

# BABELAO

---

Electronic Journal for Ancient and  
Oriental Studies

7 (2018)

---

*L. PARYS, Aux origines du chaos. Analyse du concept d'Isfet dans la Prophétie de Néferty (p. 1-30)*

*A. VAN DE SANDE, Création et alliance. Une mise en regard de Gn 1,14-2,1 et Dt 4,(13)15-19,32 (p. 31-40)*

*CHR.-B. AMPHOUX, Béthanie, de l'autre côté du Jourdain (p. 41-50)*

*B. KINDT, J.-CL. HAELEWYCK, A. SCHMIDT ET N. ATAS, La concordance bilingue grecque-syriaque des Discours de Grégoire de Nazianze (p. 51-80)*

*I. JURASZ, Lettre de Mara bar Sérapion et la paideia hellénistique (p. 81-135)*

*A.M. VILENO, R.J. WILKINSON, La dernière œuvre de Christian Knorr de Rosenroth : le Messias puer (p. 137-147)*

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

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

# BABELAO

---

Electronic Journal for Ancient and  
Oriental Studies

*General Editors / Directeurs*

Prof. Jean-Claude Haelewyck (Louvain-la-Neuve),  
Prof. Claude Obsomer (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-Daniel Macchi (Genève), Michael Marx (Berlin), Claude Obsomer (Louvain-la-Neuve), 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

# BABELAO

---

Electronic Journal for Ancient and  
Oriental Studies

*À la mémoire de Déborah Moine-Bianchi  
(5 août 1981 – 9 décembre 2017)*

# Aux origines du chaos. Analyse du concept d'*Isfet* dans la *Prophétie de Néferty*

Par

Laura Parys

Université catholique de Louvain

La *Prophétie de Néferty* est un texte littéraire de l'Égypte ancienne<sup>1</sup>, qui est préservé intégralement au verso d'un papyrus attribué à la XVIII<sup>e</sup> dynastie et conservé au musée de Saint-Pétersbourg (pErmitage 1116 B)<sup>2</sup>. Il existe des témoins additionnels, à savoir deux tablettes de bois (Londres BM 5647 et Caire CG 25224), vingt-quatre ostraca<sup>3</sup> et trois graffiti inscrits dans la tombe N 13.1 d'Assiout<sup>4</sup>. Ils sont tous attribués aux XVIII<sup>e</sup>, XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> dynasties. L'édition en usage de nos jours reste celle de Helck, publiée en 1970, qui inclut une transcription hiéroglyphique, une traduction et des commentaires.

Le récit a pour cadre chronologique le règne de Snéfrou, fondateur de la IV<sup>e</sup> dynastie. Celui-ci convoque en son palais le ritualiste Néferty, afin qu'il lui dévoile l'avenir. Le sage commence par une longue lamentation sur les fléaux qui s'abattront sur l'Égypte, avant de prédire la venue d'un roi sauveur nommé Amény et originaire de la région méridionale. Les

---

<sup>1</sup> Plusieurs commentateurs estiment que le terme « prophétie » habituellement utilisé pour désigner l'œuvre est inadéquat. Il serait préférable de parler de « prédiction », afin d'éviter toute confusion avec les prophéties bibliques : cf. BLUMENTHAL 1982, p. 17 ; WEIPPERT 1988, p. 287-319 ; SHUPAK 2006, p. 133-144.

<sup>2</sup> Photographies : GOLÉNISCHEFF 1913, pl. XXIII-XXV.

<sup>3</sup> MATHIEU 1993, p. 343, n. 43, en fournit la liste la plus récente.

<sup>4</sup> VERHOEVEN 2013, p. 143, n. 6a-6c.

circonstances de l'avènement d'Amény et la mention des « Murs du Souverain » ont poussé la plupart des commentateurs à l'identifier à Amenemhat I<sup>er</sup>, fondateur de la XII<sup>e</sup> dynastie<sup>5</sup>. Concernant les troubles décrits par Néferty, ils furent interprétés comme se référant à la Première Période intermédiaire<sup>6</sup>, voire à la période d'interrègne précédant l'avènement d'Amenemhat I<sup>er</sup><sup>7</sup>. Le texte fut longtemps considéré comme une œuvre de propagande en faveur de ce roi, jusqu'à ce que l'étude linguistique de Stauder infirme cette hypothèse en situant la composition du récit entre le milieu de la XIII<sup>e</sup> et le début de la XVIII<sup>e</sup> dynastie<sup>8</sup>.

L'intérêt du récit de la *Prophétie de Néferty* réside dans ses descriptions du bouleversement de la société égyptienne avant l'avènement du roi Amény. Il s'agit d'une illustration du concept égyptien d'*Isfet*, qui s'oppose à la *Maât* (ordre cosmique et social) et désigne les divers aspects du chaos, notamment les troubles politiques et sociaux<sup>9</sup>. Les conditions qui ont favorisé, à un moment donné, la perte de la *Maât* au profit d'*Isfet* sont rarement interprétées par les commentateurs. Selon Lefèbvre et Posener, la cause principale du démantèlement du pays serait l'intrusion étrangère mentionnée dans le récit<sup>10</sup>. En revanche, Parkinson estime que Néferty n'expliciterait pas les origines du chaos, mais qu'il se contenterait d'énumérer les catastrophes d'ordre cosmique, politique et social, subies par le peuple égyptien à cette époque<sup>11</sup>. Enfin, l'étude de Blumenthal ne propose pas d'interprétation globale de la *Prophétie de Néferty*, car elle considère sa structure trop désordonnée pour que l'on puisse y déceler un récit cohérent<sup>12</sup>. Elle argumente dès lors en faveur d'une composition hétérogène du texte, qui aurait subi des ajouts et des arrangements, à partir d'une ou de plusieurs versions préliminaires<sup>13</sup>.

En réalité, une analyse approfondie des thématiques abordées par Néferty dans sa prédiction permet de distinguer les causes et les conséquences des diverses calamités qu'il expose au roi Snéfrou. Afin de déterminer les origines du chaos dans le récit, nous proposerons une analyse comparative différentielle du concept d'*Isfet* au sein des deux principales sections du discours de Néferty : les « lamentations », qui illustrent le concept d'*Isfet*, et le « roi Amény », qui décrit la restauration de la *Maât*. Les résultats auxquels nous serons parvenue seront corroborés par une analyse intertextuelle, qui examinera les relations unissant la *Prophétie de*

---

<sup>5</sup> Notamment POSENER 1956, p. 22-23. Par contre, RYHOLT 1990, p. 109, suggère une identification avec Amenemhat VI, voire avec Amenemhat III ou IV, alors que QUIRKE 2004, p. 135, propose « one or all of the four kings of the Twelfth Dynasty named Amenemhet, or a king of the Thirteenth Dynasty ». Récemment, GIEWEKEMEYER 2013, p. 345-353, a souligné qu'aucune identification claire d'Amény n'était possible, puisqu'il pourrait aussi bien s'agir d'Amenemhat I<sup>er</sup> que de Montouhotep II ou d'Amosis.

<sup>6</sup> LEFÈBVRE 1949, p. 92 ; POSENER 1956, p. 44-47 ; LALOUETTE 1984, p. 74.

<sup>7</sup> ERMAN 1923, p. 152 ; POSENER 1956, p. 44-47.

<sup>8</sup> STAUDER 2013, p. 511. Peu nombreuses sont les interprétations de la *Prophétie de Néferty* qui, tout en acceptant la référence à Amenemhat I<sup>er</sup> dans le personnage d'Amény, retiennent une composition du récit qui soit postérieure à la XII<sup>e</sup> dynastie. Cf. PARKINSON 2002, p. 304 ; GNIRS 2006, p. 243-253 ; PARYS 2017, p. 193-194.

<sup>9</sup> Concernant la notion d'*Isfet*, cf. ASSMANN 1994, p. 93-100 ; SMITH 1994, p. 67-88 ; FRANDSEN 2000, p. 9-34.

<sup>10</sup> LEFÈBVRE 1949, p. 94 ; POSENER 1956, p. 40.

<sup>11</sup> PARKINSON 2002, p. 197.

<sup>12</sup> BLUMENTHAL 1982, p. 12-13.

<sup>13</sup> *Idem*. Blumenthal estime que les commentaires sur la déchéance d'Héliopolis (XII, g) et sur la menace asiatique (VI, f – VIII, b) constitueraient des ajouts ultérieurs de l'auteur, en vue d'adapter le texte en fonction du message à transmettre.

Néferty à d'autres textes égyptiens développant ce concept d'Isfet. Nous serons ainsi en mesure de proposer une interprétation novatrice de la *Prophétie de Néferty*, qui mettra en exergue l'homogénéité et la cohérence du récit.

## 1. Analyse comparative du concept d'Isfet dans la Prophétie de Néferty

### Les lamentations

En guise d'introduction à son discours, le ritualiste Néferty incite son interlocuteur à prendre conscience du déclin du pays, en soulignant deux facteurs qui résument cet état : la destruction de la création et l'indifférence du peuple égyptien.

(IV, c – V, a) *La création est comme si elle n'avait jamais existé. Que Rê (re)commence à fonder le pays détruit dans sa totalité, (car) il ne restera plus rien : de ce qu'il avait instauré, il n'y aura (même) plus le noir de l'ongle. Ce pays sera détérioré, sans personne qui s'en souciera, personne qui (en) parlera et personne qui (le) pleurera.*

Le sage Néferty détaille la destruction de la création dans la suite de son discours : à la question rhétorique « Comment sera ce pays ? » (V, b), il répond en décrivant des perturbations atmosphériques (V, c – VI, e), une invasion des étrangers dans le Delta du Nil (VI, f – VIII, d) et des bouleversements de la situation interne du pays (VIII, e – XII, g).

#### Origine : perturbations atmosphériques

Les perturbations atmosphériques que Néferty décrit sont au nombre de trois : un obscurcissement du soleil, une sécheresse due aux crues insuffisantes du Nil et une confrontation des vents<sup>14</sup>.

(V, c-e) *Le soleil sera voilé : il ne brillera plus, quand les gens (le) regarderont. Il est impossible que l'on vive quand le temps orageux (le) voile, si bien que tout homme sera engourdi (litt. sourd) [a] par manque de lui.*

(VI, a-d) *Les cours d'eau de l'Égypte seront vides : on traversera l'eau à pied et on cherchera de l'eau pour la flotte en vue de ses navigations. En effet, sa route se sera transformée en rive : alors que la rive sera devenue des flots, l'emplacement de l'eau sera ce qui était l'emplacement de la rive.*

(VI, e) *Le vent du Sud s'opposera au vent du Nord, si bien que le ciel ne sera plus (animé) par un vent unique.*

[a] Le verbe *idi* signifie « être sourd » (*Wb.* I, 151, 13). Certains traducteurs ont gardé cette traduction littérale<sup>15</sup>, tandis que d'autres l'ont compris comme l'engourdissement des sens de la vue et de l'ouïe<sup>16</sup>. Autres traductions : « dulled »<sup>17</sup> ; « abasourdi »<sup>18</sup> ; « darkened »<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> ASSMANN 1983a, p. 358, parle de *Lebensspendenden* pour désigner les trois éléments (soleil, Nil et vent).

<sup>15</sup> ERMAN 1923, p. 154 ; HELCK 1970, p. 23 ; BLUMENTHAL 1982, p. 3 ; DIELEMAN 2003, p. 75 ; QUIRKE 2004, p. 136

<sup>16</sup> LICHTHEIM 1973, p. 141 ; DEVAUCHELLE 1994, p. 11 ; PARKINSON 1997b, p. 136.

<sup>17</sup> GARDINER 1914, p. 103 ; SIMPSON 1973, p. 236.

<sup>18</sup> LEFÈBVRE 1949, p. 99 ; POSENER 1956, p. 155.

<sup>19</sup> FOSTER 2001, p. 79.

Certains commentateurs interprètent ce dérèglement du cycle de la nature comme une référence à un phénomène climatique qui aurait eu lieu durant la Première Période intermédiaire ou à la fin la XI<sup>e</sup> dynastie<sup>20</sup>. D'autres pensent qu'il représenterait de façon imagée les tourments et la confusion en Égypte<sup>21</sup>. En réalité, une autre interprétation est envisageable : ces trois perturbations seraient liées à la séparation du dieu solaire Rê et de l'humanité<sup>22</sup>. Celle-ci est effectivement explicitée plus loin dans le discours du sage et n'est pas sans rappeler le mythe de l'Œil de Rê<sup>23</sup>, tel qu'il est relaté dans le *Livre de la Vache du Ciel*<sup>24</sup>.

(XI, d-i) *Rê se sépare [a] des Égyptiens : il se lèvera quand ce sera l'heure, mais on ne saura plus que midi est arrivé, (car) on ne distinguera plus son ombre, le visage ne sera plus ébloui, quand on (le) regardera, les yeux ne s'embueront plus de larmes, (car) il sera dans le ciel comme la lune [b]. Son moment de la tombée de la nuit ne déviara pas : ses rayons seront assurément dans le visage selon ses dispositions antérieures [c].*

[a] En dépit du contexte futur de la prédiction de Néferty, nous avons traduit le verbe *iwd* « séparer » (*Wb.* I, 58, 12) par un présent, car il se trouve à l'aoriste dans le texte. La proposition « Rê se sépare des Égyptiens » est, en effet, sur le même pied que celle « Je te montre (*Di.i n.k*) le pays dans la détresse » (VIII, e et XII, a), qui introduit les paragraphes relatifs à l'apogée d'*Isfet* (cf. point 1.1.c). Par conséquent, Néferty annonce le retrait de Rê du monde des humains avec un énoncé à l'aoriste, avant de le détailler dans les phrases suivantes au prospectif.

[b] Comprendre que les rayonnements du soleil seront si faibles qu'ils ressembleront à ceux de la lune.

[c] Posener a suggéré que le pronom suffixe *.f* de *stwt* « les rayons » pourrait se référer à *i'h* « la lune »<sup>25</sup>. Le texte soulignerait ainsi l'opposition entre le soleil, qui perdrait son éclat, et la lune, qui conserverait sa luminosité. En effet, *Wb.* IV, 331, 14, signale que le terme *stwt* « les rayons », qui signifie littéralement « projection (lumineuse) », n'est pas réservé au soleil et qu'il pourrait de ce fait se référer à la lune. Ainsi, Posener interprète également le pronom *.f* du substantif *nw* « le moment » comme désignant l'astre lunaire, mentionné dans la phrase précédente. Alors que Barta a suivi cette interprétation<sup>26</sup>, d'autres traducteurs ont préféré faire

<sup>20</sup> ERMAN 1923, p. 154, n. 3, a proposé d'y voir une description d'une tempête de sable. GOEDICKE 1977, p. 23, qui interprète le texte comme un document historique authentique, y voit un compte-rendu des sécheresses et des famines dont Néferty aurait été témoin. Cf. aussi BELL 1971, p. 17.

<sup>21</sup> GOEDICKE 1977, p. 86, considère la confrontation des vents comme une métaphore des conflits internes entre la lignée héracléopolitaine et la dynastie thébaine durant la XI<sup>e</sup> dynastie.

<sup>22</sup> POSENER 1956, p. 41, avait déjà formulé cette hypothèse pour l'anomalie du soleil. En revanche, il mettait en relation les descriptions de la sécheresse du Nil avec les famines citées dans les textes historiques et biographiques (cf. VANDIER 1936, p. 70-77). En outre, GNIRS 2006, p. 253, souligne également que la désapprobation du dieu concernant les événements terrestres se traduit dans le texte par une perturbation de l'ordre cosmique.

<sup>23</sup> PARKINSON 2002, p. 197, y a déjà discerné l'allusion au mythe de la rébellion et de la destruction de l'humanité. Cependant, il estimait que la *Prophétie de Néferty* ne discutait pas de l'origine du chaos, car l'intérêt du récit résiderait autour de la venue du roi Amény.

<sup>24</sup> Le récit du *Livre de la Vache du Ciel* relate la rébellion de l'humanité ainsi que ses conséquences : lorsque les dieux et les humains cohabitaient sur terre sous la tutelle du dieu Rê, ces derniers fomentèrent un complot contre lui à cause de sa sénescence. Rê décida d'envoyer son Œil divin punir les hommes et il se résolut à se séparer du monde terrestre. Voir HORNUNG 1982 ; GUILHOU 1989 ; GUILHOU 1998, p. 197-213.

<sup>25</sup> POSENER 1956, p. 155-156.

<sup>26</sup> BARTA 1971, p. 43, n. 24.

renvoyer les pronoms possessifs de *stwt.f* « ses rayons » et de *nw.f* « son moment » au dieu solaire Rê<sup>27</sup>. L'ensemble du paragraphe pourrait alors décrire l'éclat du soleil au cours de ses trois phases : le lever du soleil (*wbn* « briller (à l'aube) »<sup>28</sup>) ; le soleil au zénith (*mtrt* « midi ») ; le coucher du soleil (*nw.f n(y)<w> šsʒt* « son moment de la tombée de la nuit »). Le texte suggérerait que les rayons du soleil levant et couchant produisent exactement la même luminosité que jadis. Par contre, au milieu de sa course, ses rayons, censés être intenses, seront faibles. C'est la raison pour laquelle le texte établit une comparaison avec la lune : dorénavant, tout au long des trois phases de son cycle, l'astre solaire produira une pâle luminosité constante, à l'image de celle de l'astre lunaire.

En rapport avec cette séparation de Rê, Néferty conclut ses plaintes sur le constat de la déchéance théologique d'Héliopolis, ville du dieu Rê. Cette déclaration constitue l'acmé de la lamentation, puisqu'on y apprend que l'Égypte est abandonnée de tous les dieux<sup>29</sup>.

(XII, g) *Le nome héliopolite ne sera plus la terre de naissance d'aucun dieu.*

Ces passages nous amènent à interpréter la description de l'obscurcissement du soleil comme une allusion à l'éloignement du dieu solaire Rê. Concernant la sécheresse du Nil et la confrontation des vents, il est possible de saisir leur valeur symbolique en se référant aux sources textuelles décrivant la création du Nil et des vents par le démiurge. Un des textes les plus significatifs à ce sujet est la formule 1130 des *Textes des Cercueils*<sup>30</sup>, qui constitue la conclusion du *Livre des Deux Chemins*, daté de la fin de la XI<sup>e</sup> dynastie. Celle-ci contient un monologue du dieu Rê-Atoum, dans lequel il détaille les quatre actions bénéfiques effectuées pour l'humanité, lors de la création de l'univers.

(CT VII 461, c – 464, c) *Paroles dites par Celui-dont-les-noms-sont-cachés, le Maître de l'Univers (...)* : « *Avancez donc en paix, que je vous répète les quatre bonnes actions que mon cœur avait conçues pour moi à l'intérieur du Méhen afin de neutraliser le mal (isft). J'ai fait quatre bonnes actions dans le porche de l'horizon. J'ai créé les quatre vents, afin que chacun puisse respirer en son temps ; ce fut l'une des actions. J'ai créé la grande inondation, afin que le petit comme le grand soient vigoureux ; ce fut l'une des actions. J'ai créé chaque homme semblablement. Je ne les ai pas autorisés à commettre le mal (isft), (mais) leurs cœurs ont désobéi à ce que j'avais dit ; ce fut l'une des actions. J'ai fait que leurs cœurs s'abstiennent d'oublier l'Occident, afin qu'ils fassent des offrandes divines aux dieux des nomes ; ce fut l'une des actions.* »

En somme, Néferty annonce que l'éloignement du dieu Rê a ébranlé deux des quatre bonnes actions qu'il avait réalisées pour l'humanité lors de la création : la sécheresse du Nil prive les Égyptiens d'eau et de nourriture, et l'affrontement des vents rend l'air irrespirable. Des bouleversements atmosphériques similaires, également suscités par le dieu créateur, sont attestés au Nouvel Empire dans des textes de piété personnelle. Dans une supplique au dieu Amon lors d'une année de troubles : « Viens à moi, Amon, et sauve-moi de cette année misérable. Il est arrivé que le soleil ne se lève plus, que l'hiver survienne en été, que les mois arrivent à l'envers et que les heures soient confondues » (P. Anastasi IV, 10, 1-5)<sup>31</sup>. Dans un

<sup>27</sup> ERMAN 1923, p. 156 ; LEFÈVRE 1949, p. 103 ; LICHTHEIM 1973, p. 145, n. 13 ; SIMPSON 1973, p. 238, n. 17.

<sup>28</sup> Cf. LACAU 1971, p. 1-9.

<sup>29</sup> Cf. PARKINSON 2002, p. 197.

<sup>30</sup> CT VII, 461 c – 471g. Traductions : BARGUET 1986, p. 662-664 ; PARKINSON 1991, p. 32-34.

<sup>31</sup> CAMINOS 1954, p. 170-171.

passage relatif à la punition infligée par le dieu à un homme qui a commis une transgression<sup>32</sup> : « Ton homme violent (litt. chaud) est comme la colère (*b<sup>3</sup>w*) d'Amon. Il est l'abomination des hommes. Le soleil ne se lève plus en sa présence, et l'inondation ne coule plus pour lui » (P. Anastasi V, 7, 5-8 = pChester Beatty V, recto 6,7 sq).

En conclusion, les trois perturbations atmosphériques décrites par Néferty auraient pour unique cause l'éloignement du dieu Rê. Une telle conception théologique n'est pas attestée avant le Nouvel Empire. C'est la raison pour laquelle les commentateurs qui situaient la composition de la *Prophétie de Néferty* au Moyen Empire ne pouvaient concevoir cette résolution divine comme étant à l'origine d'*Isfet*, mais l'interprétaient comme un renversement théologique résultant des bouleversements climatiques décrits<sup>33</sup>. Néanmoins, comme nous l'avons déjà signalé, les recherches égyptologiques les plus récentes font du début de la XVIII<sup>e</sup> dynastie le *terminus ante quem* pour la composition du récit de la *Prophétie de Néferty*. Par conséquent, celui-ci pourrait véhiculer les prémisses d'une conception théologique concernant la séparation du dieu Rê de l'humanité, qui sera développée dans le courant du Nouvel Empire avec le texte cosmogonique qu'est le *Livre de la Vache du Ciel*.

#### *Développement : l'invasion étrangère*

Le discours de Néferty se poursuit avec l'invasion des étrangers dans le Delta oriental<sup>34</sup>. Il s'agit d'un thème fondamental dans le récit, puisqu'il fut annoncé par le narrateur, avant que le sage n'entame son monologue.

(III, a-e) *Il considérait ce qui arriverait dans le pays et il mentionnait la situation de la région orientale, quand les Âamou se déplaceraient avec leurs cimenterres, en terrorisant les cœurs de ceux qui sont à la moisson et en capturant les attelages en train de labourer.*

Néferty commence la description de cette intrusion avec la métaphore de l'oiseau étranger<sup>35</sup>, avant de la détailler en employant un vocabulaire à connotation militaire. Il fait ensuite référence à l'installation des troupeaux étrangers, qui s'abreuveront aux cours d'eau de l'Égypte. Il termine en soulignant la nature dissimulée de cette intrusion.

(VI, f-g) *Un oiseau étranger pondra dans les marais de la Basse-Égypte, après avoir établi un nid à côté des Égyptiens. Les gens le laisseront s'approcher à cause du manque.*

(VII, e-i) *Les ennemis apparaîtront à l'Est, et les Âamou descendront en Égypte. On manquera d'une place forte, si bien qu'un autre [a] sera à côté, sans que les gardes ne (l')entendent. On dressera une échelle dans la nuit, on entrera dans les places fortes et on chassera le sommeil des yeux, si bien que celui qui dormait (dira) [b] : "Je (me) suis réveillé" [c].*

(VIII, a-b) *Les troupeaux étrangers s'abreuveront aux cours d'eau de l'Égypte [d]. C'est à défaut de quelqu'un qui les chasse qu'ils se rafraîchiront à leurs rives.*

<sup>32</sup> Ce texte renseigne sur la condition de celui qui est sous l'emprise de la colère (*baou*) d'un dieu (cf. KOENIG 1994, p. 220).

<sup>33</sup> Cf. notamment ASSMANN 1983a, p. 358, n. 63.

<sup>34</sup> Cf. les commentaires de FELBER 2005, p. 67-71.

<sup>35</sup> Selon GNIRS 2006, p. 249, cette métaphore aurait pour objectif de comparer le comportement nomade des migrants de l'Est avec celui des oiseaux migrateurs.

(VIII, c-d) *Le pays sera instable, et on ne connaîtra pas l'intrusion qui se produira de manière dissimulée, comme on dit : « Vois, l'ouïe est engourdie (litt. sourde), si bien que le silence se trouve devant (soi) » [e].*

[a] Le terme *ky* « autre » peut désigner l'étranger et, en l'occurrence, l'envahisseur.

[b] Translittération : *sdrw hr (dd) : "Iw.i rs.kwi"*. Le verbe *dd* « dire » serait sous-entendu derrière la préposition *hr* et il introduirait le discours direct<sup>36</sup>. D'autres commentateurs préféreraient supprimer la préposition *hr*, pour faire de *iw.i rs.kwi* une proposition subordonnée qu'ils traduisent par « (si bien que) je passe la nuit éveillé »<sup>37</sup>. Cette lecture doit être écartée, car elle implique que le pronom suffixe à la première personne renverrait à Néferty, ce qui pose un problème d'interprétation. Autres traductions proposées : « le dormeur étant conforme à quelqu'un d'éveillé »<sup>38</sup> ; « whether I would be sleeping or awake! »<sup>39</sup>.

[c] Comparer avec un passage de l'hymne 1 à Sésostri III : « lui qui épargne à ses serviteurs d'être fatigués et permet aux notables de se reposer jusqu'à l'aube, ses troupes s'occupant de leur tranquillité (*d3mw.f n kddw.sn*) »<sup>40</sup>. La même idée est développée dans la *Stèle de la Victoire* de Mérenptah : « Les bastions des forteresses sont tranquilles, seul le soleil réveille leurs guetteurs ; les Medjayou sont étendus dans leur sommeil »<sup>41</sup> (KRI IV, 18, 23). Ainsi, on y observe une situation inverse de celle de la *Prophétie de Néferty*, puisque les troupes et les Medjayou, soldats étrangers au service de l'Égypte, pouvaient se reposer la nuit, faute d'ennemis à repousser.

[d] Ce passage contredit les déclarations de Néferty concernant la sécheresse du Nil (VI, a). Il s'agit en effet d'un monde confus et contradictoire<sup>42</sup>.

[e] Translittération : *nn rh(w) bs<w> hprt(y).fy imn.(w) m dd : "Ptr sdm hr idw, iw gr hf(t)-hr"*. De nombreux traducteurs ont compris le complément *m dd* comme introduisant un proverbe, exprimant les effets de l'engourdissement des sens. Dans cette perspective, le terme *ptr* a été interprété comme le verbe « voir » ou comme la particule « vois », « sache que », attestés dans la langue néo-égyptienne<sup>43</sup>. En nous basant sur le contexte du récit, nous choisissons de comprendre *ptr* comme une particule proclitique, dans la mesure où la proposition « le silence se trouve devant (soi) » apparaît comme un effet de la diminution de l'audition et non de la vue.

Ces paragraphes fournissent non seulement des informations sur l'invasion proprement dite, mais aussi sur les facteurs qui la favorisent. Néferty reproche d'abord au peuple égyptien de permettre à l'oiseau étranger de s'installer en raison du « manque » (*g3w*) qu'il subit. Il

<sup>36</sup> Cf. ERMAN 1923, p. 155 ; LEFÈVRE 1949, p. 101 ; PARKINSON 1997b, p. 136 ; DIELEMAN 2001, p. 76 ; QUIRKE 2004, p. 137.

<sup>37</sup> GARDINER 1914, p. 105 ; ROEDER 1927, p. 115 ; BARTA 1971, p. 40, n. 13 ; SIMPSON 1973, p. 237.

<sup>38</sup> DEVAUCHELLE 1994, p. 12.

<sup>39</sup> FOSTER 2001, p. 80.

<sup>40</sup> GRIFFITH 1898, pl. I, col. 9-10

<sup>41</sup> ROSMORDUC 2009, p. 146.

<sup>42</sup> PARKINSON 1997b, p. 141, n. 17.

<sup>43</sup> LICHTHEIM 1973, p. 142, « When sight und hearing fail the mute leads » ; DEVAUCHELLE 1994, p. 12, « Vois, quand l'entendre est sourd, le silence est présent » ; PARKINSON 1997b, p. 136, « See how the hearer is deaf! The mute takes the lead! » ; FOSTER 2001, p. 80, « Seeing und hearing shall be blurred and deafened, and silence is in sight » ; DIELEMANN 2003, p. 76 : « Zie, wie moet luisteren is doof en de zwijger staat vooraan » ; QUIRKE 2004, p. 137, « Look out, the hearer is going deaf, the silent one is before (us) ».

déplore ensuite l'absence ( $g^3.tw$ ) d'une place suffisamment forte pouvant contrer cette invasion. Simultanément, il blâme les gardes égyptiens qui n'entendent pas ( $nn \underline{s}dm$ ) les ennemis arriver. Dans le troisième paragraphe, les troupeaux étrangers s'abreuvent aux cours d'eau de l'Égypte, à défaut ( $g^3w$ ) d'un gardien pour les chasser. Finalement, le sage Néferty démontre que cette incursion est favorisée par l'absence de lucidité des Égyptiens. Le proverbe utilisé en guise de conclusion, « Vois, l'ouïe est engourdie (litt. sourde), si bien que le silence se trouve devant (soi) », résume parfaitement l'idée selon laquelle les Égyptiens ont été trompés par leurs sens, en particulier leur ouïe, lors de l'invasion des étrangers.

Nous constatons que, pour justifier la défaite des Égyptiens face à l'ennemi, Néferty recourt systématiquement au substantif  $g^3w$  « le manque » (ou au verbe  $g^3w$  « manquer ») et au verbe  $idi$  « être sourd » (ou au verbe  $\underline{s}dm$  « entendre » nié). Il se trouve que les termes  $g^3w$  et  $idi$  ont été attestés précédemment dans le discours de Néferty, pour exprimer la conséquence majeure de l'obscurcissement du soleil, que nous avons interprété comme une allusion à l'éloignement du dieu Rê : « tout homme sera engourdi (litt. sourd) ( $id.w$ ) par manque ( $g^3w$ ) de lui (*i.e.* le soleil) » (V, e). Nous pouvons en déduire que l'absence de Rê aurait plongé les Égyptiens dans un état de torpeur, si bien qu'ils n'ont pas eu connaissance des événements ( $nn rh(w) bs<w>$ ), ce qui aurait grandement avantagé les étrangers lors de leur intrusion, que le texte qualifie de « cachée » ( $imn.(w)$ ).

Dans le récit cosmogonique conservé par le texte de la *Théologie Memphite*<sup>44</sup>, on apprend que l'accès à la connaissance par le dieu Ptah ne peut être rendu possible que par les organes sensoriels : « Les yeux voient, les oreilles entendent et le nez respire. Ils informent le cœur. C'est lui qui produit toute connaissance » (col. 56). Quoique la *Prophétie de Néferty* insiste sur l'audition engourdie des Égyptiens, les sens visuel et olfactif n'en sont pas moins affectés par les perturbations cosmiques mentionnées *supra* : l'obscurcissement du soleil diminue la vision, et la confrontation des vents empêche la respiration. Les hymnes solaires illustrent ce principe selon lequel les perceptions sensorielles des Égyptiens sont affinées lorsque le soleil rayonne, mais s'amenuisent dès qu'il se couche : « Tous les yeux voient grâce à toi et ils n'y arrivent plus au moment où Ta Majesté se couche » (Hymne à Amon-Rê de Souty et Hor, 6-7)<sup>45</sup> ; « Les yeux brillent, les oreilles sont ouvertes, tous les corps sont vêtus quand il brille » (Hymne à Amon, chapitre 9, II, 4-5)<sup>46</sup> ; « Quand tu te couches dans l'horizon occidental du ciel, ils dorment en état de mort, leurs têtes sont voilées, et leurs nez sont bouchés<sup>47</sup> jusqu'à ce que tu te lèves à l'aube dans l'horizon oriental du ciel » (Petit hymne à Aton, 4-5)<sup>48</sup> ; « Quand tu te couches dans l'horizon occidental, le pays est dans l'obscurité en état de mort, on dort dans la chambre, et les têtes sont voilées. Un œil ne peut voir son semblable » (Grand Hymne à Aton, 3)<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Édition : BREASTED 1901, pl. I-II.

<sup>45</sup> Stèle du British Museum 826, datée du règne d'Aménophis III (édition : VARILLE 1942).

<sup>46</sup> Papyrus Leyde I-350, daté de la fin du règne de Ramsès II (cf. GARDINER 1905).

<sup>47</sup> L'expression « les nez sont bouchés » indique que la respiration est bloquée.

<sup>48</sup> Éditions : DAVIES 1906, pl. XXXII-XXXIII (traduction et commentaires, p. 27-29) ; SANDMAN 1938, p. 10-15.

<sup>49</sup> Éditions : DAVIES 1908, pl. XXVII (photographies pl. XLI ; description, traduction et commentaires, p. 18-19 et p. 29-31) ; SANDMAN 1938, p. 93-96.

*Apogée : le pays dans la détresse*

Les derniers paragraphes des « lamentations » du sage sont introduits par la phrase « le pays sera dans la détresse (*sny-mny*) ». Son dessein est d'offrir à présent un croquis du pays plongé dans le chaos. On y trouve dès lors divers topoï et procédés stylistiques bien attestés dans les lamentations littéraires, comme la guerre civile, la famine, le vol, l'homicide, les formulations *einst-jetzt*, etc.

Dans un premier temps, Néferty aborde la décadence du pays en trois paragraphes. Il commence en soulignant la confusion qui y règnera, avec l'éclatement d'une guerre civile et la violence dont feront preuve les Égyptiens pour subvenir à leurs besoins. Par ailleurs, les rites funéraires ne seront plus accomplis, et les homicides deviendront fréquents, de même que les conflits au sein de la cellule familiale.

(VIII, f – IX, f) *On prendra les armes de guerre, si bien que le pays vivra dans la confusion. On fabriquera des flèches en cuivre, on cherchera à obtenir du pain par le sang et on rira aux éclats au sujet de la souffrance. On ne pleurera plus à cause de la mort et l'on ne dormira plus affamé à cause de la mort [a], (car) le cœur de l'homme s'est tourné vers lui-même. On n'accomplira plus les rituels de deuil désormais, (car) le cœur se trouve totalement détourné au sujet de ces choses : alors qu'un homme est assis en fermant les yeux [b], un autre est en train de massacrer son prochain. Je te montre un fils comme ennemi, un frère comme adversaire, un homme massacrant son père.*

[a] En Égypte ancienne, le jeûne est attesté dans le cadre d'une veillée funèbre<sup>50</sup>.

[b] Translittération : *hms s, iw k<sup>h</sup>.f s<sup>3</sup>.f, ky hr sm<sup>3</sup> ky*. Gardiner et Lefèbvre se réfèrent à la source du pErmitage, qui note la préposition *r* devant *k<sup>h</sup>.f*, si bien qu'ils traduisent « dans son coin »<sup>51</sup>. Par ailleurs, Lefèbvre a restauré *ib.f m* devant *s<sup>3</sup>.f* afin d'avoir un parallèle avec le passage IX, c « le cœur de l'homme s'est tourné vers lui-même (*m s<sup>3</sup>.f ds.f*) »<sup>52</sup>. Quant à Posener, il se réfère à l'ostracon GČ 106,2, optant ainsi pour la lecture de l'auxiliaire *iw*, à la place de la préposition *r* : « un homme se tiendra coi et courbera l'échine »<sup>53</sup>. Enfin, Barta propose la translittération *ir* et traduit la proposition par « Ein Mann sitzt da; indem er seinen Rücken wendet »<sup>54</sup>. Cependant, comme le terme *s<sup>3</sup>*, littéralement « le dos », peut signifier « la paupière »<sup>55</sup>, c'est-à-dire le dos de l'œil, nous pourrions traduire l'expression *k<sup>h</sup> s<sup>3</sup>.f* par « fermer les yeux ».

En déplorant, d'une part, l'attitude du peuple égyptien qui agit selon *Isfet* en commettant des meurtres et, d'autre part, l'inobservance des coutumes funéraires, le texte témoigne de la disparition des troisième et quatrième bonnes actions du dieu solaire, mentionnées dans la formule 1130 des *Textes des Cercueils*, relatives à l'interdiction de commettre le mal et à la pratique obligatoire des rituels funéraires : « J'ai créé chaque homme semblablement. Je ne les ai pas autorisés à commettre le mal (*isft*), (mais) leurs cœurs ont désobéi à ce que j'avais dit ; ce fut l'une des actions. J'ai fait que leurs cœurs s'abstiennent d'oublier l'Occident, afin

<sup>50</sup> Cf. POSENER 1956, p. 151-152.

<sup>51</sup> GARDINER 1914, p. 104 ; LEFÈBVRE 1949, p. 102.

<sup>52</sup> LEFÈBVRE 1949, p. 102.

<sup>53</sup> POSENER 1956, p. 152-153.

<sup>54</sup> BARTA 1971, p. 41, n. 19.

<sup>55</sup> Cf. BONNAMY et SADEK 2010, p. 657.

qu'ils fassent des offrandes divines aux dieux des nomes ; ce fut l'une des actions » (CT VII, 463, f – VII 464, f).

La description de la décadence du pays se poursuit avec la mention de l'effondrement de la société égyptienne. En effet, Néferty prédit avec amertume que « la création sera comme si elle n'avait jamais existé ». En vue de démontrer ses dires, il fournit des exemples d'inversions de droits de propriété.

(X, b-g) *Le pays sera ruiné, (car) on instaurera des lois contre lui qui détruiront ce qui fut fait et qui dévasteront ce qui fut trouvé. La création sera comme si elle n'avait jamais existé. On emportera le bien d'un homme contre son gré, en (le) donnant à celui qui est étranger. Je te montre un propriétaire dans le chagrin et un étranger satisfait.*

Le troisième paragraphe nous renseigne sur l'amoindrissement et la dévastation du pays, qui constituent des effets de la prolifération des dirigeants et des taxes.

(XI, b-c) *Le pays sera amoindri, mais ses dirigeants seront nombreux. Il sera dévasté, mais les taxes (qui le frapperont) seront considérables. Le grain sera rare, mais le boisseau [a] sera grand : on le mesurera en le faisant déborder.*

[a] Le terme *ipt* désigne une mesure de grains ainsi qu'un récipient de forme cylindrique. À partir de la XVIII<sup>e</sup> dynastie, la valeur de cette mesure correspond à 4 *heqat* (soit 19,076 dm<sup>3</sup>)<sup>56</sup>.

Dans un second temps, Néferty intensifie sa description chaotique du pays en recourant au topos du monde inversé. Il s'agit du constat qu'à un moment donné, l'ordre de la société est en quelque sorte inversé, c'est-à-dire que les hommes sont dans des situations inverses de celles où ils se trouvaient précédemment. Une des caractéristiques de ce topos est la formulation *einst-jetzt* (ou en anglais *then-now*). Attestée dès l'Ancien Empire, elle se présente comme une structure rhétorique et antithétique qui, dans les lamentations littéraires, permet d'appuyer le contraste entre deux périodes, l'une régie par la *Maât*, l'autre anéantie par *Isfet*<sup>57</sup>.

(XII, b-c) *Celui dont le bras était faible est (maintenant) un maître d'action. On saluera celui qui (autrefois) saluait. Je te montre un subordonné devenu un chef. On suivra celui qui (autrefois) fuyait (?).*

Par ailleurs, Westendorf a démontré que le mouvement binaire *einst-jetzt* se transforme aisément en un mouvement ternaire par le retour à la première situation au terme de la deuxième phase<sup>58</sup>. On discerne une allusion à cette logique cyclique (création-destruction-(re)création) dans le souhait formulé par Néferty au début de son discours : « La création est comme si elle n'avait jamais existé. Que Rê (re)commence à fonder le pays » (IV, c-d). Cette vision ternaire sera confirmée dans la suite du récit, avec l'annonce de la venue du roi sauveur Amény, qui restaurera la *Maât*.

### *Synthèse*

La distinction entre les causes et les effets des troubles consignés dans la *Prophétie de Néferty* est pertinente pour mieux définir les caractéristiques littéraires inhérentes au concept d'*Isfet*. Il était de coutume de considérer que le dérèglement du cycle de la nature et la menace

<sup>56</sup> MICHEL 2014, p. 532.

<sup>57</sup> HERRMANN 1957, p. 12-15 et 95 ; SEIBERT 1967, p. 20-25 ; SCHENKEL 1984, p. 51-61.

<sup>58</sup> WESTENDORF 1986a, p. 5-8.

étrangère constituait des caractéristiques typiques du monde égyptien privé de *Maât* ou que l'ensemble des maux décrits devait être imputé à l'intrusion étrangère. Au terme de l'analyse qui vient d'être proposée, il semble que l'auteur de la *Prophétie de Néferty* a plutôt voulu présenter celle-ci comme le résultat de l'insouciance des Égyptiens après l'éloignement du dieu solaire vers le ciel. C'est la raison pour laquelle il conviendrait d'interpréter cette intrusion étrangère comme une étape menant à la décadence de l'Égypte, que Néferty expose tout au long des paragraphes relatifs à l'apogée d'*Isfet*.

	Prémices	Développement	Apogée d' <i>Isfet</i>
Lamentations	Séparation de Rê	Incursion étrangère	Pays dans la détresse

Tableau 1 : Le concept d'Isfet dans les « lamentations » de Néferty

### **Le roi Amény**

La prédiction de Néferty annonce un dénouement salvateur : un roi nommé Amény ramènera l'ordre (*Maât*) et la prospérité dans le pays (XIII, a – XV, f). Cette section commence avec une brève présentation d'Amény, qui offre des analogies avec celle de Néferty au début du récit.

(II, r – III, e) *C'était un savant de la région orientale. Il appartenait à Bastet, quand elle brillait. C'était un enfant du nome héliopolite. Il considérait (Iw.f mh.f) ce qui arriverait dans le pays et il mentionnait (iw.f sh<sup>3</sup>.f) la situation de la région orientale, quand les Âamou se déplaceraient avec leurs cimenterres, en terrorisant les cœurs de ceux qui sont à la moisson et en capturant les attelages en train de labourer.*

(XIII, a-f) *C'est un roi du Sud qui viendra, dont le nom est Amény, juste de voix. C'est le fils d'une femme du nome de Ta-Séty. C'est un enfant de Khen-Nekhen. Il prendra (Iw.f r šsp) la Couronne Blanche, il portera (iw.f r wts) la Couronne Rouge et il unira (iw.f r sm<sup>3</sup>) les deux Puissantes. Il satisfera (Iw.f r shtp) les deux Maîtres [a] grâce à ce qu'ils aiment : faire le tour du champ en saisissant la rame et en faisant une onction [...] [b].*

[a] C'est-à-dire Horus et Seth<sup>59</sup>.

[b] Translittération : *phr ihy m hf<sup>c</sup> wsr, m nwdt [...]*. Barta traduit « Der Acker wird umlaufen beim Fassen des Ruders und beim Bewegen [...] », en proposant de restituer dans la lacune le substantif *rdwy* « les pieds », afin d'avoir un parallèle avec le terme *wsr* « la rame »<sup>60</sup>. Bien que Barta opte pour la lecture *nwd* « bewegen », il suggère que ce terme pourrait être associé au bois-*nwt* (*Wb.* II, 217, 10), qui est attesté dans *Ipou-our*, 3.11. Parkinson et Quirke traduisent *m nwd* par « in motion »<sup>61</sup> et « in the jump »<sup>62</sup>, tandis que Simpson propose « swinging »<sup>63</sup>. Seul Foster comprend *nwdt* « swaddling clothes »<sup>64</sup>. Néanmoins, dans le

<sup>59</sup> Cf. POSENER 1956, p. 52.

<sup>60</sup> BARTA 1971, p. 44, n. 2.

<sup>61</sup> PARKINSON 1997b, p. 138.

<sup>62</sup> QUIRKE 2004, p. 138.

<sup>63</sup> SIMPSON 1973, p. 239.

<sup>64</sup> FOSTER 2001, p. 84.

contexte d'un rituel de couronnement royal, nous pourrions lire le terme *nwdt* « l'onguent » (*Wb.* II, 226, 6).

Les deux présentations fournissent d'abord des informations sur l'origine des protagonistes : trois éléments en parallèle font contraster l'origine septentrionale de Néferty (« région orientale », « Bastet » et « nome héliopolite ») et l'origine méridionale d'Amény (« Sud », « nome de Ta-Séty » et « Khen-Nekhen »)<sup>65</sup>. Ce procédé stylistique est connu, il s'agit du « parallélisme d'identité », qui consiste à développer une idée – ici les attaches locales d'un personnage –, en la formulant de différentes façons. Ensuite, des propositions introduites par *iw.f* mettent en parallèle les tâches et les fonctions respectives du ritualiste Néferty et du roi Amény : d'un côté, le devoir de Néferty, qui est de mentionner la situation dans le pays et tout particulièrement celle de la région orientale lors de l'invasion des ennemis ; de l'autre, la fonction future d'Amény qui, coiffé de la Double Couronne, règnera conformément aux normes traditionnelles et officielles, en accomplissant les rituels religieux.

L'usage du diminutif *Imny* « Amény » au lieu du nom complet Amenemhat est attesté pour désigner des particuliers de la XII<sup>e</sup> dynastie<sup>66</sup>, ainsi que le roi Amenemhat II<sup>67</sup>. Pour Posener, cet hypocoristique a pu également s'appliquer à Amenemhat I<sup>er</sup>, comme semble le confirmer un ostracon du règne de Touthmosis I<sup>er</sup> préservant le début de l'*Enseignement d'Amenemhat*, où le copiste a d'abord écrit le nom *Imny* avant de le corriger en *Imn-m-ḥꜣt* « Amenemhat »<sup>68</sup>.

Le choix de l'auteur de la *Prophétie de Néferty* d'utiliser le surnom Amény continue de faire l'objet de diverses hypothèses et spéculations. Assmann a proposé d'y voir une référence au roi Ménes (*Mny*), fondateur de la première dynastie<sup>69</sup>. D'autres analysent le nom Amény comme un nisbé, « celui qui appartient à Amon », qui serait formé à partir du substantif *Imn* « Amon »<sup>70</sup>. Mais il peut également être compris par référence au verbe *imn* « (être) caché », si bien qu'il signifierait « celui qui est caché »<sup>71</sup>. Cette hypothèse est séduisante, dans la mesure où le roi serait ainsi associé au dieu créateur<sup>72</sup>, qui est décrit dans certains textes comme étant « caché »<sup>73</sup> : « Paroles dites par Celui-dont-les-noms-sont-cachés (...), le Maître de l'Univers » (CT VII 461, c-d) ; « Si les générations d'hommes passent, c'est depuis que le dieu, qui connaît les caractères, s'est caché » (*Mérykaré* P 43). Nous pouvons en déduire que l'annonce de la venue d'Amény par le sage Néferty marquerait symboliquement le retour du

<sup>65</sup> POSENER 1956, p. 35 et 48.

<sup>66</sup> C'est le cas notamment du nomarque de Béni Hassan contemporain de Sésostri I<sup>er</sup> (tombe n° 2) : NEWBERRY 1893, p. 9 et pl. VII.

<sup>67</sup> Cf. VON BECKERATH 1984, p. 85.

<sup>68</sup> POSENER 1956, p. 23.

<sup>69</sup> ASSMANN 1991, p. 275. Cette hypothèse fut reprise par FRANKE 1994, p. 8 ; GIEWEKEMEYER 2013, p. 346 ; PÉREZ-ACCINO 2015, p. 1498-1499.

<sup>70</sup> STRUVE 1925, p. 220-226 ; LANCZKOWSKI 1960, p. 98, qui estime que l'annonce de la venue d'Amény est liée à une réforme religieuse sous la XII<sup>e</sup> dynastie, avec comme dieu principal Amon. FÓTI 1976, p. 14, qui suggère qu'au Nouvel Empire, à Thèbes, le récit de la *Prophétie de Néferty* aurait été interprété comme une description d'Amon avançant triomphalement vers le Nord.

<sup>71</sup> GOEDICKE 1977, p. 14 ; PARKINSON 2002, p. 197 ; GNIRS 2006, p. 252-253.

<sup>72</sup> GIEWEKEMEYER 2013, p. 346, propose également d'y voir une allusion au verbe *imn* « créer », de sorte que le nom Amény pourrait se traduire par « le Créateur ».

<sup>73</sup> En raison de sa séparation avec le monde terrestre, il ne peut plus être vu par les humains (cf. PARKINSON 2002, p. 197-198).

dieu Rê sur terre, dont l'éloignement avait été détaillé dans la section précédente de son discours.

Le texte se poursuit avec la description des initiatives d'Amény pour restituer l'ordre dans le pays, laquelle se développe selon un canevas tripartite qui rappelle la structure des « lamentations ». Mais alors que celle-ci correspondait aux différentes étapes (origine ; développement ; apogée) de la propagation d'*Isfet* en Égypte, la section consacrée à Amény relate la restauration de la *Maât*. Nous analyserons et comparerons les thèmes communs des deux sections du discours de Néferty : la création, la menace étrangère et l'ordre du pays.

### *La création*

Dans l'introduction de son discours, Néferty prévenait le roi Snéfrou qu'il serait amené « à pleurer (*rmi*) le pays » (III, f), car toute la création serait vouée à la destruction. À l'inverse, il prédit que les gens qui vivront sous le règne d'Amény seront heureux (*ršw*). Bien que le sage ait formulé auparavant le souhait que le dieu Rê entame la recréation de l'Égypte, ce sera en définitive Amény qui entreprendra cette tâche, établissant ainsi « son renom éternellement et à jamais ».

(IV, c-e) *La création sera comme si elle n'avait jamais existé. Que Rê (re)commence à fonder le pays détruit dans sa totalité, (car) il ne restera plus rien : de ce qu'il avait instauré, il n'y aura (même) plus le noir de l'ongle.*

(XIV, a-b) *Les gens de son entourage se réjouiront, (car) le fils d'un homme [a] établira son renom éternellement et à jamais ; (XV, f) Celui qui verra et sera à la suite du roi sera heureux.*

[a] Il s'agit d'une expression qui peut désigner le fils d'un homme illustre. Dans le contexte du récit, elle permet de mettre en exergue l'origine non royale d'Amény<sup>74</sup>.

### *La menace étrangère*

Avant de pouvoir jouir de cette renommée, Amény livrera combat contre les nomades qui s'étaient installés dans le Delta oriental. Il parviendra à les refouler non seulement grâce aux forces militaires, mais surtout grâce à l'assistance des dieux, qui lui auront transmis les prérogatives de la royauté, à savoir *snđ* « la peur », *š't* « le massacre », *nsrt* « la flamme », *dndn* « le courroux » et *šfšft* « la crainte »<sup>75</sup>.

(XIV, c-h) *Les malfaiteurs et les rebelles auront abandonné leurs paroles à cause de la peur qu'il (i.e. Amény) inspirera : les Âamou tomberont à cause du massacre qu'il infligera, et les Tjéméhou, à cause de la flamme qu'il allumera, alors que les rebelles seront soumis à son courroux, et les dissidents, à la crainte qu'il inspirera, et l'uraeus qui est à son front pacifiera pour lui les dissidents.*

Après sa victoire, Amény construira les « Murs du Souverain », une forteresse défensive destinée à empêcher toute autre incursion des Âamou<sup>76</sup>. Cet ouvrage offre désormais au peu-

<sup>74</sup> Cf. POSENER 1956, p. 49-50.

<sup>75</sup> BLUMENTHAL 1982, p. 26.

<sup>76</sup> Les « Murs du Souverain » (*Inbw Hk3*) sont mentionnés dans Sinouhé (R 43) comme une forteresse « construite pour refouler les Sétéyou et pour écraser ceux qui traversent les sables ». Cf. POSENER 1956, p. 55-57 ;

ple égyptien une protection qui jadis leur a fait défaut (VII, e). Enfin, il s'engagera à contrôler les activités de ces Asiatiques, puisqu'il ne les laissera plus abreuver leurs troupeaux aux cours d'eau de l'Égypte comme bon leur semble.

(XV, a-d) *On construira les Murs du Souverain – vivant (soit-il), prospère et en bonne santé ! –, afin qu'il soit interdit aux Âamou de descendre en Égypte. C'est dans l'attitude de suppliants qu'ils chercheront à obtenir de l'eau pour faire boire leurs troupeaux.*

#### *L'ordre du pays*

Enfin, Néferty prédit le retour de la *Maât* sous le règne du roi Amény. Cette déclaration répond brièvement aux paragraphes des lamentations relatifs au « pays dans la détresse », qui décrivaient le monde en proie à *Isfet* (VIII, f - XII, g). Le concept de *Maât*, qui recouvre les notions de vérité, de justice et de droit, exprime avant tout, dans ce contexte, l'idée de l'ordre et il s'oppose à *Isfet* qui est ici le désordre, le chaos<sup>77</sup>.

(XV, e) *La Maât reviendra à sa place, alors qu'Isfet sera rejetée à l'extérieur.*

Le roi va ainsi inaugurer une nouvelle ère, à l'instar du dieu créateur Rê-Atoum. La même idée est exprimée dans l'inscription biographique de Khnoumhotep II, nomarque de Béni Hassan au milieu de la XII<sup>e</sup> dynastie, lorsqu'il affirme, à propos d'Amenemhat I<sup>er</sup>, qu'« il a chassé *Isfet*, étant apparu en tant qu'Atoum en personne » (*Urk.* VII, 27, 9-10)<sup>78</sup>.

#### *Synthèse*

Les deux principales sections du discours de Néferty, à savoir les « lamentations » et le « roi Amény », sont clairement distinctes, dans la mesure où la première concerne le déclin de l'Égypte, tandis que la seconde relate son redressement. Mais il existe des correspondances entre l'énumération des plaintes et l'annonce du salut de l'Égypte. En effet, les trois grandes thématiques (dieux, étrangers et ordre du pays) s'y succèdent dans un ordre identique : la reconnaissance des dieux envers Amény, qui procède aux rituels religieux, conformément à son devoir de roi, contraste avec le détournement de Rê vis-à-vis de l'humanité, déploré par le sage Néferty ; ensuite, Amény refoulera les étrangers dont l'infiltration dans le Delta avait été amèrement relatée par Néferty ; enfin, le roi restaurera la *Maât* en repoussant *Isfet*, cataclysme social minutieusement illustré dans les « lamentations ».

Avec cette analyse comparative, différentielle, entre la prédominance d'*Isfet* d'une part et la restauration de la *Maât* d'autre part, nous sommes en mesure de justifier la prévalence d'*Isfet* dans le récit de la *Prophétie de Néferty*, dans la mesure où elle dépendrait de l'éloignement du démiurge Rê. Rappelons que le sage passe sous silence la raison pour laquelle le dieu solaire a décidé de se séparer de l'humanité, amorçant ainsi la perte de la *Maât* en Égypte. En revanche, il fournit le contexte dans lequel sa restauration sera opérée : les dieux seront satisfaits des rituels religieux accomplis par le roi Amény. Ainsi compris, ce passage laisse entendre que le dieu Rê aurait abandonné les êtres humains à cause d'une éventuelle négligence de leurs devoirs cultuels.

---

OBSOMER 1995, p. 345-346, qui argumente en faveur d'un terme désignant une forteresse unique. Voir aussi MONNIER 2012, p. 271-272, pour un résumé des autres interprétations proposées pour *Inbw Hk̄*.

<sup>77</sup> POSENER 1956, p. 57-58.

<sup>78</sup> DE BUCK 1946, p. 11 ; POSENER 1956, p. 58.

	Dieux	Étrangers	Ordre du pays
Lamentations	Séparation de Rê	Incursion étrangère	Prédominance d' <i>Isfet</i>
Roi Amény	Satisfaction des dieux	Refoulement des étrangers	Restauration de la <i>Maât</i>

Tableau 2 : Les concepts d'Isfet et de Maât dans la Prophétie de Néferty

## 2. Analyses intertextuelles

En vue d'étayer notre hypothèse selon laquelle les transgressions culturelles des hommes seraient à l'origine de l'éloignement du dieu Rê et, par conséquent, de la décadence du pays dans le récit de la *Prophétie de Néferty*, nous effectuerons des analyses comparatives entre celui-ci et des textes égyptiens qui abordent les questions suivantes : la théodicée, l'apogée d'*Isfet* en Égypte et la restauration de la *Maât* après une période de troubles.

### Les théodicées en Égypte ancienne

Une théodicée cherche à expliquer l'existence du mal dans un monde créé par un dieu bienfaisant<sup>79</sup>. Bien qu'il soit souvent associé aux figures de Seth et d'Apophis, le mal sur terre procède également du libre arbitre des humains, dans la mesure où leur comportement peut mener à la rupture de l'équilibre cosmique et social<sup>80</sup>. Les textes mythologiques, théologiques et littéraires du Moyen et du Nouvel Empire qui abordent cette question nous intéressent particulièrement dans le cadre de l'interprétation du récit de la *Prophétie de Néferty*, étant donné que celui-ci s'abstient de formuler clairement l'implication des hommes dans l'effondrement de la *Maât*.

### Les sources théologiques

La formule 1130 des *Textes des Cercueils*, déjà examinée *supra*, se présente comme une théodicée énoncée à la première personne par le démiurge Rê-Atoum. Le dieu décrit la création de l'univers, en insistant sur le fait qu'elle est bénéfique pour l'humanité. Mais il se défend ensuite d'être responsable d'*Isfet* sur terre : ce sont les hommes qui, selon lui, ont contrevenu à son interdiction de commettre le mal<sup>81</sup>.

(CT VII 463 f – 464, b) *J'ai créé chaque homme semblablement. Je ne les ai pas autorisés à commettre le mal (isft), (mais) leurs cœurs ont désobéi à ce que j'avais dit.*

D'autres textes égyptiens suggèrent que les desseins divins propices à l'humanité et conformes à la *Maât* auraient été transgressés. Ainsi, la *Complainte de Khâkhéperrê-séneb*<sup>82</sup> : « *Maât* est placée à l'extérieur, et *Isfet*, à l'intérieur du Conseil. Le dessein des dieux est perturbé, tandis que leurs affaires sont négligées, si bien que le pays se trouve dans la détresse » (recto 11). De même, un texte d'eulogie royale de la Deuxième Période inter-

<sup>79</sup> WESTENDORF 1986b, col. 473 ; PARKINSON 2002, p. 130-138 ; FRANDSEN 2003, p. 60-61 ; LOPRIENO 2003, p. 27-56.

<sup>80</sup> GUILHOU 1986, p. 361-362 ; BICKEL 1994, p. 225-228.

<sup>81</sup> LORTON 1993, p. 137 ; SITZLER 1995, p. 14 et 16-17 ; KEMBOLY 2010, p. 165 et 167.

<sup>82</sup> Édition : PARKINSON 1997a.

médiaire<sup>83</sup>, dans lequel le roi est prié de sauver l'Égypte de sa situation catastrophique : « Il trouva l'Égypte détruite également (...) ravagée ; ce que les dieux ont ordonné précédemment, la nature mauvaise l'a détruit » (col. 7, 4-6).

Dans le *Livre de la Vache du Ciel*, cette prédisposition de l'homme au comportement violent et impie se présente comme une insurrection contre le dieu Rê en raison de sa vieillesse<sup>84</sup>. Celle-ci marque la rupture de l'équilibre qui caractérisait l'Âge d'or, durant lequel les hommes et les dieux cohabitaient sur terre. Mais les modalités de cette conspiration demeurent indéfinies, puisque le texte affirme seulement que les humains ont « formé des projets » (Séthy I<sup>er</sup>, col. 2 ; 3 ; 9) et « ont comploté » (Séthy I<sup>er</sup>, col. 11 et 12). Le mytheme de la rébellion contre le dieu créateur, qui sera bien attesté à l'époque tardive<sup>85</sup>, est également exploité dans le chapitre 175 du *Livre des Morts*<sup>86</sup>, lorsque le dieu Atoum reproche aux Enfants de Nout<sup>87</sup>, désignation collective pour l'humanité, d'avoir altéré sa création. Leurs actes pernicieux y sont plus formellement énoncés que dans le *Livre de la Vache du Ciel*.

(Livre des Morts, chapitre 175, 2-5) *Ô Thot, que faut-il faire des Enfants de Nout ? Ils ont fait la guerre, ils ont suscité des tumultes, ils ont causé du désordre (isft), ils ont fomenté la rébellion, ils ont massacré, ils ont procédé à des emprisonnements. En effet, ils ont abaissé ce qui était grand, dans tout ce que j'ai créé*<sup>88</sup>.

Les méfaits des êtres humains envers le démiurge ou sa création servent d'élément déclencheur de la narration, puisqu'ils perturbent la situation présente et amènent le dieu à prendre des mesures radicales. Dans le *Livre de la Vache du Ciel*, la conspiration des humains provoque leur massacre, perpétré par la déesse Hathor incarnant l'Œil de Rê, ainsi que le départ du dieu solaire vers le ciel. Dans le chapitre 175 du *Livre des Morts*, le dieu Thot, informé des crimes commis par les Enfants de Nout, conseille au dieu Atoum d'« écourter leurs années » et de « retrancher à leurs mois » (chapitre 175, 6). Une telle répression divine est également attestée dans l'hymne au dieu créateur de l'*Enseignement pour Mérykarê* : « Il (*i.e.* le dieu) a massacré ses ennemis et a anéanti ses enfants à cause de leur projet de faire une

<sup>83</sup> Édition : PARKINSON 1999, p. 181-190. Cf. aussi ENMARCH 2007, p. 84.

<sup>84</sup> Mythe thanatologique pour l'origine du mal, cf. KÁKOSY 1964, p. 205-216 ; HORNUNG 1982, p. 94-95 ; ASSMANN 1990, p. 174-177 ; ASSMANN 2002, p. 386-388.

<sup>85</sup> Dans la cosmogonie de Neith à Esna, gravée sur un des piliers de la salle hypostyle du temple, datant du règne de Trajan (cf. SAUNERON 1962, p. 253-276 ; SAUNERON 1969, p. 28-34) ; le *Livre du Fayoum*, qui contient des manuscrits datés de la période ptolémaïque et romaine, relatifs au traité de la topographie culturelle de la région du Fayoum (cf. BEINLICH 2013-2017) ; une version parallèle est préservée sur le côté gauche de la porte sud du corridor extérieur du temple de Kom Ombo, datant du règne d'Auguste ou de Tibère (cf. DE MORGAN 1894, p. 131, n. 172 ; YOYOTTE 1962, p. 101) ; le *Papyrus Insinger* (XX, 16-17), un enseignement écrit en démotique, contient une référence à une rébellion contre le dieu Prê (cf. LEXA 1926 ; LICHTHEIM 1980, p. 184-217) ; enfin, le P. Carlsberg 462, constitue une source démotique fragmentaire attestant une rébellion contre le dieu solaire (cf. SMITH 2000, p. 95-112).

<sup>86</sup> De nombreux spécialistes ont étudié les parallèles entre le chapitre 175 du *Livre des Morts* et le *Livre de la Vache du Ciel*, cf. GRAPOW 1931, p. 36, n. 1 ; HORNUNG 1979, p. 517 ; HORNUNG 1982, p. 90-95 ; OCKINGA 1988, p. 518 ; STADLER 2009, p. 375-380 ; TARASENKO 2016a, p. 42-44.

<sup>87</sup> TARASENKO 2016a, p. 35-48, voit un parallèle entre les Enfants de Nout et les Enfants de la Déchéance du chapitre 17 du *Livre des Morts* (cf. aussi TARASENKO 2016b ; TARASENKO 2017, p. 31-43). On retrouve une référence à la rébellion des Enfants de Nout dans un traité hermétique, qui mentionne une rébellion contre le dieu créateur : celui-ci, avant de la réprimer, consulte le dieu Hermès, homologue grec du dieu Thot (cf. KÁKOSY 1992, p. 258-261).

<sup>88</sup> Édition : NAVILLE 1886, pl. CXCVIII-CXCIX.

rébellion » (P 133-4) ; « Il (*i.e.* le dieu) a massacré des rebelles parmi eux à la manière dont un homme frappe son fils à cause de son frère » (P 137-8).

### *Les lamentations d'Ipou-our*

L'analyse des *Lamentations d'Ipou-our*<sup>89</sup> est pertinente pour mieux appréhender les aspects de théodicée que la *Prophétie de Néferty* traite plus tacitement. Dans cette pièce poétique, le sage Ipou-our adresse un discours au Maître de l'Univers, pour se lamenter sur le chaos dans lequel se trouve plongée l'Égypte. Le débat entre Ipou-our, qui apparaît comme le représentant de l'humanité, et le Maître de l'Univers, qui défend les intérêts royaux et divins, porte sur la responsabilité des troubles dans le pays.

Tout au long de ses lamentations, le sage Ipou-our dresse un portrait très négatif de l'humanité. Dans cette perspective, il se réfère au mytheme de la rébellion contre le dieu Rê<sup>90</sup> : « Sachez qu'on en est venu à se rebeller contre l'uraeus [puissant] de Rê<sup>91</sup> qui pacifie les Deux Terres » (7.3). La complainte se poursuit avec le motif de la destruction des humains rebelles par le dieu créateur. Mais au lieu de le considérer comme un acte répressif justifié, comme dans le *Livre de la Vache du Ciel*, Ipou-our critique vivement le démiurge, qu'il considère comme négligent<sup>92</sup>. Il lui reproche, en effet, d'avoir épargné l'humanité, alors que « le feu appartenait à son cœur » (12.2)<sup>93</sup>. Dans un passage précédent, Ipou-our formulait déjà le souhait que l'humanité périsse, en raison de sa nature, vile et perfide.

(Ipou-our, 12.2-3) *Puisse-t-il s'apercevoir de leur nature à la première génération, il ferait alors opposition, il lèverait le bras contre elle et il détruirait son troupeau et son héritage ;*

(Ipou-our, 5.14 – 6.1) *Si seulement c'était la fin de l'humanité, sans conception et sans naissance, de sorte que le pays serait silencieux de bruit, sans tumulte.*

Ipou-our remet aussi en question le bien-fondé de la création, en reprochant au démiurge son manque de différenciation entre les bons et les mauvais caractères<sup>94</sup>. Cette critique fait allusion à la revendication bienfaisante du dieu Rê-Atoum dans la formule 1130 des *Textes des Cercueils*, selon laquelle il avait créé chaque homme comme son semblable<sup>95</sup>.

(Ipou-our, 11.12) *Voyez, pourquoi cherche-t-il (*i.e.* Rê) à créer (l'humanité), alors que le peureux n'a pas été distingué du vaillant ?*

Enfin, une critique sur l'inactivité du dieu Rê est suggérée dans une métaphore nautique négative, dans laquelle le pays est considéré comme un bateau, son gouverneur, comme le

<sup>89</sup> Édition : ENMARCH 2008.

<sup>90</sup> *Idem*, p. 130.

<sup>91</sup> Symbole de l'autorité royale, l'uraeus peut également identifier le dieu créateur dans son combat contre les forces du chaos (SAUNERON 1953, p. 68 et 85), si bien que les rebelles mentionnés feraient référence aux ennemis du démiurge d'un point de vue cosmique (*Wb.* IV, 87, 14).

<sup>92</sup> ENMARCH 2008, p. 57.

<sup>93</sup> L'affirmation selon laquelle le feu appartient au cœur humain constitue une métaphore de la nature destructrice des hommes. Une telle conception était déjà développée dans le passage 11.13, qui associait la chaleur (*t³w*) au *šm-ib* « celui au cœur violent ». Cf. ENMARCH 2008, p. 183.

<sup>94</sup> OTTO 1951, p. 26.

<sup>95</sup> FECHT 1972, p. 126 ; ENMARCH 2008, p. 182.

pilote<sup>96</sup> : « Il n'y a plus de pilote (à bord d'un bateau) en service. Où est-il aujourd'hui ? Est-ce qu'il dort réellement ? Voyez, sa puissance (*b3w*) ne peut plus être vue » (12.5).

Dans ses réponses à Ipou-our, le Maître de l'Univers prend la défense des dieux en mettant en exergue leurs souffrances, causées par le comportement impie des hommes, qui saccagent les monuments divins. Cette déclaration de la non-transcendance des dieux vise à les innocenter de l'existence des maux sur terre, en incriminant l'humanité, qui a rejeté les dieux plus qu'ils ne l'ont abandonnée<sup>97</sup>.

(Ipou-our, 16.13-14) *Si on les appelle, ils n'écoutent pas [...], les dieux pleurent, car leurs suivants sont entrés dans les chapelles, les statues ont été brûlées, les tombes ont été détruites, ainsi que les corps des momies.*

En conclusion, Ipou-our voit dans la nature imparfaite des hommes la source originelle des fléaux qui sévissent sur terre<sup>98</sup>, en lien avec le concept négatif de l'idéologie égyptienne. Mais il impute la situation chaotique présente au dieu Rê qui n'a pas pris les bonnes décisions, que ce soit lors de la création ou lors de l'insurrection de l'humanité. Sa passivité est également vivement reprochée par le sage Ipou-our, qui attend désespérément une manifestation divine. Ce comportement inactif et distant du dieu créateur concorde avec la théologie du Moyen Empire : les textes conservés de cette période attestent rarement une intervention divine en faveur de l'humanité<sup>99</sup>.

### *L'apogée d'Isfet en Égypte*

D'après les analyses littéraires de la *Prophétie de Néferty* effectuées *supra*, l'origine des calamités dans le récit serait à rechercher dans la résolution prise par le dieu Rê de se séparer du monde terrestre, plongeant ainsi la société égyptienne dans *Isfet*. Considérer le démiurge comme étant à l'origine de la destruction de la création n'est pas nouveau. Il s'agit d'une question eschatologique abordée dans les textes théologiques. Par ailleurs, des sources royales du Nouvel Empire attribuent une prédominance d'*Isfet* sur terre à une intervention du dieu créateur Amon-Rê en défaveur des humains. Il serait donc pertinent d'analyser la représentation et la conception d'*Isfet*, aussi bien dans les textes eschatologiques que dans les inscriptions royales du Nouvel Empire, en vue d'une comparaison avec la *Prophétie de Néferty*.

#### *Les textes eschatologiques*

Dans la *Prophétie de Néferty*, l'état du pays plongé dans *Isfet* est défini comme une négation de la création, et Rê est invité à recommencer son œuvre créatrice.

(IV, c-e) *La création sera comme si elle n'avait jamais existé. Que Rê (re)commence à fonder le pays détruit dans sa totalité, (car) il ne restera plus rien : de ce qu'il avait instauré, il n'y aura (même) plus le noir de l'ongle ; (V, a) Le pays sera détérioré ; (X, d) La création sera comme si elle n'avait jamais existé.*

---

<sup>96</sup> ENMARCH 2008, p. 27 et 185.

<sup>97</sup> *Idem*, p. 57.

<sup>98</sup> PARKINSON 2002, p. 209.

<sup>99</sup> BICKEL 1994, p. 221.

Un parallèle peut être établi avec la littérature théologique égyptienne qui conçoit une fin du monde, annoncée par le créateur, à laquelle seuls lui et Osiris survivront<sup>100</sup>. Un tel discours de nature eschatologique figure dans la formule 1130 des *Textes des Cercueils* et dans le chapitre 175 du *Livre des Morts*<sup>101</sup>.

(CT 1130 VII 467e – 468b) *J'ai instauré des millions d'années entre moi et cet Immobile-du-cœur, fils de Geb, (puis) je siégerai avec lui dans une seule (et même) place : les buttes deviendront des villes et vice-versa, un temple ruinera un temple [a].*

(Livre des Morts, chapitre 175, 17-19) *Je (i.e. Atoum) détruirai tout ce que j'ai créé, et ce pays reviendra à l'état de Noun, à l'état de flot, comme son premier état. Je suis celui qui restera avec Osiris, après que je me serai transformé en serpent, que les hommes ne peuvent connaître et que les dieux ne peuvent voir*<sup>102</sup>.

[a] Il s'agit du topos du monde inversé. Nous ne retenons pas la traduction de Lichtheim « while hills became towns and towns hills, for dwelling destroys dwelling »<sup>103</sup>, qui fut rejetée par Assmann<sup>104</sup>.

C'est sous la forme d'un serpent<sup>105</sup>, symbole de renaissance, qu'Atoum s'assoupira dans les eaux du Noun ramenant ainsi la création à son état initial<sup>106</sup>. Cette conception de la fin du monde est probablement intégrée au récit du *Naufagé*, où le serpent serait une allusion au démiurge Rê-Atoum<sup>107</sup> : le discours qu'il prononce au sujet de la destruction de l'île pourrait constituer une métaphore pour celle de l'univers.

#### *Les sources royales du Nouvel Empire*

Au Nouvel Empire, certains discours royaux recourent au concept d'*Isfet* pour illustrer le chaos dans lequel se serait trouvée plongée l'Égypte avant l'avènement du souverain régnant<sup>108</sup>. L'exemple le plus éloquent est la *Stèle de la Restauration* de Toutânkhamon<sup>109</sup>, qui, en proposant une description du pays dans la détresse (*sny-mnt*), rappelle le récit de la *Prophétie de Néferty*. Mais la stèle de Toutânkhamon est beaucoup plus concise sur le croquis des calamités s'abattant sur l'Égypte, puisqu'elle n'expose que deux fléaux : la défaite militaire et l'inaccessibilité des dieux.

(Urk. IV, 2017, 11-20) *Le pays était dans la détresse (sny-mnt), (car) les dieux se détournèrent de ce pays. Si l'on envoyait des troupes au Djahy pour étendre les frontières de l'Égypte, elles n'avaient aucun succès. Si l'on priait un dieu pour lui demander quelque*

<sup>100</sup> OTTO 1962, p. 249-256 ; BERGMAN 1983, p. 51-60 ; ASSMANN 1983a, p. 352-353 ; BICKEL 1994, p. 228-231 ; LESKO 2006, p. 63-70.

<sup>101</sup> BARGUET 1967, p. 260-263 ; HORNUNG 1979.

<sup>102</sup> Édition : BUDGE 1894, pl. XXIX.

<sup>103</sup> LICHTHEIM 1973, p. 132.

<sup>104</sup> ASSMANN 1983a, p. 352, n. 29.

<sup>105</sup> La formule 717 des *Textes des Cercueils* offrirait une référence au dieu Atoum sous la forme d'un serpent : « Atoum a mordu, il a rempli sa bouche et il s'est enroulé » (CT VI 346 b-c ; BARGUET 1986, p. 608).

<sup>106</sup> KÁKOSY 1963, p. 19 ; MEEKS, FAVARD-MEEKS 1995, p. 29-30.

<sup>107</sup> DERCHAIN-URTEL 1974, p. 83-104 ; BAINES 1990, p. 65-67 ; CANNUYER 1998, p. 27-42.

<sup>108</sup> ASSMANN 1983a, p. 364, affirme que les descriptions de troubles politiques dans les sources royales du Nouvel Empire se réfèrent généralement à des périodes de crises authentiques.

<sup>109</sup> Éditions : LACAU 1909, pl. LXX ; Urk. IV, 2025-2032. Voir aussi GABOLDE 2015, p. 124-133.

*chose, il ne venait pas du tout. Si l'on priait une déesse pareillement, elle ne venait pas non plus. Leurs cœurs étaient faibles dans leurs corps, (car) ce qui avait été fait les avait détruits.*

Alors que, dans la conception théologique du Moyen Empire, les dieux abandonnaient l'Égypte à son sort quand l'ordre était jeté à bas (cf. les *Lamentations d'Ipou-our*), inversement, selon la nouvelle conception du Nouvel Empire, c'est parce que les dieux se détournent de l'Égypte que l'ordre est bouleversé<sup>110</sup>. En effet, dans la *Stèle de la Restauration*, les troubles décrits procéderaient de l'indifférence qu'éprouvent les divinités à l'égard de l'Égypte<sup>111</sup>. De même, selon la *Stèle d'Éléphantine* de Sethnakht<sup>112</sup>, c'est au désintérêt des dieux qu'est attribuée la situation déplorable du pays avant l'avènement du roi Sethnakht. Celle-ci est détaillée dans la notice du pHarris I<sup>113</sup>, qui décrit la période d'anarchie ayant marqué la fin de la XIX<sup>e</sup> dynastie.

(KRI V, 672, 1) (...) *depuis que ce pays était dans la désolation, parce que Ta-Méri était tombée dans l'oubli de la divinité.*

(pHarris I. 75, 2 – 6) *Le pays de Kémet était abandonné (...) : chacun suivait sa (propre) loi, car on n'avait plus de commandant (...). Les dieux étaient traités comme des hommes, car on ne présentait plus d'offrandes à l'intérieur des temples.*

Par ailleurs, les événements décrits dans la *Stèle de la Restauration* sont liés par un rapport de cause à effet. En effet, le texte assigne une causalité au détournement des dieux, à savoir l'abolition des cultes traditionnels durant la période amarnienne. Celle-ci est dénoncée à travers les descriptions du délabrement des monuments divins (temples, chapelles et sanctuaires).

(Urk. IV, 2027, 1 – 10) *Or, Sa Majesté est apparue en qualité de roi, alors que les temples des dieux et des déesses depuis Éléphantine [jusqu'aux] marais du Delta [...] tombaient en ruine. Leurs chapelles devenaient délabrées, transformées en décombres envahis de buissons. Leurs sanctuaires étaient comme s'ils n'avaient jamais existé, et leurs domaines étaient des chemins piétonniers.*

L'idéologie égyptienne s'exprime rarement explicitement sur les défaveurs des dieux envers les rois<sup>114</sup>. Deux exemples peuvent être cités : un texte de Ramsès IV, qui attribue la faiblesse de l'inondation à l'époque de ses prédécesseurs qui auraient négligé le culte d'Osiris (KRI VI, 21, 7-8), et l'*Enseignement pour Mérykaré*, dans lequel la faute du roi engendre une punition divine (P 120-122)<sup>115</sup>.

### ***Le retour à la Maât dans les sources royales du Nouvel Empire***

Le retour de la *Maât*, tel que décrit dans la *Prophétie de Néferty*, constitue un trait caractéristique de l'idéologie royale, selon lequel le souverain se doit d'être le garant de l'ordre. De même, les inscriptions royales du Nouvel Empire exprimant *Isfet* ont pour dessein de glorifier le souverain régnant, dans la mesure où il se vante d'avoir triomphé du chaos, réhabilitant

<sup>110</sup> ASSMANN 1983b, p. 285-286, n. 366.

<sup>111</sup> VERNUS 1995, p. 143.

<sup>112</sup> Édition : KRI V, 671-672.

<sup>113</sup> GRANDET 1994, p. 335-336.

<sup>114</sup> VERNUS 1995, p. 144-145.

<sup>115</sup> *Idem*, p. 145.

ainsi la *Maât*, conformément à son devoir de roi. Il serait intéressant d'examiner de quelle manière les divinités, dont le courroux a fait succomber le pays dans *Isfet*, interviennent désormais dans la restitution de la *Maât* et soutiennent le nouveau roi.

Le début de la *Stèle de la Restauration* met en exergue la restitution des monuments divins et des cultes par Toutânkhamon, grâce à laquelle « le pays fut comme la Première Foie », soit dans le même état que lors de la création<sup>116</sup>.

(*Urk. IV*, 2016, 16 – 19) *Après avoir restauré ce qui était en ruine par des monuments pour l'éternité, il a écarté Isfet à travers les Deux Terres, Maât étant rétablie [à sa place]. Il a fait que l'iniquité (grg) fût en abomination et que le pays fût comme la Première Foie.*

Alors que la stèle caractérisait la période amarnienne par un désintérêt des dieux, elle insiste considérablement sur la reconnaissance et la satisfaction de ceux-ci envers le roi Toutânkhamon, pour les mesures et les initiatives qu'il a prises.

(*Urk. IV*, 2030, 9 – 16) « Je (i.e. Ma Majesté) ferai en sorte qu'ils soient les protégés et les privilégiés auprès de mes pères, tous les dieux, afin de les satisfaire en accomplissant ce que leurs kaou désirent, de sorte qu'ils protègent [l'Égypte]. » *Les cœurs des dieux et des déesses qui sont dans ce pays se réjouissaient, et les maîtres des chapelles étaient en joie. Les rives jubilaient, et l'exultation était à travers [le pays, car des décisions] parfaites avaient été prises.*

La restauration des monuments ruinés, comme symbole du rétablissement de la *Maât*, est attestée dans les sources royales dès le début du Moyen Empire, avec l'inscription de Sésotris I<sup>er</sup> à Tôd<sup>117</sup>. Au Nouvel Empire, de nombreux souverains recourent à ce procédé littéraire pour conforter leur légitimité. Ainsi, l'*Inscription du couronnement* de Horemheb, gravée au dos de la statue Turin 1379<sup>118</sup>, utilise une phraséologie similaire à celle de la *Stèle de la Restauration* : « Or, Elle (i.e. Sa Majesté) (re)fonda ce pays, en l'organisant comme à l'époque de Rê, elle restaura les temples des dieux, depuis les marais du Delta jusqu'à Ta-Séty, et elle façonna toutes leurs images (...). Rê se réjouit en les voyant, elles qui avaient été trouvées ruinées à l'époque précédente » (22-23). Et dans la chapelle rupestre d'Aÿ au nord d'Akhmîm, le début du texte de Nakhmin est également pertinent : « Alors Sa Majesté rechercha ce qui serait utile pour satisfaire toutes les divinités, pour restaurer le(s) sanctuaire(s) des dieux et pour célébrer leurs cultes originels sur terre qui risquaient de s'en aller en décrépitude » (2-3)<sup>119</sup>.

Une illustration de retour à l'ordre est en outre attestée dans la *Stèle de la Victoire* du roi Mérenptah (Caire CG 34025). Celle-ci présente le souverain comme le libérateur de l'Égypte, grâce à sa victoire sur les Libyens en l'an 5 de son règne. Les épithètes royales figurant au début du texte font allusion aux conditions de vie du peuple égyptien, qui avaient été rendues difficiles notamment à cause de perturbations atmosphériques (obscurcissement du soleil et absence d'air), ce qui n'est pas sans rappeler la *Prophétie de Néferty* (V, c-e et VI, e).

---

<sup>116</sup> Concernant le modèle de la « Première Foie » dans l'idéologie royale, cf. VERNUS 1995, p. 36-38.

<sup>117</sup> Cf. BARBOTIN, CLÈRE 1991.

<sup>118</sup> Cf. GARDINER 1953.

<sup>119</sup> Cf. GABOLDE 2015, p. 457.

(KRI IV, 13, 9-12) *Le roi de Haute et de Basse-Égypte Baenrê, aimé d'Amon, le fils de Rê, Mérenptah, (...) le soleil qui dissipe les nuages de tempête qui étaient sur l'Égypte et qui permet à l'Égypte de voir les rayons de l'astre solaire, qui enlève la colline de cuivre du cou de l'humanité, afin de donner le souffle aux gens qui étaient enrhumés.*

Ces épithètes ont pour dessein de glorifier le roi Mérenptah, dont la venue et les initiatives ont permis un retour à l'ordre cosmique : il a dissipé les nuages dans le ciel et il a donné de l'air au peuple égyptien. En ayant de l'emprise sur les forces cosmiques, le roi est assimilé au dieu créateur et il exprime par conséquent la volonté divine dans sa reprise en main de l'Égypte. Le regain d'intérêt du dieu créateur pour le peuple égyptien est explicitement énoncé dans la suite du texte : « Rê s'est retourné (*pn<sup>c</sup>*) vers l'Égypte » (KRI IV, 18, 15 – 19, 1). Cette expression peut être mise en parallèle avec un passage de la notice du pHarris I, qui décrit l'avènement du roi Sethnakht, fondateur de la XX<sup>e</sup> dynastie<sup>120</sup>.

(pHarris I. 75, 6-7) *Mais lorsque les dieux se sont retournés (*pn<sup>c</sup>.w*) vers la paix, pour faire que le pays fût (de nouveau) semblable à son état exact, ils ont établi leur fils charnel comme souverain (...) de tout pays à leur grande place, Ouserkhârê-Sétepenrê, aimé d'Amon, (...), le fils de Rê, Sethnakht-Mererrê, aimé d'Amon (...).*

En somme, d'après les sources royales du Nouvel Empire analysées, la restauration de l'ordre en Égypte dépend de la volonté des dieux : de la même manière que le courroux des dieux a fait tomber le pays dans *Isfet*, la *Maât* ne retournera à sa place qu'une fois que les dieux se soucieront et soutiendront l'Égypte<sup>121</sup>. Vernus établit avec raison un parallèle avec les textes de piété personnelle du Nouvel Empire, qui louent le dieu pour la clémence dont il a fait preuve à l'égard d'un particulier. Celui-ci aurait été accablé d'un malheur (échec professionnel, maladie, infirmité, etc.), suscité par le dieu en colère, et sa guérison ou son succès dépendrait uniquement de la disposition du dieu à lui pardonner son péché<sup>122</sup>.

(KRI VI, 332, 10-12) *Voyez, Amon s'est retourné (*pn<sup>c</sup>*) vers l'Égypte. Celui qui était pauvre est (maintenant) un notable<sup>123</sup>.*

(Stèle Berlin 23077, 8-12) (...) *le scribe Nakht-Amon, juste de voix, alors qu'il était couché, malade, aux portes de la mort (...). Le maître était prêt à être miséricordieux. Le maître de Thèbes ne passe un jour entier en colère<sup>124</sup>.*

(oCaire 12202, recto, 1-3) *Amon-Rê, grand de courroux (*b3w*), seigneur de miséricorde, tu as fait que je voie le jour comme la nuit. Tu as éclairé (*ma*) vue (*litt. l'œil*), t'étant retourné (*n.ti*) (vers la clémence)<sup>125</sup>.*

<sup>120</sup> Rapprochement déjà effectué par VERNUS 1995, p. 147.

<sup>121</sup> VERNUS 1995, p. 144, souligne que cette conception idéologique s'est accentuée durant la Basse Époque. En effet, dans le texte démotique *La Prophétie de l'Agneau*, les malheurs constituent une « malédiction qu'a faite Prê (contre) l'Égypte », Prê étant la forme tardive du nom Rê (cf. RITNER 1993, p. 46 ; DEVAUCHELLE 1994, p. 30).

<sup>122</sup> VERNUS 1995, p. 149.

<sup>123</sup> Il s'agit d'un passage issu d'un hymne à Ramsès VI (pTurin 1893 r<sup>o</sup>3, 3). Cf. VERNUS 1995, p. 148.

<sup>124</sup> Édition : ERMAN 1911, p. 1092-1094.

<sup>125</sup> Édition : POSENER 1975, p. 201-202 et pl. 19.

### 3. Conclusion

Au terme de cette analyse comparative, nous sommes en mesure d'émettre une hypothèse argumentée quant à l'origine de l'apogée d'*Isfet* dans le récit de la *Prophétie de Néferty*. Celle-ci procéderait de la séparation du dieu Rê et des êtres humains, qui auraient manqué à leurs devoirs cultuels. Dans les textes étudiés, cette impiété se manifeste dans la rébellion mythique de l'humanité contre le dieu créateur (*Livre de la Vache du Ciel*, *Lamentations d'Ipou-our*, chapitre 175 du *Livre des Morts*, *Enseignement pour Mérykaré*) ou dans la destruction des monuments divins (*Lamentations d'Ipou-our*, *Stèle de la Restauration de Toutânkhamon*).

En illustrant l'Égypte en proie à *Isfet*, le récit de la *Prophétie de Néferty* offre des descriptions analogues à une fin des temps motivée par le dieu créateur et il constitue à ce titre un parallèle pertinent avec les sources textuelles eschatologiques (formule 1130 des *Textes des Cercueils* et le chapitre 175 du *Livre des Morts*). De même, le sage Ipou-our, dans ses *Lamentations*, en vint à espérer un cataclysme divin, quand il implore le dieu créateur de punir les humains pour leur malfeasance innée. Une telle répression divine est illustrée dans l'*Enseignement pour Mérykaré*, le chapitre 175 du *Livre des Morts* ou encore le *Livre de la Vache du Ciel*. Enfin, les inscriptions royales du Nouvel Empire qui développent le concept d'*Isfet* se recoupent au sujet de l'origine du chaos sur terre, puisqu'elles l'attribuent à un désintérêt divin (*Stèle de la Restauration*, *Stèle d'Éléphantine* de Sethnakht).

Le dieu conserve une maîtrise permanente sur sa création, si bien que la restitution de la *Maât* après une période troublée ne dépendra que de son bon vouloir. Dans la *Prophétie de Néferty*, la venue du roi Amény symbolise le retour du dieu Rê sur terre, après qu'il s'est séparé des êtres humains. Par ailleurs, les dieux expriment leur satisfaction pour l'accomplissement des cultes qu'il effectue, en lui assurant leur soutien dans son combat contre les Asiatiques installés en Égypte. De la même manière, dans les inscriptions royales du Nouvel Empire, l'emphase est mise sur la reconnaissance des dieux envers le roi qui restitue l'ordre dans le pays (*Stèle de la Restauration*, *Stèle de la Victoire* de Mérenptah). Mais, contrairement à la *Prophétie de Néferty*, elles mentionnent parfois explicitement l'indulgence divine (*Stèle de la Victoire* de Mérenptah, règne de Sethnakht dans le pHarris I).

Grâce à l'analyse des sources royales qui expriment le concept d'*Isfet*, il est également possible de mettre en exergue la finalité de celui-ci dans la *Prophétie de Néferty* : les descriptions des troubles politiques et sociaux ont pour dessein de stigmatiser une période donnée pour mieux glorifier le nouveau souverain Amény. En restaurant la *Maât*, ce dernier instaure une nouvelle ère et il est dès lors comparé au dieu créateur qui a mis fin au tohu-bohu originel et a organisé l'univers.

**BIBLIOGRAPHIE**

- ASSMANN 1983a : J. ASSMANN, « Königsdogma und Heilserwartung: politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten », dans D. HELLHOLM (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen, p. 345-377.
- ASSMANN 1983b : J. ASSMANN, *Re und Amun: Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie* (Orbis biblicus et orientalis, 51), Fribourg et Göttingen.
- ASSMANN 1990 : J. ASSMANN, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Munich.
- ASSMANN 1991 : J. ASSMANN, *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, Munich.
- ASSMANN 1994 : J. ASSMANN, « Maat und die gespaltene Welt oder: Ägyptertum und Pessimismus », *Göttinger Miszellen*, 140, p. 93-100.
- BAINES 1990 : J. BAINES « Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor », *Journal of Egyptian Archaeology*, 76, p. 55-72.
- BARBOTIN, CLÈRE 1991 : Ch. BARBOTIN, J.J. CLÈRE « L'inscription de Sésostris I<sup>er</sup> à Tôd », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 91, p. 1-32.
- BARGUET 1967 : P. BARGUET, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 1), Paris.
- BARGUET 1986 : P. BARGUET, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 11), Paris.
- BARTA 1971 : W. BARTA, « Zu einigen Textpassagen der Prophezeiung des Neferti », *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Abt. Kairo*, 27, p. 35-45.
- BEINLICH 2013-2017 : H. BEINLICH, *Der Mythos in seiner Landschaft: das ägyptische "Buch vom Fayum"*, 3 vols (Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel, 11), Dettelbach.
- BELL 1971 : B. BELL, « The Dark Ages in Ancient History I. The First Dark Age in Egypt », *American Journal of Archaeology*, 75, p. 1-26.
- BERGMAN 1983 : J. BERGMAN, « Introductory Remarks on Apocalypticism in Egypt », dans D. HELLHOLM (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen, p. 51-60.
- BICKEL 1994 : S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire* (Orbis biblicus et orientalis, 134), Fribourg et Göttingen.
- BLUMENTHAL 1982 : E. BLUMENTHAL, « Die Prophezeiung des Neferti », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 109, p. 1-27.
- BONNAMY et SADEK 2010 : Y. BONNAMY et A.-A. SADEK, *Dictionnaire des hiéroglyphes : hiéroglyphes-français*, Arles.
- BREASTED 1901 : J.H. BREASTED, « The Philosophy of a Memphite Priest », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 39, p. 39-54.
- BUDGE 1894 : E.A.W. BUDGE, *The Book of the Dead: Facsimile of the Papyrus of Ani in the British Museum*, 2<sup>e</sup> éd., Londres.

- CAMINOS 1954 : R.A. CAMINOS, *Late Egyptian Miscellanies* (Brown Egyptological Studies, 1), Londres.
- CANNUYER 1998 : Chr. CANNUYER, « Le voyage comme tension eschatologique dans l'Égypte ancienne : les leçons du Naufragé », dans Chr. CANNUYER, A. VAN TONGERLOO (éd.), *Les voyages dans les civilisations orientales* (Acta orientalia belgica, XI), Bruxelles, p. 27-42.
- DAVIES 1906 : N. de G. DAVIES, *The Rock Tombs of el Amarna*, vol. 4. *Tombs of Penthu, Mahu, and others*, Londres.
- DAVIES 1908 : N. de G. DAVIES, *The Rock Tombs of el-Amarna*, vol. VI. *Tombs of Parennefer, Tutu and Aj*, Londres.
- DE BUCK 1946 : A. DE BUCK, « La littérature et la politique sous la douzième dynastie égyptienne », dans M. DAVID, B.A. VAN GRONINGEN, E.M. MEIJERS (éd.), *Symbolae ad jus et historiam antiquitatis pertinentes Julio Christiano van Oven dedicatae* (Symbolae van Oven), Leyde, p. 1-28.
- DE MORGAN 1894 : J. DE MORGAN, U. BOURIANT, G. LEGRAIN (*et alii*), *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique*, t.1. *De la frontière de Nubie à Kom Ombos*, Vienne.
- DERCHAIN-URTEL 1974 : M.T. DERCHAIN-URTEL, « Die Schlange des "Schiffbrüchigen" », *Studien zur altägyptischen Kultur*, 1, p. 83-104.
- DEVAUCHELLE 1994 : D. DEVAUCHELLE, « La prophétie de Néferty », *Supplément au Cahier Évangile*, 89, p. 10-13.
- DIELEMAN 2003 : J. DIELEMAN, « De profetie van Neferti », dans R.J. DEMARÉE, K.R. VEENHOF (éd.), *Zij schreven geschiedenis: historische documente uit het Oude Nabije Oosten (2500-100 v. Chr.)*, Louvain, p. 73-79.
- ENMARCH 2007 : R. ENMARCH, « What the Ancestors foretold: some References to Prediction in Middle Egyptian Texts », dans Th. SHNEIDER et K. SZPAKOWSKA (éd.), *Egyptian Stories: a British Egyptological Tribute to Alan B. Lloyd on the Occasion of his Retirement*, Münster, p. 75-86.
- ENMARCH 2008 : R. ENMARCH, *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All* (Griffith Institute Publications), Oxford.
- ERMAN 1911 : A. ERMAN, « Denksteine auf der thebanischen Gräberstadt », *Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 49, p. 1086-1110.
- ERMAN 1923 : A. ERMAN, *Der Literatur der Aegypter*, Leipzig.
- FECHT 1972 : G. FECHT, *Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipu-wer" (Pap. Leiden I 344 recto, 11,11-13,8;15,13-17,3): zur geistigen Krise der ersten Zwischenzeit und ihrer Bewältigung*, Heidelberg.
- FELBER 2005 : H. FELBER, « "Ich werde dir zeigen, wie ein Sohn zum Gegner wird, ein Bruder zum Feind..." : Konzepte von Gegnerschaft in literarischen Reden des Mittleren Reiches », dans H. FELBER (éd.), *Feinde und Auführer: Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches*, Leipzig et Stuttgart, p. 62-73.
- FOSTER 2001 : J.L. FOSTER, *Ancient Egyptian Literature: An Anthology*, Austin, p. 76-84.

- FÓTI 1976 : L. FÓTI, « The History in the Prophecies of Neferti: Relationship between the Egyptian Wisdom and Prophecy Literatures », dans L. KÁKOSY, E. GAÁL, *Studia Aegyptiaca*, 2, Budapest, p. 3-18.
- FRANDSEN 2000 : P.J. FRANDSEN, « On the Origin of the Notion of Evil in Ancient Egypt », *Göttinger Miszellen*, 179, p. 9-34.
- FRANDSEN 2003 : P.J. FRANDSEN, « Le fruit défendu dans l'Égypte ancienne, *Bulletin de la Société d'égyptologie de Genève*, 25, 2002-2003, p. 57-74.
- FRANKE 1994 : D. FRANKE, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine: Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich* (Studien zur Archäologie und Geschichte Ägyptens, 9), Heidelberg.
- GABOLDE 2015 : M. GABOLDE, *Toutankhamon* (Les Grands Pharaons), Paris.
- GARDINER 1905 : A.H. GARDINER, « Hymns to Amon from a Leiden papyrus », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 42, p. 12-42.
- GARDINER 1914 : A.H. GARDINER, « New Literary Works from Ancient Egypt: II. Pap. Petersburg 1116 B, recto », *Journal of Egyptian Archaeology*, 1, p. 100-106.
- GARDINER 1953 : A.H. GARDINER, « The Coronation of King Haremhab », *Journal of Egyptian Archaeology*, 39, p. 13-31.
- GIEWEKEMEYER 2013 : A. GIEWEKEMEYER, « Perspektiven und Grenzen der Nutzung literarischer Texte als historische Quellen: zu Versuchen, "Geschichte" aus der Geschichte über die Vorhersagen des Neferti herauszulesen », dans G. MOERS, K. WIDMAIER, A. GIEWEKEMEYER (et al.) (éd.), *Dating Egyptian Literary Texts*, Hambourg, p. 285-365.
- GNIRS 2006 : A.M. GNIRS, « Das Motiv des Bürgerkriegs in Merikare und Neferti: zur Literatur der 18. Dynastie », dans G. MOERS, H. BEHLMER, K. DEMUSS et K. WIDMAIER (éd.), *In.t dr.w: Festschrift für Friedrich Junge*, vol. 1, Göttingen, p. 207-265.
- GOEDICKE 1977 : H. GOEDICKE, *The Protocol of Neferyt: the Prophecy of Neferti*, Baltimore.
- GOLÉNISCHEFF 1913 : W.S. GOLÉNISCHEFF, *Les papyrus hiératiques n<sup>os</sup> 1115, 1116 A et 1116 B de l'Ermitage impérial à Saint-Pétersbourg*, Saint-Pétersbourg.
- GRANDET 1994 : P. GRANDET, *Le Papyrus Harris I (BM 9999)*, vol. 1 (*Bibliothèque d'Étude de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 109.1), Le Caire.
- GRAPOW 1931 : H. GRAPOW, « Die Welt vor der Schöpfung (ein Beitrag zur Religionsgeschichte) », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 67, p. 34-38.
- GRIFFITH 1898 : F.L. GRIFFITH (éd.), *The Petrie Papyri. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob (principally of the Middle Kingdom)*, Londres.
- GUILHOU 1986 : N. GUILHOU, « Réflexions sur la conception du mal à travers quelques grands mythes antiques », dans *Hommages à François Daumas*, vol. 2 (*Orientalia Monspeliensia*, 3), Montpellier, p. 361-371.
- GUILHOU 1989 : N. GUILHOU, *La vieillesse des dieux*, Montpellier.
- GUILHOU 1998 : N. GUILHOU, « Un nouveau fragment du Livre de la Vache Céleste », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 98, p. 197-213.
- HELCK 1970 : W. HELCK, *Die Prophezeiung des Nfrt.tj. Textzusammenstellung* (Kleine ägyptische Texte, 2), Wiesbaden.

- HERRMANN 1957 : S. HERRMANN, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*, Berlin.
- HORNUNG 1979 : E. HORNUNG, *Das Totenbuch der Ägypter. Eingeleitet, übersetzt und erläutert* (Bibliothek der alten Welt. Reihe der alte Orient), Zürich.
- HORNUNG 1982 : E. HORNUNG, *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie des Unvollkommenen*, Fribourg.
- KÁKOSY 1963 : L. KÁKOSY, « Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion », *Acta antiqua*, 11, p. 17-30.
- KÁKOSY 1964 : L. KÁKOSY, « Ideas about the Fallen State of the World in the Egyptian Religion: Decline of the Golden Age », *Acta orientalia*, 17, p. 205-216.
- KÁKOSY 1992 : L. KÁKOSY, « Hermes and Egypt », dans A.B. LLOYD (éd.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths* (Egypt Exploration Society. Occasional Publications, 8), Londres, p. 258-261.
- KEMBOLY 2010 : M. KEMBOLY, *The Question of Evil in Ancient Egypt* (Golden House Publications. Egyptology, 12), Londres.
- KRI : K.A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*, Oxford, 1982-1983.
- KOENIG 1994 : Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne* (Bibliothèque de l'Égypte ancienne), Paris.
- LACAU P. 1909 : P. LACAU, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 34001-34064. Stèles du Nouvel Empire*, Le Caire.
- LACAU 1971 : P. LACAU, « Les verbes *wbn*, « poindre » et *psd*, « culminer » », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 69, p. 1-9.
- LALOUETTE 1984 : Cl. LALOUETTE, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, vol. II. *Mythes, contes et poésie* (Connaissance de l'Orient, 63), Paris.
- LANCZKOWSKI 1960 : G. LANCZKOWSKI, *Altägyptischer Prophetismus* (Ägyptologische Abhandlungen, 4), Wiesbaden.
- LEFÈBVRE 1949 : G. LEFÈBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris.
- LESKO 2006 : L.H. LESKO, « The End is Near », dans K. SZPAKOWSKA (éd.), *Through a Glass darkly: Magic, Dreams & Prophecy in Ancient Egypt*, Swansea, p. 63-70.
- LEXA 1926 : F. LEXA, *Papyrus Insinger : les enseignements moraux d'un scribe égyptien du premier siècle après J.-C.*, vol. 1. *Texte, transcription, traduction et commentaire*, Paris.
- LICHTHEIM 1973 : M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, vol. I. *The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley et Londres.
- LICHTHEIM 1980 : M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, vol. III. *The Late Period*, Berkeley.
- LOPRIENO 2003 : A. LOPRIENO, « Theodicy in Ancient Egyptian Texts », dans A. LAATO, J.C. DE MOOR (éd.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leyde, p. 27-56.
- LORTON 1993 : D. LORTON, « God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aten », *Studien zur altägyptischen Kultur*, 20, p. 125-155.

- MATHIEU 1993 : B. MATHIEU, « Sur quelques ostraca hiératiques littéraires récemment publiés », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 93, p. 335-347.
- MEEKS, FAVARD-MEEKS 1995 : D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, *Les dieux égyptiens* (La vie quotidienne), Paris.
- MICHEL 2014 : M. MICHEL, *Les mathématiques de l'Égypte ancienne. Numération, métrologie, arithmétique, géométrie et autres problèmes* (Connaissance de l'Égypte ancienne, 12), Bruxelles.
- MONNIER 2012 : F. MONNIER, « Quelques réflexions sur le terme “jnb”  », *Égypte nilotique et méditerranéenne*, 5, p. 257-283.
- NAVILLE 1886 : E. NAVILLE, *Das Ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX Dynastie*, vol. 1. *Text und Vignetten*, Berlin.
- NEWBERRY 1893 : P.E. NEWBERRY, *Beni Hasan*, vol. I (Archaeological Survey of Egypt), Londres.
- OBSOMER 1995 : Cl. OBSOMER, *Sésostris I<sup>er</sup>. Étude chronologique et historique du règne* (Connaissance de l'Égypte ancienne, 5), Bruxelles.
- OCKINGA 1988 : B. OCKINGA, « Totenbuch, Kapitel 175 », dans C. BUTTERWECK (éd.), *Grab-, Sarg-, Votiv- und Bauinschriften, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, II/4, Gütersloh, p. 518-522.
- OTTO 1951 : E. OTTO, *Der Vorwurf an Gott: Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur*, Hildesheim.
- OTTO 1962 : E. OTTO, « Zwei Paralleltexte zu TB 175 », *Chronique d'Égypte*, 37, p. 249-256.
- PARKINSON 1991 : R.B. PARKINSON, *Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings*, Londres.
- PARKINSON 1997a : R.B. PARKINSON, « The Text of Khakheperreseneb. New Readings of EA 5645, and an Unpublished Ostrakon », *Journal of Egyptian Archaeology*, 83, p. 55-68.
- PARKINSON 1997b : R.B. PARKINSON, *Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems: 1940-1640 BC*, Oxford.
- PARKINSON 1999 : R.B. PARKINSON, « Two New “Literary” Texts on a Second Intermediate Period Papyrus? », dans J. ASSMANN, E. BLUMENTHAL (éd.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten: Vorträge der Tagung zum Gedenken an Georges Posener, 5.-10. September 1996 in Leipzig*, Le Caire, p. 177-196.
- PARKINSON 2002 : R.B. PARKINSON, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side of Perfection*, Londres et New York.
- PARYS 2017 : L. PARYS, *Le récit du Papyrus Westcar. Texte, traduction et interprétation* (Textes égyptiens, 1), Bruxelles.
- PÉREZ-ACCINO 2015 : J.R. PÉREZ-ACCINO, « Who is the Sage talking about? Neferty and the Egyptian Sense of History », dans P. KOUSOULIS, N. LAZARIDIS (éd.), *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists: University of the Aegean, Rhodes. 22-29 May 2008* (Orientalia lovaniensia analecta, 241), vol. 2, Louvain, p. 1495-1502.
- POSENER 1956 : G. POSENER, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII<sup>e</sup> dynastie* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques, 307), Paris.

- POSENER 1975 : G. POSENER, « La piété personnelle avant l'âge amarnien », *Revue d'Égyptologie*, 27, p. 195-210.
- QUIRKE 2004 : S. QUIRKE, *Egyptian Literature 1800 BC: Questions and Readings*, Londres.
- ROEDER 1927 : G. ROEDER, *Altägyptische Erzählungen und Märchen*, Iéna.
- ROSMORDUC 2009 : S. ROSMORDUC, « De quelques passages de la Stèle d'Israël », *Revue d'Égyptologie*, 60, p. 139-146.
- RYHOLT 1990 : K. RYHOLT, « A Reconsideration of some Royal Nomens of the Thirteenth Dynasty », *Göttinger Miszellen*, 119, p. 101-113.
- SANDMAN 1938 : M. SANDMAN, *Texts from the Time of Akhenaten* (Bibliotheca Ægyptiaca, VIII), Bruxelles.
- SAUNERON 1953 : S. SAUNERON, « L'hymne au soleil levant des papyrus du Berlin 3050, 3056 et 3048 », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 53, p. 65-90.
- SAUNERON 1962 : S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (Publication de l'IFAO, Esna V), Le Caire.
- SAUNERON 1969 : S. SAUNERON, *Le temple d'Esna*, vol. IV. Nos 399-472 (Publication de l'IFAO, Esna IV), Le Caire.
- SCHENKEL 1984 : W. SCHENKEL, « Sonst-Jetzt: Variationen eines Literarischen Formelementes », *Die Welt des Ostens*, 15, p. 51-61.
- SEIBERT 1967 : P. SEIBERT, *Die Charakteristik: Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur*, 1. *Philologische Bearbeitung der Bezeugungen* (Ägyptologische Abhandlungen, 17), Wiesbaden.
- SHUPAK 2006 : N. SHUPAK, « The Egyptian "Prophecy": a Reconsideration », dans K. ZIBELIUS-CHEN, H.-W. FISCHER-ELFERT (éd.), « Von reichlich ägyptischem Verstande »: *Festschrift für Waltraud Guglielmi zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, p. 133-144.
- SIMPSON 1973 : W.K. SIMPSON (éd.), *The Literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*, New Haven.
- SITZLER 1995 : D. SITZLER, *Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)* (Studies in Oriental Religions, 32), Wiesbaden.
- SMITH 1994 : H. SMITH, « Ma'et and Isfet », *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 5, p. 67-88.
- SMITH 2000 : H. SMITH, « P. Carlsberg 462. A Fragmentary Account of a Rebellion against the Sun God », dans P.J. FRANDSEN, K. RYHOLT (éd.), *The Carlsberg Papyri 3. A Miscellany of Demotic Texts and Studies*, Copenhagen, p. 95-112.
- STADLER 2009 : M.A. STADLER, *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch*, vol. 1 (Orientalische Religionen in der Antike, 1), Tübingen.
- STAUDER 2013 : A. STAUDER, *Linguistic Dating of Middle Egyptian Literary Texts* (Lingua aegyptia. Studia Monographica, 12), Hambourg.
- STRUVE 1925 : V.V. STRUVE, « Le papyrus 1116r et la littérature prophétique de l'ancienne Égypte », *Zopiski Kollegii Vostokovedov*, 1, p. 209-227.

- TARASENKO 2016a : M. TARASENKO, « The "Children of Nūt" and their Rebellion in Chapter 175<sup>A</sup> of the *Book of the Dead* », dans N. Guilhou (éd.), *Liber amicorum – speculum siderum : Nūt Astrophoros, Papers presented to Alicia Maravelia*, Oxford, p. 35-48.
- TARASENKO 2016b : M. TARASENKO, *Studies on the Vignettes from Chapter 17 of the Book of the Dead*, 1. *The Image of mś.w Bdšt in Ancient Egyptian Mythology* (Archaeopress Egyptology, 16), Oxford.
- TARASENKO 2017 : M. TARASENKO, « "Children of Weakness" in the *Book of Gates* », dans M. TOMORAD, J. POPIELSKA-GRZYBOWSKA (éd.), *Egypt 2015: Perspectives of Research. Proceedings of the Seventh European Conference of Egyptologists, 2<sup>nd</sup>-7<sup>th</sup> June 2015, Zagreb*, Oxford, p. 31-43.
- Urk. IV : K. SETHE, *Urkunden der 18. Dynastie*, vol. 1 (Urkunden des ägyptischen Altertums, IV), Leipzig, 1906.
- Urk. VII : K. SETHE, *Historisch-biographische Urkunden des Mittleren Reiches* (Urkunden des ägyptischen Altertums, VII), Leipzig, 1935.
- VANDIER 1936 : J. VANDIER, *La famine dans l'Égypte ancienne*, Le Caire.
- VARILLE 1941 : A. VARILLE, « L'hymne au soleil des architectes d'Aménophis III Souti et Hor », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 41, p. 25-30.
- VERHOEVEN 2013 : U. VERHOEVEN, « Literatur im Grab – der Sonderfall Assiut », dans G. MOERS, K. WIDMAIER, A. GIEWEKEMEYER (et al.) (éd.), *Dating Egyptian Literary Texts*, Hambourg, p. 139-158.
- VERNUS 1995 : P. VERNUS, *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique* (Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences historiques et philologiques, 332), Paris.
- VON BECKERATH 1984 : J. VON BECKERATH, *Handbuch der Ägyptischen Königsnamen* (Münchener Ägyptologische Studien, 49), Munich.
- WESTENDORF 1986a : W. WESTENDORF, « Einst-Jetzt-Einst oder: die Rückkehr zum Ursprung », *Die Welt des Orients*, 17, p. 5-8.
- WESTENDORF 1986b : W. WESTENDORF, « Theodizee », dans *Lexikon der Ägyptologie*, VI, col. 473.
- YOYOTTE 1962 : J. YOYOTTE, « Processions géographiques mentionnant le Fayoum et ses localités », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 61, p. 79-138.

# Création et Alliance. Une mise en regard de Gn 1,14-2,1 et Dt 4,(13)15-19,32

*Par*

Axel Van de Sande

*Louvain-la-Neuve*

**L**e présent travail s'inscrit dans une recherche plus large qui vise à comprendre la structure du Pentateuque en vue d'en éclairer le sens ou le message principal. Plus précisément, cette recherche tend à montrer que le Pentateuque s'organiserait en cercles concentriques autour du livre du Lévitique<sup>1</sup> et plus encore de son chapitre seizième<sup>2</sup>, dont le thème, le rituel du Grand Pardon, devient dès lors le cœur de la Torah<sup>3</sup>. Même si tout ne rentre pas parfaitement dans cette structure concentrique (ou en chiasme)<sup>4</sup>, la pertinence de celle-ci demeure indéniable<sup>5</sup> :

---

<sup>1</sup> Dans le cas d'un Hexateuque ou d'un Tétrateuque (cf. RÖMER, MACCHI, NIHAN 2009, p. 147), le livre du Lévitique n'est évidemment plus central.

<sup>2</sup> À noter toutefois que le centre arithmétique du Pentateuque se situe en Lv 11,42 et est même graphiquement indiqué par l'agrandissement du *waw* du mot וַיְהִי, cf. JOÛON, MURAOLA 2006, § 16*h*.

<sup>3</sup> Voir par exemple RÖMER, MACCHI, NIHAN 2009, p. 138-139, et LUCIANI 2009, p. 159-177.

<sup>4</sup> Cf. LUCIANI 2009, p. 176 et n. 71-72.

<sup>5</sup> Cf. *Idem*, p. 187-188.

- |                      |                       |
|----------------------|-----------------------|
| – A (Ex 1,-15,21)    | – A' (Nb 21,10-36,13) |
| – B (Ex 15,22-18,27) | – B' (Nb 10,29-21,9)  |
| – C (Ex 19,1-40,38)  | – C' (Nb 1,1-10,28)   |

– X –

(Lv 1-15 – **Lv 16** – Lv 17-27)

Si les livres de l'Exode et des Nombres, entourant directement le livre du Lévitique, révèlent ainsi un jeu de renvois (A – A', B – B', etc.), il reste à vérifier s'il en va de même avec les livres de la Genèse et du Deutéronome, qui forment les bords externes du Pentateuque<sup>6</sup>. Plusieurs textes parallèles, déjà repérés, vont sans aucun doute dans ce sens, la communauté de mots entre les textes constituant l'indice majeur : Gn 12,7 (première promesse) et Dt 34,4 (dernière promesse) ; Gn 49 (bénédition de Jacob) et Dt 33 (bénédition de Moïse)<sup>7</sup> ; Gn 6,3 (120 ans) et Dt 34,7 (120 ans)<sup>8</sup> ; Gn 26,5 (garder la loi) et Dt 11,1 ; 26,17 (garder la loi)<sup>9</sup>. D'autres parallèles suggérés sont moins évidents, surtout par manque de mots communs entre les textes rapprochés : Gn 2,8-14 (le jardin d'Éden) et Dt 11,11-12 ; 26,9 (le pays promis)<sup>10</sup>.

C'est dans cette démarche que nous examinerons ici deux textes, à savoir Gn 1,14-2,1 et Dt 4,(13)15-19,32<sup>11</sup>, qui sans aucun doute comportent suffisamment d'éléments communs pour justifier leur mise en regard. Mais s'agit-il ici d'un simple hasard, dû à un thème commun ou apparenté dans deux textes totalement indépendants, qui entraîne nécessairement l'emploi d'un même vocabulaire particulier donnant l'illusion d'un lien ? Ou bien s'agit-il d'un véritable cas d'intertextualité, c'est-à-dire d'un acte délibéré qui se révèle sous la forme, entre autres, de la citation ou encore de l'allusion ?<sup>12</sup> Nous y reviendrons plus loin, après une présentation synoptique de ces deux textes et de leurs éléments communs, suivie d'une appréciation statistique, lorsque nous proposerons une interprétation de ces correspondances et leurs conséquences sur l'interprétation du Pentateuque dans son ensemble et pour la compréhension de son processus de formation. En conclusion, nous reprendrons la question du départ, à savoir si les liens entre la Genèse et le Deutéronome confirment la structure concentrique du Pentateuque avec le Lévitique pour centre.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 176 et n. 70.

<sup>7</sup> Cf. RÖMER, MACCHI, NIHAN 2009, p. 139 (encadré).

<sup>8</sup> Cf. SAILHAMER 1992, p. 121-122, 478.

<sup>9</sup> Cf. *Idem*, p. 187-188, et SAILHAMER 1995, p. 260, n. 25.

<sup>10</sup> Cf. DUMBRELL 1993, p. 119-120. D'autres voient dans le jardin d'Éden le prototype idéal des temples : cf. RICHELLE 2013, p. 30-35.

<sup>11</sup> Le verset 13 n'est mentionné que pour montrer que ce qui suit (15-19,32) est étroitement lié au thème de l'Alliance.

<sup>12</sup> Cf., par exemple, LAVOIE 1992, p. 46-58, et WALTKE 2012, p. 113-132.

1. Présentation synoptique<sup>13</sup>

Gn 1,14-2,1	Dt 4,(13)15-19,32
<p><sup>14</sup> Et Dieu (אֱלֹהִים) dit : Qu'il y ait des luminaires dans l'étendue des cieux (שָׁמַיִם) pour séparer le jour d'avec la nuit, et qu'ils soient pour signes et pour saisons <i>déterminées</i> et pour jours et pour années; <sup>15</sup> et qu'ils soient pour luminaires dans l'étendue des cieux (שָׁמַיִם) pour donner de la lumière sur la terre (אָרֶץ). Et il fut ainsi. <sup>16</sup> Et Dieu (אֱלֹהִים) fit (עָשָׂה) les deux grands luminaires, le grand luminaire (הַמָּאֹר הַגָּדוֹל) pour dominer sur le jour, et le petit luminaire (הַמָּאֹר הַקָּטָן) pour dominer sur la nuit ; et les étoiles (כּוֹכָבִים). <sup>17</sup> Et Dieu (אֱלֹהִים) les plaça dans l'étendue des cieux (שָׁמַיִם) pour donner de la lumière sur la terre (אָרֶץ), <sup>18</sup> et pour dominer de jour et de nuit, et pour séparer la lumière d'avec les ténèbres. Et Dieu (אֱלֹהִים) vit que cela était bon. <sup>19</sup> Et il y eut soir, et il y eut matin : quatrième jour. <sup>20</sup> Et Dieu (אֱלֹהִים) dit : Que les eaux (מַיִם) foisonnent d'un fourmillement d'êtres vivants, et que les oiseaux (עוֹף) volent (יְעוֹפֵף) au-dessus de la terre (אָרֶץ) devant l'étendue des cieux (שָׁמַיִם). <sup>21</sup> Dieu (אֱלֹהִים) créa les grands animaux (הַחַיָּוִּיִּם הַגְּדוֹלִים) des eaux (מַיִם), et tout être vivant qui se meut, dont les eaux fourmillent (נִפְשׁוֹת הַחַיָּוִּיִּם הַרְמוֹשֹׁת אֲשֶׁר שָׂרְצוּ), selon leurs espèces, et tout oiseau ailé (עוֹף כָּנָף) selon son espèce. Et Dieu (אֱלֹהִים) vit que cela était bon. <sup>22</sup> Et Dieu (אֱלֹהִים) les bénit, disant : Fructifiez, et multipliez, et remplissez les eaux (מַיִם) dans les mers, et que l'oiseau (עוֹף) multiplie sur la terre (אָרֶץ). <sup>23</sup> Et il y eut soir, et il y eut matin : cinquième jour. <sup>24</sup> Et Dieu (אֱלֹהִים) dit : Que la terre (אָרֶץ) produise des êtres vivants selon leur espèce, le bétail (בְּהֵמָה), et <i>tout</i> ce qui rampe (רֶמֶשׂ), et les bêtes de la terre (אָרֶץ) selon leur espèce. Et il fut ainsi. <sup>25</sup> Et Dieu (אֱלֹהִים) fit (עָשָׂה) les bêtes de la terre (אָרֶץ) selon leur espèce, et le bétail selon son espèce, et tout reptile (רֶמֶשׂ) du sol (אֲדָמָה) selon son espèce. Et Dieu (אֱלֹהִים) vit que cela était bon. <sup>26</sup> Et Dieu</p>	<p><sup>13</sup> Et il vous déclara son alliance, qu'il vous commanda de pratiquer (עָשָׂה), les dix paroles ; et il les écrivit sur deux tables de pierre [...]</p> <p><sup>15</sup> Et vous prendrez bien garde à vos âmes car vous n'avez vu aucune forme (תְּמוּנָה) au jour où l'Éternel vous parla du milieu du feu, à Horeb, <sup>16</sup> de peur que vous ne vous corrompiez, et que vous ne vous fassiez (עָשָׂה) quelque image taillée (סִמָּל) la forme (תְּמוּנָה) d'une image (סִמָּל) quelconque, la figure (תְּבִיטָה) d'un male (זָכָר) ou d'une femelle (נְקִבָּה), <sup>17</sup> la figure (תְּבִיטָה) de quelque bête (בְּהֵמָה) qui soit sur la terre (אָרֶץ), la figure (תְּבִיטָה) de quelque oiseau ailé (צְפֹרֶף) qui vole (תָּעוֹף) dans les cieux (שָׁמַיִם), <sup>18</sup> la figure (תְּבִיטָה) de quelque reptile (רֶמֶשׂ) du sol (אֲדָמָה), la figure (תְּבִיטָה) de quelque poisson (דָּגָה) qui soit dans les eaux (מַיִם), au-dessous de la terre (אָרֶץ) ; <sup>19</sup> et de peur que tu ne lèves tes yeux vers les cieux (שָׁמַיִם) et que tu ne voies le soleil (שֶׁמֶשׁ), et la lune (יָרֵחַ) et les étoiles (כּוֹכָבִים), toute l'armée (צְבָא) des cieux (שָׁמַיִם), et que tu ne te laisses séduire et ne te prosternes devant eux, et ne les serves : lesquels l'Éternel, ton Dieu (אֱלֹהִים), a donnés en partage à tous les peuples, sous tous les cieux (שָׁמַיִם). [...]</p> <p><sup>32</sup> Car, enquires-toi donc des premiers jours, qui ont été avant toi, depuis le jour où Dieu a créé l'homme (בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם) sur la terre (אָרֶץ), et d'un bout des cieux (שָׁמַיִם) jusqu'à l'autre bout des cieux (שָׁמַיִם), si <i>jamais</i> il est rien arrivé comme cette grande chose, et s'il a été rien entendu de semblable.</p>

<sup>13</sup> La traduction est celle de Darby (1885). Les correspondances directes, c'est-à-dire même idée, même mot, apparaissent entre parenthèses et en droit, tandis que les correspondances indirectes, c'est-à-dire même idée, mot différent, apparaissent également entre parenthèse, mais en italique.

<p>(אֱלֹהִים) dit : Faisons (עָשָׂה) l'homme (אָדָם) à notre image (צֶלֶם), selon notre ressemblance (דְּמוּת), et qu'ils dominent sur les poissons (דְּגָיִם) de la mer, et sur les oiseaux (עוֹף) des cieux (שָׁמַיִם), et sur le bétail, et sur toute la terre (אֲרֶץ), et sur tout <i>animal</i> rampant qui rampe (דְּרֹמֵשׁ הָרֶמֶשׂ) sur la terre (אֲרֶץ).<sup>27</sup> Et Dieu (אֱלֹהִים) créa l'homme (וַיַּבְרָא אֱלֹהִים אִתּוֹ) à son image (צֶלֶם) ; il le créa (בָּרָא) à l'image (צֶלֶם) de Dieu (אֱלֹהִים) ; il les créa (בָּרָא) male (זָכָר) et femelle (נְקֵבָה).<sup>28</sup> Et Dieu (אֱלֹהִים) les bénit ; et Dieu (אֱלֹהִים) leur dit : Fructifiez, et multipliez, et remplissez la terre (אֲרֶץ) et l'assujettissez, et dominez sur les poissons (דְּגָיִם) de la mer et sur les oiseaux (עוֹף) des cieux (שָׁמַיִם), et sur tout être vivant qui se meut (חַיָּה הֹרֶמֶשֶׁת) sur la terre (אֲרֶץ).<sup>29</sup> Et Dieu (אֱלֹהִים) dit : Voici, je vous ai donné toute plante portant semence, qui est sur la face de toute la terre (אֲרֶץ), et tout arbre dans lequel il y a un fruit d'arbre, portant semence; <i>cela</i> vous sera pour nourriture ;<sup>30</sup> et à tout animal de la terre (אֲרֶץ) ; et à tout oiseau (עוֹף) des cieux (שָׁמַיִם), et à tout ce qui rampe (רֹמֵשׁ) sur la terre (אֲרֶץ), qui a en soi une âme vivante, <i>j'ai donné</i> toute plante verte pour nourriture. Et il fut ainsi.<sup>31</sup> Et Dieu (אֱלֹהִים) vit tout ce qu'il avait fait (עָשָׂה), et voici, cela était très-bon. Et il y eut soir, et il y eut matin : le sixième jour.<sup>2:1</sup> Et les cieux (שָׁמַיִם) et la terre (אֲרֶץ) furent achevés, et toute leur armée (צְבָא).</p>	
---	--

Tableau 1 : Présentation synoptique

## 2. *Appréciation statistique*

C'est une évidence que tous les mots communs à ces deux textes n'ont pas le même poids quant à la pertinence du rapprochement de ces derniers<sup>14</sup>. En réalité, cette pertinence est, entre autres, fonction de la fréquence des mots : moins un mot est fréquent, plus est pertinent le lien entre les deux textes dans lequel il se trouve, et inversement. C'est donc ici qu'un relevé statistique s'avère des plus utiles pour évaluer le degré de pertinence du rapprochement de deux textes. Concernant les mots, communs aux deux passages, de notre tableau synoptique, leurs fréquences dans le Pentateuque (1-5) et le *Tanak* (6) sont les suivantes<sup>15</sup> :

<sup>14</sup> Déjà les conjonctions, les adverbes, les verbes auxiliaires, etc. sont en principe exclus du relevé.

<sup>15</sup> Nous nous sommes basés sur les données provenant de BibleWorks, version 6.0.005y, 2003, KOEHLER, BAUMGARTNER 1985 et POSWICK 1998.

	1	2	3	4	5	6
Mots <sup>16</sup>	/ ± 5853 versets	/ ± 79 983 mots	Gn <sup>17</sup>	Dt <sup>17</sup>	Ex-Lv-Nb <sup>17</sup>	Tanak <sup>17</sup>
אלהים	683	813	190 - 219	312 - 374	181 - 219	2247 - 2600
שמים	92	100	39 - 41	38 - 44	15 - 15	395 - 421
ארץ	705	849	252 - 311	171 - 197	282 - 341	2190 - 2504
עשה	744	859	140 - 153	148 - 163	456 - 544	2285 - 2629
פוכבים	11	11	5 - 5	4 - 4	2 - 2	37 - 37
מים	180	207	46 - 54	20 - 21	114 - 132	523 - 580
עוף	2	2	1 - 1 ( <i>Pol'el</i> )	1 - 1 ( <i>Qal</i> )	–	23 - 24
רמש	13	13	9 - 9	1 - 1	3 - 3	16 - 16
פנף	12	15	2 - 2	5 - 5	5 - 8	85 - 109
בהמה	91	103	19 - 21	17 - 18	55 - 64	172 - 190
אדמה	92	100	40 - 46	36 - 38	16 - 16	217 - 231
אדם	110	124	44 - 55	6 - 7	60 - 62	540 - 569
דנה	7	7	3 - 3	1 - 1	3 - 3	13 - 15
ברא I	11	14	8 - 11	1 - 1	2 - 2	41 - 48
זכר	57	58	14 - 14	2 - 2	41 - 42	82 - 84
נקבה	21	21	6 - 6	1 - 1	14 - 14	22 - 22
צבא	86	89	4 - 4	4 - 4	78 - 81	461 - 489

Tableau 2 : Appréciation statistique

Un simple coup d'œil permet déjà de remarquer la présence dans nos deux textes de mots communs de faible, voire très faible, fréquence (עוף, דנה, פוכבים, רמש, ברא, פנף et נקבה), ce qui augmente la pertinence du rapprochement de ces deux textes. Dès lors, il devient de moins en moins probable que ce partage de mots communs soit fortuit. En clair, nos deux textes semblent bien être reliés.

La pertinence du rapprochement de nos deux textes peut encore être renforcée, si besoin, en affinant les critères de comparaison, notamment des mots communs à plus forte fréquence. Peuvent ainsi être pris en compte non plus seulement la présence d'un même mot, mais aussi d'un sens ou emploi particulier de ce mot, ou encore l'association de mots dans un ensemble restreint d'un ou deux versets, et enfin l'emploi d'un ensemble de mots ou expressions synonymes renvoyant à une même thématique.

<sup>16</sup> Suivant leur ordre d'apparition dans Gn 1,14-2,1.

<sup>17</sup> Le premier chiffre indique le nombre de versets, dans lesquels le mot apparaît (une ou plusieurs fois), et le second le nombre totale d'occurrences du mot.

### Sens ou emploi particulier

	/ ± 5853 versets	/ ± 79 983 mots	Gn	Dt	Ex-Lv-Nb	Tanak
כָּנָף = aile (≠ extrémité)	9	11	2 - 2	2 - 2	5 - 7	65 – 86
צְבָאָם, צְבָא הַשָּׁמַיִם = astres (≠ armée)	3	3	1 - 1 <sup>18</sup>	2 - 2	–	16 - 19

Tableau 3 : Sens ou emploi particulier

### Association de mots dans un ensemble restreint d'un ou deux versets

	Gn	Dt	Ex-Lv-Nb	Tanak
פּוֹכְבִים + שָׁמַיִם	4 x	4 x	1 x	20 x
אָדָם + בָּרָא	4 x	1 x	–	7 x
שָׁמַיִם + צְבָא	1 x	2 x	–	18 x

Tableau 4 : Association de mots dans un ensemble restreint d'un ou deux versets

### Ensemble de mots ou expressions synonymes renvoyant à une même thématique

Combinée aux mots absolument identiques communs à nos deux textes, la présence de mots ou expressions synonymes qui renvoient à une même thématique renforce encore les liens entre ces deux textes<sup>19</sup> :

Gn		Dt		Tanak
1,16	הַמָּאוֹר הַגָּדוֹל	4,19	שָׁמֶשׁ	Ps 74,16 « אַתָּה הִכִּינוֹתָ לְךָ יוֹם אֶתְּ לַיְלָה לְךָ יוֹם אֶתְּ לַיְלָה אֶתְּ לַיְלָה אֶתְּ לַיְלָה : À toi est le jour, à toi aussi la nuit; toi tu as établi la <b>lune</b> (littér. : luminaire) et le <b>soleil</b> . » (Chiasme <sup>20</sup> )
	הַמָּאוֹר הַקָּטָן		יָרֵחַ	
1,20-21	עוֹף עוֹף כָּנָף	4,17	צְפוּר כָּנָף	Gn 7,13-14 « צְפוּר כָּל- [...] וְכָל-הָעוֹף לְמִינֵהוּ כָל- : et tous les <b>oiseaux</b> selon leur espèce, tout <b>oiseau</b> de toute <b>aile</b> (litter. : tout oiseau selon son espèce, tout oiseau toute aile) »

<sup>18</sup> Au regard des autres occurrences de צְבָא avec ce sens (par exemple Ne 9,6), en Gn 2,1 « וַיִּכְלֹ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל-צְבָאָם: », וְהָאָרֶץ וְכָל-צְבָאָם renverrait en fait uniquement à הַשָּׁמַיִם et non à הָאָרֶץ.

<sup>19</sup> Après la mise en parallèle des mots ou expressions synonymes dans la Genèse et le Deutéronome, je mentionnerai si possible un texte du Tanak où l'on trouve les deux mots ou expressions regroupées.

<sup>20</sup> La structure en chiasme du verset confirme l'interprétation (et secondairement la traduction) de מָאוֹר par « lune ».

1,26-27	צֶלֶם , דְמוּת <sup>21</sup>	4,16-18	פְּסֵל , תְּמוּנָה , סֹמֵל , תְּבִיטָה	Dt 4,16 « תְּבִיטָה זָכָר : la figure d'un mâle » Ez 16,17 « צֶלְמֵי זָכָר : des images d'un mâle » 2 R 16,10 « וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ אַחָז אֶל-אוּרִיָּה הַכֹּהֵן : et le roi Achaz envoya à Urie, le sacrificateur, la forme de l'autel et son modèle, selon toute sa façon. »
---------	------------------------------	---------	---	--

Tableau 5 : Ensemble de mots ou expressions synonymes renvoyant à une même thématique

### 3. Interprétation des correspondances et nature du lien entre les deux textes

Assurément, tout ce qui précède atteste que nos deux textes sont reliés entre eux : un tel partage de mots assez rares d'abord et surtout, de sens particuliers et d'expressions synonymes ensuite, a peu de chance d'être le fruit du hasard<sup>22</sup>. Il s'agit donc bien d'un cas d'intertextualité. Mais dans ce cas, comme mentionné plus haut (p. 32), il reste maintenant à préciser la nature de ce lien intertextuel : s'agit-il d'une citation<sup>23</sup> ou d'une allusion<sup>24</sup> ? Et dans un cas ou dans l'autre, s'agit-il d'un cas d'intertextualité *transformative* ?<sup>25</sup> Si oui, dans quel sens se fait le lien ? Autrement dit : lequel de nos deux textes est le référé, lequel est le référent ? Il va sans dire que ces questions sont hautement complexes, voire insolubles, surtout quand elles sont abordées du point de vue – diachronique – de l'histoire de la formation du Pentateuque<sup>26</sup>. C'est la raison pour laquelle nous resterons surtout au niveau – synchronique – de son état final et traiterons dès lors Dt 4,15-19,32 comme venant à la suite – littérairement<sup>27</sup> – de Gn 1,14-2,1 et s'inspirant de celui-ci<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Si tous ces termes relèvent du domaine de la représentation, de l'image, d'après BLOCHER 1988, p. 77-78, צֶלֶם désigne, non « la forme de l'original », mais « plutôt l'image faite d'après l'original », « la copie, et non le modèle », tandis que דְמוּת « précise de quelle sorte d'image il s'agit, d'une image ressemblante, avec des traits analogues bien que non-identiques. Cette image « représente » Dieu dans les deux sens du verbe [...] Si l'homme est l'image de Dieu, l'accent tombe sur sa situation. La métaphore du *śélém* ne parle pas d'abord de la nature de la créature humaine (bien qu'on ne puisse exclure un intérêt secondaire pour elle) ; elle définit les relations constitutives ». Sur l'expression « image de Dieu » dans un sens écologique : l'homme serait le plénipotentiaire de Dieu sur terre, voir DAVID 1994, p. 56-58.

<sup>22</sup> On notera aussi qu'au moins un mot (le verbe עוֹרָה) et un sens particulier d'un mot (צָבָא : astres) n'apparaissent pas dans l'ensemble Ex-Lv-Nb.

<sup>23</sup> Qui apparaît « presque toujours comme une citation indirecte et implicite qui ne comporte pas de renvoi à une référence précise [...] puisque les scribes de l'Antiquité ignoraient les caractères d'imprimerie comme les guillemets ou l'italique », précise LAVOIE 1992, p. 50.

<sup>24</sup> « Étant encore plus implicite et moins littérale que notre premier mode [c'est-à-dire la citation], l'allusion exige donc un effort de décodage de la part du lecteur » (LAVOIE 1992, p. 50).

<sup>25</sup> WALTKE 2012, p. 114-115, parle de deux types d'intertextualité : une intertextualité transformative, reprise interprétative en vue de répondre à une nouvelle situation, qui fait ainsi avancer la réflexion théologique, et une intertextualité non transformative, simple reprise pour des raisons purement formelles (embellir la rhétorique), qui ne fait pas avancer la réflexion ; mais il reconnaît que la frontière entre les deux types d'intertextualité peut parfois être mince.

<sup>26</sup> Qui est un domaine de recherche en « crise » profonde, cf. RÖMER 2002, p. vii.

<sup>27</sup> Cf. BRETTLE 2000, p. 33-50, qui voit Dt 4,1-40 comme un « literary sermon » (p. 50), donc un texte très construit, qui « contains clear signs that it is a highly learned and complex unit which is not self-standing, but deeply integrated into the structure of Deuteronomy » (p. 49), ce qui rend très probable des références et des

Un indice vient fortement suggérer que le passage du Deutéronome, bien davantage qu'une allusion, est une citation du début de la Genèse et même un cas d'intertextualité transformative. N'ayant guère beaucoup de moyens à disposition (cf. n. 23), les auteurs bibliques signalent qu'ils citent un passage notamment en reprenant ses éléments *en sens inverse*<sup>29</sup>. Or c'est justement le cas avec nos deux textes :

Gn 1,14-2,1		Dt 4,(13)15-19,32	
14-18	Grand luminaire (soleil), petit luminaire (lune) et étoiles	Mâle et femelle (être humain)	16
20-22	Animaux marins (poissons) et oiseaux	Animaux terrestres et oiseaux	17
24-25	Animaux terrestres et reptiles du sol	Reptiles du sol et poissons	18
26-27	Être humain (mâle et femelle)	Soleil, lune et étoiles	19

Tableau 6 : Citation inversée

En outre, on aurait également ici un cas très clair d'intertextualité transformative et même, à suivre certains commentateurs, doublement transformative. En effet, non seulement le texte du Deutéronome reprend celui de la Genèse, mais le transforme en un solennel et pressant avertissement contre tout acte d'idolâtrie, qui serait une coupable et mortelle transgression du premier de ces dix commandements, mentionnés en Dt 4,13, et donc une fatale rupture de l'Alliance. Enfin, si, selon la formule d'Emmanuel Levinas, l'intertextualité consiste « à associer un "paysage" biblique à un autre pour dégager de ce jumelage le parfum secret du premier »<sup>30</sup>, alors le texte du Deutéronome inviterait à relire autrement celui de la Genèse en nous en dévoilant toute la "senteur polémique" et ce, en accord avec plusieurs auteurs qui y ont effectivement vu un plaidoyer contre l'idolâtrie généralisée à l'époque – quelle qu'elle soit d'ailleurs – de sa rédaction<sup>31</sup>. L'intertextualité entre nos deux textes ne ferait dès lors qu'encore refléter le fait connu du lien étroit et fondateur entre Création et Alliance<sup>32</sup>.

#### 4. Conclusion

Si l'intertextualité entre Gn 1,14-2,1 et Dt 4,(13)15-19,32 laisse peu de place au doute, cela contribue à renforcer l'idée que le Pentateuque s'organise en structures concentriques autour du Lévitique et de son chapitre seizième, ce qui constituait notre question de départ. Ainsi, aux liens intertextuels déjà connus entre l'Exode et les Nombres, frontières directes du Lévitique, viennent s'ajouter ceux entre la Genèse et le Deutéronome, bornes externes du Pentateuque. Et si le Grand Pardon, thème de Lv 16, est bien au centre du Pentateuque, alors l'Alliance et la Création ont désormais un même cœur, celui de Dieu.

---

liens avec d'autres textes, comme Genèse, comme le montrent la présente étude, ce que laisse prudemment entendre Brettler : « Could the reference to Genesis 1 in Deut 4,16-19 [...] even suggest that it was written as part of the Pentateuch? » (p. 50, n. 76).

<sup>28</sup> Le problème, quand il est question d'intertextualité, de savoir lequel de deux textes dépend de l'autre, c.à.d. du sens de la dépendance, est récurrent, cf. LEVINSON 2005, p. 47, n. 40, et p. 49-50, n. 44.

<sup>29</sup> Ce « principe de la citation inversée » a été découvert par M. Seidel, cf. LEVINSON 2005, p. 49-50, n. 44.

<sup>30</sup> LEVINAS 1968, p. 120, cité par LAVOIE 1992, p. 57.

<sup>31</sup> Cf., entre autres, HASEL 1974, p. 81-102, KESTEMAN 1981, p. 349, BLOCHER 1988, p. 53, SAILHAMER 1992, p. 93, et WALTKE 2012, p. 170. Pour une vue d'ensemble des idéologies du Proche Orient ancien, souvent en arrière-plan « polémique » du texte biblique, on consultera WALTON 2006.

<sup>32</sup> Cf., par exemple, KESTEMAN 1981, p. 347-356, VANNIER 1991, p. 213-225, DUMBRELL 1993, dont c'est l'objet et WÉNIN 2007, p. 47.

**BIBLIOGRAPHIE**

- BLOCHER 1988 : H. BLOCHER, *Révélation des origines*, Lausanne.
- BRETTLER 2000 : M.Z. BRETTLER, *A "Literary Sermon" in Deuteronomy 4*, dans S.M. OLYAN, R.C. CULLEY (éd.), *A Wise and Discerning Mind: Essays in Honor of Burke O. Long* (Brown Judaic Studies, 325), Providence, p. 33-50.
- DAVID 1994 : R. DAVID, « L'exégèse des récits bibliques de la création, miroir d'un questionnement », *Théologiques*, 2.1, p. 45-60.
- DUMBRELL 1993 : W.J. DUMBRELL, *Covenant & Creation. A Theology of the Old Testament Covenants*, Grand Rapids.
- HASEL 1974 : G.F. HASEL, « Polemic Nature of the Genesis Cosmology », *Evangelical Quaterly*, 46, p. 81-102.
- JOÛON, MURAOLA 2006 : P. JOÛON, T. MURAOLA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome.
- KESTEMAN 1981 : M. KESTEMAN, « La création et ses enjeux », *Revue Théologique de Louvain*, 12.3, p. 347-356.
- KOEHLER, BAUMGARTNER 1985 : L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden.
- LAVOIE 1992 : J.-J. LAVOIE, « Jeux bibliques d'intertextualité ou l'impossibilité de lire hors de la bibliothèque », *Tangence*, 35, p. 46-58.
- LEVINSON 2005 : B.M. LEVINSON, *L'herméneutique de l'innovation* (Le livre et le rouleau, 24), Bruxelles.
- LUCIANI 2009 : D. LUCIANI, « "Aimer la Torah plus que Dieu". Au centre, Dieu ou la loi ? Contribution à l'étude de la structure du Pentateuque », *Revue Théologique de Louvain*, 40, p. 153-189.
- POSWICK 1998 : R.-F. POSWICK, « Si la bible m'était comptée... », dans *Actes JADT'1998*, p. 517-528.
- RICHELLE 2013 : M. RICHELLE, « L'origine de l'humanité selon le début de la Genèse », dans L. JAEGER, *Adam, qui es-tu ? Perspectives bibliques et scientifiques sur l'origine de l'humanité*, Charols, p. 11-36.
- RÖMER 2002 : Th. RÖMER, *Brève présentation du débat actuel sur le Pentateuque toujours en question*, dans A. DE PURY, Th. RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible, 19), Genève, p. vii-xxxiv.
- RÖMER, MACCHI, NIHAN 2009 : Th. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible, 49), Genève.
- SAILHAMER 1992 : J.H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative. A Biblical-Theological Commentary*, Grand Rapids.
- SAILHAMER 1995 : J.H. SAILHAMER, *Introduction to Old Testament Theology. A Canonical Approach*, Grand Rapids.
- VANNIER 1991 : M.-A. VANNIER, « Aspects de l'idée de création chez S. Augustin », *Revue des Sciences Religieuses*, 65.3, p. 213-225.
- WALTKE 2012 : B. WALTKE, *Théologie de l'Ancien Testament*, Charols.

WALTON 2006 : J.H. WALTON, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Grand Rapids.

WÉNIN 2007 : A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 - 12,4* (Lire la Bible, 148), Paris.

## Béthanie, de l'autre côté du Jourdain

*Par*

Christian-Bernard Amphoux

*CPAF — AMU, Aix-Marseille*

**L** La scène du baptême de Jésus est localisée, en Jn 1,28, à « Béthanie, de l'autre côté du Jourdain » ; mais chacun sait, ou constate en regardant une carte de la Judée, que Béthanie est un village proche de Jérusalem et non dans l'actuelle Jordanie. Les commentateurs ont donc envisagé qu'il y ait un deuxième village du même nom situé de l'autre côté du Jourdain<sup>1</sup> ; mais le site en demeure incertain, car aucune trace n'existe d'un second village de ce nom. On est alors amené à se contenter de cette hypothèse invérifiable ou à entrer dans l'univers complexe de l'utilisation des noms propres, dans les évangiles, voire la littérature biblique d'une manière plus générale. Et c'est en travaillant sur les variantes des noms propres de Marc que l'existence d'un deuxième sens, pour certains noms propres, nous est apparue, un deuxième sens vite abandonné ou perdu de vue et suscitant des variantes, car le mot primitif était devenu incompréhensible.

Notre exposé sera en trois points : (1) Quelques exemples de noms propres à double sens dans Marc ; (2) Le lien entre Marc et Jean dans le texte « occidental » ; (3) le sens de l'expression « Béthanie, de l'autre côté du Jourdain », en Jn 1,28.

---

<sup>1</sup> En note, la TOB indique : « Il s'agit... d'un bourg situé sur la rive gauche du Jourdain, dont la localisation est incertaine. » Et la Bible d'Osty-Trinquet : « Localité disparue, site incertain, à environ 25 km au nord de la Mer Morte... »

### 1. *Quelques exemples de noms propres à double sens dans Marc*

On se contentera de trois exemples présentant des variantes : la liste des régions et villes en Mc 3,7-8 ; le « pays des Géraséniens », en Mc 5,1 ; et Béthanie (en variante), en Mc 8,22.

#### *La liste des régions et villes, en Mc 3,7-8*

La liste de toponymes qui indiquent les diverses provenances de la foule des auditeurs de Jésus est transmise avec une incroyable variété ; et en travaillant sur cette diversité, on découvre que la variante-source, celle à partir de laquelle les autres s'expliquent, est celle du texte « occidental », dont le principal témoin est le Codex de Bèze (D.05). Dans ce manuscrit, la syntaxe qui lie les sept noms propres ne correspond pas à la géographie, ce qui explique les variantes qui l'ont modifiée. En voici le texte grec :

**απο** της Γαλιλαιας και της Ιουδαιας και **απο** Ιεροσολυμων **και της Ιδουμιας**  
και **οι** περαν του Ιορδανου  
και **οι** περι Τυρον και **οι περι** Σιδωνα (D)

Les quatre premiers noms sont régis par la même préposition *ἀπό*, « venant de », qui n'est exprimée que deux fois, groupant ainsi les toponymes par deux : la Galilée et la Judée / Jérusalem et l'Idumée. Or, Jérusalem est en Judée, ce qui explique que le deuxième groupe, faisant difficulté, a été :

(1) réduit à Jérusalem par la suppression de l'Idumée :

**απο** της Γαλιλαιας και της Ιουδαιας και **απο** Ιεροσολυμων (W)

(2) ou la préposition *ἀπό* a été généralisée :

**απο** της Γαλιλαιας και **απο** της Ιουδαιας και **απο** Ιεροσολυμων **και απο της Ιδουμιας** (BA)

(3) tout en supprimant l'Idumée :

**απο** της Γαλιλαιας και **απο** της Ιουδαιας και **απο** Ιεροσολυμων (κ)

(4) ou en déplaçant la Judée pour remplacer l'Idumée :

**απο** της Γαλιλαιας και **απο** Ιεροσολυμων **και απο της Ιουδαιας** (Θ)

(5) D'autres variantes ont consisté à supprimer les articles d'enclave devant les autres toponymes et à former un couple avec Tyr et Sidon :

και περαν του Ιορδανου και **οι** περι Τυρον και Σιδωνα (Θ)  
και περαν του Ιορδανου και περι Τυρον και Σιδωνα (W B A)  
και περαν του Ιορδανου, περι Τυρον και Σιδωνα (κ)

La solution qui finit par s'imposer est celle des codex Vaticanus (B) et Alexandrinus (A), qui représentent les textes alexandrin (B) et byzantin (A)<sup>2</sup>.

Mais revenons à la variante-source, au texte de D : comment rendre compte de cette syntaxe particulière ? Remarquons, d'abord, que la simple succession des noms (sans la syntaxe) forme une structure géographique claire, avec Jérusalem au centre, précédée des régions de la Palestine et suivie des régions limitrophes de la Palestine. La syntaxe vient donc corriger cette

<sup>2</sup> C.-B. AMPHOUX, « Marc comme quatrième évangile », dans C.-B. AMPHOUX, J. K. ELLIOTT (éd.), *Le texte du Nouveau Testament au début du christianisme : actes du colloque de Lille, juillet 2000* (Histoire du texte biblique, 6), Lausanne, 2003, p. 329-347, spécialement 340-342.

géographie simple en lui superposant une autre organisation centrée sur « ceux de l'autre côté du Jourdain », avec deux couples avant et un troisième après. Or, chaque couple a une affinité avec un des courants du premier christianisme : (1) les apôtres viennent de Galilée en Judée ; (2) les Hellénistes partent de Jérusalem vers l'Idumée ; (3) Paul sera le prédicateur des villes grecques en faisant deux fois le tour de la Mer Égée. La syntaxe introduit ainsi une lecture historique, dont le centre est un événement qui se produit « de l'autre côté du Jourdain » : on pense alors à la conversion de Paul, sur le chemin de Damas. En somme, « de l'autre côté du Jourdain » a comme deuxième sens de faire allusion à un événement de la vie de Paul.

On arrive ainsi à cette conclusion, surprenante de prime abord : dans l'évangile de Marc, certains épisodes ne font pas la relation du ministère de Jésus, mais appartiennent à une autre tradition qui renvoie par des allusions voilées à des événements de la première génération chrétienne, tout en rapportant apparemment des faits du ministère de Jésus.

### *Le « pays des Geraséniens », Mc 5,1*

En traversant la Mer de Galilée avec ses disciples, Jésus arrive « au pays des Geraséniens », c'est-à-dire des habitants de Gerasa. Or, Gerasa ne se trouve pas sur la côte ni même à proximité de la Mer de Galilée, mais assez loin, sur l'axe routier qui relie Damas à Pétra et qui est parallèle à la vallée du Jourdain. Plusieurs dizaines de kilomètres séparent ainsi Gerasa, aujourd'hui Djéradj, de la Mer de Galilée. Si bien que d'autres toponymes sont venus remplacer Gerasa, pour rapprocher le lieu de la mer, faisant référence à la ville de Gadara (texte byzantin) ou à Gergésa, une halte de bédouins située sur la côte même (type « Césaréen ») ; mais la variante-source fait bien référence à Gerasa, attestée par le texte « occidental » (D) et le texte alexandrin (B  $\kappa^*$ ), c'est elle qui est aujourd'hui éditée et traduite. Comment comprendre cette variante-source ?

La référence à Gerasa s'explique de nouveau par un deuxième sens historique : Gerasa est une étape incontournable, depuis Jérusalem, sur le chemin de Damas, elle est donc une nouvelle allusion à l'événement central de la liste des toponymes de Mc 3,7-8, la conversion de Paul. Et l'épisode contient de multiples détails qui confirment que l'épisode est une longue métaphore de cet événement de la vie de Paul. En particulier : (1) le forcené a été attaché à des tombeaux (v. 3-5), image du temple tenu par un grand-prêtre illégitime, donc lieu de mort ; (2) le démon se nomme Légion, c'est-à-dire « nous sommes plusieurs » (v. 9), comme les maîtres des pharisiens ; (3) le suicide des cochons (v. 11-13), image d'impureté, vise ironiquement la place de la pureté dans leur enseignement ; (4) le miraculé ne se joint pas aux disciples (v. 19), mais va prêcher dans la Décapole (v. 20), comme sont dix les étapes urbaines de Paul dans son périple autour de la Mer Égée. Voici donc un nouvel épisode venant d'une tradition qui parle à mots couverts de la première génération chrétienne et pas seulement du ministère de Jésus.

### *Béthanie ou Bethsaïda, en Mc 8,22*

La guérison de l'aveugle, en Mc 8,22-26, s'ajoute à un épisode (8,11-21) qui termine une séquence narrative commune à Mt et Mc et absente de Lc, commençant par la marche de Jésus sur l'eau (Mt 14,22-16,12 / Mc 6,45-8,26). Dans cet ensemble narratif, Mc présente deux guérisons absentes de Mt : celle d'un sourd (7,31-37) et celle de l'aveugle, dont nous parlons. En 7,24, Jésus se rend dans la région de Tyr (D W  $\Theta$ ) ou Tyr et Sidon (B  $\kappa$  A) ; puis, en 7,31, il suit un curieux itinéraire pour revenir à la Mer de Galilée, « partant de Tyr **par** Sidon » (D  $\Theta$  B  $\kappa$ ), corrigé en « partant de Tyr **et** Sidon » (P<sup>45</sup> W A) ; puis, après la multiplication des pains (8,1-9), Jésus conduit ses disciples en un lieu mystérieux, Dalmanoutha

(B & A), corrigé en Mageda ou Magdala, dans le type « Césaréen » (8,10) ; et c'est là qu'il met en garde ses disciples contre les enseignements du judaïsme, celui du temple et celui des pharisiens (8,11-21). Enfin, il se rend à Béthanie (D) ou Bethsaïda (W ⊕ B & A), où a lieu la guérison de l'aveugle. Or, Bethsaïda est un port sur la côte nord de la Mer de Galilée, en Décapole, tandis que Béthanie est un village lointain, près de Jérusalem, c'est ce nom qui fait donc difficulté. Il est attesté par le seul Codex de Bèze (D) et sa présence s'explique par un deuxième sens, peut-être historique, à la lumière des deux exemples précédents.

Le parcours surprenant de Jésus se rendant de Tyr à la Mer de Galilée en passant par Sidon (7,31) est une reprise du couple « Tyr et Sidon » en 3,8, dans la liste de régions et villes que nous avons vue : les deux villes font allusion aux voyages de Paul autour de la Mer Égée ; au cours du premier voyage (Ac 16-18), Paul reste proche de l'enseignement des disciples, tandis qu'au début du second voyage (Ac 19-20), il s'en éloigne en ajoutant la christologie. Autrement dit, en 7,31, le passage par Sidon implique la prise en compte du deuxième voyage égéen de Paul, donc de la christologie. La guérison du sourd apporte ensuite une réponse voilée à la question de la légitimité à la tête de la nouvelle génération : ce sera Simon, nom formé sur la racine du verbe *shm* ' « entendre » ; et comme il existe deux Simon, le chef des disciples et le cousin de Jacques, fils de Cléophas, une précision est ajoutée avec « ephphatha », qui transcrit l'impératif *hpth*, « ouvre-toi » : ce sera Pierre, en grec Petros (*ptr*), en araméen Kêpha (*kyp*), dont l'impératif du verbe *pth*, « ouvrir », est un équivalent numérique<sup>3</sup>. Traduisons : la légitimité de la gouvernance des chrétiens de seconde génération reviendra au successeur de Pierre et devra intégrer la christologie de Paul.

La guérison de l'aveugle, en Mc 8,22-26, est à comprendre comme complétant celle du sourd : la cécité renvoie à Paul, qui perd la vue sur le chemin de Damas (Ac 9,8-9) ; et il la recouvre par l'imposition des mains d'un certain Ananias (Ac 9,17-18). Or, Béthanie (*byt-nyh*) signifie « maison d'An(an)ias », c'est-à-dire que Béthanie fait allusion à un événement de la vie de Paul, mais de manière voilée par un sens apparent qui va s'imposer ; dès lors, le sens crypté n'est plus compris et le mot, parce qu'il présente une difficulté géographique, est remplacé.

Voilà donc trois épisodes de Mc où certains toponymes ont au départ un sens crypté qui fait allusion à Paul, puis ont été réduits par correction à leur sens géographique apparent. Mais une telle conclusion pose une question nouvelle et fondamentale : quelle est donc cette tradition narrative particulière de Mc, qui contiendrait des allusions à la première génération chrétienne, sous l'apparence de relater un moment du ministère de Jésus ?

### ***La distinction de deux traditions narratives dans Mc***

Selon la théorie des deux sources<sup>4</sup>, Mt et Lc auraient utilisé Mc, ou un proto-Marc très proche de Mc, comme source narrative principale des récits du ministère de Jésus et une

---

<sup>3</sup> Le calcul se fait avec un code septal découvert par B. Barc et appliqué à l'alphabet hébreu ou ses équivalents grecs :  $p-t-r = 3 + 1 + 6 = 10$  ;  $k-y-p = 4 + 3 + 3 = 10$  ; et  $h-p-t-h = 5 + 3 + 1 + 1 = 10$ . Cette désignation cryptée de Pierre s'apparente à celle en clair de Mt 16,17-18 ; et elle s'oppose à celle de Jacques en EvTh 12, qui atteste qu'il y a bien eu une concurrence entre les disciples et la famille de Jésus, pour diriger le courant chrétien.

<sup>4</sup> Cette théorie est née de l'interprétation du témoignage de Papias (Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.* 3, 39,15-16) par F. SCHLEIERMACHER, « Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien », *Theologische Studien und Kritiken*, 5, 1832, p. 735-768. W. Farmer a montré qu'elle avait pris un sens politique avec Bismarck (W. FARMER, « State Interesse and Markan Primacy », dans H. GRAF REVENTLOW, W. FARMER (éd.),

collection de paroles, dite « source Q »<sup>5</sup>, pour leur partie commune, absente de Mc. Cette théorie, qui a le mérite de la simplicité, est largement admise ; mais elle est contredite par les nombreux accords de détail entre Mt et Lc contre Mc, ce que l'on appelle les « minor agreements » ; et elle ne rend pas compte du déplacement d'un bon tiers des épisodes, dans Mt ou dans Lc, par rapport à Mc. La distinction de la source de paroles et de celle des récits est, en revanche, un acquis indiscutable. Autrement dit, la théorie doit être améliorée, pour devenir une explication historique valable de la formation des évangiles synoptiques. Mais comment ?

Essayons de séparer, dans Mc, les épisodes qui se suivent dans le même ordre dans les trois synoptiques et les autres. On voit alors apparaître avec les premiers un ensemble parfaitement construit et organisé, ce qui suggère que toutes ses parties viennent de la même source et que cette source ne contenait que ces épisodes-là. L'ensemble commun des synoptiques ainsi constitué raconte le ministère de Jésus en cinq étapes : les deux premières correspondent au ministère de Galilée ; la troisième, au voyage de Galilée en Judée ; la quatrième, au ministère de Judée ; et la dernière, au discours sur la fin des temps et à la passion. De plus, quatre épisodes qui ne répondent pas au critère de l'ordre commun, mais qui sont liés par leur contenu aux précédents, leur ont été annexés, sans doute lors de la rédaction finale, et font encore partie de cette tradition du ministère. Mais qu'en est-il des autres épisodes ?

Les trois exemples que nous avons pris concernent des toponymes qui apparaissent dans les épisodes restants : douze d'entre eux ont un parallèle dans Lc ; et les dix autres forment deux séries ayant un parallèle dans Mt et pas dans Lc. Or, ces trois séries correspondent à celles que relève le témoignage récemment découvert dans une lettre de Clément d'Alexandrie, à propos de la rédaction de Marc en deux temps<sup>6</sup> : d'abord à Rome, du vivant de Pierre ; puis à Alexandrie, après le martyre de Pierre, où deux séries complémentaires sont ajoutées à la première rédaction, l'une narrative et l'autre contenant des paroles de Jésus. Par la coïncidence entre ce nouveau témoignage et le reliquat dans Mc de l'ensemble commun des synoptiques, on est amené à faire l'hypothèse que Mc combine deux traditions narratives, celle qui remonte à lui, dont les épisodes ne sont pas disposés dans le même ordre dans les trois synoptiques, et une seconde tradition, qui raconte le ministère de Jésus, de son baptême à sa mort<sup>7</sup>.

Les deux premiers exemples que nous avons pris appartiennent à des épisodes de l'ensemble de douze ayant un parallèle dans Lc. Voici la liste de ces épisodes :

- 1,21-39 : Jésus à Capharnaüm
- 3,7-19 : l'origine de la foule et l'appel des Douze
- 3,31-35 : la relégation de la famille
- 4,21-25 : les trois paroles

---

*Biblical Studies and the Shifting of Paradigms 1850-1914*, JSOT Suppl. Series 192, Sheffield, 1995, p. 15-49), entraînant son rejet par le Vatican (décret du 26.6.1912, L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, Tournai, 1952, p. 27-28). Devenue ainsi une théorie protestante, elle est adoptée par la plupart des exégètes catholiques, après l'encyclique *Divino afflante spiritu* (1943).

<sup>5</sup> J. M. ROBINSON, P. HOFFMANN, J. S. KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q*, Philadelphia, Leuven, 2000. Trad. fr. F. AMSLER, *L'évangile inconnu. La source de paroles de Jésus*, Genève, 2001.

<sup>6</sup> M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge (Mass.), 1973 ; trad. fr. J.-D. KAESTLI, « l'Évangile secret de Marc », dans F. BOVON, P. GEOLTRAIN (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. 1 (Bibliothèque de la Pléiade, 442), Paris, 1997, p. 55-69.

<sup>7</sup> C.-B. AMPHOUX, « Réponse », dans E. NODET, *Synoptiques et Actes, quel texte original ?* (Cahiers de la Revue Biblique, 82), Pendé, 2014, p. 179-204.

- 4,35-41 : la tempête apaisée
- 5,1-20 : l'exorcisme à Gérasa
- 5,21-43 : deux guérisons féminines
- 6,1-6 : Jésus de retour dans sa patrie
- 6,7-13 : l'envoi des disciples en mission
- 9,38-50 : un incident en mission
- 12,41-44 : l'aumône de la veuve
- 14,3-9 : l'onction de Béthanie

À première lecture, le groupement de ces épisodes est arbitraire, car aucune continuité de sens n'est apparente. Il faut un peu de temps pour voir que ces épisodes forment bien une structure, qui couvre toute l'histoire de la première génération chrétienne, du ministère de Jésus (en prologue) au temps présent de l'auteur (en épilogue) :

- 1,21-39 : Prologue = ministère de Jésus
- Corps du livret
- 3,7-19 : sommaire de la génération
- 3,31-35 : fondation de la communauté : 1) la famille
- 4,21-25 : fondation de la communauté : 2) base de la prédication
- 4,35-41 : gouvernance de Pierre : 1) conflit avec les Hellénistes
- 5,1-20 : gouvernance de Pierre : 2) conversion de Paul
- 5,21-43 : gouvernance de Pierre : 3) priorité donnée à la foule sur l'élite
- 6,1-6 : gouvernance de Jacques : 1) mise en place des frères de Jésus (42)
- 6,7-13 : gouvernance de Jacques : 2) la conférence de Jérusalem (49)
- 9,38-50 : gouvernance de Jacques : 3) Paul et Jean à Éphèse (56)
- 12,41-44 : gouvernance de Jacques : 4) mort de Jacques
- 14,3-9 : épilogue = présent de l'auteur (Rome)

Telle est, par hypothèse, le contenu du « Marc romain », premier livret rédigé par Marc, où les actes de Jésus vont de son ministère à la célébration de l'Église de Rome, en survolant toute la génération qui sépare la mort de Jésus et celle de Jacques.

Le complément narratif du « Marc romain » comprend cinq épisodes formant une même séquence narrative :

- 6,45-56 : marche sur l'eau = résurrection de Jésus
- 7,1-23 : le pur et l'impur = abandon de la loi rituelle
- 7,24-30 : la Syro-phénicienne = priorité donnée au monde romain (païen)
- + 7,31-37 : guérison du sourd = légitimité au successeur de Pierre
- 8,1-10 : multiplication des pains = prédication à toute l'humanité
- 8,11-21 : mise en garde contre les enseignements du judaïsme
- + 8,22-26 : guérison de l'aveugle = légitimité de la christologie de Paul.

Le complément de paroles est aussi en cinq épisodes contenant, en tout, sept paroles de Jésus :

- 3,20-30 : l'interprétation des frères de Jésus :
  - (1) L'homme fort = reprendre la succession dynastique à Hérode
  - (2) Le péché contre l'esprit = la faute du grand-prêtre hérédien
- 4,26-34 : l'interprétation des disciples de Jésus :
  - (3) La semence autonome = attendre le royaume avec patience
  - (4) La graine de moutarde = attendre le royaume avec espérance
- 10,35-45 : parole centrale : (5) servir ; Jacques et Jean exclus de la légitimité future
- 11,20-26 : (6) la foi à déplacer des montagnes, nouveau chemin de salut
- 12,28-34 : (7) l'amour du prochain (= la loi), chemin de salut maintenu

La disposition des paroles reproduit celle des villes et régions de Mc 3,7-8 : d'abord, deux stratégies issues des interprétations divergentes de la prédication de Jésus ; les frères lui donnent un sens politique, pour le rétablissement d'un grand-prêtre héréditaire, mais Jésus les désavoue ; les disciples légitimés pour diriger la communauté, se consacrent à une prédication du royaume pour le peuple juif. Plus tard, l'enseignement des frères se répand à Jérusalem (Jacques), Alexandrie (les Hellénistes) et Éphèse (Jean), qui sont exclus de la gouvernance de la génération suivante. Enfin, un double chemin de salut est mis en place : celui de la loi, qui vient du judaïsme et que professent les disciples ; et celui de la foi, ajouté par la christologie de Paul.

Les deux compléments contiennent des réponses à la question de la légitimité pour diriger la deuxième génération chrétienne : elles ne sont pas destinées à être comprises de tous, ce qui justifie l'écriture à deux niveaux de sens. Le témoignage de Clément d'Alexandrie insiste sur le caractère réservé des deux compléments. La correspondance est si parfaite qu'il est probable que la lettre de Clément intègre une donnée sur la rédaction de Mc bien antérieure, remontant avant la rédaction finale, quand l'évangile de Marc ne comprend encore que ces trois ensembles de la première tradition narrative. Quoi qu'il en soit, les allusions à Paul à travers les noms propres trouvent ainsi leur cohérence.

## 2. *Le lien entre Marc et Jean dans le texte « occidental »*

La théorie des deux sources a un corollaire : les rédactions des trois synoptiques sont liées, mais celle de Jean est indépendante. Il n'est donc pas question de chercher dans Mc l'explication d'une difficulté du texte de Jn. Il est admis que la rédaction de Jn est liée à une communauté johannique, probablement Éphèse, et celle de Mt, à une communauté matthéenne, probablement Antioche. Celle de Mc serait liée à Rome, mais on ne parle pas d'une communauté marcionite. Mt et Lc seraient rédigés après Mc, dans les années 80, et Jn, vers l'an 100.

Or, selon Eusèbe de Césarée, vers 110, quand Ignace d'Antioche, en route pour Rome, fait escale à Smyrne, les évangiles ne sont pas encore écrits. Il dit, en effet :

*« Tandis qu'il faisait le voyage à travers l'Asie [= la région d'Éphèse et Smyrne], (...) il affermissait les Églises (...) et il les mettait en garde contre les hérésies (...) il les pressait de tenir fermement à la tradition des apôtres dont (...) il estimait nécessaire de [la] fixer encore par écrit »* (Hist. eccl. 3, 36,4 [trad. G. Bardy]).

Comment concilier les dates approximatives admises et cette indication d'Eusèbe, à propos d'Ignace d'Antioche ?

Nous avons découvert, dans la lettre d'Ignace aux Éphésiens, une réponse à mots couverts. L'auteur suggère de réunir la tradition d'Antioche et celle d'Éphèse en quatre livres et une collection d'épîtres de Paul. Ainsi seront réunis les héritages de Pierre (Antioche), Jean et Paul (Ephèse). Ignace ne réalise pas lui-même ce projet, mais il écrit une autre lettre à Polycarpe, alors jeune chef de la communauté de Smyrne, et en fait son continuateur<sup>8</sup>.

Le projet d'Ignace a-t-il vu le jour ? Le texte « occidental » des évangiles, attesté par le Codex de Bèze, lui correspond, pour les évangiles ; et le corpus marcionite des épîtres de Paul,

---

<sup>8</sup> C.-B. AMPHOUX, D. ROUGER, « Le projet littéraire d'Ignace d'Antioche dans sa lettre aux Ephésiens », dans P. DOBLE, J. KLOHA (éd.), *Texts and Traditions. Essays in Honour of J. Keith Elliott* (New Testament Tools, Studies and Documents, 47), Leiden, 2014, p. 348-369.

reconstitué par A. von Harnack sur la base du *Contre Marcion* de Tertullien<sup>9</sup>, en conserve la structure. Nous avons donc une base documentaire pour approcher l'édition de Polycarpe qui produit la rédaction finale des quatre évangiles et opère le premier corpus paulinien, tous deux vers 120, avant les écoles de Marcion, Justin et Valentin, qui vont utiliser cette édition<sup>10</sup>.

La particularité principale de cette première édition réunissant les quatre évangiles est leur disposition dans l'ordre Mt – Jn – Lc – Mc. Dans Jn se trouve la Femme adultère (7,53-8,11) et à la fin de Mc, la Finale longue (16,9-20), qui sont deux pièces liminaires ajoutées aux évangiles, l'une au centre, l'autre à la fin. Elles font donc partie de cette première édition et y jouent un rôle important : la Femme adultère est au centre d'une double proportion, les paroles de Jésus sont disposées de part et d'autre dans la proportion d'égalité, et les parties narratives dans la proportion du simple au double<sup>11</sup> ; et la Finale longue sert d'épilogue aux quatre livres<sup>12</sup>. La double proportion est un moyen déjà employé au temple de Jérusalem pour donner à des livres le statut d'Écriture sacrée<sup>13</sup>.

La double proportion disparaît, si l'on modifie l'ordre des livres. Elle n'est pas le fruit du hasard, mais elle est obtenue par la disposition des sources réunies dans chaque livre. Voilà pourquoi la tradition narrative des évangiles est répétée trois fois et la collection de paroles, seulement deux fois ; voilà pourquoi les dix entretiens de Jésus dans Jn se trouvent en nombre égal avant et après la Femme adultère. Le texte des évangiles subira encore beaucoup de corrections, notamment pour l'adapter à l'usage ecclésial qui ne doit pas superposer plusieurs sens ; l'ordre des évangiles va être modifié, pour supprimer cette double proportion, tout en en gardant le statut d'Écriture sacrée ; mais la disposition des épisodes dans chaque livre ne variera plus. En ce sens, il s'agit de leur rédaction finale commune.

Cette longue parenthèse, qui est seulement une suite d'observations et qui n'a pas entamé le crédit de la théorie des deux sources élaborée au 19<sup>e</sup> siècle, était nécessaire pour aborder le point essentiel de notre propos : la rédaction finale de Jn n'est pas indépendante de celle des synoptiques, car elle fait partie du même projet littéraire. Mc a, dans ce projet, un rôle essentiel, celui de faire la synthèse des trois autres, comme Jacques a voulu la faire, dans son épître, pour les trois courants du christianisme de son temps<sup>14</sup> ; et ce n'est pas par hasard que le péager, dans Mc, porte le nom de Jacques d'Alphée (D Θ), alias Jacques frère de Jésus, qui sera corrigé plus tard en Lévi d'Alphée (W B & A). Et dans cet ensemble, Jn représente la tradition d'Éphèse et les synoptiques, celle d'Antioche. Logiquement, on devrait partir de Mt, Jn et Lc pour expliquer Mc ; mais, dans le cas qui nous occupe, le texte de Jn trouve sa

<sup>9</sup> A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1924.

<sup>10</sup> Sur la question du texte « occidental » et la période primitive avant le texte alexandrin, voir C.-B. AMPHOUX, « Histoire du texte manuscrit », dans C.-B. AMPHOUX (éd.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*, Bruxelles, 2014, p. 269-305, spécialement p. 274-287.

<sup>11</sup> C.-B. AMPHOUX, « La place de l'épisode de la Femme adultère (Jn 7,53-8,11) », dans L. ROIG LANZILLOTTA, I. MUÑOZ GALLARTE (éd.), *Greeks, Jews, and Christians. Historical, Religious, and Philological Studies in honor of Jesús Peláez del Rosal* (Estudios de Filología Neotestamentaria, 10), Córdoba, 2013, p. 149-165.

<sup>12</sup> C.-B. AMPHOUX, « La finale longue de Marc : un épilogue des quatre évangiles », dans C. FOCANT (éd.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 110), Leuven, 1993, p. 548-555.

<sup>13</sup> C.-B. AMPHOUX, « L'âme du monde du *Timée* de Platon : une composante de la rhétorique biblique », dans A. BALANSARD, G. DORIVAL, M. LOUBET (éd.), *Prolongements et renouvellements de la tradition classique. En hommage à Didier Pralon* (t. 2), Aix en Provence, 2011, p. 121-132.

<sup>14</sup> C.-B. AMPHOUX, « L'histoire du texte de l'Épître de Jacques », *Rivista biblica*, 59.2, 2011, p. 149-188.

solution dans l'évangile de Marc lu dans le Codex de Bèze. Voici donc, pour finir notre propos, la solution que nous proposons pour comprendre l'expression : « Béthanie, de l'autre côté du Jourdain ».

### 3. *Béthanie, de l'autre côté du Jourdain, Jn 1,28*

Béthanie est bien le nom d'un village situé près de Jérusalem ; mais il n'est pas « de l'autre côté du Jourdain ». La précision a donc pour intention de nous dire que le mot n'a pas ici son sens géographique, mais qu'il faut lui donner un autre sens. Si l'évangile de Jean est lu indépendamment des autres évangiles, nous n'avons pas d'accès à cet autre sens ; et l'on doit se contenter de supposer qu'un autre lieu portait le même nom. Mais si l'on admet de le lire en corrélation avec les autres évangiles, c'est-à-dire que sa rédaction finale s'est faite en contact avec celle des synoptiques, alors on tient une explication que nous allons exposer.

Béthanie, en Mc 8,22 dans le Codex de Bèze, renvoie à Paul, par un jeu de mots entre Béthanie (Beit-ania) *byt-'nyh* et Ananias, qui ouvre les yeux de Paul par imposition des mains, dans le récit de sa conversion. D'autre part, « de l'autre côté du Jourdain » fait allusion, en Mc 3,8 dans le Codex de Bèze, à la conversion de Paul et en fait l'événement central de la première génération. Ainsi, on doit lire la réunion de ces deux termes, en Jn 1,28, comme une forte référence à Paul.

Mais que vient faire Paul, ici ? Nous en sommes au récit du baptême, avant même le début du ministère de Jésus : quel rapport avec Paul ? La question, en réalité, ne concerne ni Jésus ni Jean le Baptiste, mais l'auteur de ce récit, c'est-à-dire Jean, probablement Jean le presbytre<sup>15</sup>, qui remplace l'apôtre pendant son exil à Patmos et dirige la communauté d'Éphèse où Paul, depuis son séjour en 56, a des partisans. Or, entre la théologie de Jean et celle de Paul, il y a de grands écarts, et leurs écrits ne sont compatibles qu'à la condition de créer des passerelles entre elles. « Béthanie, de l'autre côté du Jourdain » se présente comme une telle passerelle.

L'explicitation vient au verset suivant, quand Jean le Baptiste déclare à propos de Jésus : « Voici l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (1,29). La formule s'éloigne de la rémission des péchés qui est liée au baptême, dans les synoptiques, et non à Jésus ; ou au jugement dernier où chacun sera jugé selon ses œuvres ; mais elle se rapproche de la conception sacrificielle de la mort de Jésus chez Paul, qui devient mort rédemptrice. Autrement dit, dans le texte savant qu'atteste le Codex de Bèze, le v. de Jn 1,28 fait allusion à Paul pour annoncer le v. 1,29, où l'auteur rejoint la théologie de Paul et propose une convergence entre les enseignements qui divisent la communauté.

Mais l'explication savante ne s'impose pas. Pour adapter les évangiles à la lecture liturgique, ils sont séparés et transmis comme tels dès leurs rédactions, supposées distinctes. Béthanie est alors compris comme un lieu dont on a perdu le souvenir, et l'agneau de Dieu devient une formule de la théologie johannique. Le rapport avec Paul est oublié.

---

<sup>15</sup> Dans son témoignage rapporté par Eusèbe (Hist. eccl. 3, 39), Papias distingue à Éphèse deux Jean, l'apôtre et son disciple, le presbytre, auquel il prête des « traditions » (par. 14). Selon mon hypothèse, les deux Jean sont co-auteurs de l'évangile : l'apôtre, pour les entretiens de Jésus, et le presbytre, pour l'essentiel de la partie narrative.

#### 4. Conclusion

L'usage des noms propres, dans les évangiles, a changé de sens au cours du 2<sup>e</sup> siècle. Au début du siècle, on est encore dans la vieille culture du temple de Jérusalem, une culture savante qui donne aux noms propres et aux nombres un deuxième sens, par influence de la philosophie qui en faisait des passerelles entre le monde sensible et le monde intelligible. Dans le *Timée* de Platon, le lien fondamental entre ces deux mondes est « l'âme » à laquelle le démiurge donne la structure de l'octave, c'est-à-dire la double proportion. Mais après 135, cette culture s'effondre, emportée par la disparition du judaïsme ancien coupé désormais en deux religions, d'un côté celle des rabbins et de l'autre le christianisme. En catastrophe, les écrits des chrétiens sont revus et adaptés à la culture gréco-romaine qui s'impose et qui n'accepte pas de deuxième sens. Les évangiles sont alors simplifiés ; les premiers travaux entrepris à Rome entre 140 et 160 sont rejetés par l'Église, et d'autres révisions leur succèdent, à Alexandrie, dès 175, et probablement à Antioche, vers 200. Les corrections apportées aux noms propres en témoignent.

Le vieux texte, transmis par le texte « occidental », n'est pas adapté à l'usage ecclésial ; mais son étude montre l'héritage de la culture grecque qui est entrée dans celle du temple de Jérusalem, dès le 3<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Il n'existe alors qu'un seul village portant le nom de Béthanie, mais l'emploi de ce mot est plus large et ne se rapporte pas toujours à ce village, il peut aussi servir d'allusion à la vie ou la pensée de Paul, au risque d'être plus tard corrigé, ce qui lui arrive en Mc 8,22, tandis qu'il est conservé en Mc 14,3. En Jn 1,28, il subit également une correction, mais Béthanie s'impose finalement dans les éditions et les traductions actuelles, dans lesquelles on est embarrassé pour justifier l'emploi de ce nom.

# La concordance bilingue grecque-syriaque des *Discours* de Grégoire de Nazianze

Par

Bastien Kindt, Jean-Claude Haelewyck,  
Andrea Schmidt et Nicolas Atas

Université catholique de Louvain

**L**a concordance bilingue grecque-syriaque des œuvres de Grégoire de Nazianze présentée dans ces lignes<sup>1</sup> fait partie d'un ensemble de développements expérimentaux relevant d'un projet plus ambitieux dont l'objectif est double.

1. Il s'agit, d'abord, de rendre accessibles en ligne, via une interface d'interrogation, les données lemmatisées publiées en 1990 et 1991 dans les deux volumes du *Thesaurus Sancti Gregorii Nazianzeni*, la première concordance grecque des *opera omnia* de Grégoire<sup>2</sup>. En utilisant cette interface, le chercheur peut obtenir, par exemple, toutes les *occurrences* du mot grec ποιμήν/*pasteur* attestées dans le *corpus* interrogé. Le résultat de cette requête s'affiche à l'écran sous la forme d'une concordance, comme illustré sous la figure 1<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Le contenu de cet article a fait l'objet d'une communication présentée par B. Kindt le 20 février 2017 dans le cadre du colloque *Tradurre, tradire, tramandare i Padre Greci nell'Occidente Latino e nell'Oriente Siriaco* – 20-21 janvier 2017, Università degli Studi, Roma Tre.

<sup>2</sup> MOSSAY *et alii* 1990 ; MOSSAY *et alii* 1991. Sur le *Thesaurus Patrum Graecorum*, une sous-série du *Corpus Christianorum*, cf. COULIE 1996, p. 35-54, et KINDT 2004, p. 213-237.

<sup>3</sup> Les figures de cet article sont également disponibles sur le site Internet du projet GREgORI, cf. <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/incal/ciol/gregori-project.html> (les liens cités dans cet article étaient

<p>ποιμήν { N+Com } 9          GRNA Or. 1 7 35 400 D 1          GRNA Or. 1 6 35 400 B 1          GRNA Or. 1 7 35 401 A 10          GRNA Or. 13 1 35 853 A 4          GRNA Or. 13 3 35 856 A 8          GRNA Or. 13 2 35 853 C 6          GRNA Or. 1 7 35 401 A 9          GRNA Or. 13 4 35 856 A 13          GRNA Or. 1 6 35 400 B 3</p>	<p>και ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως ἐκτρέφόμενοι γινώσκοντες καλῶς τὸν ποιμένα και γινωσκόμενοι και ἐπόμενοι καλοῦντι ποιμενικῶς και ἐλευθερίως διά τῆς θύρας          Καρποφορεῖ μὲν ὑμῖν ὡς ὄρατε ποιμένα· τοῦτο γὰρ ἐλπίζει και εὐχεται και παρ' ὑμῶν αἰτεῖ τῶν ὑπὸ χεῖρα ὁ καλὸς ὁ          ἀπὸ τοῦ ἀληθινοῦ και πρῶτου ποιμένος· ὡν εἴη πάντας ἡμῶς και ποιμένας και ποιμνιον ὡς νοσεράς πῶας και θανασίμου πόρρω και νεμομένους και νέμοντας          Μανασσῆ τὴν ἐξαγόρευσιν. Δέξασθε λόγον νεόκτιστον ἐπὶ νεοκτίστω ποιμένι· δέξασθε φωνὴν εὐχαριστήριον ἐπὶ τοῖς ὀρωμένοις θαύμασι. Μικροὶ μὲν ἡμεῖς και          τοσοῦτον ἡ ῥομφαία τοῦ Θεοῦ κατωθῆ και ἡρεμήσειεν. Οὐτε τῷ ποιμένι τῷ σῶ μέγα τι ἐχαρίσω και σαυτὸν τὰ μέγιστα ἐζημιώσας ἀλλοτριώσας σεαυτὸν τῆς          βάλλεν μάχαιραν ἀλλ' εἰρήνην. Οὐκ ἦλθομεν ἐπὶ ἀτιμία τοῦ μεγάλου ποιμένος τοῦ τῆς λαμπρᾶς προκαθεζομένου πόλεως· τίμιον ἴσμεν κεφαλὴν γινωσκόμεν ἁγίον          συλαγωγούσης και διασπύσης ἀπὸ τοῦ ἀληθινοῦ και πρῶτου ποιμένος· ὡν εἴη πάντας ἡμῶς και ποιμένας και ποιμνιον ὡς νοσεράς πῶας και θανασίμου          Νῦν δὲ ὡ ποιμένων ἄριστε και τελεώτατε δεῦρό μοι και τὸν σὸν ἀπολαμβάνε λαὸν σὺν ἡμῖν τε και πρό          τοῦτο γὰρ ἐλπίζει και εὐχεται και παρ' ὑμῶν αἰτεῖ τῶν ὑπὸ χεῖρα ὁ ποιμήν ὁ καλὸς ὁ τίθει τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν προβάτων· και διπλοῦν ἀνθ' ἀπλοῦ διδωσιν ὑμῖν</p>
--	--

Figure 1. Exemple de concordance en grec : occurrences du lemme ποιμήν, le pasteur

L'utilisateur peut réaliser des recherches basées sur un *lemme*, comme c'est le cas ici avec ποιμήν. Ce type d'interrogation permet d'obtenir la concordance de toutes les *formes* fléchies qui découlent de ce *lemme* (c'est-à-dire ποιμένα, ποιμένας, ποιμένι, ποιμένος, ποιμένων et ποιμήν). Il peut aussi rechercher une *forme*, par exemple ποιμένα. La concordance affiche alors les *occurrences* de la *forme* recherchée, à savoir, ποιμένα. Il peut aussi utiliser les *étiquettes* identifiant la *catégorie morphosyntaxique* d'un lemme, par exemple, toujours pour ποιμήν, « N+Com », l'*étiquette* des noms communs. La concordance affiche dans ce cas toutes les *occurrences* des lemmes catégorisés comme noms communs. Enfin, il est également possible de baser les recherches sur une combinaison de ces différents éléments, afin de produire la concordance de toutes les séquences constituées, par exemple, d'un adjectif (*étiquette* « A ») suivi par une *occurrence* du lemme ποιμήν. La concordance porte alors sur les séquences du type μεγάλου ποιμένος.

2. Il s'agit, ensuite, de mettre en parallèle les données lemmatisées du texte grec (le *texte source*) et celles des versions orientales – en arménien, en géorgien, en arabe et en syriaque<sup>4</sup> –, ces versions orientales étant les traductions anciennes des œuvres de Grégoire (les *textes cibles*). Pour arriver à ce résultat, deux opérations sont nécessaires ; la *lemmatisation* des

actifs en date du 31 mai 2018). Le lecteur y trouvera aussi les versions complètes des concordances monolingues, en grec ou en syriaque, des *Discours* 1 et 13, ainsi que les concordances bilingues.

<sup>4</sup> Pour les développements en arménien, cf., par exemple, VAN ELVERDINGHE 2018. En géorgien, cf. COULIE *et alii* 2013, p. 161-201, et PATARIDZE, KINDT 2018. Pour l'arabe, cf. TUERLINCKX 2004, p. 1069-1078. En syriaque, cf. KINDT 2018.

textes des versions orientales, d'une part, et l'*alignement* des *textes sources* et des *textes cibles*, d'autre part.

La *lemmatisation* des textes des versions orientales est en cours. Ainsi, pour le syriaque, l'interface permet de rechercher, comme dans le cas du grec illustré ci-dessus, les attestations du *lemme* **ܪܫܝܘܢܐ**/pasteur. L'utilisateur peut également formuler des interrogations portant sur une *forme* ou sur une *étiquette* relative aux *catégories morphosyntaxiques*, mais aussi sur la *racine* sémitique des mots ou sur une séquence de ces différents éléments. Le résultat s'affiche sous la forme d'une concordance, comme illustré sous la figure 2.

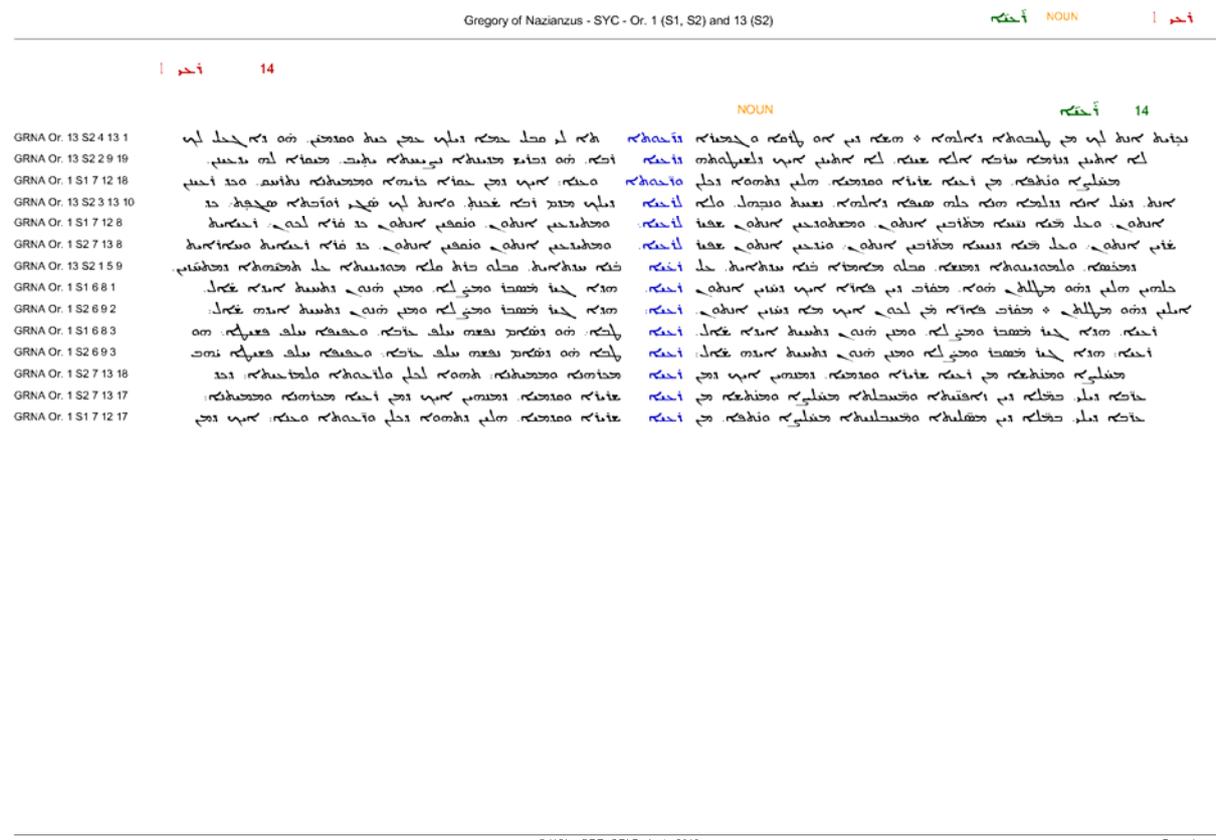


Figure 2. Exemple de concordance en syriaque : occurrences du lemme **ܪܫܝܘܢܐ**/pasteur

Cette concordance des occurrences du *lemme* **ܪܫܝܘܢܐ**/pasteur permet de visualiser à l'écran non seulement *les formes simples* du mot, mais aussi *les formes suffixées* du type **ܪܫܝܘܢܐܝܘܬܐ** et **ܪܫܝܘܢܐܝܘܬܐܝܘܬܐ**.

L'opération d'*alignement*, quant à elle, permet d'apparier les mots ou les expressions du *texte source* aux mots ou expressions qui en sont les traductions dans les *textes cibles*<sup>5</sup>. Ainsi, l'utilisateur de l'interface peut interroger en même temps le texte grec et une de ses versions. Les résultats s'affichent alors sous la forme de concordances bilingues. Dans la concordance bilingue en grec et en syriaque, la requête basée sur le *lemme* grec ποιμήν fournit aussi les *occurrences* syriaques du *lemme* **ܪܫܝܘܢܐ**.

<sup>5</sup> Sur les notions d'*alignement*, de *texte source* et de *texte cible*, cf. LEFER à paraître. À ce stade des développements, l'alignement est réalisé manuellement à l'aide du logiciel mkAlign développé à l'Université de Paris 3 par Serge Fleury : cf. FLEURY 2012.



L'ambition finale est d'offrir aux chercheurs un outil permettant d'interroger les textes grecs et leurs versions orientales dans un environnement simple d'utilisation, malgré la présence concomitante de sources écrites dans les différentes langues de l'Orient chrétien. Cela impose de mettre au point un outil intégrant de manière efficace l'affichage, sur un même écran de recherche, des différents alphabets utilisés pour écrire ces langues – en l'occurrence, ici, les alphabets latin, grec et syriaque – et des différents sens d'écriture – en l'occurrence horizontal dextroverse (de gauche à droite) pour le grec ou horizontal sinistroverse (de droite à gauche) pour le syriaque.

Ces travaux sont le fruit d'une collaboration entre le projet GREgORI, mené à l'Institut orientaliste de l'Université catholique de Louvain, et le CENTAL, *Centre de traitement automatique du langage*, un laboratoire d'informatique-linguistique de la même université<sup>6</sup>. Les philologues de l'Institut orientaliste conçoivent les *ressources linguistiques* utiles pour le traitement des langues abordées. Les informaticiens du CENTAL développent les *outils informatiques* permettant d'assurer la gestion, la visualisation et l'exploitation de ces données.

Nous exposons ici les résultats du traitement, en grec et en syriaque, des *Discours* 1 et 13 du Nazianzène. Après avoir décrit le *corpus* traité (Section 1), nous présentons les règles d'analyse établies pour la lemmatisation des textes syriaques, à l'instar de ce qui existe pour le grec<sup>7</sup> (Section 2). Nous décrivons ensuite les concordances et différents outils lexicographiques produits avec les données lemmatisées (Section 3). Nous terminons par une description de la version expérimentale de l'interface en ligne (Section 4). Nous pourrions enfin conclure et ouvrir quelques perspectives (Section 5).

## 1. Le corpus

Le *corpus* analysé est constitué de deux homélies de Grégoire de Nazianze, les *Discours* 1 et 13. Le *Discours* 1, intitulé *Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα καὶ εἰς τὴν βραδυτῆτα/Sur Pâques et sur les lenteurs de l'auteur*, a été prononcé le jour de Pâques 362, le 31 mars<sup>8</sup> ; Le *Discours* 13 a pour titre *Εἰς τὴν χειροτονίαν Δοαρῶν ὁμιλία ἐκδοθεῖσα Ἐὐλαλίῳ ἐπισκόπῳ/Discours prononcé à Doara à l'occasion de la consécration de l'évêque Eulalios* et se situe chronologiquement aux alentours de l'année 373<sup>9</sup>.

Pour le grec, les données lemmatisées sont directement reprises du *Thesaurus* cité. Le tableau 1 présente le nombre d'*occurrences*, de *formes* et de *lemmes* dans le *corpus* grec.

	Occurrences	Formes différentes	Lemmes	Racines
<i>Discours</i> 1	777	454	340	—
<i>Discours</i> 13	599	383	302	—
<i>Total</i>	1376	764	559	—

Tableau 1. Nombre d'occurrences, de formes différentes et de lemmes dans le corpus grec

<sup>6</sup> La description et la bibliographie complète du projet GREgORI sont accessibles sur le site Internet cité note 3. Pour le CENTAL, cf. <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/ilc/cental>. Les auteurs tiennent à adresser leurs plus vifs remerciements à MM. Hubert Naets et Claude Devis, informaticiens au CENTAL.

<sup>7</sup> KINDT 2004, p. 237-271.

<sup>8</sup> *Patrologia Graeca*, 35, col. 395a-401b; lemmatisation : Bernard Coulie, Bastien Kindt et Justin Mossay†.

<sup>9</sup> *Patrologia Graeca*, 35, col. 852a-856c; lemmatisation : Bernard Coulie, Bastien Kindt et Justin Mossay†.

Pour le syriaque, l'analyse porte sur les textes publiés dans le *Corpus Nazianzenum*<sup>10</sup> et a été réalisée *ab ovo*. La version syriaque des homélies de Grégoire est constituée de plusieurs états de traduction<sup>11</sup>. Le premier, une *Versio antiqua* nommée S1, date du VI<sup>e</sup> siècle. Le second relève d'une traduction dite « intermédiaire », une *Versio media* nommée Sm et située chronologiquement après 550. Le troisième, une *Versio nova* nommée S2, est une révision de S1 et de Sm réalisée par Paul d'Édesse au VII<sup>e</sup> siècle. Les éditions des *Discours* 1 et 13 reprennent S1, Sm et S2<sup>12</sup>. Le tableau 2 présente le nombre d'*occurrences*, de *formes*, de *lemmes* et de *racines* dans le *corpus* syriaque.

	Occurrences	Formes différentes	Lemmes	Racines
<i>Discours</i> 1 (S1)	685	475	323	262
<i>Discours</i> 1 (S2)	711	483	326	263
<i>Discours</i> 13 (S2)	560	398	289	254
<i>Total</i>	1956	947	562	421

Tableau 2. Nombre d'*occurrences*, de *formes* différentes, de *lemmes* et de *racines* dans le *corpus* syriaque

Ce *corpus* bilingue réunit un ensemble de données quantitativement modestes. De fait, en grec, les homélies de Grégoire totalisent plus de 216.000 *occurrences* et, en syriaque, le *corpus* des textes déjà publiés dans le *Corpus Nazianzenum* atteint les 103.000 *occurrences*. L'analyse proposée ici pour le syriaque ne prétend donc pas fournir une description globale et aboutie de la langue syriaque, ni de manière générale, ni en ce qui concerne plus particulièrement la langue des différents états des versions syriaques de Grégoire. Le but est, plus modestement, d'offrir une assise expérimentale à une analyse *cohérente* et *stable* des textes, dans le cadre d'un projet plus large de *lemmatisation* et d'*alignement* des *textes sources* et des *textes cibles*. Il s'agit donc de définir, pour la lemmatisation en syriaque, des principes directeurs, comme cela a été fait, *in illo tempore*, pour le grec<sup>13</sup>. Les questions principales portent sur l'intitulé des *lemmes* et des *racines*, et sur la définition des *catégories morphosyntaxiques* dont relèvent les *lemmes*. Ces principes, simples, cohérents et stables – censés décrire sans trahir – pourront servir de normes pour les analyses futures menées tant par les membres du projet GREgORI que par des collaborateurs extérieurs.

## 2. Ressources linguistiques pour la lemmatisation du syriaque

En grec, la lemmatisation permet d'identifier le *lemme* de chacune des *formes* présentes dans un texte donné. De plus, chaque *lemme* est accompagné d'une indication de sa *catégorie morphosyntaxique* (nom, verbe, adjectif, pronom, etc.), la partie du discours dont le *lemme* relève. L'utilisateur travaillant sur une interface en ligne peut ainsi rechercher dans les textes

<sup>10</sup> Pour le *Discours* 1 : HAELEWYCK 2011 (*Versio Antiqua* [S1], p. 2-12; *Versio nova* [S2], p. 3-13); lemmatisation : Jean-Claude Haelewyck, Bastien Kindt, Andrea Schmidt, avec la collaboration de Nicolas Atas ; *alignement* : Jean-Claude Haelewyck, Bastien Kindt. Pour le *Discours* 13 : SCHMIDT 2002 (*Versio nova* [S2], p. 3-15); lemmatisation : Naima Afif, Jean-Claude Haelewyck, Bastien Kindt, avec la collaboration de Nicolas Atas ; *alignement* : Jean-Claude Haelewyck, Bastien Kindt.

<sup>11</sup> Sur les versions syriaque des *Discours* de Grégoire de Nazianze, cf. HAELEWYCK 2017b, p. 75-124.

<sup>12</sup> Les différents *Discours* ne sont pas tous attestés dans ces trois états. Ainsi, pour le *Discours* 13, la version Sm n'est pas attestée.

<sup>13</sup> Voir la bibliographie citée aux notes 2 et 4.

une *forme*, mais aussi un *lemme* ou encore tous les *lemmes* relevant d'une *catégorie morphosyntaxique* donnée, ou, enfin, une combinaison de ces différents éléments. Les réponses correspondant à ces recherches s'affichent à l'écran, instantanément, sous la forme d'une concordance énumérant la totalité des *occurrences* répondant à la requête formulée par l'utilisateur. Dans ces concordances, chaque *forme* est accompagnée de sa référence dans l'édition utilisée et encadrée d'un large contexte.

La même approche est utilisée pour l'analyse du syriaque, moyennant d'indispensables adaptations dues aux particularités de cette langue par rapport au grec. Deux particularités peuvent être citées d'emblée : l'abondance de *formes* suffixées et préfixées, et la présence d'une unité lexicale placée hiérarchiquement au-dessus du *lemme*, à savoir la *racine* sémitique des mots. Ces éléments du lexique doivent être définis.

### 2.1. Les formes

Les textes *traités* correspondent aux textes *édités*, considérés comme *textes de base*. Dans la mesure du possible, un *texte de base* est la version numérique d'un texte ayant fait l'objet, comme c'est ici le cas, d'une édition critique. Les *occurrences* sans vocalisation ou avec une vocalisation par lettres grecques (ܝܘܢܝܘܢ ou ܝܘܢܝܘܢ/Jean) ou par points (ܝܘܢܝܘܢ ou ܝܘܢܝܘܢ/roi) conservent la graphie qui est la leur dans le *texte de base*.

Les *occurrences* constituées de plusieurs *formes* – réunissant dans une seule unité graphique plusieurs unités lexicales, y compris les éléments préfixés et suffixés – sont traitées de manière à rendre possible l'identification des différentes *formes* concernées. Ainsi, l'*occurrence* ܝܘܢܝܘܢ/et dans l'air (= grec *καὶ εἰς ἀέρα*) est-elle traitée par programme et réécrite en trois *formes* distinctes ܝܘܢܝܘܢ@ܝܘܢܝܘܢ, chacune séparée par le signe « @ », ce qui rend explicite, dans la suite des traitements, la continuité des *lexèmes* en présence, à savoir : (1) ܝܘܢܝܘܢ, la particule conjonctive ; (2) ܝܘܢܝܘܢ, la particule prépositionnelle ; (3) ܝܘܢܝܘܢ, le nom. La représentation des *lemmes*, des *catégories morphosyntaxiques* et des racines en présence dans cette *occurrence* repose sur le même principe : (1) *lemmes* ܝܘܢܝܘܢ@ܝܘܢܝܘܢ ; (2) *catégories* NOUN@PART@PART ; (3) *racines* ܝܘܢܝܘܢ@ܝܘܢܝܘܢ.

Ce type d'analyse est directement inspiré du traitement des *crases* du grec. Dans une *crase*, deux *lexèmes* sont réunis dans une seule *occurrence*, une seule *unité graphique*. L'*occurrence* *καὶ κεῖνος* est donc réécrite *καὶ@ἐκεῖνος* qui reçoit comme *lemmes* *καὶ@ἐκεῖνος* et comme *analyses morphosyntaxiques* « I+Part@PRO+Dem », une particule (I+Part) suivie d'un démonstratif (PRO+Dem)<sup>14</sup>. La différence entre le grec et le syriaque est cependant sensible ; elle tient en deux points essentiels. D'abord, les *formes* préfixées et suffixées du syriaque sont quantitativement beaucoup plus représentées que les *crases* du grec<sup>15</sup>. Ensuite, les *crases* du grec sont toujours constituées de deux *formes*, alors qu'en syriaque, le nombre de *formes* réunies en une seule *unité graphique* peut être plus grand. Dans le *corpus* traité, plusieurs *occurrences* réunissent jusqu'à quatre éléments différents, comme par exemple ܝܘܢܝܘܢ/et pour ma pusillanimité (grec *τῆς ἐμῆς δειλίας*), segmenté en ܝܘܢܝܘܢ@ܝܘܢܝܘܢ@ܝܘܢܝܘܢ, séquence identifiant les quatre *formes* en présence, elles-mêmes classées sous les quatre *lemmes* attendus ܝܘܢܝܘܢ@ܝܘܢܝܘܢ@ܝܘܢܝܘܢ@ܝܘܢܝܘܢ, eux-mêmes répertoriés sous les racines ܝܘܢܝܘܢ@ܝܘܢܝܘܢ@ܝܘܢܝܘܢ.

<sup>14</sup> Chaque langue traitée dans le cadre du projet GREgORI à un jeu d'étiquette qui lui est propre. Les étiquettes utilisées pour l'analyse du syriaque peuvent donc être différentes de celle du grec.

<sup>15</sup> En grec, deux *crases* dans le *Discours* 1 (*καὶ κεῖνος* et *καὶ με*) et deux *occurrences* de *καὶ ν* dans le *Discours* 13. Dans le *corpus* syriaque, 778 *occurrences* (sur un total de 1956) sont préfixées ou suffixées.

Il est important de noter que ces modifications ne s'appliquent qu'au texte traité et ne modifient en aucun cas la version originale du texte édité. Dans les concordances et autres outils lexicographiques, les *occurrences* sont reprises telles qu'elles apparaissent dans les textes originaux. Par contre, elles sont reprises sous chacun des *lemmes* dont elles relèvent. Dans une concordance, l'*occurrence* ܝܪܘܘܢ figure donc à la fois sous le *lemme* ܝܪܘܘܢ, sous le *lemme* ܘܘܢ et sous le *lemme* ܝܘܢ.

Certaines *occurrences* considérées comme figées sont analysées comme des *formes* simples. C'est le cas de ܘܘܢܘܠܘܢ/*seul, seulement* (et non ܘܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ) ou de ܘܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ/*ensuite* (et non ܘܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ). Ces cas, peu nombreux, seront systématiquement inventoriés dans un document à l'usage des collaborateurs.

## 2.2. Les lemmes

Le *lemme* peut se définir comme une « forme de départ » ou une « forme de regroupement » dont découlent les *formes* (fléchies) relevant d'un même paradigme ; le *lemme* représente ce paradigme. Il est aussi « une forme neutralisée du discours métalinguistique » servant à la description du lexique d'une langue ; en théorie, mais pas obligatoirement, le *lemme* correspond à une *forme* attestée<sup>16</sup>.

Par convention, en syriaque, l'intitulé des *lemmes* est formulé à l'*état emphatique* puisque celui-ci s'est généralisé au détriment de l'*état absolu* : la *forme* ܕܝܘܢ est classée sous le *lemme* ܕܝܘܢ/*dieu (état emphatique)* et non ܝܘܢ (*état absolu*)<sup>17</sup>.

Même si en syriaque les noms et les adjectifs relèvent de paradigmes flexionnels identiques, ils sont rationalisés sous deux lemmes différents : nom et adjectif. Ainsi la *forme* ܕܝܘܢܘܠܘܢ/*maison* (en grec οἶκος) est lemmatisée ܕܝܘܢܘܠܘܢ, un nom, tandis que la *forme* ܕܝܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ/*domestique, familier* (en grec οἰκεῖος) est lemmatisée ܕܝܘܢܘܠܘܢ, un adjectif.

Les *formes* au pluriel ont, par convention, un *lemme* au singulier. Mais les *plurale tantum* conservent un *lemme* au pluriel. Dans l'expression ܕܝܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ/*des cieus* (grec τῶν οὐρανῶν), la *forme* ܕܝܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ a pour *lemme* ܕܝܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ, un pluriel, marqué par les seyomé.

Les *formes* des composés véritablement lexicalisés en syriaque sont classées sous un *lemme* unique. Ainsi les *formes* du composé ܕܝܘܢܘܠܘܢ/*homme* (littéralement *filis d'homme*) ne sont pas classées sous les deux *lemmes* ܕܝܘܢ/*filis* et ܕܝܘܢܘܠܘܢ/*homme*, mais sous l'unique *lemme* ܕܝܘܢܘܠܘܢ, véritablement lexicalisé en syriaque puisqu'en dérivent le verbe dénominatif ܕܝܘܢܘܠܘܢ/*devenir homme, s'incarner* et le substantif ܕܝܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ/*incarnation*<sup>18</sup>. Il en va de même pour les *formes* du composé ܕܝܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ/*adversaire* classées sous l'unique *lemme* ܕܝܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ, dont dérivent l'adverbe ܕܝܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ/*de manière hostile* et le substantif ܕܝܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ/*hostilité*. D'autres composés, qui n'ont pas été lexicalisés en syriaque, tels que ܕܝܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ/*toute chose* et ܕܝܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ/*toujours*, seront classés respectivement sous ܕܝܘܢܘܠܘܢ/*tout* et ܕܝܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ/*quelque chose* et sous ܕܝܘܢܘܠܘܢ/*tout* et ܕܝܘܢܘܠܘܢ/*temps*.

<sup>16</sup> Pour une définition du *lemme*, cf. KINDT 2004, p. 220-221, § 1-3.

<sup>17</sup> Le *lemme* du mot ܕܝܘܢܘܠܘܢ/*face* (grec πρόσωπον) est formulé à l'*état emphatique* (ܕܝܘܢܘܠܘܢ), mais pas celui du mot ܝܪܘܘܢ/*air* (grec ἀήρ), ce qui obligerait à créer un *lemme* artificiel ܝܪܘܘܢܘܠܘܢ. En réalité, les mots grecs qui ne finissent pas en -ο n'ont pas de variations morphologiques pour les états ; cette *forme* ܝܪܘܘܢ peut donc être à l'*état absolu*, construit ou *emphatique*.

<sup>18</sup> La *forme* au pluriel ܕܝܘܢܘܠܘܢܘܠܘܢ, écrite en deux mots, est analysée comme deux unités lexicales distinctes : le *lemme* ܕܝܘܢ et le *lemme* ܘܘܢܘܠܘܢ.

Les *formes* féminines des adjectifs reçoivent, toujours par convention, un *lemme* masculin. Ainsi, la *forme* ܩܘܠܘܢܐ est-elle classée sous le *lemme* ܩܘܠܘܢܐ/redoutable, terrible ; la *forme* ܩܘܠܘܢܐ/veuve est classée sous le *lemme* ܩܘܠܘܢܐ/veuf. En revanche, le mot ܩܘܠܘܢܐ/femelle qui, par nature, n'a pas de masculin, est laissé au féminin.

Les verbes à troisième radicale faible reçoivent une racine à troisième yod, à l'exception des six verbes troisième aleph qui maintiennent l'aleph comme gutturale<sup>19</sup>. Pour le *lemme* de ces verbes à 3<sup>e</sup> yod, on ne fait pas la distinction entre verbes d'action (3<sup>e</sup> aleph au pe'al parfait) et verbes d'état (en général 3<sup>e</sup> yod au pe'al parfait). La *forme* avec 3<sup>e</sup> 'aleph servira donc systématiquement de *lemme*, ainsi ܩܘܠܘܢܐ et non ܩܘܠܘܢܐ « être pur ».

En cas de graphie multiple, la graphie la plus habituelle sert de *lemme*. Les *formes* ܩܘܠܘܢܐ et ܩܘܠܘܢܐ sont classées sous le *lemme* unique ܩܘܠܘܢܐ ; ܩܘܠܘܢܐ et ܩܘܠܘܢܐ sous ܩܘܠܘܢܐ. Quand la statistique ne permet pas de déterminer l'intitulé du *lemme*, on suit le dictionnaire de référence, en l'occurrence le *Syriac Lexicon* de M. Sokoloff ; les *formes* ܩܘܠܘܢܐ et ܩܘܠܘܢܐ/arche sont ainsi réunies sous le *lemme* ܩܘܠܘܢܐ. Il peut arriver que certains mots ne soient pas enregistrés dans les dictionnaires usuels de la langue syriaque ; dans ce cas, le nouveau *lemme* est créé et consigné dans une liste de mots dits « athesauristus ».

Les *lemmes* homographes – même si un ou plusieurs des lexèmes qu'ils représentent n'est ou ne sont pas attestés dans le texte traité – sont distingués par les points diacritiques, par la vocalisation par points ou par la *linea occultans*, comme dans les exemples suivants :

ܩܘܠܘܢܐ/ou, ou bien vs ܩܘܠܘܢܐ/ô vs ܩܘܠܘܢܐ/oh !, hélas ! ; ܩܘܠܘܢܐ (pronom personnel indépendant et suffixé) vs ܩܘܠܘܢܐ (pronom démonstratif) ; ܩܘܠܘܢܐ/tribut, impôt vs ܩܘܠܘܢܐ/percepteur ; ܩܘܠܘܢܐ/roi vs ܩܘܠܘܢܐ/conseil ; ܩܘܠܘܢܐ/pleurs vs ܩܘܠܘܢܐ/poule ; ܩܘܠܘܢܐ(interjection virulente) vs ܩܘܠܘܢܐ/alors ; ܩܘܠܘܢܐ/or (métal) vs ܩܘܠܘܢܐ/orfèvre ; ܩܘܠܘܢܐ/certes (l'emprunt au grec μέν) vs ܩܘܠܘܢܐ/qui ?, quel ? (et ses différents emplois) vs ܩܘܠܘܢܐ/à partir de.

Pour assurer un traitement informatique homogène de ces mots, il est indispensable de vérifier que, dans les textes traités, un point-voyelle ne soit pas noté pour un point diacritique, ou inversement, et de respecter le standard d'encodage UNICODE<sup>20</sup>, tel qu'illustré dans le tableau 3.

	Exemples		Codage UNICODE
Point-voyelle supérieur (MAJ+B)	ܩ	ܩܘܠܘܢܐ	U+073F
Point-voyelle inférieur (MAJ+V)	ܩ	ܩܘܠܘܢܐ	U+073C
Point-diacritique supérieur (MAJ+P)	ܩ	ܩܘܠܘܢܐ	U+0307
Point-diacritique inférieur (MAJ+M)	ܩ	ܩܘܠܘܢܐ	U+0327

Tableau 3. Codage Unicode des points-voyelles et des points-diacritiques

### 2.3. Les catégories morphosyntaxiques

Chaque *lemme* reçoit une *étiquette* indiquant la *catégorie morphosyntaxique*, la *partie du discours*, dont il relève. Cette *étiquette* caractérise le *lemme* au niveau du lexique en général.

<sup>19</sup> Il s'agit des verbes suivants : ܩܘܠܘܢܐ/consoler, ܩܘܠܘܢܐ ou ܩܘܠܘܢܐ/décorer ou réjouir, ܩܘܠܘܢܐ/rendre impur, ܩܘܠܘܢܐ/orner, ܩܘܠܘܢܐ/souiller et ܩܘܠܘܢܐ/enseigner ; ils sont cités dans DUVAL 1881, § 214.

<sup>20</sup> Pour un complément d'information, cf. le site du Consortium Unicode accessible sous l'adresse <http://unicode.org/charts/> ainsi que le guide d'utilisation des polices de caractères Meltho rédigé par George Kiraz et accessible sur le site de la fondation Beth Mardutho sous l'adresse <http://www.bethmardutho.org/index.php/resources/fonts.html>.

Elle ne décrit en aucun cas l'emploi particulier d'un *lemme* dans un contexte précis. Ainsi, dans l'expression suivante :

ܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ/le temps de m'examiner (grec ὅσον ἐμαυτὸν ἐπισκέψασθαι) — Or. I (S1), § 2, l. 1-2 (= HAELEWYCK 2011, p. 4),

la forme ܕܠܝܟܢ/âme – incluse dans l'occurrence ܕܠܝܟܢ – reste classée sous le *lemme* homographe ܕܠܝܟܢ caractérisé comme nom, même si, dans ce contexte, elle rend, en français, l'équivalent d'un pronom réfléchi. De même, dans la phrase suivante :

ܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ/comme Moïse et Jérémie ensuite (grec ὡς Μωϋσῆς καὶ Ἱερεμίας ὕστερον) — Or. I (S2), § 1, l. 9-10 (= HAELEWYCK, p. 5),

la séquence ܕܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ, qui fonctionne comme une conjonction, est analysée comme la suite des lemmes ܕܠܝܟܢ, ܕܠܝܟܢ et ܕܠܝܟܢ, caractérisés respectivement comme particule, pronom interrogatif et particule.

Dans l'état actuel du projet, les *étiquettes* distinguent douze *catégories morpho-syntaxiques* : **ADJ**, les adjectifs ; **ADV**, les adverbes ; **CARD**, les déterminants numériques cardinaux ; **NAME**, les noms propres ; **NOUN**, les substantifs ; **ORD**, les déterminants numériques ordinaux ; **PART**, les particules (regroupant les négations, les prépositions et d'autres mots invariables) ; **PRO\_dem**, les pronoms démonstratifs ; **PRO\_ind**, les pronoms indéfinis ; **PRO\_int**, les pronoms interrogatifs ; **PRO\_pers**, les pronoms personnels indépendants et suffixés ; et enfin **V1** à **V28**, les verbes. Ces catégories, classées selon l'ordre alphabétique des *étiquettes*, sont explicitées ci-dessous.

### 2.3.1. ADJ = Les adjectifs

ܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ/les voici pour vous : Abraham le vénérable, ce patriarche, cette tête précieuse et respectée (grec ταῦτα μὲν ὑμῖν ὁ σεμνὸς Ἀβραὰμ οὗτος ὁ πατριάρχης ἡ τιμία κεφαλὴ καὶ αἰδέσιμος) — Or. 1 (S2), § 7, l. 1 (= HAELEWYCK 2011, p. 11)

Les trois adjectifs ܕܠܝܟܢ/vénérable, ܕܠܝܟܢ/précieux et ܕܠܝܟܢ/respecté, respectable reçoivent l'étiquette ADJ<sup>21</sup>.

### 2.3.2. ADV = Les adverbes

ܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ ܕܠܝܟܢ [ܕܠܝܟܢ]/des paroles qui ne s'effacent pas facilement (grec [λόγους] οὐδὲ ῥαδίως ἀπαλειφομένους) — Or. I, 6 (= p. 10, l. 16) — Or. I (S1), § 6, l. 16 (= HAELEWYCK 2011, p. 10)

Les adverbes reçoivent l'étiquette ADV ; cf., par exemple, ܕܠܝܟܢ/facilement ; ܕܠܝܟܢ/maintenant ; ܕܠܝܟܢ/volontiers, facilement. Le *lemme* ܕܠܝܟܢ/amen (grec ἀμήν) est enregistré comme adverbe.

<sup>21</sup> De nombreux adjectifs sont à l'origine des participes. C'est le cas des trois adjectifs cités ici : ܕܠܝܟܢ et ܕܠܝܟܢ sont des participes pe'al passifs et ܕܠܝܟܢ un participe pa'el passif. Ils sont pourtant classés sous l'étiquette ADJ. On suit en cela le *Syriac Lexicon* de M. Sokoloff (respectivement aux p. 617, 634 et 755) et le *Dictionnaire syriaque-Français* de L. Costaz (p. 144, 154 et 158). Le *Thesaurus Syriacus* (col. 1624, 1719) classe les deux premiers comme participes, et le troisième (col. 1765) comme adjectif. Le *Compendious Syriac Dictionary* de J. Payne Smith ne tranche pas pour le premier et le troisième en les désignant comme « part. adj. » (p. 196, 218), tandis que le second est vu comme un participe (p. 212).



Les négations, les prépositions et certains mots invariables, éléments suffixés ou non, sont classés comme particules sous l'étiquette PART : א/ non, ne pas ; א/ certes (l'emprunt au grec μέν) ; א/ à partir de ; א/ à savoir ; א/ c'est pourquoi ; א/ au sujet de, à cause de ; א/ avant, devant ; de même que la particule relative ou conjonctive א ou les interjections, ainsi א/ voici. Ces éléments sont généralement considérés comme des conjonctions par M. Sokoloff.

### 2.3.8. PRO\_dem = Les pronoms démonstratifs

א/ celui-là a fendu la mer (grec οὗτος ἔτεμε θάλασσαν) — Or. XIII (S2), § 2, l. 1 (= SCHMIDT 2002, p. 7)

Les pronoms démonstratifs reçoivent l'étiquette PRO\_dem ; cf., par exemple, א ; א ; א ; א.

### 2.3.9 PRO\_ind = Les pronoms indéfinis

א/ si vous me faites quelque reproche à cause de mon retard (grec εἰ τί μοι μέμφοισθε τῆς βραδυτήτος) — Or. I (S2), § 1, l. 6 (= HAELEWYCK 2011, p. 3)

Les pronoms indéfinis sont classés sous l'étiquette PRO\_ind, ainsi א/ autre, א/ tout, א/ quelque chose, quelque<sup>23</sup>.

### 2.3.10. PRO\_int = Les pronoms interrogatifs

א/ que dis-tu, ô (fils de) Dathan (grec τί φῆς ὦ παῖ Δαθὰν) — Or. XIII (S2), § 3, l. 1 (= SCHMIDT 2002, p. 11)

Les pronoms interrogatifs, cfr, par exemple, א ; א ; א ; א ; א ; א, reçoivent l'étiquette PRO\_int, même quand ils sont utilisés, abusivement<sup>24</sup>, comme antécédents d'une proposition relative, comme dans la phrase suivante :

א/ dans ces endroits que le Seigneur ne surveille pas (grec τόπους οὓς οὐκ ἐπισκοπεῖ Κύριος) — Or. I (S1), § 7, l. 13 (= HAELEWYCK 2011, p. 12)

### 2.3.11. PRO\_pers = Les pronoms personnels

א/ et maintenant, le meilleur et le plus parfait des pasteurs, venez à moi, recevez votre peuple avec nous et devant nous (grec νῦν δὲ ὃ ποιμένων ἄριστε καὶ τελεώτατε δεῦρό μοι καὶ τὸν σὸν ἀπολάμβανε λαὸν σὺν ἡμῖν τε καὶ πρὸ ἡμῶν) — Or. XIII (S2), § 4, l. 1-2 (= SCHMIDT 2002, p. 13)

Les pronoms personnels, qu'ils soient indépendants ou suffixés, reçoivent l'étiquette PRO\_pers ; cf., par exemple, les pronoms personnels indépendants א ; א ; א ; etc. ou les pronoms personnels suffixés dans les quatre exemples cités ci-dessus : א ; א ; א et א.

<sup>23</sup> Même si certains de ces pronoms indéfinis sont originellement des substantifs, comme א/ tout qui signifie d'abord *totalité*.

<sup>24</sup> Comme le signale NÖLDEKE 1898, p. 44, § 68.

## 2.3.12. V1-V28 = Les verbes

Les verbes reçoivent les *étiquettes* V1 à V28 regroupant aussi les infinitifs et les verbes auxiliaires. Le tableau 4 fournit quelques exemples de *lemmes* verbaux rencontrés dans le *corpus*. Les analyses futures permettront certainement de développer les informations qui y sont consignées.

Catégories	Formation	Formes	Lemmes	Racines
V1	Pe'al	ܩܥܒܘܡ	ܩܥܒܘܡ	ܩܥܒܘܡ
V2	Etp'e'el	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ
V3	Pa''el	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ
V4	Etpa''al	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ
V5	Ap'el	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ
V6	Ettap'al			
V7	Šap'el	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ
V8	Eštap'al	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ
V9	Sap'el			
V10	Etap'al			
V11	Tap'el			
V12	Ettap'al			
V13	Pai'el et Pai'al	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ
V14	Etpai'al			
V15	Pau'el			
V16	Etpau'al			
V17	Pal'el			
V18	Etpa'lel			
V19	Palpel	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ
V20	Etpalpal	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ
V21	Par'el			
V22	Etpar'al			
V23	Pa'li			
V24	Etpa'li			
V25	Pe'al'el			
V26	Etp'e'al'el			
V27	Quadrilitères	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ
V28	Quadrilitères passifs	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ	ܩܥܩܘܩܘܡ

Tableau 4. Exemples de lemmes verbaux rencontrés dans le corpus

## 2.4. Les racines

L'identification de la *racine* pose des problèmes redoutables. Disons d'emblée que nous identifions la racine comme la base lexicale, généralement trilitère, qui a servi historiquement à former les dérivés à partir de schémas (ou *patterns*) clairement reconnaissables<sup>25</sup>. Le syriaque, à l'*instar* des autres langues sémitiques, distingue deux catégories de noms et d'adjectifs<sup>26</sup> : (1) les noms et adjectifs *originaux* ou *premiers* (*Primärnomen*, *Primär-*

<sup>25</sup> Voir MOSCATI 1980, p. 76-84 ; LIPÍŃSKI 2000, p. 209-228.

<sup>26</sup> KIENAST 2001, p. 59-61.

*substantiv, Primäradjektiv*) et (2) les noms et adjectifs relevant d'une racine verbale. Dans le premier cas, c'est le nom ou l'adjectif qui est originel ; dans le second, le mot est dérivé d'une racine verbale. La plupart des *noms premiers* relèvent des domaines suivants : la famille (père, frère, etc.), les parties du corps (cœur, pied, etc.), les animaux (taureau, lapin, etc.), les plantes (herbe, ail, etc.), les pierres et les métaux (argile, or, etc.), les concepts temporels (année, éternité, etc.), géographiques (terre, fleuve, etc.), architecturaux (digue, toit, etc.), les ustensiles (corbeille, vase, etc.), et les mots étrangers (palais, paradis, etc.). Ils peuvent eux-mêmes être à l'origine de verbes qui sont alors qualifiés de *verbes dénominatifs*, généralement employés à une *forme* dérivée. La prise en compte de ces *noms premiers* dispense de créer des racines verbales artificielles censées les expliquer. Les *noms premiers* sont ainsi classés sous un *lemme* et une *racine* identiques, toujours formulés à l'état *emphatique*, soit au masculin, soit au féminin. Ainsi le mot ܐܪܥܐ/père est classé sous les *lemme* et *racine* ܐܪܥܐ, ܠܚܝܢ/chien sous les *lemme* et *racine* ܠܚܝܢ (et non ܠܚܝܢ), ܐܘܪܘܟ/nourrir sous ܐܘܪܘܟ/nourriture (féminin) et non sous une forme tap'el d'une racine ܐܘܪ, comme conjecturé par le *Compendious Syriac Dictionary* ou le *Thesaurus Syriacus*, ܐܘܪܘܟ/devenir pauvre sous ܐܘܪܘܟ/pauvre, et non sous une forme etmap'al d'une racine ܐܘܪ, comme conjecturé dans les mêmes ouvrages de consultations. Les dictionnaires, en particulier celui de M. Sokoloff, rendent ici de précieux services. Chaque entrée lexicale est suivie entre parenthèses de l'indication de la racine verbale qui a servi à créer le mot ; on sait ainsi que l'adjectif ܡܠܘܢ/malade vient de la racine ܡܠܢ ; et sous ܡܠܢ sont notés tous les dérivés de cette racine. Mais, dans bon nombre de cas, le verbe est clairement identifié comme verbe dénominatif, ainsi le verbe ܠܚܝܢ/former, façonner (utilisé au pa'el et au etpa'al) a été créé à partir du substantif ܠܚܝܢ/image ; c'est alors ce dernier qui apparaît comme racine. Cette façon de procéder, qui peut dérouter l'utilisateur, nous paraît plus respectueuse de l'histoire de la langue. L'utilisateur de la concordance en ligne devra dès lors privilégier la recherche par *lemme* ; ce n'est que dans un second temps, quand il aura identifié la *racine* dont relève mot, qu'il pourra entreprendre une recherche par *racine* pour connaître tous les *lemmes* (et les *formes*) qui en dépendent.

Les racines homographes sont distinguées par un numéro, comme le fait M. Sokoloff. Ainsi, le *lemme* ܐܘܪܘܟ est classé sous la racine 4 ܐܘܪܘܟ/rester.

Dans les concordances et les listes lexicographiques, les mots empruntés à une autre langue que le syriaque sont accompagnés du signe « ① » (*loanword, emprunt*) : ܐܝܪ < grec ἀήρ/air ; ܐܘܪܘܟ < grec εἰκῆ/en vain ; ܐܘܪ < grec γάρ/en effet ; ܐܘܪܘܟ < grec ληστής/brigand ; ܐܘܪܘܟ < v. pers. \*rāza-/mystère. Le tableau 5 dresse la liste des différents emprunts lexicaux rencontrés jusqu'ici dans nos données.

En cas de doute sur l'identification d'un mot comme emprunt, ou sur la langue à laquelle le mot est emprunté, nous suivons M. Sokoloff ou des ouvrages de référence faisant autorité<sup>27</sup>. C'est par exemple le cas pour la particule ܐܘܪܘܟ. Le *Syriac Lexicon* de M. Sokoloff (p. 296) se borne à évoquer l'analogie avec le grec δέ quand la particule est placée en deuxième position dans un membre de phrase. Pour A. Butts, l'analogie est certes sémantique, syntaxique et phonologique, mais les deux mots doivent bien être distingués, puisque le ܐܘܪܘܟ syriaque est issu de l'araméen \*'iḏayn, et non du grec δέ ; le *lemme* syriaque n'est donc pas caractérisé ici comme un emprunt<sup>28</sup>. *A contrario*, le *lemme* ܐܘܪܘܟ est bien considéré comme un emprunt au grec μέν et sa racine reçoit l'indication « ① ».

<sup>27</sup> Sur les emprunts au grec, cf. BUTTS 2016, p. 43-63 ; sur les emprunts aux langues iraniennes, cf. CIANCAGLINI 2008, p. 95-268.

<sup>28</sup> BUTTS 2016, p. 174-194.

Lemme syriaque	Langue d'origine	Lemme grec	Traduction
ܐܝܪܐ	grec	ἀήρ	air
ܐܝܬܐ	grec	εἶτα	ensuite, alors
ܐܝܩܝܗ	grec	εἰκῆ	en vain
ܐܝܩܝܢܐ	grec	ξένος	étranger
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	στίχος	stique
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	σχῆμα	forme
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	ἐπίσκοπος	évêque
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	γάρ	en effet
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	ὕλη	matière
ܐܝܩܝܩܝܐ	akkadien	ekallu	temple
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	αἰρετικός	hérétique
ܐܝܩܝܩܝܐ	akkadien	ze'ru	mensonge
ܐܝܩܝܩܝܐ	origine discutée		temps
ܐܝܩܝܩܝܐ	persan	zaina	bouclier, arme
ܐܝܩܝܩܝܐ	persan	zana	manière, façon
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	τύπος	exemple, forme
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	τάξις	ordre
ܐܝܩܝܩܝܐ	akkadien	kussu	trône
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	χειροτονῆσαι	ordonner
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	χειροτονία	imposition des mains
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	ληστής	bandit
ܐܝܩܝܩܝܐ	akkadien	makisu	collecteur d'impôt
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	μέν	d'une part
ܐܝܩܝܩܝܐ	akkadien	muškenu	pauvre
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	νόμος	loi
ܐܝܩܝܩܝܐ	persan	asem	argent (métal)
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	πόρος	moyen, façon
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	πείσις	persuasion
ܐܝܩܝܩܝܐ	hébreu	panîm	tourner
ܐܝܩܝܩܝܐ	hébreu	pèsah	Pâques
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	προστάς, -άδα	portique
ܐܝܩܝܩܝܐ	persan	patigama	mot, phrase
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	κάλως	louange
ܐܝܩܝܩܝܐ	grec	κανών	canon, loi
ܐܝܩܝܩܝܐ	persan	raza	secret, mystère
ܐܝܩܝܩܝܐ	akkadien	tamkaru	commerçant
ܐܝܩܝܩܝܐ	origine discutée		prototype

Tableau 5. Les emprunts rencontrés dans le corpus

### 3. Édition de concordances et de listes lexicographiques

À l'issue des traitements, les textes et les informations de lemmatisation qui les accompagnent sont réunis dans des bases de données<sup>29</sup>. Des outils spécifiques, développés par

<sup>29</sup> En l'occurrence, le système de gestion de base de données Microsoft SQL Server.

les informaticiens du CENTAL, permettent d'extraire de ces bases de données les informations nécessaires pour répondre à une requête<sup>30</sup>. Ces informations sont organisées et affichées selon des mises en pages prédéfinies permettant de les visualiser dans les outils lexicographiques, à savoir des concordances, des index ou des listes alphabétiques ou fréquentielles. Les requêtes peuvent porter sur l'ensemble du texte ou sur une portion du texte. Elles peuvent aussi concerner un ou plusieurs éléments des données lemmatisées, une *forme*, un *lemme*, une *catégorie morphosyntaxique*, une *racine*.

Les pages qui suivent illustrent ces différents types de sortie, ici au format ADOBE PDF : une concordance grecque (figure 4), une concordance syriaque (figure 5), deux concordances bilingues grec-syriaque (figures 6 et 7), une liste bilingue grec-syriaque des emplois du *lemme* θεός (figure 8), une liste bilingue syriaque-grec du *lemme* ܪܘܠܪ (figure 9) et enfin une concordance bilingue syriaque-grec des *lemmes* caractérisés comme noms propres (figure 10).

Gregory of Nazianzus - GRC - Or. 1 and 13		Ἀερῶν {N+Ant}
Ἀερῶν {N+Ant} 1 Or. 1 1 35 396 A 15	καὶ Ἱερραίας ὕπερον, καὶ προσδραμεῖν ἑτοιμῶς καλοῦντι, ὡς Ἀερῶν τε καὶ Ἡσαΐας, μόνον εὐσεβῶς ἀμάρτερα, τὸ μὲν διὰ τὴν οικεῖαν ἀσθένειαν, τὸ δὲ διὰ	
ἀβασάνιστος {A} 1 Or. 13 4 35 856 B 4	κληρονομεῖς μὴ θαυμάσης· οὐδὲν τῶν μεγάλων ἀδόκιμον οὐδὲν ἀβασάνιστον. Ἐπειτα γὰρ φύσει τοῖς μὲν ταπεινοῖς τὸ ῥάδιον τοῖς δὲ ὑψηλοῖς τὸ δυσκήτητον.	
Ἀβερῶν {N+Ant} 1 Or. 13 3 35 853 D 1	Τὶ φήσῃ ὡ παῖ Δαθάν καὶ Ἀβερῶν καὶ στρατηγὲ ἀσωφρόνιστε ὁ κατὰ Μωυσέως τολμήσας καὶ χεῖρας ἐπαφείς ἡμῖν	
Ἀβραάμ {N+Ant} 1 Or. 1 7 35 400 C 8	Ταῦτα μὲν οὖν ἰμὲν ὁ σεμνὸς Ἀβραάμ οὗτος ὁ πατριάρχης ἢ τῆμα κεφαλὴ καὶ αἰδέσιμος τὸ πάντων τῶν καλῶν καταγώνων ὁ	
ἀγαθός {A} 5 Or. 1 1 35 396 A 12 Or. 1 2 35 397 A 3 Or. 13 4 35 856 A 13 Or. 1 5 35 397 C 6 Or. 1 1 35 396 A 11	ὡς τάχα γε κρείττων αὐτῆ καὶ τιμιώτερα Θεῷ τῆς ἑτέρων ταχυτήτος· ἀγαθὸν γὰρ καὶ ὑποχωρήσαι Θεῷ τὴ μικρόν, ὡς Μωυσῆς ἐκεῖνος τὸ παλαιόν, καὶ Ἱερραίας ἄνθρωπον, δῶ τῆ καινῆ κτίσει τοῖς κατὰ Θεὸν γεννωμένοις πλάστην ἀγαθὸν καὶ διδάσκαλον Χριστῷ καὶ συννεκροῦμενον προθύμως καὶ συνανιστάμενον. Νῦν δὲ ὡ ποιμένων ἄριστε καὶ τελεώτατε δευρό μοι καὶ τὸν σὸν ἀπολάμβανε λαὸν σὺν ἡμῖν τε καὶ πρὸ ἡμῶν ὄν ἐπειδὴ κάκενος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος. Προσέλαβε τὸ χεῖρον ἵνα δῶ τὸ βέλτιον· ἐπιώχουσε ἵν' ἡμεῖς τῆ ἐκείνου πτωχεῖα πλουτήσωμεν· δουλοῦ μορφῆν ἔλαβεν ἵνα τυραννήσαντες, εἴ τί μοι μέμνησθε τῆς βραδυτήτος, ὡς τάχα γε κρείττων αὐτῆ καὶ τιμιώτερα Θεῷ τῆς ἑτέρων ταχυτήτος· ἀγαθὸν γὰρ καὶ ὑποχωρήσαι Θεῷ τὴ	
ἀγαλλίασις {N+Com} 1 Or. 13 4 35 856 B 11	Ἐ τοῦ θαύματος! Τὸ ἐσπέρας ἠλίσιθη κλαυθμὸς καὶ εἰς τὸ πρωῒ ἀγαλλίασις. Ἐα ληρῆν τοὺς πολεμοῦντας καὶ περιχάσκον ὡς κύνας ὑλακτοῦντας διακενής·	
ἀγάπη {N+Com} 1 Or. 1 1 35 396 A 6	εἴπωμεν, ἀδελφοί, καὶ τοῖς μισοῦσιν ἡμᾶς, μὴ δι τοῖς δι' ἀγάπην τὴ πεποιθήσιν, ἢ πεπονθῶσι· συγχωρήσωμεν πάντα τῆ ἀναστάσει· δῶμεν συγγνώμην	
ἄγγελος {N+Com} 1 Or. 13 4 35 856 B 1	καὶ πρὸ ἡμῶν ὄν ἐνεχειρίσει σοὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὄν προσάγουσιν ἄγγελοι ὄν ὁ βίος καὶ ὁ τρόπος ἐπίστευσε. Εἰ δὲ διὰ πειρασμῶν καὶ κωλυμάτων τὸν θρόνον	
ἄγιος {A} 5 Or. 13 4 35 856 C 8 Or. 13 4 35 856 B 15 Or. 13 2 35 853 C 8 Or. 13 4 35 856 A 15 Or. 1 7 35 401 A 5	σβέσαι καὶ παραστήσαι τῷ Κυρίῳ λαὸν περισούσιον ἔθνους ἄγιον βασιλεῖον ἱεράτευμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν ὃ ἡ δοξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμην. προσκυνεῖν Θεὸν τὸν Πατέρα Θεὸν τὸν Υἱὸν Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἐν μιᾷ δόξῃ τε καὶ λαμπρότητι. Τὸ ἀπολωλὸς ἐκζητεῖ· τὸ ἀσθενὲς προκαθεζόμενον πόλεως· τίμιον ἴσμεν κεφαλὴν γινώσκον ἄγιον καλοῦμεν καὶ ἀδοκίμοι· μόνον ἔστω φιλότεκνος καὶ πάσης προνοῦν Ἐκκλησίας· λαὸν σὺν ἡμῖν τε καὶ πρὸ ἡμῶν ὄν ἐνεχειρίσει σοὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὄν προσάγουσιν ἄγγελοι ὄν ὁ βίος καὶ ὁ τρόπος ἐπίστευσε. Εἰ δὲ διὰ πειρασμῶν καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ὑγιούς πίστεως ἀπαγούσης τῆς εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἄγιον Πνεῦμα τὴν μίαν θεότητά τε καὶ δύναμιν ἧς ἦκουσεν ἀεὶ φωνῆς καὶ ἀκούει τὰ ἐμά	
ἀδελφός {N+Com} 2 Or. 1 1 35 396 A 5 Or. 13 1 35 852 A 3	τῆ πανηγύρει, καὶ ἀλλήλους περιπτυσζόμεθα· εἴπωμεν, ἀδελφοί, καὶ τοῖς μισοῦσιν ἡμᾶς, μὴ δι τοῖς δι' ἀγάπην τὴ πεποιθήσιν, ἢ πεπονθῶσι· Δέξασθε τὸν ἡμέτερον λόγον ἀδελφοί· κἂν ἐλάχιστος ἢ κἂν παρὰ πολὺ τῆς ἀξίας λεπτόμενος· πλὴν ὅμως σταθίζον οἶδεν ὁ	
ἀδικέω {V} 1 Or. 13 2 35 853 C 8	πόλεως· τίμιον ἴσμεν κεφαλὴν γινώσκον ἄγιον καλοῦμεν καὶ ἀδοκίμοι· μόνον ἔστω φιλότεκνος καὶ πάσης προνοῦν Ἐκκλησίας. Προσθήκη ἱερέων	
ἀδόκιμος {A} 1		

Figure 4. Première page de la concordance lemmatisée du corpus grec

<sup>30</sup> Ces outils utilisent, en l'occurrence, SAP Crystal Reports, un logiciel de représentation graphique de données.

Gregory of Nazianzus - SYC - Or. 1 (S1, S2) and 13 (S2)		ܝܪܟܢ NOUN	ܝܪܟܢ
<b>ܝܪܟܢ</b> 2			
Or. 1.52.6 11 13 Or. 1.51.6 10 13	ܝܪܟܢܐ ܕܟܠܐ ܡܠܟܐ ܕܝܪܟܢ ܦܪܘܢ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܝܪܟܢܐ ܕܟܠܐ ܡܠܟܐ ܕܝܪܟܢ ܦܪܘܢ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ	ܝܪܟܢܐ ܕܟܠܐ ܡܠܟܐ ܕܝܪܟܢ ܦܪܘܢ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܝܪܟܢܐ ܕܟܠܐ ܡܠܟܐ ܕܝܪܟܢ ܦܪܘܢ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ	ܝܪܟܢ 2
<b>ܕܝܪܟܢܐ</b> 7			
Or. 13.52.4 15 16 Or. 1.51.7 10 1 Or. 1.52.7 11 2 Or. 1.52.Tit.3 2 Or. 1.51.Tit.2 2 Or. 1.52.7 13 14 Or. 1.51.7 12 14	ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ	ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ	ܕܝܪܟܢܐ 7
<b>ܕܝܪܟܢܐ</b> 2			
Or. 13.52.4 15 19 Or. 1.52.3 5 2	ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ	ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ	ܕܝܪܟܢܐ 1 ܕܝܪܟܢܐ 1
<b>ܕܝܪܟܢܐ</b> 1			
Or. 13.52.3 11 1	ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ	ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ	ܕܝܪܟܢܐ 1
<b>ܕܝܪܟܢܐ</b> 1			
Or. 1.51.3 4 2	ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ	ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ ܕܝܪܟܢܐ	ܕܝܪܟܢܐ 1

Figure 5. Première page de la concordance lemmatisée du corpus syriaque

Gregory of Nazianzus - Or. 1 - GRC-S2							
<b>1 Ἀγαθῶν (N+Ant)</b>							
1 1 Ἀγαθῶν	1 Ἀγαθῶν (N+Ant)	1 Ἀγαθῶν (N+Ant)	1 Ἀγαθῶν (N+Ant)	NAME	NAME	NAME	NAME
Or. 1.135.396 A 15 Or. 1.52.15 11	καὶ Ἱερεμίας ὕστερον, καὶ προσδραμεῖν ἐτοιμῶς καλοῦντι, ὡς Ἀγαθῶν τε καὶ Ἡσαΐας, μόνον εὐσεβῶς ἀμφοτέρω, τὸ μὲν διὰ τὴν οἰκίαν ἀσθένειαν, τὸ δὲ ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις	καὶ Ἱερεμίας ὕστερον, καὶ προσδραμεῖν ἐτοιμῶς καλοῦντι, ὡς Ἀγαθῶν τε καὶ Ἡσαΐας, μόνον εὐσεβῶς ἀμφοτέρω, τὸ μὲν διὰ τὴν οἰκίαν ἀσθένειαν, τὸ δὲ ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις	καὶ Ἱερεμίας ὕστερον, καὶ προσδραμεῖν ἐτοιμῶς καλοῦντι, ὡς Ἀγαθῶν τε καὶ Ἡσαΐας, μόνον εὐσεβῶς ἀμφοτέρω, τὸ μὲν διὰ τὴν οἰκίαν ἀσθένειαν, τὸ δὲ ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις	NAME	NAME	NAME	NAME
<b>1 Ἀβραάμ (N+Ant)</b>							
1 1 Ἀβραάμ	1 Ἀβραάμ (N+Ant)	1 Ἀβραάμ (N+Ant)	1 Ἀβραάμ (N+Ant)	NAME	NAME	NAME	NAME
Or. 1.17.35 400 C 8 Or. 1.52.7 11 1	Ταῦτα μὲν οὖν ἕμιν ὁ σεμνὸς Ἀβραάμ οὗτος ὁ πατριάρχης ἡ ἡμῶν κεφαλὴ καὶ αἰδέσιμος τὸ πάντων τῶν καλῶν ἄνθρωπων ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις	Ταῦτα μὲν οὖν ἕμιν ὁ σεμνὸς Ἀβραάμ οὗτος ὁ πατριάρχης ἡ ἡμῶν κεφαλὴ καὶ αἰδέσιμος τὸ πάντων τῶν καλῶν ἄνθρωπων ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις	Ταῦτα μὲν οὖν ἕμιν ὁ σεμνὸς Ἀβραάμ οὗτος ὁ πατριάρχης ἡ ἡμῶν κεφαλὴ καὶ αἰδέσιμος τὸ πάντων τῶν καλῶν ἄνθρωπων ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις	NAME	NAME	NAME	NAME
<b>4 ἀγαθός (A)</b>							
2 2 ἀγαθόν	4 ἀγαθός (A)	4 ἀγαθός (A)	4 ἀγαθός (A)	ADJ	ADJ	ADJ	ADJ
Or. 1.135.396 A 12 Or. 1.52.15 8 Or. 1.235.397 A 3 Or. 1.52.25 7	τόχα γε κρείττων αὐτῆ καὶ τιμιωτέρα Θεῷ τῆς ἐτέρων ταχυτήτος ἀγαθόν γὰρ καὶ ὑποχωρήσει Θεῷ τὸ μικρόν, ὡς Μωϋσῆς ἐκέλευεν τὸ παλαιόν, καὶ Ἱερεμίας ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις	τόχα γε κρείττων αὐτῆ καὶ τιμιωτέρα Θεῷ τῆς ἐτέρων ταχυτήτος ἀγαθόν γὰρ καὶ ὑποχωρήσει Θεῷ τὸ μικρόν, ὡς Μωϋσῆς ἐκέλευεν τὸ παλαιόν, καὶ Ἱερεμίας ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις	τόχα γε κρείττων αὐτῆ καὶ τιμιωτέρα Θεῷ τῆς ἐτέρων ταχυτήτος ἀγαθόν γὰρ καὶ ὑποχωρήσει Θεῷ τὸ μικρόν, ὡς Μωϋσῆς ἐκέλευεν τὸ παλαιόν, καὶ Ἱερεμίας ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις	ADJ	ADJ	ADJ	ADJ
1 1 βέλτιον	4 ἀγαθός (A)	4 ἀγαθός (A)	4 ἀγαθός (A)	ADJ @ PART	ADJ @ PART	ADJ @ PART	ADJ @ PART
Or. 1.135.397 C 6 Or. 1.52.5 9 3	κακέινος δὲ ἡμῶς ἄνθρωπος. Προσέλαβε τὸ χεῖρον ἵνα δῶ τὸ βέλτιον ἐπίψευσεν ἢ ἡμεῖς τῆ ἐκείνου πτωχεῖαν πλουτήσομεν· δούλου μορφήν ἔλαβεν ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις	κακέινος δὲ ἡμῶς ἄνθρωπος. Προσέλαβε τὸ χεῖρον ἵνα δῶ τὸ βέλτιον ἐπίψευσεν ἢ ἡμεῖς τῆ ἐκείνου πτωχεῖαν πλουτήσομεν· δούλου μορφήν ἔλαβεν ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις	κακέινος δὲ ἡμῶς ἄνθρωπος. Προσέλαβε τὸ χεῖρον ἵνα δῶ τὸ βέλτιον ἐπίψευσεν ἢ ἡμεῖς τῆ ἐκείνου πτωχεῖαν πλουτήσομεν· δούλου μορφήν ἔλαβεν ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις ἕνεκα τοῦ ἰσοπέδητον ἑσθλῶν ἄλλοις ἄνθρωποις	ADJ @ PART	ADJ @ PART	ADJ @ PART	ADJ @ PART
1 1 κρείττων	4 ἀγαθός (A)	4 ἀγαθός (A)	4 ἀγαθός (A)	ADJ	ADJ	ADJ	ADJ
	κρείττων	κρείττων	κρείττων	ADJ	ADJ	ADJ	ADJ

Figure 6. Première page de la concordance lemmatisée grec-syriaque (S2) du Discours 1





#### 4. L'interface en ligne

L'interface en ligne, déjà opérationnelle dans une version expérimentale, permet d'interroger les *corpus* sur un ordinateur personnel. Nous nous limitons ici à décrire l'interface permettant d'interroger le texte grec et la version syriaque (S1) du *Discours 1*. Visuellement, cette interface est volontairement simple. Un premier registre identifie, à gauche, l'auteur (Grégoire de Nazianze) et le texte interrogés (le *Discours 1*). Il présente aussi, à droite, deux boutons : (1) une flèche vers le bas inscrite dans un cercle (figure 11) propose un menu permettant de télécharger des concordances et des outils lexicographiques – document décrits dans la Section 3, ci-dessus – au format ADOBE PDF et (2) la lettre « i » inscrite dans un cercle (figure 12), ouvre une fenêtre contextuelle (pop-up window) indiquant les références bibliographiques précises des éditions suivies (le *texte de base*), identifiant les personnes responsables de la lemmatisation et de l'*alignement* des textes, et signalant les institutions impliquées dans le traitement du *corpus* en question.

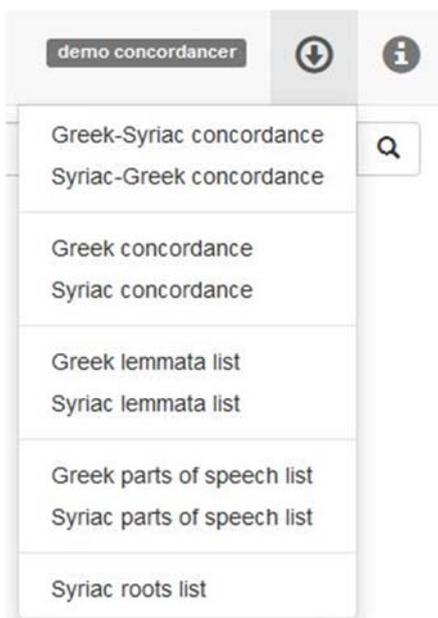


Figure 11. Affichage de la liste des documents téléchargeable au format ADOBE PDF

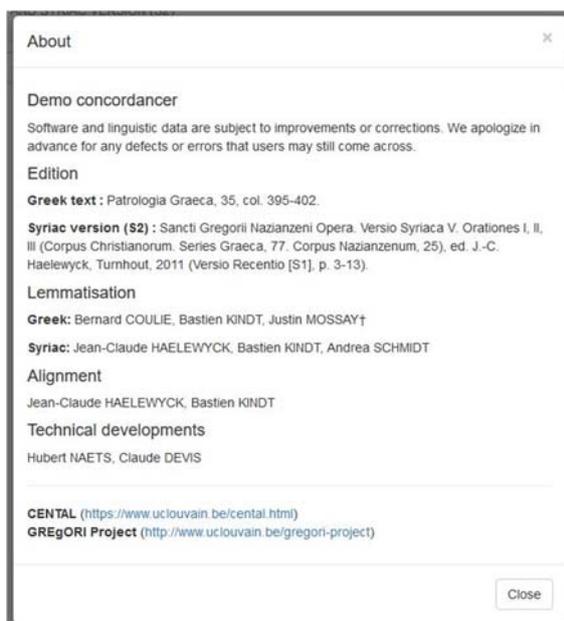


Figure 12. La fenêtre contextuelle décrivant le corpus exploré

Le second registre constitue le champ d’interrogation. À gauche, un menu permet de sélectionner la langue interrogée, le grec du *texte source* ou le syriaque du *texte cible* (ici, S1). La requête peut être une *forme* – ܠܡܠܟܐ (figure 13) –, un *lemme* – ܠܡܠܟܐܐ (figure 14), une *racine* – ܠܡܠܟ (figure 15) –, une *catégorie morphosyntaxique* – par exemple les verbes Etpa‘al (V4) (figure 16) – ou une combinaison de ces trois éléments – par exemple les séquences constituées d’une *forme* d’un *lemme* verbal Pe‘al (« V4 ») suivi d’une *forme* relevant de la *racine* ܠܡܠܟ (figure 17). Les *occurrences* du texte syriaque sont analysées en tenant compte des éléments préfixés et suffixés. Il est possible de formuler une requête cherchant toutes les *occurrences* constituées des particules ܐ et ܕ suivies d’un *lemme* catégorisé comme nom. Cette recherche fournit la concordance des *formes* ܠܡܠܟܐܐ, ܠܡܠܟܐܐܐ, ܠܡܠܟܐܐܐܐ et ܠܡܠܟܐܐܐܐܐܐ (figure 18).

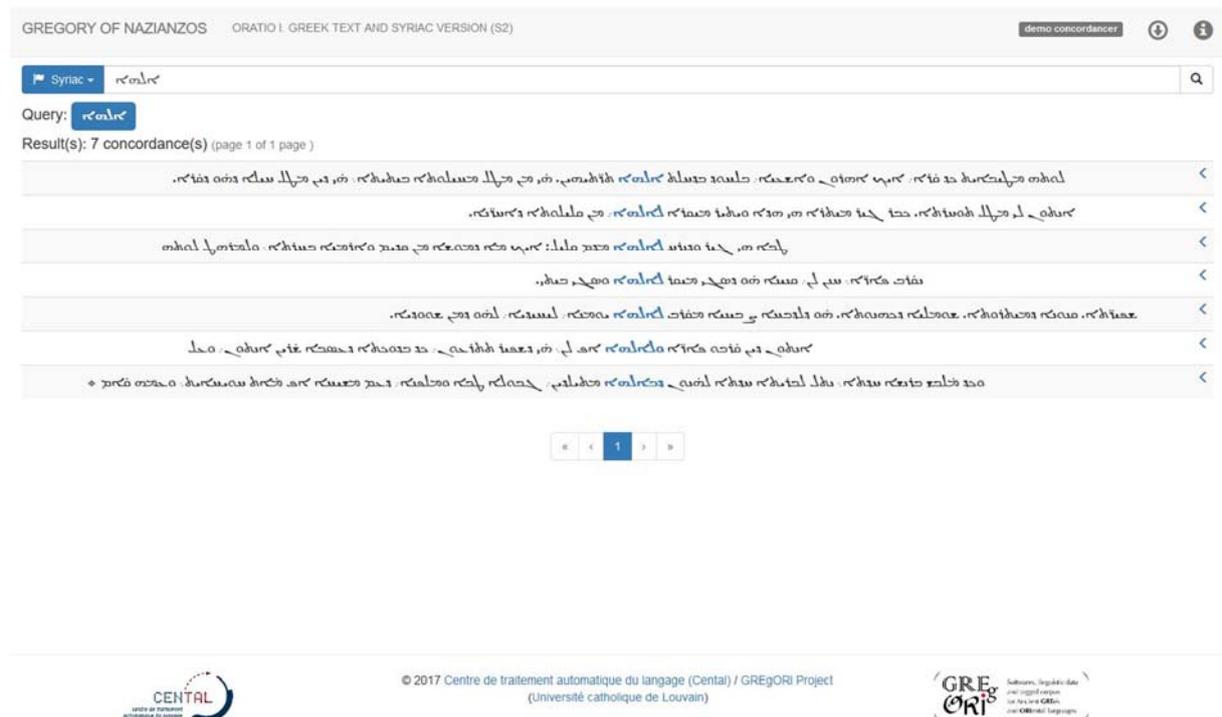


Figure 13. Recherche des occurrences de la forme ܠܡܠܟܐ

The screenshot shows the GREGORI concordance search interface. At the top, it identifies the text as 'GREGORY OF NAZIANZOS ORATIO I. GREEK TEXT AND SYRIAC VERSION (S2)'. A search bar contains the query '<lemma:ܕܘܪܥܐ>'. Below the search bar, it displays 'Query: <lemma:ܕܘܪܥܐ>' and 'Result(s): 1 concordance(s) (page 1 of 1 page)'. A single line of Syriac text is shown as a result. At the bottom, there are logos for CENTAL (Centre de traitement automatique du langage) and GREGORI (Université catholique de Louvain).

Figure 14. Recherche des occurrences du lemme ܕܘܪܥܐ

The screenshot shows the GREGORI concordance search interface for the root 'ܕܘܪܥ'. The search bar contains the query '<root:ܕܘܪܥ>'. It displays 'Query: <root:ܕܘܪܥ>' and 'Result(s): 11 concordance(s) (page 1 of 1 page)'. Below this, there are 11 lines of Syriac text, each representing a concordance. At the bottom, there are logos for CENTAL and GREGORI.

Figure 15. Recherche des occurrences de la racine ܕܘܪܥ



GREGORY OF NAZIANZOS ORATIO I. GREEK TEXT AND SYRIAC VERSION (S2) demo concordancer

Syriac <lemma:α><lemma:Δ><pos:NOUN>

Query: <lemma: α> <lemma: Δ> <pos: NOUN>

Result(s): 4 concordance(s) (page 1 of 1 page)

⏪ ⏩ ⏴ ⏵

© 2017 Centre de traitement automatique du langage (Cental) / GREgORI Project (Université catholique de Louvain)

CENTAL Centre de Traitement Automatique du Langage

GREgORI Software, linguistic data and digital corpus for Greek and other languages

Figure 18. Recherche des occurrences des formes constituées des préfixes  $\alpha$  et  $\Delta$  et d'une forme relevant d'un lemme nominal

Dans son état actuel, l'utilisation de l'interface exige d'utiliser des balises spéciales pour interroger les *lemmes* – « <lemma:[UN LEMME]> » –, les *catégories morphosyntaxiques* – « <pos:[UNE CATÉGORIE MORPHOSYNTAXIQUE] » (« pos » signifiant Part-of-Speech/*partie du discours*) –, et les *racines* – « <root:[UNE RACINE]> ». À l'avenir, un menu d'aide permettra à l'utilisateur de concevoir ses requêtes de manière plus intuitive. Les requêtes sont systématiquement récapitulées sous le champ d'interrogation, après la mention « QUERY », comme illustré sous la figure 18.

Les résultats de ces requêtes s'affichent sous la forme d'une concordance. Chaque ligne de cette concordance donne accès, en cliquant sur la flèche située à droite (pour les langues qui s'écrivent de droite à gauche) ou à gauche (pour les langues qui s'écrivent de gauche à droite), à un *contexte étendu*. Ce dernier est plus large que celui de la ligne de la concordance et offre le texte grec et sa traduction syriaque (figure 19). Il est accompagné des références précises de la *forme* dans les *textes de base*. En positionnant le curseur sur une *forme* du *texte source* ou du *texte cible*, l'analyse de cette *forme* (*lemme* et *catégorie morphosyntaxique*) apparaît et les équivalences de traduction dans les deux textes, mots ou expressions, sont mises en surbrillance.

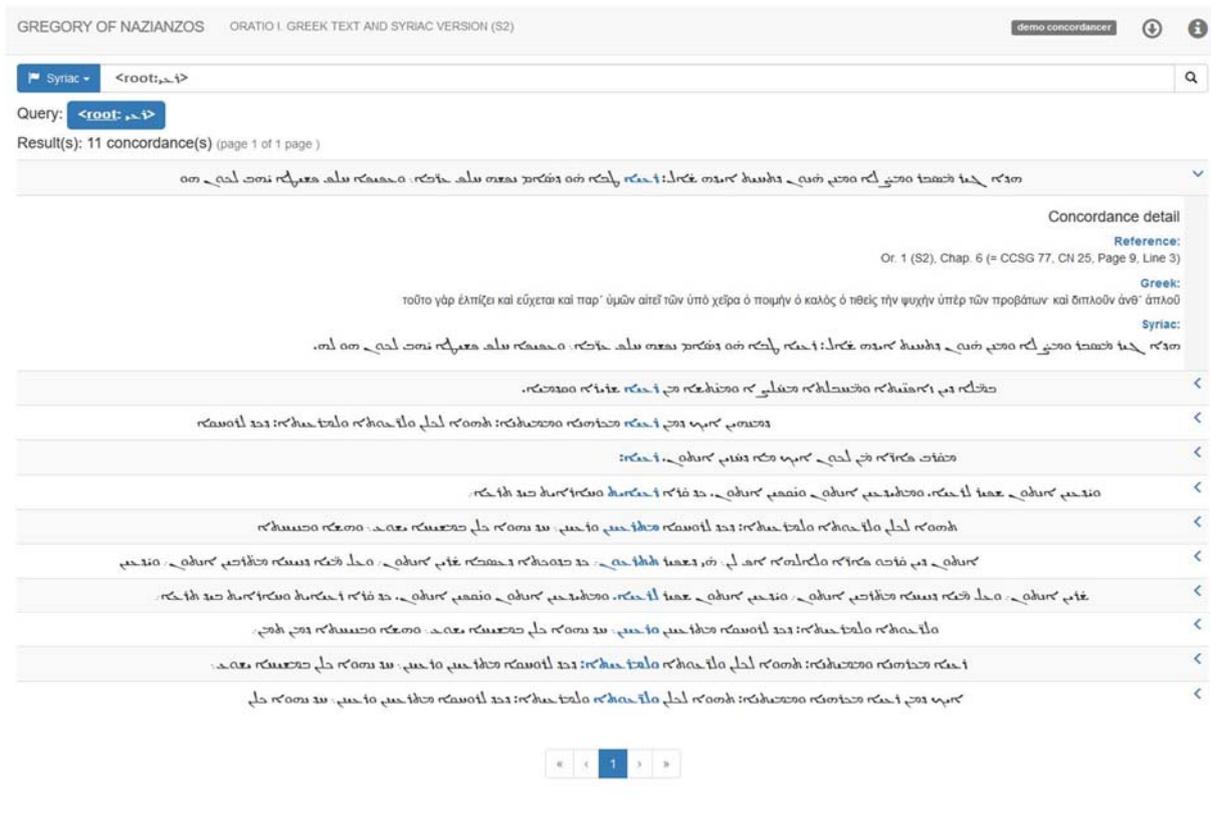


Figure 19. Affichage du contexte étendu (« Concordance details ») d’une occurrence

### 5. Conclusions et perspectives

D’autres textes sont d’ores et déjà en cours de traitement. A.B. Schmidt et G. Abousamra travaillent à l’édition et à l’analyse lexicale de textes magiques. J.-Cl. Haelewyck et B. Kindt assurent le traitement des trois versions syriaques de l’*Historia Zosimi de Vita Beatorum Rechabitarum*. B. Kindt et N. Atas ont préparé une concordance bilingue (syriaque – anglais) de l’*Oratio Manasseh*, sur base de données lexicales produites par le Peshitta Institute - Eep Talstra Centre for Bible and Computer (Amsterdam). N. Atas a analysé le lexique des chapitres I-X de la *Genèse*, en syriaque et dans leur version en turoyo<sup>31</sup>. A.S. Sembiante, J.-Cl. Haelewyck et B. Kindt ont lemmatisé la version syriaque du premier poème dogmatique de Grégoire de Nazianze ; Y. Arzhanov collabore avec A.B. Schmidt et B. Kindt pour produire la lemmatisation de la version syriaque des *Sentences des philosophes grecs*, un texte qui paraîtra dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.

Ces travaux permettront d’éprouver les principes d’analyse présentés dans cet article et contribueront à enrichir quantitativement et qualitativement les corpus et les données linguistiques. Ils serviront aussi à constituer, progressivement, un dictionnaire de lemmatisation dédié à l’analyse de la langue syriaque, comme cela existe déjà pour le grec et d’autres langues de l’Orient chrétien.

<sup>31</sup> Ce travail a jeté les bases du traitement automatique du turoyo, cf. ATAS 2018. Les concordances syriaque et turoyo de Gen. I-X sont mises à la disposition des chercheurs sur le site du projet GREgORI.

Les interfaces accessibles en ligne offrent un accès aux textes par l'intermédiaire des concordances. Les éléments présents dans ces concordances correspondent à des questions spécifiques posées par l'utilisateur. Ces questions, appelées « requêtes », peuvent porter sur les *racines* (dans le cas des langues sémitiques), sur les *lemmes*, sur les *formes*, sur les *catégories* grammaticales, c'est-à-dire sur toutes les informations linguistiques attachées aux mots présents dans le corpus exploré<sup>32</sup>. Les requêtes peuvent également être constituées d'une combinaison de ces différents éléments. Une fois la requête lancée, la concordance s'affiche instantanément à l'écran.

Ces concordances sont dites « dynamiques ». Les concordances imprimées sur papier, et diffusées sous forme de livres, sont quant à elle des concordances dites « statiques ». Ces concordances-livres, qui existent depuis longtemps, tant en grec qu'en syriaque, seront amenées à être remplacées par d'autres outils, tels que ceux décrits dans ces lignes. Bien entendu, ces ouvrages ont rendu d'importants services aux chercheurs<sup>33</sup>. Mais leur diffusion sur papier (ou, dans certains cas, sur microfiches) constitue une contrainte matérielle importante. Cette contrainte interdit de corriger les données ou de les adapter, d'une part, et offre peu de possibilités de recherche, d'autre part. Les limites physiques de la page du livre obligent les auteurs et les éditeurs à limiter drastiquement la longueur des contextes. Le *pivot*, le mot-clé théoriquement encadré de contextes en amont et en aval, est systématiquement une *forme de mot* et jamais une expression. Il est impossible de faire varier le tri des *racines*, des *lemmes*, des *formes* et des contextes en fonction de l'ordre alphabétique ou de l'ordre de leur apparition dans les textes, selon les besoins de l'utilisateur. Enfin, au niveau théorique, chaque publication repose sur des règles de dépouillement et d'analyse qui lui sont propres<sup>34</sup> et, à quelques rares exceptions près<sup>35</sup>, ces principes demeurent largement implicites<sup>36</sup>.

Les efforts en matière d'alignement des *textes sources* sur les différents *textes cibles* disponibles ouvrent des perspectives nouvelles. L'automatisation des processus d'analyse permet

---

<sup>32</sup> Il est évidemment possible d'enrichir davantage la nature et le nombre des analyses linguistiques proposées. En grec, par exemple, certains développements utilisent les analyses flexionnelles (cas, genre, nombre, voix, mode, temps, personne, etc.), mais, de manière générale, les travaux du projet GREgORI s'arrêtent volontairement au niveau de l'analyse lexicale.

<sup>33</sup> Sans prétendre ici à l'exhaustivité, on peut citer, pour le grec, la concordance de la *Septante* réalisée par E. Hatch et H.A. Redpath (première édition 1897), ouvrage qui a longtemps fait figure de modèle. Pour les auteurs classiques, il faut mentionner, à titre d'exemple, les concordances publiées par la maison d'édition Olms-Weidmann dans la collection des *Lexika, Indizes, Konkordanzen zur Klassischen Philologie* (cf. <http://www.olms.de/search/result.aspx?SeriesID=002>). Pour les sources patristiques et byzantines, il faut épingler les volumes du *Thesaurus Patrum Graecorum*, une collection de concordances lemmatisées, jadis produites par les promoteurs du projet GREgORI et diffusées par Brepols Publishers (voir la liste des titres parus sur le site du projet, cité note 3 ; dans ce dernier cas, les concordances étaient publiées sur des microfiches). En syriaque, on se doit de citer les ouvrages de AUFRECHT, HURD 1975 ; KIRAZ 1993 ; WINTER 1976 ; BORBONE *et alii* 1997 ; LUND, KIRAZ 2004.

<sup>34</sup> Dans la collection des *Lexika, Indizes, Konkordanzen*, diffusée par Olms-Weidmann, le même lexème ἀβουλία reçoit le lemme ἀβουλία dans le volume consacré à Thucydide, mais le lemme ἀβουλίη dans celui consacré à Hérodote. C'est donc la langue des auteurs qui est décrite (ionio-attique pour le premier, ionienne pour le second) et non la langue grecque en général ; sur cette distinction, cf. KINDT 2004, p. 224, § 6. Dans le cadre du projet GREgORI, l'analyse se situe toujours au niveau de la description générale de la langue.

<sup>35</sup> Voir, par exemple, la concordance du *Pentateuque* dans la *Peshitta* publiée par P.G. Borbone, J. Cook, K.D. Jenner et D.M. Walter.

<sup>36</sup> La *Concordance to the Syriac New Testament* de G.A. Kiraz commence *ex abrupto*, sans aucune explication relative aux textes suivis ou aux principes d'analyse adoptés.

de travailler sur de vastes corpus. Elle procure des résultats tangibles, susceptibles d'être utiles aux recherches dans différents domaines comme l'étude des méthodes de traduction ou la linguistique contrastive, par exemple.

L'accès en ligne permet d'offrir aux chercheurs un corpus destiné à s'accroître au fil du temps. Le *Digital Syriac Corpus* (DSC) vient d'ouvrir la voie en ce domaine<sup>37</sup>. Les développements réalisés dans le cadre du projet GREgORI s'inscrivent dans la même démarche, mais en tâchant de répondre à trois exigences supplémentaires : (1) les textes sont munis d'un étiquetage lexical (lemmes et racines) et morphosyntaxique (les catégories) abouti ; (2) le résultat de l'interrogation des textes s'affiche sous la forme de concordances à partir desquelles l'utilisateur peut accéder aux textes ; (3) les *textes sources* sont alignés sur leurs *textes cibles*.

L'expérience acquise dans le domaine de l'analyse du syriaque permet aux promoteurs du projet GREgORI, et à leurs collaborateurs, de s'atteler désormais à l'analyse de deux ensembles textuels majeurs, la version syriaque des homélies de Grégoire de Nazianze publiée dans le *Corpus Nazianzenum*, une sous-série du *Corpus Christianorum* publié par Brepols Publishers (103.305 occurrences), et celui des œuvres d'Éphrem de Nisibe publiées par E. Beck dans les volumes du CSCO (301.623 occurrences).

---

<sup>37</sup> Cf. <https://syriacorporus.org>.

**BIBLIOGRAPHIE**

- Anonyme 1985 : *The concordance to the Peshitta version of the aramaic New Testament*, New Knoxville.
- ARZHANOV 2018 : Y. ARZHANOV, *Syriac Sayings of Greek Philosophers. A Study in Syriac Gnomologia. With Edition and Translation*, Leuven (à paraître dans la série des *Subsidia du Corpus Scriptorum Orientalium Christianorum*).
- ATAS 2018 : N. ATAS, *Édition et étude philologique du manuscrit turoyo Sachau 249 de la Staatsbibliothek de Berlin*, Mémoire de Master en langues et lettres anciennes, orientation orientales, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2017-2018 (inédit).
- AUFRECHT, HURD 1975 : W.E. AUFRECHT, J.C. HURD, *A Synoptic Concordance of Aramaic Inscriptions according to H. Donner and W. Röllig* (The International Concordance Library, 1), Missoula.
- BORBONE *et alii* 1997 : P.G. BORBONE, J. COOK, K.D. JENNER, D.M. WALTER, in collaboration with J.A. LUND, M.P. WEITZMAN, *The Pentateuch* (The Old Testament in Syriac according to the Peshitta. Part V. Concordance. Volume 1), Leiden, New York, Cologne.
- BUTTS 2016 : A.M. BUTTS, *Language Change in the Wake of Empire. Syriac in Its Greco-Roman Context* (Linguistic Studies in Ancient West Semitic, 11), Winona Lake.
- CIANCAGLINI 2008 : C.A. CIANCAGLINI, *Iranian Loanwords in Syriac* (Beiträge zur Iranistik, 28), Wiesbaden.
- COSTAZ 2002 : L. COSTAZ, *Dictionnaire Syriaque-Français. Syriac-English Dictionary*, 3<sup>e</sup> ed., Beyrouth.
- COULIE 1996 : B. COULIE, « La lemmatisation des textes grecs et byzantins : une approche particulière de la langue et des auteurs », *Byzantion*, 66, p. 35-54.
- COULIE *et alii* 2013 : B. COULIE, B. KINDT, T. PATARIDZE, « Lemmatisation automatique des sources en géorgien ancien », *Le Muséon*, 126, p. 161-201.
- DUVAL 1881 : R. DUVAL, *Traité de grammaire syriaque*, Paris (réimpr. Piscataway, 2010).
- FLEURY 2012 : S. FLEURY, *mkAlign, Manuel d'utilisation*, Université Sorbonne Nouvelle Paris 3 [[pdf](#)].
- HAELEWYCK 1998 : J.-Cl. HAELEWYCK, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* (Corpus Christianorum), Turnhout.
- HAELEWYCK 2011 : J.-Cl. HAELEWYCK, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca. V. Orationes I, II, III* (Corpus Christianorum. Series Graeca, 77 ; Corpus Nazianzenum, 25), Turnhout.
- HAELEWYCK 2014 : J.-Cl. HAELEWYCK, « *Historia Zosimi de Vita Beatorum Rechabitarum*. Édition de la version syriaque brève », *Le Muséon*, 127, p. 95-147.
- HAELEWYCK 2015 : J.-Cl. HAELEWYCK, « La version syriaque longue de l'*Historia Zosimi de Vita Beatorum Rechabitarum*. Édition et traduction », *Le Muséon*, 128, p. 295-379.
- HAELEWYCK 2017a : J.-Cl. HAELEWYCK, « *Histoire de Zosime sur la vie des Bienheureux Réchabites*. Les trois recensions syriaques. Édition de la version résumée », *Parole de l'Orient*, 43, p. 175-194.

- HAELEWYCK 2017b : J.-Cl. HAELEWYCK, « Les versions syriaques des Discours de Grégoire de Nazianze : un processus continu de révision », *BABELAO*, 6, p. 75-124 [pdf].
- HATCH, REDPATH 1998 : E. HATCH, H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, 2<sup>e</sup> éd., Grand Rapids.
- KIENAST 2001 : B. KIENAST, *Historische semitische Sprachwissenschaft*, Wiesbaden.
- KINDT 2004 : B. KINDT, « 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 [pdf].
- KINDT 2018 : B. KINDT, « Processing Tools for Greek and Other Languages of the Christian Middle East », dans *jdmdh:4184 - Journal of Data Mining & Digital Humanities*, January 6, 2018. Special Issue on Computer-Aided Processing of Intertextuality in Ancient Languages [pdf].
- KIRAZ 1993 : G.A. KIRAZ, *A Computer-Generated Concordance to the Syriac New Testament*, 6 vol., Leiden, New York, Cologne.
- KIRAZ 2001 : G.A. KIRAZ, *MELTHO : Syriac OpenType Fonts for Windows XP/2000™ and Windows 95/98/ME™*, Piscataway, 2000-2001 [pdf].
- LEFER à paraître : M.-A. LEFER, « Parallel Corpora », à paraître dans S. GRIES, M. Paquot (éd.), *Practical Handbook of Corpus Linguistics*, New York.
- LIPÍŃSKI 2000 : E. LIPÍŃSKI, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 80), Leuven.
- LUND 2007 : A.J. LUND, *The Book of the laws of the countries: a dialogue on free will versus fate : a key-word-in-context concordance*, Piscataway.
- LUND, KIRAZ 2004 : J.A. LUND, G.A. KIRAZ, *The Old Syriac Gospel of the Distinct Evangelists: a Key-word-in-context Concordance*, Piscataway.
- MOSCATI 1980 : S. MOSCATI, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology* (Porta Linguarum Orientalium, NS 6), Wiesbaden.
- MOSSAY *et alii* 1990 : J. MOSSAY, CETEDOC, *Thesaurus sancti Gregorii Nazianzeni*, vol. I. *Enumeratio lemmatum, orationes, epistulae, testamentum* (Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum), Turnhout.
- MOSSAY *et alii* 1991 : J. MOSSAY, B. COULIE, CETEDOC, *Thesaurus sancti Gregorii Nazianzeni*, vol. II. *Enumeratio lemmatum, carmina, christus patiens, vita* (Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum), Turnhout.
- NÖLDEKE 1898 : Th. NÖLDEKE, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, Leipzig (réimpr. Darmstadt, 2015).
- PATARIDZE, KINDT 2018 : T. PATARIDZE, B. KINDT, « Text Alignment in Ancient Greek and Georgian: A Case-Study on the First Homily of Gregory of Nazianzus », dans *jdmdh:4182 - Journal of Data Mining & Digital Humanities*, January 6, 2018. Special Issue on Computer-Aided Processing of Intertextuality in Ancient Languages [pdf].
- PAYNE SMITH 1967 : J. PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary, founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford, 3<sup>e</sup> ed.

- PAYNE SMITH 1901 : R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, Oxford, 1879-1901 (réimpr. Hildesheim, New York, 2006).
- SCHMIDT 2002 : A.B. SCHMIDT, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca. II. Orationes XIII, XLI* (Corpus Christianorum. Series Graeca, 47 ; Corpus Nazianzenum, 15), Turnhout.
- SEMBIANTE 2017 : A.S. SEMBIANTE, « Appunti sulla tradizione siriana delle opere di Gregorio Nazianzeno », *Koininia* 10, p. 607-635.
- SOKOLOFF 2009 : M. SOKOLOFF, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake, Piscataway.
- TUERLINCKX 2004 : L. TUERLINCKX, « La lemmatisation de l'arabe non classique », dans A. DISTER, C. FAIRON, G. PURNELLE (éd.), *Le poids des mots. 7<sup>es</sup> Journées internationales d'Analyse statistique des Données Textuelles, 10-12 mars 2004, Louvain-la-Neuve*, Louvain-la-Neuve, vol. II, p. 1069-1078 [[pdf](#)].
- VAN ELVERDINGHE 2018 : E. VAN ELVERDINGHE, « Recurrent Pattern Modelling in a Corpus of Armenian Manuscript Colophons », dans *jdmdh:4183 – Journal of Data Mining & Digital Humanities*, January 6, 2018, Special Issue on Computer-Aided Processing of Intertextuality in Ancient Languages [[pdf](#)].
- WINTER 1976 : M.M. WINTER, *A Concordance to the Peshitta Version of Ben Sira* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden, 2), Leiden.

# Lettre de Mara bar Sérapion et la *paideia* hellénistique

Par

Izabela Jurasz

Université de Paris – Sorbonne / Centre Léon Robin

Depuis trente ans environ, un vif débat entoure la *Lettre de Mara fils de Sérapion* en soulevant des questions historiques, théologiques et littéraires et en apportant de nouvelles hypothèses<sup>1</sup>. En effet, ce document mérite toute cette attention, car il s'agit probablement d'un des plus anciens documents écrits dans la langue syriaque, dont l'auteur non-chrétien semble mentionner Jésus. Ce texte est toutefois suffisamment imprécis pour rendre fragile toute hypothèse concernant les circonstances de sa composition. Sans prétendre à résoudre la difficulté, la présente étude propose d'y apporter quelques éclairages, venant de l'analyse de la *Lettre de Mara* en tant que relative à la *paideia* syriaque et ses rapports avec le monde grec.

Dès sa première mention, la *Lettre* est présentée comme ayant quelques traits avec la pensée grecque. En 1852, Ernest Renan en parle comme d'une « lettre assez longue de Bar Sérapion à son fils Sérapion, par laquelle il lui annonce l'envoi d'un ouvrage qu'il avait probablement traduit du grec »<sup>2</sup>. Cette description sommaire est aussi inexacte. La *Lettre* est une exhortation à l'étude et à la vertu, destinée au jeune fils de l'auteur. Son style est proche d'une *consolatio*

---

<sup>1</sup> Les principales publications : McVEY 1990, p. 257-272 ; RAMELLI 2004, p. 77-104 ; NORELLI 2005, p. 197-207 ; RAMELLI 2005, p. 545-570 ; CHIN 2006, p. 145-171 ; MERTZ, TIELEMAN 2008, p. 107-133 ; RENSBERGER 2010, p. 3-21 ; MERZ, TIELEMAN 2012 ; McVEY 2015a, p. 305-326.

<sup>2</sup> RENAN 1852, p. 328-329.

ou d'un testament spirituel, car l'auteur est emprisonné ou exilé par les Romains. Mara bar Sérapion a reçu une éducation hellénistique : il connaît Achille, Agamemnon, Priam, Archimède, Socrate et Pythagore, mais aussi des « barbares », tels que Darius le roi des Perses et un anonyme « roi sage des Juifs ». Nous ne savons rien de précis sur sa religion, malgré quelques appels à (un) Dieu. Quant à son origine, la mention de Samosate a fait qu'on le considère citoyen de cette ville.

Depuis la publication du texte syriaque par William Cureton, en 1855, sur base du seul manuscrit connu, le ms Londres, British Library, Add. 14658 daté du 7<sup>e</sup> siècle, la *Lettre de Mara* a été traduite en plusieurs langues modernes<sup>3</sup>. Nous proposons sa première traduction française, basée sur le texte édité par Cureton et corrigé par Schulthess. Par conséquent, la présente étude poursuit un double but : elle se propose tout d'abord de lire la *Lettre de Mara* comme un document relatif à la *paideia* hellénistique, mais elle veut aussi donner au lecteur francophone un aperçu du débat qui entoure ce texte depuis quelques décennies. Compte tenu de l'ampleur de ce débat, il est impossible de passer sous silence la question épineuse de la date et des circonstances de la rédaction. Or, la perspective pédagogique met en évidence les liens de la *Lettre* avec la seconde sophistique et favorise l'hypothèse de la rédaction réalisée entre la fin du 2<sup>e</sup> et le début du 3<sup>e</sup> siècle. Cette proposition nécessite néanmoins un examen attentif des aspects historiographiques des informations sur le « roi sage des Juifs » et sur l'exil de l'auteur. Par rapport à cette thématique riche et variée, l'exhortation à « étudier les lettres et suivre la sagesse » aide à retrouver la cohérence de la *Lettre*.

### 1. Pourquoi la *paideia* ?

L'étude des aspects pédagogiques de la *Lettre de Mara* nécessite quelques précisions préalables, concernant sa forme et son objectif. En effet, la *Lettre* est une exhortation à l'éducation et à la vie philosophique, mais elle contient également des réflexions éthiques, des proverbes, des exemples édifiants, ainsi que quelques passages d'allure autobiographique. À l'évidence, l'auteur de la *Lettre* mélange l'exhortation à l'étude avec quelques souvenirs amers et les réflexions qui en découlent. Par conséquent, l'aspect pédagogique de ce texte peut être abordé sur le plan rhétorique et sur le plan social.

La présence de nombreuses figures stylistiques dans la *Lettre* fait penser qu'il s'agit d'un pur exercice rhétorique et non d'une vraie lettre. Telle est l'hypothèse défendue par Catherine Chin qui compare la *Lettre* avec les indications données par les manuels de rhétorique de l'époque hellénistique. En effet, une exhortation à la vie philosophique, donnée par un père à son fils, est une forme littéraire bien connue<sup>4</sup>. Plus récemment, ce caractère rhétorique et didactique de la *Lettre de Mara* a été souligné par Henri Hugonnard-Roche et Daniel King, à partir de l'examen du manuscrit BL 14658 lequel, en plus de la *Lettre*, contient une collection d'écrits

---

<sup>3</sup> CURETON 1855. Cette traduction a été revue par Benjamin P. Pratten, avec l'aide de Robert Payne-Smith, pour la collection *The Ante-Nicene Fathers*, voir PRATTEN 1978 [1867], p. 735-739. En 1897, le texte et la traduction de Cureton ont été révisés par Friedrich Schulthess, voir SCHULTHESS 1897, p. 366-375. La traduction tient compte d'une vingtaine de corrections grammaticales et lexicales. La traduction de Schulthess a été reprise dans AUFHAUSER 1925, p. 5-11. Quelques fragments de la *Lettre* ont été traduits en russe déjà en 1861, par A.V. Gorskij et la traduction partielle est faite par АВЕРИНЦЕВ 1985, p. 67-75. La plus récemment parue est la traduction italienne, faite par I. Ramelli, voir RAMELLI 2004, p. 77-104 ; RAMELLI 2005, p. 564-570. La nouvelle traduction anglaise de David Rensberger attend encore sa publication, voir RENSBERGER 2010, p. 3-21. Pour le commentaire philologique à cette traduction, voir RAMELLI 2012, p. 205-231.

<sup>4</sup> CHIN 2006, p. 161-162.

pédagogiques en langue syriaque<sup>5</sup>. Il est donc possible que la *Lettre* soit un simple exercice stylistique, un texte pédagogique à l'usage des jeunes élèves. Cependant, rien n'empêche qu'un certain Mara, adepte de la *paideia* grecque, se serve de ses connaissances pour écrire une lettre à son fils ou qu'une telle lettre subisse des remaniements stylistiques postérieurs<sup>6</sup>. Même les efforts de présenter Mara comme un stoïcien et sa *Lettre* comme une œuvre philosophique ne peuvent pas perdre de vue qu'elle est destinée à un jeune garçon<sup>7</sup>. En tout état de cause, à l'époque du manuscrit BL 14658, à savoir au 7<sup>e</sup> siècle, la *Lettre de Mara* a été certainement utilisée à des fins pédagogiques. Ces différentes propositions, bien que n'étant pas nécessairement inconciliables, entraînent néanmoins des conséquences importantes pour déterminer la date et les circonstances de la composition de la *Lettre*. À ce stade de notre étude, nous adhérons à l'opinion la plus largement partagée, selon laquelle il s'agit d'une vraie lettre, dont l'auteur mobilise les connaissances littéraires qu'il a reçues de son éducation hellénistique pour encourager son fils à l'étude.

On peut se demander si le fils de Mara n'est pas trop jeune pour qu'on lui adresse ce type d'enseignement. En règle générale, l'enfant commençait son éducation à l'âge de six ou sept ans, sous l'autorité d'un maître de lecture et d'écriture (γραμματίστης)<sup>8</sup>. On peut donc supposer que le fils de Mara avait cet âge-là. Or, comme l'a noté H. Hugonnard-Roche, la *Lettre* transmet une éducation de base, destinée aux jeunes, et non l'étude de la philosophie *stricto sensu*. Cependant, un certain contenu philosophique a déjà été intégré dans cette première étape de l'éducation ; Quintilien, dans l'*Instruction oratoire*, nous renseigne sur ses méthodes et son contenu. Il explique que le premier stade d'instruction consiste en des exercices préparatoires, les προγυμνάσματα, destinés à « ceux dont l'âge n'est pas encore en mesure de recevoir l'enseignement du rhéteur »<sup>9</sup>. Il s'agit de paraphrases (par ex. des fables d'Ésope), aphorismes, chries et étiologies<sup>10</sup>. Quintilien recommande que l'enseignement de la rhétorique soit donné aux enfants « au premier âge », dès qu'ils sont aptes à étudier toutes les matières indispensables – y compris la mathématique et la musique. Ce projet pédagogique idéal est partiellement confirmé par les informations trouvées dans les papyrus scolaires : le premier apprentissage se faisait avec des vers d'Homère, des proverbes, des sentences, des fables et de courtes anecdotes moralisatrices<sup>11</sup>. Or, les sentences et les exemples édifiants se retrouvent facilement dans la

<sup>5</sup> HUGONNARD-ROCHE 2004, p. 99-119 ; HUGONNARD-ROCHE 2007, p. 279-291 ; KING 2011, p. 189-212.

<sup>6</sup> Sur Mara comme adepte de la *paideia* grecque, voir SCHULTHESS 1897, p. 375-376 ; BLANK 2012, p. 167-182.

<sup>7</sup> A. Mertz, T. Tieleman attribuent l'absence des termes techniques de la philosophie stoïcienne dans la *Lettre* au fait qu'elle est adressée à un jeune enfant, voir MERTZ, TIELEMAN 2008, p. 111 n. 20.

<sup>8</sup> Ilsetraut Hadot cite dialogue pseudo-platonicien *Axiochos*, datant du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. : « À sept ans – nous dit-il – l'enfant passe sous l'autorité du pédagogue, du maître de lecture et d'écriture (γραμματίστης), du maître du sport (παιδοτρίβης) et, quand il a grandi, sous l'autorité du maître en explication de textes (κριτικός), du maître de géométrie et des instructeurs militaires ; puis il devient éphèbe et c'est le troisième stade d'instruction. » (HADOT 1992, p. 32).

<sup>9</sup> *Inst. or.* I, 9. Quintilien décrit une éducation idéale, mais ses informations peuvent concerner le parcours scolaire en général, dans la mesure où elles sont confirmées par d'autres sources – ce qui est le cas dans la description des premiers exercices scolaires, voir MORGAN 1998, p. 190-199.

<sup>10</sup> À la seconde moitié du 1<sup>er</sup> siècle, il existe déjà une liste canonique de ces exercices, héritée des époques précédentes, les mêmes chez les Romains et chez les Grecs, voir M. Patillon dans introduction à Aelius Theon, *Progymnasmata*, p. XII-XIII, n. 22. Sur les *progymnasmata* comme produit de la période romaine, voir MORGAN 1998, p. 64 ; PERNOT 1993, p. 57-58.

<sup>11</sup> À la tête des auteurs grecs étudiés se trouve Homère, derrière lui Eurypide, Isocrate et Ménandre, voir MORGAN 1998, p. 69-80 ; les critères du choix, p. 94-100 et 198-226. Le choix de ces textes peut être déterminé

*Lettre de Mara*. De même, les recommandations du père conviennent bien à cette étape d'études : il ne parle pas de disciplines telles que la musique et les sciences, caractéristiques pour les étapes suivantes de l'éducation, mais il montre à l'enfant l'utilité de tout ce qui lui était offert dans un premier temps de l'instruction. Il écrit alors : « Même si cela te paraît très amer pendant un court temps, quand tu apprends, il te sera très doux ; parce que la même chose m'est arrivée » (*Lettre 7*).

Le souci d'éducation possède aussi une importante dimension sociale. Teresa Morgan, dans son ouvrage sur l'éducation littéraire, a mis en évidence les aspects sociaux et culturels de la *paideia* grecque à l'époque romaine. En tant qu'ouverte aux non-Grecs, elle devient symbole du statut social et de l'identification avec la culture dominante. Cette éducation hellénistique, reçue jadis par Mara, reflète le climat intellectuel des villes grecques en Asie, qui se manifeste surtout à partir de la fin du 1<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne et qu'on attache à la seconde sophistique. Il s'agit d'un mélange habile de l'art de la rhétorique avec des connaissances littéraires et philosophiques, une prise de conscience de l'héritage hellénistique – sous l'empire romain –, un nouveau rôle social revêtu par les adeptes de cet art : voici quelques-unes de ses caractéristiques. On peut oublier le regard critique porté jadis par Socrate sur l'opposition entre philosophe et sophiste. À la période hellénistique, l'alliance entre la philosophie et la rhétorique se prolonge jusque dans la *paideia* offerte aux enfants de la classe moyenne<sup>12</sup>. La *paideia*, selon les sophistes, devient davantage une « culture générale », très littéraire, une sorte de renaissance grecque sous l'empire romain. Et pour les sophistes asiates, attachés à la tradition littéraire et rhétorique du passé, la *paideia* permettait de conserver l'identité grecque – ou d'y adhérer.

Philostrate (170-240 env.), dans les *Vies des sophistes*, donne les dates d'activité et les noms de ces rhéteurs philosophes connus dans les cités d'Asie – avant tout à Smyrne et Éphèse. D'après Philostrate, ce nouveau mouvement sophistique débute dans les années 70 du 1<sup>er</sup> siècle après J.-C., avec Nicétès de Smyrne<sup>13</sup>. Après lui, Smyrne a connu une lignée de sophistes célèbres : Scopélianos, Marc Antoine Polémon et surtout Aelius Aristide. Leur style a été brillant, baroque, plein d'emphase et d'affectation. À la même époque a vécu aussi Isée l'Assyrien, un sophiste d'origine orientale, célèbre par son élocution naturelle et sobre et la justesse de ses formules élégantes. Les sophistes sont célèbres pour avoir proclamé de brillants discours publics, mais ils étaient également magistrats, bienfaiteurs, porte-parole de leurs concitoyens ; dans toutes leurs fonctions, ils représentaient la culture grecque face aux Romains.

Un certain nombre d'éléments rattachent la *Lettre de Mara* à la littérature grecque du 2<sup>e</sup> siècle, notamment à la production littéraire des sophistes. Il y a d'abord le rapport à la philoso-

---

par des facteurs très variés : la beauté du texte, son application morale, son contenu, des informations jugées utiles – sur la grammaire, l'histoire, les mythes, la géographie, etc. Ainsi certains passages de l'*Iliade* et l'*Odyssée* apparaissent plus souvent que les autres – choisis selon leur utilité pédagogique. Les élèves connaissent assez rapidement les différents types de simples exercices rhétoriques : le résumé et la paraphrase des mythes ou des histoires ; la composition d'une fable ou d'une chrie à partir des situations de la vie quotidienne ou de la littérature ; la composition sur les sujets historiques (p. ex. adopter un personnage homérique). Voir aussi la liste des premiers exercices rhétoriques (narration, description, réfutation, comparaison, éloge, blâme, chrie) dans l'éducation des sophistes : ANDERSON 1993, p. 47-64.

<sup>12</sup> L'époque hellénistique a connu d'importants changements dans l'approche de la *paideia*, depuis Platon, Isocrate et Aristote, voir HADOT 1992, p. 25-61.

<sup>13</sup> Même si les sources historiographiques et littéraires donnent les noms de grands sophistes actifs au 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C., il y a des lacunes concernant le début du 1<sup>er</sup> siècle après J.-C., voir BOULANGER 1923, p. 74-108.

phie. Or, les sophistes sont capables de faire cohabiter des courants extrêmes comme le pythagorisme et le scepticisme<sup>14</sup>. Certains d'entre eux, comme Dion de Pruse, Favorinus d'Arles, Cassius Longin sont à la fois rhéteurs et philosophes, tandis qu'Aelius Aristide s'inspire dans ses discours de certains points de la philosophie platonicienne. Cette utilisation littéraire et rhétorique de notions et de thèmes philosophiques se retrouve chez Mara, car ses références philosophiques restent variées, bien que les éléments stoïciens soient les plus importants<sup>15</sup>. Même l'expérience de l'exil peut trouver sa place parmi les écrits des sophistes asiates, surtout si on pense à la manière dont Dion de Pruse a parlé du sien<sup>16</sup>. Si Mara a reçu son éducation dans ce milieu, il n'y a aucune contradiction dans sa manière de mélanger l'expérience personnelle à l'exercice rhétorique, ni dans l'utilisation éclectique et superficielle des notions philosophiques, voisinant la philosophie populaire.

Notre lecture de la *Lettre de Mara* est orientée vers cette « sagesse populaire », utilisée à des fins pédagogiques. Certes, la *Lettre* intègre de nombreux éléments stoïciens, notamment les notions comme la vertu, le convenable ou l'utile. Néanmoins, on constate seulement la présence de ces notions et non une reprise doctrinale.

## 2. *La Paideia selon Mara fils de Sérapiion*

Les premières phrases de la *Lettre* nous donnent déjà quelques renseignements sur sa visée pédagogique. Mara souligne que son fils est très jeune et qu'il a l'âge d'un παιδίον<sup>17</sup>. Son éducation est confiée à une personne désignée comme son « maître et tuteur », sans doute un tuteur légal plutôt qu'un παιδευτής qui s'occupe seulement de l'enseignement. Ensuite, Mara explique clairement ses intentions de parler de l'éducation et de transmettre sa propre expérience des études au jeune garçon qui vient de commencer les siennes. Il décrit ainsi le genre littéraire de son écrit comme « souvenir » (ἄπομνησιν) :

« 3. Voilà, pourquoi j'ai écrit pour toi ce souvenir [de] ce que j'ai cherché dans le monde, car j'ai scruté la façon de vivre des hommes et j'ai été amené à l'étude. <4. Tout ce que j'ai trouvé dans l'étude [des sciences] des Grecs est lié à la naissance de la liberté.> »

Le « souvenir » dont parle Mara correspond au genre littéraire des « mémoires », ὑπομνήματα, qui consiste en un exercice de lecture attentive des notes, souvent fragmentaires, prises au cours de l'enseignement, faisant partie d'une formation à la fois intellectuelle et spirituelle<sup>18</sup>. Ainsi, la *Lettre de Mara* semble se présenter comme un souvenir du père, rédigé pour que le fils puisse le relire et méditer. Les termes utilisés pour décrire le caractère de

<sup>14</sup> ANDERSON 1993, p. 133-143 ; PERNOT 2000, p. 250-257.

<sup>15</sup> Sur le caractère éclectique de la *Lettre*, voir McVEY 1990, p. 261-270 ; BLANK 2012. Le caractère stoïcien et philosophique de la *Lettre* est défendu par SCHULTHESS 1897, p. 381-391 ; АВЕРИНЦЕВ 1985, p. 67-75 ; RAMELLI 2005, p. 553-564 ; MERTZ, TIELEMAN 2008, p. 107-116.

<sup>16</sup> Dion de Pruse exploite l'exil pour faire passer un message plus général, portant sur la politique et la psychologie, sur la situation de l'Empire de son époque ; voir DESIDERI 2007, p. 193-207. Le rapport entre la *Lettre de Mara* et l'écrit de Dion *Sur l'exil* a été analysé par K. McVey dans sa communication au 7<sup>e</sup> North American Syriac Symposium, en 2015.

<sup>17</sup> L'information sur le jeune âge du destinataire de la *Lettre* revient à plusieurs reprises, voir *Lettre* 1, 2, 32, 48, 76. Sur παιδίον, voir MARROU 1948, p. 157.

<sup>18</sup> Voir le commentaire de Michel Foucault au sujet des lettres de Sénèque : FOUCAULT, *Dits et écrits*, IV, n° 329, p. 418-423. Le rapprochement avec les ὑπομνήματα a été fait par SCHULTHESS 1897, p. 366. En revanche, I. Ramelli rapproche ce terme du genre de *commentarii* latins, à caractère historiographique, voir RAMELLI 2012, p. 211.

l'enseignement reçu évoquent son double rôle – théorique et pratique. L'expression « manière de vivre » (ܟܘܢܝܬܐ), comme faisant partie de l'éducation, revient souvent dans la *Lettre* de manière plus significative. Dans ces premières lignes, Mara utilise deux fois le terme « étude », (ܟܘܢܝܬܐ) qui signifie à la fois le contenu et l'acte. Le même terme lui sert à décrire l'« enseignement des Grecs » (ܟܘܢܝܬܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ). Il ne dit donc pas avoir étudié une doctrine philosophique concrète, mais plutôt de suivre une formation intellectuelle hellénistique, la *paideia*, décrite ainsi :

« 5. Désormais, consacre-toi alors, mon fils, aux choses qui conviennent aux hommes libres : l'examen des lettres (ܟܘܢܝܬܐ ܕܗܘܢܐ) et la poursuite de la sagesse ».

En effet, la *paideia* est bien une éducation de l'homme libre et Mara, même étant exilé et emprisonné, rappelle qu'il n'est pas un esclave. Certaines phrases de la *Lettre* montrent qu'il tient à son statut d'homme libre, qu'il espère retrouver un jour<sup>19</sup>. Cette éducation des hommes libres est décrite comme « l'examen des lettres et la poursuite de la sagesse ». Ce que Mara appelle « examen des lettres » correspond en grec à γράμματα μανθάνειν, même si le verbe syriaque ܟܘܢܝܬܐ désigne l'action de scruter, de chercher à comprendre, plus proche de ἐνθυμέομαι<sup>20</sup>. Mara invite son fils à une lecture attentive, quasiment à une méditation, de ce qu'il nomme en syriaque *seprō* (ܟܘܢܝܬܐ) : les écrits, les lettres au sens large. Le terme syriaque correspond aux γράμματα qui signifiaient « les lettres » et pas à une catégorie spécifique de textes. Il n'est donc pas question d'approfondir une doctrine philosophique, mais bien d'obtenir une éducation générale, fondée sur des textes littéraires variés. D'autres informations sur la nature de cette formation intellectuelle se trouvent dans les phrases qui suivent :

« 6. Et souviens-toi de mes préceptes avec diligence, comme un homme de paix qui aime l'instruction. 7. Même si cela te paraît très amer pendant un court temps, quand tu apprends, il te sera très doux ; parce que la même chose m'est arrivée. »

Dans ce passage se trouve le terme le plus important pour comprendre l'intention de la *Lettre* de Mara ; il s'agit de l'instruction, *mardutō* (ܟܘܢܝܬܐ). Il vient de la racine verbale qui signifie « marcher, avancer, s'instruire » (ܟܘܢܝܬܐ) et à partir d'elle sont formés tous les termes dérivant du verbe παιδεύειν<sup>21</sup>. Le terme *mardutō* correspond à παιδεία. Lorsqu'il est traduit systématiquement par « instruction », il permet de saisir la visée pédagogique de la *Lettre*<sup>22</sup> dans des affirmations très variées.

On note ainsi le passage qui parle des Romains et précise à quelle condition ils méritent d'être des hommes civilisés, (ܟܘܢܝܬܐ ܕܗܘܢܐ). Parce que l'adjectif est formé à partir de la même racine que *mardutō*, il s'agit d'hommes qu'on appelle des πεπαιδευμένοι, des hommes « éduqués » et civilisés :

<sup>19</sup> Sur le statut de Mara, voir *Lettre* 67-73. Il parle aussi des « hommes faibles », mais sans que cela puisse signifier des esclaves, voir *Lettre* 40, 48, 65. Sur la *paideia* des hommes libres, voir HADOT 1992, p. 263-293 ; MORGAN 1998.

<sup>20</sup> *ThesSyr*, col. 3936.

<sup>21</sup> *ThesSyr*, col. 3819-3822. Les exemples de cette utilisation viennent du texte biblique : 2 *Tim* 2, 25 ; *Tt* 2, 12 ; *Hébr* 12, 6. 7 ; *Apoc* 3, 19.

<sup>22</sup> Une exception s'impose néanmoins. En *Lettre* 15 nous lisons : « Et plus encore la naissance des enfants bien-aimés nous blesse au moyen de deux choses, également de part et d'autre : lorsqu'ils sont honnêtes, l'amour pour eux nous tourmente et nous sommes charmés par leur conduite ; lorsqu'ils sont méchants, nous nous lamentons de leur rébellion et de leur perversité. » Le terme « leur rébellion » (ܟܘܢܝܬܐ ܕܗܘܢܐ), peut être traduit aussi comme « leur instruction », si on le considère à partir d'une autre racine verbale. Cette possibilité – qui n'a été adoptée par aucune traduction – a été signalée par RAMELLI 2012, p. 216. En effet, la traduction « leur rébellion » permet de conserver le contraste entre les deux conduites des enfants.

« 73. Si alors les Romains nous permettent de revenir dans notre pays en justice et en honnêteté, ils agiront comme des hommes civilisés et ils seront appelés bons et honnêtes, avec le pays pacifique où ils habitent ; car ils nous montreront leur grandeur en nous laissant en hommes libres. »

L'autre emploi de *mardutō* est moins évident dans un passage où Mara parle de ses multiples expériences et cite des exemples de conduites contradictoires :

« 27. Que pouvons-nous donc dire au sujet de l'erreur qui s'est installée dans le monde et pour progresser il reçoit une dure instruction (ܡܪܕܘܬܐ) – et dans ses troubles nous sommes secoués comme un roseau au vent ? 28. Car je me suis étonné de nombreuses [gens] qui exposent leurs nouveau-nés et j'ai été stupéfait par d'autres qui élèvent ceux qui ne sont pas à eux. Il y a des gens qui obtiennent les richesses avec labeur ; et même j'ai été stupéfait par d'autres qui héritent ce qui ne leur appartient pas. Ainsi comprends et vois que nous progressons en instruction (ܡܪܕܘܬܐ) qui se fait dans l'erreur. »

La première et la dernière phrase du texte pose de sérieux problèmes de traduction, notamment à cause des termes qui dérivent de la racine *rda* (ܪܕܐ), la même qui donne *mardutō*. Son premier sens est de marcher, avancer et aussi s'égarer. Il est possible de traduire le premier terme, qui est un participe, comme « discipline », « effort » ou aussi « ignorance »<sup>23</sup>. Cependant, à notre avis, le texte parle d'un avancement dans l'instruction, dans la connaissance, qui se fait à travers l'observation de comportements humains contradictoires, tous forcément marqués par l'erreur. En conséquence, on reprend aussi la conclusion du texte, car Mara au début et à la fin parle de l'erreur (ܡܪܕܘܬܐ), mais ce terme signifie aussi l'égarement, l'oscillation entre des avis contraires. Ces emplois font penser à la *δόξα* en grec<sup>24</sup>. Ainsi, on peut supposer que Mara parle d'une « instruction » qui s'acquiert face à des opinions contradictoires. Bien que le passage soit obscur, notre proposition rejoint les traductions existantes quant à l'insistance sur l'idée de progrès, d'avancement dans la connaissance. Toutefois, la présence du terme *mardutō* semble traduire l'intention d'associer les deux types d'apprentissage : l'examen des lettres et son application pratique<sup>25</sup>. La mise en évidence de l'usage systématique du mot « instruction » donne une plus grande cohérence à ce passage et permet de mieux l'inscrire dans la logique du texte entier.

Le fragment sur les attitudes contradictoires contient une information sur l'exposition des enfants, discutée dans le contexte du rapport de Mara au christianisme. Mara observe deux pratiques opposées : l'abandon des nouveaux-nés d'un côté et l'accueil des enfants d'autrui de l'autre, mais il ne porte pas de jugement sur ces pratiques<sup>26</sup>. Or, dans l'Antiquité, l'exposition

<sup>23</sup> Dans les traductions existantes, il y a des choix différents, voir *Both the progress in it with heavy labour* (CURETON 1855, p. 72) ; *und sie mit schwerer Strafe züchtig* (SCHULTHESS 1897, p. 369) ; *E il progresso si ha per questo in dura fatica* (RAMELLI 2005, p. 566). Il y a aussi plusieurs possibilités de traduire *'almō* : comme « monde », « siècle » ou « progrès ». B. Pratten corrige le texte syriaque et lit « travail ». Je traduis l'expression « dans / pour le progrès » par l'infinitif « pour progresser ». En outre, I. Ramelli voit dans ce passage l'influence de l'idée stoïcienne de progrès, voir RAMELLI 2012, p. 217-220.

<sup>24</sup> D. Rensberger traduit ce terme par *delusion*, voir RAMELLI 2012, p. 217-218.

<sup>25</sup> Schulthess propose de lire ܡܪܕܘܬܐ (ignorance) à la place de ܡܪܕܘܬܐ et traduit : *dass wir Weg der Verirrung wandeln* (SCHULTHESS 1897, p. 369, note 6).

<sup>26</sup> D. Rensberger a souligné que Mara n'exprime pas de condamnation de cette pratique ; contrairement à ce que suggère K. McVey qui y voit une critique de l'exposition et une marque du christianisme de l'auteur de la *Lettre*, voir RENSBERGER 2010, p. 8-9.

des nouveau-nés, bien que pratiquée et légalement permise, était tolérée plutôt que recommandée et surtout à l'époque hellénistique les avis des auteurs païens sur cette question sont partagés<sup>27</sup>. L'étonnement de Mara correspond à la perplexité de ses contemporains et reflète également son souci de distinguer entre la vérité et l'opinion<sup>28</sup>.

La présence de cette problématique ne s'oppose pas à l'idée d'une visée pédagogique de la *Lettre de Mara* : bien au contraire. Plutarque, dans son traité *Sur l'éducation des enfants*, se montre assez proche de Mara lorsqu'il exprime le souci d'une éducation en tant qu'acquisition de la connaissance et de la vertu :

« Une formation (ἀγωγή) sérieuse et une éducation (παιδεία) réglée, et c'est là ce qui pousse et qui aide, je l'affirme, à trouver la vertu et le bonheur. Les autres biens, eux, sont humains, insignifiants, indignes d'être recherchés. La naissance est, certes un bien, mais c'est un bien appartenant aux aïeux. Les richesses sont précieuses, mais elles sont aux mains de la chance qui souvent les enlève à leur détenteur pour aller les porter à ceux qui ne l'espéraient pas, et une grosse fortune constitue une cible pour ceux qui visent à la bourse ... La gloire, certes, est respectable, mais inconstante. La beauté est très enviable mais de peu de durée. La santé est chose précieuse mais instable. La force est désirable, mais à la merci de la maladie et de la vieillesse. ... L'éducation au contraire est, de tous les biens qui sont en nous, le seul immortel et divin<sup>29</sup>. »

Dans la *Lettre de Mara* se trouve un passage semblable :

« 29. Viens nous parler, ô sage parmi les hommes : à quelles choses l'homme peut-il se fier ? De quels biens désirés pouvons-nous dire qu'ils sont durables ? De l'abondance des richesses ? Elles sont arrachées. De forteresses ? Elles sont pillées. De villes ? Elles sont dévastées. De gloire ? Elle est humiliée. De puissance ? Elle est renversée. De beauté ? Elle se fane. De lois ? Elles tombent [en désuétude]. De pauvreté ? Elle est méprisée. D'enfants ? Ils meurent. D'amis ? Ils deviennent infidèles. Des honneurs ? La jalousie les précède. »

Mara s'exprime ainsi, quand il encourage son fils à s'attacher à la vertu et la bonne réputation, provenant de l'étude des lettres et à la pratique d'une bonne manière de vivre. Or, l'éducation, la *paideia*, est un moyen qui permet d'y parvenir. Ce rapport étroit entre l'instruction et la vertu, la philosophie et la vie bonne, est aussi annoncé dans les premières lignes de la *Lettre*, quand Mara associe l'étude des lettres et la poursuite de la sagesse. Nous allons donc examiner son projet pédagogique, défini comme « étude des lettres et poursuite de la sagesse », en commençant toutefois par sa dimension pratique et ses liens avec le stoïcisme.

<sup>27</sup> Le dossier des textes anciens relatifs à cette pratique a été établi par CAMERON 1932, p. 105-114. Parmi les auteurs qui en parlent figurent Platon, *Théét* 160d-e ; *Rep* 372b, 459d ; *Lois* V 740, XI, 930c ; Aristote, *Polit.* 1335b ; Sénèque, *De ira* I, 15, 2 ; les avis négatifs sur l'exposition : Plutarque, *De genio Soc.* 590 ; *Or. Syb.* II, 280 et III, 762 ; Musonius, Hiérocles, Philon d'Alexandrie. Intéressante pour notre sujet est l'opinion de Démocrite qui admet qu'il est naturel d'engendrer des enfants, mais il semble penser qu'il est plus raisonnable de les adopter, voir CAMERON 1932, p. 109. Les juifs et les chrétiens sont connus pour leur opposition à cette pratique, voir *Didaché* 2, 2 ; *Épître de Barnabé* 19, 5. Parmi les auteurs syriaques, Bardesane s'exprime à ce sujet en des termes proches de la *Lettre de Mara*, voir *Livre des lois des pays*, trad. F. NAU, p. 39. Le parallèle est signalé par RAMELLI 2005, p. 566.

<sup>28</sup> D. Blank souligne l'idée d'étonnement (θαυμάζειν) exprimée dans ce passage et propose de la confronter à la distinction parménidienne entre vérité et opinion (ἀλήθεια – δόξα), voir BLANK 2012, p. 172.

<sup>29</sup> Plutarque, *De l'éducation des enfants*, VIII, 5c11-e6, éd. A. PHILIPPON, J. SIRINELLI, p. 43-44. Voir aussi : PRESTON 2001, p. 86-119. Le passage de Plutarque ressemble à la *Lettre de Mara* 29.

### *Paideia et la « manière de vivre » ou vertu pratique*

Les éléments de la *Lettre* qui concernent la dimension pratique de la *paideia*, ont été étudiés à cause de leur proximité avec l'enseignement moral des stoïciens. Les travaux de F. Schulthess, S.S. Averincev, I. Ramelli, A. Merz et T. Tieleman ont mis en évidence l'influence de l'éthique stoïcienne sur la *Lettre* de manière tout à fait convaincante, en se basant sur l'étude du vocabulaire. Ainsi Schulthess a signalé que certains termes éthiques utilisés par Mara se rapprochent du stoïcisme : *ta(y)būtō* (ܛܘܬܘܘܢ - ܛܘܬܘܘܢܘܢ), utilisé pour dire la vertu (ἀρετή) et le bien (ἀγαθόν, ἀγαθότης) ; *zedqō* (ܙܘܩܘܢ) signifie la justice (δίκη, δίκαιος), mais parfois aussi ce qui est digne (ἄξιος, τίμιος) ; *kānutō* (ܟܢܘܬܘܢ) désigne ce qui est convenable (καθῆκον, κατόρθωμα)<sup>30</sup>. La plupart de ces notions sont signalées par A. Merz et T. Tieleman qui ajoutent à la liste la joie (χαρά), le convenable et l'avantage au sens moral (ὄφελος)<sup>31</sup>. I. Ramelli voit dans la *Lettre* les traces de la notion d'οἰκείωσις, et d'un certain cosmopolitisme stoïcien à l'endroit où Mara parle d'une parenté élargie ; elle tente ainsi des rapprochements avec les stoïciens romains, notamment avec Musonius Rufus<sup>32</sup>. Plus nuancée est l'analyse de D.L. Blank, qui, d'un côté, parle des liens possibles avec Épictète, Sénèque et Chrysippe, mais il montre aussi que l'enseignement éthique de la *Lettre* comporte plusieurs accents épicuriens, ainsi qu'aristotéliens, platoniciens ou socratiques, ce qui plaide en faveur d'une connaissance superficielle du stoïcisme, acquise dans le cadre de la *paideia*. En fait, certaines opinions de Mara « sonnent stoïcien », mais s'écartent dans les détails de la doctrine du Portique. Telles sont les attitudes de Mara par rapport aux thèmes principaux de sa lettre, à savoir les biens, les inégalités, les adversités du destin, la justice, la figure du sage, etc. Le traitement de ces thèmes est « socratique », fondé sur l'expérience et destiné à expliquer comment vivre dans les temps troublés<sup>33</sup>.

Le lien avec l'éthique stoïcienne, bien présente dans l'enseignement scolaire, nous paraît néanmoins essentiel, dans la mesure où les propos de Mara reflètent un thème stoïcien de la pratique de la vertu et du « bon usage » (χρησις) des choses et des événements. Cependant, il s'agit d'une question bien connue et traditionnellement liée à l'éducation – celle de la vocation pratique et pédagogique de la philosophie – ; ses origines remontent à Platon et Aristote, mais peut-être les stoïciens et les épicuriens lui ont-ils accordé une importance particulière<sup>34</sup>. Cette approche de la doctrine stoïcienne a été étudiée par Thomas Bénatouïl, selon qui « l'homme stoïcien se définit par ses rapports pratiques à des ressources naturelles offertes par la providence et accompagnées de modes d'emploi plus ou moins explicites. Dans ces usages et

<sup>30</sup> SCHULTHESS 1897, p. 383-384. Les conclusions de Schulthess sont reprises par Аверинцев 1985.

<sup>31</sup> MERTZ, TIELEMAN 2008, p. 110-116.

<sup>32</sup> RAMELLI 2005, p. 553-555 ; voir aussi RAMELLI 1999, p. 197-212. Ramelli signale aussi le thème de la justice divine et la dimension éthique de la philosophie stoïcienne en général.

<sup>33</sup> BLANK 2012, p. 173 (sur les biens et les inégalités) ; p. 175-177 (sur la providence et la justice) ; p. 178 (sur les épreuves à endurer). Il y a encore le souci de bonne réputation – important pour Mara, mais moins pour les stoïciens (p. 179-181). Ces écarts ont été signalé aussi par SCHULTHESS 1897, p. 375-376.

<sup>34</sup> Chez Platon et Aristote on trouve déjà l'idée que la philosophie est essentiellement une *paideia*, qui fait acquérir des bons *habitus* aux auditeurs, voir HADOT 1998b, p. 223-229. À part les stoïciens, les disciples d'Épicure prônent la visée pratique de la philosophie : « Notre seule occupation doit être la guérison de nous-mêmes » et « Vide est le discours de ce philosophe par qui aucune passion de l'homme n'est soignée », voir HADOT 1998b, p. 212.

leurs réglages réside la possibilité de la sagesse comme savoir du bon rapport à soi-même et au monde<sup>35</sup>. »

Cette thématique est véhiculée par le terme *ʿūmrō* (ܘܡܪܘܐ), qui veut dire la manière de vivre et apparaît très souvent dans la *Lettre* pour faire le lien entre l'éducation scolaire et sa mise en pratique. Le *ʿūmrō* n'est pas un terme technique, mais il semble néanmoins avoir son correspondant grec – le *σχῆμα*, employé en transcription syriaque, *askemō* : « Quand un homme est séparé des siens, qu'il soit capable de garder sa manière d'être (*askemō*) et qu'il fasse avec justice ce qu'il lui convient [de faire] » (*Lettre* 8). Cet emploi est unique, car Mara utilise surtout le terme syriaque, *ʿūmrō*. Sa première occurrence se trouve en début de la *Lettre*, où Mara raconte ses propres études : « j'ai scruté la façon de vivre des hommes (*ʿūmrō*) et j'ai été amené à l'étude (*yulponō*) » (*Lettre* 3). La condition humaine comme objet d'étude est indiquée aussi plus loin : « Moi alors, mon enfant, j'ai scruté les hommes – dans quelle misérable condition ils se trouvent ! » (*Lettre* 48). Les causes de cette situation se trouvent dans leur mode de vie, car les hommes, « dans leur manière de vivre, ils se conduisent comme sourds et aveugles » (*Lettre* 52) ; « ils n'ont aucune manière de vivre déterminée, à laquelle ils s'adonnent » (*Lettre* 53). Mara cite l'exemple des guerriers – peut-être des Romains : « Et chaque homme libre parmi eux, quand [il est] dans la bataille, cherche à acquérir le nom de vainqueur, mais les vaillants ne voient pas par combien de désirs insensés l'homme est emprisonné dans le monde » (*Lettre* 55). Ces « désirs insensés » poussent les hommes à chercher des choses périssables et sans valeur : « ceux qui conquièrent par leur force et se condamnent par leur propre cupidité » (*Lettre* 56).

En réponse à ce tableau plutôt sombre, Mara donne des conseils à son fils. Il lui recommande, entre autres, de mettre en pratique l'enseignement éthique qu'il reçoit : « En fait, tout ceci m'est venu à l'esprit pour t'en écrire ; il ne suffit pas d'en parler, mais il convient que cela soit mis en pratique. Car je sais aussi que lorsque tu pratiqueras cette manière de vivre, elle te rendra vertueux et tu seras hors des ennuis » (*Lettre* 60-61). Cette bonne manière de vivre est guidée par le désir de la sagesse. « Consacre-toi à la sagesse, source de toutes les vertus et trésor qui ne périt pas ; là-bas tu poseras ta tête et tu te reposeras, car elle sera pour toi un père et une mère, et une bonne compagne pour ta vie (litt. ta manière de vivre) » (*Lettre* 65).

Les emplois du terme *ʿumrō* montrent l'importance de la dimension pratique de la vertu dans la *Lettre*. Faisant écho au titre de l'article de Pierre Hadot, on peut dire que la philosophie de Mara n'est pas une éthique mais une pratique<sup>36</sup> et sa *Lettre* parle de la vertu en tant que « bon usage » des choses, sans chercher à proposer une théorie de la vertu en général. Cette dimension pratique est particulièrement visible dans le texte. Mara parle souvent de gens très divers : les riches, les pauvres, les prisonniers, les vainqueurs, ceux qui ont hérité, ceux qui ont tout perdu, ceux qui élèvent les enfants et ceux qui les abandonnent. Certains exemples sont racontés dans une perspective très personnelle, avec un « je » bien appuyé, parce qu'il s'agit probablement du vécu de l'auteur ; d'autres ressemblent davantage à une sorte de sagesse populaire. L'autre catégorie d'exemples sont des exemples provenant de la littérature. Ces différents types d'exemples racontent tous des expériences humaines, des manières de vivre.

Mara ne se limite pas à raconter des anecdotes et les parties relatives aux pratiques combinées avec des passages exhortatifs, contenant des enseignements éthiques sous forme de

---

<sup>35</sup> BÉNATOUÏL 2006, p. 136. L'auteur retrace le débat sur l'usage de la vertu chez les principaux représentants du stoïcisme, en passant par des questions sur la vertu du sage et le caractère permanent ou non de celle-ci ; BÉNATOUÏL 2006, p. 169-174.

<sup>36</sup> HADOT 1998b.

sentences ou de préceptes. Chaque expérience significative est accompagnée d'un enseignement. Ainsi, la description du départ de Samosate (*Lettre* 16-23) est suivie par un passage où Mara rassure son fils de ne pas craindre l'exil (*Lettre* 24-26). Ensuite, vient la première série d'exemples où les souvenirs se confondent avec les expériences de personnages historiques (*Lettre* 27-31). Mara cite les attitudes contradictoires qui ont suscité son étonnement et évoque ensuite les exemples de personnages qui ont connu un retournement inattendu du destin – Darius, Achille, Polycrate, Priam, Archimède, Socrate et Pythagore. Dans le conseil qui suit, il exhorte son fils à chercher des biens impérissables (*Lettre* 32-41), à savoir l'éducation et la sagesse. C'est ainsi que Mara rapporte l'exemple des sages persécutés (*Lettre* 42-47), suivi d'un long souvenir des conduites humaines répréhensibles (*Lettre* 48-59). Cette description se termine par une nouvelle exhortation à s'appliquer à la sagesse et à la pratique de la vertu, ce qui permet de supporter les persécutions (*Lettre* 60-67). La dernière expérience est la plus dramatique, car elle concerne le changement de la situation de l'exil (*Lettre* 68-75). De même, le dernier avertissement donné au fils est celui de ne pas être affligé lorsque Mara mourra (*Lettre* 76-79).

Cette structure permet de réaliser à quel point les réflexions éthiques de Mara sont étroitement liées aux « manières de vivre » bien concrètes. Cela expliquerait aussi des écarts par rapport au stoïcisme ou toute autre doctrine philosophique. Cependant, la longue liste des thèmes philosophiques sous-jacents aux conseils de Mara, est toujours conditionnée par son vécu : l'idée de la parenté élargie est inséparable de la réflexion sur l'absence de parents naturels, l'affirmation que « pour les hommes sages chaque lieu est pareil » est née du souvenir de l'exil, la réflexion sur les biens durables correspond au souvenir de la perte des biens, la critique des richesses comme source de malheur vient de l'expérience de « la convoitise » par laquelle « les hommes faibles sont emmenés captifs », etc.

Au cours de ces exhortations, la sagesse est élevée au rang du seul bien durable. Mara en conclut que la seule bonne manière de vivre est l'exercice de la sagesse<sup>37</sup>. Car, selon lui, la sagesse est aussi une sorte de pratique, une *φρόνησις*, même lorsqu'elle va ensemble avec l'étude des lettres.

### ***Paideia et la poursuite de la sagesse***

La lecture des passages où apparaît le mot « sagesse », *hakimutō*, montre que les termes grecs correspondants sont *φρόνησις*, qui indique la sagesse pratique, ou *σωφροσύνη* qui signifie la prudence, la tempérance et la maîtrise de soi. De même, l'adjectif *hakim* désigne un homme doté de cette sagesse en pratique : artisan, médecin ou savant<sup>38</sup>. Cependant, la question du rapport entre cette sagesse et la philosophie est d'autant plus légitime que ces deux termes sont utilisés par Mara : la « sagesse » (ܫܚܝܩܘܬܐ) est mentionnée à plusieurs reprises et la « philosophie » (ܫܘܒܪܘܬܐ) une fois seulement. En outre, l'aveu de Mara, selon lequel : « Tout ce que j'ai trouvé dans l'étude [des sciences] des Grecs est lié à la naissance de la liberté » (*Lettre* 4), est parfois traité comme concernant les études de la philosophie<sup>39</sup>. D'après F.

<sup>37</sup> Sur ce sujet, voir HADOT 2003, p. 289-304.

<sup>38</sup> *ThesSyr*, col. 1265-1268. Les exemples cités par le *Thesaurus Syriacus* proviennent pour la plupart des versions syriaques de la Bible.

<sup>39</sup> Voir RAMELLI 2005, p. 551-552 ; MERZ, TIELEMAN 2008, p. 111. Schulthess, qui défend le stoïcisme de Mara, ne traduit pas cette phrase parce qu'elle est très abîmée, voir SCHULTHESS 1897, p. 366. Cureton reconstruit la phrase et pense qu'elle est relative à l'éducation grecque, abandonnée par l'auteur au moment de sa rencontre avec le christianisme, voir CURETON 1855, p. 70 et 101.

Schulthess, le rapprochement entre la sagesse et la philosophie est bien stoïcien et on peut le trouver chez Mara qui voit dans la sagesse un exercice à la fois intellectuel et spirituel, apportant la consolation dans les épreuves<sup>40</sup>. Cependant, D.L. Blank, propose de distinguer dans le vocabulaire de Mara la « philosophie » au sens fort et la « sagesse » transmise par l'éducation<sup>41</sup>. Regardons alors les passages qui traitent de la sagesse, *ḥakimutō* – de sa nature et des méthodes de son acquisition.

Nous avons déjà vu sa première mention, dans la phrase où la poursuite de la sagesse est présentée comme occupation digne des hommes libres, de pair avec l'étude des lettres. La place de la sagesse par rapport à l'éducation et la philosophie est bien expliquée quelques lignes plus loin :

« 10. Car ces hommes qui suivent l'instruction (*mardutō*), cherchent à se libérer des épreuves (*ἀγών*) du destin ; et ceux qui persèverent dans la sagesse (*ḥakimutō*), sont soutenus dans l'espérance de la justice ; et ceux qui se tiennent dans la vérité montrent signe de leur vertu ; et ceux qui se consacrent à la philosophie (*filosofutō*) sont libérés de l'attention portée aux misères du monde. »

Dans ce texte, Mara enchaîne les éléments constitutifs de l'éducation. Il explique les avantages de l'éducation, *mardutō*, de la sagesse, de la vérité et, enfin, de la philosophie – ce dernier terme est une translittération syriaque du mot grec. Cette longue phrase, apparemment redondante, retrace en réalité le chemin qui s'ouvre devant celui qui commence l'éducation. Ce texte montre aussi que l'auteur distingue entre l'éducation, la sagesse et la philosophie ; puis, cette distinction permet de nuancer le rapport de Mara à la philosophie en général. En fait, la philosophie serait plus proche de l'instruction, car l'une et l'autre ont pour résultat la libération de l'homme des malheurs apportés par le destin. En revanche, la sagesse et la vérité sont relatives à l'acquisition de la vertu. Or, Mara parle de la « bonté », *ṭabutō*, le terme qui, dans le contexte semble être proche d'*ἀγαθότης* et qu'on peut traduire par vertu dans la mesure où *ἀγαθός* possède un sens moral.

Ainsi, la sagesse est une composante pratique de l'éducation et elle est présentée comme telle dans les autres passages de la *Lettre*. La phrase suivante, *Lettre* 11, est significative quant à la nature de la sagesse : « Et toi alors, mon fils, dans ces choses-là, agis avec sagesse, comme un homme sage qui cherche à mener une vie pure. » Mara utilise deux fois le terme *ḥakimutō* – d'abord, pour décrire la conduite qu'il recommande à son fils, ensuite pour dire qu'il y a des « hommes sages » qui l'ont pratiquée. Les autres occurrences montrent que la sagesse est avant tout une chose à pratiquer, une certaine caractéristique de la manière de vivre. Les évocations des « hommes sages » sont très importantes dans cette perspective, car ils servent d'exemple de cette sagesse pratique. Il ne faut pas oublier que les « sages » de la *Lettre de Mara* ne sont pas à confondre avec le sage stoïcien, représentant un idéal moral presque inatteignable<sup>42</sup>. Mara parle plusieurs fois des hommes sages et vertueux, des hommes bien : « Pense plutôt ainsi : que pour les hommes sages chaque lieu est pareil, et pour les vertueux il y a dans chaque ville de nombreux pères et mères » (*Lettre* 25). Dans le même sens, il s'exprime plus loin : « La crainte est une excuse qui n'existe pas dans l'esprit de [ceux] qui sont sages, mais de ceux qui s'égarent

<sup>40</sup> D'après Schulthess, la philosophie dans la *Lettre de Mara* serait un exercice spirituel conduisant à la vertu et à la consolation dans les épreuves, voir SCHULTHESS 1897, p. 382-383. Il évoque Antisthène (Diog. Laërt. VI, 105), Sénèque (*Ad Polyb* I, 2 ; *De vita beata* V, 3) et Marc Aurèle (VIII, 1). Cette problématique est traitée par P. Hadot 2003 [1993]. Hadot étudie surtout Socrate, Epictète et Marc Aurèle.

<sup>41</sup> BLANK 2012, p. 168-169.

<sup>42</sup> Sur les aspects stoïciens et épicuriens dans la figure du sage, voir HADOT 1998a [1991], p. 9-26. Sur le caractère éclectique des « sages » de la *Lettre de Mara*, voir les observations de BLANK 2012, p. 174-177.

loin de la loi. Car personne n'a jamais été dépouillé de sa sagesse de la même manière que de sa propriété. » (*Lettre 35*) La sagesse est donc une qualité de vie, une attitude, une disposition de l'esprit.

Dans ce contexte s'inscrivent les exemples des sages persécutés (*Lettre 42-47*). Les exemples de Socrate et de Pythagore peuvent être trompeurs et orienter l'interprétation du terme *hakimutō* vers une doctrine philosophique, tandis que l'intention de Mara est d'évoquer les fruits impérissables de leurs vies vertueuses et non leurs doctrines. Le fait que le « sage roi » soit cité en raison de son action législatrice, concorde avec cette observation. Si on admet l'hypothèse de K. McVey, selon laquelle la mention du « sage roi des Juifs » est une interpolation et que le texte original parlait de Palamède, la dimension pratique de la sagesse dans la *Lettre* reste intacte<sup>43</sup>. Ces exemples prouvent que la sagesse ne peut pas protéger de la mort physique, mais elle confère toutefois une sorte d'immortalité liée aux œuvres que le sage laisse après lui. C'est ainsi que la sagesse est un bien impérissable, plus précieux que toutes les richesses matérielles. Pour cela Mara exhorte son fils : « Consacre-toi à la sagesse, source de toutes les vertus et trésor qui ne périt pas ... » (*Lettre 65*) et, en prévision de sa propre mort, il parle de lui-même et de ses camarades : « Et ici, en prison, nous rendons grâce à Dieu parce que nous avons gagné l'amour de beaucoup, car nous nous soumettons à l'épreuve de tenir dans la sagesse et dans la joie » (*Lettre 70*).

À première vue, la ressemblance entre cette sagesse pratique et la philosophie stoïcienne paraît tout à fait évidente bien que superficielle. Or, certains passages de la *Lettre de Mara* donnent l'impression de formules stéréotypées, de clichés philosophiques, de proverbes. Cette particularité a été déjà observée par Catherine Chin qui rappelle l'utilisation scolaire de ce genre de formules<sup>44</sup>. Il s'agit d'affirmations provenant d'une « morale populaire », transmise sous forme de sentences (γνώμη), proverbes, fables ou anecdotes moralisatrices<sup>45</sup>. Il est, certes, possible d'y reconnaître des éléments caractéristiques d'une doctrine philosophique concrète – stoïcienne, en l'occurrence – ; néanmoins ces expressions restent trop sommaires pour qu'on puisse trouver des citations leur correspondant dans les écrits philosophiques. La reconnaissance de l'origine gnomique de certains passages de la *Lettre* est révélatrice de ses liens avec la *paideia*, mais aussi avec la rhétorique – comme l'a montré C. Chin. Ces formules proverbiales, bien frappées et facilement reconnaissables ont été souvent utilisées dans toutes sortes d'exercices scolaires et aussi appréciées par les orateurs. En outre, le recours aux sentences n'a pas été préjudiciable pour le contenu philosophique de l'écrit. Teresa Morgan a analysé quelques textes de la « haute philosophie » qui sont néanmoins marqués par la philosophie populaire exprimée dans les sentences<sup>46</sup>. Ainsi, dans le cas de la *Lettre de Mara*, l'usage des sentences et des proverbes pourrait bien expliquer cette « forme populaire du stoïcisme » évoquée par les chercheurs<sup>47</sup>.

Étant donné que les sentences, fables et proverbes ont été utilisés dans les premières étapes de l'enseignement, il paraît tout à fait cohérent que Mara les intègre dans un écrit ayant pour but l'exhortation à l'instruction, à la *paideia*. En effet, les élèves apprenaient à lire et écrire en

<sup>43</sup> McVEY 2015a, p. 316-322.

<sup>44</sup> CHIN 2006, p. 156-157.

<sup>45</sup> Consulter les travaux de T. Morgan : MORGAN 1998 et 2007.

<sup>46</sup> Ces textes de la « haute philosophie » sont : lettre *A Marcia* de Sénèque, *De la tranquillité de l'âme* de Plutarque, *Oraison 32* de Maxime de Tyr et discours *Aux gens combattifs et brutaux* provenant du livre IV, 5 des *Entretiens* d'Épictète, voir MORGAN 2007, p. 285-299.

<sup>47</sup> BLANK 2012, p. 169 ; RAMELLI 2012, p. 208, 212.

recopiant ces phrases courtes, chargées d'un contenu utile pour leur éducation, comme par exemple : « La sagesse (φρόνησις) est le plus grand bien », conservée dans un papyrus scolaire d'Égypte<sup>48</sup>. Mais ce recours à la littérature gnomique permet de réviser le titre de « philosophe » ou de « stoïcien » qu'on attribue à Mara, au profit de « rhéteur ». En effet, son éducation apparaît davantage rhétorique que philosophique, dans la mesure où les recueils des dires et des histoires édifiantes ont été utilisés dans l'apprentissage de l'art oratoire<sup>49</sup>. Le côté rhétorique de la *Lettre* a été autrement remarqué par David Rensberger qui a comparé la *Lettre de Mara* avec les formes poétiques de la littérature sapientielle : biblique, araméenne et arabe<sup>50</sup>. Dans ce cas également, il s'agit d'une littérature qui exprime la morale populaire<sup>51</sup>.

Le lien entre la *Lettre de Mara* et la littérature gnomologique pourrait être établi à partir de l'observation des collections de sentences qui ont été traduites en syriaque, sans doute à la même époque. Il s'agit des *Sentences de Sextus*, *Sentences de Pythagore*, *La sagesse de Ménandre*, *Sentences de Théano*, dont les ressemblances avec la *Lettre de Mara* ont été signalées par Ute Possekel<sup>52</sup>. À titre d'exemple, prenons quelques sentences du recueil attribué à Sextus<sup>53</sup>. Dans ce recueil on trouve presque quatre-vingt sentences ayant pour objet la sagesse et l'attitude du sage. Un des thèmes principaux est l'ascèse du sage, son renoncement aux richesses et même à toute propriété. Or, certaines sentences ressemblent bien aux conseils donnés par Mara : « Le sage qui méprise les richesses est semblable à Dieu » (18) ; « Le sage, qui pendant la vie a été mal jugé des hommes, reçoit des éloges glorieux après sa mort » (53) ; « Le sage croit n'avoir rien en propre » (227) ; « Le bien qui se trouve en toi provient de la sagesse » (316) et encore « Le destin ne forme pas les sages ; car la grâce de Dieu est supérieure au destin » (436). Le même type de conseils se trouve également dans la *Sagesse de Ménandre* : « Si ton fils, au sortir de l'enfance, se montre humble et prudent, initie-le aux lettres et à la philosophie. Le livre lui sera un bon moyen d'instruction, à la fois regard lucide et langue diserte » (6, 1-2) ; « La vie, les richesses et les propriétés, sont aimables, mais plus désirable encore est la bonne réputation » (71) ; « Ainsi maux et biens sont-ils mêlés dans la vie humaine. (...) Personne ne peut choisir ni prendre pour soi un beau destin, ni se préserver de tout mal.

---

<sup>48</sup> P.Oxy 3006.16. Les papyrus scolaires (*schooltext papyri*) ont été analysés par MORGAN 1998 (voir le chapitre “Structures of *enkyklios paideia*”, p. 50-89). Sur la sagesse dans les genres littéraires de la « morale populaire », voir MORGAN 2007, p. 43-47 (les proverbes sur la sagesse et la folie) ; p. 70-73 (sagesse dans les fables) ; p. 102-105 (sagesse dans les *gnomai*).

<sup>49</sup> T. Morgan analyse surtout les collections latines, connues pour leur utilisation dans l'apprentissage de l'art rhétorique : comme la collection des dires de mémorables de Valerius Maximus ou celle du Pseudo-Diogenianus, voir MORGAN 1998, p. 1-22 ; 191-206.

<sup>50</sup> RENSBERGER 2010, p. 12-13.

<sup>51</sup> Sur les coïncidences entre le stoïcisme et la sagesse populaire d'inspiration biblique, voir KAMINKA, 1926, p. 233-252.

<sup>52</sup> Étant donné que les proverbes transmettent une sagesse populaire et immémoriale, il est impossible de dater ces recueils avec précision. Les rapports entre la *Lettre de Mara* et les collections des sentences – surtout celles contenues dans le même manuscrit BL Add. 14658, ont été signalés par POSSEKEL 1998, p. 7-36, et signalés par HUGONNARD-ROCHE 2004, p. 99-119. Voir aussi ZEEGERS-VANDER VORST 1978, p. 163-177.

<sup>53</sup> Les *Sentences de Sextus* sont un recueil très important et progressivement amplifié (jusqu'à 600 sentences), dont l'origine est attribuée à Sextus, un philosophe pythagoricien du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère ou à Sextus, évêque de Rome. Cette attribution chrétienne a fait qu'il est conservé en plusieurs versions. Largement cité par les auteurs païens et chrétiens, le recueil est systématiquement christianisé à partir du 4<sup>e</sup> siècle jusqu'au Moyen Âge : voir CHADWICK 1959 (édition critique du texte grec) ; PEVARELLO 2013.

Suivant le sort que Dieu leur octroie, ainsi vont les humains, pour le temps qu'il leur est donné à vivre » (96)<sup>54</sup>.

Le rapprochement entre la littérature gnomologique et la *Lettre* nous donne une autre vision de la connaissance de la philosophie par Mara et ouvre la possibilité d'interpréter autrement sa manière peu rigoureuse de se référer à l'éthique stoïcienne. On peut supposer que Mara recherche surtout un effet rhétorique, qu'il veut convaincre son interlocuteur et lui prouver l'importance de l'éducation. Pour atteindre ce but, Mara mobilise ses connaissances des doctrines philosophiques, mais aussi un bon nombre d'outils rhétoriques. Même si les connaissances de Mara en philosophie restent superficielles, elles sont adroitement utilisées dans le discours. On peut supposer également que sa formation intellectuelle a été marquée davantage par la rhétorique que par la philosophie et l'utilisation massive des sentences conviendrait bien à ce type de formation intellectuelle. Mara serait-il alors un apprenti sophiste ? Cette hypothèse n'est pas à exclure, car depuis la fin du 1<sup>er</sup> jusqu'au début du 3<sup>e</sup> siècle, les cités grecques de l'Asie Mineure connurent le phénomène de la seconde sophistique et il n'est pas impossible que la *Lettre de Mara* dépende de ce mouvement, unissant la philosophie et la rhétorique<sup>55</sup>. Cependant, les références littéraires et les exemples moralisants utilisés par Mara attestent davantage les liens étroits qui l'attachent à la culture littéraire de son époque.

**« À quelles choses l'homme peut-il se fier ? » – les hommes face au destin**

La démonstration de l'utilité de l'éducation est fondée aussi sur des exemples tirés de l'histoire et de la littérature. Ils se trouvent à deux endroits de la *Lettre* (30-31 et 42-47) et sont utilisés pour illustrer des propos légèrement différents. La première série d'exemples (*Lettre* 30-31) porte sur la permanence des choses : « Viens nous parler, ô sage parmi les hommes : à quelles choses l'homme peut-il se fier ? De quels biens désirés pouvons-nous dire qu'ils sont durables ? » Ayant posé cette question, Mara cite une série d'exemples de vanité des choses auxquelles les hommes attachent une grande valeur – richesse, puissance, beauté, etc. Et il évoque le destin de quelques personnages :

*« 30. Quelqu'un se réjouit donc de son royaume comme Darius, et de sa prospérité comme Polycrate, ou de sa bravoure comme Achille, ou de sa femme comme Agamemnon, ou de sa descendance comme Priam, ou de ses compétences comme Archimède, ou de sa sagesse comme Socrate, ou de sa connaissance comme Pythagore ou de sa clairvoyance comme Palamède. 31. Passent, mon fils, les vies des hommes dans le monde, mais leurs honneurs et leurs vertus demeurent pour toujours. »*

Mara évoque les personnages « littéraires » au sens antique du terme, historiques et mythologiques, dont les destins ont été ambigus et que rien dans leur vie ne les prédestinait à une fin funeste. Ils ont tous connu un destin tragique, au mépris de leur puissance, de leur sagesse et de leurs vertus. Néanmoins, l'examen attentif des exemples cités dévoile de nombreuses approximations qui montrent la superficialité des connaissances de Mara.

Qui est le roi Darius qui se réjouissait de son empire et qu'il a – d'après le contexte – perdu ? Ce nom est porté par deux souverains achéménides. Darius 1<sup>er</sup> le Grand (550-486) fut bâtisseur de l'empire perse et adversaire des Grecs à la bataille de Marathon, mais il avait transmis l'empire à son fils Xerxès. Hérodote lui consacre presque la moitié de son *Histoire* où il le

<sup>54</sup> Les phrases citées proviennent de la version grecque du recueil, voir AUDET 1952, p. 59, 73, 75-76.

<sup>55</sup> Sur les liens de la *Lettre* avec la rhétorique et notamment la seconde sophistique, voir CHIN 2006, p. 161-162 ; MCVEY 2015a, p. 305-326. Sur les rapports entre la seconde sophistique et la philosophie, voir BOULANGER 1923 ; PERNOT 2000, p. 244-254 ; BOWERSOCK 2002, p. 157-170.

présente comme grand conquéreur. L'autre est Darius III (380-330), le cousin des rois achéménides arrivé au pouvoir au milieu de coups d'État, l'héritier d'un empire vacillant, vaincu par Alexandre le Grand. Dans la littérature consacrée à Alexandre, le personnage de son adversaire perse est plutôt ambigu : Diodore de Sicile, Quinte-Curce et Plutarque dressent une image contradictoire d'un souverain beau, courageux et extrêmement riche, mais aussi lâche et vaniteux. La perte de l'empire par Darius est présentée par les auteurs grecs comme une juste punition<sup>56</sup> ou comme une conséquence de son orgueil<sup>57</sup>. C'est sans doute à lui que Mara pense.

Quant aux autres personnages cités, la plupart sont des exemples bien connus. Polycrate, tyran de Samos, fameux à cause de ses talents militaires et politiques, passait pour l'homme le plus chanceux au monde, mais il fut assassiné par une ruse du gouverneur perse de Sardes<sup>58</sup>. Trois héros de l'*Illiade* : Achille, Agamemnon et Priam figurent parmi les personnages littéraires les plus connus dont le destin pouvait servir à illustrer des propos différents. Chez Mara, ils représentent chacun un bien précieux, mais perdu contre toute attente. Ensuite, Mara cite les noms de quatre sages par excellence : Archimède, Socrate, Pythagore et Palamède. Il leur attribue les vertus pratiques, conformément au sens qu'il donne au mot sagesse, que nous traduisons par compétence, connaissance et clairvoyance. L'anecdote sur la mort d'Archimède est transmise par Plutarque – le philosophe fut tué par un soldat romain vexé par l'exclamation « Ne marche pas sur mes cercles ! »<sup>59</sup> Quant à Socrate, c'est un personnage presque autant connu que les héros homériques. Dans les écrits de Platon et de Xénophane, la mort de Socrate est comparée avec celle de Palamède – ce qui explique peut-être sa présence dans ce passage<sup>60</sup>. D.L. Blank a étudié les sources littéraires relatives à Palamède, pour en arriver à la conclusion que, malgré de nombreux textes sur sa mort injuste, l'idée la plus proche de la *Lettre de Mara* serait celle de Dion de Pruse pour qui Palamède a péri parce qu'Ulysse a utilisé contre lui sa propre sagesse<sup>61</sup>. Quant à la mention de Pythagore, il faut noter que parmi les *Vies de Pythagore*, celle rédigée au 2<sup>e</sup> siècle par Diogène Laërce synthétise les différentes traditions antérieures<sup>62</sup>. Ainsi le choix de personnages et surtout quelques rapprochements avec Plutarque,

---

<sup>56</sup> Cette idée se trouve chez Diodore de Sicile. Charidème, mercenaire athénien à la cour de Darius, est condamné à mort pour avoir parlé outrageusement au roi pendant un conseil de guerre. Au moment d'expirer, Charidème s'écrie que pour ce châtement injuste Darius sera puni par la perte de son empire : voir *Bibliothèque*, XVII, 30. La mort de Charidème est racontée autrement par les autres auteurs.

<sup>57</sup> Une image positive de Darius se trouve chez Diodore de Sicile, qui le décrit comme « le plus brave des Perses » (*Bibliothèque*, XVII, 6). Quinte-Curce est plus sévère : « Darius était d'un caractère doux et traitable ; mais la fortune gâte souvent le meilleur naturel » (*L'histoire d'Alexandre*, III, 2). Plutarque, dans la *Vie d'Alexandre* et *La vertu d'Alexandre*, présente Darius comme n'ayant pas beaucoup de caractère, car il sert d'arrière-plan pour la figure héroïque et vertueuse d'Alexandre.

<sup>58</sup> Hérodote, *Histoires* III, 40-43.

<sup>59</sup> Plutarque, *Vie de Marcellus*, XIX, 8-12.

<sup>60</sup> L'explication la plus connue de la mort injuste de Palamède est attribuée à Socrate. « J'ai de plus une consolation, c'est le souvenir de Palamède, de sa mort presque semblable à la mienne. Maintenant encore il fournit le thème de chants beaucoup plus beaux que ne fait Ulysse, injuste auteur de sa mort. » (Platon, *Apologie* 41b). Voir aussi Xénophon, *Apologie* 26.

<sup>61</sup> Dion de Pruse, *Or.* 13, 21. Voir la documentation étudiée par BLANK 2012, p. 180-181 et surtout par MCVÉY 2015a, 316-322.

<sup>62</sup> Les *Vies de Pythagore* ont été rédigées à partir du 2<sup>e</sup> siècle. Dans l'ordre chronologique, il s'agit du livre VII des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce († 180), la *Vie de Pythagore* par Porphyre († 306) et enfin celle de Jamblique († 325). Diogène Laërce utilise amplement les sources historiques et biographiques plus anciennes et l'éditeur contemporain qualifie cette écriture de « conglomérat » doxo-biographique, voir le commentaire dans

Dion de Pruse et Diogène Laërce rapprochent la *Lettre de Mara* de la littérature de la seconde moitié du 2<sup>e</sup> siècle.

Ce genre d'exemples moralisateurs fait partie des moyens de transmission de la « morale populaire ». Tout comme Mara, les sophistes ont une prédilection pour les grands personnages littéraires (homériques de préférence) et les événements de l'histoire grecque, en tant que mine d'exemples et de sujets pour les discours. Cette même attitude caractérise leur rapport à l'histoire, où les sophistes privilégient une histoire romanesque, sans le moindre souci du détail ; les personnages sont formés selon les besoins du discours<sup>63</sup>.

Il semble que tous ces personnages sont réunis autour de l'idée de la vanité des choses : tout est passager, tout peut être détruit, il n'y a rien qui demeure<sup>64</sup>. Dans le discours de Mara, à côté des biens matériels apparaissent les vertus et même la sagesse, car rien ne peut délivrer l'homme de son destin imprévisible. Cependant, Mara conclut : « Passent, mon fils, les vies des hommes dans le monde, mais leurs honneurs et leurs vertus demeurent pour toujours » (*Lettre* 31), et il poursuit : « Ainsi toi, mon petit enfant, choisis pour toi ce qui ne périt pas, car ceux qui s'occupent de telles choses, sont considérés modestes, aimés et estimés » (*Lettre* 32). Mais ce qui semble être un souci excessif de bonne réputation, se révèle être une manière de supporter les retournements du destin, sans s'attacher à quoi que ce soit : « À chaque fois quand un mal t'arrive, ne blâme personne, ne te mets pas en colère contre dieu et ne murmure pas contre ton destin » (*Lettre* 33). Cette conscience de l'imprévisibilité du destin est, finalement, une marque de sagesse : « La crainte est une excuse qui n'existe pas dans l'esprit de [ceux] qui sont sages, mais de ceux qui s'égarent loin de la loi. Car personne n'a jamais été dépouillé de sa sagesse de la même manière que de sa propriété » (*Lettre* 35). Cela étant dit, Mara revient sur le sujet principal de sa lettre : il vaut mieux s'occuper des lettres que des richesses (*Lettre* 36).

Dans la réflexion sur les biens périssables, tout semble être soumis au destin, le principal responsable des changements imprévus et immérités. Dans sa soumission au destin, Mara dévoile son côté oriental, peut-être même influencée par le zoroastrisme<sup>65</sup>. Cependant, ses positions ne sont pas aussi radicales que celles de l'adversaire chaldéen de Bardesane dans le *Livre des lois des pays*, qui prétend que les bonnes et les mauvaises actions des hommes sont décrétées par le destin et ne dépendent pas de la volonté<sup>66</sup>. Mara reconnaît la puissance du destin, mais il exhorte néanmoins son fils à étudier les lettres et surtout à suivre la sagesse ; cette attitude modérée lui vient sans doute de son éducation hellénistique et de la fréquentation des doctrines philosophiques nettement moins fatalistes. Voici comment parle Plutarque, dans le traité *Sur la fortune* :

---

*Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre VIII, introd., trad. et notes par J.F. BALAUDÉ et L. BRISSON, p. 921-1023 (les informations sur les sources pythagoriciennes, p. 924-932).

<sup>63</sup> ANDERSON 1993, p. 69-85 (sur les classiques : Homère, Hérodote, Thucydide, Xénophon, Euripide, Eschyle) ; p. 105-114 (sur l'historiographie des sophistes). L'exemple type est Arrien et sa *Vie d'Alexandre*, mais aussi Plutarque. Voir aussi PERNOT 1993, p. 257-263.

<sup>64</sup> Cette lecture est proposée par RAMELLI 2005, p. 555-556. K. McVey note la discontinuité entre les deux listes des *exempla* et la difficulté à percevoir clairement les intentions de Mara par rapport à la première, voir MCVEY 2015a, p. 315-316. Dans le même sens BLANK 2012, p. 180.

<sup>65</sup> La conception orientale du destin / temps chez Mara est présentée par RENSBERGER 2010, p. 14-18. D'autres influences zoroastriennes (ou zurvanites) ont été signalées par DE JONG 2012, p. 141-153.

<sup>66</sup> *Livre des lois des pays* 25-27 ; trad. F. NAU, p. 37-40. I. Ramelli note la présence de la même thématique dans les deux écrits, sans faire un rapprochement chronologique, voir « Gesù tra i sapienti greci », p. 552-554.

« C'est la fortune seule, et non pas le conseil, qui régit les mortels, a dit un poète. Quoi ! ni la justice, ni l'équité, ni la tempérance et la modestie ne règlent les actions des hommes ? Est-ce donc la fortune qui fit qu'Aristide préféra la plus extrême pauvreté aux grands biens qu'il pouvait amasser ? Est-ce par elle que Scipion, s'étant rendu maître de Carthage, ne prit rien pour lui de ses riches dépouilles, et refusa même les voir ? Que Philocrate, au contraire, avec l'argent qu'il reçut de Philippe, acheta des courtisanes et des poissons ? Que Lasthène et Euthicrate, attachant le bonheur aux voluptés les plus criminelles, trahirent la ville d'Olynthe ? Qu'Alexandre respecta les femmes de Darius, ses captives, et châtia sévèrement ceux qui voulurent les insulter ? Est-ce enfin par un caprice de la fortune que le fils de Priam séduisit la femme de son hôte, et que, l'ayant emmenée à Troie, il remplit l'Europe et l'Asie de toutes les horreurs de la guerre ?<sup>67</sup> »

Dans ce passage il y a une étonnante ressemblance avec la *Lettre de Mara* quant à la manière de citer les personnages dont les actions témoignent au sujet de la liberté humaine et du destin. Or, le Syrien et le Grec affichent des positions très différentes : Plutarque défend la liberté et énumère les cas où la vertu ou le vice l'emportent sur les circonstances, tandis que Mara cite les décrets du destin qui tombent indépendamment des vertus. Le premier défend le libre arbitre, tandis que le second croit au destin, insensible à la bravoure, la sagesse et la clairvoyance des hommes. La comparaison entre ces deux passages met en évidence la place que Mara accorde à la question du destin. D. Rensberger insiste particulièrement sur l'importance de cette problématique, bien qu'il ne soit pas le premier à observer que l'auteur syriaque donne au mot *zbnō* (ܙܒܢܐ), qui habituellement veut dire « temps », le sens de « destin ». Or, Rensberger montre que les termes correspondants en grec seraient *τύχη* ou peut-être *ἐρμαιμένη*, mais pas *χρόνος* ni *καιρός*<sup>68</sup>. Cette utilisation du terme *zbnō* est particulièrement intéressante, étant donné que la langue syriaque possède déjà la racine verbale *hlaq*, « déterminer », d'où vient le substantif *helqō*, utilisé pour dire « destin » ; ce vocabulaire est employé notamment par Bardesane et ses disciples dans le *Livre des lois des pays*. On peut alors supposer que Mara a choisi un terme qui fait du destin un flot de changements plutôt qu'une fatalité.<sup>69</sup>

Cette nuance est très importante du point de vue de l'objectif pédagogique de la lettre, parce que Mara paraît être tiraillé entre l'importance de l'éthique et le déterminisme : ce qui explique peut-être certaines faiblesses de son argumentation. En réalité, il ne trouve pas de réponses à ses questions : pourquoi les hommes n'obtiennent-ils pas ce qu'ils méritent, conformément à leurs vertus ou leurs vices, mais leur vie est secouée par les retournements imprévisibles du destin ? Cette question est d'autant plus dramatique que Mara est lui-même témoin d'un tel retournement. Dans la *Lettre*, le déterminisme oriental se heurte à la foi des Grecs en des vertus morales acquises par l'éducation. La solution vient peut-être de l'étude des exemples – et en particulier ceux des sages opprimés par les tyrans – car la sagesse seule peut offrir les moyens d'affronter les épreuves du destin.

### ***Les sages face aux tyrans et au destin***

La deuxième série d'exemples concerne trois personnages seulement : Socrate, Pythagore et le mystérieux « roi sage des Juifs ».

<sup>67</sup> Plutarque, *Sur la fortune*, 97c-e ; trad. F. FRAZIER, C. FROIDEFOND, Paris, 1990.

<sup>68</sup> RENSBERGER 2010, p. 16.

<sup>69</sup> La différence entre l'attitude de Mara et celle de l'adversaire de Bardesane dans le *Livre des lois des pays* a été remarquée par RAMELLI 2005, p. 556. Ramelli suppose toutefois que Mara précède Bardesane de plusieurs décennies, ce qui – à notre avis – est une explication possible, mais pas nécessaire.

« 42. Quoi d'autre, en fait, avons-nous à dire, lorsque les sages sont menés sous contrainte par les mains de tyrans, leur sagesse est emmenée en captivité par la calomnie et ils sont méprisés pour leur clairvoyance, sans pouvoir se défendre ? 43. Quel profit les Athéniens ont-ils tiré du meurtre de Socrate ? En punition de ceci ils ont reçu la famine et la peste. 44. Ou les gens de Samos pour avoir brûlé Pythagore ? En une heure leur pays tout entier a été recouvert de sable 45. Ou les Juifs pour leur sage roi ? À partir de ce temps-là leur royaume a été pris. 46. Avec justice, en fait, Dieu a vengé la sagesse de ces trois-là, car les Athéniens sont morts de famine, les Samiens ont été irrémédiablement submergés par la mer, et les Juifs, après être combattus et chassés de leur royaume, sont dispersés partout. 47. Socrate n'est pas mort, grâce à Platon ; ni Pythagore, grâce à la statue d'Héra, ni le sage roi, à cause des lois nouvelles qu'il a données. »

Les particularités des informations données par Mara ont été soulevées par tous les spécialistes qui ont, en outre, réuni une documentation concernant les *exempla* des sages persécutés dans la littérature ancienne<sup>70</sup>. L'interprétation de la mort de Socrate comme un banal assassinat commis par les Athéniens paraît surprenante, compte tenu de traditions transmises par Platon et Xénophon, dont les *Apologies* dressent un tableau complexe du procès. Cependant, une lecture considérablement déconnectée du contexte de la démocratie athénienne est faite par Diogène Laërce, au livre II des *Vies des philosophes*. Ce Socrate laërtien est entouré d'un climat hostile, très différent des écrits de Platon et de Xénophon. Diogène récolte des moqueries, des propos des comédiens et des rumeurs scandaleuses au sujet du philosophe, auxquelles il oppose les réactions après sa mort, à savoir une série de repentances publiques, comparables aux honneurs posthumes rendues à Homère<sup>71</sup>. Il y a ici une certaine ressemblance avec le Socrate de la *Lettre de Mara*. Mais il y a aussi une différence, car Diogène ne parle pas de famine, ni de peste comme une punition divine dont les Athéniens seraient victimes. Toutefois, la version de Mara, bien que fantaisiste, n'est pas dénuée de tout fondement. L'histoire connaît une fameuse « peste d'Athènes » (430-427) et plus tard une famine non moins importante (404) qui avait obligé les Athéniens à rendre la ville aux Spartiates<sup>72</sup>. Or, ces événements ont eu lieu pendant la vie de Socrate et non après sa mort (399). Cependant, ces épisodes ont été bien connus et la description de la peste d'Athènes par Thucydide a donné naissance à un *topos* rhétorique qui attribue les pestes à la colère des dieux<sup>73</sup>. Comment expliquer alors la lecture de

---

<sup>70</sup> K. McVey compare les exemples de Mara avec ceux qu'on trouve chez Cicéron *Tusc.* V, 37 ; *Nat. deorum* III, 36-37 ; Musonius Rufus ; Plutarque, *Stoic. Rep.* 37 ; Philon d'Alexandrie *Probus* XVI ; Justin Martyr, *Apologie* II, 7, 3 et 8, 1,2 ; Athénagore, *Supplique* 31, 1-2 ; Origène, *CCelse* I, 3 ; II, 41 ; Aphraate, *Dem* 14, 21 et 21, 13 ; voir McVEY 1990, p. 263-268. Une documentation concernant les stoïciens romains – Perse, Juvenal et Musonius – a été réunie par RAMELLI 2005, p. 556-558. Pour plus d'informations et une bibliographie complète, voir *Stoici romani minori*, éd. I. RAMELLI, 2008. La *Lettre de Mara* fait partie de ce recueil.

<sup>71</sup> « Lui, donc, n'était plus parmi les hommes ; mais les Athéniens se repentirent aussitôt, au point de fermer palestres et gymnases. Et les uns, ils les bannirent, tandis que Méléto, ils le condamnèrent à mort. Et à Socrate, ils firent hommage de son effigie en bronze, qui fut l'œuvre de Lysippe, et qu'ils placèrent dans le Pompéion » II, 43. Voir l'introduction de M. Narcy dans Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre II : introd., trad. et notes par M. NARCY et M.-O. GOULET-CAZÉ, Librairie Générale Française, 1999, p. 170-172.

<sup>72</sup> Sur la famine en 404, voir Xénophon, *Histoire grecque*, II, 2. C'est le dernier épisode de la longue guerre du Péloponnèse (431-404) qui a opposé Athènes à Sparte et s'est terminée par la défaite d'Athènes. C'est aussi une période d'activité politique de Socrate – il est la voix d'opposition solitaire dans le procès des généraux des Arginuses et il s'oppose à la tyrannie des Trente au péril de sa vie.

<sup>73</sup> Dans les années 430-427, la fameuse « peste d'Athènes » coûta la vie à Périclès. Sa description vient surtout de Thucydide (II, 51), voir BYL 2011, p. 89-93. Les échos de la description de Thucydide se retrouvent chez les historographes et aussi chez Philon d'Alexandrie, voir BYL 2011, p. 96-98.

Mara ? On peut, certes, parler de confusion<sup>74</sup>. Cependant, ce traitement de l'histoire de Socrate montre que Mara raisonne en sophiste, capable de transformer son personnage selon les besoins de l'argumentation. Cela est d'autant plus probable qu'un sophiste célèbre, tel que Dion de Pruse, interprète l'histoire de Socrate de manière semblable<sup>75</sup>.

Les informations de Mara au sujet de Pythagore sont encore plus difficiles à démêler : il est mort brûlé à Samos et son héritage est une statue d'Héra. Déjà à l'époque de Mara, la vie de Pythagore est entourée de légendes. Diogène Laërce connaît trois versions de sa mort : le philosophe meurt égorgé par les habitants de Croton (il la prend pour vraie) ; il meurt de son plein gré, suite à un jeûne de quarante jours ; il est tué par les Syracusains pendant la guerre entre Agrigente et Syracuse<sup>76</sup>. Bien que ces traditions soient différentes, elles ont un point commun : Pythagore est mort en Sicile et pas à Samos comme le prétend Mara. Ainsi l'interprétation du verset des *Oracles sibyllins* : « Samos deviendra sable » (Ἔσται καὶ Σάμος ἄμμος) comme prophétie de la mort de Pythagore semble être une pure invention<sup>77</sup>. Outre le problème du lieu, la version de la mort de Pythagore dans le feu est très probablement influencée par un épisode assez connu des persécutions des pythagoriciens, brûlés dans une maison<sup>78</sup>.

Il existe toutefois plusieurs liens entre Pythagore et Samos. Le philosophe a vécu là-bas pendant un certain temps – peut-être même y est-il né – et Polycrate, tyran de Samos (cité aussi par Mara) fut d'abord son mécène, puis son ennemi<sup>79</sup>. La mention déroutante concerne la sculpture d'Héra comme l'œuvre de la connaissance de Pythagore et la raison principale de sa gloire posthume. En fait, Samos posséda un fameux sanctuaire d'Héra, érigé aux temps de Polycrate, et ce temple abrita une ancienne statue de la déesse<sup>80</sup>. En confondant Pythagore philosophe avec un sculpteur samien, Mara commet une erreur assez commune, répertoriée par Diogène Laërce<sup>81</sup>. Or, la même erreur se retrouve chez un autre auteur, Tatien († 180), un

<sup>74</sup> NORELLI 2005, p. 199.

<sup>75</sup> Selon Dion de Pruse, Socrate fut tué par ses concitoyens et que ceux-ci furent punis de sa mort par les malheurs qui leur arrivèrent, voir *Or.* XLVII, 2-7. Voir RAMELLI 2005, p. 561.

<sup>76</sup> *Vies des philosophes*, VIII, 39. En VII, 45 Diogène Laërce cite une épigramme qui attribue le meurtre de Pythagore aux habitants d'Agrigente. Un point commun entre la première et la troisième version est le détail sur le champ de fèves. Pour les pythagoriciens, les fèves furent l'objet d'un interdit alimentaire particulièrement sévère : « C'est crime égal de manger des fèves et la tête de ses parents ». Il y avait plusieurs raisons à cet interdit, voir *Vies des philosophes* VIII, 24, 34. Voir DETIENNE 1970, p. 141-162 (sur les fèves, p. 152-154).

<sup>77</sup> Sur l'oracle, voir CURETON 1855, p. 101. Selon Cureton, cette citation plaide en faveur du 2<sup>e</sup> siècle comme date de la rédaction.

<sup>78</sup> Sur la mort de Pythagore dans l'incendie, voir LÉVY 1927, p. 63-78. La même information se trouve chez Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, 37. L'information sur une quarantaine de pythagoriciens brûlés dans une maison se trouve chez Polybe, *Histoires* II, 7 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque* X et Diogène Laërce, VIII, 39. Les persécutions des pythagoriciens sont davantage racontées dans les *Vie de Pythagore* de Porphyre et de Jamblique.

<sup>79</sup> Sur l'incertitude du lieu de naissance de Pythagore (Samos, Lemnos, plus tard Syrie, Tyr), voir Diogène Laërce, *Vie* VIII, 1 et la note complémentaire, p. 1020 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 62. Les rapports entre Polycrate et Pythagore sont assez obscurs et les sources parfois contradictoires, surtout en ce qui concerne les raisons pour lesquelles Pythagore quitta Samos, voir Diogène Laërce, VIII, 2, n. 3 (p. 941) et 5 (p. 942).

<sup>80</sup> Les légendes samiennes sur l'Héraion sont répertoriées par Pausanias, mais aucune ne parle de Pythagore, voir *Description de la Grèce*, VII, 4, 4.

<sup>81</sup> « Certains prétendent qu'il y eut un autre Pythagore, un sculpteur originaire de Rhégion, qui fut le premier à viser l'apparence de la proportion et de la symétrie ; un autre, un sculpteur originaire de Samos ; un autre encore, mauvais orateur ; un autre médecin qui rédigea des ouvrages sur les hernies et qui écrivit des traités concernant

chrétien oriental qui a vécu à Rome et en Grèce : « Je condamne Pythagore pour avoir représenté Europe assise sur le taureau, et vous pour avoir honoré son art de cet accusateur de Zeus »<sup>82</sup>.

Les références à Samos dans la *Lettre* ont attiré l'attention des chercheurs qui ont essayé de trouver des raisons à cette connaissance particulière des traditions d'une région particulière, d'autant plus que Pythagore et Polycrate ne sont pas les seuls samiens mentionnés dans sa *Lettre*. En fait, le roi Darius est aussi lié à cette île. Hérodote nous renseigne qu'au temple samien d'Héra se trouva un tableau offert par un certain Mandroclès, l'ingénieur du roi Darius et constructeur du pont du Bosphore. Le tableau représenta ledit pont, avec le roi Darius assis sur son trône et regardant défilier ses troupes<sup>83</sup>. Il est tout à fait impossible de déterminer les raisons pour lesquelles Mara aurait pu avoir une meilleure connaissance de cette région de l'Asie<sup>84</sup>. Les inscriptions attestent que les gens originaires de Commagène habitèrent dans de nombreuses cités grecques et que certaines d'entre elles (Éphèse, Athènes et l'île de Chios) ont reçu d'importantes donations de la part des rois de Commagène<sup>85</sup>. En même temps, Samos n'est pas loin d'Éphèse qui fut un des centres culturels de l'Ionie, connu par l'activité de ses sophistes. Mara aurait donc pu acquérir ces informations à un moment de sa formation intellectuelle, sans jamais visiter la région.

Les informations de Mara au sujet de Socrate et de Pythagore, bien qu'inexactes, sont bien adaptées aux besoins de son argumentation. Un exemple semblable se trouve chez Chrysippe, cité par Plutarque dans *Des contradictions des stoïciens* :

« Il dit aussi qu'il y a un fort mélange de nécessité. Que des malheurs arrivent aux gens de bien, tels que la condamnation de Socrate, la mort de Pythagore brûlé vif par les partisans de Cylon, les morts de Zénon et d'Antiphon mis en croix l'un par le tyran Demylos, l'autre par Denys, – que ces malheurs, dis-je, soient comparés à du son tombé, je laisse de côté le mauvais goût de la comparaison ; mais dire que, du fait de la providence, il se constitue des mauvais démons pour de pareilles fonctions, comment n'est-ce pas un reproche à faire à Dieu ?<sup>86</sup> »

Chrysippe évoque ici les malheurs arrivés aux gens bien – en l'occurrence aux philosophes – pour illustrer les paradoxes de la providence et proposer une théodicée. L'analogie avec la *Lettre de Mara* est saisissante, car les présentations très sommaires des morts de Socrate et Pythagore sont suivies par la mention de la crucifixion des deux autres philosophes. Cette série d'exemples est particulièrement importante dans l'hypothèse que le « roi sage des Juifs » est identique à Jésus. La ressemblance entre Mara et Chrysippe concerne aussi le contexte : les deux auteurs citent les *exempla* des vertueux persécutés pour réfléchir au rôle du destin. Plutarque y voit un motif de reproche à faire à Dieu, tandis que Mara rejette *a priori* toute forme de rébellion contre le destin et croit que, tôt ou tard et d'une façon ou d'une autre, le mal sera puni et le bien récompensé. Évidemment, les *exempla* ne servent pas à renseigner le lecteur sur les circonstances de la mort d'un personnage, mais à utiliser cette mort comme illustration d'une thèse. Dans la *Lettre de Mara*, chaque « sage persécuté » remporte une victoire posthume sur la mort violente, l'une des pires épreuves du destin. Néanmoins, cette victoire est due autant à

---

Homère ; un autre qui écrivit un traité sur les Doriens, comme le rapporte Denys. » (*Vies des philosophes*, VIII, 47, p. 977). Plusieurs Pythagore sont mentionnés aussi par Pline.

<sup>82</sup> Tatien, *Discours aux Grecs* 31.

<sup>83</sup> Hérodote, *Histoires*, IV, 88.

<sup>84</sup> Selon A. Merz et T. Tieleman, Mara s'est rendu à Samos en tant que représentant de l'aristocratie et peut-être dans la suite du roi de Commagène, voir MERTZ, TIELEMAN 2008, p. 120.

<sup>85</sup> FRASER 1978, p. 359-373.

<sup>86</sup> Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, 37.

la sagesse du personnage qu'à l'action d'un Dieu qui punit les persécuteurs. Parce que le rapport entre ce Dieu et le destin n'est pas clair, on peut supposer que les biens et les maux proviennent de la même source et que le sage est celui qui sait les recevoir de manière égale. Le rapport entre les deux est peut-être semblable à celui qu'on instaure entre Dieu et la providence : ils sont distincts, mais la providence demeure un mode d'action divine envers le monde.

Mara parle peu de Dieu. Il le bénit, même en prison (*Lettre* 1, 9 et 70), il croit que Dieu aide les gens (*Lettre* 38). Mais quant aux sages persécutés, ce même Dieu « avec justice [...] a vengé la sagesse de ces trois » (*Lettre* 46). Enfin, il instruit son fils : « ne te mets pas en colère contre dieu et ne murmure pas contre ton destin » (*Lettre* 33), ce qui fait penser que l'action de Dieu et du destin sont identiques. Néanmoins, les épreuves pénibles sont vues comme l'œuvre du destin (*Lettre* 10, 16, 58, 63, 74, 80). Parfois Mara mentionne « les hauts et les bas des destins » (*Lettre* 13) et les « changements du destin » (*Lettre* 24). Il est possible que « l'amour et la dignité » dont il parle en *Lettre* 69, viennent aussi de la main du destin. Cette façon de parler du destin pourrait simplement traduire le refus d'attribuer à Dieu l'origine du mal, sans pourtant les opposer l'un à l'autre. La proposition de les opposer vient de D. Rensberger, selon qui dans la *Lettre* le destin dernier est la source des malheurs tandis que les choses bonnes viennent de Dieu<sup>87</sup>. Comme nous venons de le montrer, cette observation n'est pas tout à fait exacte. En revanche, l'hypothèse de l'influence zurvanite, avancée par Albert de Jong, explique mieux le rapport étroit entre Dieu et le destin<sup>88</sup>.

Une seule fois Mara parle de « dieux » au pluriel et cette expression lui vaut le titre de païen : « Et ils parlaient ainsi : 'Désormais, nous sommes éloignés de notre foyer et nous ne pouvons pas retourner dans notre ville, ni voir nos proches, ni nous adresser à nos dieux en louanges' » (*Lettre* 16). Mara utilise ici le discours direct et il attribue ces paroles aux gens qui ont quitté Samosate. De Jong voit dans cette formule une expression de la religion populaire polythéiste, qui s'oppose au « Dieu des philosophes » que Mara confesse personnellement, mais à laquelle il retourne dans le souvenir d'une douloureuse expérience collective<sup>89</sup>. Cependant, l'idée d'un Dieu suprême ne s'oppose pas au polythéisme traditionnel et les philosophes grecs ont su concilier les deux.

Pour conclure l'analyse des *exempla*, rappelons que le point commun entre les deux listes est sans doute l'appel : « ne te mets pas en colère contre Dieu et ne murmure pas contre ton destin. » Tôt ou tard, le bon et le mauvais reçoivent ce qu'ils méritent. Sur ce point, la deuxième série, concernant les sages persécutés, montre une belle maîtrise de l'art rhétorique. L'auteur n'hésite pas à recréer ses personnages à partir des détails biographiques et historiographiques, agencés avec une certaine ingéniosité pour montrer les contrastes entre la grandeur de la vertu et la violence de la mort, la violence de la punition divine et la grandeur de l'œuvre posthume. Ce qui, de prime abord, se présente comme confusion ou erreur, pourrait être plutôt une manière de mettre en évidence des retournements du destin que seul le sage véritable est capable d'affronter.

---

<sup>87</sup> RENSBERGER 2010, p. 14-18. Ce choix de traduction apparaît déjà chez Schulthess et chez Cureton, mais Rensberger en fait un terme technique.

<sup>88</sup> DE JONG 2012, p. 148-153. Un des noms de Zurvan est « Temps », au sens proche de la notion grecque d'αἰών.

<sup>89</sup> DE JONG 2012, p. 148. Sur la religion traditionnelle à Samosate, voir BLÖMER 2012, p. 95-128. Selon K. McVey, Mara en disant ceci fait seulement semblant d'être païen, voir MCVY 1990, p. 272. En revanche, les autres chercheurs considèrent cette expression comme une marque authentique du paganisme.

### 3. *Un exemple à part – le roi sage des Juifs*

La mention du « roi sage des Juifs » est probablement l'élément le plus commenté de la *Lettre de Mara* et pour cela nous lui réservons un traitement à part. Elle est reconnue presque à l'unanimité comme relative à Jésus, au point que certains chercheurs l'ont utilisée pour envisager l'origine chrétienne du document entier<sup>90</sup>. Nous proposons de distinguer entre deux aspects de cette question – rhétorique et historique – et de les traiter séparément.

Une analyse rhétorique de l'exemple du « roi sage » permet de signaler des points communs et des différences par rapport aux autres exemples de la *Lettre*. D'abord, il s'agit d'un personnage anonyme, ce qui autorise à penser qu'il s'agit d'une interpolation : quelqu'un aurait remplacé la mention de Palamède – un parfait complément de Socrate et Pythagore dans la littérature grecque à l'âge de la seconde sophistique – par le roi sage des Juifs<sup>91</sup>.

L'autre observation concerne le caractère inhabituel de la caractéristique du personnage, car aucun texte ancien – chrétien, juif ou païen – ne parle d'un personnage qui serait à la fois sage, roi, législateur, tué par son peuple et dont la mort aurait causé la fin du royaume des Juifs. Ainsi, Enrico Norelli, en admettant l'identification du « roi sage des Juifs » avec Jésus, montre que ce titre n'est pas attesté par rapport à Jésus<sup>92</sup>. Les exemples de Socrate et Pythagore montrent néanmoins que les informations sur le roi sage risquent d'être aménagées en fonction de la thèse à démontrer. Il est donc hautement probable que Mara – si l'*exemplum* n'est pas interpolé – a forgé son troisième sage persécuté à partir de plusieurs éléments, dont il convient d'interroger la cohérence. En fait, le roi sage des Juifs réunit au moins deux archétypes : l'un, du sage et philosophe persécuté et l'autre, du roi des Juifs. L'un et l'autre peuvent être joints à sa qualité de législateur. Le dernier élément qui s'ajoute, c'est la destruction de Jérusalem et la dispersion des Juifs comme une punition divine pour sa mort. Nous allons analyser la portée théologique de ces éléments, afin d'éclairer l'identification du « roi sage » avec Jésus.

L'identification du « roi sage » repose en bonne partie sur la comparaison entre la *Lettre de Mara* et un *topos* apologétique qui consiste à interpréter la mort de Jésus comme un « martyr philosophique » et de la comparer surtout à la mort de Socrate<sup>93</sup>. Pour les auteurs chrétiens (Justin Martyr, Athénagore, Théophile d'Antioche, Origène), la mort de Socrate, Héraclite, Pythagore et quelques autres philosophes est due au fait qu'ils ont reconnu la vérité au sujet de Dieu et de son Logos. Ils sont victimes des mauvais démons ou de gens pervers et à ce titre ils ressemblent davantage aux chrétiens persécutés qu'à Jésus<sup>94</sup>. Si Socrate est un homme bon et vertueux pour Justin, Tatien et Athénagore, des auteurs comme Théophile d'Antioche et

---

<sup>90</sup> CURETON 1855, p. xiii-xv. La critique de cette position par F. Schulthess a été généralement admise, voir SCHULTHESS 1897, p. 379-380. L'origine chrétienne de la *Lettre* est vue autrement par K. McVey. Dans sa première étude, elle a conclu qu'il s'agit d'un écrit pseudépigraphique chrétien rédigé au 4<sup>e</sup> siècle, voir MCVÉY 1990, p. 257-272. Cette opinion est modifiée dans un article récent, où la mention du « roi sage » est considérée comme une correction faite par un chrétien, voir MCVÉY 2015a, p. 322.

<sup>91</sup> Cette hypothèse est étayée par MCVÉY 2015a, p. 316-322.

<sup>92</sup> NORELLI 2005, p. 201. Voir aussi EVANS 1994, p. 455-457 ; VAN VOORST 2000, p. 53-58.

<sup>93</sup> Sur l'analyse des *exempla* cités par Mara comme « philosophical martyrs », voir MCVÉY 1990, p. 265-266 ; RAMELLI 2005, p. 556-562 ; MERTZ, TIELEMAN 2008, p. 116-121.

<sup>94</sup> Justin Martyr, *Apologie* I, 46, 3 ; II, 7,1 ; Athénagore, *Supplique* 31, 1-3 ; Théophile d'Antioche, *A Autolytus* III, 30 ; Origène, *Contre Celse* I, 3. Dans tous les cas cités, la comparaison se fait entre les philosophes et les chrétiens persécutés. Cette analogie a été connue chez les païens, car Origène cite Celse qui se moque des chrétiens lorsqu'ils se comparent à Socrate.

Tertullien lui refuse la moindre vertu<sup>95</sup>. La comparaison entre Jésus et Socrate se fait donc avec précaution.

Les rapprochements entre Jésus et les philosophes se rencontrent néanmoins dans la littérature chrétienne, bien qu'ils ne fassent pas l'unanimité : rappelons l'opposition entre la « folie » des philosophes et la « sagesse de Dieu » dont parle Paul dans la première Épître aux Corinthiens (1 Cor 1, 17-25) ou *Quid ergo Athenis et Hierosolymis* de Tertullien<sup>96</sup>. Dans *l'Évangile selon Thomas*, la confession « Tu ressembles à un homme philosophe sage », est une mauvaise réponse à la question de Jésus « Comparez-moi, et dites-moi à qui je ressemble »<sup>97</sup>. À la fin du 2<sup>e</sup> siècle, Irénée de Lyon est scandalisé par le fait que les disciples de Carpocrate, un gnostique platonisant, possèdent les images de Jésus et « les exposent avec celles des philosophes profanes, c'est-à-dire avec celles de Pythagore, de Platon et d'Aristote et des autres<sup>98</sup>. » Au scandale du culte des images, s'ajoute le fait reprochable de traiter Jésus comme un des philosophes.

Parmi les utilisations ambiguës devrait être compté l'« homme sage » (σοφὸς ἀνὴρ) du *Testimonium Flavianum*, évoqué par rapport à la *Lettre de Mara*<sup>99</sup>. Même si on admet l'authenticité du *Testimonium*, sous la plume de Flavius Josèphe « homme sage » signifie, dans le meilleur des cas, un sage juif, un rabbi, parce que la suite du texte présente Jésus comme « faiseur de prodiges » (παραδόξων ἔργων ποιητής). Compte tenu que Josèphe appelle les agitateurs religieux σοφιστής, il y avait des propositions de traduire « homme sage » plutôt comme « sophiste »<sup>100</sup>. La traduction d'« homme sage » par « sophiste » amène au « sophiste crucifié » de Lucien de Samosate qui appelle ainsi Jésus dans l'opuscule *Sur la mort de Pérégrinus*<sup>101</sup>. En plus d'être condescendante et moqueuse, cette appellation refuse à Jésus la qualité du vrai sage, comparable à Socrate et Pythagore.

Et si le « roi sage » n'est pas Jésus, quel autre Juif pourrait être comparé aux philosophes ? Il semble que les Grecs ont connu un seul Juif sage et philosophe – Moïse qui a été comparé à Pythagore ou à Socrate<sup>102</sup>. À l'époque proche de Mara, cette opinion est partagée par Numenius

<sup>95</sup> Justin Martyr, *Apologie* 5, 3-4 ; 18, 5 ; 46, 3 ; II, 6(7), 3 ; 8(3), 6 ; 10, 5. Tatien apprécie Socrate et Héraclès, mais critique d'autres philosophes, voir *Discours aux Grecs* 3. Les critiques de Socrate se trouvent chez Théophile d'Antioche, *A Autolytus*, III, 2 et chez Tertullien, *Apologétique*, 14, 22, 39, 46 ; *Aux nations* I, 4, 10 ; *Sur l'âme* 1.

<sup>96</sup> Tertullien, *De praescr.* VII, 9. Le passage paulinien s'inspire aussi des Écritures juives, du livre d'Isaïe : Is 29, 14 ; 33, 18 LXX ; 19, 12.

<sup>97</sup> *Évangile selon Thomas* 13, 3. D'après J.-D. Dubois, cette réponse peut représenter les idées d'un groupe de chrétiens de la région d'Antioche, voir DUBOIS 2011, p. 45-46.

<sup>98</sup> Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, I, 25, 6. Cette information est reprise par Épiphane de Salamine, *Panarion*, VII, 20, 6.9.

<sup>99</sup> RAMELLI 2005, p. 559 ; 562.

<sup>100</sup> Sur l'histoire des traductions du « homme sage », voir BARDET 2002, p. 51 ; 98-99.

<sup>101</sup> *Sur la mort de Pérégrinus*, 11. Le charlatan Pérégrinus est salué par des chrétiens comme « nouveau Socrate », voir DE LABRIOLLE 2005, p. 100-106.

<sup>102</sup> Hermippus de Smyrne (2<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) compare les Juifs aux pythagoriciens et Moïse à Pythagore. Le rapprochement entre judaïsme et pythagorisme se trouve aussi chez Aristobule de Panéas (2<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). Selon Posidonios d'Apamée (1<sup>er</sup> siècle avant J.-C.) les Juifs sont un « peuple de sages », semblable aux habitants des cités idéales de Platon et de Zénon. Cette attitude change après les guerres judéo-romaines. Sur les auteurs grecs et leurs visions des Juifs, voir PUECH 2012, p. 129-131 ; 138-143 ; MIMOUNI 2012, p. 649-650 ; BAR-KOCHVA 2010, p. 164-205 (sur Hermippus) ; p. 355-398 (sur Posidonios).

d'Apamée qui appelle Platon « un Moïse qui parle attique »<sup>103</sup>. Cette attitude est partagée par un auteur chrétien d'origine syriaque, Tatien<sup>104</sup>.

La deuxième qualité de notre personnage est « roi des Juifs ». Ce titre fait appel à l'écriteau placé par Pilate au-dessous de la croix de Jésus, dont parlent les quatre évangiles canoniques<sup>105</sup>. L'examen de ces textes révèle les difficultés liées à attribuer ce titre à Jésus. Selon les synoptiques, l'écriteau annonce le « motif de condamnation » (Mt 27, 37 ; Mc 15, 26; Lc 23, 38) ; en outre, dans les évangiles selon Matthieu et selon Marc, Jésus n'assume pas ce titre-là devant Pilate (Mt 26, 11 ; Mc 15, 2-5). Mais avant tout, le titre « roi des Juifs » est une moquerie et une insulte<sup>106</sup>. L'évangile selon Jean aborde davantage les problèmes liés à ce titre, notamment dans un long échange entre Jésus et Pilate au sujet de la royauté (Jn 18, 33-38), au cours duquel Jésus déclare : « Mon royaume n'est pas de ce monde » (Jn 18, 36). Dans ce même évangile, les Juifs s'opposent farouchement à l'idée de nommer Jésus « le roi des Juifs » (Jn 12, 21 ; 19, 12-22). Selon Raymond Brown, cette situation exprime les opinions de la première communauté johannique, où certains voyaient en Jésus le Roi-Messie, venu pour restaurer le royaume d'Israël<sup>107</sup>. Cette idée a rapidement disparu, car, d'après le témoignage des *Actes des Apôtres* (17, 7), le titre « roi des Juifs » a été utilisé par les Juifs pour accuser les chrétiens d'un complot anti-romain. En fait, les chrétiens ont vite abandonné des visées politiques, pour attribuer à Jésus, le Christ, une royauté eschatologique et divine<sup>108</sup>. Pour défendre l'identification entre « roi sage des Juifs » et Jésus, il faut donc chercher dans les milieux judéo-chrétiens, attachés à l'idée de Jésus – Messie politique, et le fait que ce roi a laissé la « nouvelle loi » est un lien supplémentaire avec ces milieux-là. Le titre de « législateur » a été étudié par Petr Pokorny, dans le but de renforcer l'identification du « roi sage » avec Jésus<sup>109</sup>. Cependant, pour

<sup>103</sup> Numénus, Fr.8 (cité par Eusèbe de Césarée, *Prép. Ev.* XI, 10, 12-14). Voir aussi Fr. 1a, 1b et 1c, sur l'accord entre Platon et Moïse chez Numénus ; l'information est relayée par Eusèbe de Césarée, *Prép. Ev.* IX 7, 1 et Origène, *CCelse* I, 15 ; IV, 51.

<sup>104</sup> Tatien rédige une critique féroce de tous les philosophes grecs, tous inférieurs à Moïse, voir *Discours aux Grecs*, 31, 36-51. Comme Tatien qui est fier d'être « barbare » et comme son compatriote Lucien de Samosate, Mara s'exprime en oriental sans complexe, participant de la culture hellénistique commune, voir FACELLA 2012, p. 67-94.

<sup>105</sup> RAMELLI 2005, p. 559 ; POKORNY 2012, p. 136.

<sup>106</sup> Le titre « roi des Juifs » apparaît d'abord pendant l'interrogatoire par Pilate (Mt 26, 11 ; Mc 15, 2. 9. 12 ; Jn 18, 33. 39), mais seulement dans l'évangile selon Luc se trouve l'information qu'il s'agissait d'une fausse accusation, avancée dans le but de faire condamner Jésus à mort par les autorités romaines (Lc 23, 1-5 ; voir aussi Jn 18, 31). Le titre « roi des Juifs » est une moquerie des soldats romains disant « Salut, roi des Juifs » (Mt 27, 27-31 ; Mc 15, 16-20 ; Jn 19, 2-3). Il est mentionné aussi parmi les insultes lancées à Jésus en croix : « Il est roi d'Israël ... » (Mt 27, 42 ; Mc 15, 23 ; Lc 23, 37). L'*Évangile de Pierre* parle dans ce contexte de « roi d'Israël » (EvP 3, 7 ; 4, 11)

<sup>107</sup> L'évangile selon Jean contient les traces d'un messianisme politique juif (voir Jn 1, 49 et Jn 12, 13). Selon R. Brown, ce messianisme caractérisait le groupe d'origine de la communauté johannique. Il était composé des Juifs, majoritairement disciples de Jean-Baptiste, qui ont accueilli Jésus comme Messie davidique, voir BROWN 1994, p. 29-33. Or, la déclaration « mon royaume n'est pas de ce monde » correspond à la « haute théologie » johannique, apparue dans les années 55-80, suite à la rupture entre la communauté johannique et les autorités juives, voir BROWN 1994, p. 44-52. Pour l'importance de la version de Jean sur cette question, voir MILLAR 2006, p. 162.

<sup>108</sup> L'expression « roi des Juifs » ne figure pas parmi les emplois du mot *basileus* dans la littérature patristique, voir LAMPE, 1986, p. 292. La royauté de Jésus est conçue selon le modèle de la royauté de Yahvé et elle même parfois opposée à une royauté humaine ; voir 1 Tim, 1, 17 ; Apoc. 15, 3 ; *Didache* 14, 7 ; Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, 61, 2, *À Diognète* 7, 4 ; *Homélie du 2<sup>e</sup> siècle*, 17, 5.

<sup>109</sup> POKORNY 2012, p. 129-139.

les premières générations chrétiennes, le terme « Loi » signifie inmanquablement la Loi de Moïse (plus de cent occurrences dans le corpus du Nouveau Testament), tandis que l'enseignement de Jésus est seulement six fois appelé « loi », et cela toujours au sens métaphorique<sup>110</sup>. S'il n'est pas théologiquement impossible de présenter Jésus comme législateur, ce titre a été différemment interprété par les chrétiens, surtout pendant les trois premiers siècles.

Au vu des ambiguïtés qui caractérisent la description du « roi sage des Juifs », son identification avec Jésus ne peut être traitée comme un témoignage concernant le Jésus historique. Compte tenu des procédés rhétoriques de Mara, il n'y a aucune raison de croire que la biographie du « roi sage » soit moins artificielle que celle de Pythagore et Socrate. Sur ce point, Mara s'est probablement inspiré de Moïse, souvent comparé aux philosophes grecs. Les autres éléments de la description font penser davantage à Jésus, mais on constate que les sources chrétiennes ne sont pas unanimes quant au sens théologique des éléments qui composent le titre « roi sage des Juifs ». Si Mara parle de Jésus, ce Jésus est seulement un homme, un législateur choisi par Dieu. Notons qu'il attribue sa survivance aux « nouvelles lois » qu'il a laissées, et non à ses miracles et encore moins à sa résurrection. Or, une christologie empreinte du messianisme politique se retrouve surtout dans les milieux judéo-chrétiens, mais elle continue à exister pendant trois siècles environ chez les judéo-chrétiens « hétérodoxes » : les ébionites, les nazoréens et les elkasaites<sup>111</sup>. Une christologie du même type se rencontre aussi chez certains chrétiens de langue syriaque, notamment parmi les disciples de Bardesane. Nous lisons dans le *Livre des lois des pays* : « Que dirons-nous encore de cette nouvelle famille de nous autres chrétiens, que le Messie a produite en tout pays et en tout lieu par son arrivée ? » ; l'auteur insiste sur le fait que les chrétiens « partout où ils sont, les lois des pays ne les éloignent pas de la loi de leur Messie »<sup>112</sup>. Il nous paraît donc envisageable que Mara ait entendu parler de Jésus par ses compatriotes chrétiens ou judéo-chrétiens, car la présence de ces derniers en Syrie a été très importante pendant au moins trois siècles<sup>113</sup>. L'avantage de cette solution est double : premièrement, elle ne demande pas d'avancer la date de la composition de la *Lettre* et, deuxièmement, elle soutient l'idée que le « roi sage des Juifs » a pu venir remplacer Palamède dans

---

<sup>110</sup> Voir Rm 3, 27 « loi de la foi » ; 8, 2 « loi d'esprit » ; Ga 6, 2 « loi du Christ » ; Jacques 1, 25 et 2, 2 « loi de la liberté » ; 2, 8 « loi royale ». Les références à la « Loi » concernent principalement la loi de Moïse et le seul législateur est Dieu, surtout dans l'épître de Jacques 2, 4 ; 4, 12 ; 5, 7-9. Aussi Mt 7, 1-5 ; Lc 6, 37-42 ; Mc 4, 24 ; Rm 2, 1-2. 19 ; 1 Co 4, 5. Dans les écrits du 1<sup>er</sup> et du 2<sup>e</sup> siècle, la « loi » du Christ est mentionnée rarement et au sens métaphorique ; voir Ignace d'Antioche, *Magn.* 2 ; *Lettre de Barnabé* 2, 6 ; Hermas, *Pasteur*, 5, 6 ; 8, 3 ; Athénagore, *Supplique*, 32, 2. Chez Méliton de Sardes la « loi » signifie généralement la loi juive, celle de Moïse. Il établit une opposition entre « loi » (*nomos*) et le « verbe » (*logos*) dans la partie introductive de l'homélie (n° 3-4, 6-7) et plus loin entre la Loi (de Moïse) et l'Évangile (voir n° 39-43) où il montre que la loi a connu son terme avec l'arrivée du Messie. Sur le rapport entre Jésus et Moïse dans la théologie johannique, voir BOISMARD 1988.

<sup>111</sup> Simon C. Mimouni établit une distinction entre le judéo-christianisme « orthodoxe » et le judéo-christianisme « hétérodoxe », ce dernier étant représenté surtout par les ébionites, les nazoréens et les elkasaites. Le critère d'hérésie était théologique, à savoir la conception de Jésus comme homme élu par Dieu et non le Fils de Dieu, voir MIMOUNI 1998, p. 73-90 ; STANLEY JONES 2009, p. 333-347. En particulier, les elkasaites ont été actifs en Babylonie et en Syrie transeuphratène à partir du 2<sup>e</sup> siècle ; ils pensaient que le Christ était un ange qui a fait plusieurs incarnations dont Jésus est la plus récente ; ils l'appelaient « le grand roi ». En outre, les elkasaites pratiquaient la Loi et croyaient aux doctrines astrologiques, voir STANLEY JONES 2012b [2007], p. 467-490.

<sup>112</sup> *Livre des lois des pays* 57 ; trad. F. NAU, p. 55.

<sup>113</sup> Sur la place du judaïsme et du judéo-christianisme dans l'histoire du christianisme syriaque, voir DRIJVERS 1992, p. 124-146 ; DRIJVERS 1996, p. 159-177 ; MIMOUNI 1994, p. 269-279. Sur les différents aspects du judéo-christianisme syriaque, voir les travaux de STANLEY JONES 2012.

une série des *exempla*, mais sans que ce remplacement soit fait postérieurement<sup>114</sup>. Néanmoins, la mention du « roi sage des Juifs » renvoie aux problèmes épineux liés à la date de la rédaction de la *Lettre de Mara* et son rapport aux événements historiques – la dispersion des Juifs après la mort du « roi sage » et les guerres romaines dans la région de Samosate.

#### 4. Questions historiographiques – la dispersion des Juifs et la prise de Samosate

La *Lettre de Mara* ne livre que très peu d'informations de type historiographique. Ainsi la mention de la dispersion des Juifs, comme conséquence de la mort du « roi sage des Juifs » (*Lettre* 45), mais aussi les informations sur l'exil et l'emprisonnement de Mara (*Lettre* 16-23 et 68-75). Maintenant, essayons de situer le contexte historique, à partir des informations venant des autres sources.

##### *La mort du « sage roi » et la dispersion des Juifs*

La question historique qu'on pose au sujet du « roi sage des Juifs » concerne le rapport entre la mort de celui-ci et la dispersion des Juifs. Toutefois, la *Lettre de Mara* ne parle pas de la « mort », car la phrase concernant le roi sage est elliptique ; elle reprend la première question posée au sujet de Socrate et, littéralement, elle dit : « Ou les Juifs pour leur sage roi ? »<sup>115</sup>. Étant donné que Mara a déjà parlé de cette manière de la mort de Socrate (« Quel profit les Athéniens ont-ils tiré du meurtre de Socrate ? ») et de Pythagore (« Ou les gens de Samos pour avoir brûlé Pythagore ? »), on peut supposer qu'il s'agit également de la mort du roi des Juifs. En revanche, le texte dit explicitement que le comportement des Juifs par rapport à leur roi a été sévèrement puni par Dieu : « À partir de ce temps-là leur royaume a été pris » (*Lettre* 45) et « les Juifs, après avoir été combattus et chassés de leur royaume, sont dispersés partout » (*Lettre* 46).

Ces fragments ont été interprétés par K. McVey par rapport à un argument chrétien, selon lequel la destruction du Temple et la dispersion des Juifs sont une punition divine pour la mort de Jésus, et le débat qui s'ensuivit porte sur le moment de l'apparition dudit argument<sup>116</sup>. La situation s'avère compliquée, car le thème de la punition du peuple d'Israël par Dieu remonte à la destruction du Temple de Salomon et l'exil de Babylone (597-581) – qui est l'origine historique de la diaspora juive. De même, dans les réactions des auteurs juifs après la guerre judéo-romaine (66-73) et la révolte de Bar Kokhba (132-135), ces mêmes motifs apparaissent. Par conséquent, il est possible de rapprocher la *Lettre de Mara* de nombreux écrits judéo-

---

<sup>114</sup> La mention du « roi sage des Juifs » est interprétée par I. Ramelli comme indice de la rédaction haute, voir RAMELLI 2005, p. 561-563. Selon K. McVey, la *Lettre de Mara* a été rédigée au 3<sup>e</sup> siècle ou peut-être même vers la fin du 2<sup>e</sup> siècle, mais la mention du « roi sage des Juifs » est une interpolation postérieure, voir MCVEY 2015a, p. 326.

<sup>115</sup> Cet ajout est parfois signalé dans la traduction ou dans la note, voir CURETON 1855, p. 73 ; SCHULTHESS 1897, p. 371 n. 6 ; MCVEY 1990, p. 264 ; CHIN 2006, p. 165-166.

<sup>116</sup> Initialement K. McVey situait l'apparition de cet argument aux 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> siècles (chez Aphraate, Origène, Eusèbe de Césarée), voir MCVEY 1990, p. 267-270. En réaction à ceci, E. Norelli cite des exemples bien plus anciens (*Évangile de Pierre*, 4 *Esdras*), voir NORELLI 2005, p. 200-204 ; NORELLI 1984, p. 231-282. Les positions de Justin et de Tertullien sont évoquées par RENSBERGER 2010, p. 9-11. Plutôt problématiques sont les témoignages ajoutés à cette liste par I. Ramelli, A. Merz et T. Tieleman : le *Testimonium Flavianum* et la *Doctrine d'Addai*, voir RAMELLI 2005, p. 561-563 ; MERTZ, TIELEMAN 2008, p. 127-131.

hellénistiques, notamment des *Oracles sibyllins*, de *4 Esdras*, des livres sapientiaux (la *Sagesse d'Ahikar*) et de la poésie araméenne<sup>117</sup>.

Dans les différents milieux juifs, les réactions à la destruction du Temple et la dispersion du peuple ont été extrêmement variées<sup>118</sup>. Parfois ces événements – notamment la destruction du Temple et de la ville – sont présentés comme une punition pour des actions bien précises, y compris pour la mort de quelqu'un. Flavius Josèphe interprète ainsi le meurtre du grand prêtre Jonathan, commis par les brigands juifs en pleine ville<sup>119</sup>. Il y a une certaine ressemblance avec l'historien chrétien Hégésippe, cité par Eusèbe de Césarée, qui interprète le siège de Jérusalem comme une punition pour la mort de Jacques, le frère du Seigneur, jeté en bas du pinacle du Temple<sup>120</sup>. En outre, les sources rabbiniques présentent la destruction du Temple comme conséquence de la mort prématurée et mystérieuse d'un autre roi, « roi Agrippa », Agrippa 1<sup>er</sup> († 44)<sup>121</sup>. D'après ces témoignages, différentes interprétations de la tragédie de Jérusalem comme punition divine pour la mort d'un juste, existaient parmi les Juifs et certaines ont été aussi connues des chrétiens. Si Mara a pu rencontrer des judéo-chrétiens, il aurait pu également connaître les Juifs de la diaspora installés dans l'Empire des Parthes arsacides et en Mésopotamie (Adiabène, Arménie, Osrohène) et la conversion de la famille royale d'Adiabène au judaïsme, au 1<sup>er</sup> siècle après J.C., montre la popularité de cette religion dans les provinces euphratéennes<sup>122</sup>.

Néanmoins, l'idée de la punition divine infligée aux Juifs pour la crucifixion de Jésus est une version bien chrétienne des événements, mais elle n'est pas apparue au lendemain de la destruction du Temple, ni de la ruine de Jérusalem. Dans les évangiles canoniques, ces événements sont mentionnés comme des signes apocalyptiques (voir Jn 18, 32)<sup>123</sup>. Bien que

<sup>117</sup> Il s'agit du *Talmud* et aussi de la littérature judéo-hellénistique, notamment du *4 Ezra*, *2-3 Baruch*, *4 Baruch* (*Paralipomènes du prophète Jérémie*), *Oracles sibyllins* 4 et 5, *Apocalypse d'Abraham*. Sur la littérature judéo-hellénistique, voir DENIS 2000. Les lamentations après la destruction du Temple ou de la ville de Jérusalem sont très fréquentes dans la littérature judéo-hellénistique ; voir Flavius Josèphe, *La guerre juive*, V, 1, 3, 19 ; *Apocalypse d'Abraham*, 27 ; *4 Esdras* 10, 21-23 ; *2 Baruch* 10-12, 35 ; *3 Baruch* 1, 1-2 ; 4Q 179 ; *Oracles syb.* 5, 379-410. Voir RENSBERGER 2010, p. 6-13 ; BEENTJES 2012, p. 155-165.

<sup>118</sup> Cette réflexion peut prendre la forme d'une théodicée, avec l'idée que le peuple a été puni pour ses fautes. On trouve aussi une relecture de l'histoire (à la manière ancienne du Deutéronomiste) ou une vision du futur, eschatologique et apocalyptique. On y trouve aussi des appels à l'apaisement dans les rapports entre les Juifs et Rome, malgré la prédominance de l'attente d'une punition divine qui va toucher les Romains. Sur les réactions des Juifs à propos des guerres contre Rome, voir JONES 2011 ; NEUSNER 1972, p. 312-327 ; STONE 1981, p. 195-202 ; ESLER 1994, p. 99-123 ; HADAS-LEBEL 1990 ; GOLDENBERG 1982, p. 517-525.

<sup>119</sup> « C'est pourquoi, à mon avis, Dieu, détestant leur impiété, se détourna de notre ville et, jugeant que le Temple n'était plus pour lui une résidence pure, excita contre nous les Romains et lança sur la ville la flamme purificatrice en infligeant aux habitants, à leurs femmes et à leurs enfants la servitude pour nous rendre plus sages par ces calamités » (Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XX, 5).

<sup>120</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* II, 22, 20. Sur le récit du martyre de Jacques et ses conséquences, voir *Histoire eccl.* II, 23, 3-25. Eusèbe lui-même se range à cette interprétation, car il explique la destruction de Jérusalem comme une punition pour les persécutions du Christ et de ses apôtres ; voir III, 7 ; 11. Voir aussi MIMOUNI 2015 ; STANLEY JONES 2012a [1990].

<sup>121</sup> Malgré certains comportements peu glorieux, Agrippa 1<sup>er</sup> a réussi à se donner la bonne réputation d'un roi pieux et sage, voir SCHWARTZ 1990, p. 157-171 ; HADAS-LEBEL 2009.

<sup>122</sup> Sur le judaïsme babylonien, voir NEUSNER 1965.

<sup>123</sup> Les versets prophétiques, relatifs à la destruction du Temple, sont insérés dans les récits de la passion, voir Mt 26, 13. 64 ; 27, 9-10. 46 (et parallèles) ; Jn 19, 24. 28. 36. Les circonstances de la mort de Jésus sont à comparer avec Is 26, 19 ; Dn 12, 2, Am 8, 9. Justin Martyr présente également la destruction du Temple comme accomplissement des prophéties, voir *Apologie* 47.

dans Mt 27, 25 les Juifs soient tenus pour responsables de la mort de Jésus, l'idée que la destruction du Temple soit une punition divine pour ce fait n'y apparaît pas<sup>124</sup>. Elle est absente chez les auteurs comme Ignace d'Antioche († 110) et Polycarpe de Smyrne († 155), même s'ils accusent les Juifs d'hostilité à l'égard des chrétiens<sup>125</sup>. Enrico Norelli a montré qu'un des premiers témoignages du lien causal entre la mort de Jésus et la destruction de Jérusalem se trouve dans le quatrième livre d'Esdras, dans le contexte pascal. Il fait aussi appel à l'homélie pascale de Méliton de Sardes, rédigée dans les années 160-170. Ainsi Méliton serait sans doute le premier auteur chrétien qui interprète la perte du royaume et la dispersion des Juifs comme conséquence de la mort de Jésus<sup>126</sup>. L'analyse faite par Norelli lui permet de proposer le 2<sup>e</sup> siècle comme « l'hypothèse la moins fragile » de la datation<sup>127</sup>, d'autant plus que Mara parle de la dispersion des Juifs et de la perte de « leur royaume » : ce qui correspond mieux à la situation des Juifs après 135 qu'après 70. En fait, la simple attribution aux Juifs de la responsabilité de la mort de Jésus aurait pu permettre un rapprochement avec l'évangile selon Matthieu, mais l'idée que la destruction du Temple et la dispersion en soient des conséquences, renvoie inévitablement vers un motif théologique apparu seulement dans la seconde moitié du 2<sup>e</sup> siècle.

### *Lettre de Mara et l'histoire de Samosate*

L'argument le plus important contre la rédaction de la *Lettre de Mara* à la fin du 2<sup>e</sup> ou au début du 3<sup>e</sup> siècle est fondé sur l'interprétation de l'exil de Mara comme consécutif à la prise de Samosate par les Romains en 72. Nous allons examiner cette reconstruction des événements et ses rapports avec les deux passages de la *Lettre* (*Lettre* 16-23 et 68-75) qui relatent le vécu de l'auteur.

« 16. *J'ai entendu, en fait, au sujet de nos compagnons qui, en quittant Samosate, étaient affligés comme ceux qui blâment le destin. Et ils parlaient ainsi : ' Désormais, nous sommes éloignés de notre foyer et nous ne pouvons pas retourner dans notre ville, ni voir nos proches, ni nous adresser à nos dieux en louanges '. [...] 19. Et quand nous avons encore entendu, de la part de leurs anciens compagnons, qu'ils partaient vers la Séleucie, nous avons pris clandestinement le chemin vers eux, et nous avons uni notre malheur à celui qui est le leur. »*

« 68. *En fait, en ces temps anciens, lorsque notre ville était érigée dans sa grandeur, tu as pu apprendre que des propos odieux ont été prononcés au sujet de nombreux hommes. 69. Nous reconnaissons alors que, de la part du destin, nous avons pleinement reçu l'amour suffisant et la dignité dans sa grandeur, mais le [même] destin nous a interdit de réaliser les choses qui ont été décidées par nous-mêmes. [...] 72. Car nous avons montré notre vérité que nous n'avons pas commis de faute envers l'empire. 73. Si alors les Romains nous permettent de revenir dans*

---

<sup>124</sup> Il n'est pas question de punition divine dans les écrits chrétiens les plus proches chronologiquement de l'an 70 : *Épître aux Hébreux* (9, 15-28), *1 Épître de Pierre* (2, 4-10) et *Épître aux Corinthiens* (29-39) de Clément de Rome. En revanche, ils développent l'idée de la substitution : les chrétiens sont destinés à remplacer les Juifs en tant que « peuple élu ». Les Juifs figurent seulement comme responsables de la mort de Jésus dans *Évangile de Pierre* 23 (moitié du 2<sup>e</sup> siècle).

<sup>125</sup> Dans le *Martyre de Polycarpe* (160 environ), la mort de Polycarpe est assimilée à la passion de Jésus et aux Juifs incombe le rôle des principaux instigateurs ; voir *Martyre de Polycarpe*, 12, 2 ; 13, 1 ; 17, 1-2 ; 18, 1. Sur l'hostilité des Juifs de Smyrne, voir aussi *Apocalypse* 2, 9.

<sup>126</sup> NORELLI 2005, p. 202 ; NORELLI 1984, p. 254-258. L'autre texte où cette idée est explicitement formulée est le *Contre les Juifs* de Tertullien (écrit vers 197).

<sup>127</sup> NORELLI 2005, p. 206.

*notre pays en justice et en honnêteté, ils agiront comme des hommes civilisés et ils seront appelés bons et honnêtes, avec le pays pacifique où ils habitent ; car ils nous montreront leur grandeur en nous laissant en hommes libres. »*

Les fragments cités ne mentionnent aucun personnage, romain ou autre, et aucun événement, ce qui rend hautement hypothétique toute proposition de situer la *Lettre* par rapport à l'histoire de Samosate et de la Syrie romaine. Même les raisons de l'exil et de l'emprisonnement de Mara ne sont pas clairement exposées<sup>128</sup>.

Le premier passage nous apprend que Mara a rejoint ses compagnons qui ont quitté Samosate et se rendaient vers Séleucie ; il décrit une rencontre particulièrement douloureuse. Ce passage fait penser que Mara est originaire de Samosate et qu'il a rencontré ses compatriotes apportant de tristes nouvelles. Les souvenirs des exilés reçoivent la forme littéraire de lamentation, ce qui augmente considérablement le dramatisme, mais ne dit rien sur les circonstances de leur situation. Rien n'indique que la ville qu'ils ont quittée ait subi le siège ou qu'elle ait été détruite : « Car en pleurant ils se souvenaient de leurs pères et en se lamentant, de leurs mères ; et ils avaient du chagrin pour leurs frères et de la peine pour leurs épouses qu'ils ont abandonnées » (*Lettre* 18). Quand Mara dit : « Nous avons regardé nos frères et nos fils captifs, et nous nous sommes souvenus de nos compagnons morts qui ont été enterrés dans un lieu de fortune » (*Lettre* 21), les morts sont plutôt ses camarades d'exil.

Lorsqu'il décrit les conditions de sa captivité, Mara parle toujours de « nous », il se voit comme l'un des prisonniers. Tout ce que nous savons de son statut social est qu'il était un homme libre, sans doute un citoyen de Samosate, ayant reçu l'éducation grecque. La présence des mentions de richesses perdues fait penser à une expérience personnelle : « à cause de sa convoitise les malheureux sont emmenés en captivité » (*Lettre* 40). Néanmoins, à cause des fréquentes accusations de cupidité, il est impossible de préciser quand Mara parle des Romains et quand il parle des hommes vicieux en général. Quelle que soit la raison de sa captivité, Mara clame son innocence devant l'empire des Romains et espère être libéré, mais il se prépare aussi à mourir. Ici encore, Mara ne dit rien au sujet des circonstances de son emprisonnement, et le destin semble être la seule cause de son malheur.

Dans le second fragment autobiographique, Mara rappelle le bonheur passé de sa ville natale – dont il ne dit pas le nom –, mais il évoque les « propos odieux » qui ont causé tort à beaucoup d'hommes ; ensuite, il parle de la grandeur passée et de l'impossibilité de réaliser les « choses qui ont été décidées dans notre esprit ». Ces informations sont très énigmatiques et rendent le texte difficile à comprendre et traduire. Quand Mara parle de « paroles odieuses » prononcées au sujet de « nombreux hommes », il est impossible à savoir s'il est lui-même concerné par ce fait et de quelle façon. Il utilise le pluriel pour parler de « l'amour et la dignité » reçue, mais le texte n'est pas clair : à qui doit-on attribuer l'origine de ces largesses – à la ville ? au destin ? Il est aussi question de « choses décidées de nous-mêmes » qui n'ont pas été réalisées. L'assurance de l'absence de « faute envers l'Empire », fait penser que ces accusations sont portées devant les Romains qui ont le pouvoir de permettre aux prisonniers « de revenir dans notre pays dans la justice et la droiture » (*Lettre* 72-73). Mara s'attend à mourir, il parle de « prison » et de « chaînes », mais il n'est pas certain qu'il soit réduit en esclavage : « Soyons obéissants à cet empire que le destin nous a donné, pas comme [aux] tyrans [qui] nous conduiront comme des esclaves » (*Lettre* 74). Sa plus grande peine est l'impossibilité de retourner au pays, qui dépend du bon vouloir des Romains.

---

<sup>128</sup> Les raisons financières de la conquête et de l'exil de Mara avancées par A. Merz et T. Tieleman ne peuvent être qu'une supposition, voir MERTZ, TIELEMAN 2008, p. 123-125.

Le caractère énigmatique de ces informations rend périlleuse toute tentative de reconstruction des circonstances historiques de l'expérience de Mara – pour citer Frank Millar : « Searching in incomplete narrative sources for suitable contexts for enigmatic items of evidence is a notoriously treacherous process<sup>129</sup>. »

### *Les hypothèses concernant l'histoire de Mara*

À partir de ces bribes d'informations les chercheurs ont essayé d'identifier les événements dont parle Mara et de préciser la date de la rédaction de sa *Lettre* ; ils ont utilisé deux points de repère : les informations sur le « roi sage des Juifs » et les prises de Samosate par les Romains – en 72, en 164-165 et en 256. Présentons leurs opinions dans l'ordre chronologique.

L'éditeur du texte syriaque de la *Lettre*, William Cureton, pense que Mara est un chrétien. Il situe son emprisonnement au temps de la guerre parthique de Lucius Verus (161-166), avec une prise de Samosate en 164-165. À terme, Cureton voudrait que le fils de Mara soit le futur évêque d'Antioche, Sérapion († 190)<sup>130</sup>. Ces propositions ont été réfutées par Friedrich Schulthess, dont les analyses ont été davantage suivies. Il montre d'abord que Mara n'est pas chrétien, bien qu'il possède une certaine connaissance de cette religion. Quant à son exil, celui-ci est lié à la politique intérieure et non à une attaque des ennemis. Tout en reconnaissant l'insuffisance des données historiographiques dans la *Lettre*, Schulthess situe néanmoins sa rédaction après la première prise de Samosate par les Romains en 72 et avant la fin du 3<sup>e</sup> siècle<sup>131</sup>. Cette datation a été restreinte aux années 72-160 par J.B. Aufhauser, dans une étude consacrée au Jésus historique. L'opinion d'Aufhauser a influencé de nombreux travaux dans ce domaine, concentrés exclusivement sur la mention du roi sage des Juifs. En prenant comme *terminus post quem* la prise de Samosate en 72, ils penchent, pour la plupart, vers une datation haute, dans le sillage de la proposition d'Aufhauser<sup>132</sup>. Cependant, dans les publications récentes l'identification du « roi sage des Juifs » est considérée comme un témoignage mineur et hautement problématique au point qu'elle ne figure plus dans la monographie consacrée au Jésus historique, réalisée par J.P. Meier<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> MILLAR 1993, p. 461-462.

<sup>130</sup> CURETON 1855, p. iii-xv. L'autre argument en faveur de la rédaction dans la seconde moitié du 2<sup>e</sup> siècle est l'allusion aux *Oracles Sibyllins* concernant Samos, voir *Spicilegium syriacum*, p. xiv.

<sup>131</sup> SCHULTHESS 1897, p. 376-377.

<sup>132</sup> AUFHAUSER 1925, p. 5-11. La datation haute est solidement installée dans la littérature. On peut citer les travaux des historiens allemands du 19<sup>e</sup> siècle (R. Eisler, H.G.A. Ewald, G. Bickell), puis les principaux travaux sur le Jésus historique qui mentionnent la *Lettre de Mara* : BLINZLER 1962, p. 34-388 (la fin du 1<sup>er</sup> siècle) ; BRUCE 1974, p. 3 (vers 73) ; EVANS 1994, p. 455-45 (la fin du 1<sup>er</sup> siècle) ; MOREAU 1944, p. 9 (entre 73 et 399). La datation haute est défendue par l'historien italien MAZZARINO 1956. Pour soutenir la datation haute, la plus proche de 73, I. Ramelli s'appuie sur ces travaux-là, voir RAMELLI 2005, p. 546-547. Les chercheurs français semblent suivre l'avis de P. de Labriolle qui mentionne la *Lettre* parmi les écrits de la fin du 3<sup>e</sup> siècle, voir DE LABRIOLLE 2005 [1934], p. 312-313 ; LÉON-DUFOUR 1960, col. 1422-23 (vers 260).

<sup>133</sup> MEIER 2004, p. 61-64. L'édition anglaise est parue en 1991 et pourtant le silence sur la *Lettre de Mara* est passé inaperçu. L'auteur connaît la *Lettre*, mais il ne l'inclut pas parmi les témoignages non-chrétiens. En même temps, l'identification du « roi sage » avec Jésus a été contestée par F. Millar, qui situe la rédaction de la *Lettre* après 70 et avant la fin du 2<sup>e</sup> siècle, voir MILLAR 1993, p. 462. Les spécialistes de l'histoire du christianisme observent que la *Lettre de Mara* est un témoignage incertain et situent sa rédaction plus tard, voir BROWN 1998, p. 382 (après 70 mais plutôt au 2<sup>e</sup> siècle) ; VAN VOORST 2000, p. 53-58 (seconde moitié du 2<sup>e</sup> siècle) ; NORELLI 2005, p. 197-207 (2<sup>e</sup> siècle).

L'approche nouvelle, attentive à l'ensemble du texte, a été proposée par Kathleen McVey en 1991. La chercheuse envisage trois prises de Samosate : en 72, en 164-165 et en 256, comme possibles références pour la captivité de Mara, mais reconnaît l'impossibilité d'une identification certaine. En se basant sur les éléments anti-juifs (ou reconnus pour tels) ainsi que sur le caractère éclectique (stoïcien, médio-platonicien, pythagoricien) des idées philosophiques, McVey suppose que la *Lettre* est un pseudépigraphe chrétien, composé au 4<sup>e</sup> siècle<sup>134</sup>. Le débat suscité par cette proposition a permis de la réviser et dans ses derniers travaux, McVey soutient le rapport étroit entre la *Lettre de Mara* et la seconde sophistique, en ramenant sa rédaction au 2<sup>e</sup> – 3<sup>e</sup> siècle et voyant dans la mention du « roi sage des Juifs » une interpolation tardive<sup>135</sup>.

Cependant, le premier travail de K. McVey a attiré l'attention des chercheurs sur la composition de la *Lettre de Mara*. Dans ce sens, Catherine Chin analyse la forme rhétorique de la *Lettre* et considère les modestes références historiographiques comme des éléments purement littéraires<sup>136</sup>. Le constat que la *Lettre* est conservée dans un seul manuscrit syriaque du 7<sup>e</sup> siècle (BL Add. 14658) est suivi par la proposition de situer la rédaction du texte au 5<sup>e</sup> ou 6<sup>e</sup> siècle, pour le rapprocher chronologiquement des autres textes du manuscrit<sup>137</sup>. Une datation moins tardive, bien que toujours fondée sur l'analyse de la forme littéraire, est suggérée par Ute Possekkel, dans l'étude des *Sentences de Théano* – l'écrit faisant partie du même manuscrit. Tenant compte des nombreux emprunts à la littérature gnomique, Possekkel propose le 3<sup>e</sup> siècle comme date de la composition ; cette proposition est retenue par Paolo Bettiole dans ses travaux sur les *Sentences de Ménandre*<sup>138</sup>.

L'hypothèse de la datation haute est défendue, dans plusieurs articles, par Ilaria Ramelli qui s'inspire notamment de la reconstruction faite par J. Blizler. Elle lui ajoute sa propre reconstruction des origines du christianisme édessénien remontant au 1<sup>er</sup> siècle ; or, cette argumentation repose sur des documents peu fiables en tant que sources historiographiques (légendes, apocryphes, textes théologiques, etc.)<sup>139</sup>. La même position quant à la date de la composition est adoptée par A. Merz et T. Tieleman. Tout en reconnaissant la fragilité des données historiographiques, ils inscrivent néanmoins la *Lettre* dans le contexte de la prise de Samosate en 72 et s'aventurent dans une reconstruction très poussée, en présentant Mara comme membre de l'aristocratie locale, combattant dans une bataille contre les Romains, ami du roi Antiochos IV de Commagène, qui doit sa connaissance du monde grec aux voyages dans sa suite<sup>140</sup>. Cette reconstruction est partagée aussi par D. Rensberger qui préfère néanmoins situer la rédaction après 70 et avant la fin du 2<sup>e</sup> siècle<sup>141</sup>. Néanmoins, Rensberger soutient la datation haute à travers ses observations concernant la langue et l'écriture de la *Lettre de Mara*, caractéristiques

<sup>134</sup> MCV EY 1990, p. 261-62 et 270.

<sup>135</sup> MCV EY 2015a, p. 305-326 ; MCV EY 2015b.

<sup>136</sup> CHIN 2006, p. 145-171.

<sup>137</sup> CHIN 2006, p. 167-169. Ce manuscrit contient une vingtaine de textes philosophiques attribués à Serge d'Reš'aina, Aristote, Porphyre, Bardesane, Isocrate, Platon et Pythagore, voir WRIGHT 1872, p. 1154-1160 ; HUGONNARD-ROCHE 2007, p. 279-291. Pour la *Lettre de Mara*, Hugonnard-Roche reprend la rédaction au 4<sup>e</sup> siècle, à la base du premier article de K. McVey.

<sup>138</sup> POSSEKEL 1998, p. 7-36. Cette datation est retenue par BETTIOLO 2000, p. 438 ; BETTIOLO 2004, p. 292-293 ; BETTIOLO 2003, p. 100-101.

<sup>139</sup> RAMELLI 2005, p. 553-563 ; RAMELLI 2004, p. 77-104. La liste des publications d'I. Ramelli, relatives aux origines du christianisme syriaque, se trouve en RAMELLI 2005, p. 550 n. 22.

<sup>140</sup> MERTZ, TIELEMAN 2008, p. 109 ; 122-125 ; 128-131.

<sup>141</sup> RENSBERGER 2010, p. 5-6. Il se réclame explicitement de MILLAR 1993, p. 461-462.

d'une langue très ancienne, dont l'orthographe montre une certaine ressemblance avec l'écriture palmyrénienne et celle utilisée dans les écrits juifs en araméen<sup>142</sup>.

L'aperçu des positions prises par les chercheurs modernes montre l'importance de deux références – la mention du « roi sage » identifié à Jésus et de la dispersion des Juifs, d'un côté, et les bribes d'informations sur les exils de Samosate, de l'autre. Si la première information invite à prendre l'an 135 comme *terminus post quem* de la rédaction de la *Lettre*, la seconde renvoie aux trois dates – 72, 164-165 et 256 – correspondant aux trois prises de Samosate par les Romains. Cependant, plusieurs auteurs signalent qu'aucune des trois ne peut être positivement retenue à partir de ce que dit Mara dans son texte. Les choix se font par défaut et la comparaison de la *Lettre* avec les sources historiographiques permet de constater à quel point tout rapprochement est fragile.

Étudions surtout l'hypothèse la plus souvent retenue, celle qui veut que Mara parle de la prise de Samosate en 72-73. Si les deux autres dates ont été écartées, c'est parce qu'elles concernent les guerres parthiques et la *Lettre* ne fait aucunement allusion aux Parthes. Cependant, le rapport avec les événements de l'an 72 reste problématique. Avant tout, il n'est pas très exact de parler de la « prise », car la ville, dont l'indépendance fut purement formelle, n'était probablement pas assiégée à cette époque<sup>143</sup>. On ne peut pas parler d'une annexion non plus, car déjà en l'an 17 après J.C., la Commagène fut annexée par les Romains, probablement à la demande des nobles du royaume<sup>144</sup>. En 37-38 Caligula restaura le royaume pour le confier – temporairement – à son ami Antiochos IV roi de Commagène (38-72), dont le nom Gaius Julius Antiochos IV Épiphane atteste qu'il fut citoyen romain. Ami proche de Caligula, Antiochos tomba en brève disgrâce après la mort de celui-ci, mais l'empereur Claude le confirma à nouveau dans ses titres en 41. Sous Néron, ce même roi participa aux guerres contre les Parthes et les Arméniens. En 70, il envoya même ses troupes à Jérusalem en aide aux Romains – ce qui montre sa loyauté, voire le degré de sa dépendance envers Rome.

L'annexion définitive du royaume de Commagène fit partie d'un vaste projet de réorganisation militaire et administrative de la frontière avec l'empire des Arsacides, mais le prétexte immédiat fut une accusation futile par le préfet de la Syrie, Cesennius Paetus, qui prétendait qu'Antiochos IV complotait avec les Parthes<sup>145</sup>. D'après l'analyse de Jakub Kozłowski, Samosate a joué un rôle important dans une nouvelle organisation conçue en vue de prochaines campagnes militaires – ce qui pourrait expliquer le caractère ambigu des événements<sup>146</sup>. D'après Flavius Josèphe, le roi n'opposa aucune résistance et seuls ses deux fils engagèrent une bataille, ce qui les obligea à s'enfuir en Perse. Cependant, Antiochos fit tout pour éviter

---

<sup>142</sup> La langue est très riche en expressions originales, traduites *ad hoc* du grec ; les locutions adverbiales ne sont pas figées et la syntaxe n'obéit pas toujours aux règles de la grammaire syriaque classique, voir RENSBERGER 2010, p. 11-14.

<sup>143</sup> L'analyse des inscriptions et des témoignages archéologiques permet seulement de constater la présence des légions (la III Gallica et la IV Scytica) dans cette région frontalière. Ainsi, le siège de Samosate à l'époque de Vespasien reste hypothétique, voir MILLAR 1993, p. 82-83 ; p. 461.

<sup>144</sup> Telle est la raison invoquée par Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, 18, 53. Ce territoire fut déjà administré par un préfet romain Q. Serveus, voir SARTRE 2001, p. 502-504.

<sup>145</sup> Les sources historiographiques pour l'histoire de la Samosate et de ses souverains au 1<sup>er</sup> siècle se limitent à des mentions chez Flavius Josèphe ; *Guerre des Juifs* 5, 11 ; 7, 7 ; Ps. Aurèle Victor, *Épitome* 8, 13 ; Eutrope, *Abrégé* 7, 19 ; Dion Cassius, *Histoire* 49, 20. La campagne de 72-73 est mentionnée par Ps. Aurèle Victor et Eutrope qui n'en donnent pas de raisons. Sur les circonstances de l'incorporation de la Commagène, voir DĄBROWA 1980 ; BRAUND 1984, p. 91-103 ; KOZŁOWSKI 2011, p. 199-225.

<sup>146</sup> Sur les aspects politiques et militaires de l'opération, voir KOZŁOWSKI 2011, p. 199-225.

l'affrontement bien que – toujours selon l'analyse de Kozłowski – l'armée samosatène pût facilement résister aux Romains<sup>147</sup>. L'emprisonnement d'Antiochos fut bref, car Vespasien ne voulut pas humilier son ancien ami. Le roi donc quitta Tarse en homme libre pour s'installer d'abord à Sparte et puis à Rome où ses fils – graciés rapidement par l'empereur – purent le rejoindre rapidement<sup>148</sup>. Antiochos mourut l'année suivante à Rome et ses fils rejoignirent la classe sénatoriale. Si on regarde les cas d'Emèse, d'Aréthuse et des principautés du Liban ainsi que de la Nabatène, on constate que les incorporations des royaumes vassaux se faisaient de manière semblable, à savoir par les dépositions des dynasties régnantes – déjà clients de Rome depuis deux ou trois générations – qui, certes, prenaient la voie de l'exil, mais aussi rejoignaient rapidement les rangs des sénateurs de l'Empire romain<sup>149</sup>.

Dans la *Lettre de Mara* il n'y a aucune mention du roi ou d'un conflit armé, ce qui rend hautement problématique son rapport aux événements que nous venons de présenter. Il est seulement question de Romains, responsables de l'emprisonnement de l'auteur. La situation décrite par Mara est avant tout l'exil et l'emprisonnement, ce qui semble indiquer un conflit interne et non une guerre. Dans la période allant de 66 avant J.-C. jusqu'à 226 après J.C., les Romains ont mené plusieurs opérations militaires contre les Parthes. Puisque dans le texte il n'y a aucune mention des Parthes non plus, il se pourrait que Mara raconte les souffrances de la population dues aux agissements de l'administration romaine accompagnant les opérations militaires, comme par exemple l'imposition supplémentaire ou l'emprisonnement de personnes suspectes de connivence avec l'ennemi. Il semble alors que plutôt que de vouloir inscrire la *Lettre* dans le contexte très précis d'une des prises de Samosate, on devrait davantage prendre en considération le contexte du conflit militaire prolongé qui a connu plusieurs moments particulièrement intenses : sous Trajan (113-117), sous Hadrien (161-165) et sous Septime Sévère (195-197). Les opérations militaires ont continué au temps de Caracalla (216), jusqu'à la prise de Ctésiphon par les Romains en 226. La force du témoignage de Mara réside dans le fait qu'il relate les souffrances de la population civile, en dehors des grandes campagnes militaires, soigneusement décrites par les historiographes anciens et les historiens modernes. Il est donc le témoin d'une période troublée qu'il décrit en des termes singulièrement poétiques :

« 48. *Moi alors, mon enfant, j'ai scruté les hommes – dans quelle misérable condition ils se trouvent !* 49. *Et je me suis étonné qu'ils ne soient pas épuisés par les maux qui les entourent.* 50. *Même les guerres ne leur ont pas suffi, ni les chagrins, ni les maladies, ni la mort, ni la pauvreté ! Mais comme les animaux féroces ils s'attaquent l'un à l'autre dans la haine, [pour voir] lequel d'entre eux infligera le plus de mal à son compagnon.* 51. *Car ils sont allés au-delà des limites de ce qui est établi et ils transgressent toutes les bonnes lois, parce qu'ils suivent leur propre désir ; tant que l'homme poursuit l'objet de [son] désir, comment pourrait-il faire avec justice ce qui lui convient ? [...]* 54. *Désormais qu'on s'étonne, quand le monde se consume dans le rire de mépris ; quand ils n'ont aucune manière de vivre déterminée, à laquelle ils s'adonnent.* 55. *Et chaque noble parmi eux, quand [il est] dans la bataille, cherche*

---

<sup>147</sup> KOZŁOWSKI 2011, p. 215-216. L'historien polonais s'appuie sur les informations données par Flavius Josèphe et Dion Cassius, sur la participation d'Antiochos aux campagnes militaires des Romains. En outre, en tant qu'état-tampon, Commagène devait assurer la protection contre les Perses, ce qui nécessite une armée considérable.

<sup>148</sup> Flavius Josèphe, *Guerres des Juifs*, 7, 212-243. Le fils aîné d'Antiochos IV, C. Iulius Achelaus Antiochus Epiphane a épousé la fille de Tiberius Claudius Balbilus, homme politique et astrologue. Son fils C. Iulius Antiochus Epiphane Philopappus fut sénateur romain, mais il passa toute sa vie à Athènes.

<sup>149</sup> SARTRE 2001, p. 469-527.

à acquérir le nom de vainqueur, mais les vaillants ne voient pas par combien de désirs insensés l'homme est emprisonné dans le monde. »

## 5. Conclusion

Notre étude a cherché à mettre ensemble les éléments d'analyse littéraire et historiographique, afin de rendre moins fragiles certaines hypothèses concernant l'origine et la nature de la *Lettre de Mara*, ainsi que d'indiquer de nouvelles pistes de recherche.

Premièrement, nous avons mis en évidence le caractère pédagogique de la *Lettre* – conformément à son rôle parmi les autres écrits pédagogiques regroupés dans le manuscrit BL Add. 14658. Ce rapport étroit avec la *paideia* hellénistique renvoie au climat intellectuel de l'époque, marqué par le mouvement de la seconde sophistique et sa capacité singulière à proposer une éducation à la fois philosophique et rhétorique. C'est ainsi qu'il est possible de mieux comprendre la nature éclectique et superficielle des connaissances philosophiques de Mara et sa manière de les utiliser dans l'argumentation.

Deuxièmement, nous avons analysé les séries des *exempla* qui montrent particulièrement bien à quel point Mara est capable de faire la synthèse de son double héritage, grec et oriental. À travers des exemples tirés de la littérature grecque, il développe une réflexion sur le destin et sur la sage attitude à adopter face à des changements inattendus. Les personnages qu'il donne en exemple s'inscrivent parfaitement dans sa logique et même quelques arrangements avec les données biographiques restent conformes à l'esprit des auteurs grecs du 2<sup>e</sup> siècle. Cette observation est très importante par rapport à l'identification du « sage roi des Juifs » à Jésus, qui ne doit pas être considérée comme une donnée historiographique, mais comme l'expression d'une christologie propre à certains milieux judéo-chrétiens et chrétiens de la Syrie.

Troisièmement, nous avons proposé d'abandonner les efforts de rattacher la *Lettre de Mara* à des événements historiques précis, notamment à la prise de Samosate en 72. Ce rapprochement est fait par défaut, en absence d'indices permettant de relier positivement l'exil de Mara à cet épisode. Grâce à ce changement de perspective, Mara devient le témoin d'une période troublée par les guerres entre les Romains et les Parthes arsacides, mais son témoignage concerne les douloureuses expériences de la population civile, obligée de multiples façons à payer les coûts des campagnes militaires.

L'ensemble de ces éléments permet de confirmer la proposition de situer la rédaction de la *Lettre* dans une période qui va des dernières décennies du 2<sup>e</sup> siècle jusqu'à la moitié du 3<sup>e</sup> siècle – et cela sans recourir aux hypothèses supplémentaires d'une interpolation ou d'une composition scolaire tardive.













*Notes*

- 12-13 𐤁𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 23 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 24 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 26 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 30 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 34 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 38 [ ] om. Schulthess  
 45 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 53 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 68 ,𐤁 add. Schulthess  
 84 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Schulthess  
 108 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 109 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 : ,𐤏 ante 𐤏𐤓 Schulthess  
 115 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 116 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 118 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 121 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 135 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Schulthess  
 146 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 165 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Schulthess  
 173-175 [ ] om. Schulthess  
 179 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 181 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 184 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 186 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 194 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Cureton  
 214 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 vel 𐤏𐤓𐤌𐤍𐤏𐤔 Schulthess

## Traduction

Mara fils de Sérapion, à Sérapion mon fils, salut

1. Quand ton maître et tuteur<sup>150</sup> m'a écrit une lettre et m'a fait savoir que toi, enfant de quelques ans<sup>151</sup>, tu es très assidu à l'étude, j'ai béni Dieu, parce que toi, qui est un petit garçon sans guide, tu as commencé avec une grande sollicitude. 2. Quant à moi, ceci était ma joie, parce que j'ai entendu [parler] à ton sujet, ô petit garçon, de la grande intelligence et de la conscience droite<sup>152</sup>: la chose<sup>153</sup> qui ne se trouve pas facilement chez beaucoup. 3. Voilà, pourquoi j'ai écrit pour toi ce souvenir<sup>154</sup> [de] ce que j'ai cherché dans le monde, car j'ai scruté la façon de vivre des hommes<sup>155</sup> et j'ai été amené à l'étude. <4. Tout ce que j'ai trouvé dans l'étude [des sciences] des Grecs est lié à la naissance de la liberté.><sup>156</sup>

5. Désormais, consacre-toi, mon fils, aux choses qui conviennent aux hommes libres : l'examen des lettres<sup>157</sup> et la poursuite de la sagesse ; et de cette manière cherche à être affermi en ce que tu as commencé. 6. Et souviens-toi de mes préceptes avec diligence, comme un homme de paix qui aime l'instruction<sup>158</sup>. 7. Même si cela te paraît très amer pendant un court temps, quand tu apprends, il te sera très doux ; parce que la même chose m'est arrivée.

<sup>150</sup> Le terme ܡܘܬܘܪܐ est un néologisme syriaque, formé de l'association des mots « chef » (ܪܘܫܐ) et « entre, auprès » (ܘܨܒܐ). Il s'agit sans doute d'un tuteur légal, κύριος, et non de παιδευτής ou παιδαγωγός.

<sup>151</sup> Mara souligne souvent que son fils est très jeune en utilisant des expressions qui conviendraient à un παιδίον ; voir *Lettre*, vv. 2. 3, 4, 69, 148 et 51. Ce mot désigne un enfant qui commence son éducation, voir MARROU 1948, p. 157.

<sup>152</sup> Littéralement « bonne conscience ». Le terme ܕܘܨܒܐ correspond à συνείδησις en grec, voir *ThesSyr*, col. 4376.

<sup>153</sup> Le terme ܕܘܨܒܐ veut dire soit « la main », soit « quelle ? ». Ici, il peut être un calque du grec ἰδίᾳ, pour désigner les propriétés, les caractéristiques.

<sup>154</sup> Il s'agit peut-être d'un genre littéraire de « mémoires », ὑπομνήματα - les notes servant d'aide-mémoire ; voir SCHULTHESS 1897, p. 366. Ce terme est utilisé également par Arrien pour décrire sa rédaction des *Entretiens* d'Epictète (*Lettre d'Arrien à Lucius Gellius*, 2) et par Marc Aurèle pour ses *Pensées* (*Pensées* III, 14). Dans ce sens, les ὑπομνήματα servent d'appui à une relecture fréquente, à une méditation. Sur les notes personnelles concernant une manière de vivre, voir BÉNATOUÏL 2009, p. 22-29. I. Ramelli rapproche ce terme des *commentarii* historiographiques latins, voir RAMELLI 2012, p. 211.

<sup>155</sup> Le mot syriaque ܕܘܨܒܐ signifie « la manière de vivre » des hommes. Il apparaît assez souvent dans la *Lettre* ; voir v. 5 ; 98-99 ; 105-107 ; 110-111 ; 120-123 ; 130 ; 154-155. Les traducteurs proposent de l'associer à l'*habitus* ; voir SCHULTHESS 1897, p. 367 ; ou encore au σχῆμα (translittéré en v. 14) ; voir RENSBERGER 2010, p. 13-14.

<sup>156</sup> Texte corrompu, surtout la dernière partie. Cureton traduit cette phrase : ... *and all those things of the instruction of Greeks I have found them wrecked together with the birth of life*, p. 70. (...détruites pendant la naissance de la vie). Schulthess propose de lire ܕܘܨܒܐ (de : mélanger, composer) à la place de ܕܘܨܒܐ (de : faire naufrage), ce qui donne *Von all'dem, was zur griechischen Lehre gehört (aus der griechischen Lehre kommt), habe ich gefunden, dass es mit der Geburt des Freien verbunden ist*, p. 366, n. 3. J'adopte cette correction.

<sup>157</sup> Le terme syriaque ܕܘܨܒܐ terme correspond aux γράμματα en grec ; il désigne donc des activités littéraires très variées, ainsi qu'un scribe, un grammairien ou un homme de lettres, voir: *ThesSyr*. col. 2707-2709. Cela correspond aux emplois des γράμματα dans le monde grec. Selon Theresa Morgan, les γράμματα s'appliquent à tous les genres littéraires, la poésie et la prose ; voir MORGAN 1998, p. 90. Sur la « grammaire » grecque, voir HADOT 1992, p. 41-42.

<sup>158</sup> L'instruction, ܕܘܨܒܐ, apparaît souvent dans la *Lettre* vv. 10-11 ; 16-17 ; 143-145 ; moins évident en vv. 27 et 56. Le substantif vient de la racine (ܪܘܫܐ) qui signifie « marcher, avancer, s'instruire ». Elle est utilisée pour tous les termes dérivant du verbe παιδεύειν, voir *ThesSyr*, col. 3819-3822.

8. Quand un homme est séparé des siens, qu'il soit capable de garder sa manière d'être<sup>159</sup> et qu'il fasse avec justice ce qu'il lui convient [de faire]. 9. Celui-ci est un homme choisi, appelé « bénédiction de Dieu », et aucune chose ne peut être comparée avec sa liberté.

10. Car ces hommes qui suivent l'instruction, cherchent à se libérer des épreuves du destin<sup>160</sup> ; et ceux qui persévèrent dans la sagesse, sont soutenus dans l'espérance de la justice ; et ceux qui se tiennent dans la vérité montrent signe de leur vertu<sup>161</sup> et ceux qui se consacrent à la philosophie<sup>162</sup> sont libérés de l'attention portée aux misères du monde.

11. Et toi alors, mon fils, dans ces choses-là, agis avec sagesse, comme un homme sage qui cherche à mener une vie pure. Est-ce que la richesse convoitée par beaucoup pourrait t'apporter la paix et faire revenir ton esprit à désirer les biens, cette chose qui n'est pas réelle ? 12. Car [les biens] obtenus malhonnêtement ne restent pas et même [obtenus] avec droiture, ils ne durent pas. 13. Et toutes les choses désirées qui t'apparaissent dans le monde <comme ce qui est de courte durée>, elles vont s'évanouir comme un rêve – car ainsi sont les hauts et les bas des destins. 14. Et quant à la vaine gloire qui occupe la vie des hommes, ne crois pas qu'elle appartienne à ces choses désirées qui nous rendent heureux : rapidement elle devient pour nous un malheur. 15. Et plus encore la naissance des enfants bien-aimés nous blesse au moyen de deux choses, également de part et d'autre<sup>163</sup> lorsqu'ils sont honnêtes, l'amour pour eux nous tourmente et nous sommes charmés par leur ; lorsqu'ils sont méchants, nous nous lamentons de leur rébellion et de leur perversité.

16. J'ai entendu, en fait, au sujet de nos compagnons qui, en quittant Samosate<sup>164</sup> étaient affligés comme ceux qui blâment le destin. Et ils parlaient ainsi : « Désormais, nous sommes éloignés de notre foyer et nous ne pouvons pas retourner dans notre ville, ni voir nos proches, ni nous adresser à nos dieux<sup>165</sup> en louanges. » 17. Celui-là n'était-il pas appelé « jour de lamentation<sup>166</sup> », parce que tous également étaient saisis par la même lourde douleur ? 18. Car en pleurant ils se souvenaient de leurs pères et en se lamentant – de leurs mères ; et ils avaient du chagrin pour leurs frères et de la peine pour leurs épouses qu'ils ont abandonnées.

<sup>159</sup> Le mot ܫܫܘܪܐ est une transcription du grec στήμα en syriaque, voir RENSBERGER 1897, p. 13-14.

<sup>160</sup> Le mot ܫܫܘܪܐ est une transcription du grec ἀγών. Le mot syriaque ܫܫܘܪܐ – dont le sens premier est « temps » - peut signifier aussi « destin ». Ce choix de traduction apparaît déjà chez Schulthess et chez Cureton, mais Rensberger en fait le terme technique permettant d'approcher la notion de destin ; voir RENSBERGER 1897, p. 14-18.

<sup>161</sup> Le terme syriaque ܫܫܘܪܐ (Cureton) ou ܫܫܘܪܐ (Schulthess) correspond à l'ἀγαθότης en grec, voir *ThesSyr* col. 1417-1418.

<sup>162</sup> Le mot ܫܫܘܪܐ est un calque du grec, « philosophie ». À la différence des autres termes grecs qu'on trouve dans la *Lettre*, celui-ci est entré dans la langue syriaque pour désigner aussi bien la philosophie et son étude, que la vie monastique, voir *ThesSyr*, col. 3105-3108.

<sup>163</sup> Le mot ܫܫܘܪܐ signifie « à part égale » et il est très rare. Il se trouve dans la version syriaque d'Is 65, 7 et dans une inscription à Harran, datée du 2<sup>e</sup>-3<sup>e</sup> siècle, voir SEGAL 1957, p. 514-517.

<sup>164</sup> En grec, Σαμοσάτα. La langue syriaque connaît trois orthographes du nom de cette ville : ܫܫܘܪܐ, ܫܫܘܪܐ, ܫܫܘܪܐ; voir *ThesSyr*, col. 4230 ; WEISSBACH 1920, col. 2220-2224. Sur le rapport entre l'ancienne Šut Mišut et Samosate dans les sources araméennes, voir OPPENHEIMER 1983, p. 436-442.

<sup>165</sup> Le mot ܫܫܘܪܐ (nos dieux) est le seul cas d'utilisation du pluriel. On note une certaine ressemblance avec les prières en 2 Baruch 3, 5-6 ; 5, 1.

<sup>166</sup> Voir Jér 9, 19.





de sable<sup>179</sup> 45. Ou les Juifs pour leur sage roi<sup>180</sup> ? À partir de ce temps-là leur royaume a été pris. 46. Avec justice, en fait, Dieu a vengé la sagesse de ces trois-là, car les Athéniens sont morts de famine, les Samiens ont été irrémédiablement<sup>181</sup> submergés par la mer, et les Juifs, après avoir été combattus et chassés de leur royaume, sont dispersés partout. 47. Socrate n'est pas mort, grâce à Platon ; ni Pythagore, grâce à la statue d'Héra, ni le sage roi, à cause des lois nouvelles qu'il a données.

48. Moi alors, mon enfant, j'ai scruté les hommes – dans quelle misérable condition ils se trouvent ! 49. Et je me suis étonné qu'ils ne soient pas épuisés par les maux qui les entourent. 50. Même les guerres ne leur ont pas suffi, ni les chagrins, ni les maladies, ni la mort, ni la pauvreté ! Mais comme les animaux féroces ils s'attaquent l'un à l'autre dans la haine, [pour voir] lequel d'entre eux infligera le plus de mal à son compagnon. 51. Car ils sont allés au-delà des limites de ce qui est établi et ils transgressent toutes les bonnes lois, parce qu'ils suivent leur propre désir ; tant que l'homme poursuit l'objet de [son] désir, comment pourrait-il faire avec justice ce qui lui convient ? 52. Ils ne reconnaissent pas la modération et rarement ils tendent les mains vers la vérité et la vertu, mais ils se conduisent dans leur manière de vivre comme sourds et aveugles. 53. Les injustes se réjouissent et les justes sont accablés ; celui qui possède renonce et celui qui n'a pas s'efforce de posséder ; les pauvres cherchent et les riches cachent – et chacun se moque de son voisin ; les ivrognes sont inconscients, et les sobres regrettent [de ne pas l'être]<sup>182</sup> ; quelques-uns pleurent et quelques autres chantent ; les uns rient et les autres s'occupent d'eux-mêmes ; ils se réjouissent de mauvaises choses, et ils jettent dehors l'homme qui dit la vérité.

54. Désormais qu'on s'étonne, quand le monde se consume dans le rire de mépris<sup>183</sup> ; quand ils n'ont aucune manière de vivre déterminée, à laquelle ils s'adonnent. 55. Et chaque noble<sup>184</sup> parmi eux, quand [il est] dans la bataille, cherche à acquérir le nom de vainqueur, mais les vaillants ne voient pas par combien de désirs insensés l'homme est emprisonné dans le monde. 56. Pourvu que, petit à petit, le regret leur vienne tout seul, à ceux qui conquièrent par leur force et se condamnent par leur propre cupidité. 57. Car je connais les hommes par expérience et voici ce que j'ai appris sur eux : ils regardent une seule chose – l'abondance des richesses. Parce dans ce domaine ils ne suivent aucun conseil sûr, mais l'inconsistance de leurs opinions, l'homme est d'un coup plongé dans la tristesse au point d'en être consumé. [58. Et ils ne regardent pas les immenses richesses du monde que nous [recevons] de même, quel que soit le

---

<sup>179</sup> Une allusion à l'oracle sibyllin, un jeu de mots, sur Samos qui sera ensablée et Délos qui sera invisible : Ἔσται καὶ Σάμος ἄμμος, ἐσεῖται δὲ Δῆλος ἄδηλος ; CURETON 1855, p. 101. Curieusement, plus loin, l'auteur dit que Samos a été recouverte par l'eau.

<sup>180</sup> Le texte ne contient pas de verbe relatif à ce que les Juifs ont fait. Cureton ajoute *by the death* (CURETON 1855, p. 73) et il est suivi en cela par les autres traducteurs qui voient en cette phrase une allusion à Jésus.

<sup>181</sup> Cureton propose de traduire *بلا علاج* comme *without remedy* (CURETON 1855, p. 74) Schulthess signale qu'il s'agit d'un terme rare, dérivé de l'hébreu, voir SCHULTHESS 1897, p. 371-372 n.7.

<sup>182</sup> Schulthess avoue de ne pas comprendre l'expression *الذين هم فيهم* qui littéralement veut dire « ceux qui sont sains / solides en eux-mêmes », mais dans la note il suppose que l'intention de l'auteur est d'indiquer le contraire des ivrognes ; voir SCHULTHESS 1897, p. 372, n. 5. La traduction de Cureton – *those that have recovered themselves* – obscurcit la logique antithétique de la phrase.

<sup>183</sup> Une phrase obscure que Schulthess renonce à traduire, p. 373, n. 1. Cureton propose *while the world consumes in derision*, voir CURETON 1855, p. 74.

<sup>184</sup> Schulthess corrige *الذين هم فيهم* en *الذين هم فيهم* et traduit *jeder von ihnen*, voir SCHULTHESS 1897, p. 373 n. 2.

tourment réservé par le destin.]<sup>185</sup> 59. Car ils pleurent après la vaine gloire, le défaut parfait des vicieux.

60. En fait, tout ceci m'est venu à l'esprit pour t'en écrire ; il ne suffit pas d'en parler, mais il convient que cela soit mis en pratique. 61. Car je sais aussi que lorsque tu pratiqueras cette manière de vivre, elle te rendra vertueux et tu seras hors des ennuis ; parce que nous souffrons à cause de la possession des richesses. 62. Éloigne de toi désormais la peine, ô aimé des hommes : cette chose sert toujours à rien – et chasse loin de toi cette préoccupation qui n'apporte aucun avantage. 63. Car nous n'avons ni moyens et ni salut<sup>186</sup>, mais la grandeur de l'esprit [seulement], pour vaincre les malheurs et supporter les chagrins que nous recevons tous les jours des mains du destin. 64. Il convient, en fait, de faire attention à ces choses-là, et non à celles qui sont pleines de joie et d'estime. 65. Consacre-toi à la sagesse, source de toutes les vertus et trésor qui ne périt pas ; là-bas tu poseras ta tête et tu te reposeras, car elle sera pour toi un père et une mère, et une bonne compagne pour ta vie. 66. Garde toute la familiarité avec la persévérance et la patience ; à elles peuvent faire appel les hommes faibles [dans] leurs chagrins, car leur force augmente à tel point qu'ils peuvent supporter la faim et endurer la soif, et ils surmontent toute peine, et même dans le labeur et la séparation<sup>187</sup> ils se racontent des histoires [amusantes]. 67. Prête attention à ceci, afin que tu mènes une vie tranquille et tu seras pour moi une consolation, lorsqu'on t'appellera « ornement des parents ».

68. En fait, en ces temps anciens, lorsque notre ville était érigée dans sa grandeur, tu as pu apprendre que des propos odieux ont été prononcés au sujet<sup>188</sup> de nombreux hommes. 69. Nous reconnaissons alors que, de la part du destin, nous avons pleinement reçu l'amour suffisant et la dignité dans sa<sup>189</sup> grandeur, mais le [même] destin nous a interdit de réaliser les choses qui ont été décidées par nous-mêmes. 70. Et ici, en prison, nous rendons grâce à Dieu parce que nous avons gagné l'amour de beaucoup, car nous nous soumettons à l'épreuve de tenir dans la sagesse et dans la joie. 71. Si quelqu'un alors nous traite avec violence, il rendra témoignage de lui-même : qu'il est loin de toutes les vertus ; et il recevra le blâme et la honte, [venant] de son intention impure qui est honteuse. 72. Car nous avons montré notre vérité que nous n'avons pas commis de faute envers l'empire<sup>190</sup> 73. Si alors les Romains nous permettent de revenir

---

<sup>185</sup> Un passage abîmé que Cureton reconstruit et traduit : *and they regard not the vast riches of the worlds, that whatever there be of trouble it bring us all equally to the same time*, voir CURETON 1855, p. 75. Absent dans la traduction de Schulthess.

<sup>186</sup> J'adopte la correction ܡܘܨܝܘܢ de Schulthess, voir SCHULTHESS 1897, p. 373-374 n 1.

<sup>187</sup> Le terme veut dire d'abord séparation par la déportation (Schulthess), mais aussi par la mort (Cureton).

<sup>188</sup> Schulthess traduit *von vielen Menschen* mais reconnaît que sa traduction demande qu'il y ait un ܡܘܨܝܘܢ dans le texte syriaque. Ramelli suit la traduction de Schulthess.

<sup>189</sup> Il est difficile de dire à quoi se rapporte l'enclitique pronominal du mot ܡܘܨܝܘܢ, « sa (m.) grandeur ». Le substantif masculin le plus proche est le ܡܘܨܝܘܢ « destin » ou « temps ». Telle est l'interprétation de Cureton. Schulthess corrige l'enclitique en féminin (il suffit d'ajouter un point diacritique) et rapporte la « grandeur » à la ville, voir SCHULTHESS 1897, p. 374, n. 6. D. Rensberger garde le masculin et y voit une allusion au roi de Commagène, voir RAMELLI 2012, p. 227-228.

<sup>190</sup> Cette phrase a reçu deux lectures, très différentes. B. Pratten (et R. Payne-Smith), pensent que Mara est un Perse emprisonné par les Romains, ils traduisent donc : *For we have shown our truth – that truth which in our now ruined kingdom we possessed not* : PRATTEN 1978 [1867], p.738, n. 6. En revanche, Rensberger qui croit que Mara parle du faux prétexte utilisé pour l'incorporation de la Samosate en 72 traduit *no fault attaches to us in any kingdom*, voir RAMELLI 2012, p. 228.

dans notre pays en justice et en honnêteté, ils agiront comme des hommes civilisés<sup>191</sup> et ils seront appelés bons et honnêtes, avec le pays pacifique où ils habitent ; car ils nous montreront leur grandeur en nous laissant en hommes libres. 74. Soyons obéissants à cet empire que le destin nous a donné, pas comme [aux] tyrans [qui] nous conduiront comme des esclaves. 75. Et s'il est décidé que quelque chose arrive, nous n'allons recevoir rien de plus que la mort inévitable qui nous est réservée.

76. Toi, alors, mon petit enfant, si tu souhaites connaître davantage [ces] choses désirées, maîtrise d'abord le désir et applique la modération à ce [en quoi tu persévères, sois satisfait suffisamment pour ne pas être en colère, écoute la vertu plutôt que la rage. 77. Moi, désormais je médite sur ces choses, autant que je m'en souviens ; je laisse cet écrit derrière moi]<sup>192</sup> et avec un esprit sage je peux accomplir le chemin qui m'est imparti. 78. Et sans peine je vais me libérer de la mauvaise corruption du monde, car je prie pour recevoir la libération et peu m'importe quelle sera la mort. 79. Si toutefois quelqu'un veut être affligé ou angoissé, je lui déconseille cela ; car dans sa vie tout entière, il nous trouvera devant lui.

80. L'un de ses amis a demandé à Mara, le fils de Sérapion, lorsqu'il était enchaîné à ses côtés : "Sur ta vie, Mara, je t'en prie dis-moi : quelle est cette chose drôle qui se présente à toi que tu ris ? " Mara lui dit : "Je ris du destin, parce que sans avoir emprunté le mal de moi, il me l'a remboursé." Ici se termine la lettre de Mara fils de Sérapion.

---

<sup>191</sup> Dans l'expression *ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ* il y a la même racine que dans le mot « instruction ». Il s'agit pour les romains de se montrer éduqués, instruits, des *παιδευμένοι*.

<sup>192</sup> La partie du texte entre [ ] n'est pas traduite par Schulthess qui note à ce propos qu'il s'agit d'une section très abîmée, voir SCHULTHESS 1897, p. 375, n. 3.

**BIBLIOGRAPHIE**

- ANDERSON 1993 : G. ANDERSON, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London, New York, Routledge.
- AUDET 1952 : J.-P. AUDET, « La Sagesse de Ménandre l'Égyptien », *Revue biblique*, 59, p. 55-81.
- AUFHAUSER 1925 : J.B. AUFHAUSER, *Antike Jesus-Zeugnisse*, 2<sup>e</sup> édition augmentée, Bonn.
- Аверинцев 1985 : Сергей Сергеевич Аверинцев, « Стоическая житейская мудрость глазами образованного сирийца предхристианской эпохи (Увещательное послание Мары бар Сарапиона к сыну) », dans Борис Борисович Пиотровский (éd.), *Античная культура и современная наука*, Москва, Наука, p. 67-75.
- BAR-KOCHVA 2010 : B. BAR-KOCHVA, *The Image of the Jews in Greek Literature*, University of California Press, Berkeley.
- BARDET 2002 : S. BARDET, *Le Testimonium Flavianum. Examen historique, considérations historiographiques*, Paris, Cerf.
- BEENTJES 2012 : P.C. BEENTJES, « Where is Wisdom to be found ? », dans A. MERZ, T. TIELEMAN (éd.), *The Letter of Mara bar Sarapion in Context. Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10-12 December 2009*, Leiden, Boston, Brill, p. 155-165.
- BÉNATOUÏL 2006 : T. BÉNATOUÏL, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Vrin, Paris.
- BÉNATOUÏL 2009 : T. BÉNATOUÏL, *Les stoïciens III. Musonius – Epictète – Marc Aurèle*, Les Belles Lettres, Paris.
- BETTILOLO 2000 : P. BETTILOLO, « Letteratura siriana », in *Patrologia – I Padri orientali (secoli V-VIII)*, éd. A. DI BERNARDINO, Genova, Marinetti, p. 503-603.
- BETTILOLO 2003 : P. BETTILOLO, « Dei casi della vita, della pietà e del buon nome intorno ai 'Detti' siriani di Menandro », in *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, éd. M.S. FUNGHI, vol. 1, Leo S. Olschki Editore, Firenze, p. 83-103.
- BETTILOLO 2004 : P. BETTILOLO, « Gnomologia siriana: un censimento », in *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, éd. M.S. FUNGHI, vol. II, Leo S. Olschki Editore, Firenze, p. 289-304.
- BLANK 2012 : D.L. BLANK, « Mara bar Serapion and Greek Philosophy », dans A. MERZ, T. TIELEMAN (éd.), *The Letter of Mara bar Sarapion in Context. Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10-12 December 2009*, Leiden, Boston, Brill, p. 167-182.
- BLINZLER 1962 : J. BLINZLER, *Le procès de Jésus*, Paris, Mamé.
- BLÖMER 2012 : M. BLÖMER, « Religious Life of Commagene in the Late Hellenistic and Early Roman Period », dans A. MERZ, T. TIELEMAN (éd.), *The Letter of Mara bar Sarapion in Context. Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10-12 December 2009*, Leiden, Boston, Brill, p. 95-128.
- BOISMARD 1988 : M.-E. BOISMARD, *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique*, Leuven, University Press-Peeters.
- BOULANGER 1923 : A. BOULANGER, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Paris.
- BOWERSOCK 2002 : G.W. BOWERSOCK, « Philosophy in the Second Sophistic », dans G.



- (éd.), *Studying the Historical Jesus : Evaluations of the State of Current Research*, Leiden, Brill, p. 455-457.
- FACELLA 2012 : M. FACELLA, « Languages, Cultural Identities and Elites in the Land of Mara bar Serapion », dans A. MERZ, T. TIELEMAN (éd.), *The Letter of Mara bar Sarapion in Context. Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10-12 December 2009*, Leiden, Boston, Brill, p. 67-94.
- FRASER 1978 : P.M. FRASER, « The Kings of Commagene and the Greek World », dans S. SAHIN et alii (éd.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens*, Leiden, p. 359-373.
- GOLDENBERG 1982 : R. GOLDENBERG, « Early Rabbinic Explanations of the Destruction of Jerusalem », *Journal of Jewish Studies*, 1-2, p. 517-525.
- HADAS-LEBEL 1990 : M. HADAS-LEBEL, *Jerusalem contre Rome*, Paris, Cerf.
- HADAS-LEBEL 2009 : M. HADAS-LEBEL, *Rome, la Judée et les Juifs*, Paris, Picard.
- HADOT 1992 : I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Paris, Vrin.
- HADOT 1998a : P. HADOT, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », dans *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, p. 233-257 [première édition : 1991, p. 9-26].
- HADOT 1998b : P. HADOT, « La philosophie antique : une éthique ou une pratique », dans *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, p. 207-232 [première parution dans P. DEMONT (éd.), *Problèmes de morale antique*, Université d'Amiens, 1993, p. 7-37].
- HADOT 2003 : P. HADOT, « La philosophie comme manière de vivre », dans *Exercices spirituels et la philosophie antique*, Paris, p. 289-304 [première édition 1993].
- HUGONNARD-ROCHE 2004 : H. HUGONNARD-ROCHE, « Éthique et politique au premier âge de la tradition syriaque », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 56, p. 99-119.
- HUGONNARD-ROCHE 2007 : H. HUGONNARD-ROCHE, « Le corpus philosophique syriaque au VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles », dans C. D'ANCONA (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden, Brill, p. 279-291.
- JONES 2011 : K.R. JONES, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, Leiden, Boston, Brill.
- KAMINKA 1926 : A. KAMINKA, « Les rapports entre le rabbinisme et la philosophie stoïcienne », *Revue des Études Juives*, 82, p. 233-252.
- KING 2011 : D. KING, « Origenisme in Sixth Century Syria : The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy », dans A. FÜRST (éd.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Munster, Aschendorff, p. 189-212.
- KOZŁOWSKI 2011 : J. KOZŁOWSKI, « Inkorporacja państw wasalnych (71/72 n.e.) a stosunki z królestwem Arsacydów » [Incorporation des états vassaux (71-72 C.E.) et les rapports avec le royaume des Arsacides], dans *Studia Flaviana*, Poznań, p. 199-225.
- LAMPE 1986 : G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford.
- LÉON-DUFOUR 1960 : X. LÉON-DUFOUR, « Passion », dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 6, Paris, col. 1422-23.
- LÉVY 1927 : I. LÉVY, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris.

- MARROU 1948 : H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 1. *Le monde grec*, Paris, Seuil.
- MAZZARINO 1956 : S. MAZZARINO, *L'impero romano*, vol. 2, Bari.
- MCVEY 1990 : K.E. MCVEY, « A Fresh Look at the Letter of Mara bar Serapion to His Son », dans R. LAVENANT (éd.), *V Symposium Syriacum Leuven 1988* (Orientalia Christiana Analecta, 236), Rome, p. 257-272.
- MCVEY 2015a : K.E. MCVEY, « The Letter of Mara bar Serapion to His Son and the Second Sophistic: Palamedes and the 'Wise King of the Jews' », dans M.E. DOERFLER, E. FIANO, K.R. SMITH (éd.), *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011* (Eastern Christian Studies, 20), Leuven, Peeters, p. 305-326.
- MCVEY 2015b : K.E. MCVEY, « Mara bar Serapion's Letter to his Son and Dio Chrysostom's Oration 13 'On Exile' », communication au 7<sup>e</sup> North American Syriac Symposium, le 21-24 juin, 2015.
- MEIER 2004 : J.P. MEIER, *Un certain Juif, Jésus : les données de l'histoire*, vol. 1. *Les sources, les origines, les dates*, trad. de l'anglais par J.-B. DEGORCE, C. EHLINGER, N. LUCAS (coll. Lectio Divina), Paris, les Éditions du Cerf.
- MERTZ, TIELEMAN 2008 : A. MERTZ, T. TIELEMAN, « The Letter of Mara Bar Sarapion. Some Comments on its Philosophical and Historical Context », dans A. HOUTMAN, A. DE JONG, M. MISSET-VAN DE WEG (éd.), *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquité. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, Leiden, Brill, p. 107-133.
- MERZ, TIELEMAN 2012 : A. MERZ, T. TIELEMAN (éd.), *The Letter of Mara bar Sarapion in Context. Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10-12 December 2009*, Leiden, Boston, Brill.
- MILLAR 1993 : F. MILLAR, *The Roman Near East 31 BC – AD 337*, Cambridge, Harvard University Press.
- MILLAR 2006 : F. MILLAR, *Rome, the Greek World and the East*, vol. 3. *The Greek World, the Jews and the East*, Edited by H.M. Cotton, G.M. Rogers, The University of North Carolina Press.
- MIMOUNI 1994 : S.C. MIMOUNI, « Le judéo-christianisme syriaque », dans R. LAVENANT, *VI Symposium Syriacum 1992, University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30 August - 2 September 1992*, Roma, p. 269-279.
- MIMOUNI 1998 : S.C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, Cerf.
- MIMOUNI 2012 : S.C. MIMOUNI, *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère au III<sup>e</sup> siècle de notre ère : des prêtres au rabbins*, PUF, Paris.
- MIMOUNI 2015 : S.C. MIMOUNI, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, Bayard.
- MOREAU 1944 : J. MOREAU, *Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus*, Bruxelles.
- MORGAN 1998 : T. MORGAN, *Literate Education in the Hellenistic and Roman World*, Cambridge University Press.
- MORGAN 2007 : T. MORGAN, *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Cambridge University Press.
- NEUSNER 1965 : J. NEUSNER, *A history of the Jews in Babylonia*, vol. 1. *The Parthian period*,

Leiden.

- NEUSNER 1970 : J. NEUSNER, *A Life of Yohanan ben Zakkai*, Leiden, Brill.
- NEUSNER 1972 : J. NEUSNER, « Judaism in a Time of Crisis : Four Responses to the Destruction of the Second Temple », *Judaism* 21, p. 312-327
- NORELLI 1984 : E. NORELLI, « Due testimonia attribuiti a Esdra », *Annali di storia dell'esegesi*, 1, p. 254-258.
- NORELLI 2005 : E. NORELLI, « La presenza di Gesù nella letteratura gentile dei primi due secoli », *Ricerche storico-bibliche* 2, p. 175-215.
- OPPENHEIMER 1983 : A. OPPENHEIMER, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden, L. Reichert.
- PERNOT 1993 : L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 1. *Histoire et technique*, Paris.
- PERNOT 2000 : L. PERNOT, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Livre de poche, Paris.
- PEVARELLO 2013 : D. PEVARELLO, *The Sentences of Sextus and the Origins of Christian Ascetism*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- POKORNY 2012 : P. POKORNY, « Jesus as the Ever-Living Lawgiver in the Letter of Mara bar Serapion », dans A. MERZ, T. TIELEMAN (éd.), *The Letter of Mara bar Serapion in Context. Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10-12 December 2009*, Leiden, Boston, Brill, p. 129-139.
- POSSEKEL 1998 : U. POSSEKEL, « Der 'Rat der Theano'. Eine pythagoreische Spruchsammlung in syrischen Übersetzung », *Le Muséon*, 111, p. 7-36.
- PRATTEN 1978 : B.P. PRATTEN, « A Letter of Mara, Son of Serapion », dans *The Ante-Nicene Fathers. American Reprint Revised and Chronologically Arranged by A. Cleveland Coxe*, vol. 8, Grand Rapids, Michigan, p. 735-738 [première édition en 1867].
- PRESTON 2001 : R. PRESTON, « Roman questions, Greek answers : Plutarch and the construction of identity », dans S. GOLDHILL (éd.), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and Development of Empire*, Cambridge University Press, p. 86-119.
- PUECH 2012 : V. PUECH, *Les Juifs dans le monde hellénistique*, Paris, Ellipses.
- RAMELLI 1999 : I. RAMELLI, « Stoicismo e Cristianesimo in area siriana nella seconda metà del I secolo d.C. », *Sileno*, 25, p. 197-212.
- RAMELLI 2004 : I. RAMELLI, « La lettera di Mara bar Serapion : linee introduttive, traduzione e note essenziali », *Stylos*, 13, p. 77-104.
- RAMELLI 2005 : I. RAMELLI, « Gesù tra i sapienti greci perseguitati ingiustamente in un antico documento filosofico pagano di lingua siriana », *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 97, p. 545-570.
- RAMELLI 2012 : I. RAMELLI, « Mara bar Serapion : Comments on the Syriac Edition, Translation, and Notes by David Rensberger », dans A. MERZ, T. TIELEMAN (éd.), *The Letter of Mara bar Serapion in Context. Proceedings of the Symposium Held at Utrecht University, 10-12 December 2009*, Leiden, Boston, Brill, p. 205-231.
- RENAN 1852 : E. RENAN, « Lettre à M. Reinaud sur quelques manuscrits syriaques du Musée britannique contenant des traductions des auteurs grecs profanes et des traités philosophiques », *Journal asiatique* IV série, XIX tome, avril 1852, p. 293-333.

- RENSBERGER 2010 : D. RENSBERGER, « Reconsiderating the Letter of Mara bar Serapion », dans E.M. MEYERS, P.V.M. FLESHER (éd.), *Aramaic in Postbiblical Judaism and Early Christianity*, Winona Lake, Indiana, p. 3-21.
- SARTRE 2001 : M. SARTRE, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.*, Paris, Fayard.
- SCHULTHESS 1897 : F. SCHULTHESS, « Der Brief des Mara bar Serapion. Ein Beitrag zur Geschichte der syrischen Litteratur », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 51, p. 365-391.
- SCHWARTZ 1990 : D.S. SCHWARTZ, *Agrippa I The Last King of Judea*, Tübingen.
- SEGAL 1957 : J.B. SEGAL, « Two Syriac Inscription from Harran », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 20, p. 513-522.
- STANLEY JONES 2009 : F. STANLEY JONES, « Jewish Christians as Heresiologists and as Heresy », *Rivista di storia del cristianesimo* 6, p. 333-347.
- STANLEY JONES 2012 : F. STANLEY JONES, *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judeochristiana. Collected Studies* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 203), Peeters.
- STANLEY JONES 2012a : F. STANLEY JONES, « The Martyrdom of James in Hegesippus, Clement of Alexandria, and Christian Apocrypha, Including Nag Hammadi : A Study of Textual Relations », dans *Pseudoclementina*, p. 291-304 [première publication en 1990].
- STANLEY JONES 2012b : F. STANLEY JONES, « Sonship in Some Early Jewish Christian Traditions », dans *Pseudoclementina*, p. 467-490 [première publication en 2007].
- STONE 1981 : M.E. STONE, « Reactions to Destructions of the Second Temple. Theology, Perception and Conversion », *Journal for the Study of Judaism*, 12, p. 195-202.
- Thes.Syr* : R. PAYNE SMITH, *Thesaurus syriacus*, vol. 1- 2, Oxford, 1879-1901.
- VAN VOORST 2000 : R.E. VAN VOORST, *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to the Ancient Evidence*, Grand Rapids, Cambridge.
- WEISSBACH 1920 : F.-H. WEISSBACH, « Samosata » dans *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, col. 2220-2224.
- WRIGHT 1872 : W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838*, vol. 3, London, p. 1154-1160.
- ZEEGERS-VANDER VORST 1978 : N. ZEEGERS-VANDER VORST, « Une gnomologie d'auteurs grecs en traduction syriaque », dans *Symposium Syriacum 1976* (Orientalia Christiana Analecta, 205), Rome, Pontificio Istituto Orientale, p. 163-177.



# La dernière œuvre de Christian Knorr de Rosenroth : le *Messias puer*

*Par*

Anna Maria Vilenò

*FNRS - ULB, Bruxelles*

Robert J. Wilkinson

*Valley House, Temple Cloud, Somerset*

Dans un des rares articles qu'il a consacrés à la kabbale chrétienne, Gershom Scholem identifie trois auteurs chrétiens qui se distinguent selon lui par leur intérêt sincère pour la tradition ésotérique du judaïsme.<sup>1</sup> Après la génération de Johannes Reuchlin (1455-1522) dont il aurait pu se croire être la réincarnation<sup>2</sup>, Scholem cite Guillaume Postel (1510-1581), Christian Knorr de Rosenroth (1636-1689) et Franz Joseph Molitor (1779-1860). Dans une perspective teintée de romantisme, ce dernier considérait la tradition kabbalistique comme une puissance souterraine capable de vivifier à la fois le judaïsme et le christianisme, conception qui a exercé une forte influence sur la manière dont Scholem lui-même a

---

<sup>1</sup> SCHOLEM 1988a, p. 198.

<sup>2</sup> « Si, compte-tenu de l'état actuel de la recherche sur la kabbale, je croyais à la métempsychose, je m'imaginerais être une sorte de réincarnation de Jean Reuchlin qui fut le premier non-juif à étudier la langue et le monde du judaïsme, et qui inaugura, voilà près de cinq cents ans, la science du judaïsme en Europe. » (SCHOLEM 1988a, p. 191).

envisagé la mystique juive dans le cadre de l'histoire générale du judaïsme.<sup>3</sup> Guillaume Postel a le mérite d'avoir donné une traduction, certes très personnelle, du Zohar avant même que le texte original ne paraisse en version imprimée.

Le deuxième auteur évoqué est généralement moins bien connu, de même que le rapport que Scholem entretenait avec lui. Christian Knorr de Rosenroth est un kabbaliste chrétien allemand qui s'est illustré par la traduction latine de textes appartenant principalement à la tradition lourianique et compilés dans l'anthologie intitulée *Kabbala denudata*, publiée entre 1677 et 1684.<sup>4</sup> La qualité de son travail de traducteur n'a pas échappé à Scholem, de même que la fiabilité de ses sources hébraïques.<sup>5</sup> Lorsqu'elle est possible, la comparaison de la version hébraïque et de la traduction de Knorr révèle que cette dernière est fidèle et conforme au texte original. Par ailleurs, Knorr démontre une volonté de comprendre en profondeur la polysémie des textes kabbalistiques, comme on peut le voir dans ses *Loci communes kabbalistici*<sup>6</sup>, lexique des notions kabbalistiques les plus fréquemment usitées et dont chaque entrée expose les différentes interprétations envisageables. Le texte n'est ainsi jamais réduit à une unique lecture.

En dehors des traductions et des échanges épistolaires avec les personnalités de son temps<sup>7</sup>, Knorr a aussi fait activement œuvre de kabbaliste chrétien. Certains travaux, tel l'*Adumbratio kabbalæ christianæ*<sup>8</sup> probablement rédigé de concert avec son comparse de toujours, l'alchimiste belge François-Mercure van Helmont et publié en 1684 dans le second tome de la *Kabbala denudata*, reflète son investissement dans une réflexion qui vise à rapprocher la doctrine chrétienne des enseignements kabbalistiques.<sup>9</sup> Mais en dehors de la production propre et originale que constitue l'*Adumbratio*, Knorr est également l'auteur d'une édition du Zohar ainsi que d'une nouvelle édition du Nouveau Testament syriaque, publiée en alphabet hébraïque carré non vocalisé à Sulzbach en 1684.<sup>10</sup> L'année 1684 constitue une année importante dans le processus de maturation intellectuelle chez Knorr et avec cette *Peshitta*, notre auteur pose un acte important dans l'économie générale de la kabbale chrétienne.<sup>11</sup> Cependant, Christian Knorr de Rosenroth est également l'auteur d'un texte intitulé *Messias puer* qui semble représenter l'aboutissement de ses recherches kabbalistiques dans une perspective

<sup>3</sup> Scholem s'est lui-même exprimé au sujet de cette influence dans la lettre qu'il adresse à son éditeur Zalman Schoken, en 1937 et traduite en français dans SCHOLEM 1988b, p. 7-9. Sur l'influence de Molitor sur Scholem, voir notamment BIALE 2001, p. 66-67.

<sup>4</sup> La proportion de kabbale lourianique contenue dans la *Kabbala denudata* est l'objet de nombreuses discussions. Pour notre part, nous estimons qu'un peu plus de cinquante pourcents de l'anthologie relèvent de la tradition lourianique.

<sup>5</sup> Scholem s'est particulièrement intéressé à un ouvrage assez mystérieux, mêlant alchimie et kabbale dont Knorr a donné la traduction, morcelée à travers les *Loci communes kabbalistici*, et qui constitue la seule attestation du texte qui nous soit conservée. Scholem concluait à l'existence d'un original hébraïque ayant servi de base à Knorr. Cf. SCHOLEM 1990, p. 132 sq.

<sup>6</sup> KNORR DE ROSENROTH 1677, p. 1-740.

<sup>7</sup> La correspondance entre Knorr et Henry More a été publiée dans KNORR DE ROSENROTH 1677, « Pars secunda ».

<sup>8</sup> L'ouvrage a fait l'objet d'une traduction récente : ROUSSE-LACORDAIRE 2018.

<sup>9</sup> Il a été longuement discuté ailleurs la manière dont il convient de concevoir le rapport entre kabbale et christianisme dans la pensée de Knorr : VILENO 2016.

<sup>10</sup> KNORR DE ROSENROTH 1684a.

<sup>11</sup> Nous avons donné une description de cette *Peshitta* et de son importance dans l'œuvre de Knorr dans un article à paraître dans le prochain volume de *Morgen-Glantz*, vol. 28, 2018.

chrétienne, texte considéré jusqu'à présent comme perdu par l'ensemble de la communauté scientifique.

### 1. *Les traces du manuscrit perdu*

Dans une étude consacrée à l'amitié qui liait Knorr de Rosenroth à Leibniz, Allison Coudert mentionne une lettre de ce dernier adressée à Gehrardt Molanus (1633-1722), théologien luthérien allemand dans laquelle Leibniz dit : « *Knorr a achevé un livre remarquable intitulé Messias puer dans lequel l'histoire du Christ depuis sa conception jusqu'à la disputation au Temple est très joliment illustrée par un grand nombre de passages extraits des kabbalistes.* »<sup>12</sup>

Dans l'ouvrage qu'elle dédiait à l'étude des rapports entre Leibniz et la pensée kabbalistique, Coudert rapporte une autre lettre adressée cette fois par le philosophe à Hiob Ludolph (1624-1704), orientaliste et auteur d'une histoire de l'Éthiopie<sup>13</sup> à qui Leibniz recommande vivement les travaux de Knorr. Il y décrit à nouveau le *Messias puer* : « *Il m'a montré une œuvre pratiquement achevée dont le titre est Messias puer, dans laquelle l'histoire du Christ depuis l'annonciation jusqu'au baptême, telle qu'elle est rapportée par les Évangélistes et d'autres [auteurs], est admirablement illustrée par d'anciens passages kabbalistiques.* »<sup>14</sup>

Il est bien connu que Leibniz appréciait au plus haut point les travaux de Knorr et il a, semble-t-il, fait part de son enthousiasme au sujet du *Messias puer*, dans une lettre à Christoph Daniel Findekeller (1634-1694). Si le courrier de Leibniz, daté du 16/26 janvier 1688, est aujourd'hui perdu, nous conservons la réponse que lui envoie Findekeller en février de la même année : « *Pour ce qui est de M<sup>r</sup> Knorr de Rosenroth, Directeur de la Chancellerie à Sulzbacq, il y a long temps, que j'ay de l'honneur de le connoistre par la voye de mon beaufreere, Glimper, qui lui avoit procuré l'amitié de feu M<sup>r</sup> le Baron de Frisen ; ce que vous me marquez de lui et de son manuscrit du Messias Puer, sera quelque chose de curieux, quand il le mettra aujourd, mais possible que ce Mss<sup>t</sup> ne restera dans la Bibliotheque de son Prince.* »<sup>15</sup>

Un peu plus loin, Coudert signalait que le manuscrit du *Messias puer* semble avoir été perdu.<sup>16</sup> La question se pose dès lors de savoir ce qu'il est advenu de ce manuscrit que

<sup>12</sup> « Absolvit Knorrius elegans opus cui titulum fecit, Messias Puer, in quo Christi Historia inde a conceptu usque ad disputationem in templo collatis Cabbalistarum locis pulcherrime ornatur. » (DEUTSCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN 1923, Lettre du 24 (?) avril 1688, I, 5, 109 cité dans COUDERT 1996, p. 470).

<sup>13</sup> LUDOLF 1681.

<sup>14</sup> « Ostendit mihi jam prope confectum opus, cui titulus est: *Messias puer*, ubi Historia Christi ab annunciatione ad baptismum usque, quae ab Evangelistis traditur cum aliunde, tum ex locis veterum cabbalistarum mirifice illustratur. » (DEUTSCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN 1923, Lettre 30 April/9 September 1688 cité dans COUDERT 1995, p. 169).

<sup>15</sup> DEUTSCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN 1954, I, 5, p. 55. La note de bas de page de l'éditeur de la correspondance de Leibniz mérite d'être rapportée : « Knorr *Messias puer* ist nie erschienen. Nach Knorrs Tod besaß die Handschr. Fr. Merkur van Helmont, der das Werk in Amsterdam drucken lassen wollte (K. Salecker *Chr. Knorr von Rosenroth* 1931 S. VIII und 12f.); Prince: Pfalzgraf Christian August von Sulzbach ».

<sup>16</sup> « The next two entries in the journal dealing with van Helmont concern Leibniz's role in the publication of van Helmont's and von Rosenroth's works. In the first, Leibniz refers to the negotiations he had undertaken at the request of van Helmont involving the publication of the second edition of van Helmont's and von Rosenroth's translation of Boethius' *The Consolation of Philosophy*. This appeared in Lüneburg in 1697 and Leibniz wrote the preface for it. The second describes his involvement with two works of von Rosenroth, *The Harmony of the*

Leibniz décrit par deux fois avec enthousiasme et qu'il avait vu lors de la visite rendue à Christian Knorr.<sup>17</sup> Une piste semble être que Knorr ait confié le manuscrit à François-Mercure van Helmont afin qu'il le fasse imprimer à Amsterdam. Ainsi, Coudert cite une missive de van Helmont à Leibniz, alors bibliothécaire en charge de la bibliothèque du Duc Anton Ulric de Brunswick, dans laquelle van Helmont évoque la possibilité de faire imprimer à Amsterdam certains ouvrages de Knorr de Rosenroth dont on lui demande des copies.<sup>18</sup> C'est vraisemblablement la piste suivie par le rédacteur de la notice de l'*Encyclopedia universalis* consacrée à Christian Knorr de Rosenroth : « *Au soir de son existence, Knorr voulut écrire un livre sur l'enfance de Jésus, fondé sur les sources rabbiniques et kabbalistiques. Il en envoya le manuscrit à son ami Van Helmont, qui promit de le faire publier à Amsterdam. Le projet cependant ne vit jamais le jour, et cette œuvre importante, Messias Puer, fut perdue.* »<sup>19</sup>

## 2. *Un manuscrit conservé à la HAB*

Le catalogue de la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel (HAB) recense sous le nom de Knorr un codex portant le titre *Historiæ Evangelicæ initium*, non daté dans le catalogue. Le titre complet a été ajouté par la main de Knorr lui-même, au-dessus de la première page de texte : *Historiæ evangelicæ initium, secundum quatuor Evangelistas*<sup>20</sup>. Nous savons que le texte est complet, puisqu'il porte la mention « Finis » au folio 52v. Il existe une version partiellement imprimée du même texte, conservée à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich (BSB). Comprenant une centaine de pages, la version imprimée s'interrompt après la première moitié du folio 19r, reproduisant ainsi un peu moins d'un tiers du texte total du manuscrit. La dernière page imprimée comporte une note manuscrite indiquant que « l'impression n'a pas été poursuivie en raison de la mort de l'auteur ». <sup>21</sup> Le catalogue de la BSB, s'il ne donne pas de lieu d'impression de l'œuvre, la date de 1690. Pourtant, l'année 1689 est plus vraisemblable, compte-tenu du fait que Knorr décède en avril 1689 et que le processus d'impression semble avoir pris fin avec sa mort.

Le manuscrit est un in-octavo, conservé dans une demi-reliure à coins en basane, de couleur brune, datant de la fin du 17<sup>e</sup> siècle, et qui constitue probablement la reliure originale. Hormis une page de garde, le codex comprend 52 folios recto-verso, soit 104 pages. Le papier apparaît bruni, mais le texte est lisible. Plusieurs rédacteurs sont intervenus sur le texte, mais

---

*Evangelists*, which was published, and the manuscript of *Messias Puer*, which appears to have been lost. » (COUDERT 1995, p. 64) (c'est nous qui soulignons).

<sup>17</sup> Coudert revient abondamment sur le long séjour que Leibniz effectue à Sulzbach du 31 décembre 1687 au 1<sup>er</sup> février 1688, elle en fait même le cœur de son argumentation visant à démontrer l'intérêt et la profonde implication de Leibniz dans les recherches kabbalistiques de François-Mercure van Helmont et de Christian Knorr de Rosenroth. Cf. COUDERT 1995, *passim*.

<sup>18</sup> « Les escripts de Mr. Knor de Rosenrot, qui S.A. Serme. Monseigr. le Duc Antoine Ulric de Bronsvic demande, pur le faire imprimer. je iuge a propos comme en peu de jours ispere daller a Amsterdam de les prendre avecq moy pour voir si La ie les peu mieux faire imprimer quoy faisant Vous aures part de mesme ie donnerey a S. A Le Serme. Je demeure Comme Vous saves, Monsieur. » (LBr 389, f. 49, Ter Borg, October, 1696, cité dans *Ibid.*, p. 181).

<sup>19</sup> GAREL 2018.

<sup>20</sup> Cod. Guelf. 126. Extrav. folio 1r.

<sup>21</sup> « Plura non sunt impressa. Auctor operi est immortuus. » (*Historiæ evangelicæ initium*, BSB, p. 96).

l'écriture principale est de type humanistique, elle appartient à des secrétaires<sup>22</sup>, des scribes professionnels que Knorr avait à sa disposition en tant que fonctionnaire de la cour de Sulzbach. Le texte apparaît comme une mise au propre ayant de toute évidence servi de base au travail de l'imprimeur et représente donc une version relativement aboutie du processus de rédaction. Pourtant, même à ce stade, le texte a encore été profondément remanié, comme en témoignent les nombreux ajouts, corrections et suppressions qui apparaissent en marge, tous autographes de Knorr. La plupart des corrections ont été intégrées dans la version imprimée et conservée à la BSB.<sup>23</sup>

Se développant sous la forme d'un dialogue entre deux personnages, « Christianus » et « Cabbalista Catechumenus », le texte consiste en un commentaire suivi, verset par verset, du débuts des évangiles de Luc, de Matthieu et de Jean, introduits dans la version syriaque du Nouveau Testament éditée par Christian Knorr de Rosenroth en 1684<sup>24</sup>. Le texte syriaque de l'Évangile commenté figure à l'ouverture de chaque section sur de petits feuillets, collés sur la moitié gauche de la page. La version syriaque est accompagnée de la traduction latine des versets concernés<sup>25</sup>, réalisée par Knorr au départ de la version syriaque et divergeant par conséquent à de nombreuses reprises de la Vulgate. Le texte est divisé en dix sections. Ainsi, ce sont les deux premiers chapitres de l'évangile de Luc, les cinq premiers versets du premier chapitre de Jean et les deux premiers chapitres de l'évangile de Matthieu qui sont commentés de façon extrêmement détaillée par les deux personnages. L'exégèse fait appel non seulement à la littérature kabbalistique, notamment zoharique et lourianique, mais aussi à la littérature talmudique, midrashique, aux targumim et à la littérature juive pieuse contemporaine de Knorr.

Le codex ne présente pas de page de titre, le texte débute au premier folio numéroté, le titre ayant été ajouté a posteriori. Or, le titre tel qu'il apparaît dans l'ajout et dans les catalogues – *Historiæ evangelicæ initium* – n'est mentionné dans aucune source contemporaine ou ultérieure à Knorr. En revanche, *Messias puer* figure régulièrement au nombre des œuvres connues de l'auteur, comme l'atteste par exemple une notice de Pierre Bayle au sujet de Knorr, « cet excellent homme qui nous a donné la *Cabbala Denudata*, & qui travaille presentement à l'Ouvrage dont voici le titre : *Messias Puer, Ex Antiquitatibus Hebræorum, & in specie è Libro SOHAR ad Textum N.T. Syriacum illustrans cum Sesqui-Centuria Locorum, Textibus N.T. variè paralellorum, excerptum è Libro SOHAR cum Textu originario, & Versione Latina Opusculum, In gratiam convertendorum Judæorum κατ'ἀνθρώπων [ad hominem] conscriptum.* »<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Un premier secrétaire a rédigé la plus grande partie du texte. Knorr prend la relève le temps d'une demi page au folio 49r et un second secrétaire intervient à partir de la seconde moitié du folio 49r. Quelques lignes sont de la main de Knorr au folio 50r, ainsi que les quatre derniers folios (51r-v, 52r-v).

<sup>23</sup> Le codex Guelf. 126. Extrav. ne figure pas dans la description du fonds Knorr présentée par Rosmarie Zeller dans ZELLER 2006, qui s'attache principalement à la correspondance de Knorr. De plus, le corps de texte n'est pas de la main de Knorr lui-même. En revanche, le codex est mentionné dans ARNOLD 2009, p. 65.

<sup>24</sup> Cf. *supra* note 10.

<sup>25</sup> Soulignée dans le texte, la traduction latine apparaît en italique dans la version imprimée de la BSB.

<sup>26</sup> BAYLE 1687, p. 332.

De même, certaines notices d'encyclopédies ultérieures font état du titre *Messias puer*<sup>27</sup>. Dans l'édition de 1740, *Le grand dictionnaire historique* de Louis Moreri précise que le *Messias puer* « se trouve encore en manuscrit ».<sup>28</sup>

Non seulement, le titre *Messias puer* est clairement associé à Christian Knorr de Rosenroth, mais de plus, l'analyse du contenu de l'*Historiæ evangelicæ initium* correspond de façon précise à la description de l'œuvre telle qu'elle se rencontre dans la correspondance de Leibniz<sup>29</sup>. Le commentaire porte en effet sur les parties des évangiles décrivant la conception du Christ et l'annonce de sa naissance – avec une large attention accordée aux figures de Jean et de ses parents, Zacharie et Elisabeth –, sa naissance proprement dite, son enfance et son adolescence. La dernière section du texte est intitulée « De Sapientia Jesu duodecennis in Templo demonstrata. ê Luc. 2, v. 40-52 ».<sup>30</sup>

### 3. *Les Parallelismi Soharitici*

Dans la préface au second tome de la *Kabbala denudata*, Knorr annonce la parution prochaine, *Deo favente*, d'un nouvel ouvrage : « En outre, j'ai ajouté à l'adresse de ceux pour qui il est plaisant de citer les dits du Zohar, soit dans les discussions, soit encore dans des écrits, une plus longue liste des parallèles utilisés [entre le Zohar et] les dits du Nouveau Testament, liste que je publierai, avec l'aide de Dieu, en un autre temps. »<sup>31</sup>

La même année, à la fin de la courte préface qu'il place à l'ouverture de son édition du Zohar, Knorr annonce « que si Dieu le permet, [il publiera] prochainement les *Parallèles entre le Zohar et le Nouveau Testament*. »<sup>32</sup>

Étrangement, nous n'avons jusqu'à présent répertorié aucune mention des *Parallèles* de Knorr dans la littérature des dix-septième et dix-huitième siècles. En revanche, le texte intitulé *Historiæ evangelicæ initium* comprend de très nombreux renvois vers un texte de Knorr lui-même, généralement identifié par le titre *Excerpta*. Comme indiqué ci-dessus, le manuscrit conservé à la HAB révèle qu'un très grand nombre de corrections ont été apportées par Knorr et ce en dépit du fait qu'il s'agissait déjà d'une version aboutie. Une analyse minutieuse des corrections révèle la grande indécision de Knorr tout au long du texte. Il exerce parfois une importante autocensure sur son travail dont il conviendra d'expliquer les raisons par la suite. Une des corrections concerne précisément le titre de l'ouvrage intitulé *Excerpta* qui apparaît à deux reprises, dans une version longue : « *Loca autem nonnulla ê*

<sup>27</sup> Guillaume van Gemert a identifié deux encyclopédies néerlandaises qui recensent le *Messias puer* aux côtés de la *Kabbala denudata* comme œuvres dont Knorr de Rosenroth est l'auteur. Cf. VAN GEMERT 1991.

<sup>28</sup> MORERI 1740, entrée « Knorr de Rosenroth ».

<sup>29</sup> Cf. *supra*, notes 12 et 14.

<sup>30</sup> Aux quatre dernières sections du texte ont été ajoutés des titres explicites : Section 7, « De Nativitate & Circumcisione Johannis & Restituto Zachariæ, è Luca, v. 57-80 » ; Section 8, « De Nativitate, Circumcisione & Oblatione Christi, è Luc. II, 1-39 » ; Section 9, « De Adventu Magorum & Fuga Christi : ex Matth. 2, 1-23 » ; Section 10, « De Sapientia Jesu duodecennis in Templo demonstrata. ê Luc. 2, v. 40-52 ».

<sup>31</sup> « Adjunxi autem, ita in gratiam illorum quibus allegare dicta Soharis voluptas erit, sive in Concionibus sive in scriptis aliis, parallelismum aliqualem dictorum quorundam Novi Testamenti, cujus usum alio tempore, Deo favente, exhibebo uberiolem. » (KNORR DE ROSENROTH 1684b, « Lectori philebræo salutem! », p. 17).

<sup>32</sup> « & si Dominus permiserit Parallelismos Soharisticos in N.T. quàm proximè expectet. » (KNORR DE ROSENROTH 1684c, « Lectori benevolo salutem ! »).

*Libro Sohar, ubi de utroque Messia agitur, evolvi possunt in Parallelismis atque Excerptis Sohariticis ad Nov. Testamentum. Cent. 1. Loc. 62. usque ad 91.* »<sup>33</sup>

Le titre *Parallelismis atque Excerptis Sohariticis ad Nov[um] Testamentum* a été supprimé et remplacé en marge par le seul *Excerptis*. Or, un ouvrage intitulé « Parallèles entre des extraits du Zohar et le Nouveau Testament » – dont on ne connaît, à ce jour aucun exemplaire – correspond à l’ouvrage annoncé par deux fois par Knorr au cours de l’année 1684. À noter également que ces « Parallèles » semblent être ceux annoncés dans la notice de Pierre Bayle, de l’année 1687<sup>34</sup> à propos d’un ouvrage composé d’« *excerptum è Libro SOHAR* » du Zohar, ces « extraits » n’étant probablement pas autre chose que les *Excerpta* auquel l’*Historiæ evangelicæ initium* renvoie de façon répétée.

Les titres de *Messias puer* et de *Parallelismi* – ou *Excerpta* – sont donc intrinsèquement liés, que ce soit à travers la notice de Pierre Bayle ou encore à travers ce que l’on peut observer dans le texte de l’*Historiæ evangelicæ initium*. L’état actuel de nos recherches nous amène à formuler les hypothèses suivantes : tout d’abord, le texte inconnu catalogué sous le titre de *Historiæ evangelicæ initium* est le texte du *Messias puer* qui ne doit donc plus être considéré comme perdu ; ensuite, les *Excerpta* auquel le *Messias puer* fait référence sont les « Parallèles entre le Zohar et le Nouveau Testament » qui doivent, eux, être à ce jour considérés comme perdus ; enfin, nous postulons que peu après janvier 1687 (date de la notice de Bayle), Knorr a pris conscience de la difficulté de faire paraître un ouvrage qui intégrât à la fois la présentation des parallèles qu’il avait relevés entre le texte du Zohar et celui du Nouveau Testament et à la fois les exégèses du Nouveau Testament syriaque développées non seulement sur base des principes kabbalistiques, mais reposant également sur la littérature talmudique et midrashique. Dès lors, Knorr a pris la décision de scinder l’ouvrage en deux parties : les matériaux kabbalistiques étaient destinés à prendre place dans un ouvrage intitulé *Parallelismi* ou *Excerpta*, tandis que l’exposition de la Peshitta a été réservée pour l’ouvrage intitulé *Messias puer* et demeuré très vite occulté par son non-titre de *Historiæ evangelicæ initium*. Dès lors, le *Messias puer* et les *Parallelismi* doivent être considérés comme deux ouvrages distincts, certes, mais constituant les deux faces d’une même médaille. Ainsi, la documentation rassemblée dans les *Parallèles* est déployée à un niveau exégétique dans le *Messias puer*.

#### 4. Du Messias puer à l’*Historiæ evangelicæ initium*

*A priori*, l’état du manuscrit conservé à la HAB ne permet pas de le considérer comme la base de la version imprimée détenue par la BSB. En effet, il est difficilement concevable que l’imprimeur, qui travaille normalement de manière mécanique et rapide, ait pu intégrer autant de corrections et d’ajouts. Toutefois, il apparaît que la plupart des corrections présentes sur le manuscrit ont bel et bien été introduites dans la version imprimée. Deux hypothèses sont alors possibles : soit il existait un manuscrit intermédiaire, « propre », utilisé par l’imprimeur ; soit le manuscrit de la HAB a pu être directement utilisé si l’on considère que l’auteur, Knorr de Rosenroth, a activement participé au processus d’impression. Cette dernière hypothèse doit probablement être préférée pour plusieurs raisons : tout d’abord, c’est ce que suggère la note

---

<sup>33</sup> KNORR 1689, folio 25r. Une autre mention apparaît au folio 25v, également corrigée : « vide autem de his latius in Parallelismis & Excerptis Soharisticis Cent. 1. Loc. 54. n. 40.41. » remplacée par « Vide in Excerptis Cent. 1. Loc. 54. n. 40.41. ».

<sup>34</sup> Cf. *supra*, note 26.

manuscrite qui clôt la version BSB<sup>35</sup>, qui indique clairement une participation active de l'auteur, sans laquelle l'impression n'a pas pu être poursuivie ; ensuite, la collaboration des auteurs à l'impression de leurs propres ouvrages, en particulier dans les domaines des *hebraica*, est bien documentée<sup>36</sup> ; de plus, tous les ajouts et les corrections qui figurent sur le manuscrit ont été intégrés dans la version imprimée ; enfin, ajoutons que la première page comprend une remarque de la main de l'auteur, en allemand, indiquant que « tout ce qui est souligné doit être composé (imprimé) en plus petit [caractère] »<sup>37</sup>, ce qui plaide en faveur d'une copie ayant effectivement servi de base à l'imprimeur. Enfin, si l'on considère que l'imprimeur était bel et bien face au manuscrit, cela permet d'expliquer la présence en marge du texte d'une numérotation des feuillets et des cahiers, tracée au crayon rouge et correspondant à la pagination et à la reliure du fragment imprimé. Ces annotations en marge cessent d'apparaître dans le manuscrit à l'endroit où la version imprimée s'arrête également, à savoir au folio 19r.

Dès lors que l'on compare les annotations relatives à la numérotation des feuillets et des cahiers telle qu'elle apparaît dans le manuscrit avec la pagination et la numérotation réelle des cahiers du fragment imprimé, on constate qu'elles ne correspondent pas. La comparaison suggère que deux pages ont été omises au début du manuscrit. En effet, le manuscrit débute avec l'annotation 3A/1 et le fragment imprimé avec A/1, ce qui indique probablement l'omission d'une page de titre. Une telle omission ou suppression de la page de titre a eu pour conséquence que l'œuvre a été nommée, de façon conventionnelle, d'après les premiers mots du texte, en l'occurrence *Historiæ evangelicæ initium*. Ceci explique que les catalogues aient retenu ce titre, plutôt que celui initialement prévu par Knorr de *Messias puer*.

## 5. Conclusion

Le *Messias puer* est demeuré à l'état de manuscrit<sup>38</sup> et bien qu'une version partielle ait été imprimée, il ne semble pas avoir retenu l'attention, ni des contemporains de Knorr, ni des chercheurs ultérieurs. Pourtant, l'œuvre constitue un état d'aboutissement considérable du travail de Knorr en tant que kabbaliste chrétien. En dehors de l'*Adumbratio kabbalæ christianæ*, peu de productions propres de Knorr nous sont connues, si bien que Knorr est considéré avant tout comme un traducteur, un compilateur et un éditeur de textes hébraïques. Pourtant, le *Messias puer* constitue probablement une des applications les plus rigoureuses des enseignements de la kabbale aux textes du Nouveau Testament. De même que pour l'*Adumbratio*, la question se pose de savoir à quel type de christianisme Knorr confronte son lecteur. Plusieurs points fondamentaux de la doctrine chrétienne y sont en effet considérablement malmenés et la recherche future devra prendre la mesure de l'écart introduit par Knorr par rapport à la lecture traditionnelle des Évangiles. La conception du Christ par la Vierge fait l'objet de longs développements qui mettent volontiers l'accent sur l'aspect

---

<sup>35</sup> Cf. *supra*, note 21.

<sup>36</sup> BURNETT 2000, p. 28. L'existence d'une presse hébraïque à Sulzbach est bien attestée, Christian Knorr de Rosenroth et François-Mercure van Helmont ont considérablement contribué à son activité. Dès lors, l'implication de Knorr dans le processus d'impression ne saurait surprendre.

<sup>37</sup> « NB. Alles was unterstrichen ist, soll mit kleinerer Schrift gesetzt werd(en) » (KNORR DE ROSENROTH 1689, folio 1r).

<sup>38</sup> Une édition du manuscrit et de toutes ses corrections, ainsi qu'une traduction anglaise largement annotée est actuellement en préparation par nos soins et devrait paraître prochainement.

matériel de cette conception.<sup>39</sup> De même, la doctrine kabbalistique du *gilgul ha-nafshot*, de la « révolution des âmes » est abondamment utilisée afin d'interpréter les actes et les pensées des personnages que le texte passe en revue. De même que dans l'*Adumbratio*, l'Adam Kadmon y occupe une place importante, bien que différente. Enfin, l'ensemble des spéculations relatives au monde divin sont envisagées à travers le filtre des sefirot, le *Messias puer* postulant la « nature séfirotique » de Dieu. Le commentaire développé dans le *Messias puer* laisse apparaître une herméneutique audacieuse, voire radicale, fondée sur une relecture complexe mais systématique et cohérente des Évangiles.

## ABSTRACT

Christian Knorr de Rosenroth est l'auteur d'un texte intitulé *Messias puer*, considéré comme étant perdu par l'ensemble de la recherche actuelle. Le présent article entend faire la démonstration que l'ouvrage catalogué sous le titre *Historiæ evangelicæ initium* est en réalité le *Messias puer* de Knorr. Nous en donnons ici une première description qui se veut programmatique en faisant état des nouvelles questions qui émergent suite à cette importante découverte.

---

<sup>39</sup> À travers, notamment, une référence récurrente à la sefira Yesod qui désigne couramment le sexe masculin dans la tradition kabbalistique.

**BIBLIOGRAPHIE**

- ARNOLD 2009 : W. ARNOLD, « Jacob Burckhard aus Sulzbach als Bibliothekar in Wolfenbüttel », *Morgen-Blatz : Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft*, 19, p. 53-69.
- BAYLE 1687 : P. BAYLE, *Nouvelles de la République des Lettres. Mois de janvier 1687*, Henry Desbordes, Amsterdam.
- BIALE 2001 : D. BIALE, *Gershom Scholem: cabale et contre-histoire*, Éditions de l'éclat, Paris, 2001.
- BURNETT 2000 : S.G. BURNETT, « Christian Hebrew Printing in the Sixteenth Century: Printers, Humanism and the Impact of the Reformation », *Helmantica: Revista de Filología Clásica y Hebrea*, 51, n° 154, p. 13-42.
- COUDERT 1995 : A.P. COUDERT, *Leibniz and the Kabbalah*, Springer, Dordrecht.
- COUDERT 1996 : A.P. COUDERT, « Leibniz et Christian Knorr von Rosenroth : une amitié méconnue », *Revue de l'histoire des religions*, 213, n° 4, p. 467-484.
- DEUTSCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN 1923 : *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Darmstadt und Berlin, Akademie-Verlag.
- GAREL 2018 : M. GAREL, « Knorr von Rosenroth Christian (1636-1689) », dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/christian-knorr-von-rosenroth/>. Consulté le 22 février 2018.
- KNORR DE ROSENROTH 1677 : C.K. de ROSENROTH, *Kabbala denudata I*, Sulzbaci.
- KNORR DE ROSENROTH 1684a : C.K. de ROSENROTH, *Novum Domini Nostri Jesu Christi Testamentum Syriace*, Sulzbaci.
- KNORR DE ROSENROTH 1684b : C.K. de ROSENROTH, *Kabbala denudata*, II, Francofurti.
- KNORR DE ROSENROTH 1684c : C. K. de ROSENROTH, *Liber Sohar*, Sultzbaci.
- KNORR DE ROSENROTH 1689 : C. K. de ROSENROTH, *Historiæ evangelicæ initium*, Cod. Guelf. 126 Extrav., Herzog August Bibliothek.
- LUDOLF 1681 : H. LUDOLF, *Historia Aethiopica, sive brevis et succincta descriptio regni Habessinorum*, Francofurti ad Moenum, Joh. Dav. Zunner.
- MORERI 1740 : L. MORERI, *Le grand dictionnaire historique ou Le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, chez Brunel, Amsterdam.
- ROUSSE-LACORDAIRE 2018 : *Esquisse de la kabbale chrétienne*, introduit, traduit et annoté par ROUSSE-LACORDAIRE, J., Les Belles Lettres, Paris.
- SCHOLEM 1988a : G. SCHOLEM, « L'étude de la kabbale, depuis Reuchlin, jusqu'à nos jours », dans *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Cerf, Paris, p. 191-203.
- SCHOLEM 1988b : G. SCHOLEM, « Exposé des motifs véritables qui m'incitèrent à étudier la kabbale », dans *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Cerf, Paris, p. 7-9.
- SCHOLEM 1990 : G. SCHOLEM, *De la création du monde à Varsovie*, Cerf, Paris [1984<sup>1</sup>]
- VAN GEMERT 1991: G. VAN GEMERT, « Frühe niederländische Stimmen zu Christian Knorr von Rosenroth und ihr Kontext Knorr-Artikel in Lexiken aus der ersten Hälfte des 18.

Jahrhunderts », *Morgen-Blatz : Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft*, 1, p. 79-90.

VILENO 2016 : A.M. VILENO, *À l'ombre de la kabbale. Philologie et ésotérisme au XVII<sup>e</sup> siècle dans l'œuvre de Knorr de Rosenroth*, Honoré Champion, Paris.

ZELLER 2006 : R. ZELLER, « Der Nachlass Christian Knorr von Rosenroth in der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel », *Morgen-Blatz : Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft*, 16, p. 55-71.

