de Yazılıkaya seront comparés avec minutie. Après avoir analysé les hypothèses d'identification antérieures du relief 41, une nouvelle hypothèse sera avancée, en lien avec notre analyse du toponyme TONITRUS^{URBS} dans la documentation glyphique. Enfin, nous terminerons cet article en évoquant la méthodologie de travail des chercheurs ayant proposé d'identifier le sanctuaire hittite avec un calendrier luni-solaire grandeur nature.

ABSTRACT

In this paper, we propose a new identification of the relief n°41 depicted in the hittite sanctuary of Yazılıkaya (Turkey). This relief represents a Stormgod very similar visually to the Çağdın relief. First, the study will present the geographical and archaeological context of the sanctuary. Secondly, the Çağdın stele and Yazılıkaya 41 will be compared in detail. After analysing the previous identification hypothesis of relief 41, a new hypothesis will be put forward, in connection with our analysis of the luwian toponym TONITRUS^{URBS} in the glyphic documentation. Finally, we will end this article by evoking the work and the methodology of the searchers who proposed to identify the Hittite sanctuary with a life-size lunisolar calendar.

MOTS-CLEFS

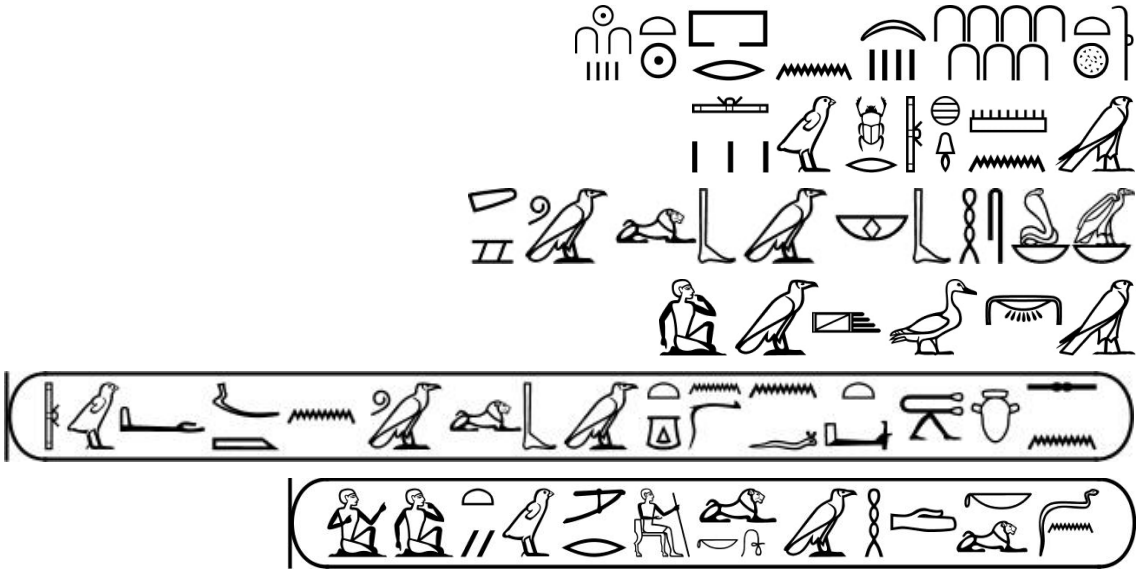
1. Louvite
2. Yazilikaya
3. Dieu de l'Orage /
4. Histoire des religions
5. Sanctuaire

KEYWORDS

1. Luwian
2. Yazilikaya
3. Stormgod
4. History of religion
5. Sanctuary

Hommage hiéroglyphique au Fondateur de l'ABELAO

par Eve Eyraud, Sylvie Favre et Françoise Gabriel, *ABELAO*



Rnpt-sp 70, ꜣbd 4-nw n(y) Prt sw 24.

Ḥr : mnḫ(w) ḫprw

Nbty : sḫb(w) ꜣBLꜣW

Ḥr-nbw : sꜣ Siꜣ

(s n(y) ỉb – ỉṯ.n.f nst ꜣBLꜣW n(y) mꜣʿw)

(Ḏn-Kld-Ḥꜣlwk mrwty)

An 70, quatrième mois de la saison Péret, jour 24.

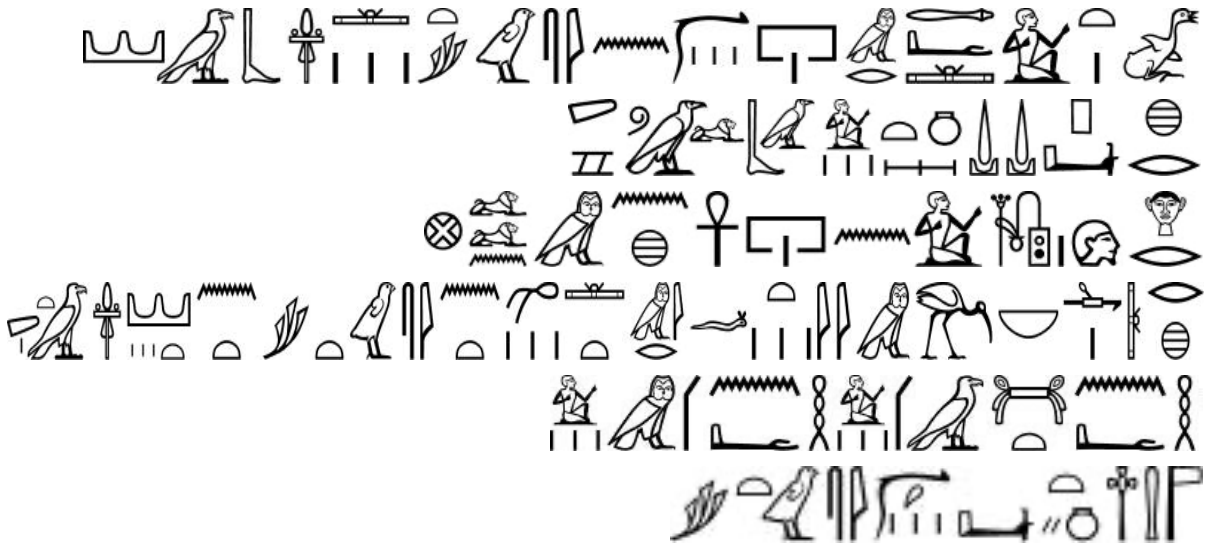
L'Horus « dont les manifestations sont bénéfiques »,

Celui des Deux Maîtresses « qui met en fête l'ABELAO »,

L'Horus d'Or « fils de l'Omniscience »,

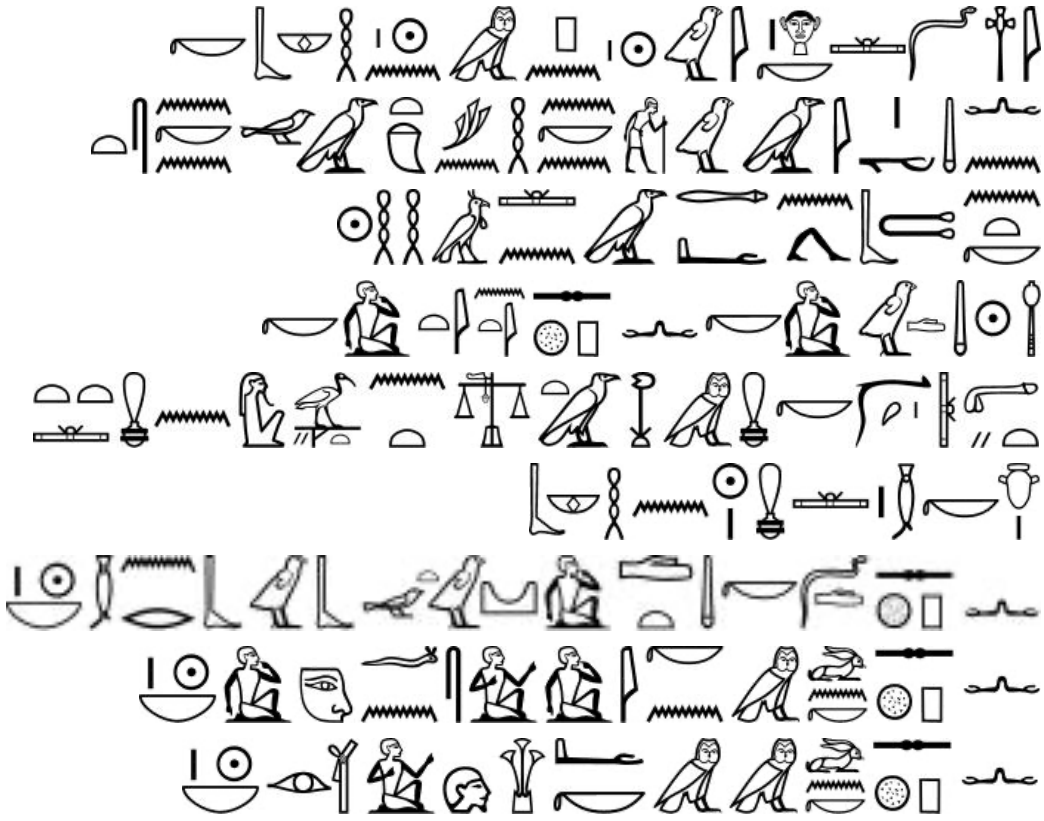
(L'homme du cœur – il a saisi le trône de l'ABELAO de façon juste)

(Jean-Claude Haeleweck, le bien-aimé)



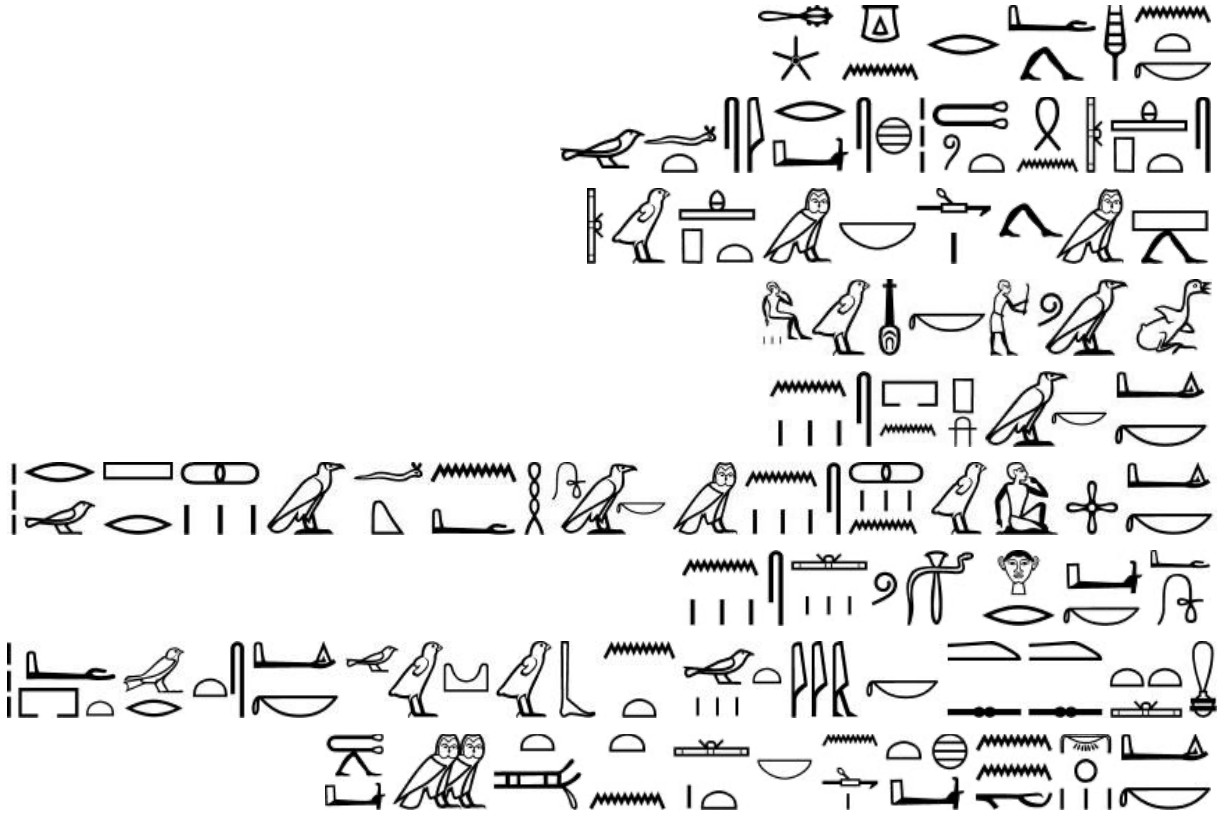
T3ty ˁ3, ỉmy-r(3) pr-nsw n(y) ỉswt ỉ3btyw, ḫrp ḏ3ḏ3t 3BL3W, ḥr(y)-tp sšw n(y) pr-ˁnḫ m LLN, rḫ(w) wˁ nb gmywt.f ỉm r mḏ3wt n(yw)t ỉswt n(yw)t ḫ3swt ỉ3btywt ḥnˁ Sṯtyw ḥnˁ ˁ3mw, ḥm-nṯr, nḏty nsw ỉswt.

Grand vizir, directeur de la maison des langues anciennes et orientales, administrateur de l'assemblée de l'ABELAO, supérieur des scribes de la « maison de vie » à LLN, dont chacun connaît les découvertes (faites) là à propos des vieux documents des pays orientaux, ainsi que des Sététyou et Âamou, prophète protecteur des langues anciennes.



ỉnḏ-ḥr.k ! ỉw hrw pn m hrw n(y) ḥb.k.
Nn mdw-ỉ3w n.k; n ḥnt3.n.k n st, ntk ṯbn(w) ꜥ3(w) n nḥḥ.
Ḥḏ mdw.k : n-sp nỉtỉt.k. Mty ns.k mỉ mḫ3t n(y)t Ḏḥwty n mỉtt. ỉb.k bnr.(w) mỉ hrw n(y) ḥb.
N-sp ḏd.k mdt ḏwt, bw-bnr rꜥ nb. N-sp wn.k m knỉ(w), sfn.(w) rꜥ nb. N-sp wn.k m mkḥ3(w), rs.(w) rꜥ nb.

Salut à toi ! Ce jour est le jour de ta fête.
Pas de bâton de vieillesse pour toi ; tu n'en as pas besoin, (car) tu es toujours aussi alerte.
Ta parole est claire : jamais tu n'as hésité. Ta langue est aussi précise que la balance de Thot.
Ton cœur est agréable comme (l'est) un jour de fête.
Jamais tu n'as dit un mot méchant, (étant) encourageant chaque jour. Jamais tu n'as été maussade, (étant) aimable chaque jour. Jamais tu n'as été négligent, (étant) vigilant chaque jour.



Ntk ꜥḥꜥ(w) r gnḫ, sḥtp(w) šnṯwt, ḫsr(w) ỉsft, šm wꜥ nb m ḥtpw.

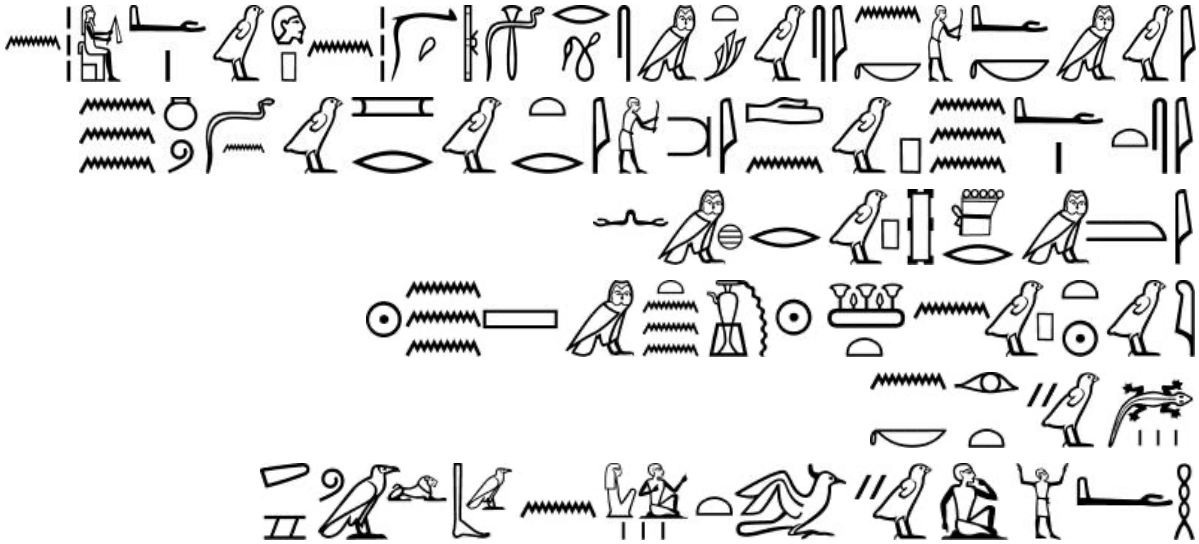
Ṯ3w.k nfrw, dỉ.k k3p n.sn, dỉ.k wnmw n.sn m K3W3 ḥnꜥ fḳ3w šrrw, ꜥw3.k ḥr w3ḏw.sn.

Mỉtt gsgs.k ỉywt n(yw)t bw-ḏw, dỉ.k stwr ꜥwt. Dỉ.k nbw n(y) nḫt(w) n wꜥ nb, mḏ3t tn tmm(w) ỉṯ(w).

Tu es celui qui est là pour servir, celui qui apaise les conflits et écarte le désordre, si bien que chacun peut s'en aller en paix.

Tu accueilles les recrues, tu leur donnes un abri, tu les nourris de « kawa » et de petits gâteaux et tu veilles à leur bien-être.

De même, tu règles les problèmes de poubelles et fais que les chambres soient propres. Tu accordes à chacun « l'or de la victoire », ce diplôme qui n'a point été volé.



ỉw mk.n.k ỉswt m srwḏ wꜣḏw nsw n(yw) tp-ꜥw(y).n. ỉsṯ (sic) *ꜥ pw dnỉ(w) ỉtrw r wḏnw. ỉmḏr pw r ḫm. šw(y)t pw n(yt) ꜣḫt, ḳbt m šmw. ꜥšꜣ wy ỉrt.n.k ! Ḥꜥ wy rḫyt n(yt) ꜣBLꜣW !*
Tu as protégé les temps anciens en garantissant la prospérité des langues de nos ancêtres. Or (sic), c'est une digue retenant le fleuve contre les débordements. C'est un rempart contre l'ignorance. C'est l'ombre de la saison Akhet, la fraîcheur pendant la saison Chémou. Comme est multiple ce que tu as fait ! Comme est joyeux le petit peuple de l'ABELAO !

Dỉ nṯrw n Ḏn-Kld - ꜥnḫ.(w), wḏꜣ.(w), snb.(w) - ḫꜣ n(y) ḥ(n)ḳt m stpw ḥnꜥ ḫt nb(t) nfr(t) wꜥb(t).
Puisse les dieux accorder à Jean-Claude — vie, santé, force – 1000 (chopes) des bières du meilleur choix et toutes sortes de choses bonnes et pures !

Table des Matières

Claude Obsomer	Jean-Claude Haelewyck : le parcours d'un chercheur devenu enseignant	5

Ancien Testament

Hans Ausloos	Le « Numeruswechsel » dans les témoins hébreux et grecs de Deutéronome 1	15
Jean-Marie Auwers	Les didascalies au Cantique des cantiques dans la Bible de *Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana* 2	27
Beatrice Bonanno	"E lui andò verso di lei"? Uno studio sulle varianti testuali nel testo greco di Ruth 4,13	41
Alain Jacques Desreumaux et Arnaud Serandour	Deux passages de Jérémie dans des fragments de parchemin palimpsestes du monastère Sainte-Catherine du Sinaï	53
Lambert Isebaert	Étude linguistique des mots d'emprunt iraniens en hébreu biblique	61

Nouveau Testament

Christian-B. Amphoux	La Vieille latine témoin du Prôto-Marc	89
Thomas Johann Bauer	»*dare intellectum salutis populi eius*« (Lc 1,77). Der Codex Bezae und der lateinische Text der lukanischen Cantica	107
Pierre-Maurice Bogaert	L'ordre des Évangiles : une nouvelle mise à jour	127
Régis Burnet et Pierre-Édouard Detal	Qu'est-ce qui se cache derrière un apparat critique ? Rm 5,1 ou pourquoi il faut continuer à faire de la critique textuelle	145
James Keith Elliott	George D. Kilpatrick and the Textual Criticism of the New Testament: Three Variants from his *Nachlass* Discussed	161
David Pastorelli	La mise en œuvre de la cohérence pré-généalogique dans le cadre de la *Coherence-Based Genealogical Method* : évaluation critique	169
Laurent Pinchard	La question de l'apparat critique du Nestle-Aland dans le témoignage des manuscrits de la Vieille Latine : l'exemple des Pèlerins d'Emmaüs	189
Jean-Louis Simonet	La critique textuelle des *Actes des Apôtres* : l'évolution des données externes	215
Robert J. Wilkinson	An Overlooked Printed Peshitta New Testament from Germany after the Thirty Years War: Christian Knorr von Rosenroth's Sulzbach Edition of 1684	247

Langues sémitiques

Nicolas Atas	Esther im neuaramäischen Dialekt des Turabdin: Sachau Syr. 247	265
Emmanuel Beaujard	*Veterinaria Ugaritica* : observations sur le lexique des textes hippiatriques en ougaritique	303
Letizia Cerqueglini	Ancient Egyptian Linguistic Heritage in Hebrew: New Evidence	325
David Phillips	Jean bar Penkayé, *Le Livre du Marchand* : édition et traduction des deux centuries conservées	335
Matthieu Richelle	Old and New Readings in the Samaria Ostraca	379
Jan Tavernier	Ivresse et société à Ougarit	415

Grégoire de Nazianze

Véronique Somers	La tradition du *Discours sur Cyprien* de Grégoire de Nazianze : quelques observations	443
Lucas Van Rompay	Pierre de Callinique et les versions syriaques des Homélies de Grégoire de Nazianze. Un premier sondage	481

Miscellanea

Johannes den Heijer	Coptic Months in Islamic Years. The use of the fiscal year (al-sana al-ḫarāǧiyya) in Fatimid Egypt (969-1171 CE) against the background of Arabicisation and Islamisation	499
Bastien Kindt, Chahan Vidal-Gorène et Saulo Delle Donne	Analyse automatique du grec ancien par réseau de neurones. Évaluation sur le corpus *De Thessalonica Capta*	537
Leonid Kulikov	Les centaures et leurs parents (non-)indo-européens	563
Alain Meurant	Réflexions sur le nom et le statut de Faustulus, père nourricier de Romulus et Rémus	579
Constance Meyers	Adrien Reland, linguiste et orientaliste : deux contributions à la philologie comparée	595
Claude Obsomer	Miliza Edwinovna Matje, à propos du *Naufragé*	613
Lena Pleuger	Les tombes royales à partir de Mérenptah : réflexion sur deux figures liées au *Livre de la Terre*	621
Etienne Van Quickelberghe	Une représentation particulière du dieu de l'Orage au sanctuaire de Yazılıkaya	645
Sylvie Favre, Eve Eraud et Françoise Gabriel	Hommage hiéroglyphique au fondateur de l'ABELAO	665

Table des matières 669