

BABELAO

Electronic Journal for Ancient and Oriental Studies

6 (2017)

CL. OBSOMER, Sésostris III et la frontière de Semna : une analyse des stèles nubiennes de l'an 16 (p. 1-38)

L. BRESSOLLETTE, Réflexions sur les décans et le système décanal de l'Égypte ancienne (p. 39-62)

CH. R. KRAHMALKOV, The Chief of Miners, Moses (Sinai 346, c. 1250 BCE) (p. 63-74)

J.-Cl. HAELWYCK, Les versions syriaques des Discours de Grégoire de Nazianze : un processus continu de révision (p. 75-124)

L. BUSSOTTI, La filosofia nacque in Egitto? Le fonti storiche nell'interpreta-zione dell'Afrocentrismo e dei suoi critici (p. 125-157)

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

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

BABELAO

Electronic Journal for Ancient and Oriental Studies

General Editor / Directeur

Jean-Claude Haelewyck (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

Sésostris III et la frontière de Semna : une analyse des stèles nubiennes de l'an 16

Par

Claude Obsomer

Université de Namur, Université catholique de Louvain

A lors que la première cataracte du Nil avait constitué la frontière méridionale de l'Égypte durant tout le III^e Millénaire, cette frontière fut déplacée vers la deuxième cataracte dès le début de la XII^e dynastie (cf. chronologie en fin de cet article), dans le cadre de la première expansion territoriale de l'Égypte vers la Nubie [fig. 1]. Instaurée par Sésostris I^{er}, la politique nubienne des rois de la XII^e dynastie fut différente selon qu'il s'agissait de Ouaoat ou de Kouch. Peuplé de Nubiens du Groupe-C et situé entre les première et deuxième cataractes, le pays Ouaoat fut rapidement conquis et devint partie intégrante du territoire égyptien. En revanche, le pays de Kouch, qui s'étendait au sud de la deuxième cataracte avec Kerma comme ville principale, ne fut pas colonisé par les Sésostris : s'ils y menèrent plusieurs campagnes militaires ponctuelles, ce fut surtout pour assurer la sécurité de leur frontière méridionale et obtenir des Kouchites un tribut substantiel.

Pour comprendre le contexte des stèles de l'an 16 de Sésostris III, il est utile d'évoquer brièvement les événements princi-

paux qui ont précédé¹. L'accent sera mis ici sur les dates fournies par les documents, qui permettent de reconstituer le déroulement des différentes campagnes, avec le problème récurrent que présentait le franchissement des cataractes avec des bateaux².

1. De l'an 29 d'Amenemhat I^{er} à l'an 10 de Sésostri III

Après la conquête du pays Ouaouat par les troupes du vizir Antefoquer, en l'an 29 d'Amenemhat I^{er}, les Égyptiens construisent au nord de la deuxième cataracte l'impressionnante forteresse de Bouhen, où deux petites stèles de l'an 5 de Sésostri I^{er} ont été découvertes, indiquant que ce roi était « aimé des dieux de Ouaouat » et « aimé de Khnoum qui préside à la Cataracte »³. De nombreuses inscriptions, gravées notamment sur les rochers d'el-Girgaoui, attestent le contrôle de ce territoire par les troupes égyptiennes durant les années qui suivirent. Parmi celles-ci, l'inscription *RILN* 10A indique que le responsable des bateaux Rédis et son collègue Séhétep-(ib)-Rê « furent envoyés (en mission) durant 20 années [pour] les allées et venues vers Ouaouat du [responsable] de la ville et vizir [...] Antefoquer »⁴. C'est durant cette période que furent construites de nouvelles forteresses (à Aniba, Ikkour et Qouban) et que débuta l'exploitation systématique des ressources naturelles de la Basse Nubie.

1a. La campagne de l'an 17/18 de Sésostri I^{er}

La première campagne contre Kouch amène le roi Sésostri I^{er} à se déplacer en personne jusqu'à Bouhen, où il séjourne pendant que le général Mentouhotep fils d'Âmou conduit les troupes vers Kerma, comme en témoigne la stèle triomphale découverte à Bouhen (Florence 2540)⁵. Cette campagne est très bien documentée, si bien qu'il est possible d'en reconstituer les différentes phases, depuis sa préparation jusqu'au retour en Égypte. La date mentionnée dans le texte de la stèle de Florence

¹ Une présentation plus complète, avec le détail des sources antiques et des écrits modernes, a été donnée dans OBSOMER 1995, p. 237-310 (Ouaouat), p. 311-355 (Kouch) ; OBSOMER 2007, p. 54-58 (Ouaouat), p. 58-67 (Kouch).

² Cet aspect est approfondi dans OBSOMER à paraître.

³ Stèles Philadelphie E 10995 et EES 882 : SMITH 1976, pl. LXXII.3 et pl. IV.4. Pour les partisans d'une corégence entre Amenemhat I^{er} et Sésostri I^{er}, l'an 5 de ces stèles correspondrait à l'an 25 d'Amenemhat I^{er}. Le temple de Bouhen aurait alors été construit 4 ans avant la conquête de Ouaouat par les troupes du même roi : les Égyptiens auraient-ils éprouvé les pires difficultés à soumettre les Nubiens du Groupe-C ? J'ai démontré qu'il n'en était rien.

⁴ ŽÁBA 1974, n° 10A ; OBSOMER 1995, n° 99.

⁵ BREASTED 1901, p. 230-235, pl. I-III ; OBSOMER 1995, n° 137.

(Péret I.8 de l'an 18) permet de penser que l'expédition débuta en l'an 17, car il faut tenir compte du déplacement de l'armée par bateaux jusqu'à Bouhen et des opérations menées ensuite au sud de la deuxième cataracte. Comme la saison de l'inondation correspondait à cette époque à la période qui va de Péret IV à Chémou III, en raison du décalage entre le calendrier civil et les saisons réelles, il est clair que le franchissement de la première cataracte a dû se dérouler au moment où le niveau du Nil permettait le passage des bateaux, sans doute vers Chémou II de l'an 17 (septembre 1942)⁶. Après l'installation du roi à Bouhen ou à Kor (Bouhen-Sud), les bateaux de Mentouhotep ont pu franchir la deuxième cataracte vers Chémou III de l'an 17 (octobre 1942), avant de remonter le cours du Nil vers Kerma et de guerroyer contre les populations rencontrées en dévastant leurs territoires. La stèle de Florence mentionne une série de régions soumises, mais on ignore le détail précis des opérations. Il est clair toutefois que cette mission fut longue et éprouvante, avec un retour vers Bouhen rendu plus difficile par la décrue, car la date de Péret I.8 de l'an 18 correspond à peu près au 12 avril 1941 et à la période des basses eaux.

La biographie d'Amény de Béni Hassan apporte un complément d'information des plus utiles⁷ : « J'ai traversé Kouch en remontant le fleuve, après avoir atteint la limite du pays, et j'ai rapporté le tribut de mon maître » (*Sn.i K3š m hntyt, in.n.i drw t3, in.n.i inw nb.i*). Si le terme *t3* désigne l'Égypte, comme je le pense, la deuxième proposition se comprend comme une circonstancielle marquant l'antériorité et elle mentionne le trajet initial vers la frontière sud de l'Égypte, en l'occurrence Bouhen. De la proposition initiale (*sdm.f* parfait) on déduit qu'Amény accompagna le général Mentouhotep dans sa mission au pays de Kouch. Enfin, la troisième proposition est de toute évidence une séquentielle, car elle mentionne le tribut qui fut ensuite ramené de Kouch au roi resté à Bouhen. Un tel tribut se retrouve mentionné dans les *Annales memphites* d'Amenemhat II (colonnes 11-12)⁸ : il semble avoir constitué pour les Kouchites, ainsi d'ailleurs que pour les Médjayou d'Oubat-sépet, le prix à payer pour continuer de vivre en paix, tandis que les Égyptiens s'assuraient l'acquisition de produits du Sud. Un apport régulier de ces produits africains est sans doute ce qui amena la construction de

⁶ Toutes les conversions de dates égyptiennes sont données dans le calendrier grégorien. Pour le Moyen Empire, le calendrier julien offre un décalage d'une quinzaine de jours. Voir OBSOMER à paraître, pour la méthode mise en œuvre et les calculs effectués pour les dates mentionnées dans les documents cités dans cet article.

⁷ NEWBERRY 1893, pl. VIII ; OBSOMER 1995, n° 50B.

⁸ ALTENMÜLLER & MOUSSA 1991, p. 1-48 ; MALEK & QUIRKE 1992, p. 13-18 ; OBSOMER 1995, n° 53.

la forteresse de Mirgissa (Iqen), à une dizaine de kilomètres au sud de Bouhen. L'étape suivante fut l'établissement de plusieurs forteresses autour de la passe de Semna (Heh), à 50 kilomètres au sud de Mirgissa, à l'extrémité méridionale des rapides du Batn el-Hagar [fig. 3]. Les empreintes de sceaux découvertes à Semna-Sud attestent les noms de Sésostri II et de Sésostri III (et non de Sésostri I^{er}), ce qui donne à penser que le projet pourrait avoir été initié sous Sésostri II et achevé au début du règne de son fils Sésostri III⁹.

Sous Sésostri III, trois campagnes militaires contre Kouch sont attestées de façon explicite (an 8, an 10 et an 19), chacune ayant débuté à la fin de l'année précédente, comme ce fut le cas pour la campagne de l'an 17/18 de Sésostri I^{er}. On notera d'emblée que les stèles de l'an 16 attestent la présence de Sésostri III dans la région de Semna, mais sans mentionner aucune opération contre le pays de Kouch. Le nombre de ces expéditions de Sésostri III, la présence du roi à la tête de ses troupes, ainsi que le message des stèles de l'an 16 donnent à penser que l'enjeu était essentiel pour les Égyptiens. La reprise des hostilités contre Kouch peut avoir été déclenchée par une interruption du versement du tribut de Kouch (et d'Oubat-sépet), conjuguée à une montée en puissance de Kerma qui offrait des risques potentiels pour la sécurité des implantations égyptiennes en Nubie. En l'an 8 de Sésostri III, la frontière était d'ailleurs déplacée de Bouhen à Semna.

1b. La campagne de l'an 7/8 de Sésostri III

La première campagne de Sésostri III en Nubie est connue essentiellement par une inscription de Séhel et la « première stèle » de Semna. L'inscription de Séhel est gravée sur la paroi orientale de la pointe sud de l'île, face au chenal où les bateaux étaient sans aucun doute halés depuis la rive (SEH 147)¹⁰. Sous la figuration du roi et de la déesse Satis, on lit : « An 8 sous la Majesté du Roi de Haute et de Basse Égypte Khâkaourê, vivant (soit-il) éternellement ! Sa Majesté ordonna de remettre à neuf le chenal – le nom de ce chenal est “Beaux sont les chemins de Khâkaourê éternellement” –, après que Sa Majesté se fut avancée en remontant le fleuve afin d'abattre Kouch la vaincue »¹¹.

⁹ Voir la mise au point dans OBSOMER 1995, p. 338-340, concernant la lecture erronée du nom de Sésostri I^{er} sur des empreintes de sceaux de Semna-Sud. Sans avoir lu ces pages, HEAGREN 2010, p. 285, se dit surpris de ce que ce roi aurait été responsable de la construction de ce fortin isolé.

¹⁰ DE MORGAN & *alii* 1894, p. 86, n° 20 ; SETHE 1928, p. 85, n° 24a ; GASSE & RONDOT 2007, n° 147, p. 79-80, 456-457 (avec bibliographie).

¹¹ *Rnpt-sp 8 hr hm n(y) nsw-bity (H^c-k³w-R^c) | ˁnh.(w) dt ! Wd hm.f irt mr m³(w)t – rn n(y) mr pn “Nfr w³wt (H^c-k³w-R^c) | dt” –, m-ht wd³ hm.f m hnt r shrt K³š hs(y)t.*

La suite de l'inscription donne les dimensions du chenal (150 coudées de long, 20 de large et 15 de profondeur), ainsi que le nom du responsable des travaux, un certain Senânkh. Ces travaux n'ont pu être effectués qu'en période de basses eaux¹² et, si l'on en croit l'inscription SEH 147, *après* le franchissement de la première cataracte par la flotte de Sésostris III. Il est dès lors probable que la date de la stèle corresponde à l'achèvement de ces travaux et que c'est dès la fin de l'an 7 que, profitant des hautes eaux, Sésostris III avait quitté Assouan pour gagner la deuxième cataracte¹³.

Aucune information ne nous est parvenue sur les opérations qui furent menées ensuite contre Kouch, au-delà de la deuxième cataracte, car la stèle de l'an 8 découverte à Semna est une stèle frontière dont l'objet essentiel est d'indiquer que la frontière méridionale de l'Égypte se trouvait désormais à Heh. Le toponyme Heh désigne sans doute l'affleurement rocheux, percé de plusieurs chenaux en période des hautes eaux, qui barre le Nil à hauteur de Semna. Cette frontière est marquée par la présence de trois nouvelles constructions [fig. 3] : la forteresse principale sur la rive occidentale (Semna-Ouest ou Semna), son poste avancé au sud (Semna-Sud), et la forteresse secondaire qui domine les rochers de la rive orientale (Semna-Est ou Koumma).

La « première stèle » de Semna fut découverte par Lepsius en juillet 1844 à Semna-Ouest et enregistrée au musée de Berlin sous le n° 14753 [fig. 4]. L'édition de référence est aujourd'hui celle de Meurer¹⁴, qui a également rassemblé les différentes données factuelles¹⁵. Il s'agit d'une stèle de granite rose, dont la pierre provient des carrières d'Assouan et dont la base a disparu.

¹² Ceci est confirmé par les inscriptions de Séhel datées de l'an 3 de Touthmosis I^{er} et de l'an 50 de Touthmosis III (GASSE & RONDOT 2007, n^{os} 233-234 et 242-243), qui mentionnent des travaux de curage du chenal obstrué par des pierres, lorsque ces rois revinrent de Kouch. Les dates mentionnées (Chémou I.22 pour le premier, Chémou II.10 pour le second) correspondent, vers 1510 et 1430 avant J.-C., à la période des basses eaux, soit début mai.

¹³ Voir aussi DELIA 1980, p. 25, qui se demande si la date correspond à l'ordre royal ou à l'achèvement des travaux et semble pencher aussi pour la seconde hypothèse. En ce qui concerne l'inscription non datée qui accompagne la scène où Sésostris III est figuré avec Anoukis (GASSE & RONDOT 2007, n° 146), DELIA 1980, p. 26-27, pense qu'il peut s'agir de travaux antérieurs, car cette inscription ne mentionne pas l'expression *m m³wt* « à neuf » qui figure dans l'inscription de l'an 8. Mais il n'est pas nécessaire d'imaginer une expédition militaire de Sésostris III antérieure à celle de l'an 8, car le franchissement de la cataracte se faisait également en période de paix, d'autant plus s'agit de l'époque probable de la construction des forteresses de Semna.

¹⁴ MEURER 1996, pl. I (dessin Ch. Müller).

¹⁵ MEURER 1996, p. 3-6. Voir aussi LOEBEN 2001, p. 278-279.

Sa face postérieure, non polie, donne à penser que la stèle se trouvait initialement à l'extérieur de la forteresse, contre un mur ou une paroi rocheuse. Sa largeur est légèrement supérieure à 80 cm, tandis que sa hauteur actuelle est de 83 cm. Le signe de l'Occident se trouve gravé dans le cintre, ce qui laisse entendre qu'une stèle similaire pouvait s'être trouvée à Koumma, du côté oriental de la passe. Sous l'inscription de six lignes horizontales, Meurer identifie trois figures d'ennemis les mains attachées dans le dos¹⁶, mais Loeben estime qu'il pouvait y en avoir eu davantage lorsque la stèle était complète¹⁷. Le texte de l'inscription, qui a fait l'objet de traductions nombreuses¹⁸, se présente comme suit :

⁽¹⁾ *Tšš rs(y) ỉry m rnpt-sp 8 hr hm n(y) nsw-bity (H^c-kšw-R^c)| di.(w) ʿnh
dt ⁽²⁾ r nhh !,
r tm rdi(w) sn sw
Nhs(y) nb m hd, ⁽³⁾ m hrt m kšī,
mmnt nbt n(y)t ⁽⁴⁾ Nhs(y)w,
wpw-hr Nhs(y) ỉwt(y) f(y) r irt swnt m ʿkn,
⁽⁵⁾ m wpwt r-pw,
irt.tw nbt nfr hn^c.sn,
nn swt rdit ⁽⁶⁾ swš kšī n(y) Nhs(y)w m hd hr Hh, r nhh !*

⁽¹⁾ *Frontière sud faite en l'an 8 sous la Majesté du Roi de Haute et de Basse Égypte Khâkaourê, doué de vie (soit-il) éternellement ⁽²⁾ et à jamais !, pour empêcher que ne la franchissent en allant vers le Nord, ⁽³⁾ par la terre ou en barque, tout Nubien et tout troupeau appartenant à ⁽⁴⁾ des Nubiens, à l'exception du Nubien qui viendra pour faire du commerce à Iqen ⁽⁵⁾ ou en mission officielle (et à l'exception de) tout ce qu'on pourra faire avantageusement avec eux, mais sans permettre ⁽⁶⁾ qu'une barque appartenant à des Nubiens franchisse Heh en allant vers le Nord, jamais !*

L'analyse grammaticale des deux formes verbales de la ligne 5 a fait l'objet de variantes : *irt.tw nbt nfr* (analysé ci-dessus comme une forme relative neutre prospective¹⁹) a été compris

¹⁶ Ces prisonniers, omis dans la copie de LEPSIUS II.136 i, sont très difficiles à distinguer, mais ils avaient été mentionnés par SCHAEFER 1913, p. 256.

¹⁷ LOEBEN 2001, p. 281 (dessin D. Hinz), restaure la partie inférieure de la stèle et propose un total de neuf prisonniers, à l'instar des sceaux de la nécropole thébaine au Nouvel Empire.

¹⁸ Aux traductions relevées par MEURER 1996, p. 10 (n. 4), et LOEBEN 2001, p. 273 (n. 4), on ajoutera HALL 1913, p. 161 ; SEIDLMEYER 1999 ; TALLET 2005, p. 42 ; OBSOMER 2007, p. 66 ; VOGEL 2010, p. 35 ; TALLET 2014, p. 145 ; KOSACK 2015, p. 709-710 (avec erreurs d'interprétation pour les toponymes).

¹⁹ Cf. SETHE 1927, p. 139-140 ; THÉODORIDÈS 1975, p. 93, n. 25 (prospectif).

par certains traducteurs comme un prospectif autonome passif (*Ir.t(w) (h)t nbt nfr(t)* « On fera toutes sortes de bonnes choses »²⁰) ; *nn swt rdit* (analysé ci-dessus comme *nn* + infinitif²¹) a parfois été compris comme la négation d'un prospectif et traduit comme une proposition indépendante²². Quoi qu'il en soit, cela ne modifie en rien l'interprétation du décret promulgué par le roi. En revanche, on observera avec intérêt le positionnement au début de la ligne 2 et à la fin de la ligne 6 de l'expression *r nhh*, qui encadre en somme l'interdiction qui est énoncée, en vue d'insister sans doute sur le fait que celle-ci est valable à jamais. On notera également, à la fin de la ligne 6, la proximité des expressions *hr Hh* et *r nhh*, qui offrent une assonance évidente.

En plus de fixer à Heh la nouvelle frontière méridionale de l'Égypte, la stèle a pour objet de déterminer les conditions dans lesquels des Nubiens venant du Sud pourront franchir la frontière pour se rendre à Iqen (Mirgissa) : le passage sera réservé aux Nubiens venus échanger des produits ou en mission diplomatique, et ceux-ci devront obligatoirement passer par la rive plutôt que par le fleuve. Le fortin avancé de Semna-Sud, dont le nom était *Dꜣi(w)-Sty* « Celui qui contrôle Séty », était un poste d'observation qui permettait de contrôler les mouvements des Nubiens venant du Sud, tandis qu'un mur de briques protégeait du côté ouest l'accès vers la forteresse de Semna²³.

1c. La campagne de l'an 9/10 de Sésostris III

La deuxième campagne de Sésostris III contre Kouch est attestée par deux inscriptions gravées sur un rocher de la cataracte de Dal, à quelque 80 kilomètres au sud de Semna²⁴. L'une indique par sa position le « niveau du fleuve trouvé à Ichmyk quand on y passa en allant vers le Nord, en l'an 10, 3^e mois d'Akhet, jour 9, sous la Majesté du Roi de Haute et de Basse Égypte Khâkaourê ». L'autre précise que ce niveau était de 4 coudées. Ces inscriptions furent gravées à la cataracte de Dal (Ichmyk) à l'occasion du retour de la flotte, à un moment où le niveau d'eau était largement inférieur à la moyenne, car la date correspond environ au 25 janvier (1863). J'ai proposé en 2007 de rapporter à la même expédition la stèle Londres BM 852 découverte à Éléphantine, qui atteste qu'un certain Amény reçut de

²⁰ Notamment BREASTED 1906, p. 294. Voir la discussion de DELIA 1980, p. 36-37 ; MEURER 1996, p. 24-25 ; LOEBEN 2001, p. 273-277.

²¹ Cf. SETHE 1927, p. 140.

²² Notamment BLUMENTHAL 1970, p. 237 ; MEURER 1996, p. 11, 25 (n).

²³ Voir KEMP 1991, p. 175-176.

²⁴ VERCOUTTER 1976, p. 154-155 ; DELIA 1980, p. 39-40 ; TALLET 2005, p. 43.

Sésostriis III l'ordre d'effectuer des travaux dans les fortifications de cette île, « lorsque [Sa Majesté] s'avança [dans la vie et la san]té pour abattre Kouch la vaincue » (*hft wd³ [hm.f m n^h s]nb r shrt K³š hs(y)t*)²⁵. En effet, la date de la stèle est clairement Chémou III de l'an 9, comme Breasted l'avait noté²⁶, et non pas Chémou III de l'an 8 comme on le lit généralement sur base de la copie de Budge²⁷. Elle correspond à septembre-octobre (1864) et donc à la période des hautes eaux, qui allait permettre à la flotte royale de franchir la première cataracte dans son trajet aller²⁸. La stèle d'Éléphantine confirme que le roi prenait part à l'expédition, ce que les inscriptions de Dal ne précisent pas en raison de leur brièveté.

On associe à cette expédition un graffiti relevé sur un rocher de la route d'Assouan à Konosso, qui présente une ligne horizontale courant au-dessus d'un texte de quatorze colonnes. Lepsius en a copié seulement la ligne horizontale : « An 10, 2^e mois d'Akhet sous la Majesté du Roi de Haute et de Basse Égypte Khâkaourê, aimé de Khnoum maître de la Cataracte »²⁹. Mais Petrie a publié les signes qu'il a pu lire du texte, dont la première colonne mentionne la campagne de Sésostriis III : *wd³ hm.f r shrt K³šw* « Sa Majesté s'avança pour abattre les Kouchites »³⁰. Pour Tallet, la date correspondrait au passage de l'expédition royale à Assouan lors du trajet aller, soit un mois seulement avant la date relevée à la cataracte de Dal, ce qui amène l'égyptologue français à penser à une campagne très limitée dans le temps, qui n'avait pas dû aller bien loin au-delà de Dal³¹. Mais une autre interprétation est préférable, car le 2^e mois d'Akhet correspond à décembre-janvier et à un moment de l'année où la décrue est déjà trop largement avancée pour franchir la première cataracte. Pour appréhender le sens à donner à la première colonne du graffiti, il est indispensable de tenir compte des treize suivantes,

²⁵ OBSOMER 2007, p. 67.

²⁶ BREASTED 1906, p. 293 et note a.

²⁷ *HTBM* 4, 1913, pl. 10. Cette lecture erronée de l'an 8 est maintenue par WELLS 1994, p. 339-347, mais elle avait été mise en doute par DELIA 1980, p. 29. KOSACK 2015, p. 707-708, note les deux dates.

²⁸ HEAGREN 2010, p. 345, confirme que la date de Chémou III correspond à la période idéale du franchissement de la première cataracte sous Sésostriis III. Mais il situe la campagne un an plus tôt sur base de la lecture erronée de Wells.

²⁹ *LD* II.136 c.

³⁰ PETRIE 1888, pl. XIII, n° 340. Dans sa notation de la date, Petrie omet le signe du mois (« An 12 d'Akhet »), mais GAUTHIER 1906, p. 44-45, et DELIA 1980, p. 40, ont émis des doutes justifiés sur la notation de Petrie, privilégiant à juste titre la copie de Lepsius.

³¹ TALLET 2005, p. 43-44.

qui hélas s'avèrent difficilement compréhensibles³². Placée au début du texte, la proposition *wḏḏ hm.f r shrt K3šw* peut être une circonstancielle³³, qui précéderait treize colonnes décrivant une action menée localement par quelque chargé de mission, « tandis que Sa Majesté s'avancait pour abattre les Kouchites », soit à un moment où le roi se trouvait déjà en Nubie. La stèle Londres BM 852 nous apprend que le roi avait franchi la première cataracte en Chémou III de l'an 9. Et cette campagne contre Kouch, d'une durée de plusieurs mois, a donc bien pu atteindre Kerma, avant que les bateaux égyptiens ne reviennent à hauteur de Dal en Akhet III de l'an 10.

2. La campagne et les stèles de l'an 16 de Sésostris III

Sésostris III revint une troisième fois dans la zone frontalière de Semna/Heh en l'an 16 de son règne, comme l'attestent les stèles jumelles découvertes l'une à Semna-Ouest, l'autre sur l'île d'Ouronarti (ou Geziret el-Malik, Malikarti) située à 4 kilomètres en aval.

La « seconde stèle » de Semna [fig. 5], enregistrée au musée de Berlin sous le n° 1157³⁴, a été découverte par Lepsius en juillet 1844 et publiée intégralement dans ses *Denkmaeler*³⁵. Au moment de sa découverte, elle se trouvait brisée en deux et seule la partie inférieure parvint à Berlin dans un premier temps : oubliée dans une caisse sur la rive du Nil, la partie supérieure ne gagna Berlin qu'en 1899, après avoir été retrouvée par hasard à Semna par Insinger en 1886 et avoir séjourné ensuite quelques années au Caire³⁶. Sur base d'un plan établi par Erbkam en 1844, Seidlmayer a pu mettre en évidence le lieu précis de la découverte de cette stèle, sur le glacis oriental de la forteresse face au Nil, et il a envisagé des hypothèses quant à son emplacement originel à l'intérieur ou à l'extérieur de la forteresse³⁷. De son côté, la stèle d'Ouronarti [fig. 6], découverte par Borchardt, Steindorff et Schaefer en 1899, fut acheminée en 1905 par

³² Le graffito 340 de Petrie compte parmi ceux qui ne furent pas retrouvés par de Morgan et son équipe : voir DE MORGAN 1894, p. 8.

³³ On observe la même construction (circonstancielle *wḏḏ hm.f* en position initiale) dans l'inscription de l'an 19 (ci-après, point 3), ainsi que dans l'inscription gravée sur le pilier de la tombe de Sarenpout I^{er}, sous Sésostris I^{er} (OBSOMER 1995, p. 488).

³⁴ Photographies : BARTA 1974, pl. I ; OBSOMER 1989, pl. II ; LECLANT 2001, p. 79 ; OBSOMER 2007, p. 71.

³⁵ LD II.136 h.

³⁶ Voir BREASTED 1906, p. 294, note c ; JANSSEN 1953, p. 51 ; MEURER 1996, p. 4 ; SEIDLMEYER 1999 ; 2000, p. 235.

³⁷ SEIDLMEYER 1999 ; 2000, p. 233-234, pl. 4. Voir aussi VOGEL 2011, p. 330-331.

Budge et Crowfoot vers Khartoum³⁸, où elle est enregistrée dans les collections du musée sous le n° 451³⁹. Elle fut trouvée à l'extérieur de la forteresse, non loin de sa porte nord, à l'est du grand mur éperon qui s'étend vers le nord⁴⁰. Pour Van Siclen, la stèle devait se dresser contre un mur de la chapelle de la XVIII^e dynastie bâtie à cet endroit en l'honneur de Sésostri III⁴¹. Si sa localisation originelle reste hypothétique, il est possible qu'elle se trouvait déjà à proximité de la porte nord à l'époque de Sésostri III⁴², car c'est à la petite terrasse aménagée à cet endroit que l'on arrivait lorsque, après avoir abordé au quai d'Ouronarti, on empruntait le long escalier montant vers la forteresse.

Si l'on se réfère aux données fournies par Priese, la stèle de Semna [fig. 5] est en grès silicifié et mesure 160 cm de haut et 96 cm de large⁴³. Son cintre énonce les cinq éléments de la titulature royale en deux lignes horizontales placées sous la figuration de l'astre solaire ailé, tandis que le texte même se compose de 19 lignes, avec quelques signes endommagés au niveau de la fracture qui marque les lignes 10 à 13. La stèle d'Ouronarti [fig. 6] est légèrement plus petite : selon Janssen, elle fait 150 cm de haut et 80 cm de large⁴⁴. La photographie dont je dispose, grâce à Sylvie Favre, donne à penser qu'il s'agit d'une approximation : il semble que la stèle soit un peu moins haute et/ou un peu plus large. Les avis divergent quant à la pierre dont elle est faite : Janssen écrit qu'elle est en grès brun, tandis que l'étiquette actuelle du musée de Khartoum indique qu'elle est en granite⁴⁵. Son cintre offre les cinq éléments de la titulature royale, mais dans une disposition tout autre : le nom d'Horus est placé verticalement au centre du cintre, tandis que les cartouches sont disposés de part et d'autre également en position verticale. Le texte se répartit aussi en 19 lignes, mais l'angle inférieur gauche est manquant au niveau des lignes 12 à 19.

Les stèles de l'an 16 de Sésostri III ont fait l'objet de plusieurs copies modernes présentées ou non sous forme de fac-

³⁸ Voir BUDGE 1907, p. 491-492, 547 ; WELLS 1916, p. 181 ; CROWFOOT & ADDISON 1953, p. 55 ; JANSSEN 1953, p. 51 ; DUNHAM 1967, p. 32.

³⁹ Photographies : BUDGE 1907, face p. 491 ; JANSSEN 1957, pl. LXV ; VOGEL 2010, p. 31.

⁴⁰ Voir les plans de WELLS 1916, p. 180 ; VAN SICLEN 1982, p. 13 (fig. 3).

⁴¹ VAN SICLEN 1982, p. 25 et fig. 10.

⁴² VOGEL 2010, p. 33 ; 2011, p. 329-330, 334 (fig. 10).

⁴³ PRIESE 1991, p. 46. Certains ont appliqué à la stèle de Semna les dimensions de celle d'Ouronarti.

⁴⁴ JANSSEN 1953, p. 51.

⁴⁵ D'après une photographie de Sylvie Favre.

similé⁴⁶. De nombreuses traductions intégrales ont été publiées, parmi lesquelles (dans l'ordre chronologique) : BREASTED 1906, p. 295-297 (*idem* EMERY 1965, p. 157-158 ; DUNHAM 1967, p. 33) ; BUDGE 1907, p. 544 et 547 ; HALL 1913, p. 161-162 ; SÄVE-SÖDERBERGH 1941, p. 77-78 ; JANSSEN 1953, p. 51 et 54 ; LANGE 1954, p. 14-15 ; WOLF 1971, p. 196-197 ; THÉODORIDÈS 1975, p. 95-98 ; LICHTHEIM 1975, p. 118-119 ; DELIA 1980, p. 43-69 ; VAN SICLEN 1982, p. 43-44 ; OBSOMER 1989, p. 65-68 (*idem* TALLET 2005, p. 45, 47) ; EYRE 1990, p. 134-135 ; PARKINSON 1991, p. 43 et 45-46 (*idem* VOGEL 2010, p. 12-15 ; 2011, p. 332-333) ; LECLANT 1997, p. 78 ; SEIDLMAYER 1999 ; OBSOMER 2007, p. 70-72 (*idem* MONNIER 2010, p. 24) ; HUTTERER 2012, p. 46-48 ; MATHIEU 2014, p. 86 ; KOSACK 2015, p. 712-714.

Il convient d'y ajouter des traductions partielles plus ou moins longues, dont notamment (dans l'ordre alphabétique)⁴⁷ : ALLEN 1979, p. 11 (18) ; ASSMANN 1984, p. 111 (2-4, 6-11) ; BARTA 1974, p. 51 (15-19) ; BLUMENTHAL 1970, p. 151 (15-17), p. 165 (2-3), p. 186 (18-19), p. 188 (8-9, 17-18), p. 216 (4-5), p. 222-223 (8), p. 226 (9-10), p. 233 (12-14), p. 235-236 (6-7), p. 237 (6), p. 240 (11), p. 241 (10), p. 244 (9), p. 324 (5-6), p. 389 (3-4), p. 434 (14, 11-12), p. 435 (14-15) ; DONADONI 1957, p. 126 = DONADONI 1967, p. 113 (1-9) ; FISCHER 1973, p. 224 (11) ; GALAN 1994 (5-7) ; GARDINER 1957, p. 361 (7-11) ; JUNGE 1979, p. 86 (18) ; KAPLONY 1966, p. 405 (18-19) ; KEMP 1991, p. 174 (1-3, 15-19) ; LOPRIENO 1986, p. 279 (18) ; LOPRIENO 1988, p. 25 (9-11) ; MEURER 2001, p. 328-329 (11-14) ; POSENER 1956, p. 135 (2-8) ; PRIESE 1991, p. 46 ; SEIDLMAYER 2000, p. 236 (18-19) ; SMITH 1991, p. 127-128 (15-16, 18-19) ; SOTTAS 1913, p. 143 (15-18) ; TÖRÖK 2009, p. 81 (2-4, 15-18) ; VALBELLE 1998, p. 147 (15-19) ; WILSON 1951, p. 137 (1-3, 7-12).

2a. Les stèles de l'an 16 : traduction et analyse textuelle

De nombreux égyptologues s'accordent à attribuer d'indéniables qualités littéraires au texte de ces stèles, que certains plaçant même au rang des « belles lettres ». À la mention de faits d'ordre historique, ce texte associe une longue eulogie royale qui, dit-on, relève à la fois de l'autobiographie et de l'ensei-

⁴⁶ Stèle de Semna : LD II.136h ; BUDGE 1907, p. 545 (*idem* PARKINSON 1991, p. 44 ; VOGEL 2011, p. 329) ; SCHAEFER 1913, p. 257-258 ; SETHE 1928, p. 83-84 ; OBSOMER 1989, p. 182 (*idem* TALLET 2005, p. 46 ; OBSOMER 2007, p. 71 ; VOGEL 2010, p. 14 ; VOGEL 2011, p. 328). Stèle d'Ouronarti : JANSSEN 1957, p. 52-53 ; OBSOMER 1989, p. 183. Édition synoptique : KOSACK 2015, p. 711-713.

⁴⁷ Les lignes mentionnées entre parenthèses se rapportent à la stèle de Semna, sans tenir compte des deux lignes du cintre qui notent la titulature du roi.

gnement⁴⁸. Aussi donne-t-il au lecteur l'impression de découvrir quelque peu la personnalité du roi en tant que dirigeant politique responsable, à travers une multitude de termes et d'expressions qui décrivent son caractère et sa manière de concevoir l'application de ses décisions.

Avant de proposer une interprétation historique de ce texte visant à établir la nature et les enjeux de la campagne de l'an 16 (ci-après, point 2b), il est primordial d'en donner une translittération et une traduction, section par section, et d'étudier la structure et la phraséologie de chacune de ces sections. Seule la première ligne est différente d'une stèle à l'autre, mais on observe des variantes graphiques dans certains termes des lignes suivantes⁴⁹. La numérotation des lignes mentionnée ci-après se réfère à la stèle de Semna (sauf avis contraire).

Section 1

Semna : ⁽¹⁾ *Rnpt-sp 16, 3bd 3-nw Prt : irt hm.f t3š rs(y) r Hh.*

An 16, 3^e mois de Péret : action de sa Majesté d'établir la frontière sud à Heh.

Ouronarti : ⁽¹⁾ *Wd iry m rnpt-sp 16, 3bd 3-nw Prt, hft kd(w) mnnw "Hsf(w) Iwnw".*

Stèle faite en l'an 16, 3^e mois de Péret, quand fut construite la forteresse "Qui écarte les Iounou".

Le texte d'Ouronarti présente la date de Péret III de l'an 16 comme la date de la stèle qui commémore la construction de la forteresse de cette île, grâce à l'emploi d'une subordonnée temporelle (*hft* + accompli au passif). Le nom de la forteresse est similaire à celui d'autres forteresses, mentionnées dans l'*Onomasticon du Ramesséum*, qui furent contruites à partir de Sésostri III, notamment : *Itnw-Pdwt* « Qui s'oppose aux Archers » (Koumma), *D3i(w)-Sty* « Qui contrôle la Nubie » (Semna-Sud), *Wf(w)-H3swt* « Qui soumet les étrangers » (Chalfak), *Dr(w)-Styw* « Qui entrave les Nubiens » (Askout) [fig. 2]. En raison de la graphie de *Itnw-Pdwt*, on privilégiera l'analyse du verbe comme un participe actif. Et celui-ci se rapporte selon toute vraisemblance au terme masculin *mnnw* sous-entendu, si l'on se réfère à la pratique qui s'observe dans la désignation de monuments du Nouvel Empire⁵⁰.

⁴⁸ POSENER 1956, p. 135-136 ; DONADONI 1957, p. 126 ; 1967, p. 113 ; EYRE 1990, p. 149, 165 ; 1996, p. 431.

⁴⁹ Voir JANSSEN 1953, p. 54.

⁵⁰ Exemples sous Ramsès II avec un participe féminin (*hnmt*) accordé au terme *hwt-(ntr)* et non pas au nom du roi : *Hwt-ntr R^c-ms(w)-sw Mry-Imn hnmt nhh m pr-Imn* « temple (divin) de Ramsès Méryamon "qui est associé à l'éternité dans le domaine d'Amon" » (Louqsor) ; *Hwt R^c-ms(w)-sw Mry-Imn hnmt T3-wr* « temple de Ramsès Méryamon "qui est associé au nome de Ta-

Le texte de Semna note la même date, sans référence à la stèle (*wḏ*) qui porte l'inscription. Elle est suivie d'un infinitif qui se présente comme le titre du texte⁵¹. Comme le note Delia, « It is curious that Senwosret announced the making of the boundary in year 16 when he had already made it in year 8. Note that he does not make the boundary *m mḏwt*, “anew” »⁵². L'absence de *m mḏwt* n'est sans doute pas un hasard, comme on le verra plus loin dans l'analyse historique (point 2b).

Section 2

⁽²⁾ *Ḳw Ḳr.n.Ḳ tḏḏ.Ḳ, ḥnt.Ḳ Ḳtw.Ḳ.*
Ḳw rd.Ḳ.n.Ḳ ⁽³⁾ *ḥḏw ḥr swḏt n.Ḳ.*

J'ai établi ma frontière en allant au sud de (celle de) mes pères.
J'ai accru ce qui me fut légué.

Deux propositions autonomes à l'accompli (*Ḳw ḏdm.n.f*) s'associent pour exprimer la même réalité : le fait que Sésostri III a déplacé vers Semna/Heh la frontière sud de l'Égypte qui était établie à Bouhen depuis Sésostri I^{er}. La proposition *ḥnt.Ḳ Ḳtw.Ḳ* est une subordonnée indiquant la concomitance (aoriste circonstanciel). C'est la seule occurrence de ce verbe avec un complément d'objet direct⁵³, mais on considérera que l'expression véhicule une notion de comparaison où le terme *tḏḏ* ne serait pas répété.

Section 3

Ḳnk nsw ḏd(w) Ḳrr(w) – kḏḏt ⁽⁴⁾ *Ḳb.Ḳ Ḳw, ḥprt m Ḳ.Ḳ –,*
⁽⁵⁾ *ḏd(w) r Ḳtt, ḥmw r mḲr,*
tm(w) ḏdr(w) mdt m Ḳb.f ;
ḥmt(w) twḏw, ḥḲ(w) ḥr ⁽⁶⁾ *sf,*
tm(w) ḏfnw n ḥrwy Ḳḥ(w) sw ;
Ḳḥw Ḳḥ.t(w).f, grw gr.t(w),
⁽⁷⁾ *wḏbw mdt mḲ ḥprt im.s.*

Je suis un roi qui parle et qui agit – ce qui arrive par mon bras,
c'est ce que mon cœur conçoit –,

our” » (Abydos). Pour l'analyse des noms des temples et stations processionnelles d'Hatchepsout, voir COYETTE 2014, p. 491-495. Le terme *mnnw* est associé à trois reprises à la liste de l'*Onomasticon du Ramesséum* (GARDINER 1916, p. 185 ; 1947, pl. II), mais avec un *n(y)* introduisant le nom de la forteresse, considéré dès lors comme un toponyme à part entière au même titre que Bouhen ou Abou (Éléphantine).

⁵¹ SETHE 1927, p. 136, qui le conçoit comme une apposition à la date. La forme *Ḳrt* avec *-t* interdit d'en faire une subordonnée temporelle (traduction de SÄVE-SÖDERBERGH 1941, p. 77).

⁵² DELIA 1980, p. 45.

⁵³ DELIA 1980, p. 46.

*(un roi) avide de conquête et empressé vers le succès,
dans le cœur de qui une parole/affaire ne dort pas ;*

*(un roi) qui prend en considération ceux qui réclament et qui s'appuie sur la douceur,
(mais) qui n'est pas clément envers l'ennemi qui l'attaque;*

*(un roi) qui attaque quand on l'attaque et qui reste silencieux
quand on est silencieux,
qui répond à une affaire/situation en fonction de ce qui peut résulter d'elle.*

Cette section se compose d'une proposition non-verbale à prédicat nominal, dont le nom *nsw* est qualifié par une série de dix participes masculins et une forme relative masculine. On y observe d'abord l'énoncé d'une thématique générale, celle du « roi qui parle et agit », qui est explicitée par une proposition incise : l'action accomplie par le « bras » du roi n'est que la conséquence logique de la décision prise par son « cœur », le cœur *ib* étant pour les Égyptiens le siège de la pensée. La suite précise quelque peu ce à quoi pense le roi, mais l'information n'est distillée au lecteur que d'une façon lente et progressive, selon un procédé déjà mis en œuvre au début de l'*Enseignement d'Amenemhat* (§ Id à Ve).

Ce passage est marqué par la répétition de certains mots (*ph*, *gr* et *sf/sfn*) et il s'ouvre avec le terme βd , qui sera employé à trois reprises dans la section suivante. Le découpage retenu ici est celui de Delia⁵⁴, qui associe trois par trois les huit participes et la forme relative qui composent le passage :

(1) $\beta d(w) - shmw / tm(w) sdr(w) mdt$: deux participes et une forme relative négative. On apprend que les propos énoncés s'appliquent plus précisément à la politique étrangère du roi, qui privilégie l'action rapide et l'application effective des décisions.

(2) $hmt(w) - h^c(w) / tm(w) sfnw$: trois participes, dont le troisième est négatif⁵⁵. On apprend que le roi est capable d'écoute et de clémence à l'égard des mécontents qui s'adressent à lui, mais qu'il refuse toute clémence à ceux qui l'attaquent et qui sont dès lors des ennemis.

(3) $phw - grw / wšbw$: trois expressions au participe, mais la troisième offre la synthèse des deux premières. On apprend que le roi entend réagir de façon proportionnée à la situation créée

⁵⁴ DELIA 1980, p. 48.

⁵⁵ Pour certains, le participe $h^c(w)$ se rapporterait aux $tw\beta w$: voir JANSSEN 1953, p. 54 ; VAN SICLEN 1982, p. 44 (« clients who trust in mildness/ mercy »). Mais pour DELIA 1980, p. 51-52, il est clair que $h^c(w)$ se rapporte au roi. La majorité des traducteurs partage son avis.

par autrui, en n'attaquant celui-ci que dans le cas où il attaque lui-même⁵⁶.

Au terme de cette section, le lecteur se pose deux questions. À quelle action concrète le roi fait-il allusion dans le contexte de sa présence à la frontière sud ? Quelle décision avait-il énoncée au départ qui explique qu'il agisse de la sorte ?

Section 4

Dr-ntt ir gr m-ht ph, sshm⁽⁸⁾ ib pw n(y) hrwy,
ꜥnt pw ꜥd,
hst pw hmht.
Hm pw mꜥ, ⁽⁹⁾ꜥrw hr tꜥš.f.
Dr-ntt sdm Nhs(y) r hr n r(ꜥ),
in⁽¹⁰⁾ wšb.f didi(w) hm.f.
ꜥd.t(w) r.f, didi.f sꜥ.f⁵⁷;
hmht(w), wꜥ.f r ꜥd.
⁽¹¹⁾*N rmtꜥ is n(y)t šf.t(w) st : hwrww pw sdw ibw⁵⁸.*

Puisque se taire après une attaque, c'est enhardir le cœur de l'ennemi⁵⁹,

*(alors) c'est du courage que d'être agressif
 et de la lâcheté que de battre en retraite.*

C'est un véritable efféminé, celui qui est repoussé de sa frontière.

Puisque le Nubien n'entend que pour tomber au moindre mot,

(alors) c'est lui répondre qui fait qu'il se retire.

Quand on est agressif envers lui, il montre son dos ;

(mais) quand on a reculé, il en vient à être agressif.

Ce ne sont pas des gens que l'on respecte : ce sont des misérables au cœur brisé.

Cette section se compose de deux idées structurées de la même manière : une subordonnée causale introduite par *dr-ntt* énonce une première vérité, à partir de laquelle le roi en exprime d'autres en les présentant comme des conséquences logiques.

La première proposition introduite par *dr-ntt* est une proposition non-verbale en *pw* dont le « sujet réel » est antéposé grâce à l'emploi de la particule *ir* : le roi envisage une situation où une

⁵⁶ Sur l'usage contrasté de *gr* et *ph* dans d'autres textes littéraires, voir EYRE 1990, p. 154.

⁵⁷ Il s'agit d'un cas de phrase balancée (Wechselsatz), mais dont les verbes à l'imperfectif expriment des sens opposés : MALAISE & WINAND, p. 385 ; OBSOMER 2009, p. 152.

⁵⁸ Cette lecture a été confirmée par DAVIES 1976, p. 176-177 (*contra* FISCHER 1973, p. 224-226).

⁵⁹ On pourrait analyser *gr* et *sshm* comme des participes masculins (cf. PARKINSON 1991, p. 45) : « Puisque celui qui se tait (*gr(w)*) après une attaque, c'est quelqu'un qui enhardit (*sshm(w)*) le cœur de l'ennemi, ... ».

attaque (égyptienne⁶⁰) a eu lieu dans un premier temps, mais où l'ennemi (nubien) a pu reprendre ensuite courage en raison du silence (égyptien). Assimilant ce silence à une retraite (égyptienne), le roi conclut que celui qui est repoussé de sa frontière est un véritable « efféminé », en utilisant le terme *hm* qui est une allusion claire au dieu Seth⁶¹ : certains Égyptiens sont donc coupables, dans l'esprit du roi, d'avoir perdu la frontière et d'avoir ainsi perturbé l'ordre que le roi avait établi. Le terme *hm* était également employé, au pluriel, dans le § VII d de l'*Enseignement d'Amenemhat* pour désigner les agresseurs du roi Amenemhat I^{er}.

Au milieu de ce paragraphe, un double énoncé explicite le contraste entre deux attitudes qui étaient possibles : l'agressivité, qui est une preuve de courage, et la retraite, qui est une marque de lâcheté. Il va de soi que *knt pw ʒd* vise l'attitude préconisée par le roi, dont on lit plus haut qu'il est *ʒd(w) r itt* (ligne 4), tandis que *hst pw hmht* qualifie l'attitude de ceux dont le silence équivaut, dans l'opinion du roi, à une retraite et à la perte de la frontière.

La seconde proposition introduite par *dr-ntt* est une proposition verbale dont le sujet est le Nubien (*Nhs(y)*) : on va s'intéresser ici à la nature de celui qui était défini aux lignes 6 et 8 comme l'ennemi (*hrwy*). Le roi ôte toute respectabilité aux Nubiens en les considérant comme des êtres inférieurs (ligne 11) et, pour intégrer cette idée à son propos, il commence par affirmer que le Nubien est un être qui se soumet par nature (ligne 9)⁶² : il n'a d'oreille (*sdm* à l'inaccompli) que pour entendre la parole qui cause sa soumission. Le roi introduit alors le terme *wšb* « répondre », qui s'oppose au terme *gr* « se taire », afin d'indiquer l'attitude qui était requise de ceux qui ont préféré se taire et rendre inopérante la notion de frontière.

Au milieu de ce paragraphe, un double énoncé reporte le lecteur au contraste évoqué à la ligne 8, en reprenant les termes *ʒd* et *hmht*. L'objet est à présent d'indiquer quelle conséquence chaque attitude énoncée à la ligne 8 implique pour le Nubien : si on a le courage d'« être agressif » (*ʒd*), en l'occurrence de « répondre » (*wšb*) au Nubien, alors celui-ci se retire ; si on a la lâcheté de « reculer » (*hmht*), du fait même que l'on reste silencieux (*gr*), alors le Nubien en vient lui-même à être agressif.

⁶⁰ SETHE 1927, p. 137, voyait en *ph* un infinitif à sens passif. Il a été suivi par DELIA 1980, p. 53, ASSMANN 1984, p. 111, et par ceux qui considèrent qu'il est question d'une attaque nubienne.

⁶¹ Précisions dans OBSOMER 2017.

⁶² LOPRIENO 1988, p. 25, cite ce passage parmi d'autres textes qui qualifient négativement les Âamou et les Chasou.

*Quant à tout fils à moi qui maintiendra cette frontière que Ma Majesté a établie,
c'est mon fils; c'est pour Ma Majesté qu'il est/sera enfanté.
Il est semblable au "Fils-protecteur-de-son-père", celui qui maintient la frontière de celui qui l'a engendré.*

*Quant à celui qui la perdra et ne luttera pas pour elle,
ce n'est pas mon fils; ce n'est pas pour moi qu'il a/aura été enfanté.*

Au niveau de sa structure, cette section s'inspire des formules de bénédiction et de malédiction attestées dans les documents tant privés que royaux : on identifie d'abord les personnes concernées, en décrivant au moyen d'une forme *sdmtj.fy* leur action ou attitude future, avant d'énoncer le bien ou le mal qui adviendra à ces personnes. Dans les propos du roi Sésostri, il est question de « fils » (*s3.i nb* « tout fils à moi »), et les termes choisis offrent une similarité avec la maxime 12 de *Ptahhotep*, qui décrit l'attitude d'un père vis-à-vis d'un fils⁷⁰ : s'il est droit et obéissant, « fais-lui tout le bien (que tu peux), car c'est ton fils (204 : *s3.k pw*) », mais s'il s'égare et transgresse tes décisions, « chasse-le, car il ne se peut que ce soit ton fils (213 : *nn s3.k is pw*), il ne se peut pas qu'il ait été enfanté pour toi (214 : *nn ms.n.t(w).f is n.k*) »⁷¹. Sésostri envisage également deux attitudes opposées de la part du « fils », mais, dans le contexte précis du contrôle de la frontière qu'il a établie, il distingue le « fils » qui maintiendra (*srwd*) la frontière de celui qui la perdra (*fh*) et ne combattra pas pour elle (*h3*). La formule de bénédiction/malédiction évolue dès lors vers un propos volontairement moralisateur.

L'opposition entre *s3.i pw* et *n s3.i is* offre aux grammairiens un bel exemple illustrant la négation d'une proposition non-verbale en *pw*. L'opposition entre *ms.t(w).f n hm.i* et *n ms.t(w).f is n.i* a également été commentée⁷² : *ms.t(w).f* est la forme passive d'un aoriste ou d'un prospectif, tandis que *n ms.t(w).f* est la forme négative de l'accompli passif⁷³, tel qu'il est attesté par exemple dans Sinouhé B 227-228 : *N sdm.tw rn.i m r(3) whmw*

⁷⁰ Voir DONADONI 1957, p. 126 ; 1967, p. 114 ; THÉODORIDÈS 1975, p. 97, n. 31 ; EYRE 1990, p. 154-156, 160. On notera que le pPrisse (« version majeure » du Moyen Empire) n'envisage pas le cas du fils indigne, qui n'est décrit que dans une copie du Nouvel Empire (recension scolaire).

⁷¹ Il peut s'agir de deux propositions exprimant la non-existence (ou la dénégation) : le sujet de la première (213) est une proposition non-verbale en *pw*, tandis que le sujet de la seconde (214) est une proposition verbale (accompli *sdm.n.f* en fonction non-prédicative emphatique). Mais pour MALAISE & WINAND, p. 295, l'emploi de *nn* (au lieu de *n*) pourrait venir de ce que la copie date du Nouvel Empire.

⁷² Voir EYRE 1990, p. 135, qui renvoie à ALLEN 1979, p. 11 ; JUNGE 1979, p. 86 ; LOPRIENO 1986, p. 279-280.

⁷³ Voir aussi SETHE 1927, p. 139.

« Mon nom n'a pas été entendu dans la bouche du héraut ». L'usage de cet accompli est porteur de sens : le fils indigne se voit refuser rétrospectivement et définitivement la qualité même de fils.

En ce qui concerne le fils « qui maintiendra la frontière », le texte ajoute une idée complémentaire sous la forme d'une proposition non-verbale à prédicat adjectival (participe du verbe *tw* « être semblable », « être à l'image de »). Ce fils vertueux est qualifié de *S³-ndty-it.f* à l'instar du dieu Horus agissant pour son père Osiris⁷⁴. Cette allusion à Horus s'oppose de toute évidence à l'allusion à Seth exprimée à la ligne 8 au moyen du terme *hm* « efféminé », qui qualifiait « celui qui est repoussé de sa frontière » (*3rw hr t3š.f*). On notera que le terme *Hr* « Horus » a sans doute été omis volontairement dans le texte de la stèle, dont on se plaît à dire qu'il se caractérise par l'absence de toute invocation aux dieux en vue d'obtenir leur appui⁷⁵.

La question qui se pose au terme de cette section est de savoir à qui Sésostris III pense en parlant de « tout fils à moi » (*s³.i nb*). Le roi pense-t-il à ses descendants qui se succéderont sur le trône royal⁷⁶, ou l'expression peut-elle s'élargir à l'ensemble des Égyptiens et concerner très spécifiquement les troupes postées à la frontière⁷⁷ ? On notera d'emblée que les termes *srwd* et *h³* se retrouvent dans la section finale, où le roi s'adresse clairement aux membres de la garnison frontalière, en les invitant à être fermes (*rwḏ*) et à lutter (*h³*)⁷⁸.

Section 7

Ṛst grt rdi.n hm.i ir.t(w) twt⁽¹⁹⁾ n(y) hm.i hr t3š pn ir(w).n hm.i, n-mrwt rwḏ.tn hr.f, n-mrwt h³.tn hr.f.

Voici donc que Ma Majesté a fait faire une représentation (statue ?) de Ma Majesté sur cette frontière que Ma Majesté a établie, afin que vous soyez fermes à cause d'elle et afin que vous luttiez pour elle.

Dans les deux propositions introduites par *n-mrwt*, il est difficile de déterminer avec précision si le pronom suffixe masculin de *hr.f* se rapporte au nom masculin *twt* ou au nom masculin *t3š*.

⁷⁴ Voir aussi SÄVE-SÖDERBERGH 1941, p. 77 ; KAPLONY 1966, p. 404-405 ; DELIA 1980, p. 70.

⁷⁵ SOTTAS 1913, p. 142 ; POSENER 1956, p. 135 ; DELIA 1980, p. 49.

⁷⁶ Voir POSENER 1956, p. 135 ; PARKINSON 1991, p. 43 ; VALBELLE 1998, p. 147 ; SEIDLMAYER 2000, p. 239.

⁷⁷ Voir BLUMENTHAL 1970, p. 188 ; DELIA 1980, p. 76.

⁷⁸ PARKINSON 1991, p. 43, pense qu'il s'adresse seulement aux commandants de la forteresse, mais l'hymne 2 de Kahoun envisage les troupes dans leur ensemble : « Comme les troupes de ta garnison (*d3mw.k n(y) Ṛst*) sont joyeuses, depuis que tu as fait qu'elles soient fermes (*rwḏ.sn*) ».

Dans la traduction française proposée, où tous ces termes sont rendus par le féminin pour conserver l'ambiguïté, je propose de rapporter *rwd.tn hr.f* au terme *twt* et *ḥ3.tn hr.f* au terme *t3š*. Mais une autre interprétation est possible.

Le terme masculin *twt* a fait l'objet d'interprétations et de traductions fort diverses⁷⁹. Pour une majorité de traducteurs, il désigne une « statue » de Sésostri III que le roi a fait placer à la frontière⁸⁰. D'autres ont préféré rester prudents en traduisant *twt* par un terme plus général, car on sait très bien que *twt* peut désigner autre chose qu'une statue : on a proposé « image »⁸¹, « likeness »⁸², « Bild »⁸³ ou « Abbild »⁸⁴. Barta estima qu'il pouvait s'agir d'une référence à la figuration des cinq noms royaux disposés dans le cintre⁸⁵. À la suite de Sottas⁸⁶, Kaplony et Théodoridès pensèrent que le roi avait voulu indiquer que son action et son attitude, telles que décrites dans la stèle, devaient être un « exemple » ou un « modèle » pour ceux à qui il s'adressait⁸⁷. De ce fait, ils rapprochaient le nom *twt* de la ligne 19 du terme *twt* figurant à la ligne 16.

J'ai choisi de rendre *twt* par le terme le plus neutre dans ma traduction : « représentation ». On pourrait, en effet, songer à un relief gravé sur la paroi d'un mur, qui figurerait le roi Sésostri abattant des ennemis, une scène classique de l'iconographie royale depuis les origines, mais rien de ce genre n'a été retrouvé dans les fouilles archéologiques. La question est dès lors de savoir si une statue du roi Sésostri III a pu être placée en l'an 16 de son règne dans une ou plusieurs forteresses de la zone de Semna. D'après Delia, « The Egyptians are not known to have placed statues upon boundaries, but they did erect stelae there »⁸⁸, mais on notera toutefois que Ramsès II a placé une statue de lui à Dapour à l'occasion de la prise de cette ville, à la

⁷⁹ Un exposé des différentes idées figure aussi dans DELIA 1980, p. 72-75 ; SEIDLMAYER 2000, p. 236-238.

⁸⁰ BREASTED, BUDGE, JANSSEN, LANGE, POSENER, WOLF, SMITH, VALBELLE, SEIDLMAYER, LECLANT, TALLET, HUTTERER, MATHIEU.

⁸¹ HALL, LICHTHEIM, VAN SICLEN, EYRE, PARKINSON.

⁸² DELIA.

⁸³ SÄVE-SÖDERBERGH.

⁸⁴ BLUMENTHAL.

⁸⁵ BARTA 1974, p. 53. Seul le cintre de la stèle d'Ouronarti offre une « mise en page » des noms royaux.

⁸⁶ SOTTAS 1913, p. 143.

⁸⁷ KAPLONY 1966, p. 405; THÉODORIDÈS 1975, p. 97. J'avais suivi leur idée en 1989 : OBSOMER 1989, p. 67.

⁸⁸ DELIA 1980, p. 73.

limite nord de la progression lors de sa campagne de l'an 8⁸⁹. Breasted écrivait en 1906 que « No trace of this statue has ever been found »⁹⁰. Mais la situation a évolué depuis lors, puisque ce sont quatre statues de Sésostris III qui ont été découvertes à Ouronarti et à Semna, même s'il s'avère difficile pour Barta de déterminer si elles ont un lien avec l'inscription des stèles⁹¹.

Les trois premières statues, découvertes par Budge et Crowfoot en 1905, se trouvent exposées aujourd'hui au musée de Khartoum. Découverte à l'intérieur du temple de Touthmosis III à Semna-Ouest, la première (Khartoum n° 447) est une statue assise acéphale de 3 pieds de haut, actuellement visible dans le temple reconstruit dans les jardins du musée de Khartoum⁹². La deuxième statue (Khartoum n° 452), exposée dans le musée de Khartoum juste à côté de la stèle d'Ouronarti (n° 451)⁹³, fut découverte en contrebas de la porte nord de la forteresse d'Ouronarti, tout près du fleuve : elle est en granite noir, fait environ 3 ½ pieds de haut et offre un aspect similaire à celui de la statue de Semna⁹⁴. Budge mentionne en outre une « statue d'Osiris » découverte près de la précédente et d'une hauteur équivalente⁹⁵, qui semble être la « statue de Sésostris III » exposée non loin de la précédente au musée de Khartoum⁹⁶ : cette statue a conservé sa tête et offre des inscriptions hélas difficilement lisibles sur la photographie dont je dispose⁹⁷, mais sa facture est beaucoup plus grossière. Ces trois statues sont clairement des statues de culte, disposées à l'origine dans les temples locaux⁹⁸, qui assimilent le roi Sésostris au dieu Osiris, sans doute dans l'esprit du message des stèles⁹⁹. Elles mériteraient assurément une étude plus approfondie, en vue de déterminer l'époque à laquelle elles

⁸⁹ *KRI* II, 174.13-14 : « la ville de Khéta où se trouve la statue (*twi*) de Pharaon ».

⁹⁰ BREASTED 1906, p. 297, note a.

⁹¹ BARTA 1974, p. 52.

⁹² BUDGE 1907, p. 477 ; SEIDLMAYER 2000, p. 237, pl. 6 ; RILLY 2013, p. 34.

⁹³ D'après les photographies de Sylvie Favre. Voir le plan de RILLY 2013, p. 52.

⁹⁴ BUDGE 1907, p. 492-493 ; SEIDLMAYER 2000, p. 237-238. Elle s'en distingue par le manteau qui s'arrête au-dessus des genoux.

⁹⁵ BUDGE 1907, p. 492-493.

⁹⁶ Voir le plan de RILLY 2013, p. 52.

⁹⁷ Photographie de Sylvie Favre.

⁹⁸ VAN SICLEN 1982, p. 36-39, replace la statue Khartoum n° 452 dans la chapelle aménagée à la porte nord d'Ouronarti sous Aménophis II. La statue Khartoum n° 447 a été retrouvée dans le temple de Touthmosis III à Semna.

⁹⁹ Rappelons que les lignes 8 et 16 offrent, quant à elles, des allusions à Seth et à Horus.

furent sculptées¹⁰⁰, mais il est peu probable qu'elles datent du règne même de Sésostri III.

Il en va tout autrement en ce qui concerne la quatrième statue (Boston MFA 24.1764), dont deux fragments ont été découverts par Reisner en 1924, dans une salle (n° XVII) de l'angle sud-est de la forteresse de Semna, à proximité du temple de Taharqa¹⁰¹. Le fragment principal, d'une hauteur de 14 cm, conserve la partie droite du visage caractéristique de Sésostri III, coiffé d'un némès. Le fragment secondaire indique que le roi était vêtu d'un pagne plissé. Comme elle a été sculptée dans un bloc de granite rose, il est permis de penser qu'elle avait été acheminée depuis l'Égypte, où elle avait été sculptée dans un bloc extrait des carrières d'Assouan. Il est dès lors permis de penser qu'il s'agit d'une statue réalisée sous le règne de Sésostri III et figurant le roi vivant. Sa hauteur initiale devait être d'environ 1 mètre de haut. Il est dès lors tentant de voir en cette statue le *twt* évoqué à la fin de l'inscription des stèles de l'an 16.

2b. Interprétation historique : la campagne de l'an 16

Les stèles de Semna et d'Ouronarti livrent trois données factuelles sur lesquelles il convient de se baser pour déterminer la nature et l'enjeu de la campagne de l'an 16 qui amena le roi à se trouver en personne dans la zone frontalière de Semna/Heh. La première donnée (section 1) est la construction de la forteresse d'Ouronarti, sans doute l'achèvement de celle-ci à la date de Péret III si l'on tient compte de l'usage de la forme accomplie du verbe passif dans la subordonnée *hft kd(w) mnnw*. La deuxième (section 7) est l'installation de la statue royale (*twt n(y) hm.i*) « sur la frontière », sans doute dans la forteresse de Semna, en vue de galvaniser l'ardeur de la garnison frontalière à défendre cette frontière. La troisième (section 5) est le contact du roi avec des populations nubiennes contre lesquelles il mena des actions.

Il est difficile de croire que la présence du roi sur la frontière sud soit motivée uniquement par l'inauguration de la nouvelle forteresse d'Ouronarti. Pour Théodoridès, « S'il est revenu sur les lieux, c'est au nom de la légitime défense : son territoire a été attaqué sournoisement par des lâches qui ne sont pas des hommes, et dont il ne faut point faire de quartier »¹⁰². L'égyptologue belge se réfère à la ligne 7 (*gr m-ht ph*) pour fonder son idée que les Égyptiens auraient subi une attaque¹⁰³, mais l'infinitif *ph*

¹⁰⁰ À ma connaissance, les inscriptions ne sont pas publiées. Peut-être ont-elles été étudiées dans POLZ 1990.

¹⁰¹ DUNHAN & JANSSEN 1960, p. 28 (n° 755), pl. 125 A-B ; POLZ 1995, p. 234.

¹⁰² THÉODORIDÈS 1975, p. 98-99.

¹⁰³ THÉODORIDÈS 1975, p. 95 : « se taire après une attaque (qu'on a subie) ».

peut désigner au contraire l'une des campagnes précédentes de Sésostri III. Explicitant l'idée de Théodoridès, Tallet pense qu'il s'agirait d'une agression du royaume de Kouch, qui aurait pratiqué une guerre de harcèlement contre les garnisons frontalières en l'absence du gros de la troupe¹⁰⁴. Mais on observera que l'ennemi est défini comme le Nubien (*Nhs(y)*) et que le terme Kouch est totalement absent du texte des stèles de l'an 16. Tallet semble avoir modifié son point de vue depuis lors : « Il n'est pas certain qu'il y ait eu, à cette occasion, de réels engagements militaires »¹⁰⁵. De son côté, Delia est intrigué par le fait que Sésostri III mentionne, à la première ligne de la stèle de Semna, l'établissement de la frontière sud à Heh sans faire usage de l'expression *m m3wt* : « Did he lose possession of the boundary after year 8 and refuse to admit this later? »¹⁰⁶. Par ailleurs, il s'interroge à juste titre sur la date attestée par les deux stèles, Péret III, car elle correspond à la période où le Nil est au plus bas (mai-juin), rendant impossible le franchissement des cataractes avec des bateaux¹⁰⁷.

Comme je l'ai proposé dès 1989¹⁰⁸, il convient d'interpréter le texte des stèles de l'an 16 en se référant au décret de la stèle de l'an 8 relatif à la frontière sud de Semna/Heh (Berlin 14753 : ci-dessus, point 1b). Pour rappel, le roi interdisait à tout Nubien venant du Sud, ainsi qu'à tout troupeau appartenant à des Nubiens, de franchir la frontière en allant vers le Nord, mais il accordait une exception au Nubien qui viendrait « pour faire du commerce à Iqen ou en mission officielle » et qui, dès lors, ne devait jamais effectuer qu'un séjour de durée limitée dans la zone des forteresses nubiennes, entre Semna et Mirgissa ou Bouhen. À la lecture de la section 5 des stèles de l'an 16, on remarque que le sort réservé aux hommes nubiens n'est pas mentionné, alors que leurs femmes et leurs sujets ont été capturés, leurs troupeaux abattus et leurs céréales détruites. Delia a supposé que ces hommes nubiens avaient fui par lâcheté¹⁰⁹, tandis que Heagren s'étonne de ce que le bétail des Nubiens était abattu près de leurs puits, alors qu'habituellement il était capturé au profit de l'armée égyptienne¹¹⁰. En réalité, l'action de Sésostri III en l'an 16 ne fait que se conformer à ce qu'il avait décrété en l'an 8, suite à la première campagne, le roi se présentant

¹⁰⁴ TALLET 2005, p. 47.

¹⁰⁵ TALLET 2014, p. 145-146.

¹⁰⁶ DELIA 1980, p. 99-100.

¹⁰⁷ DELIA 1980, p. 68.

¹⁰⁸ OBSOMER 1989, p. 102-107 ; 1995, p. 352-358 ; 2007, p. 70-72. Voir aussi VANDERSLEYEN 1995, p. 93 ; MEURER 1996, p. 80-81.

¹⁰⁹ DELIA 1980, p. 66.

¹¹⁰ HEAGREN 2010, p. 312-313.

d'emblée comme « un roi qui parle et agit » (section 3) : ce qui est arrivé « par son bras » en l'an 16, c'est ce que « son cœur » avait conçu en l'an 8. Sans mentionner les chefs de clans nubiens, qui pouvaient en théorie se trouver dans la zone contrôlée pour un séjour de durée limitée, Sésostris s'en est pris très précisément à tous les indices de leur volonté de s'installer durablement dans cette zone : leurs femmes et leurs sujets, leurs troupeaux et leurs cultures. Pour ratisser la région du Batn el-Hagar de Bouhen à Semna, en une vaste opération de police, il n'était pas utile de recourir à l'usage de bateaux, ce qui peut expliquer la date de Péret III (mai-juin)¹¹¹. S'il entreprend une opération de la sorte, c'est qu'il a été informé de ce que la frontière était devenue perméable depuis sa dernière visite et qu'il souhaite rappeler à leur devoir les soldats de la garnison frontalière. On peut dès lors comprendre la campagne comme un contrôle inopiné de ce qui se passe à la frontière et l'on saisit mieux que le roi insiste sur la réalité de ce qu'il *a vu* de ses propres yeux (ligne 12).

En l'an 16, Sésostris III rétablit donc le caractère effectif de la frontière de Semna/Heh. L'absence de l'expression *m m³wt* à la première ligne de la copie de Semna peut signifier qu'il va jusqu'à considérer que cette frontière n'avait pas existé dans les faits jusque-là.

Les propos exprimés par le roi dans les sections 3 et 4 des stèles reçoivent un éclairage précis dans le contexte qui vient d'être défini. Sésostris développe d'abord un discours idéologique dans lequel il considère l'intrusion des Nubiens comme une attaque nécessitant une réaction vigoureuse de sa part. Constatant que ces Nubiens ont été encouragés par le « silence » laxiste de la garnison frontalière après les campagnes qu'il a menées en l'an 8 et en l'an 10 (*ir gr m-ht ph, sshm ib pw n(y) hrwy*), le roi indique qu'il eût suffi de leur « répondre » pour les amener à se retirer (*in wšb.f didi(w) hm.f*). Le roi évoque l'attitude qu'il convient d'avoir vis-à-vis du Nubien : « c'est du courage que d'être agressif » (*knt pw 3d*) ; « Quand on est agressif envers lui, il montre son dos » (*3d.t(w) r.f, didi.f s3.f*). Il lui oppose l'attitude coupable de ses soldats : « c'est de la lâcheté que de battre en retraite » (*hst pw hmht*) ; « quand on a reculé, il en vient à être agressif » (*hmht(w), w3.f r 3d*). Car il accuse ceux-ci d'avoir rendu inopérante la frontière, en se montrant pareils à des suppôts de Seth : « C'est un véritable efféminé, celui qui est repoussé de sa frontière » (*Hm pw m3^c, 3rw hr t33.f*). Mais dans un second temps (sections 6 et 7), le roi cherche à remotiver ses troupes en leur rappelant leur devoir. En comparant celui qui maintient sa

¹¹¹ Pour se rendre cette année-là jusqu'à la deuxième cataracte, le roi aura pu employer des bateaux qui se trouvaient déjà au sud de la première cataracte et éviter de devoir franchir celle-ci.

frontière au « Fils-protecteur-de-son-père », c'est-à-dire à Horus, Sésostriis III envisage un futur où il espère le maintien de son œuvre lorsqu'il sera devenu lui-même Osiris. En plaçant sur cette frontière la statue de granite rose qu'il a amenée avec lui d'Égypte, il invite la garnison à être ferme (*rwd.tn*) à son exemple dans la défense de la frontière.

3. *Après l'an 16 de Sésostriis III*

Le texte des stèles de l'an 16 trouvera un écho dans les hymnes d'el-Lahoun composés en l'honneur de Sésostriis III¹¹². La frontière est le thème essentiel de l'hymne 2, car l'on répétait comme un refrain après chaque énoncé : « Toi qui es l'*Horus-qui-élargit-sa-frontière*, puisses-tu répéter l'éternité ! ». Ce nom d'Horus officieux (*Hr swsh(w) t3š.f*) semble avoir été créé pour l'occasion. L'un des énoncés rappelle la section 7 des stèles : « Comme les troupes de ta garnison sont joyeuses, *depuis que tu as fait qu'elles soient fermes* » (*H(w) wy d3mw.k n(y) tst, rdi.n.k rwd.sn*). L'hymne 1 est un éloge qui vante les qualités militaires du roi et laisse deviner les liens privilégiés qui existaient entre lui et ses subordonnés : « Salut à toi, Khâkaourê, (qui es) *notre Horus-aux-manifestations-divines* (*Hr.n ntr(y)-hprw*), *le protecteur du pays qui élargit son territoire* (*mk(w) t3 swsh(w) t3šw.f*) et écarte les étrangers grâce à sa couronne (...); lui dont la terreur a frappé les Iounou dans leur pays, dont la crainte a massacré les Neuf Arcs, dont la violence a fait mourir des milliers d'archers [...] *qui attaquaient sa frontière* (*phw t3š.f*); lui qui tire une flèche comme fait Sekhmet, quand il abat par milliers ceux qui ignorent sa puissance, *la langue de sa Majesté contraignant Séty et ses propos faisant fuir les Sétyou* (*ns n(y) hm.f (hr) rth Sty, tsw.f (hr) sbh3 Styw*); lui qui est le seul (à être) *un Horus vigoureux [qui lutte] pour sa frontière* (*w^c Hr rnp.w [h3(w)] hr t3š.f*), épargnant à ses serviteurs d'être fatigués et laissant les notables se reposer jusqu'à l'aube, ses troupes s'occupant de leur tranquillité et son cœur étant leur protecteur; *lui dont les stèles ont établi les frontières* (*ir(w).n wdw.f t3šw.f*) et dont les paroles ont rassemblé les Deux Rives ». Enfin, l'hymne 3 définit la personnalité du roi grâce à l'utilisation d'une série de métaphores, dont la dernière concerne la frontière : « C'est Sekhmet contre les ennemis qui marchent à *sa frontière* ».

Sésostriis III retourna une dernière fois en Nubie en l'an 19 de son règne dans le cadre d'une expédition qui avait pour objectif le pays de Kouch, comme l'indiquent la stèle abydnienne de Sa-Satet (Genève D 50) et l'inscription gravée près du quai d'Ouro-

¹¹² pKahun LV.1 : GRIFFITH 1898, pl. 1-3; SETHE, 1928, p. 65-67.

narti¹¹³. Cette inscription se contente de décrire les difficultés rencontrées sur le fleuve en revenant de Kouch :

(1) *Rnpt-sp 19, 3bd 4-nw n(y) 3ht, sw 2, hr hm n(y) nsw-bity (H^c-k3w-R^c) | - 3nh.(w) dt r (n)hh !*

An 19, 4^e mois d'Akhet, jour 2, sous la Majesté du Roi de Haute et de Basse Égypte Khâkaourê – vivant (soit-il) éternellement et à jamais !

(2) *Wd3 nb – 3nh.(w) (w)d3.(w) s(nb.w) ! – m hd hr shrt K3š h(sy)t,*

(3) *iw.tw r gmt mw r s3wd (= sw3) 3šmwk, r s3s3 (4) r p3 itrw, mr.s nb r-mitt.*

Quand le maître – vivant (soit-il), prospère et en bonne santé ! – s'avança vers le Nord en ayant soumis Kouch la vaincue, on devait trouver de l'eau pour franchir Ichmouk et hâler (les bateaux) en cette saison, chaque chenal (d'Ichmouk) étant semblable.

Ir swt [mr ...], iw.f ks.n.(w), (5) mw.[f] is r s3wd (= sw3), r s3s3 hr.f n p3 itrw.

Mais quant au [chenal de ... (?)], il fut difficile, [son (?)] eau étant trop réduite pour passer et pour hâler (les bateaux) sur elle à cause de la saison.

La date correspond environ au 13 février (1854). Si elle correspond à la date du retour à Ouronarti, le franchissement de la cataracte de Dal (Ichmouk) a dû s'effectuer une semaine avant voire davantage, puisque l'expédition rencontra d'autres difficultés par la suite, en un lieu dont le nom est hélas devenu illisible. Rappelons que la date du franchissement de la cataracte de Dal (Ichmyk) en l'an 10 correspondaient environ au 25 janvier (ci-dessus, point 1c).

Dans les années qui suivirent la visite royale de l'an 16 dans la zone de Semna/Heh, la garnison frontalière s'employa à contrôler sévèrement les moindres mouvements de Nubiens aux abords de la frontière, comme l'attestent les *Dépêches de Semna*, compilation thébaine de lettres rédigées par les commandants de plusieurs forteresses nubiennes¹¹⁴. En l'an 3 d'un roi qui ne peut être qu'Amenemhat III¹¹⁵, lorsqu'un groupe de Nubiens s'approchait de Semna, on examinait ce pourquoi ils étaient venus et on les renvoyait ensuite là d'où ils étaient venus, en notant leur nombre et la date précise. Le message des stèles de l'an 16 de Sésostriis III avait donc manifestement porté ses fruits.

¹¹³ Khartoum 2683 : voir DUNHAM 1967, pl. XXV ; OBSOMER 1989, p. 61, fig. 4 ; 2007, p. 69, fig. 11.

¹¹⁴ SMITHER 1945, p. 3-10, pl. II-VII ; WENTE 1990, p. 70-73.

¹¹⁵ Le gardien de Nékhen Sa-Montou mentionné dans la sixième dépêche est connu par quatre autres documents datées des premières années d'Amenemhat III : cf. FRANKE 1984, n° 526.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN 1979 : James P. ALLEN, « Is the "Emphatic" Sentence an Adverbial-Predicate Construction », dans *GM* 32 (1979), p. 7-15.
- ALTENMÜLLER & MOUSSA 1991 : Hartwig Altenmüller, Ahmed M. MOUSSA, « Die Inschrift Amenemhets II. aus dem Ptah-Tempel von Memphis. Ein Vorbericht », dans *SAK* 18 (1991), p. 1-48.
- ASSMANN 1984 : Jan ASSMANN, « Politik zwischen Ritual und Dogma: Spielräume politischen Handelns im pharaonischen Ägypten », dans *Saeculum* 35 (1984), p. 97-114.
- BARTA 1974 : Winfried BARTA, « Der terminus *twt* auf den Grenzstelen Sesostris'III. in Nubien », dans *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museen*, Berlin, 1974, p. 51-54, pl. I.
- BLUMENTHAL 1970 : Elke BLUMENTHAL, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches, I. Die Phraseologie* (ASAW, Phil.-Hist. Klasse, 61.1), Leipzig, Berlin, 1970.
- BREASTED 1901 : James Henry BREASTED, « The Wadi Halfa Stela of Senwosret I », dans *PSBA* 23 (1901), p. 230-235, pl. I-III.
- BREASTED 1906 : James Henry BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, I, Chicago, 1906.
- BREASTED 1912 : James Henry BREASTED, *A History of Egypt from the Earliest Times to the Persian Conquest*, 2^e éd., New York, 1912.
- BUDGE 1907 : E.A. Wallis BUDGE, *The Egyptian Sûdân: its History and Monuments*, I, Londres, 1907.
- CAMINOS 1998 : Ricardo A. CAMINOS, *Semna-Kumma I: the Temple of Semna* (ASE, 37), Londres, 1998.
- CLARKE 1916 : Somers CLARKE, « Ancient Egyptian Frontier Fortresses », dans *JEA* 3 (1916), p. 155-179.
- COULON 1997 : Laurent COULON, « Véracité et rhétorique dans les autobiographies égyptiennes de la Première Période Intermédiaire », dans *BIFAO* 97 (1997), p. 109-138.
- COYETTE 2014 : Alice COYETTE, *Hatschepsout, entre histoire et idéologie*, thèse doctorale, Louvain-la-Neuve, 2014.
- CROWFOOT & ADDISON 1953 : J.W. CROWFOOT, F. ADDISON, « Early Days, 1903-31 », dans *Kush* 1 (1953), p. 54-59.
- DAVIES 1976 : W. Vivian DAVIES, « 'Hands and hearts (Berlin 1157)': an alternative », dans *JEA* 62 (1976), p. 176-177.
- DELIA 1980 : Robert D. DELIA, *A Study of the Reign of Senwosret III*, Ann Arbor, 1980.

DELIA 1995 : Robert D. DELIA, « Khakaure Senwosret III, king & man », dans *KMT* 6.2 (1995), p. 18-33.

DE MORGAN 1894 : Jacques DE MORGAN et alii, *Catalogue des Monuments et inscriptions de l'Égypte antique*, I.1, Vienne, 1894.

DONADONI 1957 : Sergio DONADONI, *Storia della letteratura egiziana antica*, Milan, 1957.

DONADONI 1967 : Sergio DONADONI, *La letteratura egizia*, Milan, 1967.

DUNHAM & JANSSEN 1960 : Dows DUNHAM, Jozef M.A. JANSSEN, *Second Cataract Forts, I. Semna, Kumma*, Boston, 1960.

DUNHAM 1967 : Dows DUNHAM, *Second Cataract Forts, II. Uronarti, Shalfak, Mirgissa*, Boston, 1967.

EMERY 1965 : Walter B. EMERY, *Egypt in Nubia*, Londres, 1965.

EYRE 1990 : Christopher J. EYRE, « The Semna Stelae: Quotation, Genre, and Functions of Literature », dans S. ISRAELIT-GROLL, *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim, I*, Jérusalem, 1990, p. 134-165.

EYRE 1996 : Christopher J. EYRE, « Is Egyptian historical literature "historical" or "literary"? », dans A. LOPRIENO, *Ancient Egyptian Literature* (PdÄ, 10), Leyde, 1996, p. 415-433.

FISCHER 1973 : Henry G. FISCHER, « Hards and hearts (Berlin 1157) », dans *JEA* 59 (1973), p. 224-226.

FRANKE 1984 : Detlef FRANKE, *Personendaten aus dem Mittleren Reich* (ÄgAbh, 41), Wiesbaden, 1984.

GALÁN 1994 : José Manuel GALÁN, « The stela of Hor in context », dans *SAK* 21 (1994), p. 65-79.

GARDINER 1916 : Alan H. GARDINER, « An Ancient List of the Fortresses of Nubia », dans *JEA* 3 (1916), p. 184-192.

GARDINER 1947 : Alan H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vol., Oxford, 1947.

GARDINER 1957 : Alan H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, 3^e éd., Oxford, 1957.

GASSE & RONDOT 2007 : Annie GASSE, Vincent RONDOT, *Les inscriptions de Séhel* (MIFAO, 126), Le Caire, 2007.

GAUTHIER 1906 : Henri GAUTHIER, « Notes et remarques historiques (III) », dans *BIFAO* 5 (1906), p. 41-57.

GEE 2004 : John GEE, « Evidence for Sesostri III's Foreign Policy », dans *JARCE* 41 (2004), p. 23-31.

GOEDICKE 1968 : Hans GOEDICKE, « Remarks on the Hymns to Sesostri III », dans *JARCE* 7 (1968), p. 23-26.

GRIFFITH 1898 : Francis Llewellyn GRIFFITH, *Hieratic Papyrus from Kahun and Gurob*, Londres, 1898.

HALL 1913 : Henry R. HALL, *The Ancient History of the Near East*, Londres, 1913.

HEAGREN 2010 : B.H. HEAGREN, *The Art of War in Pharaonic Egypt: An Analysis of the Tactical, Logistic, and Operational Capabilities of the Egyptian Army (Dynasties XVII-XX)*, Auckland, 2010 (University of Auckland, Ph.D dissertation).

HUTTERER 2012 : Andreas HUTTERER, « Die Semna-Stele aus dem 16. Regierungsjahr König Sesostri's III », dans C. HOLLER, *Das Krokodil und der Pharao: eine Anthologie altägyptischer Literatur*, Darmstadt, 2012, p. 46-48.

JANSSEN 1953 : Jozef M.A. JANSSEN, « The Stela (Khartoum Museum No. 3) from Uronarti », dans *JNES* 12 (1953), p. 51-55, pl. LXV.

JUNGE 1979 : Friedrich JUNGE, « Adverbialsatz und emphatische Formen, Nominalsatz und Negation. Eine "Gegendarstellung" », dans *GM* 33 (1979), p. 69-88.

KAPLONY 1966 : Peter KAPLONY, « Das Vorbild des Königs unter Sesostri's III. », dans *Orientalia* 35 (1966), p. 403-412.

KEMP 1991 : Barry J. KEMP, *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, 2^e éd., Londres et New York, 1991.

KOSACK 2015 : Wolfgang KOSACK, *Berliner Hefte zur ägyptischen Literatur 1-12. Paralleltex te in Hieroglyphen mit Einführungen und Übersetzung*, 2 vol., Berlin, 2015.

LANGE 1954 : Kurt LANGE, *Sesostri's: ein ägyptische König in Mythos, Geschichte und Kunst*, Munich, 1954.

LAWRENCE 1965 : Arnold Walter LAWRENCE, « Ancient Egyptian Fortifications », dans *JEA* 51 (1965), p. 69-94.

LD = Karl Richard LEPSIUS, *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien*, Berlin, 1849-1859.

LECLANT 1997 : Jean LECLANT, « L'Égypte au Soudan. L'Ancien et le Moyen Empire », dans D. WILDUNG, *Soudan. Royaumes sur le Nil*, Paris, 1997, p. 73-86.

LEPROHON 1994 : Ronald J. LEPROHON, « Les forces du maintien de l'ordre dans la Nubie au Moyen Empire », dans C. BERGER, G. CLERC, N. GRIMAL, *Hommages à Jean Leclant*, II, Le Caire, 1994, p. 285-291.

LICHTHEIM 1975 : Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, I. The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1975.

LOEBEN 2001 : Christian E. LOEBEN, « Bemerkungen zur sogenannten "Kleinen Semna-Stele" (Berlin 14753) », dans C.B.

ARNST et alii, *Begegnungen: Antike Kulturen im Niltal. Festgabe für Erika Endesfelder, Karl-Heinz Priese, Walter Friedrich Reinecke, Steffen Wenig*, Leipzig, 2001, p. 273-284.

LOPRIENO 1986 : Antonio LOPRIENO, « Egyptian Grammar and Textual Features », dans G. ENGLUND et P.J. FRANSEN, *Crossroad*, Copenhagen, 1986, p. 253-287.

LOPRIENO 1988 : Antonio LOPRIENO, *Topos und Mimesis: zum Ausländer in der ägyptischen Literatur* (ÄgAbh., 48), Wiesbaden, 1988.

MAKEYEVA 2013 (*non vidi*) : Natalia V. MAKEYEVA, « Why does the king swear? Text of the stelae of Semna – Uronarti and its possible reminiscence in the text of Hatshepsut's obelisks » (en russe), dans *St. Petersburg Egyptological readings 2011-2012: in commemoration of Evgeni Stepanovich Bobslovski on the occasion of his 70th birthday*, Saint-Pétersbourg, 2013, p. 132-142.

MALAISE & WINAND 1999 : Michel MALAISE, Jean WINAND, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique* (Aegyptiaca Leodiensia, 6), Liège, 1999.

MALEK & QUIRKE 1992 : MALEK Jaromir, QUIRKE Stephen, « Memphis 1991. Epigraphy », dans *JEA* 78 (1992), p. 13-18.

MATHIEU 2014 : Bernard MATHIEU, « La littérature à la fin du Moyen Empire », dans F. MORFOISSE, G. ANDREU-LANOË, *Sésostris III, pharaon de légende*, Gand, 2014, p. 86-91.

MEURER 1996 : Georg MEURER, *Nubier in Ägypten bis zum Beginn des Neuen Reiches: zur Bedeutung der Stele Berlin 14753* (ADAIK, 13), Berlin, 1996.

MEURER 2001 : Georg Meurer, « Das Motiv der "Verwüstung ausländischen Territoriums" in Texten des Alten, Mittleren und Neuen Reiches » », dans C.B. ARNST et alii, *Begegnungen: Antike Kulturen im Niltal. Festgabe für Erika Endesfelder, Karl-Heinz Priese, Walter Friedrich Reinecke, Steffen Wenig*, Leipzig, 2001, p. 325-348.

MONNIER 2010 : Franck MONNIER, *Les forteresses égyptiennes. Du Prédynastique au Nouvel Empire* (Connaissance de l'Égypte ancienne, 11), Bruxelles, 2010.

NEWBERRY 1893 : Percy E. NEWBERRY, *Beni Hasan I*, Londres, 1893.

OBSOMER 1989 : Claude OBSOMER, *Les campagnes de Sésostris dans Hérodote* (Connaissance de l'Égypte ancienne, 1), Bruxelles, 1989.

OBSOMER 1995 : Claude OBSOMER, *Sésostris I^{er}. Étude chronologique et historique du règne* (Connaissance de l'Égypte ancienne, 5), Bruxelles, 1995.

OBSOMER 2007 : Claude OBSOMER, « L'empire nubien des Sésostris : Ouauouat et Kouch sous la XII^e dynastie », dans M.-C. BRUWIER, *Pharaons Noirs. Sur la piste des 40 jours*, Mariemont, 2007, p 53-75.

OBSOMER 2009 : Claude OBSOMER, *Égyptien hiéroglyphique. Grammaire pratique du moyen égyptien* (Langues et cultures anciennes, 11), 2^e éd., Bruxelles, 2009.

OBSOMER 2017 : Claude OBSOMER, « Deux allusions à Seth dans des textes littéraires du Moyen Empire », dans R. LEBRUN, E. VAN QUICKELBERG, *Dieux de l'Orage dans l'Antiquité méditerranéenne* (Homo Religiosus, 17), Brepols, p. 99-106.

OBSOMER à paraître : Claude OBSOMER, « Se déplacer sur le cours nubien du Nil à l'époque des Sésostris (XII^e dynastie) », à paraître dans les actes du Colloque « Le roi et le fleuve », Paris, 16-17 décembre 2015.

PARKINSON 1991 : Richard B. PARKINSON, *Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings*, Londres, 1991.

PETRIE 1888 : W.M. Flinders PETRIE, *A Season in Egypt, 1887*, Londres, 1888.

POLZ 1990 (*non vidi*) : Felicitas POLZ, *Studien zur Portraitplastik Sesostris' III. und Amenemhets III.*, Mémoire de master, Heidelberg, 1990.

POLZ 1995 : Felicitas POLZ, « Die Bildnisse Sesostris' III. und Amenemhets III: Bemerkungen zur königlichen Rundplastik der späten 12. Dynastie », dans *MDAIK* 51 (1995), p. 227-254.

POSENER 1956 : Georges POSENER, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie*, Paris, 1956.

PRIESE 1991 : Karl-Heinz PRIESE, *Ägyptisches Museum Berlin*, Mayence, 1991.

REISNER 1929 : George Andrew REISNER, « Ancient Egyptian Forts at Semna and Uronarti », dans *BMFA* 27 (1929), p. 64-75.

RILLY 2013 : Claude RILLY, *The Sudan National Museum in Khartoum. An Illustrated Guide for Visitors*, s.l., 2013.

SÄVE-SÖDERBERGH 1941 : Torgny SÄVE-SÖDERBERGH, *Ägypten und Nubien*, Lund, 1941.

SCHAEFER 1913 : Heinrich SCHAEFER, *Aegyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin*, I, Leipzig, 1913.

SEIDLMAYER 1999 : Stephan Johannes SEIDLMAYER, *Pharao setzt die Grenzen*, Berlin, 1999. = <http://aew.bbaw.de/wbhome/begleitHeft/>

SEIDLMAYER 2000 : Stephan Johannes SEIDLMAYER, « Zu Fundort und Aufstellungskontext der großen Semna-Stele Sesostris' III », dans *SAK* 28 (2000), p. 233-242.

SETHE 1927 : Kurt SETHE, *Erläuterungen zu den aegyptischen Lesestücken*, Leipzig, 1927.

SETHE 1928 : Kurt SETHE, *Aegyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht*, 2^e éd., Leipzig, 1928.

SMITH 1976 : Harry S. SMITH, *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, Londres, 1976.

SMITH 1991 : Stuart Tyson SMITH, « Askut and the Role of the Second Cataract Forts », dans *JARCE* 28 (1991), p. 107-132.

SMITH 1995 : Stuart Tyson SMITH, *Askut in Nubia*, Londres, 1995.

SMITHER 1945 : Paul C. SMITHER, « The Semnah Despatches », dans *JEA* 31 (1945), p. 3-10, pl. II-VII.

SOTTAS 1913 : Henri SOTTAS, *La préservation de la propriété funéraire dans l'ancienne Égypte*, Paris, 1913.

TALLET 2005 : Pierre TALLET, *Sésostri III et la fin de la XII^e dynastie*, Paris, 2005.

TALLET 2014 : Pierre TALLET, « Les relations extérieures : Nubie, Proche-Orient, Sinaï », dans F. MORFOISSE, G. ANDREU-LANOË, *Sésostri III, pharaon de légende*, Gand, 2014, p. 144-152.

THÉODORIDÈS 1975 : Aristide THÉODORIDÈS, « Les relations de l'Égypte pharaonique avec ses voisins », dans *RIDA* 22 (1975), p. 87-140.

TÖRÖK 2008 : László TÖRÖK, *Between Two Worlds. The Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt, 3700 BC-500 AD* (PdÄ, 29), Leyde, 2008.

VALBELLE 1998 : Dominique VALBELLE, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, 1998.

VANDERSLEYEN 1995 : Claude VANDERSLEYEN, *L'Égypte et la vallée du Nil. De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*, Paris, 1995.

VAN SICLEN 1982 : Charles Cornell VAN SICLEN III, *The Chapel of Sesostris III at Uronarti*, San Antonio, 1982.

VERCOUTTER 1976 : Jean VERCOUTTER, « Égyptologie et climatologie. Les crues du Nil à Semneh », dans *CRIPPEL* 4 (1976), p. 139-172.

VOGEL 1998 : Carola VOGEL, « Archäologische und epigraphische Belege zur Nilschiffahrt im Bereich des Zweiten Katarakts », dans *SAK* 26 (1998), p. 261-272.

VOGEL 2004 : Carola VOGEL, *Ägyptische Festungen und Garnisonen bis zum Ende des Mittleren Reiches* (HÄB, 46), Hildesheim, 2004.

VOGEL 2010 : Carola VOGEL, *The Fortifications of Ancient Egypt 3000-1780 BC*, Oxford, 2010.

VOGEL 2011 : Carola VOGEL, « This far and not a step further! The ideological concept of Ancient Egyptian boundary stelae », dans S. BAR, D. KAHN, J.J. SHIRLEY, *Egypt, Canaan and Israel: history, imperialism, ideology and literature. Proceedings of a conference at the University of Haifa, 3-7 May 2009*, Leyde, 2011, p. 320-341.

WELLS 1994 : John W. WELLS, « Sesostri III's first Nubian campaign », dans B.M. BRYAN, D. LORTON, *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*, San Antonio, 1994, p. 339-347.

WELLS 1916 : R. Douglas WELLS, « A Note on the Fortress of Gazirat el-Malik », dans *JEA* 3 (1916), p. 180-181.

WENTE 1990 : Edward F. WENTE, *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta, 1990.

WILSON 1951 : John A. WILSON, *The Burden of Egypt. An interpretation of Ancient Egyptian Culture*, Chicago, 1951.

WOLF 1971 : Walther WOLF, *Das alte Ägypten*, Munich, 1971.

ŽÁBA 1974 : Zbyněk ŽÁBA, *The Rock Inscriptions of Lower Nubia*, Prague, 1974.

CHRONOLOGIE

Les rois de la XII^e dynastie :

Séhétepibrê Amenemhat I ^{er}	1996-1967	(29 ans, x mois, x jours)
Khéperkarê Sésostris I ^{er}	1967-1922	(45 ans, x mois, x jours)
Noubkaourê Amenemhat II	1922-1883	(38 ans ?, x mois, x jours)
Khakhéperrê Sésostris II	1883-1873	(9 ans, x mois, x jours)
Khakaourê Sésostris III	1873-1854	(18 ans, x mois, x jours)
Nymaatrê Amenemhat III	1854-1806	(48 ans ?, x mois, x jours)
Maakhéroure Amenemhat IV	1806-1798	(9 ans, 3 mois, 27 jours)
Sobekkarê Néféro-Sobek	1797-1793	(3 ans, 10 mois, 24 jours)

FIGURES

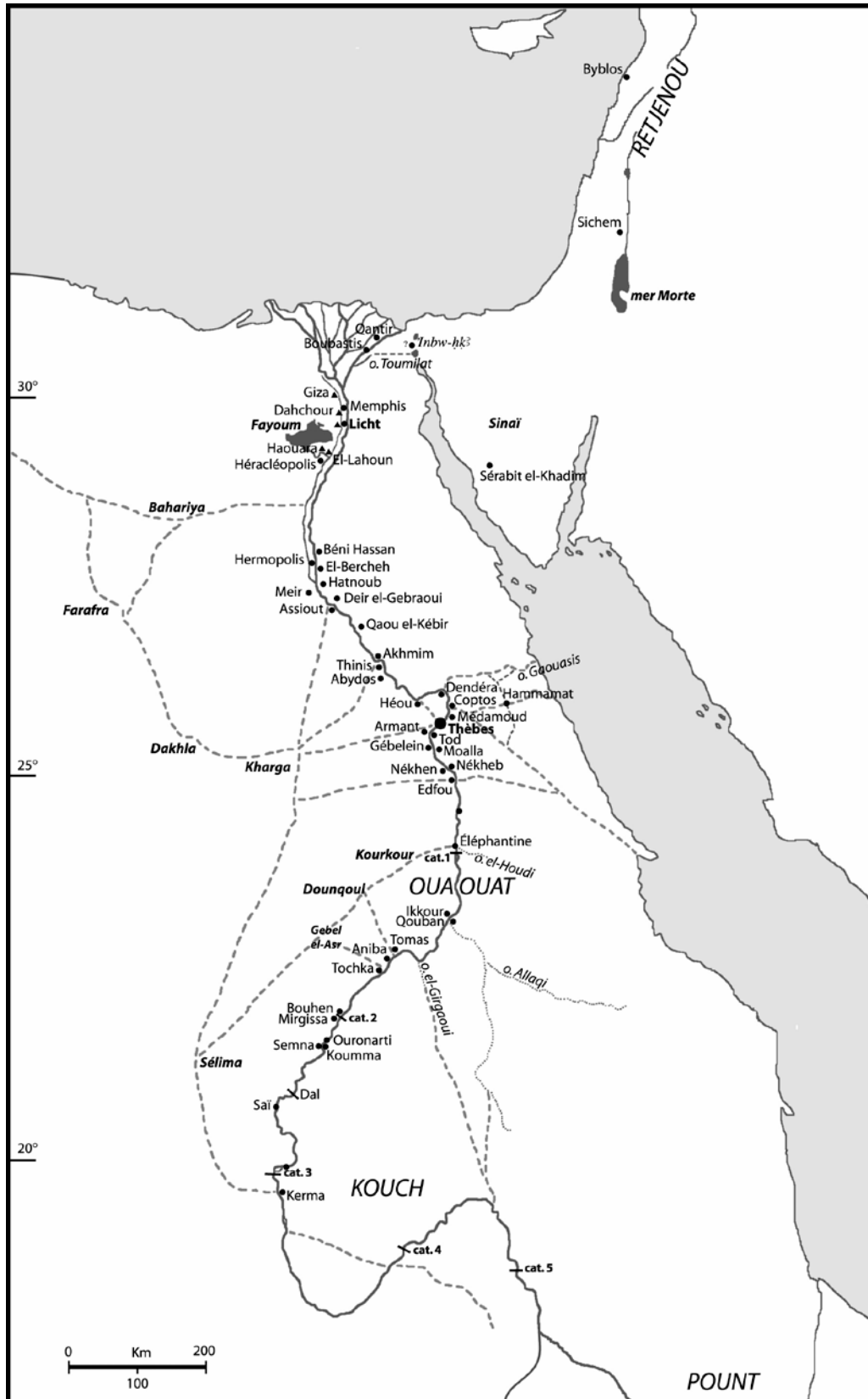


Fig. 1. L'Égypte et la Nubie au Moyen Empire.

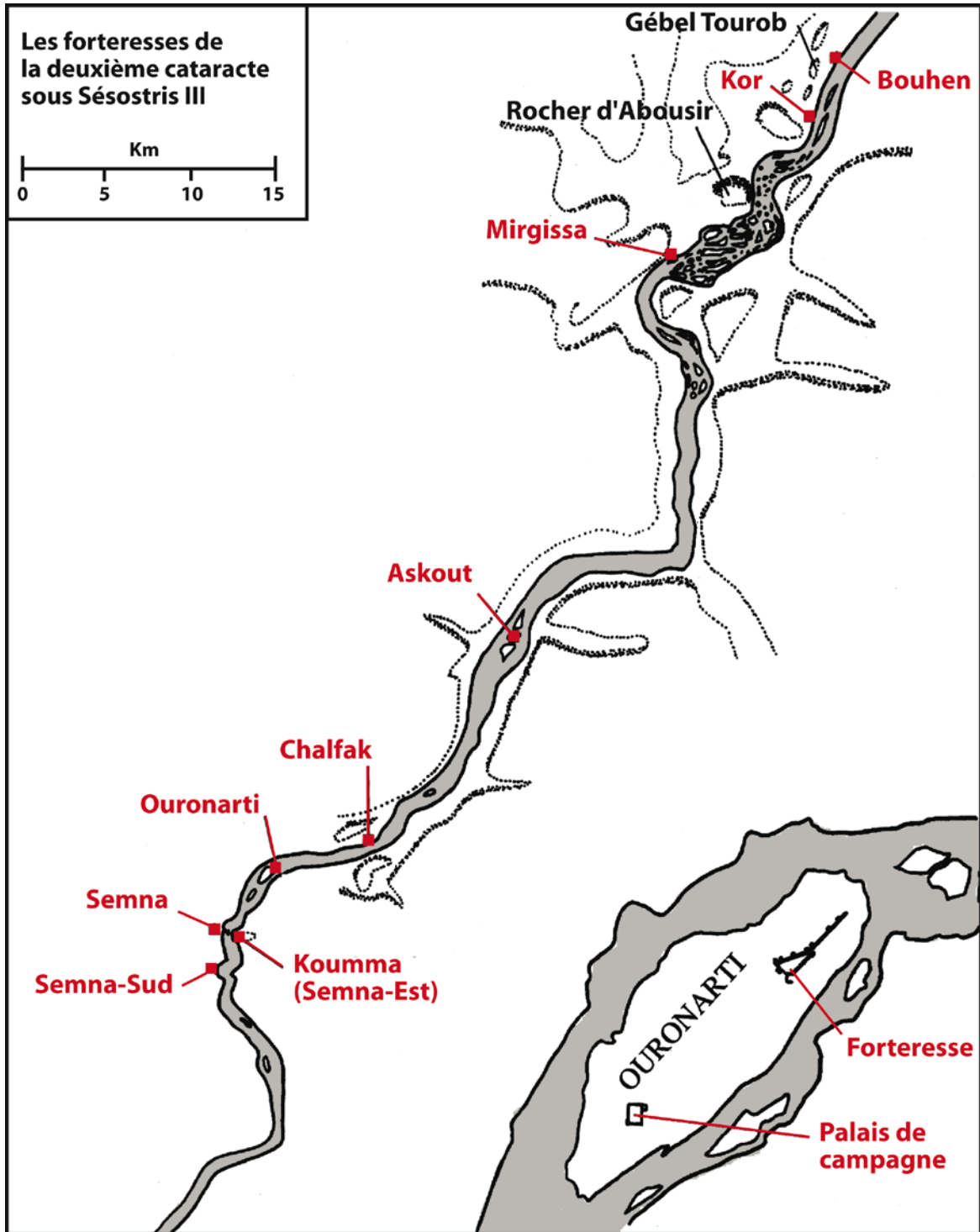


Fig. 2. Les forteresses du Moyen Empire à la deuxième cataracte.

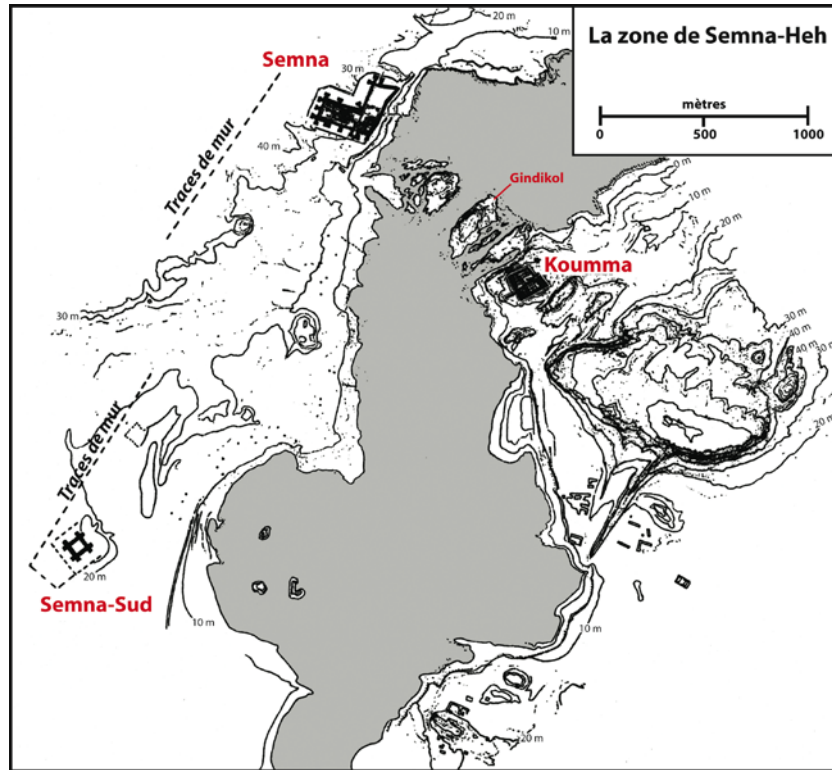


Fig. 3. La zone de Semna/Heh sous Sésostris III.



Fig. 4. Stèle Berlin 14753 (copie de Ch. Müller, dans MEURER 1996, pl. I).

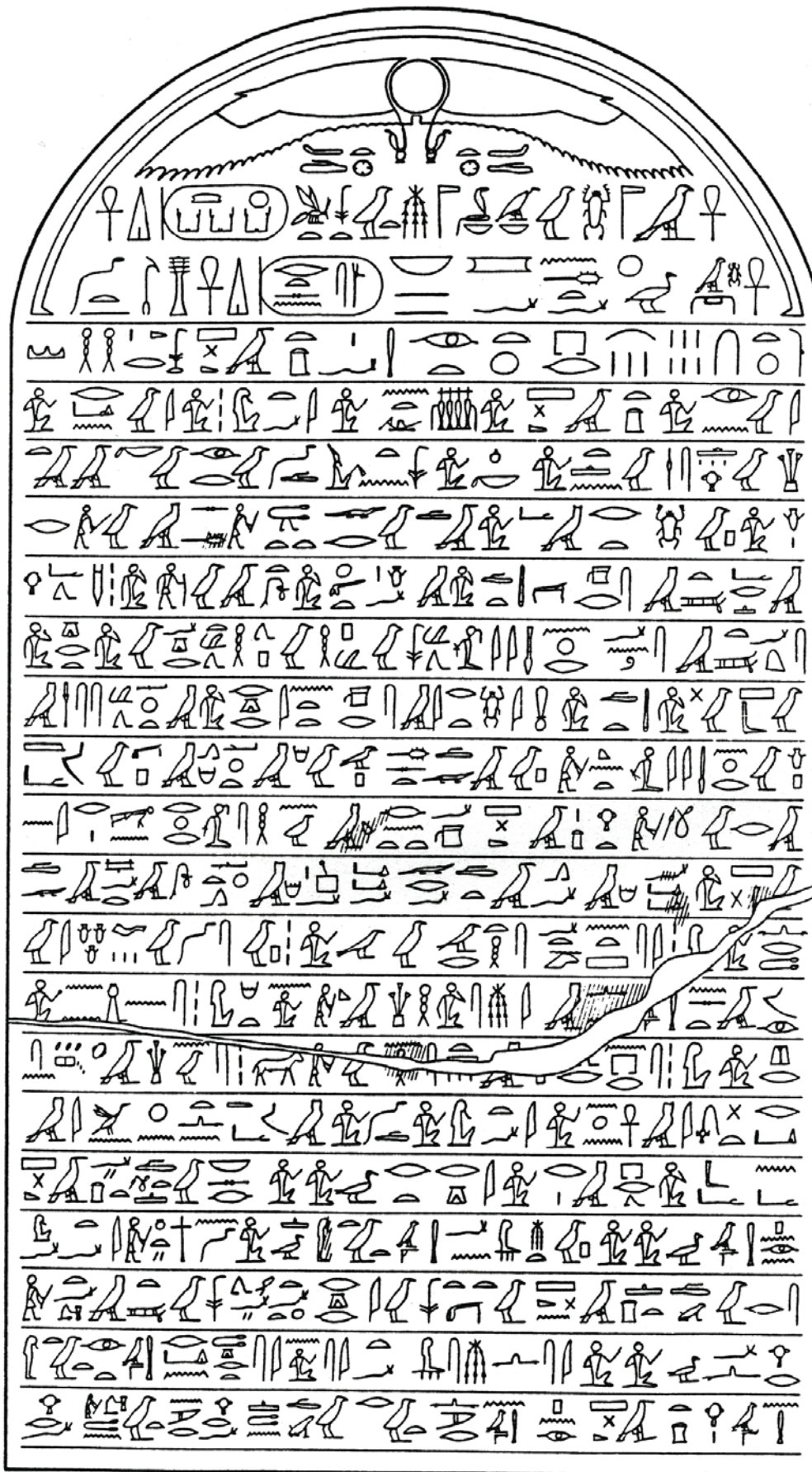


Fig. 5. Stèle Berlin 1157 (copie Obsomer, 1987).



Fig. 6. Stèle Khartoum n° 451 (copie Obsomer, 2015).

Réflexions sur les décans et le système décanal de l'Égypte ancienne

Par

Louise Bressollette

Université catholique de Louvain

Repères fondamentaux de la théologie des *Textes des Pyramides* et des *Textes des Sarcophages*, l'étoile Sothis ou Sirius (en égyptien Δ *Spdt*) et la constellation d'Orion (en égyptien 𓆎 *S3h*) sont très présents dans l'iconographie funéraire. On peut les voir représentées sous la forme des divinités Isis et Osiris sur les sarcophages du Moyen Empire et dans les diagrammes astronomiques dont les premiers exemples conservés datent du Nouvel Empire. Sothis et Orion apparaissent également parmi les décans de la ceinture décanale. Les décans sont des étoiles ou des groupes d'étoiles (astérismes) alignés dans une bande continue de la voûte céleste. Cette bande serait située dans l'hémisphère sud à proximité du plan de l'écliptique (plan sur lequel s'effectue la trajectoire de la terre autour du soleil). Les listes de décans sont présentes sur deux types de sources : les « horloges » stellaires diagonales et les diagrammes astronomiques. On soupçonne la même origine à ces deux types de sources¹.

¹ SYMONS, 2007, p. 10.

Les exemples les plus connus sont les diagrammes astronomiques de la tombe de Senenmout, intendant d'Amon sous la XVIII^e dynastie (TT 353), et celui figurant au plafond de la seconde salle hypostyle du Ramesseum, sous la XIX^e dynastie. Mais on retrouve des diagrammes astronomiques semblables dans les tombes thébaines TT 33 de Padiamenopé (*P³-di-Imn-Ipt*) et TT 34 de Montouemhat (*Mntw-m-h³t*), localisées dans la nécropole de l'Assasif et datant de la XXVI^e dynastie (fig. 1).

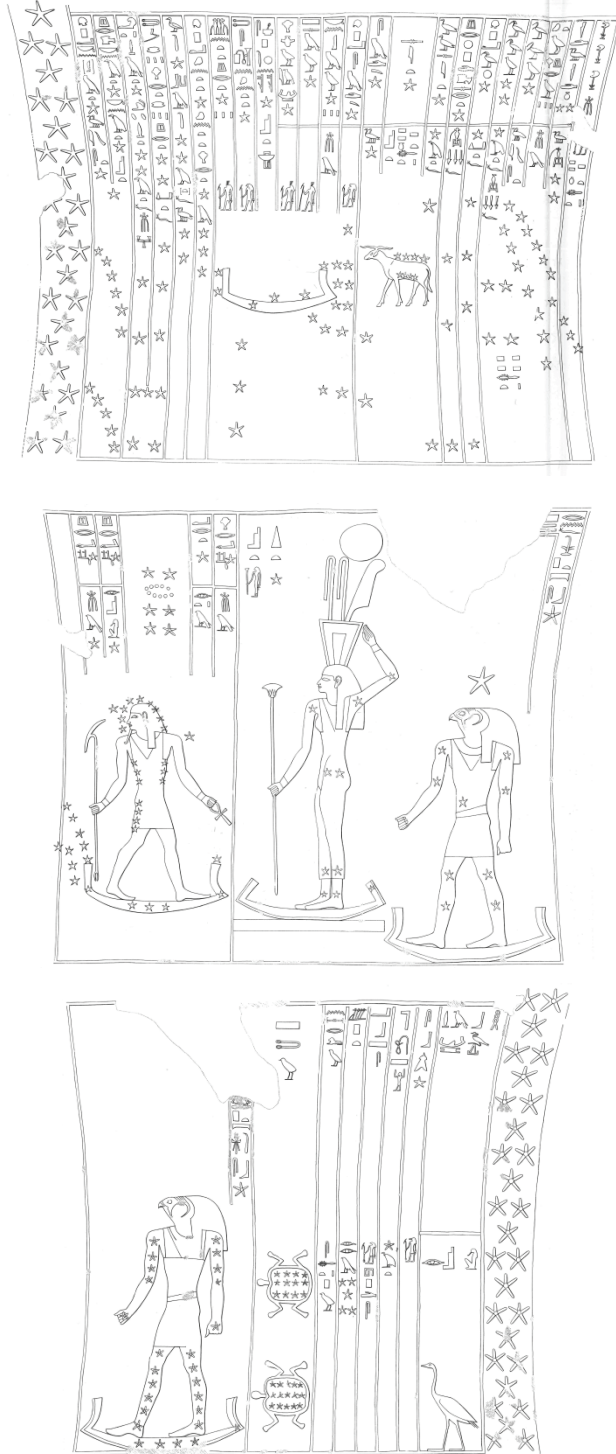


Fig. 1. Le plafond astronomique de la tombe de Padiamenopé, d'après NEUGEBAUER, PARKER, vol. III, 1969, pl. 32.

Ces quatre documents sont structurés par des colonnes verticales qui comportent les noms des décans accompagnés d'une légende et d'une figuration (étoiles ou figures).



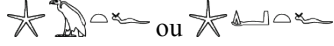


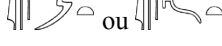

D'abord, nous examinerons ces légendes à travers les graphies des noms divins associés aux décans, en l'occurrence les noms des Enfants d'Horus. Puis nous nous interrogerons sur la raison de leur présence dans les listes décanales, en nous demandant si leur mention pourrait avoir une signification astronomique. Nous aborderons ensuite les difficultés posées par les variations des différentes listes décanales, l'identification astronomique des décans et leur fonction. Enfin, pour mieux comprendre celle-ci, nous reviendrons sur le mécanisme des « horloges » stellaires diagonales, au sein desquelles les listes de décans révèlent leur usage, et nous serons amenée à présenter des hypothèses permettant d'envisager l'existence d'un système décanal en usage pour le calendrier.

1. Les décans et les quatre Enfants d'Horus

1a. Les noms des Enfants d'Horus et leurs graphies dans les listes décanales

Appelés aussi « progéniture d'Horus » (*msyt / mswt Hr*) ou ses « quatre émanations » (*fdw wnnw*), les quatre Enfants d'Horus sont présentés dans les *Textes des Pyramides* et les *Textes des Sarcophages* comme des divinités adjuvantes du défunt dans son processus de résurrection. Il s'agit de : *Kbh-snw.f* « Qébeh-sénouf », *Dw³-mwt.f* « Douamoutef », *Hpy* « Hâpi » et *Imsty* « Imséti » ou « Amset ». Ils protègent les viscères du défunt disposés dans les vases canopes et permettent la reconstitution de son corps après sa mort.

Les quatre Enfants n'apparaissent pas seulement en contexte funéraire, mais ils sont également cités sur des instruments de mesure comme les coudées. Dans les diagrammes astronomiques mentionnés ci-dessus, les graphies de leurs noms et les décans auxquels ils sont associés sont les suivants :

	Graphies des noms	Décans où ils sont attestés
Qébeh-sénouf	 ou 	Décans 22, 24, 28
Douamoutef	 ou 	Décans 5, 7, 9, 21, 23, 24, 44
Hâpi		Décans 1, 9, 19, 25, 28, 39
Amset	 ou 	Décans 1 et 25

Les noms des quatre Enfants d'Horus sont associés à de nombreux décans, tandis que leur désignation collective de *ms(w) Hr* « Enfant(s) d'Horus » est présente aux décans 5, 17, 26, 30, 31,

34. Les noms des décans 1 et 25 (fig. 2a et 2b) vont permettre d'examiner de plus près les graphies des noms Hâpi et Amset. Ceux-ci se trouvent au bas de chaque colonne, sous le nom du décan lui-même : $tpy\text{-}^c knmt$ pour le décan 1 et b^3w pour le décan 25, déterminés par une ou deux étoiles.



Fig. 2a. Décan 1 ($tpy\text{-}^c knmt$) dans les monuments de Senenmout, du Ramesseum, de Padiamenopé et de Montouemhat.

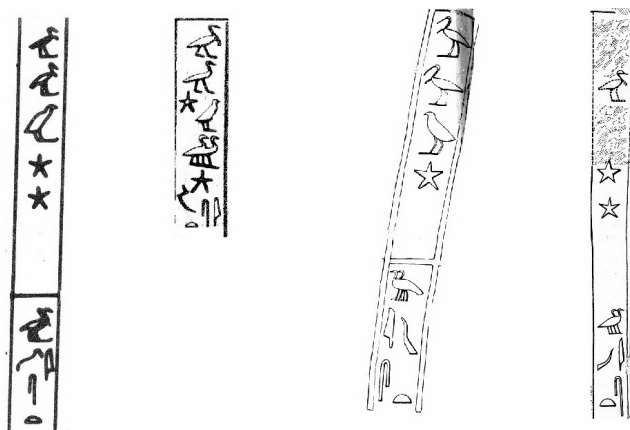













Fig. 2b. Décan 25 (b^3wy) dans les monuments de Senenmout, du Ramesseum, de Padiamenopé et de Montouemhat.










Le signe  (visible aussi dans les légendes des décans 9, 19, 27 et 39) associe deux oiseaux identiques. À défaut de lui attribuer la valeur $rhty$ du signe G 50 de la liste de Gardiner, on pourrait songer aux signes  (G 39) du canard ou au signe  (G 29) du jabiru. On sait que le signe G 29 se lit b^3 et qu'il existe un signe  (G 30) associant trois jabis, qui est employé régulièrement pour noter le terme b^3w traduit le plus souvent par « âmes »². On relève aussi un terme plus rare  b^3wy désignant une paire de dieux³. Est-ce à dire que le signe  évoquerait les b^3w d'Horus, une désignation des Enfants d'Horus attestée dans les *Textes des Pyramides*⁴ ?

² *Wb.* I, 413-414.

³ *Wb.* I, 412.

⁴ MATHIEU, 2008, p. 8.

Le décan 9 ouvre le chemin vers une solution. En effet, le signe  attesté au Ramesseum et dans les deux tombes plus récentes correspond, dans la légende du décan 9 de Senenmout, à deux oiseaux séparés, ce qui fait penser à une graphie  attestée au Moyen Empire, dans les *Textes des Sarcophages* (CT V, 170b), pour noter le nom *Hpy* de l'Enfant d'Horus Hâpi⁵. Les *Textes des Pyramides* confirment cette lecture puisqu'en PT 601c, le nom d'Hâpi est noté par la graphie . Et à la troisième période intermédiaire, une graphie  est attestée⁷, avec le signe  qui nous intéresse et qui peut donc être, dans les diagrammes astronomiques, une notation abrégée du nom de cet Enfant d'Horus. Cette lecture est confirmée par les coudées de la XVIII^e dynastie, qui donnent ce nom à Hâpi dans la section où sont mentionnés les quatre Enfants d'Horus⁸.

À la suite du signe , la légende des décans 1 et 25 note, dans la tombe de Senenmout, le terme  avec un signe  dans lequel il est habituel de voir le signe U 19 à lire *nw*. Mais ce signe doit être considéré ici comme une variante rare du signe  (Aa 14), attestée au Moyen Empire et dont la valeur est dès lors *im*. C'est, en effet, la lecture proposée en 1970 par Clère⁹, lorsqu'il élucida un passage lacunaire de l'inscription autobiographique du nomarque Sarenpout I^{er} inscrite sur la porte de sa tombe à Assouan (Moyen Empire, règne de Sésostri I^{er}) (fig. 3). Alors que Gardiner pensait identifier le signe  (U 19)¹⁰, Clère constata qu'il manquait de place pour noter le signe  (W 24), nécessaire à la lecture *nw*, et que le dos du signe de la chouette (lecture *m*) était encore visible. Il étaya sa lecture du signe *im* dans le terme *im* « donne » en relevant, dans les textes du Moyen Empire, d'autres attestations de cette variante du signe  (Aa 14). Cette variante se rencontre, en l'occurrence : à la ligne 11 de la stèle Louvre C 14 d'Irtysen, dans le nom *imyt* ; à la dernière ligne du texte gravé au fond de la chapelle n° 2 du sanctuaire d'Héqa-ib à Éléphantine, dans l'impératif *im*¹¹ ; à la dernière ligne de la stèle n° 10 du même sanctuaire, dans le nom *imw*¹² ; dans la légende d'une scène figurée de la tombe B 1 de Meir, dans l'impératif *im*¹³ ; enfin dans plusieurs sarcophages

⁵ *Wb.* III, 70. ; LEITZ, vol. V, 2002, p. 119 (source n° 12) ; HANNIG, vol II, 2006, p. 3110.

⁶ LEITZ, vol. V, 2002, p. 119 (source n° 27).

⁷ LEITZ, vol. V, 2002, p. 119 (source n° 113).

⁸ Coudées de Mâya (Louvre N 1538) et d'Amenemopé (Turin 6347). Voir MICHEL, 2014, p. 124.

⁹ CLÈRE, 1970, p. 43-46.

¹⁰ GARDINER, 1908, p. 123-140.

¹¹ HABACHI, 1985, p. 30, pl. 15.

¹² HABACHI, 1985, p. 38, pl. 25.

¹³ BLACKMAN, Part. I, 1914, p. 27-30, pl. III.

provenant de Meir, où le signe est employé non seulement dans la graphie de l'impératif *im*, mais aussi dans la graphie du nom *'Imsti* « Amset » des sarcophages Caire CG 28038, Caire JE 42949 et New York MMA 12.182.132 (fig. 4).



Fig. 3. Restitution du terme *im* (d'après CLÈRE, 1970, p. 46, fig. 3) au sein de l'inscription de Sarenpout I^{er} (colonne de droite).

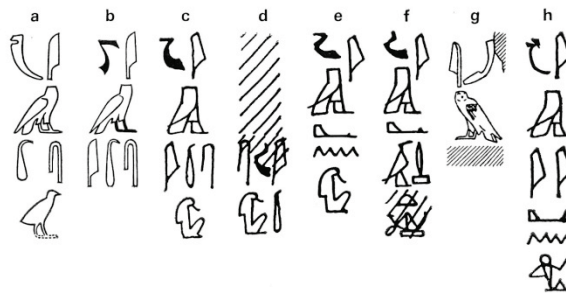


FIG. 2. — Exemples du signe *im* à Meir, dans le nom divin *'Imsti* et dans l'impératif *im* : a) Sarcophage Caire CG 28038, extérieur de la cuve, d'après Lacau, *Sarc. antér. au NE*, pl. 8 [photo]; cf. I, p. 118 ; — b) Sarcophage Caire J 42949 (= M4C), extérieur de la cuve, d'après Kamal, *ASAE* 14, 61 [en typographie]; Kamal observe, *ib.* n. 1 : « Le texte a ici la forme hiératique du signe \llcorner » ; — c-f) Sarcophage New York MMA 12.182.132 (= M1NY) d'après CT V, 200 f [pour c], V, 205 g [pour d], IV, 229 a [pour e] et V, 202 h [pour f] (var. : V, 202 d ; voir encore V, 202 l) ; — g) Relief du tombeau B 1, de *Subi* (PM IV, 250), d'après Blackman, *Rock Tombs of Meir*, I, pl. 3, reg. infér., à g. [dessin] = pl. 21, 3 [photo] ; — h) Sarcophage Caire J 42950 (= M4C) d'après CT IV, 228 a ; cf. n. 1*.

Fig. 4. Graphies du nom *'Imsti* « Amset » (a-d) et de l'impératif *im* « donne » (e-h) attestées à Meir, d'après CLÈRE, 1970, p. 45, fig. 2.

Par conséquent, il est clair que ce qui est noté chez Senenmout au bas de la légende des décans 1 et 25 n'est autre que le nom *Imst* de l'Enfant d'Horus Amset. De plus, il est permis de confirmer l'idée, proposée par Neugebauer et Parker au départ de la graphie archaïque de l'ordinal β -*nwt ht* figurant dans les diagrammes¹⁴, que la rédaction de ce type de document remonte au moins au Moyen Empire, même si aucun exemplaire de cette période ne nous est parvenu jusqu'à présent.

En ce qui concerne la graphie $\text{𓄏} \text{𓄏}$ figurant dans la légende des décans 1 et 25 du Ramesseum (fig. 2a et 2b), il ne convient pas de lire *ism β t*, comme le propose le *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*¹⁵, mais *Im(β)st*, autrement dit « Amset ». Le signe 𓄏 *m β* (U 1) aura été placé à la suite des deux signes verticaux pour des raisons esthétiques. Le *Wörterbuch* relève toutefois des graphies hellénistiques à lire *smt γ* et une notation grecque $\Sigma\mu\alpha\tau$. Mais il est possible qu'elles soient la conséquence d'une mauvaise lecture du nom d'Amset tel qu'il est noté au Ramesseum.

Enfin, l'utilisation du signe 𓄏 (F 16) à la XXVI^e dynastie, chez Padiamenopé et Montouemhat, ne fait que confirmer la lecture *Imst* « Amset », puisque le signe de la corne peut se lire *m* et *msti* à l'époque plus récente de l'Égypte ancienne¹⁶.

1b. À propos de la mention des Enfants d'Horus dans les listes décanales

Comme les Enfants d'Horus, la déesse Isis ($\text{𓄏} \text{𓄏}$ *st*) et le dieu Horus (𓄏 *Hr*) sont associés à des décans, de même que *irt st*, l'« œil d'Isis », et *irt Hr*, l'« œil d'Horus ». Mais l'on y trouve aussi les expressions *Ms(w) st* « Enfant(s) d'Isis », *Ms(w) Hr* « Enfant(s) d'Horus » et *Ms(w) Wr* « Enfant(s) du Grand », qui renverraient à la même réalité, si l'on se réfère aux *Textes des Sarcophages*, où leur lien familial est précisé comme suit¹⁷ :

Imsty, Hpy, Dw β -mwt.f Kbh-snw.f, it.sn Hr smsw ; mwt.sn st pw. Imséti, Hâpy, Douamoutef, Qébehsénouf, leur père, c'est Horus l'Ancien ; leur mère, c'est Isis.

On connaît l'importance de ces quatre divinités dans l'ascension cosmique du roi défunt à travers la théologie des *Textes des Pyramides* et des *Textes des Sarcophages*¹⁸. Par « Horus l'Ancien », il faut entendre une forme d'Osiris qui joue un rôle

¹⁴ NEUGEBAUER, PARKER, vol. III, 1969, p. 3.

¹⁵ *Wb.* I, 132.17.

¹⁶ DAUMAS, 1988, vol. I, p. 262.

¹⁷ CT II, 345c-346a [TS 157].

¹⁸ FAULKNER, 1966, p. 153-161.

important dans la fonction funéraire. Mathieu montre que le rôle fondamental joué par les Enfants d'Horus dans la théologie égyptienne leur confère, par assimilation, une signification astronomique¹⁹. En effet, pour porter et soutenir le défunt, ils deviennent les quatre piliers du ciel. Ils sont également assimilés à des astérismes, comme par exemple le quadrilatère de la Grande Ourse dans l'hémisphère nord, ou les quatre étoiles périphériques de la constellation d'Orion dans l'hémisphère sud²⁰. Orion, représentation d'Osiris, serait ainsi entouré de ses quatre émanations formant le baudrier de la constellation.

Quelle serait alors la signification astronomique de la répartition des Enfants d'Horus – dans l'ordre : Hâpi, Isméti, Douamoutef, Québehénouf – parmi les différents décans de l'hémisphère sud ? Pourquoi sont-ils assimilés à certains décans et pas à d'autres ? Viendraient-ils rappeler au défunt sa nécessaire résurrection à travers le déroulement de la ceinture décanale ? Ce sont là des questions qu'il conviendrait d'approfondir.

2. *La fonction astronomique des décans*

Précédant le « Livre de Nout » ou « Principes fondamentaux de la marche des étoiles » dans les monuments funéraires²¹, le *Texte de l'Horloge* décrit la mesure des heures du jour grâce à l'utilisation d'une horloge à ombre. Des exemplaires de ces instruments ont été retrouvés, notamment les horloges du Musée de Berlin (19743 et 19744) et du Musée des Sciences de Londres. Les décans qui parsèment l'image de Nout prennent la suite de l'horloge à ombre, quand le soleil est trop bas pour pouvoir projeter son ombre, et que les étoiles se lèvent successivement dans la voûte céleste²². Ces 36 décans étaient ainsi utilisés pour mesurer les heures de la nuit.

La mesure des heures de la nuit fonctionne suivant ce principe : un décan qui indique la première heure de la nuit indiquera encore la première heure la nuit suivante, et ceci pendant une durée de dix jours ; puis, le décan qui indiquait la deuxième heure de la nuit durant la première décade indiquera la première heure de la nuit durant la seconde, et ainsi de suite. Autrement dit, un décan différent se lèvera à la même heure tous les dix jours et c'est ce phénomène astronomique qui est à la base de l'utilisation des décans comme repères temporels.

¹⁹ MATHIEU, 2008, p. 5-8.

²⁰ MATHIEU, 2008, p. 11.

²¹ VON LIEVEN, 2007, p.48-49.

²² VON BOMHARD, 2014, p. 83.

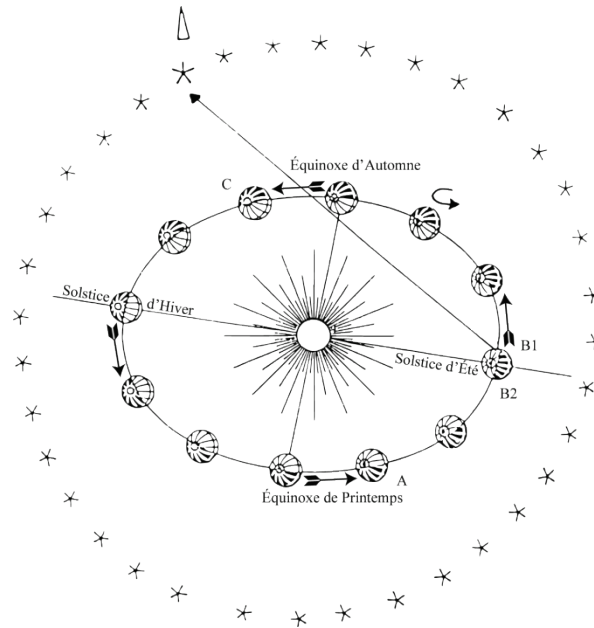


Fig. 5. La bande céleste des 36 décans vue de la terre, d'après VON BOMHARD, 1999, p. 65, fig. 41.

Le nombre de 36 décans permet de diviser la voûte céleste en 36 portions de 10, qui se déploient au fur et à mesure de la rotation terrestre. Cette répartition est bien visible sur le plafond astronomique de Dendérah, qui est de forme circulaire et à la périphérie duquel les 36 décans sont représentés, sous la forme de divinités.

On sait que la ceinture décanale se trouve non loin de la bande de l'écliptique dans l'hémisphère sud. Mais l'identification astronomique des décans reste sujette à discussions. De nombreuses propositions ont été émises depuis les publications de Neugebauer et Parker, comme celle de Lull et Belmonte²³, et bien que certains décans fassent consensus (*Spdt*, *S³h*), la plupart sont encore très débattus.

3. Les « horloges » stellaires : fonctionnement et problèmes

3a. Les « horloges » stellaires diagonales

Cet usage des décans dans la mesure des heures de la nuit est attesté par leur présence dans les « horloges » stellaires. Ces dernières font leur apparition au début du Moyen Empire (XXI^e et XX^e siècles avant notre ère)²⁴, à l'intérieur des sarcophages de hauts dignitaires. Vingt-cinq exemplaires ont été répertoriés à ce jour²⁵, provenant des sites d'Assiout, de Thèbes et

²³ LULL, BELMONTE, 2009, p. 162-163.

²⁴ ZITMAN, 2010, p. 18-19.

²⁵ SYMONS, COCKCROFT, 2013, p. 457.

d'Assouan. Ces « horloges » se présentent sous la forme de tables qui déclinent l'apparition des décans suivant les douze heures de la nuit au cours de l'année égyptienne. Elles sont donc de nature calendaire. Les décans y marquent une heure de la nuit pendant une période de dix jours. Ces tables sont appelées « diagonales » du fait que l'on peut y voir un décan remonter la table en diagonale, d'une décade à une autre, tout au cours de l'année. Ainsi, le décan marquant la douzième heure de la nuit au cours de la première décade marquera la onzième heure de la décade suivante (fig. 6, décans indiqués en gras).

Les décades (semaines de 10 jours)							
7 ^e	6 ^e	5 ^e	4 ^e	3 ^e	2 ^e	1 ^{re}	
7	6	5	4	Décan 3	Décan 2	Décan 1	1 ^{re}
8	7	6	5	Décan 4	Décan 3	Décan 2	2 ^e
9	8	7	6	Décan 5	Décan 4	Décan 3	3 ^e
10	9	8	7	Décan 6	Décan 5	Décan 4	4 ^e
11	10	9	8	Décan 7	Décan 6	Décan 5	5 ^e
12	11	10	9	Décan 8	Décan 7	Décan 6	6 ^e
13	12	11	10	Décan 9	Décan 8	Décan 7	7 ^e
14	13	12	11	Décan 10	Décan 9	Décan 8	8 ^e
15	14	13	12	Décan 11	Décan 10	Décan 9	9 ^e
16	15	14	13	Décan 12	Décan 11	Décan 10	10 ^e
17	16	15	14	Décan 13	Décan 12	Décan 11	11 ^e
18	17	16	15	Décan 14	Décan 13	Décan 12	12 ^e

Les heures décanales

Fig. 6. Décalage en diagonale des décans marqueurs des heures de la nuit au cours des décades de l'année.

Les tables comportent un nombre de colonnes allant de 16 à 40. Beaucoup sont incomplètes, mais les tables complètes témoignent d'une année de trois saisons de quatre mois, conforme au calendrier civil : 36 colonnes pour 36 décades, auxquelles s'ajoutent quatre colonnes supplémentaires dont nous parlerons plus loin (voir point 3d).

Quant aux décans qui remplissent les cases des différentes colonnes, ils sont au nombre de 36 réguliers, auxquels s'ajoutent 12 décans dits « triangles ».

3b. Le problème des décans « triangles »

À la suite des 36 décans réguliers, des décans supplémentaires apparaissent dans les tables. Ces décans « triangles » doivent leur nom au fait qu'ils viennent compléter les tables, selon dans une disposition triangulaire (fig. 7). Ils apparaissent après que le dernier décan régulier a marqué la douzième heure de la nuit. À la décade suivante, c'est donc le premier décan « triangle » qui prend la suite.

			Décades (semaines de 10 jours)																		
Jours épagomènes			36°	35°	34°	33°	32°	31°	30°	29°	28°	27°	26°	25°	24°	23°	22°	21°	20°	19°	
A	25	13	1	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19
B	26	14	2	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20
C	27	15	3	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21
D	28	16	4	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22
E	29	17	5	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23
F	30	18	6	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24
G	31	19	7	F	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25
H	32	20	8	G	F	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26
I	33	21	9	H	G	F	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27
J	34	22	10	I	H	G	F	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28
K	35	23	11	J	I	H	G	F	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29
L	36	24	12	K	J	I	H	G	F	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30

Fig. 7. Position des décans dits « triangles » (en gras).

L'explication astronomique de ces décans ajoutés à la suite des 36 décans réguliers a toujours posé de nombreux problèmes aux chercheurs. Comme le dit Symons : « If the tables were merely representations of a pattern or an ideal, the triangle would not be necessary and would certainly not have been invented. »²⁶ En effet, d'un point de vue astronomique, si les décans représentent une bande du ciel de 360 degrés suivant la rotation terrestre, le trente-sixième décan devrait, dans un déroulement circulaire, laisser sa place au premier décan. Dans ce contexte, comment comprendre l'ajout de ces décans supplémentaires ou « triangles » après la liste des décans réguliers ? À quelle réalité astronomique peut bien faire référence ces décans « triangles » ? Comment comprendre astronomiquement un nombre variable de 36 à 43 décans ?

Quand on observe les listes, il est remarquable que toutes les tables complètes, parmi celles qu'ont analysées Neugebauer et Parker (sarcophages n^{os} 1, 2, 6, 7 et 8)²⁷, attestent l'utilisation des deux premiers décans de la liste régulière comme premiers décans « triangles ».

En ce qui concerne les décans triangles des listes de type K, on notera que : *ipds* est également le second décan régulier des listes T ; *sšpt* est également le quatrième décan régulier des listes K ; *sbšsn* est également le troisième décan régulier des listes T (fig. 8). Les décans « triangles » ne sont donc pas si différents des décans réguliers, ni dans leurs noms, ni dans leur ordre. D'ailleurs, dans les tables, aucune ligne de démarcation ne vient séparer les décans triangles des autres. Rien ne justifie dès lors la distinction des décans dits « triangles » des décans

²⁶ SYMONS, 2007, p. 13.

²⁷ NEUGEBAUER, PARKER, vol. I, 1960, p. 4-21.

réguliers. Il est alors envisageable de considérer les décans triangles non pas comme des décans séparés des décans réguliers, mais bien comme le début d'une nouvelle série d'observation de la même ceinture décanale.

Décans « triangles »			
1	Diagrammes	Horloges stellaires de type K	Horloges stellaires de type T
(2)	<i>štwy</i>	<i>štwy</i>	<i>smd rsy</i>
2	<i>(št̄štw)</i>	<i>ipds</i>	<i>smd mḥty</i>
3	<i>Nsrw</i>	<i>sšpt</i>	<i>ntr d̄ pt</i>
4	<i>šspt</i>	<i>sbšsn</i>	<i>rmn ḥry</i>
5	<i>ipds / nhs</i>	<i>imy-ḥt ḥwy</i>	<i>ḥšw</i>
6	<i>sbšsn</i>		<i>tpy-^c spd</i>
7	<i>ntr w̄š</i>		<i>imy-ḥt spd</i>
8			<i>ḥwy</i>
9			<i>ḥšw</i>
10			<i>ntr d̄ pt</i>
11			<i>phwy s̄bw</i>
12			<i>s̄bw</i>

Fig. 8. Les décans « triangles » dans les diagrammes et les horloges stellaires diagonales (listes de type K et T).

La légende située à la fin de la table du sarcophage n° 1 analysé par Neugebauer et Parker rappelle que le nombre de décans est limité à 36 : « Le total de ceux qui sont dans [leurs places] ... les dieux du ciel [décans] : 36 »²⁸. Comment interpréter cette légende ? Les décans triangles sont-ils omis ? Ou faut-il comprendre que les Égyptiens ne les séparaient pas d'une liste complète de 36 ?

Mon hypothèse est d'envisager une articulation de plusieurs listes de 36 décans au sein d'une même « horloge ». En effet, comme le cycle de l'année est plus long que celui de la série de 36 décans, l'année serait donc à cheval sur plusieurs listes décanales. Une horloge stellaire comporterait dès lors une série de 36 décans, puis le début d'une nouvelle série, soit 12 autres décans, pour compléter l'année. L'appellation « décans triangles » serait trompeuse, puisqu'il ne s'agit pas de décans différents des décans réguliers, mais qu'ils constituent les premiers décans d'une nouvelle série continuée par une seconde table, décrivant l'année suivante et que l'on pourrait disposer à sa suite. Ainsi, le problème de l'identification astronomique des décans « triangles » par rapport à la bande céleste des 36 décans serait résolu.

3c. Les différentes listes de décans

Les « horloges » stellaires étudiées par Symons lui ont permis en 2007 de répertorier soixante-huit noms différents pour dési-

²⁸ NEUGEBAUER ET PARKER, vol. I, 1960, p.5 ; CLAGETT, 1995, fig. III.86.

gner les décans²⁹. Cette diversité de noms se manifeste par des changements de graphie (*sšmw*), des omissions (*tpy-^c smd*), des simplifications (*smd srt* > *smd*), la division de décans en deux (*wšḫt bkḫt* > *wšḫti, bkḫti*) ou la fusion de deux décans (*spty, ḥnwy* > *spty ḥnwy*). De cette diversité, les chercheurs concluent que ces listes ont été rédigées à partir d'une observation astronomique directe et effective de la voûte céleste. Mais l'on pourrait envisager l'existence d'une tradition orale, au sein de laquelle une structure permettant d'identifier les décans dans leur logique sérielle comme moyen mnémotechnique n'aurait pas échappé aux aléas de la mémoire humaine.

Neugebauer et Parker ont proposés une classification des différentes familles de listes décanales³⁰. Malheureusement, aucune des huit nouvelles « horloges » découvertes depuis l'analyse de Neugebauer et Parker ne rentrent dans les familles définies³¹. Et pourtant, cet effort classificatoire révèle le squelette d'une série de trente-six décans dont on retrouve les éléments saillants : d'un premier décan « *knmt* » à un trente-sixième décan « *spdt* ». Ce que l'on peut observer également entre les familles regroupées par Neugebauer et Parker, c'est un décalage des noms des décans d'une famille à l'autre. Par exemple, on peut voir le décan « *ḥḫt ḏḫt* » remonter de la troisième à la première place entre la famille de Tanis, les familles de Senenmout, Séthi I^{er} A et Séthi I^{er} C pour lesquelles il est en deuxième place, et la famille de Séthi I^{er} B (fig. 9).

Nom du décan	Famille de Tanis	Familles de Senenmout, Séthi I ^{er} A et C	Famille de Séthi I ^{er} B
<i>knm(t)</i> « l'obscurité »	1	2	3
<i>ḥry ḥpd knmt</i> « l'arrière de l'obscurité »	2	3	4
<i>ḥḫt ḏḫt</i> « l'avant de la barque »	3	4	5

Fig. 9. Positions des trois premiers décans entre les grandes familles de listes décanales répertoriées par NEUGEBAUER, PARKER, vol. III, 1969.

Symons³² a observé que les décans présents sur les horloges stellaires commencent leur liste soit par un décan de type T (*tmḫt ḥrt* / *tmḫt ḥrt*), soit de type K (*tpy-^c knmt* / *knmt*). Il est notable que dans les deux sortes de listes répertoriées par Symons, les

²⁹ SYMONS, 2007, p. 6.

³⁰ NEUGEBAUER, PARKER, vol. III, 1969, p. 105-173.

³¹ SYMONS, 2007, p. 4.

³² SYMONS, 2007, p. 9.

décans de type *knmt* sont séparés des décans de type *tm³t* par les deux décans : *h³t d³t* / *h³t h³w*, *phwy d³t* / *phwy h³w*. Ces deux derniers sont suivis d'un ou deux décans de type *wš³ti*, *bk³ti*), puis des décans de type *hntt*. Dès lors, bien que les listes commencent par des décans différents, elles semblent conserver la même structure générale. Cette structure se décline suivant un ordre différent dans les listes de type K et celles de type T (fig. 10).

	Listes de type K		Listes de type T
1	<i>tpy-^c knmt</i>	30	<i>Knmt</i>
2	<i>Knmt</i>	31	<i>s³wy knmt</i>
3	<i>hry hpd n knmt</i>	32	<i>hry hpd n knmt</i>
4	<i>h³t d³t</i>	33	<i>h³t h³w</i>
5	<i>phwy d³t</i>	34	<i>phwy h³w</i>
6	<i>tm³t hrt</i>	35	<i>tm³t hrt</i>
7	<i>tm³t hrt</i>	36	<i>tm³t hrt</i>
8	<i>wš³ti</i>	1	<i>wš³t bk³t</i>
9	<i>bk³ti</i>	2	<i>ipds</i>
10	<i>sšpt</i>	3	<i>sbšsn</i>
11	<i>tpy-^c hntt</i>	4	<i>hntt hrt</i>
12	<i>hntt hrt</i>	5	<i>hntt hrt</i>
13	<i>hntt hrt</i>	6	<i>tms n hntt</i>
14	<i>tms n hntt</i>	7	<i>Ḳdty</i>
15	<i>Spty hnwy</i>	8	« <i>hnwy</i> »
16	<i>hry-ib wi³</i>	9	<i>hry-ib wi³</i>
17	<i>sšmw kr šsmw</i>	10	« <i>crew</i> »
18	<i>Knm</i>	11	<i>Knm</i>
19	<i>tpy-^c smd</i>	12	<i>smd srt</i>
20	<i>Smd</i>	13	<i>Srt</i>
21	<i>Srt</i>	14	<i>s³wy srt</i>
22	<i>s³wy srt</i>	15	<i>hry hpd srt</i>
23	<i>hry hpd srt</i>	16	<i>tpy-^c 3hwy</i>
24	<i>tpy-^c 3hwy</i>	17	<i>imy-ht 3hwy</i>
25	<i>3hwy</i>	18	<i>3hwy</i>
26	<i>b³wy</i>	19	<i>b³wy</i>
27	<i>hntw h³rw</i>	20	<i>Ḳd</i>
28	<i>hntw h³rw</i>	21	<i>h³w</i>
29	<i>Ḳd</i>	22	<i>3rt</i>
30	<i>s³wy kd</i>	23	<i>hry ^crt</i>
31	<i>h³w</i>	24	<i>rmn hry</i>
32	<i>3rt</i>	25	<i>rmn hry</i>
33	<i>rmn hry s³h</i>	26	<i>3bwt</i>
34	<i>rmn hry s³h</i>	27	<i>hrt w^crt</i>
35	<i>rmn s³h</i>	28	<i>tpy-^c spd</i>
36	<i>Spd</i>	29	<i>Spd</i>

Fig. 10. Position des décans dans les types de listes K et T de SYMONS 2007.

Contrairement à ce qui a été dit depuis Neugebauer et Parker jusqu'à Symons³³, les variations entre les listes ne témoignent donc pas de l'existence de différents types de listes ou de différentes séries. Mais elles démontrent l'existence d'un décalage dans l'ordre d'une même série de décans. Ce décalage n'est pas sans rappeler le fonctionnement diagonal des horloges stellaires, et il pourrait être interprété comme la preuve de l'usage de ces listes au sein des « horloges » stellaires du Moyen Empire. Symons admet l'échec des classifications et des tentatives de regroupement des séries, bien qu'elle en propose une nouvelle : selon elle, c'est le nombre d'exemplaires qui n'est pas suffisant. Elle admet pourtant que : « Such systems tend to the reduction of groups into individual sources. »³⁴

Mais cette difficulté classificatoire révèle surtout une incompréhension de la raison pour laquelle les listes décanales varient. La raison de cette variabilité s'explique par l'hypothèse énoncée plus haut (voir point 3b) : si les décans triangles représentent le début d'une nouvelle liste de décans, alors il est tout à fait envisageable que les listes décanales s'enchaînent les unes aux autres sans intermédiaire. C'est ainsi dans le fonctionnement même des horloges stellaires que se trouve l'explication de la variabilité des listes : une même série pour une même bande du ciel qui s'articule à des moments différents de l'année.

3d. Le problème des jours épagomènes

Le dernier problème posé par les « horloges » stellaires est celui de l'interprétation des quatre colonnes supplémentaires qui font atteindre aux tables complètes le nombre de 40 colonnes. Pour Neugebauer et Parker, ces colonnes correspondraient aux jours épagomènes³⁵. Le calendrier civil égyptien passe pour être formé de 360 jours auxquels s'additionnent cinq jours épagomènes (du grec *ἐπαγόμενοι* « supplémentaires »). Ces derniers ont été ajoutés en plus des saisons et des mois pour s'ajuster au plus près de l'année tropique (année solaire) de 365, 2 422 jours environ. On trouve, en effet, la mention des 5 *hr(y)w rnpt* « cinq (jours) qui sont en plus de l'année » au-dessus des deux premières colonnes supplémentaires du sarcophage n° 8 analysé par Neugebauer et Parker.

³³ NEUGEBAUER, PARKER, vol. III, 1969, p. 105-174 ; SYMONS, 2007, p. 6-13.

³⁴ SYMONS, 2007, p. 5.

³⁵ NEUGEBAUER, PARKER, vol. I, 1960, p. 1.

				Décades (semaines de 10 jours)																	
Jours épagomènes				36 ^e	35 ^e	34 ^e	33 ^e	32 ^e	31 ^e	30 ^e	29 ^e	28 ^e	27 ^e	26 ^e	25 ^e	24 ^e	23 ^e	22 ^e	21 ^e	20 ^e	19 ^e
A	25	13	1	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19
B	26	14	2	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20
C	27	15	3	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21
D	28	16	4	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22
E	29	17	5	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23
F	30	18	6	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24
G	31	19	7	F	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25
H	32	20	8	G	F	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26
I	33	21	9	H	G	F	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27
J	34	22	10	I	H	G	F	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29	28
K	35	23	11	J	I	H	G	F	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30	29
L	36	24	12	K	J	I	H	G	F	E	D	C	B	A	36	35	34	33	32	31	30

Fig. 11 : Situation des colonnes des « jours épagomènes » (en gras).

L'interprétation des quatre dernières colonnes pour le décompte des jours épagomènes est certes l'opinion communément admise aujourd'hui, mais elle offre des difficultés notables, pour trois raisons :

1. le nombre de colonnes est de quatre et non de cinq ;
2. les décans qui les remplissent ne respectent pas le fonctionnement diagonal du reste de la table ;
3. ces quatre dernières colonnes sont complétées par une liste enchaînant les décans réguliers et « triangles » qui figurent déjà dans le corps de la table : 36 réguliers + 12 « triangles » = 48 décans répartis en 4 colonnes de 12 lignes.

Il semble préférable de considérer que les quatre dernières colonnes ne servent qu'à énumérer les décans figurant dans le corps de la table et ne font nullement partie de la table elle-même.

L'idée de décaler de cinq jours la dernière décade de la première décade de l'année suivante rendrait, en effet, le système de l'enchaînement des décans indéfiniment bancal et inadéquat à la mesure calendérique. Car, ce faisant, Neugebauer et Parker sont contraints de recourir à une insertion de décans supplémentaires pour marquer ces jours inclus entre la fin d'une année et le début de l'autre³⁶, ce qui implique un réajustement constant de ce système, inefficace à plus long terme. De notre point de vue, c'est, au contraire, la volonté d'ajouter à tout prix les jours épagomènes au compte de l'année qui rend le système des horloges stellaires dysfonctionnel et nécessitant, par conséquent, une cor-

³⁶ NEUGEBAUER, PARKER, vol. I, 1960, p. 107-113.

rection. Si nous évacuons ce présupposé émis dès les premières études sur les « horloges », non seulement les années de 360 jours peuvent s'enchaîner sans jours intermédiaires, mais également les listes de 36 décans peuvent s'enchaîner sans décans « triangles ». Cette hypothèse, pour être validée, nécessiterait une redéfinition du système décanal tel qu'il a été envisagé jusqu'à présent.

4. Le système décanal

Dans les « horloges » stellaires, le cycle décanal observé durant la nuit est articulé avec l'année égyptienne. Comme la série de 36 décans nécessite 250 jours avant que le 36^e décan ne « remonte » la table, de la douzième à la onzième heure (fig. 7) ; le cycle décanal, plus court, est coulissé dans celui de l'année. Le problème posé aux chercheurs a toujours résidé dans cette articulation. Et l'impossibilité de concilier ces deux cycles a mené, bien souvent, à conclure à l'inefficacité du système décanal.

Et pourtant, un unique décan issu d'une série de 36 a un cycle total de 240 jours : invisible pendant 70 jours, il apparaît à l'est et y poursuit sa course pendant 90 jours jusqu'à sa culmination, après laquelle il apparaît à l'ouest pendant une durée de 80 jours ($70 + 90 + 80 = 240$ jours). Grâce à ce cycle, il peut marquer chacune des douze heures de la nuit pendant dix jours et il sera donc utilisé pendant une durée de 120 jours. Ce cycle de 120 jours s'emboîte parfaitement dans un cycle annuel de 360 jours, alors qu'il serait dysfonctionnel pour un cycle de 365 jours :

Cycle annuel	Cycle total d'un décan	Cycle effectif d'un décan
360 jours	240 jours	120 jours
		120 jours
360 jours	240 jours	120 jours
		120 jours

L'utilisation du cycle décanal nécessite donc une année de 360 jours et n'admet pas l'intrusion des jours épagomènes. L'omission des jours épagomènes n'est pas une nouveauté dans les calculs calendaires égyptiens : « The tendency to regard the year as amounting to only 360 days is evident, for example when the daily income of a temple is stated to be one 360th of the yearly revenue. »³⁷

Cette omission n'est pas un simple déni des jours épagomènes, mais elle pourrait s'expliquer par un esprit conservateur par

³⁷ HORNUNG, KRAUSS, WARBURTON, 2006, p. 47.

référence à un système calendérique de 360 jours qui aurait existé avant l'introduction des jours épagomènes. Selon Von Bomhard, le système décanal serait bien antérieur au Moyen Empire. Elle en tient pour preuve la division des mois en décades telle qu'elle est visible dans les Papyrus d'Abousir (V^e dynastie) et dans les Papyrus du roi Chéops (IV^e dynastie) récemment découverts au Ouadi el-Jarf³⁸.

Ni la lecture des « horloges » stellaires, ni l'utilisation astronomique de la bande céleste des 36 décans pour mesurer les heures de la nuit, ni l'articulation des cycles pour fonctionner sur le long terme n'attestent d'une année civile de 365 jours. Ainsi, plutôt que de conclure à l'inexactitude de cette mesure d'observation et à l'inefficience des « horloges » stellaires, nous proposons l'hypothèse selon laquelle le système décanal témoignerait de l'usage d'un calendrier de 360 jours antérieur à l'introduction des jours épagomènes dans le compte de l'année égyptienne. Les révisions subies par les tables des horloges stellaires analysées par Neugebauer et Parker³⁹ résulteraient d'une tentative d'ajuster cette inclusion des jours épagomènes à un système décanal plus ancien, basé sur une année stellaire.

La difficulté du calendrier égyptien repose sur le fait de concilier une année civile de 365 jours avec le cycle stellaire de l'étoile Sothis (environ 365, 25 jours⁴⁰), désignée comme repère du début de l'année. Les « horloges » diagonales prouvent que l'année égyptienne se basait bien originellement sur un fonctionnement stellaire marqué par le lever du décan de Sothis. Parce qu'il ne correspond pas à l'année civile, Parker soulignait à propos du système de 360 jours : « the strongly schematic character of such a star clock and poses the question of its real utility. »⁴¹

Les arguments contre l'existence de ce système de 360 jours ont été basés sur des calculs du décalage entre l'année tropique (année solaire qui est la nôtre et considérée comme le cycle « réel » de l'année) avec cette année stellaire de 360 jours⁴². Mais, si l'on cesse d'essayer de ramener cette année stellaire à l'année tropique par le biais de l'année civile et de ses jours épagomènes, les décans se présentent comme des repères différents, qui remettent en cause notre représentation des heures (à durée variable selon les saisons) ou de l'année, mais dont le cycle est en soi tout aussi valable scientifiquement pour mesurer le temps. Des heures aux années, le système décanal représenté dans les horloges stellaires pourrait avoir été en usage à une période de

³⁸ VON BOMHARD, 2014, p. 85.

³⁹ NEUGEBAUER, PARKER, vol. I, 1960, p. 31.

⁴⁰ AUBOURG 2000.

⁴¹ PARKER, 1974, p. 56.

⁴² SYMONS, 2007, p. 15 ; NEUGEBAUER, PARKER, vol. I, 1960, p. 100-107.

l'Égypte où les étoiles étaient tenues pour uniques repères temporels.

Synthèse

Les décans associés aux quatre Enfants d'Horus suivent la théologie des *Textes des Pyramides* et des *Textes des Sarcophages* : ils représentent la résurrection du défunt et sa destinée cosmique. L'assimilation de certains décans à l'un des quatre Enfants d'Horus témoigne probablement d'un sens astronomique que seule l'identification des décans pourra révéler. Le nom de l'enfant d'Horus Imséti (Amset) est caractérisé par l'utilisation du signe rare \smile (Aa 14), datant du Moyen Empire, comme dans les sarcophages de Meir analysés par Clère. Cette lecture vient rendre obsolète le nom du décan $\Sigma\mu\alpha\tau$ et confirmer l'idée de Neugebauer et Parker selon laquelle ces documents remonteraient au moins au Moyen Empire.

Au nombre de 36, les décans forment une bande complète de la voûte céleste, qui leur permet de déterminer les heures de la nuit, suivant la rotation terrestre. Le système diagonal des « horloges » stellaires témoigne de cet usage. Mais sa compréhension rencontre trois écueils dont il faut se prémunir pour comprendre le véritable mécanisme. Le premier est celui de la distinction des décans « triangles » des séries de 36 décans qui sont nécessaires au cycle décanal. Le second est celui de l'incompréhension de la variabilité des listes, qui témoigne simplement de leur articulation les unes aux autres au sein des « horloges » stellaires. Le dernier est celui de l'intrusion des jours épagomènes, qui rend impossible le fonctionnement même des « horloges ».

Si l'on évite ces trois écueils en supposant d'une part l'articulation des listes les unes à la suite des autres (sans décans « triangles ») et, d'autre part, celle des années de 360 jours (sans les jours épagomènes), on rend de nouveau possible la dynamique du système. En effet, le système décanal attesté dans les « horloges » stellaires montre une utilisation des décans sur une année de 360 jours, avec des cycles de 120 jours par décan (annexe, fig. 13). Tant dans la lecture des tables, que dans la logique d'articulation des cycles, les dernières colonnes ne peuvent représenter les jours épagomènes sans faire échouer le système et amener à des réajustements constants. C'est la raison pour laquelle il nous semble possible que l'attribution des dernières colonnes aux jours épagomènes ne soit qu'une interprétation postérieure au véritable usage astronomique des décans.

Si cette hypothèse s'avère exacte, elle pourrait répondre à la question du calendrier égyptien : la conciliation de l'année civile en usage avec l'affirmation que le début de l'année est marqué par le lever héliaque de l'étoile-décan Sothis. En se passant des jours épagomènes, on arrive à une explication simple qui permet d'articuler le repère sothiaque avec l'année civile. L'intrusion

des jours épagomènes serait le résultat d'un changement de paradigme : l'adaptation d'un calendrier stellaire à une année civile solaire au plus proche de l'année tropique.

L'intérêt de répondre à ces questions n'est pas des moindres : le système décanal est une clé fondamentale pour comprendre le fonctionnement du calendrier civil égyptien, dont l'élément fondateur est le lever de l'étoile-décan Sothis, qui va déterminer tant la première heure de la nuit que le début de l'année dans un système calendaire originellement « stellaire ».

ANNEXES

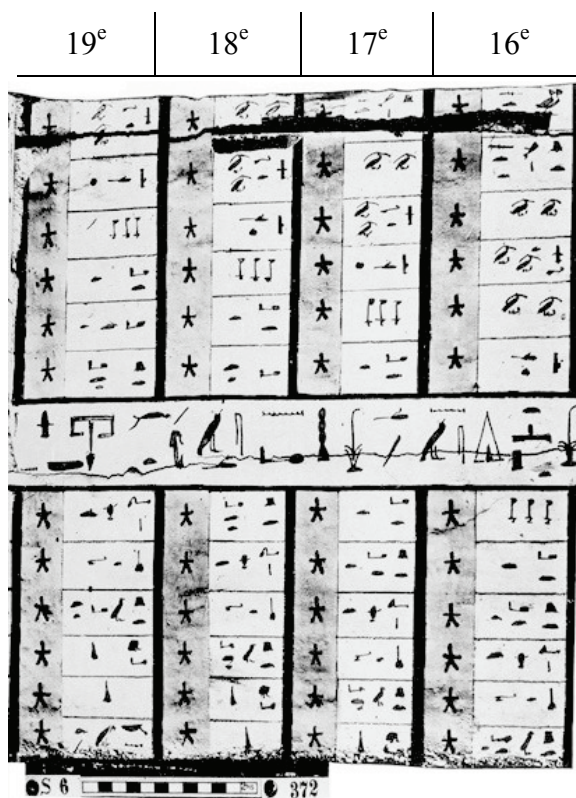
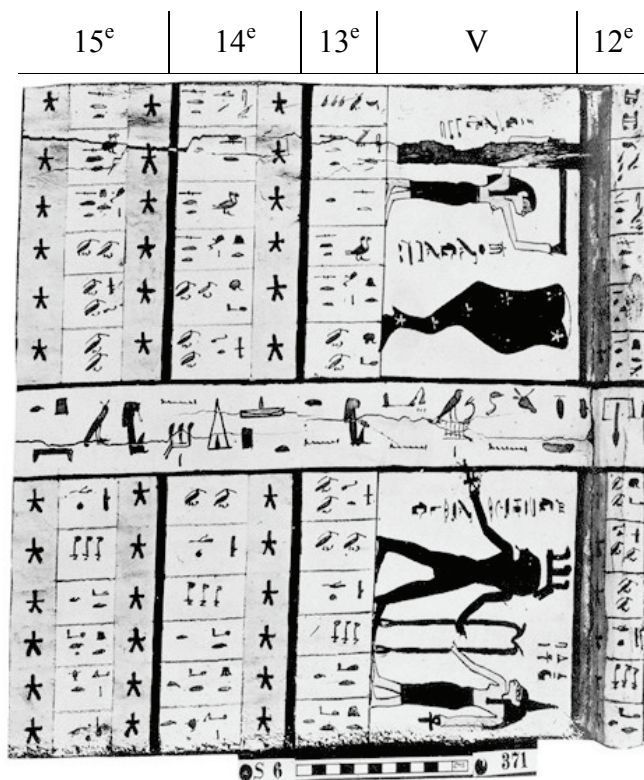


Fig. 12 : Décades 12 à 19 de l'horloge stellaire du sarcophage n° 2, d'après NEUGEBAUER, PARKER, vol. I, 1960, p. 6.

Décades de l'année x+1													Décades de l'année x																	
13 ^e	12 ^e	11 ^e	10 ^e	9 ^e	8 ^e	7 ^e	6 ^e	5 ^e	4 ^e	3 ^e	2 ^e	1 ^{er}	36 ^e	35 ^e	34 ^e	33 ^e	32 ^e	31 ^e	30 ^e	29 ^e	28 ^e	27 ^e	26 ^e	25 ^e	24 ^e	23 ^e	22 ^e	21 ^e	20 ^e	19 ^e
13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19
14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20
15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21
16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22
17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23
18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24
19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25
20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26
21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27
22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	36	35	34	33	32	31	30	29	28
23	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	36	35	34	33	32	31	30	29
24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	36	35	34	33	32	31	30

Fig. 13 : Fonctionnement du système décanal au sein des horloges stellaires : articulation des listes et des années.

BIBLIOGRAPHIE

AUBOURG 2000 : É. AUBOURG, « Sirius et le cycle sothiaque », dans *Bulletin de l'Institut française d'archéologie orientale* 100 (2000), p. 37-46.

BERGER EL-NAGGAR 2004 : C. BERGER EL-NAGGAR, « Des Textes des Pyramides sur papyrus dans les archives du temple funéraire de Pépy I^{er} », dans S. Bickel, B. Mathieu (éd.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et textes des Sarcophages* (Bibliothèque d'étude, 139), Le Caire, 2004, p. 90.

BLACKMAN 1914-1924 : A. M. BLACKMAN, *The rock tombs of Meir*, Londres, 1914-1924.

CLAGETT 1995 : M. CLAGETT, *Ancient Egyptian Science, II. Calendars, Clocks, and Astronomy*, Philadelphia, 1995.

CLÈRE 1970 : J. J. CLÈRE, « Notes sur l'inscription biographique de Sarenpout I^{er} à Assouan », dans *Revue d'Égyptologie* 22 (1970), p. 41-49.

CT II = A. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts, II. Texts of Spells 76-163*, Chicago, 1938.

CT V = A. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts, V. Texts of Spells 355-471*, Chicago, 1954.

FAULKNER 1966 : R. O. FAULKNER, « The king and the Star-Religion in the Pyramid Texts », dans *Journal of Near Eastern Studies* 25 (1966), p. 153-161.

GARDINER 1908 : A. H. GARDINER, « Inscriptions from the tomb of Si-renpowet I., prince of Elephantine », dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 45 (1908), p. 123-140.

HABACHI 1985 : L. HABACHI, *Elephantine IV : the Sanctuary of Heqaib* (Archäologische Veröffentlichungen, 33), Mayence, 1985.

HORNUNG, KRAUSS, WARBURTON 2006 : E. HORNUNG, R. KRAUSS, D. WARBURTON, *Ancient Egyptian Chronology*, Boston, 2006.

LEITZ 2002-2003 : C. LEITZ, *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* (Orientalia Lovaniensia Analecta 110-116, 129), 8 vol., Leuven, 2002-2003.

LULL, BELMONTE 2009 : J. LULL, J. A. BELMONTE, « The Constellations of Ancient Egypt », dans *In search of cosmic order: selected essays on Egyptian archaeoastronomy* (2009), p. 157-194.

MATHIEU 2008 : B. MATHIEU, « Les Enfants d'Horus, théologie et astronomie (Enquêtes dans les Textes des Pyramides, 1) », dans *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 1 (2008), p. 7-14.

MICHEL 2014 : M. MICHEL, *Les mathématiques de l'Égypte ancienne. Numérotation, métrologie, arithmétique, géométrie et autres problèmes* (Connaissance de l'Égypte ancienne 12), Bruxelles, 2014.

NEUGEBAUER, PARKER 1960-1969 : O. NEUGEBAUER, R. A. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts*, 3 vol., Londres, 1960-1969.

OBSOMER 2000 : Cl. OBSOMER, « Le calendrier égyptien », dans *Bulletin de liaison du département d'études grecques latines et orientales* 10 (2000), p. 10-18.

PARKER 1974 : R. PARKER, « Ancient Egyptian Astronomy », dans *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 276 (1974), p. 51-65.

PT = K. SETHE, *Die Altägyptischen Pyramidentexte*, Leipzig, 4 vol., 1908-1922.

SPALINGER 2002 : A. SPALINGER, « Ancient Egyptian Calendars: How Many Were There ? », dans *Journal of the American Research Center in Egypt* 39 (2002), p. 241-250.

SYMONS 2007 : S. SYMONS, « A Star's Year : the Annual Cycle in the Ancient Egyptian Sky » dans *Calendars and years : astronomy and time in the ancient Near East*, 2007, p. 1-33.

SYMONS 2014 : S. SYMONS, « Contexts and elements in decanal star lists in ancient Egypt », dans *Traditions of written knowledge in Ancient Egypt and Mesopotamia*, 2014, p. 91-122.

SYMONS 2015 : S. SYMONS, « Classification of Ancient Egyptian Astronomical 'Diagrams' », dans *Journal for the History of Astronomy* 46 (2015), p. 66-75.

SYMONS, COCKCROFT 2013 : S. SYMONS, R. COCKCROFT, « An Ancient Egyptian Diagonal Star Table in Mallawi, Egypt », dans *Journal for the History of Astronomy* 44 (2013), p. 457-463.

VON BOMHARD 1999 : A. S. VON BOMHARD, *Le calendrier égyptien une œuvre d'éternité*, Londres, 1999.

VON BOMHARD 2014 : A. S. VON BOMHARD, « Le début du Livre de Nout », dans *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 7 (2014), p. 79-123.

VON LIEVEN 2007 : A. VON LIEVEN, « Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch », dans *Journal of Egyptian Archaeology* 98 (2007), p. 307-312.

WALLIN 2002 : P. WALLIN, *Celestial Cycles: Astronomical Concepts of Regeneration in the Ancient Egyptian Coffin texts*, Uppsala, 2002.

ZITMAN 2010 : M. ZITMAN, *The necropolis of Assiut: a case study of local Egyptian funerary culture from the Old Kingdom to the end of the Middle Kingdom*, Leuven, 2010.

The Chief of Miners, Moses (Sinai 346, c. 1250 BCE)

by

Charles R. Krahmalkov

*Emeritus Professor of Ancient and Biblical Languages,
The University of Michigan, Ann Arbor, Michigan USA*

krahmalkov@comcast.net

No greater problems of ancient Israelite history persist unresolved than the historicity of its quintessential figure, Moses, and the reliability of the historical tradition about him in the Pentateuch. Archaeologists and historians may hold different opinions on these matters, but they do agree on one thing: there is absolutely no primary historical evidence of any kind in any ancient source from Egypt, Sinai and Israel of the existence of a man named Moses resembling in the slightest the Moses of tradition, specifically, the leader of an Israelite community in Sinai in the time of Ramesses II who did extraordinary things perceived as miraculous, such as turning a staff into a snake and making of a snake of bronze which if looked upon saved the life of a person bitten by a poisonous snake. “We must confront several theoretical objections <to the historicity of Moses>,” writes archaeologist and Bible scholar W.G. Dever, “(1) There is absolutely no external – that is, extrabiblical – witness to Moses, either textual or archaeological. (2) The portrait of a ‘miraculous’ Moses who performs stupendous feats and

contends face-to-face with God strains modern readers' credulity."¹ In this same vein, Adele Berlin and Marc Brettler assert that "there is no direct connection between biblical traditions in <the Book of> Exodus and other ancient sources. Egyptian records contain no mention of the major individuals and events of the narrative in Exod(us) Ch(apter)s 1-15: Moses, Aaron . . . are completely absent from the extensive documentation we have for ancient Egypt."² Inasmuch as "there are no extant records from Egypt that make any reference to [Moses]," states John Van Seters, a leading authority on the Moses traditions of the Yahwist, "the quest for the historical Moses is a futile exercise. He now belongs only to legend."³ In other words, the reason no contemporary records of Moses have been discovered is that there are none to discover, no such man ever having existed save in the pages of sacred fiction, the Pentateuch. There is however one difficulty with the claim that there is no historical evidence of a Moses in antiquity matching the description of the Biblical Moses: it is not true. Far from being unattested, a man named Moses fitting the profile of Moses is among the best documented of the major figures of the Late Bronze Age; and the fit is tight. The real reason this "historical" Moses is unknown to archaeologists and historians is not absence of documentation but the failure to translate accurately the many documents in which those who knew him and of him give direct testimony to his life, work and fame.

The existence of the historical Moses was revealed in the winter of 1905-1906. After having cleared the debris at the entrance to the hall of the grotto-shrine of Ptah in the Temple of Hathor on Mt Serabit el-Khadem in SW Sinai, W.M. Flinders Petrie discovered a small cuboid statue of a man whom the dedicatory inscription (Sinai **346**) identifies as the Chief of Miners, Moses (**MŠ**, *Mashe/ Moshe*), the son of Mahub-Baalt of Gath, the leader of a copper and turquoise mining community that flourished c. 1300-1250 BCE. Moses the Miner, as he calls himself in Sinai **351**, is well attested in the Serabit inscriptions, which are the personal monuments of the members of his family, his father, Mahub-Baalt, his two brothers, Shubna-Sur and Shesha and Shesha's wife, Arakht, and of course himself.⁴ A man of im-

¹ W.G. DEVER, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*, Grand Rapids, 2003, p. 235.

² A. BERLIN and M. BRETTLER, "Historical and Geographical Background to the Bible," in *The Jewish Study Biblical*, Oxford, 2004, p. 2050. The essay is an "adaptation" of an original essay/article not indicated.

³ J. VAN SETERS, "Moses", in *Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, New York, 1987, p. 116.

⁴ Of these inscriptions, M. NOTH, *The History of Israel*, New York, 1960, p. 130, wrote: "The celebrated Sinai inscriptions from the district of the tur-

portance during his life, evident from the placement of his statue in the inner sanctum of the Hathor temple, this Moses was a revered and venerated figure in Israel soon after his death. Linking him to the Biblical Moses are two historical inscriptions posted on the Serabit plateau *c.* 1200-1180 BCE to mark sites associated with memorable incidents in his life, “the sign that Moses Mahub-Baalt performed with the snake” (Sinai **360**) and “the snake of bronze that Moses Mahub-Baalt made” (Sinai **361**), both of which have exact parallels in stories of Moses in Exodus 4 and Numbers 21. Archaeologists and historians are unaware of this information because none of the translations of Sinai **346** even acknowledge the occurrence of the name Moses in it, and the one translator of Sinai **360** and **361** who did see the presence of the name misidentified the Moses mentioned as the official in charge of the sleeping-camp of the Semitic miners and placed him in the wrong historical period, the Egyptian Middle Kingdom and, for this reason, firmly rejected his identification with the Biblical Moses on the grounds that he had lived centuries earlier.⁵ The present paper is a critical study of Sinai **346** that seeks to provide historians of ancient Israel and the Hebrew Bible a reliable translation of this and other inscriptions from Serabit el-Khadem that relate to the Chief of Miners, Moses, and thereby establish his historical existence.

1. *The Statue and its Inscription*

The statue of Moses itself measures *c.* 11.75 inches in height x 8.5 inches x 6.75 inches at the base. The inscription consists of four lexical segments which, for the sake of reference, are designated by number as follows: on the front, two parallel columns, (1) a right column and (2) a left column, and beneath them, (3) a horizontal line; on the right side, (4) a single column. Like most of the Sinai inscriptions, it is written in the LB IIB dialect of Gath, Moses’s native tongue, a language belonging to the Phoinic (Phoenician) subfamily of Canaanite languages.⁶

quoise mines of *serabit el-khadem* ... discovered by Flinders Petrie in 1905 ... must be completely excluded from the 'Sinai' problem [the historical Moses's connection with Sinai in the Pentateuch] ... [They] have nothing at all to do with the Israelites. They derive from the 15th century B.C. ... and they are to be traced to Canaanite mine-workers in the service of the Egyptians.”

⁵ R.F. BUTIN, “The Serabit Inscriptions II: The Decipherment and Significance of the Inscriptions,” *Harvard Theological Review* 21 (1928), p. 47: “It is needless to point out that if the reading ‘Mosheh’ <of the name M-SH> is preferred, the official in question has nothing except the name in common with the great Lawgiver of Israel; the M-SH of the inscriptions antedates the Old Testament Moses by several hundred years. “

⁶Gittite is linked to other dialects of this family by its use of the distinctive Phoenician suffix pronoun –**M** (“their, them”) of the third feminine plu-

Translators of the inscription disagree about the proper sequencing of these four segments, with the inevitable result that their translations differ substantially from one another.⁷ Nor do any of the proposed translations, in my considered professional opinion, make particularly good sense. There is however an entirely objective means by which the sequencing of the lexical segments can be determined with confidence, and that is the literary form of the inscription. In the highly conservative Phoenician literary tradition, two forms predominate: (A) **(This is) the object that John made for William* and (B) **John made this (or, the/this object) for William*. Sinai **346** is written in the latter, which is well-attested in the Sinai inscriptions, exhibiting the fixed word-order **O (“this”) + V + S + Pred** or **S + V + O (“this”) + Pred**:

345 M?HB?LT NT(?)N Z LB?LT

346 Z NS?T MR?T LB?LT ?L N?M MT ?L N?M RB
NQBN MŠ

351 ZT BŠN MŠ NQB [BN] M?HBB?LT

353a ZT BŠN ŠŠ MHB?LT GNT

353b ZT NŠ? <?>R?HT ZGT ŠŠ MŠ?T LB?LT

365 Z ŠM ?R?HT LŠŠ BN M?HBB?LT

345 Mahub-Baalt gave this to Baalt.

346 His (Moses’s) wife presented this to Baalt on behalf of her husband, on behalf of the Chief of Miners, Moses.

351 Moses the Miner, the son of Mahub-Baalt, made this.

353a Shesha <son of> Mahub-Baalt of Gath made this.

353b Arakht, Shesha’s wife, presented this as a gift to Baalt.

365 Arakht placed this (here) for Shesha, the son of Mahub-Baalt.

ral (Hebrew –N): cf. **349** ?NT Z-Š[M] RB NQBN MŠ ?RKM LB?LT [?L] ??N Z-L ?ŠR [...] TŠ? [...] ?ŠR], “The offerings that the Chief of the Miners, Moses, placed <and> arranged <on the altar> for Baalt [together with] his brothers: Ten [x-animals], nine [y-animals], ten [z-animals].” The pronoun was also used in the dialect of Lachish in which **357** is written: ?NT Š-YNSKM L?BB MLKŠM? ?MR ?RB?T, “The offerings that Malki-shama sacrificed in Abib: Four lambs.” It is found in Sinai **375**, which is written in Phoenician: TB? ŠLŠ ?R?HT MY ?S T[M] MS?TYNM, “Maya’s (Mashe’s) three caravans came home when they had completed their journeys.” These are all new examples of the pronoun. See C.R. KRAHMALKOV, *A Phoenician-Punic Grammar*, Leiden, 2001, pp. 55, 59.

⁷ The translations are given in the Addendum to this study.

2. The Text

- | | |
|--------------------------|--|
| 1. (1) Z NS?T MR?T | His (Moses's) wife presented this |
| 3. (2) LB?LT | to Baalt (Hathor) |
| 2. (3) ?L N?M MT | on behalf of her husband, |
| 4. (4) ?L N?M RB NQBN MŠ | on behalf of the Chief of Miners, Moses. |

3. Comments on the Text

Z: "This," masculine or feminine singular demonstrative pronoun, referring to the statue, the direct object of the verb **NS?T** ("she presented, brought").

NS?T: "She presented, brought." The reading of this item is a matter of dispute among translators. The first sign is **N**, the hieratic form of the Egyptian uniliteral sign *n*; because the hieratic form resembles the sign used for **L** in the Sinai inscriptions, it has been read as **L** by most translators. The second sign is **S**, a fish (*samek*), which appears again in **358 ?S P?L MLKŠ[M?]**, "What Malki-shama made" and twice in **375 TB? ŠLŠ ?RHT MY ?S T[M] MS?TYNM**, "Maya's (Mashe's) three caravans came home when they had completed their journeys." The third sign is **? (aleph)** is the sole example of the cursive form of this letter in the inscriptions from the time of Mashe and, as such, a good indication that Sinai **346** was probably written towards the middle of the thirteenth century BCE, c. 1250 BCE. The final sign is **T**, linked to the *aleph* by means of an oblique stroke. **NS?T** is the 3fs Qal suffixing form of the verb *n-s-?*; this verb with the same meaning occurs in 353: **ZT BŠN ŠŠ MHB?LT GNT ZT NŠ? <?>RHT ZGT ŠŠ MŠ?T LB?LT**, "Shesha <son of> Mahub-Baalt of Gint (Gath) made this; <and> Arakht, Shesha's wife, presented it as a gift to Baalt." The spelling **NS?T** with **S** is phonetic to indicate the articulation of PWS *ś*. The morphology of **NS?T** (*nasa?at*), with retention of the original –*at* of the 3fs, is consistent with **376 BRKT (barakat) ?S? ?BD WTH<S> ?LW**, "Isis bless him who serves her, and may she will take pity upon him." The later form of the 3fs ending in –*a* is found in somewhat later inscriptions from the time of Mashe's youngest brother, Shesha, and his wife Arakht: **353 ZT NŠ? (nasa?a) <?>RHT ZGT ŠŠ MŠ?T LB?LT**, "Arakht, Shesha's wife, brought this as a gift to Baalt;" **365 Z ŠM (sama) ?RHT LŠŠ BN M MHB?LT**, "Arakht placed this (here) for Shesha son of Mahub-Baalt."

MR?T: "His wife (*mar?ato*)," *lit.* "his female companion," from the root *r-?y*. Compare Ethiopic *mar?āt* ("bride"; masc. *mar?āwe*) to Hebrew *ra?ya* and *re?ūt* ("female companion") from the same verbal root. This item occupies the position in the literary form where the subject, normally the name of the person, stands. The use here of a term of relationship ("his wife")

rather than the personal name is attested elsewhere in the Phoenician inscriptions: RES 56 (Phoenician) **HBMYS ʔŠ YTNʔ LDMD BNT ʔŠ L**, “The *bōmis* (small altar) that his (DMD’s) daughters erected to <their father> DMD;” Tripolitania 39 (Neo-Punic) **MNŠBT Mʔ PʔLʔ BNYʔ LʔBNʔM NYMRʔN**, “The stele that his (Nimira’s) sons made for their father Nimira.” The 3ms possessive pronoun *-o* (“his”) is affixed directly to the stem of the substantive **MRʔT** is as in Classical Hebrew and Phoenician; this is consistent with the affixing of the 3fs possessive pronoun *-a* (“her”) in MT *muta* (“her husband”) later in this same inscription.

ʔL NʔM: “On behalf of, for the sake of” (*ʕal noʕam*), prepositional phrase corresponding to Arabic *naʕma* (“for the sake of”). In the Phoenician inscriptions of the Iron Age, the expression “on behalf of” is normally expressed by the simple preposition **ʔL**: CIS I 93.3f **HSMLM HʔL ʔŠ YTNʔ BTŠLM ... ʔL BN BNY ʔL ʔŠMNʔDN WŠLM WʔBDRŠP**, “These statues which Bitt-Salom erected ... on behalf of her grandsons, on behalf of Esmun-adon, Salom and Abd-Rasop;” FK A 30: **SML ʔZ ʔŠ NDR WYTNʔ ʔBDʔ ... ʔL BNY ʔL KLKLY LʔDNY LʔŠMN**, “This statue that Abdo vowed and erected on behalf of his son, on behalf of KLKLY, to his Lord, to Esmun.”

MT: “Her husband” (*muta*). The word is the cognate of Akkadian *mutu* and Ugaritic **MT** (“man, husband”). As observed earlier, the possessive pronoun *-a* (“her”) is affixed directly to the stem of the noun; another example of this same morphology is **ʔBD** (*ʕabda*) “her servant”: **376 BRKT ʔSʔ ʔBD WTH<S> ʔLW**, “Isis bless him who serves her, and may she take pity upon him.”

ʔL NʔM: “On behalf of, for the sake of.” The prepositional phrase is repeated here, as is common in Phoenician literary usage; *cf.* FK A 30 from Kition in which two instances of this usage occur: **SML ʔZ ʔŠ NDR WYTNʔ ʔBDʔ ... ʔL BNY ʔL KLKLY LʔDNY LʔŠMN**, “This is the statue that Abdo vowed and erected on behalf of his son, on behalf of KLKLY, to his Lord, to Esmun.” *Cf.* also CIS I 93.3 **HSMLM HʔL ʔŠ YTNʔ BTŠLM ... ʔL BN BNY ʔL ʔŠMNʔDN WŠLM WʔBDRŠP**, “These are the statues that Bitt-Salom erected ... on behalf of her grandsons, on behalf of Esmun-adon, Salom and Abd-Rasap.” The repetition of the preposition in Phoenician literary usage indicates that lexical segment 3 (“on behalf of the Chief of Miners, Moses”) must follow segment 2 (“on behalf of her husband”) directly.

RB NQBN MŠ: “The Chief of Miners, Moses (Mashe/Moshe);” *cf.* **349: ʔNT Z-Š[M] RB NQBN MŠ ʔRKM LBʔLT [ʔL] ʔHN Z-L**, “The offerings that the Chief of Miners, Moses, [and] his brothers placed <and> arranged <on the altar> for Baalt.” Moses (Mashe) was himself a miner: **351 ZT BŠN**

MŠ NQB, “Moses the Miner made this.” The final –N in **NQBN** (*naqqābīna*) is the masculine plural affirmative –*īn(a)* in the dialect of Gath: **ḤHN** (“brothers”) in **349** (above) and **[ʔL]HN** (“god”) in **375a Z [K]HN [ʔL]HN YHW GNT [M]ḤHBʕLT**, “This is the Priest of the God Yahweh of Gath, Mahub-Baalt.”

MŠ: “Moses (*Mashe/Moshe*; spelled **MŠH** in Classical Hebrew).” In some of the early photographs of the inscription, the letters **M** and **Š** are not visible, so many epigraphers did not record them. The **M** was seen and recorded however by Eisler and Bruston although both took it to be the final letter of the preceding word. The **Š** was written immediately below the **M**. However, an attempt was made to erase the name, three parallel rows of gouge marks plainly visible at the bottom of the column, the first obscuring the original **Š**; subsequently, the letter was restored, written small to the right of the **M**, immediately below the **N** of **NQBN**.

Moses was the middle son of Mahub-Baalt of Gath.⁸ His full birth name was Ṣapōn-mashe (**ṢPNMŠ**), an Egyptian sentence-name consisting of Baʕal Ṣapōn as its subject and the Egyptian verb *ms* (“he bore <him>”). The full name is attested twice in the Serabit inscriptions: **352 ḤN ṢBNṢR ṢPNMŠ ŠŠ [Š]LŠ{L}T BNN M[ḤB]BʕLT [BNN MZB]ḤT**, “We, Shubna-Sur, Sapon-mashe <and> Shesha, the three sons of Mahub-Baalt, [built the alt]ars;”⁹ **356 ḤN ṢPNMŠ BN MHBʕLT [PʕLT Z]**, “I, Sapon-mashe, the son of Mahub-Baalt, [made this].”¹⁰ Ṣapōn is

⁸ The inscriptions identifying Mahub-Baalt as a citizen of Gath (**GNT**, *Gint*) are **374 TNT Z-NTT ḤN MḤHBʕLT GNT**, “The gift that I, Mahub-Baalt of Gath, gave;” **353 ZT BŠN ŠŠ MHBʕLT GNT ZT NŠ? <?>RḤT ZGT ŠŠ MŠ?T LBʕLT**, “Shesha <son of> Mahub-Baalt of Gath made this; <and> Arakht, Shesha’s wife, presented it as a gift to Baalt;” **375a Z [K]HN [ʔL]HN YHW GNT [M]ḤBʕLT**, “This is the Priest of the God Yahweh of Gath, Mahub-Baalt.”

⁹ Each of the members of this family has his own inscriptions at Serabit el-Khadem. The inscriptions of Moses (*Mashe/Moshe*) are cited in this article; the following are those of his father and two brothers. Mahub-Baalt: **345 MḤBʕLT NT(?)N Z LBʕLT**, “Mahub-Baalt gave this to Baalt;” **374 TNT Z-NTT ḤN MḤHBʕLT GNT**, “The gift that I, Mahub-Baalt of Gath, gave;” **375a Z [K]HN [ʔL]HN YHW GNT [M]ḤBʕLT**, “This is the Priest of the God Yahweh of Gath, Mahub-Baalt;” **380 [M]ḤBʕLT MNF NQB**, “Mahub-Baalt of Memphis, the miner.” Shubna-Sur: **364 [Š]BNṢR**, “Shubna-Sur.” Shesha: **353 ZT BŠN ŠŠ MHBʕLT GNT ZT NŠ? <?>RḤT ZGT ŠŠ MŠ?T LBʕLT**, “Shesha <son of> Mahub-Baalt of Gath made this; <and> Arakht, Shesha’s wife, presented it as a gift to Baalt;” **365 Z ŠM ḤRḤT LŠŠ BN MḤBʕLT**, “Arakht placed this (here) for Shesha, the son of Mahub-Baalt.” On the reverse is a self-portrait of Arakht with note to her deceased husband: **Z ḤMTK**, “This is your maidservant (This is me).”

¹⁰ In this inscription, the Egyptian verb *mashe* in Ṣapōn-maše is written with the Egyptian hieroglyph *ms*, confirming the Egyptian origin of the name and its meaning; in contrast, in Sinai **356**, the verb is spelled alphabetically.

the shortened form of Baʿal Sapōn used in personal names, which do not permit a divine name of more than one element; *cf.* this same shortened onomastic form in the Phoenician personal names **GRŠPN** (*Ger-Sapōn*, “Worshipper of Baal Sapon”) in RES 535; CIS I 5789, and **ʿBDŠPN** (*ʿAbd-Sapōn*, “Servant of Baal Sapon”) in RES 1315; CIS I 255, 832, 1323, 2030, 3360, 4431, 5264.

Mashe/Moshe is the hypocoristicon of Sapōn-mashe and the name by which he is most often called in the inscriptions and by which he was known after his death (*cf.* Sinai 360 and 361). The inscriptions from his own time in which the name occurs are **349** **ʔNT Z-Š[M] RB NQBN MŠ ʿRKMLBʿLT [ʿL] ʔHN Z-L ʿŠR [...] TŠʿ [...] ʿŠR**, “The offerings that the Chief of the Miners, Moses, [and] his brothers placed <and> arranged <on the altar> for Baalt: Ten [x-animals], nine [y-animals], ten [z-animals];”¹¹ **351 Z BŠN MŠ NQB [BN] M[ʔHBB]ʿLT**, “Moses the Miner, the son of Mahub-Baalt, made this.”¹² The name also occurs in two historical inscriptions (Sinai 360 and 361) which are site-markers discovered along the ancient winding path from the Temple of Hathor to Mine L, the center of turquoise mining activity by the community Moses led; both are in the dialect of Gath but a later form written in the alphabet used in Israel, not that of the Sinai inscriptions. Paleographic and linguistic considerations indicate a date *c.* 1200-1180 BCE or, in historical perspective, the period immediately preceding the Philistine conquest and occupation of Gath and the exodus of its Israelite population into the hill country: **360 Z ŠḤ<ŠḤ> <ʔ>ʔT ZT BŠN MŠ [MHBʿLT] BBŠN**, “This is the location of the sign that Moses Mahub-Baalt performed with the snake.”¹³ *Cf.* Exod 4: 1-5, 29-31: “[Moses] threw [his staff] on the ground, and it turned into a snake ... He reached out with his hand and grabbed it, and it turned back into a staff in his hand. [Yahweh said to Moses, ‘Perform this sign for the people to see] so that they be-

¹¹This inscription has a close parallel in form and subject in **357** (in the dialect of Lachish) which is inscribed on an interior wall of Mine M: **ʔNT Š-YNSKM LʔBB MLKŠMʿ ʔMR ʔRBʿT**, “The offerings that Malki-shama sacrificed in Abib: Four lambs.” Abib is a month-name unique to the ancient Israelite calendar, and in Israelite tradition the lamb sacrifice in the month of Abib is the *Pesah* (Passover). Malki-shama is also the author of **358 ʔS ʔʿL MLKŠ[Mʿ]**, “What Malki-shama made.”

¹²Made by Moses is the image of Yahweh which occupies the entire right half of the frame in which the inscription is set. The god is identified as Yahweh (**YHW**) at the foot of the image (at the bottom of column I but not part of it); the name is written with two letters, the first a ligature of **Y+H**, the second a normal **W** in horizontal stance. The verb **BŠN** (“he made, did”) in **351**, **353**, **360** and **361**, unique to the dialect of Gath among the Canaanite languages, is the cognate of Akkadian *bašāmu* (“to create, form”).

lieve that Yahweh, the God of their ancestors, the God of Abraham, Isaac and Jacob, appeared to you.' ... And he (Moses) performed the signs for the people to see, and the people believed.”

361 Z ŠḤ<ŠḤ> ʔBŠN Z-NḤ[ŠT] ZT BŠN MŠ MHBʕLT, “This is the location of the snake of bronze that Moses Mahub-Baalt made.” Cf. Num 21: 6-9; 1 Kings 18: 4: “Yahweh unleashed snakes, vipers, among the people. They bit the people. Many among the Israelites died ... So Moses made a snake of bronze and set it on a pole. If a snake bit a man but he looked at the snake of bronze, he survived ... [Centuries later, Hezekiah] smashed to pieces the snake of bronze that Moses made, because down to his time the Israelites had been burning incense to it. It was called Nehushtan.”

Addendum : Translations of Sinai 346

Eisler (1919) ¹⁴	
1. Z LSG MRʕT	Dies zur Schutzwehr (Umzäunung) der Weide (oder, Dies für die Vermehrung der Herde)
2. ʕL N[ʕM ʔ]MT	nach dem Belieben eines Orakels
3. LBʕLT	für die Ba'alat;
4. ʕL NʕM RBN RBNM	nach dem Belieben des Aufsehers der Aufseher.

Bruston (1921) ¹⁵	
2. ʕL N[ʕ]MT	A cause de faveurs
3. LBʕLT	à la Dame de
1. ʕTR MNP LZ	l'abondance de la personne de celui-ci;
4. ʕL NʕM RB BNNM	à cause de faveur, du chef de gens intelligents.

¹⁴ R. EISLER, *Die Kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit*, Freiburg, 1919, p. 46.

¹⁵ C. BRUSTON, “Les plus vieilles inscriptions Canaanéennes”, *Revue Archéologique* 14 (1921), p. 51f.

Grimme (1923) ¹⁶	
3. LBʕLT	Für Be'alet;
1. ʕL SGW? MRʕTH	für das Wachstum ihrer Weide;
2. ʕL N[ʕM BH]MT	für das Wohlbefinden [der Herdentiere];
4. ʕL NʕM MNʕH RBN	für das Wohlbefinden des M(?)n(?)-š,
?BNM B?NY	Obersten der Steinarbeiter auf ?-n-j.

Butin (1928) ¹⁷	
1. Z LSG MRʕT	This (statue is set up) for the withdrawal of the raider,
2. ʕL N[ʕM ?]MT	according to the wish of the handmaid
3. LBʕLT	(priestess) of Ba'alat,
4. ʕL NʕM RB NʕBN	(and) according to the wish of the head stone-setter (engraver).

Butin (1932) ¹⁸	
1. Z LSG(T) MRʕT	This for the protection against harm (escaping from evil);
2. ʕL N[ʕM ?]MT	in favor of the handmaid
3. LBʕLT	of Ba'alat;
4. ʕL NʕM RB NʕBN	in favor of the head of the stone-setters.

Albright (1966) ¹⁹	
1 <u>D</u> LDY MRʕT	O (thou) in whose care is the meadow (or pasturage)
2. ʕL N[ʕM] MT<N>	on behalf of N[u'[mu], a gift
3. LBʕLT	for Baalath
4. ʕL NʕM RB NQB[N]M	on behalf of Nu'mu, chief of the miner[s].

¹⁶ H. GRIMME, *Althebräische Inschriften vom Sinai: Alphabet, Textliches, Sprachliches mit Folgerungen*, Darmstadt, 1923, p. 44f.

¹⁷ R.F. BUTIN, "The Serabit Inscriptions II. The Decipherment and Significance of the Inscriptions," *Harvard Theological Review* 21 (1928), pp. 44-46.

¹⁸ R.F. BUTIN, "The Protosinaitic Inscriptions," *Harvard Theological Review* 25 (1932), pp. 164-166.

¹⁹ W.F. ALBRIGHT, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment*, Cambridge, 1966, pp. 16-17.

Van den Branden (1979) ²⁰	
4. ꜥL NꜥM RB NꜥBN	A érigé Na'am, chef des statuaires.
2. ꜥL N ꜥM ZL MT	A érigé Na'am la statue pour
3. LBꜥLT	Ba'alat.
1. Z LSY MRꜥT	Ceci pour la protection des pâturages.

Colless (1990) ²¹	
1. Z LSG MRꜥT	This is for increase of pasture
2. ꜥL ꜥ DMT	on the terraces.
3. LBꜥLT	For Ba'alat.
4. ꜥL NꜥM RB NSBN	By courtesy of the chief of the prefects.

Puech (2002) ²²	
1. D LSYM RꜥT	Ceci (= cette image, c'est) pour installer une Compagne
2. ꜥL NꜥM BMT	pour la faveur des hauts-lieux (dédiés)
3. LBꜥLT	à la Dame (/Ba'lt)
4. ꜥL NꜥM RB NQBN	pour la faveur du Maître de la mine/de nos mineurs.

²⁰ A. VAN DEN BRANDEN, "Nouvel essai du déchiffrement des inscriptions protosinaitiques," *Bibbia e Oriente* 121 (1979), pp. 187-189.

²¹ B.E. COLLESS, "The Proto-Alphabetic Inscriptions of Sinai," *Abr-Nahrain* 26 (1988), pp. 15-16.

²² E. PUECH, "Notes sur quatre inscriptions protosinaitiques," *Revue Biblique* 109 (2002), 10-19.



Sinai 351. Front.



Sinai 351. Right Side.

Les versions syriaques des *Discours* de Grégoire de Nazianze : un processus continu de révision

Par

Jean-Claude Haelewyck

Université de Louvain, Louvain-la-Neuve

Lorsqu'il meurt en 390, Grégoire de Nazianze laisse à la postérité une œuvre unifiée et bien circonscrite¹. Sans doute a-t-il veillé avant de mourir à constituer lui-même le corpus des œuvres qu'il désirait transmettre. Cet ensemble contient 45 *Discours*, plus de 240 lettres², ainsi que de nombreux poèmes théologiques et historiques dont un poème auto-

¹ Une version abrégée de cet article a été présentée à Rome le 20 février 2017 comme communication au Colloque *Tradurre tradire tramandare : i Padre Greci nell'Occidente Latino e nell'Oriente Siriaco – 20-21/02/2017*, Università degli Studi, Roma Tre.

² Les *Lettres* ne sont pas éditées en syriaque. Dans cet ensemble de lettres, il faut mettre à part les lettres théologiques (*ep.* 101, 102 et 202). Il semble qu'on ait conservé plusieurs versions syriaques pour ce qui est des *ep.* 101 et 102, mais pas en intégralité pour l'*ep.* 101 ; en revanche pour l'*ep.* 202 il n'y aurait qu'une seule version. La version syriaque des lettres théologiques fait l'objet d'une thèse entreprise à l'Institut Orientaliste par Mme Sophie Meunier (qui m'a bien aimablement communiqué les informations reprises ici).

biographique (*Carm.* 11). L'authenticité de sa tragédie (le *Christus patiens*) est parfois mise en doute. La majorité des écrits qui nous sont parvenus date de la fin de sa vie. Je n'envisagerai ici que la question de la traduction des *Discours* (*Orationes*).

1. *Présentation des versions anciennes des Discours de Grégoire de Nazianze*

À peine 10 ans se sont écoulés après la mort de Grégoire que Rufin d'Aquilée traduit en latin neuf de ses *Discours* : 2, 6, 16, 17, 26, 27, 38, 39 et 41³. La traduction inaugure la notoriété dont jouira Grégoire dans la partie latine de l'Empire et conserve les traces d'un état ancien de la tradition (cf. *infra*). On a depuis longtemps souligné la liberté de Rufin : il introduit des modifications grammaticales (personnes et voix des verbes), il réélabore les périodes, il ajoute, supprime ou déplace des éléments, laisse transparaître ses préoccupations propres⁴.

Très vite dans le courant du 5^e siècle, bon nombre des *Discours* vont être traduits dans les langues orientales. La tradition copte n'a conservé que quelques textes, dans deux dialectes : en sahidique le copte transmet des fragments des *Discours* 21, 43 et 45, et en bohaïrique le texte complet du *Discours* 14⁵.

C'est en arménien que le plus ancien corpus complet des *Discours* nous a été conservé, et dans 150 manuscrits. La traduction est anonyme et il est impossible de la dater ou de la localiser avec précision. Toutefois une analyse des techniques de traduction montre que la langue utilisée est antérieure à l'école hellénophile arménienne (datée du 6^e s.). La traduction a dû être réalisée entre 500 et 550. La traduction arménienne est très fidèle, voire littérale. Elle permet donc de se faire une idée précise du texte grec modèle. En arménien les *Discours* suivants ont été édités : 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 21⁶.

³ A. ENGELBRECHT, *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio*. Les références complètes sont données dans la bibliographie finale.

⁴ Les Actes du colloque de Rome (voir n. 1) contiendront deux contributions importantes sur ce point : l'une de Sabrina Antonella Robbe sur Rufin traducteur de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, l'autre de Carla Lo Cicero sur Rufin traducteur de Basile.

⁵ Le tout a été édité. G. LAFONTAINE, « La version copte sahidique du Discours 'Sur la Pâque' de Grégoire de Nazianze »; « La version copte bohaïrique du Discours 'Sur l'amour des pauvres' de Grégoire de Nazianze »; « La version copte des Discours de Grégoire de Nazianze ». Voir G. LAFONTAINE – H. METREVELI, « Les versions copte, arménienne et géorgienne de Saint Grégoire le Théologien. Etat des recherches ».

⁶ Dans le Corpus Nazianzenum ont paru les *Discours* 2, 12 et 9 (édités par B. Coulie en 1994), 4 et 5 (par A. Sirinian en 1999), 21, 7 et 8 (par B. Coulie et A. Sirinian en 1999), 6 (par C. Sanspeur en 2007).

La version géorgienne est d'une grande complexité. Non seulement elle regroupe un peu plus de 200 témoins manuscrits, mais certains textes de Grégoire ont fait l'objet d'une quintuple traduction. On distingue ainsi une version anonyme de deux *Discours* (38 et 39) réalisée entre le 7^e et le 9^e s. et intégrée dans des homéliaires (*Mravaltavi*). Dans la seconde moitié du 10^e s., Grégoire d'Ochki a traduit les *Discours* 7 et 27. Il est le seul à avoir traduit à partir de l'arménien ; les autres se sont basés sur le grec. À la même époque, David Tbeli a traduit 11 textes (*Discours* 2, 4, 8, 9, 10, 12, 24, 26, 28, 34, *Ep.* 101). Au Mont Athos, entre 975 et 1028, Euthyme l'Hagiorite traduit 22 *Discours*. Enfin 17 *Discours* sont traduits par Éphrem Mtsire ou Éphrem le Petit au 11^e s. au monastère de la Montagne Noire près d'Antioche. Jusqu'à présent⁷ onze *Discours* ont été édités (1, 11, 15, 19, 21, 24, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45), parfois avec une publication en parallèle des différentes versions.

Dans la tradition arabe, les *Discours* de Grégoire ont été conservés sous la double forme d'une collection de 30 pièces et de *Discours* isolés dans des homéliaires et autres recueils. En partant d'une étude des *Discours* de la collection grecque de XVI lus⁸, on peut proposer l'histoire suivante. Dans un premier temps, il est probable que quelques discours aient été traduits isolément (version assez fruste du *Discours* 38 dans un témoin du 10^e s.). Un premier traducteur a traduit une collection de XVI complétée reposant sur un texte grec de type n - x⁹ ; elle concerne les *Discours* liturgiques (1, 38, 39, 40, 42, 44, 45, etc.), les laudatifs (11, 21, 24) et probablement d'autres (dont le *Discours* 3). Elle serait l'œuvre d'un certain Antonios, moine à Saint Saba puis supérieur du monastère de Saint-Siméon le Thaumaturge, actif dans la seconde moitié du 10^e s. La seconde est l'œuvre d'Ibrahim ibn Yuhanna al-Antaki (fin du 10^e s.). Il entreprend à son tour la version arabe d'une collection de XVI : il reprend et révisé la version précédente sur un texte grec de type m. Sa révision consiste à supprimer les calques, préciser le lexique, éclaircir certains passages par le recours à des additions et doublets de traductions. Une petite collection circule sous son nom, et c'est

⁷ Le Corpus Nazianzenum contient l'édition des *Discours* 1, 45, 44, 41 (par H. Metreveli *et alii* en 1998), 15, 24, 19 (par H. Metreveli *et alii* en 2000), 38 (par H. Metreveli *et alii* en 2001), 43 (par B. Coulie, H. Metreveli *et alii* en 2004), 39, 40 (par B. Coulie, H. Metreveli *et alii* en 2007), 11, 21 et 42 (par B. Coulie en 2013).

⁸ Sur les collections grecques des *Discours* de Grégoire, voir V. SOMERS, *Histoire des collections complètes*, 1997. Je me suis très largement inspiré des notes que L. Tuerlinckx m'a aimablement transmises sur les versions arabes.

⁹ Sur les familles de manuscrits grecs, voir les introductions aux éditions des *Discours* de Grégoire dans les Sources chrétiennes et V. SOMERS, *Histoire des collections complètes*, 1997. Voir aussi plus loin.

de ce fonds que proviennent les discours repris dans les homéliaires et ménologes, ce qui explique que les discours dits isolés, témoins de cet état de texte, présentent souvent des lectures distinctes de celle des collections (voir ci-après), mais plus proches de l'original grec. En effet, les collections reflètent un stade ultérieur de l'histoire du texte : un compilateur réunit les discours traduits ou révisés par Ibrahim, ceux présumés d'Antonios qui n'ont pas connu de révision, pour composer la collection partielle de 30 pièces telles qu'elle nous est parvenue dans une quinzaine de manuscrits du 13^e au 19^e s. (25 homélies, 2 lettres, 2 poèmes et la *Vita*). L'ensemble a été révisé de façon interne à l'arabe (pour uniformiser le texte sur les plans syntaxiques et morphologiques), mais sans modifier le lexique ou les expressions d'origine, de sorte que les caractéristiques propres de chaque traducteur ont été conservées dans l'un ou l'autre discours. La tradition manuscrite comprend près de 160 témoins¹⁰. Le Sinaï a joué un rôle important dans la transmission des versions arabes. Jusqu'à présent les *Discours* suivants ont été édités en arabe : 1, 11, 21, 40, 41, 44, 45¹¹.

La tradition slave est complexe, et seule une étude de l'ensemble de la tradition manuscrite permettra de répondre aux nombreuses questions qui restent en suspens. Trois traductions sont attestées. Une première version de XIII *Discours* a été réalisée au 10^e-11^e s.¹² Une deuxième version faite à la même

¹⁰ Le regroupement de ces témoins manuscrits varie d'un *Discours* à l'autre. J. Grand'Henry (qui m'a bien aimablement aidé pour rédiger ce qui suit) a isolé trois familles : une famille syro-sinaïtique (x , à subdiviser en proto-version syrienne, en famille syro-libanaise et famille sinaïtique), une famille égyptienne (y) et une famille intermédiaire (entre x et y , mais plus proche de y que de x). La situation est trop complexe pour qu'elle puisse être ici exposée. Tous les détails peuvent être lus dans les introductions des *Discours* de Grégoire en tradition arabe déjà parus (en particulier les volumes de J. Grand'Henry).

¹¹ Le Corpus Nazianzenum contient l'édition des *Discours* 21 (par J. Grand'Henry en 1996), 1, 45, 44 (par L. Tuerlinckx en 2001), 40 (par J. Grand'Henry en 2005), 11, 41 (par Grand'Henry en 2013). Je remercie L. Tuerlinckx et J. Grand'Henry qui m'ont aidé à rédiger le paragraphe sur les versions arabes.

¹² La collection de « XIII *Discours* de Grégoire le Théologien » figure dans un codex du 11^e s. conservé à la Bibliothèque nationale de Russie de Saint-Petersbourg (n° Q. p. I. 16). La sélection et l'ordre des homélies (39, 43, 40, 38, 2, 6, 5, 27, 28, 16, 45, 41, 1) diffèrent de ceux des modèles grecs connus. Ces homélies ont été traduites par plusieurs traducteurs qui ont travaillé à des moments différents et dans des centres différents aux 10^e-11^e s. dans la région sud-slave (Preslav en Bulgarie et Ohrid en Macédoine). Une analyse du rendu de la terminologie grecque et de l'évolution de la langue cible permet de conclure à une formation graduelle de cette collection qui est non seulement la plus ancienne traduction d'œuvres de Grégoire en langue slave, mais encore une des plus anciennes collections slaves de textes non liturgiques. Les XIII homélies ont été édités par A. BUDILOVICH, *XIII slov Grigoriya Bogoslova*, Saint-Petersbourg, 1875. Voir Fr.J. THOMSON, « The

époque est connue par des mss du 14^e s. Elle utilise et corrige 8 *Discours* de la première version et en traduit sur nouveaux frais 8 autres¹³. Une troisième rédaction/révision a été opérée au cours des 15^e–16^e siècles. Il n'existe pas d'édition critique scientifique des *Discours* des deux dernières rédactions en slavon¹⁴.

En éthiopien, on ne connaît que des citations éparses dans trois florilèges monophysites des 15^e et 16^e s. La traduction éthiopienne a été réalisée à partir d'une version arabe, elle-même traduite du copte¹⁵. Sauf erreur de ma part, rien n'a été publié jusqu'à présent pour l'éthiopien.

2. Les versions syriaques des Discours de Grégoire de Nazianze

Venons-en maintenant au syriaque en commençant par un bref état des questions¹⁶. Les premières informations concernant

works of St. Gregozy of Nazianzus in Slavonic », 1983 et M. GRASSELLINI, « La tradizione slava delle omelie di S. Gregorio di Nazianzino », 1992.

¹³ Ces manuscrits confectionnés en Bulgarie ou au Mont-Athos, datant du 14^e s., contiennent « XVI *Discours* de St Grégoire le Théologien avec un commentaire du métropolitain Nicetas d'Héraclée » (38, 39, 40, 45, 1, 44, 41, 14, 16, 42, 15, 43, 21, 24, 19, 11). Il s'agit d'une nouvelle rédaction, à partir du grec, de 8 *Discours* contenus dans la collection précitée (10, 16, 38, 40, 41, 43 et 45), ainsi que de 8 autres qui n'y figurent pas et dont les archaïsmes font également remonter la traduction aux 10^e-11^e s. Cette collection a été éditée à Moscou en 1680 par Evfimij Čudovskij ; elle est accompagnée de commentaires du métropolitain Nicetas d'Héraclée [григория богослова 16 слов с толкованиями митрополита Никиты Ираклийскаго – Grigorija Bogoslova 16 Slov s tolkovanijami mitropolita Nikity Iraklijskago – Grégoire le Théologien, 16 *Discours* avec des commentaires du métropolitain d'Héraclée].

¹⁴ En 1660 paraît une Anthologie (*Ἀνθολόγιον* Анфологион) comprenant les *Tetrastichae Sententiae* traduites par Arsène le Grec. le *Discours* sur la Pentecôte a été publié à Moscou dans un recueil de 71 homélies de Pères. En 1798 l'évêque Irenej Klement'evskij publie à Moscou (Typographie synodale) en deux volumes sa traduction de *Discours*, Homélies et Lettres, avec des commentaires de l'Ecclésiaste du métropolitain Nicetas d'Héraclée [Святаго Григория Богослова, Архиепископа Константина Града Поучительных Слов – Svjatago Grigorija Bogoslova, arhieriskopa Konstantina Grada Poučitel'nyh Slov – S. Grégoire le Théologien, arche-vêque de Constantinople, *Discours* instructifs). Entre 1822 et 1848, une sélection de *Discours* et d'autres œuvres de Grégoire a été éditée dans la collection *Lectures chrétiennes* publiée par l'Académie de théologie de Moscou. Entre 1843 et 1848 ont été éditées à Moscou en 6 volumes les *Œuvres de notre saint père Grégoire le Théologien : Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова* [Tvorenija iže vo svjatyh otca našego Grigorija Bogoslova – Œuvres de notre saint père Grégoire le Théologien]. Moscou (plusieurs rééditions). Je dois tous ces renseignements récents concernant le slave à M. Pirard que je remercie vivement.

¹⁵ E. VAN DONZEL, « Les versions éthiopiennes ».

¹⁶ Voir J.-CL. HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. vi-xiii.

la traduction syriaque des œuvres de Grégoire de Nazianze remontent à Barhebraeus (mort en 1286) et à Abdisho (mort en 1318). Le premier signale que les œuvres de Grégoire étaient réparties en syriaque sur deux tomes contenant 47 *Discours* et 31 *Lettres*, et qu'il existait deux versions : une première, anonyme, et une seconde réalisée par Paul d'Édesse en 623/624¹⁷. Le témoignage d'Abdisho ne concorde pas entièrement avec celui de Barhebraeus. Il affirme en effet que « Grégoire le Théologien, évêque de Nazianze, a cinq tomes et (des pièces) en mètres iambiques, (des) question(s) à Césaire, ainsi que la Tragédie, et encore le livre qu'il composa contre les Théopaschites »¹⁸. A. Baumstark concilie les deux témoignages en supposant que Paul d'Édesse avait réuni en deux tomes les cinq de l'ancienne version¹⁹. Nous verrons qu'une autre interprétation est possible.

En 1725, dans sa notice sur Abdisho, Assemani reprend les affirmations de Barhebraeus et ajoute qu'il a pu en 1715 consulter au monastère de Deir-es-Suryan trois manuscrits de la version dite jacobite par Barhebraeus. Dans le colophon de l'un d'eux, dit-il, il a lu que les 30 *Discours* formant la première partie des œuvres de Grégoire avaient été traduits par Paul, évêque de Chypre en 624²⁰. Ce qu'Assemani appelle « colophon » est en réalité une partie du titre et du pinax du ms C²¹. De plus, Paul n'a pas été évêque de Chypre : Chypre est lieu où il s'est réfugié après l'invasion perse et où il a entrepris sa traduction/révision des *Discours* de Grégoire. Il est encore question de Paul d'Édesse ailleurs dans la tradition syriaque, en lien avec les *Scholies mythologiques*. Dans le courant du 6^e s., un auteur grec anonyme a ajouté à quatre *Discours* une série de scholies destinées à expliciter les allusions de Grégoire à la mythologie païenne. Ces *Scholies mythologiques* sont passées dans la tradition syriaque, mais elles n'y sont conservées au complet que

¹⁷ J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, II, p. 302 et 307 ; la notice est reprise en III/1, p. 23, n. 1. Barhebraeus attribuait la seconde version à Jacques d'Édesse. Aujourd'hui on la rattache à Paul d'Édesse. Mais voir plus loin ce qui peut être dit du rôle de Jacques d'Édesse. La première version sera dénommée ci-après S1 et la seconde S2.

¹⁸ J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III/1, p. 23-24. Les « Questions à Césaire » (*Erotapokriseis*) sont inauthentiques et datent de la 1^e moitié du 6^e s. La traduction française des sept vers syriaques est celle de A. DE HALLEUX, « La version syriaque », p. 89, n.121.

¹⁹ A. BAUMSTARK, *Geschichte*, p. 77 ; S. BROCK, *Pseudo-Nonnos*, p. 8, n. 2.

²⁰ J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III/1, p. 23, n. 1 ; il renvoie là au tome I, p. 171-172 où il édite le colophon.

²¹ Sur les abréviations des manuscrits syriaques des *Discours* de Grégoire de Nazianze, voir l'annexe.

dans la version récente S2. À la fin des Scholies mythologiques du *Discours* 39 (sur l'Épiphanie), on peut lire dans les mss A B C E F et G la notice suivante : « Sont achevées les nouvelles scholies que l'honoré de Dieu et pieux Abas Mar Pola a corrigées »²². Le verbe syriaque « corriger » (ܥܝܠܐ) n'a probablement pas ici son sens propre : les auteurs syriaques ont tendance à employer indifféremment les verbes éditer (ܥܦܥܐ), interpréter (ܥܦܥܐ), réviser (ܥܝܠܐ) ou traduire (ܥܝܠܐ). Cette même difficulté se retrouve aussi à propos des mentions de Jacques d'Édesse dans les manuscrits syriaques de Grégoire, en particulier dans les deux colophons du ms. A. Dans le premier, le scribe Aksenoyo affirme que Jacques d'Édesse a effectué « une correction (ܥܝܠܐ) c'est-à-dire (ܥܦܥܐ) une édition (ܥܦܥܐ) » du texte. Pour Akseoyo les deux termes sont donc synonymes. Dans le second colophon, il est dit que Jacques d'Édesse a édité (ܥܦܥܐ) les *Discours* et qu'Aksenoyo les a révisés (ܥܝܠܐ). Le témoignage du second colophon est à refuser : il est tardif et force le trait. En revanche, celui du premier peut trouver un appui dans le corps même du manuscrit : le ms. A contient en effet des notes marginales dont certaines sont attribuées à Jacques d'Édesse.

La tradition manuscrite a conservé des traces d'une révision supplémentaire de la version récente. Dans la version syriaque des *Scholies mythologiques* du Pseudo-Nonnos, le ms. C affirme (fol. 121r) que le texte de Paul d'Édesse a été révisé par le patriarche Athanase²³, à savoir Athanase de Balad (mort en 686). Le témoignage du ms. C est confirmé par ceux de Georges des Arabes (mort en 724) et de Timothée 1^{er} (mort en 823) qui mentionnent aussi une révision d'Athanase²⁴. Une incertitude demeure toutefois : cette révision d'Athanase concerne-t-elle tous les *Discours* ou seulement les *Scholies mythologiques*, en particulier celles du *Discours* 39 ? La prudence exige qu'on la limite aux *Scholies mythologiques*²⁵.

En 1913, W. Lüdtke esquisse l'histoire de la transmission des œuvres de Grégoire de Nazianze en latin et dans les langues orientales. Retenons ce qu'il dit du syriaque²⁶. En s'appuyant

²² S. BROCK, *Pseudo-Nonnos*, p. 191 (texte syriaque) et 70 (traduction).

²³ W. WRIGHT, *Catalogue*, p. 425b ; S. BROCK, « Überlieferungsgeschichte », p.461-462 ; ID., *Pseudo-Nonnos*, p. 191.

²⁴ S. BROCK, *Pseudo-Nonnos*, p. 30-31 ; A. DE HALLEUX, « La version syriaque », p. 81.

²⁵ Comme le fait S. BROCK, *Pseudo-Nonnos*, p. 30-31. Des auteurs plus anciens avaient envisagé que la révision d'Athanase concernait tous les *Discours* : R. DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 309 ; J.-B. CHABOT, *Littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 83-84 ; I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca*, Rome, 1965, p. 183.

²⁶ W. LÜDTKE, « Zur Überlieferung », p. 264-270.

sur les collations du début du *Discours* 45 dans les mss T et W, et de la totalité du *Discours* 1 dans les mss T B et C, il confirme l'existence de deux versions syriaques et apporte un élément nouveau : « Les deux versions ne sont pas mutuellement indépendantes : l'une est la révision de l'autre. S2 écarte les mots empruntés au grec, corrige des erreurs et rend de manière plus précise les subtilités de l'original ». Lüdtke analyse ensuite les citations de Grégoire chez les auteurs syriaques et montre que la première version est citée par les auteurs nestoriens Babai le Grand (mort peu après 628) et Sahdona en 630, et que la version récente l'est chez le jacobite Athanase de Nisibe en 669. Lüdtke suggère que la version S1 était la version commune aux deux confessions syriaques et qu'elle fut remplacée, chez les Jacobites, par celle de Paul d'Édesse.

Les travaux de Brock²⁷ confirment et approfondissent les hypothèses de Lüdtke. D'après lui, la première traduction syriaque (S1) a été réalisée au 6^e s. et subsiste dans les mss T et W. Les *Discours* auraient été répartis en cinq tomes (cf. Abdisho). En 623-624 Paul d'Édesse réalisa une révision complète de l'ancienne version. À cette occasion, les *Discours* furent répartis sur deux tomes. Cette révision de Paul subsiste dans sept mss du premier tome (A, B, C, D, E, F, G) mais dans un seul témoin du second (P). Des traces d'une révision ultérieure, par Athanase de Balad, apparaissent dans quatre témoins du premier tome (B, C, E, F). Grégoire de Nazianze cessa d'être lu après le 9^e s. comme l'indiquent les trois observations suivantes : aucun recueil des *Discours* n'a été composé après le 9^e s., les commentaires des *Discours* commencent à être produits dès 850²⁸, les citations sont rares chez les auteurs plus tardifs.

A. de Halleux met la touche finale à la recherche²⁹. En ce qui concerne l'organisation des *Discours* dans la tradition syriaque, il revient sur la contradiction entre Barhebraeus (deux tomes) et Abdisho (cinq tomes). Plutôt que de considérer, avec S. Brock, que Paul d'Édesse a réparti en deux tomes l'ancienne répartition en cinq tomes, il suppose que la même collection, avec la même division et la même acolouthie (ou ordre des pièces), a existé dès le début. Il se fonde sur le témoignage du même Abdisho qui

²⁷ S. BROCK, « Armenian and Syriac Version » ; ID., « Überlieferungsgeschichte » ; ID., *Pseudo-Nonnos*, p. 15-33. Voir A. DE HALLEUX, « La version syriaque », p. 85.

²⁸ Sur les commentaires, voir I. ISEBAERT-CAUET, « Les Pères grecs », 2007, p. 84-86.

²⁹ Dans les deux articles suivants : A. DE HALLEUX, « L'homélie baptismale » ; ID., « La version syriaque ».

parle ailleurs des deux tomes de Grégoire³⁰. Dès lors les cinq tomes pourraient représenter les cinq œuvres citées dans la notice (*Orationes, Carmina, Erôtapocriseis, Christus patiens*, lettres dogmatiques) ou, plus vraisemblablement, les cinq collections de *Discours* répartis de manière chronologique. Trois scholies sur la chronologie des *Discours*³¹ divisent en effet la vie de Grégoire en cinq périodes : « avant qu'il ne devienne prêtre », « lorsqu'il est prêtre », « dans sa ville après qu'il fut devenu évêque », « lorsqu'il fut monté à Constantinople » et « lorsqu'il fut revenu de Constantinople dans sa ville ». A. de Halleux s'interroge ensuite sur le rôle à attribuer à Jacques d'Édesse (7^e s.). On ne peut se contenter, dit-il, de discréditer le témoignage de Barhebraeus³². Deux solutions sont possibles. Ou bien Jacques d'Édesse a, non pas traduit, mais corrigé la traduction de Paul d'Édesse – mais dire cela équivaut à affirmer que les manuscrits de S2 ne représentent plus fidèlement le travail de Paul d'Édesse. Ou bien, plus probablement, on peut mettre en rapport la présence dans le ms. A de notes marginales attribuées à Jacques d'Édesse avec le séjour de ce dernier au monastère de Mar Eusebona, là où précisément le ms. A a été copié plus tard en 834. Les notes marginales de ce manuscrit seraient à l'origine de la prétendue révision de Jacques d'Édesse³³. En ce qui concerne la date de la première traduction, A. de Halleux est d'avis qu'elle est antérieure au schisme christologique. Il la situe plus haut dans le temps que S. Brock : il la rattache aux travaux que l'école d'Édesse a entrepris à partir du deuxième quart du 5^e s.³⁴ Cette première traduction est au mieux conservée dans le ms. T ; pourtant ce dernier représente déjà une copie légèrement révisée de l'ancienne version³⁵. Mais l'apport majeur d'A. de Halleux a été la découverte d'une version intermédiaire (Sm)³⁶, qu'il date d'après 550³⁷. Se fondant sur le relevé exhaustif des variantes du

³⁰ J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III/1, p. 175 : Hiba alias Denha (1^e moitié du 8^e s.) aurait composé un commentaire des deux tomes de Grégoire.

³¹ Elles apparaissent dans le ms. F et dans les commentaires (Cm3 fol. 100va-101ra et 102va-103ra).

³² W. LÜDTKE, « Zur Überlieferung », p. 265 ; A. BAUMSTARK, *Geschichte*, p. 251-252.

³³ Les notes marginales n'apparaissent pas seulement dans le ms. A ; on en lit également d'autres du même type dans les mss D ε η (voir ci-dessous).

³⁴ Voir aussi ci-dessous les notes 66 et 67.

³⁵ Voir A. DE HALLEUX, « L'homélie baptismale », p. 20-26. Voir les exemples donnés plus loin à la note 69.

³⁶ A. DE HALLEUX, « L'homélie baptismale », p.12-20.

³⁷ Voir ci-dessous note 66.

Discours 40 (Sur le baptême)³⁸, il est le premier à mettre en lumière l'existence d'une version moyenne entre la première version et la révision de Paul d'Édesse. Elle apparaît dans les deux autres témoins rangés jusqu'alors parmi les témoins de la version ancienne³⁹, à savoir les manuscrits UV (les deux parties d'un homélaire jacobite non antérieur au 6^e-7^e s.) et W (collection partielle du 9^e-10^e s.). On ajoute aujourd'hui, pour le *Discours* 40, les fragments conservés dans les mss Fg40a et Fg40c.

Sur les 44 *Discours* conservés en syriaque⁴⁰, tous ne l'ont pas été dans chacune des versions. Sept ont été conservés par les trois versions, dix par les versions S1 et S2, sept par les versions Sm et S2, et vingt par la seule version S2. On notera que le *Discours* 35, dont l'authenticité est discutée, est absent de la tradition directe syriaque.

- S1 Sm S2 : 13*, 20, 28*, 39*, 40, 41, 45
- S1 S2 : 1, 25*, 27, 29, 30, 31, 33, 34, 38*, 44
- Sm S2 : 2, 14, 19, 21, 37, 42, 43*
- S2 : 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 22, 23, 24, 26, 32*, 36.

Jusqu'à présent les *Discours* suivants ont été édités pour le syriaque : 1, 2, 3, 13, 27, 28, 29, 30, 31, 38, 39, 40, 41⁴¹.

Pour conclure ce tour d'horizon, on soulignera combien le rôle des versions est important pour l'établissement du texte grec des *Discours* de Grégoire de Nazianze. Le latin, dans la traduction de Rufin, est un témoin d'un état de texte ancien capital pour la reconstitution de l'original grec, alors qu'on admettait jusqu'ici que le caractère non littéral de cette traduction la rendait inutilisable pour une comparaison textuelle. Pour se rendre compte de l'apport de Rufin, il suffit de consulter l'édition des *Discours* en arménien, en particulier le *Discours* 2 où la comparaison est constamment menée avec Rufin⁴². La comparaison des versions entre elles a permis de découvrir des accords textuels entre les trois versions anciennes, à savoir le latin,

³⁸ Le nombre des variantes de S1, pris en bloc, vis-à-vis de S2 est de plus de 2500. Voir A. DE HALLEUX, « L'homélie baptismale », p. 10.

³⁹ On retrouve encore cette répartition erronée, en 2000, dans A. SCHMIDT – M. QUASCHNING-KIRSCH, « Die syrischen Handschriften », p. 111.

⁴⁰ Parfois sous forme mutilée (le numéro du *Discours* est alors accompagné d'un astérisque dans le tableau qui suit).

⁴¹ Le Corpus Nazianzenum contient l'édition des *Discours* 40 (par J.-Cl. Haelewyck en 2001), 13 et 41 (par A. Schmidt en 2002), 27, 38 et 39 (par J.-Cl. Haelewyck en 2005), 28, 29, 30 et 31 (par J.-Cl. Haelewyck en 2007) et 1, 2 et 3 (par J.-Cl. Haelewyck en 2011).

⁴² Voir AUSSI C. MACÉ – M. DUBUISSON, « L'apport des traductions anciennes ».

l'arménien et le syriaque, à l'encontre du grec. Ces versions sont antérieures aux plus anciens manuscrits grecs conservés et reflètent par endroits un état du texte grec perdu dans l'ensemble de la tradition grecque et qui pourrait bien avoir été le texte original de Grégoire.

3. Une révision continue

Une des caractéristiques remarquables de la tradition syriaque des *Discours* de Grégoire de Nazianze est l'interdépendance des versions. La version ancienne, la version moyenne et la version récente n'ont pas été réalisées indépendamment les unes des autres. Elles sont le fruit d'une activité recensionnelle continue visant à serrer de plus en plus près le texte grec. Illustrer ce processus de révision continue, qui rappelle celui qui a donné naissance aux versions syriaques des Évangiles, est précisément l'objectif de cet article.

Les différences entre les trois versions syriaques des oeuvres de Grégoire de Nazianze résident pour une bonne part dans le choix différent que chacun des traducteurs a opéré dans le domaine du vocabulaire. Il nous a dès lors paru utile de nous livrer à un examen du vocabulaire des versions syriaques des *Discours* 27, 38, 39 et 40. Le tableau qui suit⁴³ contient les exemples les plus marquants (un peu plus de 800 mots). Ont été choisis les termes pour lesquels une différence significative apparaît dans les versions. Le relevé n'est donc pas exhaustif⁴⁴. À la suite du tableau on présentera une analyse des données en nous limitant à quelques exemples illustratifs.

Grec	PG	S1	Sm	S2
ἀβοήθητος	40,7	ܠܘܢܐܘܬܐ ܠܐ	ܠܘܢܐܘܬܐ ܠܐ	ܠܘܢܐܘܬܐ ܠܐ
ἀγαθός	38,9	ܠܘܢܐܘܬܐ		ܠܘܢܐܘܬܐ
ἀγαλλίασις	40,38	ܠܘܢܐܘܬܐ	ܠܘܢܐܘܬܐ	ܠܘܢܐܘܬܐ
ἀγαλλιάω	40,25	ܠܘܢܐܘܬܐ	ܠܘܢܐܘܬܐ	ܠܘܢܐܘܬܐ
ἀγεννής	40,25	ܠܘܢܐܘܬܐ ܠܐ	ܠܘܢܐܘܬܐ ܠܐ	ܠܘܢܐܘܬܐ ܠܐ
ἀγνίζω	38,16	pa. ܘܢܐ		pa. ܘܢܐ
	40,38	pa. ܘܢܐ	pa. ܘܢܐ	pa. ܘܢܐ
ἀγνοέω	27,5	ܘܢܐ ܠܐ		ܘܢܐ ܠܐ
	40,10	ܘܢܐ ܠܐ	ܘܢܐ ܠܐ	af. ܘܢܐ ܠܐ
	40,34	ܘܢܐ ܠܐ	ܘܢܐ ܠܐ	af. ܘܢܐ ܠܐ

⁴³ Les abréviations suivantes ont été employées dans le tableau : pa. = pael ; af. = afel ; etpa. = etpael ou etpaal ; p. = participe (actif) ; p.p. = participe passif ; var. = variante dans la tradition grecque ; l'absence d'indication signifie que le verbe est au peal, à l'etpeel, ou encore qu'il s'agit d'un quadri-littère aisément identifiable.

⁴⁴ Une étude exhaustive du vocabulaire ne pourra être menée qu'à partir d'une concordance complète des traductions syriaques des oeuvres de Grégoire. Cette concordance est en cours de réalisation au Centre de Traitement Automatisé des Langues (CENTAL) de l'Université Catholique de Louvain. Nous ajouterons de temps à autre des exemples tirés du *Discours* 1 (S1 et S2), car ce dernier a déjà fait l'objet d'une lemmatisation et d'un alignement du grec et du syriaque.

Grec	PG	S1	Sm	S2
ἀγραιῖνω	27,7	ἰἰααἰηκ		ἰ ἰαα ἰαἰἰαα
ἄγγω	27,5	ἰαα		ααα
ἀγωνιάω	38,15	ααἰαἰηκ		ἰἰἰαακ
ἀδιαίρετος (-τως)	39,11	ἰαἰαα ἰαἰ	ἰαἰαα ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαα ἰαἰ
ἀδικία	40,11	ἰαἰα	ἰαἰα	ἰαἰααα
ἀδόκιμος (-τως)	40,46	pa. ἰαα ἰαἰ	pa. p.p. ἰαα ἰαἰ	ἰα ἰα
		p.p.		
ἀείδω	27,5	pa. ἰαἰ		pa. ἰααἰ
ἀηδία	27,2	ἰαἰαἰαἰα		ἰαἰαἰαἰα ἰαἰ
ἀθεράπευτος	39,15	ἰαἰαἰαἰα ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰα ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰα ἰαἰ
ἄθλησις	27,2	ἰααἰαἰαἰ		ἰαἰαἰαἰαἰηκ
αἰδῖος	38,8	ἰαἰαἰα ἰαἰ		ἰαἰαἰαἰα
αἰματώδης	39,20	ἰαἰαἰα ἰαἰα	pa. ἰαἰαἰα ἰαἰα	ἰαἰαἰα
		pa.		
αἰμόρροια	40,33	ἰαἰαἰα ἰαἰαἰ	ἰαἰαἰα ἰαἰαἰ	ἰαἰα ἰαἰαἰαἰ
αἶρω	27,5	pa. ἰαἰ		af. ἰαἰαἰηκ
αἰσθησις	38,11	ἰαἰα ἰαἰ		ἰαἰαἰα ἰαἰ
αἴσσω	40,30	ἰαἰαἰαἰηκ	ἰαἰαἰ	ἰαἰαἰ
αἰσχρός	39,3	pa. p.p. ἰααἰ		ἰαἰααἰ
αἰσχύνη	40,27	ἰαἰα ἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ/ἰαἰα ἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ
αιτιάομαι	40,20	ἰαἰα	ἰαἰα	ἰαἰαἰ
ἀκάθαρτος	40,35	ἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ
ἀκμαῖος	40,37	ἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ
ἄκοσμος	39,1		ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ
ἀκούσιος	40,23	ἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰ ἰαἰ
ἀκουτίζω	40,38	af. ἰαἰαἰηκ	af. ἰαἰαἰηκ	ααἰαἰαἰηκ
ἀκούω	40,16	ἰαἰαἰ	ἰαἰαἰ	ἰαἰαἰηκ
ἀκραιφνής	40,37	ἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰ	p.a. ἰαἰαἰ
ἀλαζονεία	27,10	ἰαἰαἰαἰαἰ		ἰαἰαἰαἰαἰαἰαἰ
ἀλγεινός	40,41	p.a. ἰαἰαἰ	p.a. ἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ
ἀληθής (-ῶς)	39,12	ἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ
ἀλλοτριόω	39,12	ἰαἰαἰαἰαἰαἰ ἰαἰαἰ	ἰαἰ	ἰαἰ
ἀλλόφυλος	40,43	ἰαἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ ἰαἰαἰ
ἀλόγιστος	40,28	ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ ἰαἰ
	40,45	ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ
ἄλογος	38,17	ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ		ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ
ἀμαθής	27,9	ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ		ἰαἰαἰαἰ
ἀμαρτήμα	40,31	ἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ
ἀμαρτία	40,39	ἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ
ἀμβλυωπία	40,45	ἰαἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰ ἰαἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ
		ἰαἰαἰ		
ἀμείνων	39,8	ἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ	ααἰαἰ
ἀμετρία	27,4	ἰαἰαἰαἰαἰ ἰαἰ		ἰαἰαἰαἰαἰαἰ ἰαἰ
ἄμορφος	40,34	p.p. ἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ
ἀμφίβολος	39,19	ἰαἰ ἰαἰαἰ ἰαἰαἰ	ἰαἰ ἰαἰαἰ ἰαἰαἰ	ἰαἰαἰ. ἰαἰαἰηκ
	40,11	p. ἰαἰαἰαἰηκ	p. ἰαἰαἰαἰηκ	pa. p.p. ἰαἰαἰ
ἀναβολή	40,20	ἰαἰαἰαἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ
ἀναγέννησις	40,44	ἰαἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ ἰαἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ ἰαἰαἰαἰ
		ἰαἰαἰαἰαἰ		
ἀνάγκη	40,12	ἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ	ἰαἰ ἰαἰαἰηκ
ἀνάγω	40,14	ἰαἰαἰ	ἰαἰαἰ	ααἰαἰ
ἀναγωγή	39,2		ἰαἰαἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰαἰαἰ
	40,36	pa. p.p. ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ
ἀνάδοσις	27,9	ἰαἰαἰαἰαἰ		ἰαἰαἰ
ἀναδοτικός	40,39	pa. p.p. ἰαἰαἰ	p. ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ ἰαἰ
ἀναιδεία	39,2		ἰαἰαἰαἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰαἰ
ἀναιρέσις	40,11	ἰαἰαἰαἰαἰ		ἰαἰαἰ
ἀναιρέω (-ομαι)	40,32	ἰαἰαἰαἰηκ	ἰαἰαἰαἰηκ	ἰαἰαἰηκ
ἀναισθητος	39,6	ἰαἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰ ἰαἰ
(-τως)	40,28	ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ ἰαἰ ἰαἰ
ἀναθάλλω	40,33	ἰαἰαἰ	ἰαἰαἰ	ἰαἰαἰ ἰαἰαἰ
ἀναισχυντος	40,35	ἰαἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰαἰ ἰαἰ	ἰαἰαἰαἰ
ἀνακαλέω	40,31	ἰαἰαἰ ἰαἰαἰ	ἰαἰαἰ ἰαἰαἰ	ἰαἰ ἰαἰαἰ

Grec	PG	S1	Sm	S2
ανάκλησις	40,9	ܟܠܝܘ	ܟܠܝܘ	ܟܠܝܘܘܬܝܘܬܘܟܘܢ
ἀναλαμβάνω	39,2		ܘܢܝ ܡܝܘܬܘܢ	ܘܢܝ
ἀναλογία	27,8	ܟܠܘܥܡܠ		ܟܘܡܘܢ
	40,45	ܟܠܘܥܡܠ	ܟܠܘܥܡܠ	ܟܠܘܥܡܘܬܘܢ
	40,45	ܟܠܘܥܡܠ	ܟܠܘܥܡܠ	ܟܠܘܥܡܘܬܘܢ
ἀνάμνησις	27,10	ܟܝܛܘܢܐ		ܟܠܘܥܡܘܬܘܬܘܢ
ἄνανδρος	27,9	ܟܝܘܗ ܠܐ		ܟܠܘܟܘܠ
ἀνάπαισις	27,8	ܟܘܘܢ		ܟܠܘܘܢ
	40,33	ܟܘܘܢ	ܟܘܘܢ	ܟܠܘܘܢ
	40,35	ܟܘܘܢ	ܟܘܘܢ	ܟܠܘܘܢ
ἀνάπλασις	40,2	ܟܠܝܘܬܘܢ ܡܝܘܬܘܢ	ܡܝܘܬܘܢ ܟܠܝܘܬܘܢ	ܟܠܝܘܬܘܢ ܡܝܘܬܘܢ
ἀνάπλασμα	39,3		ܟܠܝܘܬܘܢ	ܟܠܝܘܬܘܢ
ἀναρριπίζω	27,5	ܡܘܢܝܘܬܘܢ		ܕܝܘܬܘܢ
ἄναρχος	40,45	ܟܝܘܢܐ ܠܠܝ	ܟܝܘܢܐ ܠܠܝ	ܟܘܝܠ ܠܠܝ
ἀναστέλλω	40,40	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἀνατέλλω	40,36	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἀναχωρεύω	40,8	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܟܝܘܬܘܢ	ܟܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἀναψύχω	40,38	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἄνεσις	39,18	ܟܘܘܢ	ܟܘܘܢ	ܟܘܘܢ
ἀνεύθυνος	39,7	ܟܘܬܘܢ ܠܐ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܟܘܬܘܢ ܠܐ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܟܘܬܘܢ ܠܐ
ἀνευλαβῆς	40,16	ܟܠܘܩܘܬܘܢ ܠܠܝ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ ܠܠܝ	ܟܘܘܣܘܢ ܠܠܝ
ἀνῆρ	38,13	ܟܘܢܐ		ܟܝܘܬܘܢ
ἀνθέλλω	40,26	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἀνιάτρευτος	39,18	ܟܠܘܩܘܬܘܢ ܠܐ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ ܠܐ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ ܠܐ
ἄνοια	27,9	ܟܠܘܩܘܬܘܢ		ܟܘܝܘܢ ܕܝܘܬܘܢ
	39,6	ܟܘܘܣܘܢ ܠܐ	ܟܘܘܣܘܢ ܠܐ	ܟܘܝܘܢ ܕܝܘܬܘܢ
	39,7	ܟܘܘܣܘܢ ܠܐ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܘܝܘܢ ܕܝܘܬܘܢ
	40,20	ܟܠܘܩܘܬܘܢ ܠܐ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܘܘܣܘܢ ܕܝܘܬܘܢ
ἀνομία	40,45	ܟܘܝܘܢ	ܟܘܝܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ ܠܐ
ἀνόνητος	40,27	ܟܘܝܘܬܘܢ ܠܐ	ܟܘܝܘܬܘܢ ܠܐ	ܟܘܝܘܢ ܠܐ
ἀντιδίδωμι	27,7	ܡܘܢܝܘܬܘܢ		ܟܘܝܘܢ ܠܐ
ἀντίθετος	40,37	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܟܘܝܘܢ
ἀντίκειμαι	39,2		ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ
ἀντιλαμβάνω	40,40	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἀντιμετρέω	40,9	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἀντισφίζω	40,9	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἀντιτίθημι	40,10	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἀντιτρέχω	40,25	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἄνωμαλία	40,34	ܟܠܘܩܘܬܘܢ ܠܐ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ ܠܐ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ ܠܐ
ἄνώματος	40,41	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܟܘܝܘܢ ܠܐ
ἄξια	39,14	ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ
	40,6	ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ
	40,26	ܟܠܘܩܘܬܘܢ ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ
	40,42	ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ
ἄξιόπαινος	38,10	ܟܘܘܣܘܢ		ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἄξιος (-ως)	39,19	ܟܘܘܣܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܟܘܘܣܘܢ ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἀοιδή (ᾠδή)	27,5	ܟܠܘܩܘܬܘܢ		ܟܠܘܩܘܬܘܢ
ἀπαγορεύω	40,27	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ
(-ομαι)	38,12	ܡܘܢܝܘܬܘܢ		ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἀπαλλαγῆ	40,24	ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ
	40,32	ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ	ܟܠܘܩܘܬܘܢ
ἀπαλλάσσω	40,20	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ	ܡܘܢܝܘܬܘܢ
ἄπαλός	38,12	ܟܘܘܣܘܢ		ܟܘܘܣܘܢ
ἄπαρθρωπος	40,14	ܟܘܘܣܘܢ ܠܐ	ܟܘܘܣܘܢ ܠܐ	ܟܘܘܣܘܢ
ἄπαξίω	40,27	ܟܘܝܘܢ ܠܐ	ܟܘܝܘܢ ܠܐ	ܟܘܝܘܢ ܠܐ
	70,27	ܟܘܝܘܢ ܠܐ	ܟܘܝܘܢ ܠܐ	ܟܘܝܘܢ ܠܐ

Grec	PG	S1	Sm	S2
ἀπαραίτητος	40,14	αεαβδζο ρδλ	Δρδδζο ρδλ	αλρδδδζαλ δλδλ οαο
ἀπάρχω	40,2	pa. ,ιξ	pa. ,ιξ	ρδδδδδδδ ροοο
ἀπειρόκαλος	40,29	ρδδδδ ρδ ρδδδδδ	ρδδδδδδ ρδδδδ ρδ	ρδδδδ ρδ ρδδδδδδδ
ἄπειμι (< εἰμί)	40,25	ρδδδδδ ρδ	ρδδδδδ ρδ	ρδδδδδ
ἀπειρία (< πείρα)	40,20	ρδδδδδ	ρδδδδδδδδ ρδ	ρδδδδδδδδ ρδ
ἀπληστία	27,7	ρδδδδδδδ		ρδδδδδδ
ἄπληστος	40,10	ρδδδδδ	ρδδδδδ	ρδδδδ
ἀπόθεσις	40,3	ρδδδδδ	ρδδδδδ	ρδδδδδ
ἀπόκειμαι	27,8	ρδδδδδ		ρδδδδδ
ἀποκναίω (-ομαι)	27,2	δδδδδδδδ		ρδδδδδ
ἀποκρίνω (-ομαι)	27,8	αδδδδδ		pa. φδδ
	40,28	af. ρδδδδ δδδ αδδδδδ	af. ρδδδδ δδδ αδδδδδ	pa. φδδ
ἀποκτάομαι	40,32	ρδδδδδδδ δδδδδδδδ	δδδδδδδδδδ, ρδδδ ρδδδ	ετπα. δδδδδδδδ
ἀπονέμω	39,19	pa. εδδδ	pa. εδδδ	αοα
ἀπόνουα	39,18	ρδδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδδ
ἄπονος	40,9	ρδδδδδ ρδλ	ρδδδδδ ρδλ	ρδδδδδ ρδλ
ἀποπέμπω	40,45	ρδδδδδ	ρδδδδδ	δδδδδ
ἀπορέω (ἄπορος)	40,34	ιδδδδ	ιδδδδ	ιδδδδδδδδ
ἀπόρρητος (τὸ -τον)	40,20	ρδδδδδ	ρδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδ
ἀποσιωπάω	40,10	ρδδδδδ	ρδδδδδ	δδδδδδ
ἀποσκευάζω	27,7	ιδδδδδ		δδδδδδ
ἀποστατικός	38,9	ρδδδδδδδδδ		ρδδδδδδδδ
ἀποτίθημι	40,32	ρδδδδδ	ρδδδδδ	ρδδδδδδδ
ἄπρακτος	40,35	ιδδδδ ρδλ	ιδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδ
	40,35	ιδδδδ ρδλ	ιδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδδδ ρδλ
ἀπροσεξία	40,45	ρδδδδδ ρδλ	ρδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδδ ρδλ
ἄπτω	40,33	ρδδδδδ	ρδδδδδ	δδδδδδ
ἄριστος (ἄριστα)	40,35	δδδδδδδδδ	δδδδδδδδδ	αδδδδδ
ἀρχέγονος	40,5	δδδδδδδδδδδδ	ρδδδδδδδ	ρδδδδδδδ
ἀρχή (ἀπ' ἀρχῆς)	39,1		δδδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδδδ
	40,7	ρδδδδδ	ρδδδδδ	ρδδδδδδδ
(ἐξ ἀρχῆς)	40,44	δδδδδδδδ	δδδδδδδδ	ρδδδδδδδ
ἄρρητος (-τως)	40,45	ρδδδδδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδδδδδ	δδδδδδδδδδδδδδ ρδλ
ἀρχιτέκτων	40,43	ρδδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδδδ
ἀσέβεια	27,7	ρδδδδδδδδδ		ρδδδδδδδδδδ
	27,9	ρδδδδδδδ		ρδδδδδδδδδδ
(var.)				
ἀσεβής (-τερον)	27,7	δδδδδδδδδ		δδδδδδδδδδδδδδ
ἀσέλγεια	40,37	ρδδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδδδ
ἄσμα	40,3	ρδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδδδδδ
ἄσποφος (-φως)	27,9	ρδδδδδδδδδ ρδλ		δδδδδδδδδδδδ ρδλ
ἀσπίς	40,10	ρδδδδδδδ	ρδδδδδδδ	αδδδδδδδ
	40,34	ρδδδδδδδ	αδδδδδδδ	αδδδδδδδ
ἀσύγχυτος	39,12	ρδδδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδ ρδλ
ἀσυλλόγιστος (-ως)	40,21	ρδδδδδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδδδδ ρδλ
ἀσφάλεια	40,35	ρδδδδδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδδδδδ	⁴⁵ ρδδδδδδδδδδ
ἀσφαλιζώ	40,15	ιδδδδδδδ	ιδδδδδδδ	ιδδδδδδδδδδ
ἀσφράγιστος	40,28	ρδδδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδδ ρδλ
ἀσχήμων	40,40	ρδδδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδδδ
ἀσχολία	40,18	ρδδδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδ	ρδδδδδδδδδ
ἀσώματος	39,19	ρδδδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδδ ρδλ
ἀσωφρόνιστος	39,18	ρδδδδδδδ ρδλ	αδδδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδδ ρδλ
ἀτέλεστος	40,28	ρδδδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδ ρδλ	ρδδδδδδδδ ρδλ

⁴⁵ Une note marginale signale la variante ρδδδδδδδδδδ.

Grec	PG	S1	Sm	S2
ἀτιμάζω	27,4	pa. ἰα ̅		ܘܢܐܥ
	27,5	pa. ἰα ̅		ܘܢܐܥ
	39,16	pa. ἰα ̅	pa. ἰα ̅	ܘܢܐܥ
(-ομαι)	39,6	etpa. ἰα ̅ ̅ܐ	etpa. ἰα ̅ ̅ܐ	ܘܢܐܥܘܢܐܥ
	39,7	etpa. ἰα ̅ ̅ܐ	etpa. ἰα ̅ ̅ܐ	ܘܢܐܥܘܢܐܥ
ἀτιμαστός	40,40	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	p. ܘܢܐܥܘܢܐܥ
ἀτιμία	39,13	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
ἄτιμος	40,9	pa. p.p. ἰα ̅	pa. p.p. ἰα ̅	p.p. ܘܢܐܥ
ἄτοπος	27,1	pa. p.p. ἰα ̅		ܠܐܘܢܐܥ
ἄτρεπτος	39,13	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ ܠܐ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ ܠܐ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ ܠܐ
ἀτύχημα	39,5		ܠܐܘܢܐܥ ܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
αὐγάζω	40,5	pa. ἰοܐܝ	pa. ἰοܐܝ	af. ܘܢܐܥܘܢܐܥ
(-ομαι)	40,34	ܘܢܐܥܘܢܐܥ ̅ܐ	etpa. ܘܢܐܥܘܢܐܥ ̅ܐ	ܘܢܐܥܘܢܐܥܘܢܐܥ
		etpa.		
αὐγή	39,20	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ
αὐλος	38,9	ܠܐܘܢܐܥ ܠܐ		ܠܐܘܢܐܥ ܠܐ
αὖρα	27,5	ܠܐܘܢܐܥ		ܠܐܘܢܐܥ
αὐτεξούσιος	38,12	ܠܐܘܢܐܥ ܘܢܐܥܘܢܐܥ		ܠܐܘܢܐܥ ܘܢܐܥܘܢܐܥ
	38,12	ܠܐܘܢܐܥ ܘܢܐܥܘܢܐܥ		ܠܐܘܢܐܥ ܘܢܐܥܘܢܐܥ
αὐτονομία	39,7	ܠܐܘܢܐܥ ܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ ܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ ܘܢܐܥܘܢܐܥ
ἀφαίρεμα	40,40	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
ἀφαιρέω (-ομαι)	40,16	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܘܢܐܥܘܢܐܥ
ἀφανιστικός	40,36	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
ἀφύλακτος	40,16	pa. ἰοܐܝ ܠܐ	p.p. ἰܘܐܝ ܠܐ	p. ἰܘܐܝܢܐ ܠܐ
		p.p.		
ἀφώτιστος	40,34	pa. ἰοܐܝ ܠܐ	pa. p.p. ἰοܐܝ ܠܐ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
		p.p.		
ἀχάριστος	40,34	ܠܐܘܢܐܥ ܠܐ	ܠܐܘܢܐܥ ܠܐ	ܘܢܐܥܘܢܐܥ ܠܐ
	40,38	ܠܐܘܢܐܥ ܠܐ	ܠܐܘܢܐܥ ܠܐ	ܠܐܘܢܐܥ ܠܐ
ἄχρηστος (< χρή)	27,10	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ ܠܐ		ܘܢܐܥܘܢܐܥ ܠܐ
βαδίζω	40,27	pa. ἰܘܠܐܘܢ	pa. ἰܘܠܐܘܢ	ܘܢܐܥ
βάδισμα	27,5 2	ܠܐܘܢܐܥ		ܠܐܘܢܐܥ
βαθύς	40,17	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ
βάλλω	40,39	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ
βάπτισμα	39,17	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
	40,4	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
	40,22	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
	40,22	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
βαρέω (-ομαι)	40,33	ܘܢܐܥ	ܘܢܐܥ	etpa. ܘܢܐܥܘܢܐܥ
	40,19	ܘܢܐܥ	ܘܢܐܥ	etpa. ܘܢܐܥܘܢܐܥ
βατός	27,8	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ		ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
βδελυκτός	39,6	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	af. ܘܢܐܥܘܢܐܥ
βεβαιωτής	27,1	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ		ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
βιάζω	38,10	ܘܢܐܥ		ܘܢܐܥ
βιαστής	40,24	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
βίος	40,3	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
	40,16	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ
βιόω (-ομαι)	40,24	p.p. ἰα ̅	p.p. ἰα ̅	etpa. ἰα ̅ ̅ܐ
βλάπτω	27,3	pa. ܘܢܐܥܘܢܐܥ		af. ἰܘܢܐܥ
βούλομαι	39,19	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ
	40,23	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ
βραβεῖον	40,39	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ
βραδύς	40,25	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ
βραχύς (έν βραχεῖ)	40,2	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܘܢܐܥܘܢܐܥ
γαμήλιος	40,1	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
γάμος	40,18	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ	om.
γελοῖος (-ως)	38,15	ܘܢܐܥܘܢܐܥܘܢܐܥ		ܘܢܐܥܘܢܐܥܘܢܐܥ
γενειάς	39,14	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
γεννέτωρ	40,26	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ	ܠܐܘܢܐܥ
γέννησις	27,6	ܠܐܘܢܐܥ		ܠܐܘܢܐܥ
γεωμέτρης	39,14	ܘܢܐܥܘܢܐܥܘܢܐܥ	ܘܢܐܥܘܢܐܥܘܢܐܥ	p. ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ
γεωργός	38,12	ܠܐܘܢܐܥ		ܠܐܘܢܐܥ
γίγας	27,9	ܘܢܐܥܘܢܐܥ		ܠܐܘܢܐܥ
γλωσσάλγια	27,7	ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ		ܠܐܘܢܐܥܘܢܐܥ

Grec	PG	S1	Sm	S2
γνησιότης	40,27	κθιοιιε	κθιοιιε	κθιοιου
γνώμη	40,32	κθιοιου	κθιοιου	κθιοι
γογγυστικός	40,20	κθιοιου	κθιοιου	κθιοιου
γράμμα	40,12	κθιοι	κθιοι	κθιοι
δαμόνιος	27,5	κθιοι		κθιοι
δαίμων	38,15	κθιοι		κθιοι
δειλία	39,9	κθιοι	κθιοι	κθιοιου
δεισιδαίμων	39,8	κθιοι	κθιοιου	κθιοιου
δεκάλογος	40,45	κθιοιου	κθιοιου	κθιοιου
δελεάζω	39,13	af. κθιοι	pa. κθιοι	pa. κθιοι
	39,13	κθιοι	om.	etpa. κθιοι
δεσμός	40,3	κθιοι	κθιοι	κθιοι
	40,33	κθιοι	κθιοι	κθιοι
δέω ([δήσω])	27,2	κθιοι		κθιοι
δέω	38,13	κθιοι		κθιοι
(-ομαι, [δεήσω])				
	39,12	p. κθιοι	p. κθιοι	p. κθιοι
	40,14	κθιοι	κθιοι	κθιοι
	40,29	κθιοι	κθιοι	κθιοι
	40,46	κθιοι	κθιοι	etpa. κθιοι
δηλητήριο ²	40,14	κθιοι	κθιοι	κθιοι
δήμος	38,8	κθιοι		κθιοι
δημιουργέω	27,9	κθιοι		κθιοι
δημοσιεύω	27,2	κθιοι		κθιοι
διαβαίνω	27,3	κθιοι		af. κθιοι
διαίρεσις	39,11 ⁴⁶	κθιοι	κθιοι	κθιοι
δίαιτα	27,5	κθιοι		κθιοι
διακρίνω	40,26	κθιοι	κθιοι	etpa. κθιοι
διαλέγω (-ομαι)	40,19	κθιοι	pa. κθιοι	κθιοι
		pa.		etpa.
	40,19	pa. κθιοι	pa. κθιοι	κθιοι
διαλεκτικός	27,8	κθιοι		κθιοι
	27,9	κθιοι		κθιοι
διάμετρος	39,11	κθιοι	κθιοι	κθιοι
(έκ -ρου)				κθιοι
διανόημα	40,39	κθιοι	κθιοι	κθιοι
διαπτύω	39,3		κθιοι	af. κθιοι
	40,27	κθιοι	κθιοι	κθιοι
	40,41	κθιοι	κθιοι	af. κθιοι
διάστασις	40,7	κθιοι	κθιοι	κθιοι
διάστημα	38,8	κθιοι		κθιοι
διαφερόντως	27,8	κθιοι		κθιοι
διαφεύγω	40,16	κθιοι	κθιοι	κθιοι
διαχέω	39,9	κθιοι	pa. κθιοι	pa. κθιοι
δίκαιος	40,31	κθιοι	κθιοι	κθιοι
διεξέρχομαι	40,22	κθιοι	κθιοι	κθιοι
διηνεκής (-κῶς)	27,4	κθιοι		κθιοι
διοικέω (-ομαι)	40,45	etpa. κθιοι	etpa. κθιοι	κθιοι
διοχλέω	27,2	af. κθιοι		κθιοι
δισσός	40,8	κθιοι	κθιοι	κθιοι
	40,8	κθιοι	κθιοι	κθιοι
διχοτομέω	39,15	κθιοι	κθιοι	κθιοι
διωγμός	39,7	κθιοι	κθιοι	κθιοι
	40,35	κθιοι	κθιοι	κθιοι

⁴⁶ On se gardera bien de systématiser : deux lignes plus loin S1 Sm et S2 traduisent tous διαίρεσις par κθιοι.

Grec	PG	S1	Sm	S2
δοκέω	27,8	etpa. ,ܘܢܝܗܝܩ		ܘܢܝܗܝܩ
	40,37	etpa. ,ܘܢܝܗܝܩ	etpa. ,ܘܢܝܗܝܩ	ܘܢܝܗܝܩ
δόξα	27,8	ܟܘܠܘܥ		ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
	39,9	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
	39,13	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
	39,20	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥ
	40,10	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
	40,46	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
δουλεύω	39,8	ܘܢܝܗܝܩ	ܘܢܝܗܝܩ	ܘܠܗ
δράσσομαι	40,39	ܘܢܝܩ	ܘܢܝܩ	ܘܠܗ
δράω	40,23	ܘܢܝܩ	ܘܢܝܩ	ܘܠܗ
δύναμαι	27,2	ܘܢܝܩ		ܟܘܠܘܥ
	27,6	ܘܢܝܩ		ܟܘܠܘܥ
	39,5		ܘܢܝܩ	ܟܘܠܘܥ
	39,14	ܘܢܝܩ	ܘܢܝܩ	ܟܘܠܘܥ
	40,4	ܘܢܝܩ	ܘܢܝܩ	ܟܘܠܘܥ
	40,11	ܘܢܝܩ	ܘܢܝܩ	ܟܘܠܘܥ
	40,18	ܘܢܝܩ	ܘܢܝܩ	ܟܘܠܘܥ
	40,24	ܘܢܝܩ	ܘܢܝܩ	ܟܘܠܘܥ
	40,18	ܘܢܝܩ	ܘܢܝܩ	ܟܘܠܘܥ
	40,30	ܘܢܝܩ	ܘܢܝܩ	ܟܘܠܘܥ
	40,38	ܘܢܝܩ	ܘܢܝܩ	ܟܘܠܘܥ
	40,39	ܘܢܝܩ	ܘܢܝܩ	ܟܘܠܘܥ
	40,40	ܘܢܝܩ	ܘܢܝܩ	ܟܘܠܘܥ
	δυνατός	27,5	p. ܘܢܝܩ	p. ܘܢܝܩ
38,10		p. ܘܢܝܩ		p. ܟܘܠܘܥ
40,25		p. ܘܢܝܩ	p. ܘܢܝܩ	p. ܟܘܠܘܥ
40,40		ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥ
δυναστεία	39,10	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
δυσάλωτος	40,33	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
δυσανάκλητος	27,5	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ		ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
δυσκάθεκτος	39,10	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
δύσμαχος	40,16 ⁴⁷	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥ
δώρεά	40,4	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
δώρον	40,4	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
ἐγείρω	40,13	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
ἐγκόσμιος	39,14	ܟܘܠܘܥ-ܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥ-ܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
ἐγκρατής	40,26	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ
ἐγχαράσσω	40,26	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ
ἐγγχειρίζω	27,6	pa. ܟܘܠܘܥ		ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
ἐθέλω	40,27	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
εἶδος	39,16	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ
εἶδωλον	40,38	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
εἰκότως	40,20	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
εἰμί (ὄντι)	27,3	ܟܘܠܘܥ		ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
εἰρηνεύω	40,43	etpa. ܟܘܠܘܥ	etpa. ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
εἰσάγω	39,18	ܟܘܠܘܥ	af. ܟܘܠܘܥ	af. ܟܘܠܘܥ
εἰσοικίζω	39,10 7	ܟܘܠܘܥ	af. ܟܘܠܘܥ	af. ܟܘܠܘܥ
(-ομαι)	40,35	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	etpa. ,ܟܘܠܘܥܝܩ	ܟܘܠܘܥ
ἕκαστος	40,34	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ
ἐκδημία	40,11	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
ἐκκαρπέω	27,9	ܟܘܠܘܥ		ܟܘܠܘܥ
ἐκκενόω (-ομαι)	40,38	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ	etpa. ܟܘܠܘܥܘܥܝܗ
ἐκλάμπω	39,10	af. ܟܘܠܘܥ	af. ܟܘܠܘܥ	af. ܟܘܠܘܥ
	40,6	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ
ἔκλυτος	39,4		pa. p.p. ,ܟܘܠܘܥ	ܟܘܠܘܥ
ἐκτήκω (-ομαι)	39,19	etpa. ܟܘܠܘܥ	etpa. ܟܘܠܘܥ	etpa. ܟܘܠܘܥ

⁴⁷ Mais juste avant tous ont ܟܘܠܘܥ pour rendre le même mot grec.

Grec	PG	S1	Sm	S2
ἐκφέρω (-ομαι)	27,5	دبر		كبرهك
ἐκφορος (μή)	27,5	كمرهك نل		كبرهك
	40,45	كمرهك	كمرهك	كلمهك
ἐλαχύς	40,19	كبرك	كبرك	كبرك
ἐλευθερία	40,13	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐλλαμνις	38,9	كبرهك		كبرهك
	39,8 ¹	كبرهك	كبرهك	كبرهك
	39,8 ²	كبرهك	كبرهك	كبرهك
	40,36	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐλλειψις	39,11	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐλπίζω	40,11	كبرهك	كبرهك	كبرهك
	40,25	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐμπαθής	40,2	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐμπεδῶ	40,8	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐμπερικεκτικός	40,3	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐμπίπτω	40,7	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐμφώτειος	40,25	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐναγκαλιζομαι	39,14	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐναντίος	40,24	كبرهك	كبرهك	كبرهك
(τούναντίον)	27,7	كبرهك		كبرهك
ἐνεμι	40,20	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐνεργέω	39,1		كبرهك	كبرهك
ἐνθεός	39,14	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐννοια	38,12	كبرهك		كبرهك
ἐνσημαίνω (-ομαι)	40,32	كبرهك	كبرهك	كبرهك
	40,36	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐντάφιος	40,15	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐντομος	39,5		كبرهك	كبرهك
ἐντός	39,7	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐνωσις	40,43	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐξαγόρευσις	40,20	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐξάλμα	40,5	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐξεμι (ἐξεστι [ειμί])	40,27	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐξετάζω (-ομαι)	27,3	كبرهك		كبرهك
ἐξις	40,36	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐξίστημι	39,12	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐξόδιος	40,12	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐξοιδέω	27,7	كبرهك		كبرهك
ἐπαινετός	27,2	كبرهك		كبرهك
ἐπαινέτης	40,32	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐπαινέω (-ομαι)	39,9	كبرهك	كبرهك	كبرهك
		كبرهك		
ἐπαρσις	27,7	كبرهك		كبرهك
ἐπείγω (-ομαι)	40,24	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐπειδάν	39,2		كبرهك	كبرهك
ἐπέρχομαι	40,10	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐπέχω (-ομαι)	40,11	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐπηρέάζω	27,6	كبرهك		كبرهك
ἐπήρεια	38,12	كبرهك		كبرهك
ἐπιβαίνω	40,10	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐπιβουλεύω	40,16	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐπιβουλή	40,16	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐπιβουλος	40,12	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐπίγνωσις	39,10	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐπιθυμητικός	40,40	كبرهك	كبرهك	كبرهك
(τὸ -κὸν)				
ἐπικάλυψις	40,32	كبرهك	كبرهك	كبرهك
ἐπιμελής (-ῶς)	27,5	كبرهك		كبرهك
	39,14	كبرهك	كبرهك	كبرهك

Grec	PG	S1	Sm	S2
ἐπίπνοος	39,17	af. p. ܐܦܢܘܨ	ܦܠܢܘܨ	ܦܠܢܘܨ
	39,19	af. p. ܐܦܢܘܨ	ܦܠܢܘܨ	ܦܠܢܘܨ
	40,9	p. ܐܦܢ	p. ܐܦܢ	ܦܠܢܘܨ
ἐπισκέπτομαι	40,20	ܐܦܩܐ. ܡܝܕܝܦ	ܐܦܩܐ. ܡܝܕܝܦ	ܐܦܩܐ. ܡܝܕܝܦ
ἐπιστροφή	39,17	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
ἐπισφαλής	40,18	ܘܘܐܘܦܘܠܘܘܢ	ܘܘܐܘܦܘܠܘܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
ἐπιτίθημι	40,10	ܦܘܐܘ	ܦܘܐܘ	ܐܘܕܝܐ
ἐπιτυγχάνω	27,10	ܘܦܝܘܠ		ܦܝܘܠܝܐ
ἐπιφάνεια	40,24	ܦܘܐܘ	ܦܘܐܘ	ܦܘܐܘܢ
ἐπιφύω	27,4	ܦܘܐܘ		ܐܘܕܝܐ
ἐπώνυμος	40,3	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ
ἐργάζομαι	39,10	ܦܘܐܘܢ	ܦܘܐܘܢ	ܐܘܕܝܐ
	40,9	ܝܘܦܘܘܢ	ܝܘܦܘܘܢ	ܐܘܕܝܐ
	40,13	ܝܘܦܘܘܢ	ܝܘܦܘܘܢ	ܘܠܦܘܘܢ
	40,13	ܝܘܦܘܘܢ	ܝܘܦܘܘܢ	ܘܠܦܘܘܢ
	40,45	ܝܘܦܘܘܢ	ܝܘܦܘܘܢ	ܘܠܦܘܘܢ
	40,24	p. ܘܦܘܐ	p. ܘܦܘܐ	p. ܘܦܘܐ
ἐργάτης	40,24	p. ܘܦܘܐ	p. ܘܦܘܐ	p. ܘܦܘܐ
ἐρεσηγλία	27,3	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ		ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
ἔρωος	27,10	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ		ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
ἔστιάω	27,2	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ		ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ
	40,46	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ
εὖ γίγνομαι	40,26	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ
εὖ ποιέω	40,13	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ
εὐάλωτος	39,18	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
	27,1	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ		ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐγενής	27,1	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ		ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐγνωμοσύνη	40,43	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐγνώμων	27,5	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ		ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐδαμονία	39,5		ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐδιάλυτος	39,15	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐδοκία	38,15	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ		ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
	38,15	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ		ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐεργεσία	40,1	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
	40,4	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
	40,11	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
	40,27	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
	40,31	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐεργετέω	39,10	ܐܘܕܝܐ	ܐܘܕܝܐ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ
(-ομαι)	40,27	ܐܘܕܝܐ	ܐܘܕܝܐ	ܐܦܩܐ. ܡܝܕܝܦ
εὐεργέτης	38,11	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ		p. ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
	40,12	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	p. ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐήθεια	40,27	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐθύς	40,39	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ
εὐκόλος	27,4	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ		ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐκολία	40,27	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐλάβεια	39,14	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ
	40,16	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐμετακίνητος	40,44	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
	40,13	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐποΐα	40,33	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
	40,18	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ
εὐπορέω	40,18	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ
εὐπορία	40,34	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐσέβεια	27,2	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ		ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
	40,16	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐσταχυς	39,5		ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ
εὐστροφος	27,1	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ		ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
εὐσχήμων	40,37	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ
	(-μόνος)	40,38	ܦܕܝܘܦܩܘܨܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ
εὐφραίνω	40,38	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ
εὐφραίνω (-ομαι)	39,20	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܦܘܐܘܝܘܬܘܢ	ܐܦܩܐ. ܡܝܕܝܦ

Grec	PG	S1	Sm	S2
εὐφροσύνη	40,38	κθιαυ	κθιαυ	κθιαυ
εὐφύα	38,10	κθιαθιαυ		κθιαυθ
εὐωδία	27,3	κθιαυκθ		κθιαθιαυκθ
εὐωνος	27,3	κθ		κθιακθ
ἐφίημι	39,8	κθ	κθ	εθπα. κθιακθ
	39,18	af. κθιακθ	af. κθιακθ	κθ
ἐφικνέομαι	27,3	κθ		af. κθιακθ
ἐφικτός	39,7	p. κθιακθ	p. κθ	p. κθ
ζημία	40,24	κθιαυ	κθιαυ	κθιαυ
	40,24	κθιαυ	κθιαυ	κθιαυ
ζωοποιέω	40,43	κθιακθ	af. κθ	af. κθ
ζωτικός	39,20	κθ	κθ	κθιαυ
	40,10	κθ	κθ	κθιαυ
ἡδονή	40,14	κθιαυκθ	κθιαυκθ	κθιαυκθ
	40,17	κθιαυκθ	κθιαυκθ	κθιαυκθ
	40,20	κθιαυκθ	κθιαυκθ	κθιαυκθ
	40,33	κθιαυκθ	κθιαυκθ	κθιαυκθ
ἡσων	39,20	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
ἡχος	39,4		κθιακθ	κθιακθ
ἡχή	39,4		κθ	κθιακθ
θαλάσσιος	39,14	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
θάλλω	40,33	κθ	κθ	p.p. κθ
θαῦμα	40,29	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
θαυμαστός	40,30	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
θαυματουργέω	40,18	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
θεά	40,8	κθ	κθ	κθ
	40,38	κθ	κθ	κθ
θεολογία	27,3	κθιακθ		κθιακθ
	27,6 ⁴⁸	κθιακθ		κθιακθ
				κθιακθ
θεολόγος	27,7	κθιακθ		κθιακθ
	27,9	κθιακθ		κθιακθ
θεοφάνια	27,9	κθιακθ		κθιακθ
θεός (-ομαι)	40,42	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
θεραπεία	39,9	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
θεραπευτής	39,9	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
	40,12	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
θεωρητῶς	40,8	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
θηλύνω	27,9	κθ		κθ
	40,38	κθ	κθ	εθπα. κθιακθ
θηρίον	40,45	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
θησαυρίζω	40,33	κθ	κθ	κθ
θριαμβεύω	40,27	κθ	κθ / κθ	κθ
θυρεός	40,16	κθ	κθ	κθ
ιδιότροπος (-ῶς)	40,6	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
ἵππος	27,5	κθ		κθ
ισοτιμία	40,18	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
ιστορέω (-ομαι)	40,30	εθπα. κθιακθ	εθπα. κθιακθ	κθιακθ
ισχύω	40,16	κθ	κθ	κθ, κθ
	40,16	κθ	κθ	κθ, κθ
	40,33	κθ	κθ	κθ
καθάπερ	27,5	κθ		κθ
κάθαρσις	39,3		κθιακθ	κθιακθ
	39,8	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
	39,15	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
	40,7	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ
	40,18	κθιακθ	κθιακθ	κθιακθ

⁴⁸ Mais plus haut en 27,4, le mot est rendu par κθιακθ en S1 et S2, et le verbe θεολογέω est traduit par κθιακθ en S1 et S2.

Grec	PG	S1	Sm	S2
καθεύδω	40,29 40,13 ⁴⁹ 40,13	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ
καινοτομέω (-ομαι)	39,13	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ
καίπερ	27,5	ܟܬܘܨܐ		ܟܬܘܨܐ
καιρός	40,10	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καίτοιγε	27,8	ܟܬܘܨܐ		ܟܬܘܨܐ
καίω	40,6	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
κακοδαίμων	39,3 39,3		ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ
κακοδοξία	38,16	ܟܬܘܨܐ		ܟܬܘܨܐ
κακουργία	40,20	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
κακοῦργος (-ως)	40,21	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καλός	27,4 40,18	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ		ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ
(-ῶς)	27,4 39,9 40,32	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ		ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ
κάλυμμα	39,9 40,4	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καπηλικός	40,20	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καρποφόρεω	39,9	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καρπόω	40,24	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καταβάλλω	27,7	ܟܬܘܨܐ		ܟܬܘܨܐ
κατάγνωσις	39,18	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
κατάγγω	39,18	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καταδρομή	39,10	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καταγίς	40,36	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καταλαμβάνω (-ομαι)	39,2	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
κατάλυσις	40,3	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καταμανθάνω	40,20	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καταπιέζω (-ομαι)	27,3	ܟܬܘܨܐ		ܟܬܘܨܐ
κατάσχεσις	40,35	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
κατατρύφω (-ομαι)	39,5	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καταφέρω	40,10	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καταφεύγω	39,7	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
καταγύχω (-ομαι)	40,11	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
κατέχω	40,38 40,32	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ
κενός	40,46	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
κεραυνός	39,4	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
κεφάλαιος	38,16 39, 11 40,18	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ
κηρύσσω p.	40,26	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
κίνησις	39,5 39,8	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ
κόκκινος	39,20	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ
κολακεΐα	27,9	ܟܬܘܨܐ		ܟܬܘܨܐ
κολάζω	38,12	ܟܬܘܨܐ		ܟܬܘܨܐ
κόλασις	39,5 40,9 40,27	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ	ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ ܟܬܘܨܐ

⁴⁹ Dans une citation biblique (Eph 5,14).

Grec	PG	S1	Sm	S2
κομπός	27,1	כּוּבִיט		p. צױזײַק
κομπεία	27,3	כּוּבִי		כּוּבִי
κόπος	40,24	כּוּבִיט	כּוּבִיט	כּוּבִי
κόπρος	39,15	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
κόρος	27,4	כּוּבִי		כּוּבִיט
(< κορέννυμι)				
κόσμιος	27,5	כּוּבִיט		כּוּבִיט
κοσμοίτης	27,5	כּוּבִיט		כּוּבִיט
κουρόσυνος	40,1	כּוּבִיט	כּוּבִיט	כּוּבִיט
κοῦφος	27,9	כּוּבִיט		כּוּבִיט
	39,15	כּוּבִיט	כּוּבִיט	כּוּבִיט
	40,17	pa. כּוּבִי	כּוּבִיט	כּוּבִיט
		p.p.		
κουφότης	39,19	כּוּבִיט	כּוּבִיט	כּוּבִיט
κράσπεδον	40,33	כּוּבִיט	כּוּבִיט	כּוּבִי
κρατέω	40,16	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
κρείσσω	38,15	כּוּבִי		כּוּבִי
	40,19	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
	40,26	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
	40,28	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
	40,36	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
	40,45	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
κρημνίζω	40,14	af. כּוּבִי	af. כּוּבִי	כּוּבִי
κρότος	39,4		כּוּבִי	כּוּבִי
κυκλικός	40,5	כּוּבִיט	כּוּבִיט	כּוּבִיט
κόλυμα	40,27	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
λαμβάνω	38,11	כּוּבִי		כּוּבִי
	39,1		כּוּבִי	כּוּבִי
	39,1		כּוּבִי	כּוּבִי
	39,12	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
	40,5	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
	40,21	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
	40,26	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
	40,37	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
λαμπηδών	39,9	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
λάμπις	40,37	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
λανθάνω (-ομαι)	27,5	כּוּבִי		כּוּבִי
ληστής	40,24	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
λίχνος	38,12	כּוּבִי		כּוּבִי
λοβός	40,40	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
(λ. ἥπατος)				
λόγιον	27,9	כּוּבִי		כּוּבִי
λογισμός	27,4	כּוּבִי		כּוּבִי
	40,16	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
λόγος	39,2		כּוּבִי	כּוּבִי
λυσιτελής	38,12	כּוּבִי		כּוּבִי
μαθητεία	40,44	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
μαθητεύω	40,45	af. כּוּבִי	af. כּוּבִי	כּוּבִי
μακάριος	27,8	כּוּבִי		כּוּבִי
μαλακός (-ῶς)	40,38	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
μάλα (-ιστα)	39,10	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
μεγαλόδωρος	40,27	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
μεγαλοπρεπής	40,3	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
		כּוּבִי		כּוּבִי
μεγαλοουργία	38,11	כּוּבִי		כּוּבִי
		כּוּבִי		כּוּבִי
μεθέλω	39,7	כּוּבִי	כּוּבִי	af. כּוּבִי
	40,11	pa. כּוּבִי	pa. כּוּבִי	pa. כּוּבִי
μειόω (-ομαι)	40,41	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
μελάνωσις	40,19	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
μέλλησις	40,25	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי
μένω	39,12	pa. כּוּבִי	pa. כּוּבִי	pa. כּוּבִי
	40,24	כּוּבִי	כּוּבִי	pa. כּוּבִי
(p.)	40,38	כּוּבִי	כּוּבִי	pa. כּוּבִי
μέρος	40,34	כּוּבִי	כּוּבִי	כּוּבִי

Grec	PG	S1	Sm	S2
μέσος	40,6	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μεταδίδωμι	27,5	af. ܕܦܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
	39,18	pa. ܦܫܘܢܐ	pa. ܦܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μετάθεσις	40,3	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μεταλαμβάνω	40,31	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
	40,46	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
(-ομαι)	38,12	ܡܫܘܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
μεταληπτός	38,12	p. ܡܫܘܫܘܢܐ		p. ܡܫܘܫܘܢܐ
μεταπίπτω	39,12	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
	39,12	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
	39,12	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μεταποιέω (-ομαι)	40,42	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μετάρσιος	27,9	ܡܫܘܫܘܢܐ		p. ܡܫܘܫܘܢܐ
μετεγγράφω	40,44	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
(-ομαι)				
μετρέω	39,5		af. ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μέτριος	27,3	ܡܫܘܫܘܢܐ		pa. p.p. ܡܫܘܫܘܢܐ
(-ως)	39,20	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μηδαμῶς	27,5	ܡܫܘܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
μηκέτι	40,33	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μίμησις	39,7	ܡܫܘܫܘܢܐ	⁵⁰ ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μιμνήσκω (-ομαι)	27,7	ܡܫܘܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
μικρολογία	40,34	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μικρολόγος	27,10	ܡܫܘܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
	39,16	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μικρός	40,19	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μισανθρωπία	39,19	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
		ܡܫܘܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
μολύνω (-ομαι)	39,17	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
	40,38	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
		pa.		
μόλυσμα	40,7	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μορφώω (-ομαι)	39,17	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μόχθος	40,20	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μῦθος	27,9	ܡܫܘܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
μυσταγωγία	40,11	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	² ܡܫܘܫܘܢܐ
μύστις	38,11	ܡܫܘܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
	39,2		ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
μώλωψ	39,17	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
ναυαγέω	40,11	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
		ܡܫܘܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
	40,12	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
νεῦσις (< νεύω)	38,11	ܡܫܘܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
νεύω	27,7	ܡܫܘܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
νοέω (-ομαι)	38,11	ܡܫܘܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
	40,5	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
	40,41	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
νόημα	40,10	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
νομίζω	38,15	ܡܫܘܫܘܢܐ		af. ܡܫܘܫܘܢܐ
νυμφοστόλος	40,18	ܡܫܘܫܘܢܐ	pa. p. ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
		pa. p.		
νοθής	40,24	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
ξαίνω (-ομαι)	39,4		ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
ξέω	27,7	ܡܫܘܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
ξύλον	38,12	ܡܫܘܫܘܢܐ		ܡܫܘܫܘܢܐ
	39,7	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
ὄγκος	39,16	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ
ὀδοιπόρος	40,24	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ	ܡܫܘܫܘܢܐ

⁵⁰ Le ms. lit en réalité ܡܫܘܫܘܢܐ qui doit être considéré comme une erreur pour ܡܫܘܫܘܢܐ.

Grec	PG	S1	Sm	S2
ὄδυρμός	39,18	ὄδωρ	ὄδωρ	ὄδωρ
οἰκονομέω (-ομαι)	38,11	εἰπα.ἰσθῆν		εἰσθῆν
οἶκος	40,9	ὄκωι	ὄκωι	ὄκωι
οἶος	27,4	p.μωρ		p.p.κ
	27,8	p.μωρ		p.p.κ
ὄκνος	40,31	ὄκωρ	ὄκωρ	ὄκωρ
ὀλίγος	40,5	ὀλίω	ὀλίω	ὀλίω
ὀμίλιω	39,10	ὀμίω	ὀμίω	ὀμίω
	39,13	ὀμίω	ὀμίω	εἰπα.ὀμίω
ὅμοιος	39,16	ὁμῶι	p.ὁμῶι	p.ὁμῶι
ὁμολογία	40,8	ὁμῶι	ὁμῶι	ὁμῶι
	40,8	ὁμῶι	ὁμῶι	ὁμῶι
ὁμοούσιος	40,43	ὁμῶι	p.ὁμῶι	p.ὁμῶι
ὁμοουσιότης	40,41	ὁμῶι	ὁμῶι	ὁμῶι
ὁμώνυμος	39,12	ὁμῶι	p.ὁμῶι	p.ὁμῶι
ὀνομαστήρια ὄντως	40,1	ὄντως	ὄντως	ὄντως
	40,12	ὄντως	ὄντως	ὄντως
	40,16	ὄντως	ὄντως	ὄντως
	40,27	ὄντως	ὄντως	ὄντως
ὄξυς	40,39	ὄξωι	ὄξωι	ὄξωι
ὀργίζω (-ομαι)	40,39	εἰπα.ὀργῶν	εἰπα.ὀργῶν	ὀργῶν
ὀρμητήριον	39,7	ὀρμῶν	ὀρμῶν	ὀρμῶν
ὀσφῦς	40,40 ⁵¹	ὀσφῶν	ὀσφῶν	ὀσφῶν
οὐρία	40,12	ὀυρία	ὀυρία	ὀυρία
ὀψέ	40,46	ὀψῶν	ὀψῶν	ὀψῶν
ὄψις	27,3	ὄψω		ὄψω
	27,7	ὄψω		ὄψω
	40,6	ὄψω	ὄψω	ὄψω
	40,10	ὄψω	ὄψω	ὄψω
	40,41	ὄψω	ὄψω	ὄψω
ὄψον	40,38	ὄψω	ὄψω	ὄψω
παιδαγωγία	40,18	παιδαγῶν	παιδαγῶν	παιδαγῶν
παίδευσις	27,1	παιδαγῶν		παιδαγῶν
παιδίον	39,4	παιδῶν	παιδῶν	παιδῶν
παιδοκτονία	38,18	παιδοκτῶν		παιδοκτῶν
πανηγυρίζω	40,1	πανηγυρῶν	πανηγυρῶν	πανηγυρῶν
πανήγυρις	38,16	πανηγυρῶν		πανηγυρῶν
	38,17	πανηγυρῶν		πανηγυρῶν
παντελής	40,32	παντελῶν	παντελῶν	παντελῶν
πάντοτε	27,4	παντοτῶν		παντοτῶν
παράδοξος	40,43	παράδοξῶν	παράδοξῶν	παράδοξῶν
παραινέω	40,18	παραίνῶν	παραίνῶν	παραίνῶν
παρακαταθήκη	40,41	παρακαθῶν	παρακαθῶν	παρακαθῶν
παραλαμβάνω	40,30	παραλαμβάνῶν	παραλαμβάνῶν	παραλαμβάνῶν
παραπλήσιος	40,30	παραπλήσιῶν	παραπλήσιῶν	p.παραπλήσιῶν
παρατείνω	40,29	παρατείνῶν	παρατείνῶν	παρατείνῶν
παρατρέχω	40,14	παρατρέχῶν	παρατρέχῶν	παρατρέχῶν
πάρειμι (< εἰμί)	40,12 ⁵²	πάρειμι	πάρειμι	πάρειμι
	40,46	πάρειμι	πάρειμι	πάρειμι
παρεμπίπτω	40,26	παρεμπίπτῶν	παρεμπίπτῶν	παρεμπίπτῶν
παρέρχομαι	39,14	παρέρχῶν	παρέρχῶν	παρέρχῶν
παρήμι (-εναί)	40,33	παρήμι	παρήμι	παρήμι
πάρεργος (-ως)	40,1	πάρεργῶν	πάρεργῶν	πάρεργῶν
παροράω	39,13	παροράω	παροράω	παροράω
πάσχα	40,24	πάσχα	πάσχα	πάσχα
	40,30	πάσχα	πάσχα	πάσχα
	40,30	πάσχα	πάσχα	πάσχα

⁵¹ Mais juste un peu plus haut en 40,40, les trois versions lisent ὀσφῶν.

⁵² Mais en 40,12 juste après, les trois versions ont πάρειμι.

Grec	PG	S1	Sm	S2
πάσχω	40,40	ܟܘܦܫܘܢܐ	ܟܘܦܫܘܢܐ	ܟܘܦܫܘܢܐ
	27,6	ܫܘܚܘܢܐ		ܫܘܚܘܢܐ
	39,4		ܫܘܚܘܢܐ	ܫܘܚܘܢܐ
	39,9	ܫܘܚܘܢܐ	ܫܘܚܘܢܐ	ܫܘܚܘܢܐ
	39,9	ܫܘܚܘܢܐ	ܫܘܚܘܢܐ	ܫܘܚܘܢܐ
	39,18	ܫܘܚܘܢܐ	ܫܘܚܘܢܐ	ܫܘܚܘܢܐ
	40,16	ܫܘܚܘܢܐ	ܫܘܚܘܢܐ	ܫܘܚܘܢܐ
	40,25	ܫܘܚܘܢܐ	ܫܘܚܘܢܐ	ܫܘܚܘܢܐ
περιαστράπτω	40,6	af. ܕܘܫܘܚܘܢܐ	af. ܕܘܫܘܚܘܢܐ	af. ܕܘܫܘܚܘܢܐ
	40,6	af. ܕܘܫܘܚܘܢܐ	af. ܕܘܫܘܚܘܢܐ	af. ܕܘܫܘܚܘܢܐ
	40,36	af. ܘܫܘܚܘܢܐ	af. ܘܫܘܚܘܢܐ	af. ܕܘܫܘܚܘܢܐ
περιβομβέω (-ομαι)	27,2	ܘܫܘܚܘܢܐ		ܘܫܘܚܘܢܐ
	40,37	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	pa. p.p. ܘܫܘܚܘܢܐ
περιλαμβάνω	39,18	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
περιλάμπω (-ομαι)	40,41	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
	27,10	ܘܫܘܚܘܢܐ		ܘܫܘܚܘܢܐ
περίοδος	40,5	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
	40,35	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
περισπούδαστος	39,10	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
περιφορά	40,15	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πιέζω (-ομαι)	40,27	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πιθανότης	39,3	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πιμελή	40,40	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πλανάω	39,4	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
	40,35	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πλάνη	39,8	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πλαστός	40,16	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πλείων (τὸ -στον)	40,40	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πλεονεξία	39,19	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πλήθος	40,29	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πλήρωσις	39,8	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πλόος	39,14	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πόθος	38,10	ܘܫܘܚܘܢܐ		ܘܫܘܚܘܢܐ
	39,8	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
	40,12	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
	40,36	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
	40,26	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
	40,38	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
ποιέω (-ομαι)	40,16	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πολεμέω	40,37	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πολυειδής	40,4	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πολυτέλεια	38,11	ܘܫܘܚܘܢܐ		ܘܫܘܚܘܢܐ
	39,19	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πορεύω (-ομαι)	38,10	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πρόσω (πορρωτέρω)	40,14	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
	40,22	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πρεσβεύω	27,5	ܘܫܘܚܘܢܐ		ܘܫܘܚܘܢܐ
προβάλλω	40,10 ⁵³	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
	40,16	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
	39,14	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
προέχω	40,26	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
	40,16	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
πρόθυρον	40,20	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
προκάμνω	40,15	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ
προκαταλαμβάνω	40,15	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ	ܘܫܘܚܘܢܐ

⁵³ Mais en 40,10, trois lignes plus haut, les trois versions ont ܘܫܘܚܘܢܐ.

Grec	PG	S1	Sm	S2
προάγω	40,12	af. ܐܘܪܐ	af. ܐܘܪܐ	pa. ܘܘܐ
προσάπτω (-έον)	38,12	ܘܘܪܘܥܐ ܡܢ p.		p., ܘܘܘܐܘܢ ܡܢ etpa.
προσβάλλω	39,13 40,10 ⁵⁴ 40,10 40,35	pa. ܕܘܘܥܐ etpa. ܘܘܘܐܘܢ etpa. ܘܘܘܐܘܢ etpa. ܘܘܘܐܘܢ	ܐܘܪܐ pa. ܕܘܘܥܐ pa. ܕܘܘܥܐ etpa. ܘܘܘܐܘܢ	ܐܘܪܐ pa. ܕܘܘܥܐ pa. ܕܘܘܥܐ pa. ܕܘܘܥܐ
προσβολή	40,28	?ܘܘܘܐܘܢ	ܐܘܪܐ	ܐܘܪܐ
προσεξέταζω	27,8	ܘܘܘܐܘܢ ܐܘܪܐ pa.		af., ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ pa.
προσέρχομαι	40,31	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
προσκακοπαθέω	39,17	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	etpa. ܘܘܘܐܘܢ
προσκνύομαι	27,1	ܘܘܘܐܘܢ		ܘܘܘܐܘܢ
προσλαμβάνω	39,13 40,31	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ
προσομιλέω	39,9 39,9	pa. ܕܘܘܥܐ pa. ܕܘܘܥܐ	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ
προσπηδάω	40,31	pa. ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ bis	pa. ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
προσπίπτω	40,31	pa. sic ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ/ܘܘܘܐܘܢ	⁵⁵ ܘܘܘܐܘܢ
προσρίπτω	40,31	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
προστάσις	40,41	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
προτελέω	39,10	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	etpa. ܘܘܘܐܘܢ
προτρέχω	39,15 ⁵⁶	ܘܘܘܐܘܢ etpa. ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ etpa., etpe.	ܘܘܘܐܘܢ
προφαίνω	39,10	pa. ܘܘܘܐܘܢ	pa. ܘܘܘܐܘܢ	pa. ܘܘܘܐܘܢ
πρωτόγονος	40,6 ¹ 40,6 ²	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ
πρῶτος (-τον)	38,9 27,7	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ		ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ
πτωχεύω	40,31 40,34	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ
πυρόω (-ομαι)	40,10	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	p. ܘܘܘܐܘܢ
πύρωσις	40,9	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
ράδιος (-ως)	40,19	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
ράντιζω (-ομαι)	40,19	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
ρεύστός	39,18	ܘܘܘܐܘܢ	(ܘܘ) p. ܘܘܘܐܘܢ	(ܘܘ) p. ܘܘܘܐܘܢ
ρόμφαία	39,16	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
ρύπτικος	40,11	af. p. ܘܘܘܐܘܢ	af. p. ܘܘܘܐܘܢ	p. ܘܘܘܐܘܢ
σαθρός	27,5	ܘܘܘܐܘܢ		ܘܘܘܐܘܢ
σάρκωσις ⁵⁷	38,3 40,2	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
σαφής (-ῶς)	40,10	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
σβέννυμι (-μαι)	40,10	etpa. ܘܘܘܐܘܢ	etpa. ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
σέβομαι	39,6	etpa. ܘܘܘܐܘܢ	etpa. ܘܘܘܐܘܢ	etpa. ܘܘܘܐܘܢ
σειρά	40,33	?ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
σεισμός	40,14	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
σημείωσις	40,4	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
σιωπή	39,5		ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ
σκιαγραφέω	40,6	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ	ܘܘܘܐܘܢ

⁵⁴ Mais en 40,10, quelques lignes plus loin, les trois versions lisent ܕܘܘܥܐ pa.

⁵⁵ Dans l'édition du *Discours* 40 (p. 141, l. 39), nous avons édité par erreur ܘܘܘܐܘܢ (raptatus est) au lieu du correct ܘܘܘܐܘܢ (prostratus est).

⁵⁶ Mais en 39,15, à la ligne précédente, les trois versions lisent ܘܘܘܐܘܢ.

⁵⁷ Σάρξ et ses autres dérivés (ἄσαρκος, σαρκῶ, σαρκικός, σαρκίον) sont tous traduits sur ܘܘܘܐܘܢ et ses dérivés (ܘܘܘܐܘܢ ܘܘܘܐܘܢ, ܘܘܘܐܘܢ, ܘܘܘܐܘܢ), sans qu'aucune particularité ne puisse être relevée.

Grec	PG	S1	Sm	S2
σοφίζω (-ομαι)	40,32	etpa. ρσώθιν	etpa. ρσώθιν	κ'ασ ρσώσιν
σόφισμα	39,5		κσ'σ	κσ'σ
σοφιστής	27,1	ρσώσθ		ρσώσθ
	40,10 2	κσ'σ	κσ'σ	pa. p.σ'σ
σπάνιος	39,14	κ'σ'σ, σ'θ κ'ασ ρσ'σ	κ'σ'σ	κ'σ'σ
σπαραγμός	39,5		κσ'σ	κσ'σ
σπάρασσω	27,6	pa. σ'σθ		σ'σθ
σπινθήρ	27,5	κ'θ'σ'σ		κ'θ'σ'σ
σπλάγγχνον (-α)	27,2	κσ'σ		κσ'σ
σπουδάζω	40,22 ²	σλ κ'ασ κ'σ'σ	κ'σ'σ σλ κ'ασ	σ'σ
στερρός	27,3	pa. p.p. ιιθ		κ'σ'σ
	40,6	pa. p.p. ιιθ	κ'σ'σ	κ'σ'σ
στοιχειόω	39,8	pa. ,ιθ	pa. ,ιθ	etpa. σ'σθ'θ'κ
στολή	40,17	κσ'σ	κσ'σ	κ'σ'σ
συγγραφή	40,31	κσ'σ	κσ'σ	κ'θ'σ'κ
συγκαλύπτω (-ομαι)	38,8	etpa. ρσώθιν		etpa. ρσώθιν
συγκλεισμός	40,24	κσ'σ	κσ'σ	κσ'σ
συζεύγνυμι	40,30	κ'σ	κ'σ	pa. κ'σ
σύζυγος	40,36	κ'σ'σ	κ'σ'σ	κ'σ'σ
συκομορέα	39,9	κ'θ'σ'σ κ'θ'θ	κ'θ'σ'σ κ'θ'θ	κ'σ'σ
συμβαίνω	27,5	κ'σ'σ		etpa. κ'σ'σ'θ'κ
σύμμετρος	40,6	κ'θ'σ'σ	κ'θ'σ'σ	pa. p.p. σ'σθ
συμπανηγυρίζω	38,17	pa. κ'σ'σ		κ'σ'σ κ'σ'σ
συμπαραλαμβάνω (-ομαι)	40,19	κ'σ'σ κ'σ'σ	κ'σ'σ κ'σ'σ	κ'σ'σ κ'σ'σ
συμπίπτω	40,28	κ'σ'σ	κ'σ'σ	κ'σ'σ
συμπληρώω (-ομαι)	38,9	κ'σ'σ θ'κ		etpa. κ'σ'σ θ'κ
συμπλήρωσις	38,10	κ'σ'σ		κ'σ'σ
σύμπτωμα	40,14	κ'θ'σ'σ	κ'θ'σ'σ	p. κ'σ'σ
	40,15	κ'θ'σ'σ	κ'θ'σ'σ	κ'σ'σ
συνάγω	40,45	pa. κ'σ'σ	pa. κ'σ'σ	af. σ'σθ'κ
συναίρέω	40,41	κ'σ'σ σ'σ	κ'σ'σ σ'σ	pa. κ'σ'σ
συνάλλαγμα	40,27	κ'σ'σ	κ'σ'σ/κ'σ'σ	κ'σ'σ
συναναστράπτω	39,14	κ'σ'σ af. κ'σ'σ	af. κ'σ'σ κ'σ'σ	κ'σ'σ κ'σ'σ af.
συνανέρχομαι	40,2	κ'σ'σ	κ'σ'σ	κ'σ'σ
συνάπτω	38,15	pa. κ'σ'σ		af. κ'σ'σ
συναρμοολογέω (-ομαι)	40,39	etpa. κ'σ'σ θ'κ	etpa. κ'σ'σ θ'κ	etpa. κ'σ'σ θ'κ
συναρμοστής	40,18	κ'σ'σ	κ'σ'σ	κ'σ'σ
συναρπάζω	27,2	κ'σ'σ		κ'σ'σ
συνέδριον	27,9	κ'σ'σ		κ'σ'σ θ'σ'σ
σύνειμι (< εἶμι)	38,8	κ'θ'κ κ'σ'σ		etpa. κ'σ'σ θ'κ
σύνειμι (< εἶμι)	40,46	κ'σ'σ κ'σ'σ	κ'σ'σ κ'σ'σ	κ'σ'σ κ'σ'σ
συνεισέρχομαι	40,46	κ'σ'σ κ'σ'σ	κ'σ'σ κ'σ'σ	κ'σ'σ κ'σ'σ
συνεκδημία	40,3	κ'θ'σ'σ	κ'θ'σ'σ	κ'σ'σ
συνήμι	40,28	κ'σ'σ	κ'σ'σ	etpa. κ'σ'σ θ'κ
συνόμιλος	40,18	p. κ'σ'σ	p. κ'σ'σ	κ'σ'σ κ'σ'σ
σύντροφος	27,2	κ'σ'σ		κ'σ'σ
σύρω (-ομαι)	39,9	κ'σ'σ θ'κ	κ'σ'σ θ'κ	κ'σ'σ
σύστημα	38,10	κ'σ'σ		κ'σ'σ
σφενδονάω	40,43	κ'σ'σ κ'σ'σ	κ'σ'σ κ'σ'σ	pa. κ'σ'σ
σφραγίζω (-ομαι)	40,15	κ'σ'σ	κ'σ'σ	κ'σ'σ
	40,18	κ'σ'σ θ'κ	κ'σ'σ θ'κ	κ'σ'σ θ'κ
σφραγίς	40,18	κ'σ'σ	κ'σ'σ	κ'σ'σ
σχολάζω	27,3	κ'σ'σ		κ'σ'σ θ'κ
σφάζω (-ομαι)	40,19	etpa. κ'σ'σ θ'κ	κ'σ'σ θ'κ/κ'σ'σ θ'κ	κ'σ'σ θ'κ

Grec	PG	S1	Sm	S2	
σῶμα	27,3	ⲥⲱⲉⲛ		ⲕⲓⲗⲉ	
	27,3	ⲥⲱⲉⲛ		ⲕⲓⲗⲉ	
	27,6 ⁵⁸	ⲥⲱⲉⲛ		ⲕⲓⲗⲉ	
	27,10	ⲥⲱⲉⲛ		ⲕⲓⲗⲉ	
	39,9	ⲥⲱⲉⲛ	ⲥⲱⲉⲛ	ⲕⲓⲗⲉ	
	40,1	ⲥⲱⲉⲛ	ⲥⲱⲉⲛ	ⲕⲓⲗⲉ	
	40,11	ⲥⲱⲉⲛ	ⲥⲱⲉⲛ	ⲕⲓⲗⲉ	
	40,11	ⲥⲱⲉⲛ	ⲥⲱⲉⲛ	ⲕⲓⲗⲉ	
	40,11	ⲥⲱⲉⲛ	ⲥⲱⲉⲛ	ⲕⲓⲗⲉ	
	40,13	ⲥⲱⲉⲛ	ⲥⲱⲉⲛ	ⲕⲓⲗⲉ	
	40,26	ⲥⲱⲉⲛ	ⲥⲱⲉⲛ	ⲕⲓⲗⲉ	
	40,33	ⲥⲱⲉⲛ	ⲥⲱⲉⲛ	ⲕⲓⲗⲉ	
	40,39	ⲥⲱⲉⲛ	ⲥⲱⲉⲛ	ⲕⲓⲗⲉ	
	40,40	ⲥⲱⲉⲛ	ⲥⲱⲉⲛ	ⲕⲓⲗⲉ	
	40,45	ⲥⲱⲉⲛ	ⲥⲱⲉⲛ	ⲕⲓⲗⲉ	
	σωματικός (-ῶς)	39,14	ⲕⲱⲥⲱⲉⲛ	ⲕⲱⲥⲱⲉⲛ	ⲕⲱⲓⲗⲉ
		39,16	ⲃⲱⲕⲥⲱⲉⲛ	ⲃⲱⲕⲓⲗⲉ	ⲃⲱⲕⲥⲱⲉⲛ
σώφρων	39,14	ⲕⲥⲱ	ⲕⲥⲱ	ⲕⲥⲱ	
	40,19	ⲕⲥⲱⲱ	ⲕⲥⲱⲱ	ⲕⲥⲱ	
ταλαντεύω	40,42	ⲗⲟⲃⲏ	ⲗⲟⲃⲏ	pa. ⲣⲁⲃⲟ	
ταμίας	40,29	ⲕⲓⲁⲗⲓ	ⲕⲓⲁⲗⲓ	ⲕⲓⲓⲃⲱ	
ταπεινότης	38,11	ⲕⲃⲏⲁⲙⲥⲟ		ⲕⲃⲏⲁⲙⲥⲟ	
	39,13	ⲕⲃⲏⲁⲙⲥⲟ	ⲕⲃⲏⲁⲙⲥⲟ	ⲕⲥⲱⲟ	
ταπεινώσις	39,17	ⲕⲥⲱⲟ	ⲕⲥⲱⲟ	ⲕⲃⲏⲁⲙⲥⲟ	
τειγίζω (-ομαι)	40,10	ⲕⲓⲁⲉ ⲃⲱⲕ	ⲕⲓⲁⲉ ⲃⲱⲕ	pa. p.p. ⲣⲁⲱ	
τελειοποιός	40,26	ⲓⲃⲏ	p. ⲕⲃⲏⲟⲓⲃⲏ ⲓⲃⲏ	ⲕⲱⲓⲃⲏⲟ	
		p. ⲕⲃⲏⲟⲓⲃⲏ			
τέλειος	38,12	ⲕⲓⲃⲏ		ⲕⲱⲓⲃⲏⲟ	
	40,35	ⲃⲱⲕⲱⲓⲃⲏⲟ	ⲃⲱⲕⲱⲓⲃⲏⲟ	ⲕⲓⲃⲏ	
	40,40	ⲕⲓⲃⲏ	ⲕⲓⲃⲏ	ⲕⲱⲓⲃⲏⲟ	
(τὸ τέλειον)	40,44	ⲕⲃⲏⲟⲓⲃⲏ	ⲕⲃⲏⲟⲓⲃⲏ	ⲕⲃⲏⲱⲓⲃⲏⲟ	
(τελείως)	40,27	ⲃⲱⲕⲓⲃⲏ	ⲃⲱⲕⲓⲃⲏ	ⲃⲱⲕⲱⲓⲃⲏⲟ	
(τελέως)	40,28	ⲃⲱⲕⲓⲃⲏ	ⲃⲱⲕⲓⲃⲏ	ⲃⲱⲕⲱⲓⲃⲏⲟ	
τελειότης	39,14	ⲕⲃⲏⲟⲓⲃⲏ	ⲕⲃⲏⲟⲓⲃⲏ	ⲕⲃⲏⲱⲓⲃⲏⲟ	
τελείωσις	40,18	ⲕⲃⲏⲟⲓⲃⲏ	ⲕⲃⲏⲟⲓⲃⲏ	ⲕⲱⲓⲃⲏⲉ	
τελετή	39,4		ⲕⲃⲏⲥⲱⲉⲃⲏ	ⲕⲓⲕⲓ	
	39,6		ⲕⲃⲏⲥⲱⲉⲃⲏ	ⲕⲓⲕⲓ	
τέλος	40,24	ⲕⲥⲱⲁⲉ	ⲕⲥⲱⲁⲉ	ⲕⲓⲣⲟ	
τελωνέω	39,9	ⲣⲁⲱⲟ	ⲣⲁⲱⲟ	pa. ⲣⲁⲱ	
τέμνω	40,7	ⲟⲓⲱ	ⲟⲓⲱ	ⲟⲣⲁ	
τερατεία	27,8	ⲕⲃⲏⲕ		ⲕⲓⲓⲃⲏ	
τερατεύομαι	27,10	ⲕⲃⲏⲟⲃⲏⲕⲟ		ⲕⲓⲓⲃⲏ	
		ⲓⲃⲏⲕ			
τερπνός (τὸ -όν)	40,20	ⲕⲃⲏⲟⲕⲟ	ⲕⲃⲏⲟⲕⲟ	ⲕⲃⲏⲟⲕⲟⲟ	
τήξις	40,9	ⲕⲥⲱⲁⲉ	ⲕⲥⲱⲁⲉ	ⲕⲥⲱⲁⲓ	
τήρησις	39,8 ¹	ⲕⲃⲏⲁⲗⲓ	ⲕⲃⲏⲁⲗⲓ	ⲕⲃⲏⲟⲓⲁⲗⲓ	
	39,8 ²	ⲕⲃⲏⲁⲗⲓ	ⲕⲃⲏⲁⲗⲓ	ⲕⲃⲏⲟⲓⲁⲗⲓ	
τρανός	39,20	ⲃⲱⲕⲱⲓⲃⲏ	ⲃⲱⲕⲱⲓⲃⲏ	ⲃⲱⲕⲱⲓⲃⲏ	
τραῦμα	40,31	ⲕⲃⲏⲁⲗⲟ ⲓ	ⲕⲃⲏⲁⲗⲟ ⲓ	ⲕⲃⲏⲁⲙⲥⲟ	
τραυματίας	40,31	pa. p.p. ⲁⲗ ⲓ	pa. p.p. ⲁⲗ ⲓ	pa. p.p. ⲣⲁⲱ	
τροφή	38,12	ⲕⲃⲏⲁⲣⲟⲥⲟ		ⲕⲃⲏⲱⲟⲓⲃⲏ	
τρυφάω	39,20	ⲣⲁⲱⲥⲱⲁⲓⲕ	etpa. ⲣⲁⲱⲥⲱⲁⲓⲕ	pa. ⲣⲁⲱⲥ	
		etpa.			
τυγχάνω (τυχόν)	39,7	ⲥⲓⲗ	ⲥⲓⲗ	ⲟⲃⲏⲕ	
	39,14	ⲥⲓⲗ	ⲥⲓⲗ	ⲓⲃⲏ	
	39,18	ⲥⲓⲗ	ⲥⲓⲗ	ⲙⲥⲥⲕ	
	40,12	ⲥⲓⲗ	ⲥⲓⲗ	ⲟⲃⲏⲕ	
	40,19	ⲥⲓⲗ	ⲥⲓⲗ	ⲟⲃⲏⲕ	
	40,20	ⲥⲓⲗ	ⲥⲓⲗ	ⲟⲃⲏⲕ	
	40,21	ⲕⲟⲟ	ⲕⲟⲟ	ⲟⲃⲏⲕ	

⁵⁸ Mais en 27,7, S1 et S2 ont ⲕⲓⲗⲉ.

Grec	PG	S1	Sm	S2
	40,22	ܘܢܐ	ܘܢܐ	ܘܢܐܟ
	40,22	ܘܢܐ	ܘܢܐ	ܘܢܐܟ
	40,22	ܘܢܐ	ܘܢܐ	ܘܢܐܟ
	40,23	ܘܢܐ	ܘܢܐ	ܘܢܐܟ
	40,27	ܘܢܐ	ܘܢܐ	ܘܢܐܟ
	40,27	ܟܘܣܘܫ	ܟܘܣܘܫ	ܘܢܐܟ
	40,26	ܘܢܐ	ܘܢܐ	ܘܢܐܟ
	40,31	ܘܢܐ	ܘܢܐ	ܘܢܐܟ
	40,31	ܘܢܐ	ܘܢܐ	ܘܢܐܟ
	40,34	ܘܢܐ	ܘܢܐ	ܘܨܟܐ
	40,34	ܘܢܐ	ܘܢܐ	ܘܢܐܟ
τυραννέω (-ομαι)	40,24	ܐܦܬܐ. ܝܘܕܝܢܐ	ܐܦܬܐ. ܝܘܕܝܢܐ	ܦܫܘܕܝܢܐ
τύρανος	39,4		ܟܘܣܘܫܐ	ܟܘܣܘܫܐ
τύφος	39,18	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܘܫܐ
ύλη	27,2	ܟܘܣܘܫܐ		ܟܘܕܘܫܐ
ύμνέω	38,17	ܦܐ. ܝܘܢܐ		ܦܐ. ܕܠܘܐ
ύμνωδία	40,46	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܘܫܐ	ܟܘܘܘܫܐ
ύπεραίρω (-ομαι)	40,39	ܝܘܕܝܢܐ	ܝܘܕܝܢܐ	ܝܘܕܐ
ύπεραναβαίνω	39,8	ܕܠܐ ܝܘܕܐ	ܕܠܐ ܟܘܣܘܫܐ	ܕܠܐ ܕܝܕܝܢܐ ܐܦܬܐ.
ύπερασπίζω	40,18	ܘܕܘ ܦܘܣܐ	ܘܕܘ ܦܘܣܐ	ܦܐ. ܝܕܘܫܐ
ύπερβάλλω	39,6	ܐܦܬܐ. ܝܕܘܫܐ	ܘܕܘܫܐ	ܐܦ. ܕܝܕܐ
ύπερβολή	40,41	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܘܫܐ
ύπερκρατέω	40,10	ܦܐܠܐ	ܦܐܠܐ	ܦܐܠܐ
ύπεροπτικός	40,43	ܦ. ܦܝ	ܦ. ܦܝ	ܦܐ. ܦ. ܦ. ܕܘܫܐ
ύπνός	40,15	ܘܨܟܐ	ܘܨܟܐ	ܦܘܕܐ
ύπόδικος	40,8	ܟܘܕܘܫܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܘܫܐ	ܦܐ. ܦ. ܦ. ܘܨܟܐ
ύποξεύγνυμι	27,7	ܘܨܟܐ		ܦܐ
ύποκρατέω	40,21	ܦܐܠܐ	ܦܐ. ܝܘܕܐ	ܦܐܠܐ
ύποπιέζω	27,7	ܦܐ. ܦܘܕܐ		ܦܐ. ܝܘܕܐ
ύποχώρησις	40,11	ܟܘܕܝܢܐ ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܝܢܐ ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܝܢܐ ܟܘܕܘܫܐ ܦܐ.
ύστερέω	40,46	ܘܘܕܝܢܐ	ܘܘܕܝܢܐ	ܘܘܕܐ
ύστεροβουλία	40,24	ܟܘܕܘܫܘܫܐ ܟܘܕܘܫܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܘܫܐ ܟܘܕܘܫܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ ܕܘܕܘܫܘܫܐ
ύφεις	40,41	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ
ύφίημι p.	40,22	ܘܨܟܐ	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ
	40,22	ܘܨܟܐ	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ
ύψηλός	27,9 ¹	ܟܘܕܘܫܐ		ܟܘܕܘܫܐ
	27,9 ²	ܟܘܕܘܫܐ		ܟܘܕܘܫܐ
	39,18	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܘܫܐ
φαιδρός	40,46	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ
	40,46	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ
φάρμακον	40,12	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ
	40,12	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ
	40,14	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ
φάσμα	39,5		ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ ܘܘܕܘܫܐ
φαῦλος	40,14	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ
φέγγος	38,11	ܟܘܕܘܫܐ		ܟܘܕܘܫܐ
φειδωλία	40,35	ܟܘܕܘܫܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܘܫܐ
φεύγω	40,12	ܘܨܟܐ	ܘܨܟܐ	ܘܨܟܐ
	40,12	ܘܨܟܐ	ܘܨܟܐ	ܘܨܟܐ
	40,27	ܘܨܟܐ	ܘܨܟܐ	ܐܦ. ܘܨܟܐ
φθέγγομαι	39,17	ܦܐ. ܕܠܘܐ	ܦܐ. ܕܠܘܐ	ܘܨܟܐ
φιλανδρία	27,7	ܕܘܕܘܫܐ		ܕܘܕܘܫܐ
		ܟܘܕܘܫܘܫܐ		
φιλέω	40,4	ܦܘܕܐ	ܦܘܕܐ	ܐܦ. ܦܘܕܐ
φιλοτιμέομαι	38,11	ܟܘܕܘܫܐ ܦܘܕܐ		ܐܦܬܐ. ܝܘܕܝܢܐ
φιλοτιμία	27,7	ܟܘܕܘܫܐ ܕܘܕܘܫܐ		ܟܘܕܘܫܐ ܕܘܕܘܫܐ
φιλότιμος	27,9	ܟܘܕܘܫܐ ܕܘܕܘܫܐ		ܦ. ܘܕܘܫܐ
	27,10	ܟܘܕܘܫܐ ܕܘܕܘܫܐ		ܟܘܕܘܫܐ ܕܘܕܘܫܐ
φλογίζω	40,36	ܕܘܕܘܫܐ	ܕܘܕܘܫܐ	ܐܦ. ܘܘܕܘܫܐ
φλόγινος	39,16	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ	ܟܘܕܘܫܐ
φλόξ	27,5	ܦ. ܘܨܟܐ		ܟܘܕܘܫܐ
φορά	38,8	ܟܘܕܘܫܐ		ܟܘܕܘܫܐ

Grec	PG	S1	Sm	S2
φορτίζω (-ομαι)	40,25	p.p. פִּלַּב	p.p. פִּלַּב	פִּלַּבֵּי לַמַּע p.p.
φρόνησις	40,17	פִּרְוִנָּה	פִּרְוִנָּה	פִּרְוִנָּהִי
φрукτωρία	40,5	פִּרְוִנָּה	פִּרְוִנָּה	פִּרְוִנָּהֵי
φυσάω	39,19	⁵⁹ פִּי	פִּי	פִּיֵּי
φῶς	39,1	פִּי	פִּי	פִּי
	40,1	פִּי	פִּי	פִּי
	40,3	פִּי	פִּי	פִּי
φωταγωγία	39,20	פִּיֵּי פִּיֵּי	פִּיֵּי פִּיֵּי	פִּיֵּי פִּיֵּי
		פִּי		
φωτίζω (-ομαι)	39,14	פִּי	פִּי	פִּי
φωτισμός	40,1	⁶⁰ פִּי	פִּי	פִּיֵּי
	40,5	פִּיֵּי	פִּיֵּי	פִּי
	40,24	פִּי	פִּי	פִּיֵּי
	40,37	פִּי	פִּי	פִּיֵּי
χαμαί	27,3	פִּי פִּי		פִּי פִּי
χαμευνία	40,31	פִּי פִּי פִּי	פִּי פִּי פִּי פִּי	פִּי פִּי פִּי
		פִּי		
χαρακτηρίζω	39,12	af. פִּי	pa. פִּי	pa. פִּי
χαρίζομαι	40,12	pa. פִּי	pa. פִּי	pa. פִּי
χάρις	40,18	פִּי	פִּי	פִּי
χάρισμα	40,4	פִּי	פִּי	פִּי
	40,4	פִּי	פִּי	פִּי
χειμάρροος	40,27	פִּי	פִּי	פִּי
χειροτονέω	27,9	פִּי פִּי		af. פִּי
χείρων	27,7	p. פִּי		פִּי
	27,10	p. פִּי		פִּי
χέρσος	40,27	פִּי	פִּי	פִּי
χόρτος	39,19	פִּי	פִּי	פִּי
χρεία	40,10	פִּי	פִּי	פִּי
(χρείαν ἔχω)	39,15	פִּי	p. פִּי	p. פִּי
	39,15	פִּי	p. פִּי	p. פִּי
χρεωφειλέτης	40,31	פִּי פִּי	פִּי פִּי	פִּי
χρή	39,8	p. פִּי	p. פִּי	p. פִּי
χρηματίζω	27,8	etpa. פִּי		pa. פִּי
χρηματιστής	40,11	פִּי	פִּי	פִּי
χρήσιμος	27,1	פִּי		p. פִּי
χρῖσμα	40,15	פִּי	פִּי	פִּי
(var.)				
χριστέμπορος	40,11	פִּי פִּי	פִּי פִּי פִּי	פִּי פִּי
		פִּי		p. פִּי
χριστοκάπηλος	40,11	פִּי פִּי	פִּי פִּי פִּי	pa. פִּי פִּי
		p.		p.p.
χυμός	40,38	פִּי	פִּי	פִּי
χώρα	40,35	פִּי	פִּי	פִּי
χωρέω	27,7	פִּי		פִּי
χωρητικός	40,39	p. פִּי	pa. p. פִּי	פִּי
ψαλμωδία	27,7	פִּי		פִּי
	40,46	פִּי	פִּי	פִּי
ψεύδω (-ομαι) p.	40,37	פִּי פִּי	פִּי פִּי	פִּי פִּי
		פִּי פִּי		
ὠδίνω	39,4		פִּי	pa. פִּי
ὠθέω	39,8	פִּי	פִּי	פִּי
(-ομαι)	27,8	פִּי		פִּי
		etpa.		
ὥσπερ	27,7	פִּי		פִּי

⁵⁹ Le verbe vient de פִּי.

⁶⁰ Une note marginale signale la variante פִּי.

Ce qui frappe d'abord, c'est la tendance en S2 à préférer une traduction étymologique. L'exemple le plus visible est celui des mots *θεολογία* et *θεολόγος*. On constate que les versions anciennes et moyennes ont l'habitude⁶¹ de translittérer les mots grecs en ܩܘܠܘܩܝܐ et ܩܘܠܘܩܝܐ respectivement, et que la version récente a recours à une traduction étymologique du mot grec en syriaque : ܩܘܠܘܩܝܐ ܕܠܘܘܐ et ܩܘܠܘܩܝܐ ܕܠܘܠܘܐ. On peut noter aussi le cas du mot *ἀλλόφυλος* rendu en S1 et Sm par ܩܘܠܘܩܝܐ et en S2 par ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ. Dans le cas du mot *ἄνοια* « déraison, sottise », il règne une certaine diversité dans les premières traductions : ܩܘܠܘܩܝܐ, ܩܘܠܘܩܝܐ, ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ ou ܩܘܠܘܩܝܐ, mais une uniformité en S2 qui traduit, en rendant le sens de l'alpha privatif, par ܩܘܠܘܩܝܐ ܕܘܠܘܐ « manque de réflexion ». La traduction de *εὐεργεσία* est aussi remarquable : ܩܘܠܘܩܝܐ et ܩܘܠܘܩܝܐ en S1 Sm, mais ܩܘܠܘܩܝܐ ܕܘܠܘܐ « acte de bonté » la plupart du temps en S2 (mais une fois ܩܘܠܘܩܝܐ). Dans cette même ligne, les mots composés en grec (deux substantifs ou une préposition/préverbe + substantif/verbe) sont rendus par deux mots syriaques. Quelques exemples suffiront :

- *αἰμόρροια* « écoulement de sang » – ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ (S1 Sm) ou ܩܘܠܘܩܝܐ ܕܘܠܘܐ (S2)
- *ἀναγέννησις* – ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ (S1 Sm) ou ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ (S2)
- *ἀνακαλέω* – ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ (S1 Sm) ou ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ (S2)
- *ἀντιμετρέω* – ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ (S1 Sm) ou ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ (S2)
- *ἀνάπλασις* « formation nouvelle » – ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ (S1 Sm) ou ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ (S2)⁶²

On pourrait multiplier les exemples allant en ce sens. Mais il en est d'autres en sens contraire. Ainsi,

- *ἄνανδρος* « non viril, lâche » – ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ (S1) et ܩܘܠܘܩܝܐ (S2)
- *ἄπρακτος* « qui ne fait rien » – ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ (S1 Sm) et ܩܘܠܘܩܝܐ (S2)
- *ἀρχέγονος* « né en premier, primitif » – ܩܘܠܘܩܝܐ ܩܘܠܘܩܝܐ (S1) et ܩܘܠܘܩܝܐ (Sm S2).

⁶¹ On a vu dans les notes qui accompagnent certains termes du tableau qu'il fallait bien se garder de systématiser. On parlera plutôt d'habitude ou de tendance à traduire tel terme grec de telle manière.

⁶² On reviendra plus loin sur cette traduction.

Il suffit de lire le tableau pour trouver de nombreux autres exemples. En voici deux autres extraits du *Discours 1* :

- κληροδότης « celui qui donne en héritage, testateur » est rendu selon l'étymologie en S1 par כְּלוּדִיָּהּ כְּלוּמָה, mais par un seul mot en S2 כְּלוּדִיָּהּ.
- De même pour le mot ἀρχέτυπος auquel correspondent כְּלוּדִיָּהּ (en S1) et כְּלוּדִיָּהּ (en S2).

Lüdtke avait affirmé que S2 écartait les mots empruntés au grec pour les remplacer par des mots de formation sémitique. Quelques exemples viennent d'être vus. Voici d'autres cas relevés pour les discours 27, 38-40⁶³ :

- ἀνάγκη « nécessité » - כְּלוּדִיָּהּ (S1 Sm) et כְּלוּדִיָּהּ (S2)
- ἀσχήμων « difforme, inconvenant » - כְּלוּדִיָּהּ כְּלוּדִיָּהּ (S1 Sm, < σχῆμα) et כְּלוּדִיָּהּ (S2)
- γεωμέτρης « géomètre » - כְּלוּדִיָּהּ (S1 Sm) et כְּלוּדִיָּהּ (S2, traduction étymologique)
- γίγας « géant » - כְּלוּדִיָּהּ (S1) et כְּלוּדִיָּהּ (S2)
- διαλεκτικός « habile à discuter » - כְּלוּדִיָּהּ (S1) et כְּלוּדִיָּהּ (S2 « habile »)
- ἐκ διαμέτρου « dans une direction diamétralement opposée » - כְּלוּדִיָּהּ (S1 Sm : simple translittération !) et כְּלוּדִיָּהּ כְּלוּדִיָּהּ (S2 « dans une mesure égale »)
- ἐπισηφής « hasardeux, dangereux » - כְּלוּדִיָּהּ (S1 Sm < κίνδυνος) et כְּלוּדִיָּהּ כְּלוּדִיָּהּ (S2 « non assuré »)
- θεωρητῶς « visible » - כְּלוּדִיָּהּ (S1 Sm, < θεωρία) et כְּלוּדִיָּהּ (S2)
- λαμπηδών « clarté » - כְּלוּדִיָּהּ (S1 Sm) et כְּלוּדִיָּהּ (S2)
- παιδαγωγία « pédagogie » - כְּלוּדִיָּהּ כְּלוּדִיָּהּ (S1 Sm) et כְּלוּדִיָּהּ (S2)
- παρακαταθήκη « dépôt confié » - כְּלוּדִיָּהּ (S1 Sm, < παραθήκη) et כְּלוּדִיָּהּ (S2)
- σοφιστής « sophiste » - כְּלוּדִיָּהּ (S1) et כְּלוּדִיָּהּ (S2 « pervers »)
- ὕλη « matière » - כְּלוּדִיָּהּ (S1) et כְּלוּדִיָּהּ (S2)
- ὕμνωδία « chant d'hymnes » - כְּלוּדִיָּהּ (S1, < καλῶς) et כְּלוּדִיָּהּ (S2).

⁶³ On pourra en lire d'autres dans A. DE HALLEUX, « L'homélie baptismale », p. 20-23.

Mais il existe aussi bon nombre de cas où une traduction sémitique à l'origine (S1 Sm) a été remplacée par un décalque du grec en S2 :

- ἄθλησις « lutte » – ܐܬܠܗܫܝܫܝܢ (S1) et ܐܬܠܗܫܝܫܝܢܐ (S2)
- ἀνομία « iniquité » – ܐܢܘܡܝܐ (S1 Sm) et ܐܬܠܗܫܝܫܝܢܐ (S2, < νόμος, mais le mot grec avec ses dérivés a été profondément intégré dans la langue syriaque⁶⁴)
- ἄσπις « aspic, serpent venimeux » – ܐܫܦܝܫܝܢܐ (S1 Sm) et ܐܫܦܝܫܝܢܐ (S2)
- ἐνσημαίνω « signifier » – ܐܢܫܝܡܝܢܐ (S1 Sm) et ܐܢܫܝܡܝܢܐ (S2, < τύπος, on pourrait faire ici la même remarque que pour le mot νόμος)
- ἐπαινέτης « qui loue, panégyriste » – ܐܦܝܢܝܢܐ (S1 Sm) et ܐܦܝܢܐ (S2, < καλός)
- κεφάλαιος « principe, fondement » – ܐܦܝܠܝܘܫܝܢܐ (S1) et ܐܦܝܠܝܘܫܝܢܐ (Sm S2 [aussi ܕܡܫܘܒܐ « en résumé »])
- ληστής « voleur » – ܐܠܝܫܝܢܐ (S1 Sm) et ܐܠܝܫܝܢܐ (S2)
- μετάρσιος « suspendu dans les airs » - ܐܠܝܫܝܢܐ (S1) et ܐܠܝܫܝܢܐ (S2, < ἄήρ)
- ναυαγέω « faire naufrage » (en 40,12) – ܐܠܝܫܝܢܐ (S1 Sm) et ܐܠܝܫܝܢܐ (S2, < ναυαγέω)⁶⁵
- πάσχα « Pâques » – ܐܠܝܫܝܢܐ (S1 Sm « les Azymes ») et ܐܠܝܫܝܢܐ (S2)
- σειρά « bandelette » – ܐܠܝܫܝܢܐ ? (S1) et ܐܠܝܫܝܢܐ (Sm S2)
- στολή « vêtement » – ܐܠܝܫܝܢܐ (S1 Sm) et ܐܠܝܫܝܢܐ (S2)
- συζεύγνυμι « mettre sous le même joug » – ܐܠܝܫܝܢܐ (S1 Sm) et ܐܠܝܫܝܢܐ (S2, < ζυγόν)
- σύζυγος « uni sous le même joug, marié » – ܐܠܝܫܝܢܐ (S1 Sm) et ܐܠܝܫܝܢܐ (S2, < ζυγόν)
- τύραννος « tyran » – ܐܠܝܫܝܢܐ (Sm) et ܐܠܝܫܝܢܐ (S2).
- L'exemple le plus frappant est celui de la traduction des trois termes théologiques parmi les plus prégnants que sont ὁμοούσιος – ὁμοουσιότης « de même nature, consubstantialité » et ἕνωσις « unité ». Les deux premiers sont rendus par ܐܠܝܫܝܢܐ (S1) (ܐܠܝܫܝܢܐ étant le terme syriaque pour « nature »⁶⁶) et par ܐܠܝܫܝܢܐ ܐܠܝܫܝܢܐ et ܐܠܝܫܝܢܐ ܐܠܝܫܝܢܐ

⁶⁴ On le retrouve ainsi dans la traduction de αὐτονομία par ܐܠܝܫܝܢܐ ܐܠܝܫܝܢܐ (S1 Sm) ou ܐܠܝܫܝܢܐ ܐܠܝܫܝܢܐ (S2).

⁶⁵ Mais en 40,11 on lit chez tous un dérivé du verbe grec : ܐܠܝܫܝܢܐ ܐܠܝܫܝܢܐ (S1 Sm) et ܐܠܝܫܝܢܐ (S2).

⁶⁶ Concile de Chalcédoine (451) : ܐܠܝܫܝܢܐ ܐܠܝܫܝܢܐ ܐܠܝܫܝܢܐ (« une personne en deux natures »). Dans sa communication au colloque de Rome (voir n. 1) intitulée « Finding a Voice for Chrysostom : The Syriac Versions of a Greek

en Sm S267. Le troisième par ܠܫܘܢܘܘܠ (S1) et ܠܫܘܢܘܘ (Sm S2). Voici ce qu'en dit A. de Halleux : « Dans les trois cas, le vocabulaire ancien, qui remonte à coup sûr aux origines de S1, se trouve remarquablement préservé dans le témoin jacobite qu'est le ms. T, alors que tous les autres l'ont déjà normalisé en fonction de la terminologie monophysite du vie s. Ces trois leçons de T autorisent donc à faire remonter la version syriaque des Discours au-delà de cette époque »⁶⁸.

Le traducteur de S2, parfois déjà celui de Sm, corrige aussi par endroits une mauvaise traduction antérieure :

- εἰλικρίνεια « pureté, limpidité » (Or. 1) - ܠܫܘܢܘܘܘܠ⁶⁹ « nouveauté » (S1) et ܠܫܘܢܘܘ (S2),
- ἡ πλοῦς εἷς τὸν θαλάττιον « (aussi vrai qu'une hirondelle ne fait pas le printemps, ni une ligne le géomètre) ni une (unique) navigation l'homme de la mer » Or. 38,14] ܠܫܘܢܘܘܠ ܠܫܘܢܘܘܠ ܠܫܘܢܘܘܠ ܠܫܘܢܘܘܠ (S1) – ܠܫܘܢܘܘܠ ܠܫܘܢܘܘܠ ܠܫܘܢܘܘܠ (Sm S2). Sm et S2 (« et ce n'est pas un unique voyage en mer [qui fait] le marin ») ont corrigé S1 (« et ce

Preacher », J.W. Childers signale que le traducteur de Chrysostome utilise l'expression ܠܫܘܢܘܘܠ pour rendre le terme ὁμοούσιος. La traduction de Chrysostome en syriaque a été réalisée aux environs de 500, cf. J.W. CHILDERS, « Chrysostom's Exegetical Homilies », p. 513.

⁶⁷ « Il est (...) remarquable que T rende encore ὁμοούσιος en 417b12 [= 40,41] et en 420c1 [= 40,43], par le sémitisme ܠܫܘܢܘܘܠ de l'ancienne version du symbole de Nicée-Constantinople alors qu'on trouve déjà chez UV, W et X [= fg40a] le grecisme ܠܫܘܢܘܘܠ ܠܫܘܢܘܘܠ. La révision monophysite du symbole syriaque dans les premières années du VI^e s. avait encore la forme ܠܫܘܢܘܘܠ, et ܠܫܘܢܘܘܠ ܠܫܘܢܘܘܠ ne se généralisa dans la littérature théologique jacobite que dans le courant du même siècle. Dans ces conditions, la recension moyenne de la version syriaque des *Discours* grégoriens saurait difficilement être antérieure à la seconde moitié du VI^e s. » A. DE HALLEUX, « L'homélie baptismale », p. 13-14. A. de Halleux considère en outre que le remplacement de ܠܫܘܢܘܘܠ est vraisemblablement à mettre au compte de Philoxène de Mabbog. Ce dernier, dans ses premières œuvres, utilise encore l'expression ܠܫܘܢܘܘܠ, mais à partir de 500 il la remplace par ܠܫܘܢܘܘܠ. Ce n'est que plus tard que l'expression ܠܫܘܢܘܘܠ ܠܫܘܢܘܘܠ, que Philoxène n'emploie cependant pas, s'imposera comme terme technique christologique. Voir A. DE HALLEUX, « La Philoxénienne », p. 301-302.

⁶⁸ A. de Halleux, « L'homélie baptismale », p. 25-26. Il en trouve une confirmation dans le fait qu'en 40,10 le ms. T semble avoir conservé l'ancienne acception féminine de l'Esprit Saint : πνεῦμα μὲν ἐστίν, ἀλλὰ διαλύον ὄρη « (oppose-lui l'Esprit Saint...) c'est un esprit, mais il fait fondre les montagnes »] ܠܫܘܢܘܘܠ ܠܫܘܢܘܘܠ ܠܫܘܢܘܘܠ ܠܫܘܢܘܘܠ : le verbe être (ܠܫܘܢܘܘܠ) est bien pourvu du suffixe masculin, mais le participe (ܠܫܘܢܘܘܠ) est au féminin : « cette faute d'accord trahissant peut-être un état du texte où le suffixe pronominal du verbe était, lui aussi, accordé au féminin ».

⁶⁹ Avec cette orthographe surchargée pour ܠܫܘܢܘܘܠ.

n'est pas le mât [qui fait] la navigation en mer »). La traduction de S1 provient vraisemblablement d'une mauvaise lecture de εἰς το[v] en ἰστο[ς] « mât ».

Où il l'améliore ou la rend plus précise :

- ἀνάπλασις « récréation, remodelage » - ܐܘܢܘܢܐ ܕܥܠܡܐ (S1 Sm) et ܐܘܢܘܢܐ ܕܥܠܡܐ (S2). Le traducteur de S2 fait une distinction entre πλάσμα « objet créé » et πλάσις « acte de créer » (dans le composé ἀνάπλασις « récréation, remodelage ») : Paul d'Édesse rend en effet le premier par ܕܥܠܡܐ et le second par ܕܥܠܡܐ. Les premiers traducteurs n'avaient pas fait cette distinction : ils n'utilisaient que le premier terme.
- ἐμπαθής « passible » - ܥܘܕܘܬܐ (S1 Sm) et ܥܘܕܘܬܐ (S2). Une explication du changement pourrait être que le premier adjectif est devenu un terme technique pour désigner le passif grammatical. Il n'était donc plus très adapté dans un contexte théologique. On pourrait rendre le second adjectif syriaque par « pénible ».
- χαρμόσυνα pluriel neutre de χαρμύσυνος « qui est un sujet de joie » - ܕܠܘܕܐ ܕܠܘܕܐ (S1) et ܕܠܘܕܐ (Sm), ܕܠܘܕܐ (S2). Le premier traducteur a utilisé deux substantifs (« joie et remerciement ») pour rendre l'adjectif neutre pluriel⁷⁰. La notion de gratitude n'apparaissant pas en grec, les deux traducteurs suivants n'ont retenu que le terme ܕܠܘܕܐ ; S2 le met même au pluriel pour mieux correspondre au grec.
- σάρκωσις « incarnation »] ܕܠܘܕܘܫܐ (S1) et ܕܠܘܕܘܫܐ (Sm S2). Il faut citer ici le commentaire de A. de Halleux : « T ne témoigne plus ici de l'archaïsme ܕܠܘܕܘܫܐ, que les traducteurs de Théodore de Mopsueste avaient peut-être créé en s'inspirant de l'expression ܕܠܘܕܘܫܐ ܕܠܘܕܘܫܐ de l'ancien symbole syriaque. Mais s'il emploie déjà le verbe ܠܘܕܘܫܐ de la version du même symbole révisée au début du VI^e s., il ne paraît pas encore connaître le terme technique ܕܠܘܕܘܫܐ courant dans la christologie monophysite du VI^e s. et qui apparaît dès la recension moyenne de S1 [= Sm] »⁷¹.

⁷⁰ A. DE HALLEUX, « L'homélie baptismale », p. 21, explique autrement cette leçon de S1 (représentée ici par le seul ms. T) en supposant que T a introduit ici une leçon marginale. A. de Halleux donne quelques exemples de ce phénomène, en particulier la double traduction de ἄξια en 40,26 (voir tableau) par ܕܠܘܕܘܫܐ ܕܠܘܕܘܫܐ. Le ms. T, bien qu'il conserve pour l'essentiel le libellé de la première version, présente par endroits une forme déjà quelque peu révisée.

⁷¹ A. DE HALLEUX, « L'homélie baptismale », p. 24. Il renvoie à A. DE HALLEUX, « La Philoxénienne », p. 303-305, 309-310.

- ἔλλαμψις « illumination » - ܠܘܥܘܡܘܬܐ et ܠܘܥܘܡܐ (S1), ܠܘܥܘܡܘܬܐ, ܠܘܥܘܡܐ et ܠܘܥܘܡܘܬܐܘܬܐ (Sm), ܠܘܥܘܡܘܬܐܘܬܐ seul (S2). Cet exemple peut être rapproché du précédent : c'est un substantif formé sur le participe passif qui est préféré pour exprimer le fait d'être illuminé (ou incarné, cf. ci-dessus). On constate que Sm utilise déjà le terme préféré par S2.
- σῶμα « corps » et ses dérivés] ܡܫܘܠܐ et ses dérivés (S1 Sm) et ܡܫܘܠܐ et ses dérivés (S2). C'est le corps du Christ qui est ici en jeu et c'est vraisemblablement sous l'influence de la liturgie (qui emploie ܡܫܘܠܐ pour désigner le corps du Christ : ܡܫܘܠܐ ܡܫܘܠܐ) que ܡܫܘܠܐ a été remplacé par ܡܫܘܠܐ.

Il y a néanmoins beaucoup d'exemples où nous ne pouvons plus percevoir les raisons du changement. Sans doute s'agit-il simplement du remplacement d'un terme ressenti comme vieilli par un terme plus courant à l'époque de la traduction⁷².

Voici quelques exemples qu'on pourrait multiplier à l'envi :

- πρὸς] dans le *Discours* 1 la version ancienne (S1) utilise toujours ܡܫܘܠܐ (S1) que la version récente (S2) remplace systématiquement par ܕܘܠܐ
- ἀναλογία « comparaison »] ܠܘܥܘܡܘܬܐ (« accord, concordance » S1 Sm) semble avoir été systématiquement remplacé en S2 par ܡܫܘܠܐ (« comparaison ») et par ܡܫܘܠܐ (« mesure »)
- ἀξία « valeur, dignité »] ܠܘܥܘܡܘܬܐ en S1 Sm⁷³, mais ܡܫܘܠܐ en S2
- ἀτιμάζω, ἀτιμία, ἄτιμος « mépriser, mépris, méprisable »] racine ܡܫܘܠܐ en S1 Sm, mais racine ܡܫܘܠܐ en S2
- δόξα « gloire »] ܡܫܘܠܐ en S1 Sm (et une fois sur six ܡܫܘܠܐܘܬܐ) mais ܡܫܘܠܐ en S2 (et une fois sur six ܡܫܘܠܐ)

⁷² On observe un phénomène identique dans les vieilles versions latines de la Bible : au vocabulaire africain ancien des premières traductions (*claritas, egenus, spado*, etc.) a été substitué, avec le temps, un vocabulaire plus en usage en Italie par exemple (*gloria, pauper, eunuchus*, etc.). C'est un phénomène courant dans toutes les langues : qu'on compare les traductions françaises de la Bible du 18^e et celles du 20^e siècle. Un des apports de l'étude du vocabulaire des versions syriaques de Grégoire de Nazianze est de nous donner un éclairage sur l'histoire de la langue, en mettant en lumière les termes ressentis comme vieillis et ceux davantage en usage au 7^e s. (à l'époque de Paul d'Édesse traducteur de S2).

⁷³ Le terme ܠܘܥܘܡܘܬܐ rend aussi χάρισμα en S1 (ܠܘܥܘܬܐ en Sm et ܡܫܘܠܐ en S2).

- δύναμαι « pouvoir » et δυνατός « puissant »] ܕܢܝܡܐ et ܕܢܝܡܐ en S1 Sm, mais ܕܢܝܡܐ en S2⁷⁴
- δῶρον « don »] ܕܘܪܘܢ en S1 Sm, mais ܕܘܪܘܢܐ en S2
- ἐργάζομαι « faire »] ܥܡܘܢ en S1 Sm, mais ܥܡܘܢ ou ܥܡܠܐ en S2
- ἡδονή « plaisir »] ܗܕܘܢܐ (en S1 (mais une fois sur quatre ܗܕܝܘܢܐ) Sm, mais ܗܕܝܘܢܐ en S2
- πανηγυρίς « fête » et πανηγυρίζω « fêter »] ܦܢܝܓܘܪܝܥ en S1 Sm, mais ܦܢܝܓܘܪܝܥ et ܦܢܝܓܘܪܝܥܐ en S2
- πάσχω « souffrir, se produire »] ܦܥܫܘܢ en S1⁷⁵, mais ܦܥܫܘܢ en S2 ; les deux verbes apparaissent en Sm, mais avec une prédominance pour le second
- πόθος « désir »] ܦܘܬܘܫ en S1 Sm, mais ܦܘܬܘܫܐ en S2
- φάρμακον « poison, remède »] ܦܐܪܡܐܩܘܢ en S1 Sm (« racine »), mais ܦܐܪܡܐܩܘܢ en S2.

Mais ce n'est pas seulement dans le vocabulaire que les différences apparaissent d'une version à l'autre, c'est aussi dans la manière de rendre la phrase entière du grec. Je ne note ici que quelques exemples. Les deux derniers montrent que la révision se poursuit par-delà S1, Sm et S2 : l'un illustre le travail de révision de Jacques d'Édesse, l'autre fait apparaître une tradition de leçons marginales qui constitue une étape supplémentaire dans le processus de révision.

- Or. 39,11 καὶ ὑμῖν ταῦτο τοῦτο συνευχόμενος τὸ ἐπαινετὸν πάθος « je vous souhaite ce même sentiment louable »] ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ (S1), ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ (Sm), ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ ܕܠܚܘܢܐ (S2). S1 et Sm ont explicité le grec en ajoutant l'un ܕܠܚܘܢܐ (S1 « je souhaite que vous advienne ce même sentiment louable ») l'autre ܕܠܚܘܢܐ (Sm « je souhaite que vous éprouviez ce même sentiment louable »). S2 serre le grec de plus près : il supprime les ajouts de S1 et Sm et insère ܕܠܚܘܢܐ pour rendre le préverbe συν- que les traducteurs antérieurs n'avaient pas exprimé. Il opère un autre changement qui mérite d'être souligné. Alors que les autres traducteurs avaient respecté l'ordre des mots grecs en laissant ταῦτο τοῦτο en tête de phrase, S2 les a transposés après la tra-

⁷⁴ La même alternance des termes se rencontre pour traduire le verbe ἰσχύω : ܐܝܫܘܢܐ (S1 Sm) et formes de ܐܝܫܘܢܐ (S2), ou le terme ܐܝܫܘܢܐ : ܐܝܫܘܢܐ (S1) et ܐܝܫܘܢܐ (S2).

⁷⁵ C'est quasiment toujours par ܦܥܫܘܢ que τυχόν sera rendu en S1 Sm, alors que S2 le rend par ܦܥܫܘܢܐ.

- Or. 39,7 ἀφ’ οὗ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς ἐκβαλόντες ἡμᾶς τῷ ξύλῳ τῆς γνώσεως οὐ κατὰ καιρὸν οὐδ’ ἐπιτηδείως μεταληφθείσης « depuis qu’ils nous ont écartés loin de l’arbre de vie au moyen de l’arbre de la connaissance à laquelle nous avons pris part en-dehors du moment opportun et d’une manière inappropriée »⁸⁰] ܐܘܢ ܕܥܘܠܡܐ ܕܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (S1 Sm), ܐܘܢ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (S2, traduction de Paul d’Édesse), ܐܘܢ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (S2, révision de Jacques d’Édesse). Les traducteurs syriaques ont éprouvé quelques difficultés à traduire cette phrase (où le participe μεταληφθείσης se rapporte à τῆς γνώσεως : c’est la connaissance qui a été goûtée trop tôt). S1 et Sm ont ponctué après ܐܘܢ et ont ajouté une conjonction de coordination devant le mot qui suit. Ils ont mal interprété le grec : pour les premiers traducteurs, c’est à l’arbre de la connaissance qu’ils ont goûté, et non à la connaissance elle-même. Les premiers témoins de S2 (B, C, F, G, J, K, γ, δ, κ, λ, traduction de Paul d’Édesse) ont en revanche ponctué après ܕܥܘܠܡܐ et produit un texte correspondant au grec : « depuis qu’ils nous ont écartés de l’arbre de vie à cause de l’arbre de la connaissance à laquelle nous avons goûtée, etc. » ; c’est à la connaissance qu’ils ont goûté trop tôt. Les témoins de la révision de Jacques d’Édesse (A, D, ε, η) ont ajouté le mot ܕܥܘܠܡܐ (γεῦσις) pour mieux rendre compte du féminin μεταληφθείσης : « depuis qu’ils nous ont écartés de l’arbre de vie, à cause du fait que nous avons goûté à l’arbre de la connaissance, (action) qui a été menée hors du moment voulu, etc. », mais du coup ils reviennent à l’interprétation des premiers traducteurs. Révision n’est donc pas toujours synonyme d’amélioration.
- Or. 39,13 Καινοτομοῦνται φύσεις « les natures subissent une innovation »⁸¹] ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (S1), ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (Sm⁸²), ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (S2 texte),

édités où les divergences entre les versions syriaques et le grec sont toujours expliquées.

⁸⁰ P. Gallay, p. 161 : « (Qu’ils se livrent donc à ces bouffonneries...ces démons...qui divisent les hommes...) depuis qu’ils nous ont écartés de l’arbre de vie, parce que nous avons touché à l’arbre de la connaissance hors du moment voulu et sans égard à ce qui convenait. »

⁸¹ Traduction de P. Gallay.

⁸² « Intervient une innovation pour les natures » (litt. « entre une nouveauté de coupure pour les natures »).

כַּיְנוּ כְּאוֹן כְּפֶסֶס הַוַּיָּו (S2 marge). Alors que S1 et Sm avaient donné une traduction étymologique du verbe καινο-τομέω (כַּיְנוּ-טוֹמֵאוּ « couper par la nouveauté »), S2 a recours au verbe אֶלְדֵּי « être vaincu, être dépassé, être opprimé » qui s'éloigne du grec⁸³. Pourquoi Jacques d'Édesse n'a-t-il pas revu cette traduction ? Quoi qu'il en soit, le texte de S2 a été ressenti comme insatisfaisant par les premiers copistes qui ont tous proposé en marge une traduction plus fidèle au grec.

4. *Le modèle grec*

Les éditeurs du texte grec des *Discours* de Grégoire de Nazianze, à la suite de l'étude fondamentale de A. Sinko et de celle de V. Somers⁸⁴, ont dégagé dans la tradition manuscrite deux familles principales (m et n) auxquelles vient s'ajouter une famille x regroupant les autres manuscrits qui ne sont ni m ni n. La famille m comprend les manuscrits suivants (dans l'ordre signalé par les éditeurs) :

- S Mosquensis Synodalis 17, Vladimir 139 du 9^e s.
- P Patmiacus 33, daté de 941
- Pd Parisinus Graecus 515 du 9^e s.
- C Parisinus Coislianus 51, du 10^e-11^e s.
- R Vaticanus Graecus 2061a du 10^e s.
- O Vaticanus Ottobonianus gr. 396 du 10^e s.
- Ve Vaticanus graecus 1805 du 10^e s.
- Vb Vaticanus graecus 462 du 9^e s.
- Vp Vaticanus Palatinus gr. 75 du 10^e s.
- D Marcianus Graecus 70 du 10^e s.

Pour la famille n, les éditeurs ont utilisé les sept manuscrits suivants :

- A Ambrosianus E 50 inf. gr. 1014 du 9^e s.
- B Parisinus Graecus 510 du 9^e s.
- W Mosquensis Synodalis 64, Vladimir 142, du 9^e s.
- Q Patmiacus 44 du 10^e s.
- T Mosquensis Synodalis 53, Vladimir 147, du 10^e s.
- V Vindobonensis theol. gr. 126 du début du 11^e s.
- Z Vaticanus Graecus 1249 du 10^e s.

⁸³ PAYNE-SMITH, *Thesaurus*, col. 2893-2894 ne donne aucun autre exemple de cette traduction du verbe grec.

⁸⁴ A. SINKO, *De traditione*, 1917 ; V. SOMERS, *Histoire des collections complètes*, 1997.

Tous ces manuscrits ne sont pas complets, et certains présentent même de grandes lacunes. Les deux familles s’opposent tout au long des *Discours* 38-40 et la famille m semble présenter un texte légèrement plus long que celui de la famille n.

Cl. Moreschini, l’éditeur des *Discours* 38-40, signale les variantes les plus marquantes où les deux familles s’opposent⁸⁵. Comparons ces variantes avec le témoignage du syriaque (S1 et Sm ne sont pas toujours attestés).

- Or. 38,2 ligne 12 : ἐγενήθη ἐπὶ m] om. ἐγενήθη n + S2
- Or. 38,3 ligne 8 : πρὸς ἑαυτὸν m + S2 ܡܗܠܐ] πρὸς αὐτὸ n
- Or. 38,13 ligne 17 : τοῦ ἀρχετύπου n] + κάλλους m + S2
ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ
- Or. 38,13 ligne 34 : πληρότητος m, πληρώσεως n] il est impossible de trancher car S2 traduit par ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ qui peut correspondre aux deux termes grecs
- Or. 39,1 ligne 4 : δὲ καὶ n + S1 ܡܗܠܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ] δ’ὅτι καὶ m + S2
ܡܗܠܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ
- Or. 39,6 ligne 7 : τοὺς γε νοῦν ἔχοντας m + S2 ܕܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ
ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܕܳܘܳܨܳܐ] τοὺς νοῦν ἔχοντας n + S1 ܕܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ
ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ
- Or. 39,8 ligne 6 : ἀρχόμενοι m + S1 S2 ܕܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ] om. n
- Or. 40,1 ligne 3 : πολὺ μᾶλλον m + S2 ܕܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ] πολὺ
πλεῖον n + S1 Sm ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ, mais le doute est permis
- Or. 40,5 lignes 1-2 : καὶ ἄρητον m + Sm ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ] S2
ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ] om. n + S1
- Or. 40,6 ligne 16 : ἐμίγνυτο m + S2 ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ] Sm lit
ܕܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ, à savoir un parfait qui ne correspond pas au pré-
sent μίγνυται transmis par les témoins de la famille n
- Or. 40,9 ligne 1 : δεινὸν γὰρ m + S1 Sm S2 ܕܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ] om.
γὰρ n
- Or. 40,23 lignes 28ss : ajout des mots suivants (absents en
n) : καὶ διὰ τοῦτο νομίζεις καὶ δίχα βαπτίσματος ζήσεσθαι
περιττὴ λίαν ἢ τῆς δόξης ἀπόλαυσις καὶ εἰ διὰ τοῦτο
δικάζῃ περὶ τῆς δόξης m + S1 ܕܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ ܕܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ
ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ, Sm
ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ
ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ, S2 ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ
ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ ܟܳܠܳܘܳܨܳܐ ܗܳܘܳܝܳܬܳܐ. La tradition sy-
riaque entière contient cette addition, mais elle n’y appa-
rait pas sous la même forme. En S1 et Sm les mots καὶ εἰ
διὰ τοῦτο δικάζῃ περὶ τῆς δόξης ne sont pas traduits, peut-
être par omission par passage du même au même en sy-

⁸⁵ CL. MORESCHINI – P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41*, p. 90-93.

riaque ou déjà dans le grec (sur τῆς δόξης) ; Sm omet en plus de traduire περιττή. En S2 ce sont les mots περιττή λίαν ἢ τῆς δόξης ἀπόλαυσις καὶ εἰ διὰ τοῦτο qui sont omis⁸⁶.

- Après Or. 38,6 ligne 9 apparaît dans quelques témoins de la famille m (S, R, O, Vp, Ve et le Laur. VII,8 du 11^e s.) un long *additamentum* de plus de 10 lignes⁸⁷, et on le retrouve en syriaque dans S2. L'*additamentum* a été considéré comme authentiquement grégorien par Sinko, mais comme inauthentique par les Mauristes (il est donc absent de la *PG*) et par Cl. Moreschini qui y voit une interpolation tardive. Toutefois A. Van Roey a découvert une attestation de ce passage dans la tradition syriaque indirecte chez Pierre de Callinique (6^e s.)⁸⁸. L'interpolation est donc ancienne. Malheureusement le témoignage du syriaque ne permet pas d'aller plus loin, car seule la version S2 (datée de 623-624) est attestée pour ce passage, et elle est bien postérieure au témoignage de Pierre de Callinique.

Que conclure de cette analyse des variantes grecques comparées aux textes syriaques ? Si l'on met à part les quelques cas où il est impossible de juger, il est clair que la version S2 concorde majoritairement avec les témoins de la famille m (voir en particulier l'ajout en 40,23 lignes 28-31 et l'*additamentum*). Cet accord avec la famille m apparaît déjà en S1 et Sm, encore que ces derniers par endroits manifestent des accords remarquables avec certaines leçons de la famille n.

Conclusions

Que ce soit dans l'analyse du vocabulaire ou dans celle des manières de rendre la phrase grecque, on a pu constater qu'était à l'œuvre un processus continu de révision et d'adaptation. La première traduction syriaque, à situer au 5^e (avec A. de Halleux, et non au 6^e s. avec S. Brock), a fait l'objet d'une première révision qui apparaît, après 550, dans Sm (pour certains *Discours* seulement) ; elle est encore relativement légère, mais certaines de ses modifications seront reprises par la suite. En effet, à leur tour, S1 et Sm ont été revus en 623/624 par Paul d'Édesse,

⁸⁶ Les indications données par la *PG*, par Moreschini et par de Halleux, « L'homélie baptismale », p. 31, ne correspondent pas exactement à ce qu'on lit dans le syriaque.

⁸⁷ Il est trop long pour être noté ici, mais on peut le lire dans A. SINKO, *De traditione*, p. 168 et dans CL. MORESCHINI – P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41*, p. 92.

⁸⁸ A. VAN ROEY, « Une attestation syriaque », 1996. J'ai repris ce texte dans J.-CL. HAELEWYCK, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca. III. Orationes XXVII, XXXVIII, XXXIX*, 2005, p. viii. Le texte de S2 ne correspond pas tout-à-fait à celui de Pierre de Callinique.

l'auteur de S2, pour mieux adapter le texte syriaque au texte grec (correspondant davantage avec les témoins grecs de la famille m), mais cette révision n'a pas toujours été menée de façon systématique ; on l'a vu en particulier dans l'élimination des grecismes. Il est apparu aussi que certains témoins manuscrits avaient conservé des traces d'une révision ultérieure, attribuée à Jacques d'Édesse (7^e s.). Enfin, par endroits, certaines leçons marginales poursuivent le processus de révision en proposant des leçons alternatives plus proches du grec ou simplement des éclaircissements sur la manière de le comprendre.

Annexe : Les manuscrits syriaques des Discours de Grégoire de Nazianze⁸⁹

La version ancienne (S1)

T : Londres, British Library, Add. 17146 (1^{ère} moitié du 8^e s.)

La version moyenne ou intermédiaire (Sm)

UV : Londres, British Library, Add. 14546 + Add. 18813 (7^e s.)

W : Londres, British Library, Add. 18815 (9^e-10^e s.)

Fg40a : Londres, British Library, Add. 14538 (10^e s.)

Fg40c : Londres, British Library, Add. 17191 (9^e ou 10^e s.)

La version récente (S2)

Les manuscrits du premier tome

A : Londres, British Library, Or. 8731 (daté de 834)

B : Londres, British Library, Add. 14548 (daté de 790)

C : Londres, British Library, Add. 12153 (daté de 844/845)

D : Londres, British Library, Or. 8730 (daté de 876/877)

E : Mardin, Bibliothèque de l'archevêché syrien orthodoxe (incomplet)

F : British Library, Add. 14547 (9^e s.)

G : Londres, British Library, Richianus 7187 (9^e s.)

H : Leningrad (St. Pétersbourg), Bibliothèque Publique, nouvelle série syr. 12 (8^e s.)

J : Damas, syr. 3/19 (8^e s.)

K : Paris, Bibliothèque nationale de France, syr. 376 (9^e s.)

L : British Library, Add. 10967 (9^e s.)

(M, N, O : non attribués)

P : Londres, British Library, Add. 14549 (8^e-9^e s.)

Q : Harvard, Houghton Library, syr. 46 (10^e s.)

R1 : Paris, Bibliothèque nationale de France, syr. 378 (8^e-9^e s.)

R2 : Birmingham, Selly Oak, Mingana sur. 662 (8^e-9^e s.)

(S non attribué)

⁸⁹ Tous les manuscrits syriaques contenant les *Discours* de Grégoire ont été décrits dans A. VAN ROEY – H. MOORS, « Les Discours » et dans A. SCHMIDT – M. QUASCHNING-KIRSCH, « Die syrischen Handschriften ».

Les manuscrits du second tome

P : Londres, British Library, Add. 14549 (8^e-9^e s.)

Fg40b : Londres, British Library, Add. 14725, fol. 1-95 (10^e s.)

Les homéliers

α : Città del Vaticano, Vat. syr. 368 (8^e s.)

β : Città del Vaticano, Vat. syr. 253 (8^e s.)

γ : Berlin, Staatsbibliothek, Sachau 220 (8^e-9^e s.)

δ : Città del Vaticano, Vat. syr. 369 (9^e s.)

ε : Londres, British Library, Add. 14516 (9^e s.)

ζ : Londres, British Library, Add. 14601 (9^e s.)

η : Londres, British Library, Add. 14515 (daté de 893)

θ : Londres, British Library, Add. 14725 (10^e s.)

ι : Damas, Patriarcat syrien orthodoxe, syr. 12/20 (daté de 1000)

κ : Damas, Patriarcat syrien orthodoxe, syr. 12/19 (11^e s.)

λ : Londres, British Library, Add. 12165 (daté de 1015)

μ : Birmingham, Selly Oak, Mingana syr. 545 (daté de 1929)

BIBLIOGRAPHIE

ASSEMANI J.S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, 3 vol., Rome, 1719-1728 (réimpr. Hildesheim – New York, 1975).

BAUMSTARCK A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensichen Texte*, Bonn, 1922.

BERNARDI J., *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3. Introduction, texte critique, traduction et notes* (Sources Chrétiennes 247), Paris, 1978.

BROCK S., « Aspects of Translation Technique in Antiquity », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20, 1979, p. 69-87, repris dans S. BROCK, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (Collected Studies Series), Londres, 1984.

BROCK S., « Du grec en syriaque : l'art de la traduction chez les Syriaques », dans *Les Syriaques transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilad-el-Sham à l'époque omeyyade* (Patrioine Syriaque. Actes du Colloque IX), Antelias – Paris, 2005, p. 11-34.

BROCK S., « The Armenian and Syriac Versions of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia », *Le Muséon* 79, 1966, p. 401-428.

BROCK S., *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, Cambridge, 1971 (cité S. BROCK, *Pseudo-Nonnos*).

BROCK S., « Zur Überlieferungsgeschichte der Nonnos zugeschriebenen Scholien im Syrischen », dans *XVII. Deutscher Orientalistentag...1968 in Würzburg* (= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft t. Suppl. 1/2), Wiesbaden, 1969, p. 458-462.

BUDILOVICH A., *XIII slov Grigoriya Bogoslova v drevne-slavyanskom perevode po rukopisi Imperatorskoy Publichnoy Biblioteki XI veka. Kritiko-paleografichesky trud*, St. Pétersbourg, 1875.

CHILDERS J.W., « Chrysostom's Exegetical Homilies on the New Testament in Syriac Translation », dans E.A. LIVINGSTONE (éd.), *Studia Patristica Vol. XXXIII*, Leuven, 1997, p. 509-516.

COULIE B. – METREVELI H. – BEZARACHVILI K. – KOURTSIKIDZE T. – MELIKICHVILI N. – OTKHMEZURI TH. – RAPHAVA M., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Iberica. IV. Oratio XLIII* (Corpus Christianorum. Series Graeca 52, Corpus Nazianzenum 17), Turnhout – Leuven, 2004.

COULIE B. – METREVELI H. – BEZARACHVILI K. – KOURTSIKIDZE T. – MELIKICHVILI N. – RAPHAVA M., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Iberica. V. Orationes XXXIX, XL* (Corpus Christianorum. Series Graeca 58, Corpus Nazianzenum 20), Turnhout – Leuven, 2007.

COULIE B. – SIRINIAN A., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Armeniaca. III. Orationes XXI, VII, VIII* (Corpus Christianorum. Series Graeca 38, Corpus Nazianzenum 7), Turnhout – Leuven, 1999.

COULIE B., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Armeniaca. I. Orationes II, XII, IX* (Corpus Christianorum. Series Graeca 28, Corpus Nazianzenum 3), Turnhout – Leuven, 1994.

COULIE B., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Iberica. VI. Orationes XI, XXI, XLII* (Corpus Christianorum. Series Graeca 78, Corpus Nazianzenum 26), Turnhout – Leuven, 2013.

DE HALLEUX A., « L'homélie baptismale de Grégoire de Nazianze. La version syriaque et son apport au texte grec », *Le Muséon* 95, 1982), p. 5-40 (cité A. DE HALLEUX, « L'homélie baptismale »).

DE HALLEUX A., « La Philoxénienne du symbole », dans F. GRAFFIN – A. GUILLAUMONT (éd.), *Symposium Syriacum 1976 célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel 'Les Fontaines' de Chantilly (France)* (Orientalia Christiana Analecta 205), Rome, 1978, p. 295-315 (cité A. DE HALLEUX, « La Philoxénienne »).

DE HALLEUX A., « La version syriaque des *Discours* de Grégoire de Nazianze », dans J. MOSSAY (éd.), *II Symposium Nazianzenum*, 1983, p. 75-111 (cité A. DE HALLEUX, « La version syriaque »).

DE HALLEUX A., « Les commentaires syriaques des discours de Grégoire de Nazianze. Un premier sondage », *Le Muséon* 98, 1985, p. 103-147 (cité A. DE HALLEUX, « Les commentaires syriaques »).

DE HALLEUX A., « Rabban Benjamin d'Édesse et la date du ms. B.L., Or. 8731 », dans H.J.W. DRIJVERS – R. LAVENANT – MOLENBERG C. – REININK G.J. (éds), *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature* (Orientalia Christiana Analecta 229), Rome, 1987, p. 445-451 (cité A. DE HALLEUX, « Rabban Benjamin »).

ENGELBRECHT A., *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 46), Vienne, 1910.

GALLAY P. avec la collaboration de M. JOURJON, *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31 (Discours théologiques). Introduction, texte critique, traduction et notes* (Sources chrétiennes 250), Paris, 1978 (cité Traduction de P. Gallay).

GRAND'HENRY J., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Arabica antiqua. I. Oratio XXI (arab. 20)* (Corpus Christianorum. Series Graeca 34, Corpus Nazianzenum 4), Turnhout – Leuven, 1996.

GRAND'HENRY J., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Arabica antiqua. III. Oratio XL (arab. 4)* (Corpus Christianorum. Series Graeca 57, Corpus Nazianzenum 19), Turnhout – Leuven, 2005.

GRAND'HENRY J., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Arabica antiqua. II. Orationes XI, XLI (arab. 8. 12)* (Corpus Christianorum. Series Graeca 85, Corpus Nazianzenum 27), Turnhout – Leuven, 2013.

GRASSELLINI M., « La tradizione slava antica delle omelie di S. Gregorio di Nazianzino », *Europa Orientalis* 11, 1992, p. 181-195.

HAELEWYCK J.-CL., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca. I. Oratio XL* (Corpus Christianorum. Series Graeca 49, Corpus Nazianzenum 14), Turnhout – Leuven, 2001.

HAELEWYCK J.-CL., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca. III. Orationes XXVII, XXXVIII, XXXIX* (Corpus Christianorum. Series Graeca 53, Corpus Nazianzenum 18), Turnhout – Leuven, 2005.

HAELEWYCK J.-CL., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca. IV. Orationes XXVIII, XXIX, XXX, XXXI* (Corpus Christianorum. Series Graeca 65, Corpus Nazianzenum 23), Turnhout – Leuven, 2007.

HAELEWYCK J.-CL., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca. V. Orationes I, II, III* (Corpus Christianorum. Series Graeca 77, Corpus Nazianzenum 25), Turnhout – Leuven, 2011.

ISEBAERT-CAUQUET I., « Les Pères grecs dans les commentaires syriaques », dans A. SCHMIDT – D. GONNET (éd.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque* (Études syriaques 4), Paris, 2007, p. 77-88.

LAFONTAINE G. – METREVELI H., « Les versions copte, arménienne et géorgienne de Saint Grégoire le Théologien. Etat des recherches », dans J. MOSSAY (éd.), *II. Symposium Nazianzenum*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1983, p. 63-73.

LAFONTAINE G., « La version copte sahidique du Discours 'Sur la Pâque' de Grégoire de Nazianze », *Le Muséon* 93, 1980, p. 37-52.

LAFONTAINE G., « La version copte bohaïrique du Discours 'Sur l'amour des pauvres' de Grégoire de Nazianze », *Le Muséon* 93, 1980, p. 199-236.

LAFONTAINE G., « La version copte des Discours de Grégoire de Nazianze », *Le Muséon* 94, 1981, p. 37-45.

LÜDTKE W., « Zur Überlieferung der Reden Gregors von Nazianz », *Oriens Christianus* 13, 1913, p. 263-276.

MACÉ C. – DUBUISSON M., « L'apport des traductions anciennes à l'histoire du texte de Grégoire de Nazianze. Application au

Discours 2 », *Orientalia Christiana Periodica* 69, 2003, p. 287-340.

METREVELI H. – BEZARACHVILI K. – DOLAKIDZE M. – KOURTSIKIDZE T. – MATCHAVARIANI M. – MELIKISHVILI N. – RAPHAVA M. – CHANIDZE M., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Iberica. II. Orationes XV, XXIV, XIX* (Corpus Christianorum. Series Graeca 42, Corpus Nazianzenum 9), Turnhout – Leuven, 2000.

METREVELI H. – BEZARACHVILI K. – KOURTSIKIDZE T. – MELIKISHVILI N. – OTKHMEZURI TH. – RAPHAVA M., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Iberica. III. Oratio XXXVIII* (Corpus Christianorum. Series Graeca 45, Corpus Nazianzenum 12), Turnhout – Leuven, 2001.

METREVELI H. – BEZARACHVILI K. – KOURTSIKIDZE TH. – MELIKISHVILI N. – RAPHAVA M. – CHANIDZE M. – OTKHMEZURI TH., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Iberica. I. Orationes XLV, XLIV, XLI* (Corpus Christianorum. Series Graeca 36, Corpus Nazianzenum 5), Turnhout – Leuven, 1998.

MORESCHINI CL. – GALLAY P., *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41. Introduction, texte critique et notes par Cl. Moreschini, traduction par P. Gallay* (Sources chrétiennes 358), Paris, 1990 (cité traduction de P. Gallay).

MOSSAY J. (éd.), *II. Symposium Nazianzenum. Actes du colloque international, Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 2. Reihe : Forschungen zu Gregor von Nazianz), Paderborn – München – Wien – Zürich, 1983.

SANSPEUR CL., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Armeniaca. IV. Oratio VI* (Corpus Christianorum. Series Graeca 61, Corpus Nazianzenum 21), Turnhout – Leuven, 2007.

SCHMIDT A. – QUASCHNING-KIRSCH M., « Die syrischen Handschriften der Homelie des Gregors von Nazianz. Repertorium mit Nachträgen und Sigelverzeichnis », *Le Muséon* 113, 2000, p. 87-114 (les données du tableau p. 113 sont erronées).

SCHMIDT A.B., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca. II. Orationes XIII, XLI* (Corpus Christianorum. Series Graeca 47, Corpus Nazianzenum 15), Turnhout – Leuven, 2002.

SINKO A., *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni. Pars I* (Meletamata Patristica 2), Cracovie 1917.

SIRINIAN A., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Armeniaca. II. Orationes IV, V* (Corpus Christianorum. Series Graeca 37, Corpus Nazianzenum 6), Turnhout – Leuven, 1999.

SOMERS V., *Histoire des collections complètes des Discours de Grégoire de Nazianze* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 48), Louvain-la-Neuve, 1997.

THOMSON Fr.J., « The Works of St. Gregory of Nazianzus in Slavonic », dans J. MOSSAY (éd.), *II. Symposium Nazianzenum*, 1983, p. 119-125.

TUERLINCKX L., *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Arabica antiqua. II. Orationes I, XLV, XLIV* (Corpus Christianorum. Series Graeca 43, Corpus Nazianzenum 10), Turnhout – Leuven, 2001.

VAN DONZEL E., « Les ‘versions’ éthiopiennes des Discours de Grégoire de Nazianze », dans J. MOSSAY (éd.), *II. Symposium Nazianzenum*, 1983, p. 127-133.

VAN ROEY A. « Une attestation syriaque (VI^e s.) d’un passage disputé de l’Or. 38 de Grégoire de Nazianze (BHG 1938) », *Analecta Bollandiana*, 114, 1996, p. 33-34.

VAN ROEY A. – MOORS H., « Les Discours de saint Grégoire de Nazianze dans la littérature syriaque. I. Les manuscrits de la version ‘ancienne’ », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 4, 1973, p. 122-133 ; « II. Les manuscrits de la version ‘récente’ », *Ibid.*, 5, 1974, p. 79-125.

WRIGHT W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the Year 1838*, 3 vol., Londres, 1870-1872.

La filosofia nacque in Egitto? Le fonti storiche nell'interpretazione dell'Afrocentrismo e dei suoi critici

Di

Luca Bussotti

*CEC, Maputo (Mozambique)
e ISGE-GM, Marracuene (Mozambique)*

L'Afrocentrismo è una corrente filosofica contemporanea afro-americana, il cui fondatore è Molefi Kete Asante, filosofo afro-americano di origini ghanesi e iniziatore del primo dottorato di ricerca in Studi Afro-Americani presso la Temple University a Philadelphia, nel 1987. Asante rappresenta il pensatore che ha compiuto il tentativo più organico di superare il paradigma eurocentrico per fondarne uno di tipo afrocentrico, sulla base di studi a lui precedenti, che affondano le loro radici su due filoni fondamentali: da un lato, la tradizione egizia, di cui si era occupato, sin dagli anni Cinquanta, il franco-senegalese Cheick Anta Diop e, poco dopo, Théophile Obenga, studioso franco-congolese; parallelamente, George James presentava al pubblico un libro assai polemico, preso a riferimento da gran parte dell'attuale corrente afrocentrica, *Stolen Legacy* (1954), in cui si teorizzava il « furto » che i

filosofi greci avevano perpetrato nei confronti dei veri iniziatori del pensiero filosofico, i sacerdoti egizi. Dall'altro, la tradizione relativa al pensiero africano contemporaneo, con valutazioni di diversa natura fatte da Asante su intellettuali quali Du Bois, Washington, Garvey, Luter King e molti altri, che qui non verrà trattata.

Attraverso la revisione e la rielaborazione di queste due tradizioni, Asante dà origine a quello che lui stesso ritiene essere un nuovo paradigma, l'Afrocentrismo (*Afrocentricity*), con testi che, intorno agli anni Ottanta, ripropongono in maniera assai esplicita e in certo senso azzardata le tematiche care a Diop, Obenga e James, scuotendo il dibattito accademico e, in generale, pubblico negli Stati Uniti, e registrando crescenti successi presso buona parte della comunità afro-americana e di qualche gruppo di ricerca propriamente africano.

I testi che costituiscono il manifesto dell'Afrocentrismo possono essere considerati *Afrocentricity* (1980) e *The Afrocentric idea* (1987) e, immediatamente a seguire, *Kemet, Afrocentricity and Knowledge* (1990), in cui Asante, per la prima volta in forma così dettagliata, sposa le tesi proposte da *Stolen Legacy*, approfondendo soprattutto i contenuti e gli insegnamenti presumibilmente trasmessi dai sacerdoti dei grandi misteri egizi ai filosofi greci, a partire da Talete. In seguito, Asante pubblicherà altri testi di filosofia egizia,¹ sulla base degli studi di Anta Diop e Obenga,² ma con la partecipazione di altri, significativi autori, quali Maulana Karenga.³

L'Afrocentrismo è, secondo la definizione classica data dallo stesso Asante, « a mode of thought and action in which the centrality of African interests, values, and perspectives predominate ».⁴ Si tratta di un punto di vista eminentemente essenzialista, in cui la « blackness » ricopre un ruolo centrale, e in cui saranno cinque le tappe che dovranno essere percorse, individualmente e collettivamente, dal « black people », al fine di ottenere la definitiva liberazione, fisica e mentale, rispetto alle catene coloniali e alla schiavitù contemporanea che ancora caratterizza la condizione degli africani, sia in continente che nella diaspora.

¹ Cf. M. K. ASANTE, *Kemet*, 1990, e M. K. ASANTE, *The Egyptian Philosophers*, 2000. Vedere i riferimenti completi delle opera citate in bibliografia.

² Cf., fra le altre opere, C. A. DIOP, *The African Origin of Civilization*, 1974, e T. OBENGA, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, 1990.

³ M. KARENGA, *MAAT. The Moral Idea of Ancient Egypt*, 2004.

⁴ M.K. ASANTE, *Afrocentricity*, 2003, p. 2.

Per rendere credibile il suo disegno filosofico e ideologico, Asante deve dimostrare almeno due elementi: in primo luogo, considerare la civiltà africana come un tutto organico e omogeneo; in secondo luogo, fondare una solida tradizione storica, che comprovi le radici comuni del popolo africano. Nel primo caso, Asante entra in contraddizione non soltanto coi numerosi studi di sociologia e antropologia (come quelli di Balandier, Gluckman, Mitchell, Kuper e altri), da lui classificati come eurocentrici e, quindi, non attendibili, ma anche con posizioni espresse da altri eminenti pensatori africani o africanisti, come Franz Fanon. Quest'ultimo, ad esempio, aveva ribadito più volte la ricchezza e, quindi, l'eterogeneità presenti in seno al continente africano, rifiutando una concettualizzazione astrattamente unitaria ed essenzialista delle espressioni culturali africane.⁵ Nel secondo, il riferimento essenziale è costituito dall'Antico Egitto. E qui Asante, sulla scia dei suoi illustri predecessori sopra ricordati, apre un dibattito che continua ancora oggi, in merito all'interpretazione delle fonti egizie che dovrebbero indicare le origini nere di tale civiltà, da cui avrebbe preso avvio il pensiero filosofico, scientifico e religioso. Asante sposa in pieno le teorie di Diop, Obenga e James, secondo cui le principali culture antiche, prima fra tutte quella greca, avrebbero attinto per sviluppare o, semplicemente, ripetere con scarse innovazioni⁶ il sapere contenuto nei Grandi Misteri Egizi, e trasmesso a pochi iniziati (fra cui Socrate).

In questo caso Asante utilizza il lavoro precedentemente fatto dai suoi predecessori, per dedicarsi maggiormente alla costruzione del nuovo paradigma in senso filosofico e ideologico, dando per acquisite e, quindi, valide, le conclusioni sulle fonti egizie proposte da Diop, Obenga, James e Bernal, con *Black Athena* (1987).

In questo articolo si cercherà di ricostruire il dibattito sulle fonti egizie sia storiche che filosofiche che, a partire dagli studi di Diop e James, si è venuto dipanando dagli anni Cinquanta a oggi.

I passaggi essenziali dell'operazione intellettuale promossa dall'Afrocentrismo sono fondamentalmente tre: in primo luogo, la dimostrazione che quella egizia è una civiltà nera, quindi africana; in secondo luogo, che da essa si siano diramate - mediante la teoria del «diffusionismo», sia di tipo fisico (migrazioni) che culturale (influenza diretta o indiretta), elaborata da Diop - quelle linee che avrebbero portato gli insegnamenti dei sacerdoti egizi su tutto il continente africano e

⁵ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, 1952.

⁶ G. JAMES, *Stolen Legacy*, 1954 (1989²).

sul bacino euro-mediterraneo (Cartagine, mondo greco, ecc.); infine, l'idea del plagio, da parte dei Greci, nei confronti del sapere filosofico, scientifico e religioso originariamente prodotto dagli Egizi.

C'è un momento, nel dibattito storiografico, in cui queste due grandi tendenze vengono a confronto, giungendo alla conclusione dell'impossibilità di qualsiasi tipo di conciliazione. Si tratta del Simposio del Cairo del 1974, organizzato dall'UNESCO, relativo alla ricerca di linee comuni per la scrittura della storia dell'Africa: emerge in questa occasione una tendenza minoritaria, capeggiata da Diop, definibile come « afro-centrica » (anche se Diop mai userà questo termine), che farà marcare tutto il suo dissenso rispetto a quella maggioritaria, cominciando a porre in modo consistente e sistematico le tesi che poi Asante assumerà in pieno con la formulazione dell'Afrocentrismo. In questo momento comincia a formarsi una scuola di pensiero tesa a « inventare una tradizione », ⁷ mediante una rilettura radicale delle fonti storiche egizie, che lo stesso Asante, una trentina d'anni dopo, coglierà come essenziale per il percorso che porterà alla formulazione dell'Afrocentrismo: « Diop and Obenga – scrive Asante⁸ - walked toward fear and when they had finished presenting their papers they had shottered all of the lies that were told about Africans ».

Il presente articolo è composto da tre parti: nella prima si fornisce un breve inquadramento concettuale dell'Afrocentrismo; nella seconda si concentra l'attenzione sul dibattito intorno alle fonti storiche e filosofiche egizie, che l'Afrocentrismo porterebbe a prova delle sue teorie e dello *Stolen legacy*; infine, nell'ultima ci si concentrerà sulle alcune delle critiche ricevute dall'Afrocentrismo su tali questioni. Concluderà l'articolo una riflessione finale, sulla base delle considerazioni svolte durante il testo.

1. L'Afrocentrismo: inquadramento storico-concettuale

L'Afrocentrismo sorge in un clima politico e culturale ben identificabile: quello delle lotte degli afro-americani a partire dagli anni Sessanta fino agli anni Ottanta. Politiche di *Affirmative Action*, la fine della discriminazione razziale negli Stati Uniti, un nuovo spazio culturale e accademico per gli afro-americani (col primo programma dottorale in Studi Afro-americani sopra ricordato), insomma una tale, nuova atmosfera

⁷ E. HOBSBAWM & T. RANGER (Eds.), *The Invention of Tradition*, 1983.

⁸ M.K. ASANTE, « An African Origin of Philosophy: Myth or Reality? », 2004, ora in www.asante.net/articles/26/afrocentricity.

rappresenta la base per la nascita di questa nuova corrente di pensiero.⁹

L'Afrocentrismo intende quindi rispondere « alla storica oppressione degli Afro-Americani », cercando di ricostruire « l'identità africana del popolo Africano ». ¹⁰ Come Asante aveva evidenziato sin dalla sua opera inaugurale della corrente, il concetto di « popolo africano » è centrale per l'Afrocentrismo. ¹¹ I tre pilastri fondamentali su cui si erge l'edificio afrocentrico sarebbero allora i seguenti: una storia unica, segnata da tappe dolorose (colonialismo, schiavitù, segregazione negli Stati Uniti e in Sud Africa), ma anche da un inizio mitico, quello della civiltà egizia; uno stile cognitivo unico e peculiare, che rifiuta la suddivisione occidentale, di matrice aristotelica, di separazione mente/corpo, materia/anima; caratteristiche comuni delle lingue africane, a partire da quella dell'antico Egitto, e riscontrabili attraverso somiglianze di questa con alcuni idiomi africani contemporanei, come il wolof. ¹² Muovendo dalla necessità di costruire una « storia unica », Asante entra a pieno titolo in seno al dibattito sulle fonti storiche egizie, usando soprattutto gli studi di Diop e Obenga.

Ma l'Afrocentrismo non è una semplice rilettura del passato: piuttosto, esso tende a edificare un nuovo paradigma, proponendo una vera e propria teoria dell'agire di tipo politico e ideologico, addirittura profetico. Il popolo africano, composto sia dagli africani del continente che da quelli della diaspora, deve non soltanto ispirarsi ad un passato comune, ma anche intraprendere la strada verso un futuro di liberazione, lo « Njia » (« cammino » in Swahili), al fine di raggiungere la piena maturità e coscienza della propria, comune identità collettiva, sintetizzabile col principio fondamentale del Maât, la Giustizia-Libertà. Un simile cammino passa per cinque fasi, culminanti nella piena auto-coscienza e auto-realizzazione, che significa l'abbandono delle categorie e della mentalità eurocentriche. L'Afrocentrismo non ammette identità multiple da parte dei suoi aderenti: l'unica, esclusiva identità deve essere quella di tipo etnico-razziale, escludendo così anche tutte le altre, ritenute concorrenziali e incompatibili, siano esse di tipo politico che religioso o filosofico o genericamente culturale o anche sessuale.

⁹ R. SINORITA FIERRO, *L'identità afroamericana*, 2001.

¹⁰ R. SENTWALI BAKARI, « Epistemology from an Afrocentric Perspective », 1997.

¹¹ M. K. ASANTE, *Afrocentricity*, 1980.

¹² A. K. BANGURA, « From Diop to Asante », 2012.

Nel prossimo punto cercheremo di presentare attraverso quali argomentazioni questa corrente interpreta la civiltà egizia come nera e africana, aprendo quindi la strada verso il percorso che porterà al nuovo paradigma asantiano.

2. Le fonti storiche dell'Antico Egitto e la nascita dell'Afrocentrismo

Le tesi « egittocentriche » dell'Afrocentrismo affondano le loro radici su una convinzione che Asante dà per scontata, ma di cui occorre chiarire i tratti essenziali: l'Egitto è una civiltà africana, nera, e da essa il genere umano, con le più evolute forme di civiltà, si è sparsa verso il continente africano, parte dell'Europa e del Medio Oriente, mediante un processo di « diffusionismo », prima di tipo demografico, poi di carattere culturale. Quali sono le basi storiche che lo inducono a trarre simili conclusioni?

La risposta è fornita dalle ricerche sulla civiltà egizia di Diop e Obenga. È da qui che tutto l'Afrocentrismo si basa per affermare le sue tesi egittocentriche.

Le questioni essenziali sono le seguenti: 1. Che tipo di obiettivi hanno gli afrocentristi in riferimento all'interpretazione della civiltà egizia? 2. Sulla base di quali fonti tali obiettivi sono perseguiti? 3. Quali critiche tali percorsi « alternativi » hanno suscitato nel dibattito scientifico internazionale?

2.1 Gli obiettivi

L'Afrocentrismo necessitava, alla sua nascita, di una base storica solida, che fungesse da sostrato culturale comune per giustificare l'unità della civiltà africana. Una sola cultura antica poteva svolgere questo ruolo, quella egizia. Questa grande civiltà, relegata dal paradigma eurocentrico a una sorta di « premessa » della classicità greco-romana, non poteva che essere completamente nera.

Le circostanze storiche favoriscono l'approccio afrocentrico e egittocentrico di Diop, Obenga, James Bernal, Asante e altri almeno in due sensi: in primo luogo, vi era una lunga tradizione che oggettivamente aveva cercato di marginalizzare la civiltà egizia, classificandola come caucasica, cioè bianca, e quindi inferiore rispetto a quella greca. Non sarebbe stato difficile contrapporsi a una simile prospettiva, richiamando anche il razzismo insito in essa. Inoltre, le incertezze nel determinare il colore della pelle o la « razza » degli antichi Egizi (tema assai caro agli afrocentristi) continuavano a caratterizzare, negli anni Settanta e Ottanta, gli studi di antropologia fisica applicata all'Egitto (situazione protrattasi in larga parte fino a oggi, e di cui si dirà succintamente nel paragrafo 4). Se, quindi, il sistema ritenuto più valido per la determinazione della razza di un certo

gruppo umano non poteva funzionare per gli antichi Egizi, era allora lecito utilizzare altre fonti e formulare ipotesi del tutto diverse rispetto a quelle per così dire « canoniche » o comunque più accreditate.

Nel prossimo punto si cercherà di chiarire che cosa gli afrocentristi, soprattutto per bocca di Diop, avevano riscontrato nel dibattito ottocentesco e primo-novecentesco in materia di teorie egittologiche, e come essi avessero trovato campo libero, vista l'impossibilità di stabilire con certezza il tipo umano a cui gli Egizi dovevano essere ascritti.

2.2 L'identità razziale africana secondo la teoria afrocentrica

Secondo Diop, vi sarebbero prove sufficienti per affermare che gli Egizi erano neri, e che la loro civiltà cominciò dall'Alto Egitto e non dal Delta del Nilo, ossia dalla parte certamente africana e nera e non da quella più prossima a influenze mediterranee.¹³ Varie fonti sono usate per corroborare una simile teoria: da Erodoto a Diodoro di Sicilia fino a Gaston Maspero.¹⁴ Tuttavia, ciò che appare maggiormente rilevante, nel tentativo di decostruzione del paradigma eurocentrico finalizzato a screditare la civiltà africana, è la tesi della « Moderna Falsificazione della Storia ». Essa avviene a partire dalla presunta inversione delle evidenze che Champollion aveva trovato, e che aveva trasmesso a suo fratello, Champollion-Figeac, attraverso una serie di lettere pubblicate nel 1833. Se le scoperte di Champollion costrinsero gli altri storici ad ammettere che quella egizia era la « più antica civiltà che generò tutte le altre », ¹⁵ l'imperialismo non poteva accettare che tale cultura fosse nera. Secondo Diop, fu a causa di queste esigenze di tipo puramente politico che prese avvio la falsificazione della storia. In primo luogo, egli considera il commento di Champollion al bassorilievo di Sesostri I (XVI secolo a.C.), in cui figurano le razze umane conosciute dagli Egizi. Nel lungo passo che Diop cita, Champollion afferma che Egizi e Africani sono rappresentati allo stesso modo, e chiaramente distinti in confronto ai Nampu (asiatici) e Tamhou (europei). Conclusione: gli Egizi erano neri, nonostante fossero rappresentati con un colore rossastro, probabilmente per motivi simbolici.¹⁶

Champollion-Figeac alterò significativamente le scoperte del fratello, arrivando ad affermare che il colore scuro della pelle e i

¹³ C.A. DIOP, *The African Origin of Civilization*, 1974, p.1.

¹⁴ IDEM, p. 2.

¹⁵ IDEM, p. 45.

¹⁶ IDEM, p. 48.

capelli lanuti non sono elementi sufficienti per riconoscere che gli Egizi erano neri, concludendo che fossero bianchi.¹⁷

Diversi autori condivideranno l'idea dell'ipotetica falsificazione della storia. Grosso modo negli stessi anni in cui, dopo la morte di Champollion, il fratello procede a una radicale reinterpretazione delle sue scoperte, negli Stati Uniti Samuel George Morton teorizza l'origine poligenetica di razze umane distinte, a cui il Signore aveva affidato funzioni e ruoli diversi e prestabiliti. Quello che da alcuni è stato considerato come il padre dell'antropologia fisica americana, dopo avere analizzato tre mummie egizie giunge alla conclusione che queste erano caucasoidiche e non nere, e che la divisione fra razze doveva essere considerata come un dato originario, presente sin dagli albori dell'umanità.¹⁸ Tuttavia, in quegli anni le scuole di pensiero a proposito della razza degli Egizi erano ancora in disputa: se Morton, col suo saggio del 1844 ebbe una notevolissima influenza, le tesi opposte, sostenute da studiosi quali Blumembach e Prichard, avevano anch'esse una certa credibilità scientifica.¹⁹

L'ondata di positivismo che, verso la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, attraversò grande parte della cultura occidentale, a partire da quella britannica, fece in modo che la tesi dell'Egitto come civiltà bianca o mediterranea prendesse il sopravvento. Illustri personaggi quali Elliot Smith, pluridecorato dalla Royal Society e dal Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, e Arthur Keith difesero la teoria dell'«iperdiffusionismo», secondo cui l'origine della civiltà va ricercata nella razza bianca o caucasica, e che l'Egitto faceva parte a pieno titolo di tale razza. Da qui si sarebbero diffusi tutti quei segni di civiltà che avrebbero poi portato all'affermazione delle più elevate manifestazioni umane nell'antichità.²⁰ Idee non dissimili proposero il Giuffrida-Ruggeri, che riteneva che gli abitanti dell'Alto Egitto fossero Etiopici, e quelli del Basso bianchi mediterranei, e soprattutto il Coon che, nel 1939, scrisse un testo che avrebbe destato scalpore, a causa delle sue tesi apertamente razziste, sostenendo – da posizioni ancora una volta poligenetiche – che la razza nera avrebbe avuto un ritardo, nella scala evolutiva, di circa 200.000 anni rispetto a quella bianca.²¹

¹⁷ IDEM, p. 51.

¹⁸ S.G. MORTON, *Crania Aegyptiaca*, 1844.

¹⁹ Cf., su questo dibattito, C.RIGGS, *Unwrapping Ancient Egypt*, 2014.

²⁰ Cf., fra i più recenti studi su questa figura, P.CROOK, *Grafton Elliot Smith, Egyptology & the Diffusion of Culture*, 2012.

²¹ C.S. COON, *The Race of Europe*, 1939 e C.S. COON, *The Origin of Races*, 1962.

Diop avvia la sua riflessione e la sua produzione scientifica sull'Egitto cercando di ribattere a simili posizioni, secondo un programma apertamente ideologico. Come è stato rilevato, il sospetto che le sue tesi difendano un « razzismo al contrario » è piuttosto forte.²² Diop, dunque, cerca di ribaltare completamente l'apparato ideologico che mirava a svalutare i neri africani. Dimostrando le origini africane e nere dell'antico Egitto, Diop avrebbe avuto buon gioco in un senso molto più lato, affermando cioè la superiorità della razza nera, da cui si sarebbe diffusa la civiltà verso l'Europa, il Medio Oriente e il resto del continente africano.

In che modo Diop cerca di decostruire le ipotesi poligeniste, anti-africaniste e che vedevano l'Egitto come civiltà debitrice della razza caucasica?

Fondamentalmente attraverso due tipi di prove: una, per così dire diretta, maggiormente orientata verso ritrovamenti archeologici e, quindi, l'antropologia fisica, l'altra indiretta, incentrata su aspetti demografici e culturali e linguistici, su cui lo studioso senegalese insisterà di più, e che finirà col prevalere nel movimento afrocentrista contemporaneo.

Diop analizza con molta attenzione le varie ipotesi relative all'origine degli antichi Egizi: egli considera l'origine locale, suddivisa fra Basso e Alto Egitto, e l'origine asiatica. Nel primo caso, la teoria che insiste nella « preponderanza del Delta »,²³ sostenuta, fra gli altri, da Alexandre Moret, sottolinea la caratteristica bianca, caucasica, dei nativi. Ma Diop rileva come evidenze archeologiche dimostrino che fu a partire dall'Alto Egitto che prime forme di civiltà cominciarono a formarsi, dando gli esempi di Tasian, Badarian, Amratian (quest'ultima verso il 6.500 a.C.). Nel Delta (Basso Egitto) tali forme fecero la loro comparsa più tardi. Inoltre, come prova indiretta, Diop cita il fatto che gli Egizi mai divennero una grande potenza marittima, e che chiamassero il mare una « secrezione contaminata », secondo quanto scritto da Plutarco.²⁴ Ciò significherebbe che l'origine di questa civiltà a partire dal Delta sarebbe impossibile.

Anche l'ipotesi di un'origine asiatica degli Egizi è smentita da Diop. La maggior prova che lo induce a scartare una simile idea è, ancora una volta, di tipo indiretto: Diop deduce che una qualsiasi origine esterna della civiltà egizia presupporrebbe l'esistenza di un'altra precedente e più sviluppata, capace di

²² Espressione usata da C.L. BRACE, D.P. TRACER et ALII, « Clinn and Clusters Versus 'Race' », 1993.

²³ C.A. DIOP, *The African Origin of Civilization*, 1974, p. 84.

²⁴ IDEM, p. 98.

colonizzare il territorio egizio. Circostanza che, anche a opinione di famosi egittologi, non sembra confermata.²⁵

Mancando evidenze scientifiche certe che confermino la natura nera della civiltà egizia, Diop ricerca quindi elementi indiretti. Questi lo aiuteranno a formulare l'idea dell'esistenza di una comune civiltà africana fra Egizi e il resto degli Africani, alimentando il mito dell'unità culturale del continente. Come lo stesso Diop scrisse nella prefazione di un suo famoso testo, l'obiettivo di gran parte dei suoi studi è « a true reinforcement of our feeling of cultural oneness ».²⁶

A partire da un tale programma ideologico assai più che scientifico, Diop comincia con l'evocare una serie di pratiche culturali comuni a tutto il territorio africano. Il totemismo, ad esempio, assente fra le popolazioni bianche, è tipico di quelle nere, fra cui quella egizia, così come la circoncisione, diffusa fra gli Egizi sin dai tempi preistorici. Citando i lavori di Griaule sui Dogon, Diop sostiene che l'unica forma di circoncisione coerente con una certa visione dell'universo e del cosmo è quella degli Egizi: infatti, essa deve essere accompagnata dalla escissione, secondo una logica in cui è necessario ritirare qualcosa di femminile all'uomo e di maschile alla donna, al fine di rendere evidente il sesso del neonato che, a priori, è in certo senso androgino.²⁷ Così, Diop formula l'ipotesi secondo cui l'androginia divina deve essere esistita anche nella società egizia. Il terzo elemento evidenziato è il concetto della *Kingship*; la « nobiltà reale » è caratteristica dei popoli africani, compresi gli Egizi, essenzialmente attraverso una pratica specifica: la condanna a morte del monarca una volta superata una certa età, a causa della perdita della salute e, con essa, della sua forza ed energia che gli permettono di governare. Diop osserva che questa pratica, che nasconde una visione vitalista dell'essere umano e in particolare dell'essenza della nobiltà reale, è presente in Egitto così come entro i Mbum dell'Africa Centrale, gli Yoruba, i Dagomba, gli Shamba, gli Igara, ecc.²⁸ Il quarto elemento è la cosmogonia. Diop cita il classico testo di Temples, *Filosofia Bantu*, scritto nel 1959, per mostrare le somiglianze impressionanti fra le concezioni del cosmo degli Egizi e della maggioranza delle tribù africane anche contemporanee. Quindi, la base della filosofia egizia dovrebbe essere ricercata in una mentalità tipicamente africana. Anche la stratificazione sociale confermerebbe, a detta di Diop, la

²⁵ A. MORET & G. DAVY, *From Tribe to Empire*, 1970, pp. 132-133.

²⁶ C.A. DIOP, *Precolonial Black Africa*, 1987, p. XII.

²⁷ C.A. DIOP, *The African Origin of Civilization*, 1974, p. 136.

²⁸ IDEM, p. 139.

comunanza fra Egizi e tutti gli altri africani, essendo presenti, nell'un caso e nell'altro, le seguenti classi (anzi, caste): contadini, artigiani, sacerdoti, guerrieri e ufficiali di governo, infine il re. Diop ritiene che il sistema europeo sia caratterizzato da vere e proprie classi sociali, mentre quello africano (ed egizio) da caste, in cui, nonostante l'impossibilità di mobilità sociale verso il basso e verso l'alto dei suoi membri, vi sarebbe maggiore omogeneità e solidarietà, in ragione del fatto che tutti, in un modo o nell'altro, compartecipano al potere reale e che gli stessi schiavi non avrebbero subito quello sfruttamento intensivo da parte dei signori, tipico del Medioevo occidentale. I *gér*, la casta superiore in Africa, « could not materially exploit the lower classes without losing face in the eyes of others, as well as their own ».²⁹ Anticipando una delle critiche rivolte al movimento afrocentrista, Howe ricorda, polemicamente, che la tendenza a negare, contro ogni evidenza, l'esistenza della schiavitù nell'Africa pre-coloniale, al massimo riducendola a un fenomeno marginale, tutto sommato benigno, rappresenta una pura fantasia.³⁰ Nel Sudan Centrale e nella città-stato di Hansa la percentuale di schiavi oscillava fra il 30 e 50% della popolazione locale, nel regno Fulani fra il 30 e il 66%, nella zona del Senegal, Gambia e Sierra Leone da un minimo di 30 a un massimo del 75%.³¹ La stessa società egizia era certamente basata sulla manodopera schiavista. Un noto ricercatore africano definisce la società egizia come fortemente gerarchica, del tutto distante da quegli ideali di eguaglianza, libertà, rispetto per i diritti dell'individuo, che il movimento afrocentrista (classificato come « *flok-philosophy* ») invece sostiene.³²

Da ultimo, la lingua. Secondo Diop, sarebbe facile provare la profonda unità fra lingua egizia e lingue africane moderne, così come difficile sarebbe trovare somiglianze fra l'idioma dell'antico Egitto e quelli di origine indo-europea e semita. Lo wolof, lingua madre di Diop, mostra evidenti vicinanza con l'egiziano antico. Conclusione: si tratta di gruppi linguistici con una stessa origine e tratti comuni, evidenti sino ai nostri giorni.

²⁹ C.A. DIOP, *Precolonial Black Africa*, 1987, p. 2.

³⁰ S. HOWE, *Afrocentrism*, 1988, p. 149.

³¹ T.C. PATTERSON, *Making Alternative Histories*, 1982, pp. 354-356.

³² K.A. APPIAH, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, 1992, p. 207.

2.3 Il Simposio del Cairo: due scuole a confronto, nessuna convergenza

In occasione del Simposio del Cairo organizzato dall'UNESCO nel 1974 le posizioni di Diop (e Obenga) si scontrano con quelle per così dire ufficiali.

L'incontro s'intitola *The peopling of ancient Egypt and the deciphering of Meroitic script*, e l'obiettivo principale è sviluppare « a faithful reflection of the way in which African authors view their own civilization ». ³³ Probabilmente, vi era un fraintendimento che stava alla base dell'intera filosofia dell'opera: « Africa will be considered as a totality ». ³⁴ Indirettamente, un simile approccio favoriva le teorie afrocentriche e egittocentriche degli afrocentristi, senza averne dato preventivamente una giustificazione di carattere scientifico e storico razionale.

Il rappresentante della teoria maggioritaria era Jean Vercoutter, che si scontrò a più riprese con Diop e Obenga. Il punto di divergenza maggiore era legato ai risultati, ma, probabilmente, ancora più rilevante è la questione metodologica, relativa alle fonti usate e alla loro gerarchia. Vercoutter riteneva che le fonti disponibili per determinare la natura fisica e culturale della civiltà egizia dovessero essere le seguenti (in ordine di importanza e attendibilità): 1. Scientifiche in senso stretto (antropologia fisica); 2. Iconografiche; 3. Linguistiche; 4. Etnologiche.

Al contrario, Obenga teorizzò che siano le fonti che Vercoutter considerava come meno rilevanti a occupare il primato al fine di stabilire la natura della cultura e della razza degli antichi Egizi. Il suo argomento affondava le radici nell'insegnamento di De Saussure, secondo il quale il legame linguistico sarebbe essenziale per rivelare relazioni certe fra culture diverse. L'obiettivo, quindi, era stabilire rapporti linguistici (fonetici, semantici, morfologici, ecc.) fra l'antica lingua egizia e le moderne lingue africane. Il fatto che il suffisso -t, che esprime il femminile nell'antico egiziano, abbia la stessa funzione in molte lingue africane moderne costituirebbe già una prova di tale legame culturale. ³⁵ D'altra parte, il suo maestro Anta Diop aveva già sperimentato tale metodologia studiando le somiglianze fra l'antico idioma egizio e il wolof.

³³ UNESCO, *Foreword: Preparation of a General History of Africa*, 1978, p. 9.

³⁴ IDEM, p. 8.

³⁵ T. OBENGA, « The genetic linguistic relationship between Egyptian (ancient Egyptian and Coptic) and modern Negro-African language », 1978.

Oltre alla metodologia, anche gli obiettivi di questi due gruppi di studiosi appaiono dissimili: da un lato, si ricercano affinità culturali, cercando di spiegare essenzialmente mediante le evidenze dell'antropologia fisica la formazione dello Stato egizio; dall'altra, gli afrocentrici cercano di spostare la discussione su un unico punto: la razza degli antichi Egizi.

Il consenso non si trova. Leggendo i tentativi di sintesi che, su ogni aspetto del simposio del Cairo, vengono via via elaborati, le distanze si presentano come incolmabili. Prendiamo alcuni esempi. Rispetto alla questione relativa al colore della pelle degli antichi egizi, si può leggere: « It was not possible to take the discussion in this field and the symposium was unable to make any clear recommendation on the question at this point of the debate ».³⁶ Conseguentemente, anche sulla questione della formazione dello Stato egizio (per migrazioni dall'Asia o grazie a forze endogene?) non c'è alcun accordo. Sulla composizione fisica della popolazione dell'antico Egitto le posizioni che emergono sono ancora opposte, oscillando fra l'idea di un gruppo omogeneo e di uno « misto ».³⁷ Infine, il colpo finale a un possibile consenso è portato da Diop, il quale cerca di smentire l'idea che le fonti più attendibili siano quelle dell'antropologia fisica, profilando così una sorta di agenda di lavoro autonoma della corrente afrocentrica non soltanto in relazione alla scrittura della storia dell'Africa sotto l'egida dell'UNESCO, ma anche per il futuro: « Finally, Prof. Diop mentioned that racial type could not at present be established on the basis of a craniometric evidence alone but that conclusions could be arrived at if this evidence alone were combined with osteological data ».³⁸ Neanche per quel che riguarda la parte iconografica fu raggiunto un accordo, cosa che avvenne, in parte, soltanto per gli aspetti linguistici.

3. *Dopo il Simposio del Cairo: il consolidamento del pensiero afrocentrico dal « diffusionismo » allo « Stolen Legacy »*

Il Simposio del Cairo è stato un momento decisivo per prendere atto, da parte della comunità scientifica internazionale, dell'esistenza di due scuole di pensiero: una, sempre più protesa a cercare di comprendere l'effettiva natura, fisica e culturale, degli abitanti dell'antico Egitto, l'altra, quella afrocentrica, che ha dato ormai per acquisite e valide gran parte delle intuizioni di

³⁶ UNESCO, Symposium on the Peopling of Ancient Egypt, *A Report on the discussion*, 1978, p. 88.

³⁷ IDEM, p. 94.

³⁸ IDEM, p. 98.

Diop e del suo allievo, Obenga, fondando una teoria filosofica e una vera e propria ideologia su di esse.

L'Afrocentrismo di Asante compie, però, un passo ulteriore: col decisivo contributo indiretto di James, e diretto di Obenga, non soltanto si limita a formulare una teoria egittocentrica e unitaria della civiltà africana, ma giunge a riesumare e corroborare la tesi dello « stolen legacy », ossia dell'eredità rubata. Il tutto ha molto a che vedere con la filosofia, la scienza, la religione e la loro ipotetica origine in Egitto.

In questo punto si cercherà di mostrare, illustrando l'uso delle fonti storiche ma soprattutto di quelle filosofiche e scientifiche, come tale formulazione sia sorta e come abbia trovato sempre maggiori consensi all'interno del movimento afrocentrista e sempre più aspre critiche al di fuori di esso, soprattutto da parte degli studiosi del mondo egizio e di quello classico.

Tutto ha inizio col diffusionismo, che Diop aveva utilizzato per spiegare l'unità culturale e fisica africana, e che adesso il movimento afrocentrista ripropone sino a toccare il contesto europeo e mediterraneo. Vi sono due modi per leggere il diffusionismo: in prima istanza, interpretare il fenomeno dal punto di vista puramente demografico; quindi, e conseguentemente, in senso culturale.

Secondo Diop, grandi migrazioni dall'Africa Orientale verso il resto del continente avrebbero caratterizzato l'espansione egizia, una prima volta circa 3 milioni di anni fa, una seconda circa 200.000.

Successivamente a Diop, altri studiosi recuperano e sviluppano l'argomento. Il più noto e influente è Martin Bernal, secondo il quale ci fu un'influenza diretta e significativa degli Egizi nella cultura greca, mediante un'invasione militare.³⁹ All'inizio del II millennio a.C., Senwosret I e III avrebbero fatto campagne belliche fra Europa e Vicino Oriente, invadendo Anatolia, Bulgaria e Grecia. Esponenti delle ali più radicali del movimento afrocentrista e rastafari credono che questo grande re egizio abbia fondato Atene.⁴⁰

Questa antica invasione rappresenterebbe il primo elemento che comproverebbe che ci sia stato, in effetti, un contatto diretto e prolungato fra Egizi e Greci, e che quindi i primi avrebbero trasmesso sin da questa remota epoca nozioni e concetti fondamentali di scienza e filosofia al popolo ellenico.

³⁹ M. BERNAL, *Black Athena*, 1987, p. 568.

⁴⁰ Per questa interpretazione, cfr. S.D. EWING, *Sesostris the Great, the Egyptian Hercules*, 2006.

La seconda circostanza per spiegare la grande influenza egizia e, pertanto, nera in rapporto alla cultura greca è data dalle teorie dei principali filosofi greci: si tratta di un metodo estremamente indiretto per comprovare un rapporto tanto decisivo, ma che per gli afrocentristi rappresenta uno dei più affidabili. In questo caso, l'analisi del pensiero filosofico e scientifico è spalleggiata dalle testimonianze di epoca greca, in primo luogo Erodoto e Diodoro Siculo, ma anche gli stessi filosofi, fra cui Platone.

L'idea fondamentale era stata espressa da George James, già intorno agli anni Cinquanta: tutta la filosofia greca, dai pre-socratici fino a Socrate passando per Platone e Aristotele, niente altro sarebbe se non una derivazione e ripetizione dei Misteri egizi.⁴¹ L'influenza egizia non si limitava, naturalmente, al mondo greco: anche le scuole filosofiche caldee e, in un'epoca successiva, romane, mostravano una chiara impronta kemetica. Quali elementi apporta James per provare tale affermazione?

È possibile riassumere gli argomenti di James in quattro punti: 1. Le condizioni politiche greche avrebbero reso impossibile l'elaborazione di un pensiero filosofico autonomo e così sviluppato, come la tradizione occidentale ha lasciato credere. Dal tempo di Talete a quello di Aristotele la Grecia fu costantemente sottoposta a divisioni intestine e addirittura guerre, che non avrebbero lasciato il tempo affinché scuole di pensiero tanto complesse potessero sorgere. Nei periodi di relativa pace interna, la minaccia persiana costituiva un ulteriore motivo di grande preoccupazione. Così conclude James: « ... it is an accepted truth that the development of philosophical thought requires an environment which is free from disturbance and worries. The period commonly assigned to Greek philosophy (i.e. Thales to Aristotle) was exactly the opposite to one of peace and tranquility, and therefore it could not be expected to produce philosophy ».⁴² A riprova di ciò, James ritiene che una figura come Aristotele si posizionasse a una distanza temporale di circa 5000 anni dal contesto in cui viveva, ragion per cui se ne può dedurre che « it is impossible to escape the conviction that he obtained his education and books from a nation outside of Greece ».⁴³ E l'unica nazione possibile per esercitare tale influenza era l'Egitto; 2. La filosofia greca era in larga misura la ripetizione di quella egizia, come dimostrerebbero alcuni elementi comuni (o pressoché identici) alle due scuole: primo fra tutti, la teoria della salvezza, principale preoccupazione del pensiero egizio, ripresa da autori

⁴¹ G. JAMES, *Stolen Legacy*, 1954 (1989²).

⁴² IDEM, p. 26.

⁴³ IDEM., p. 120.

quali Platone e Plotino, e che includerebbe l'arte, la musica, le arti liberali, la matematica, insomma una serie di discipline che, lette mediante un'ottica olistica, farebbero propendere per un plagio operato dai filosofi greci a danno di quelli egizi. Socrate, che sarebbe stato un iniziato diretto dei grandi sacerdoti egizi, avrebbe da loro preso la sua filosofia basata sul « conosci te stesso »; la dottrina etica di Platone appartenerrebbe integralmente al sistema dei Misteri egizi, mentre anche il Dio « motore immobile » di Aristotele « is non other than the Atum of the Memphite Theology of the Egyptians, the Demiurge ». ⁴⁴ Anche la dottrina atomistica di Democrito e quella degli opposti di Eraclito sarebbero state imparate dai rispettivi autori in Egitto; ⁴⁵

3. Stesso discorso vale per altri ambiti filosofici, quali l'etica, in cui il controllo dell'azione e del pensiero, l'assenza del risentimento e della vendetta, l'ideale della fedeltà, sono tutti aspetti tipici del pensiero egizio, che sarebbero poi passati in quello greco; 4. In Egitto operava una grande Loggia, comandata dai sacerdoti, che aveva associato scuole filosofiche in tutto il mondo antico, fra cui quella greca. James ritiene che il fatto che il Tempio di Delfi sia stato ricostruito nel 548 a.C. dal faraone Amasis indica l'enorme interesse degli Egizi rispetto a tutto ciò che aveva a che fare col mantenimento della loro egemonia intellettuale nelle aree limitrofe alla madrepatria. A questi aspetti ne va aggiunto un altro: praticamente tutti i filosofi greci, dai pre-socratici ad Aristotele, avevano conosciuto direttamente l'Egitto, poiché lì si erano recati al fine di imparare dai sacerdoti i misteri della loro dottrina, per poi rielaborarli e riproporli in chiave leggermente diversa. Secondo James, filosofi quali Pitagora, Talete, Anassimandro, Anassimene, Xenofane, Parmenide, Zenone, Melisso, Eraclito, Empedocle, Anassagora, Democrito, oltre a Socrate, Platone e Aristotele, tutti questi avrebbero ricevuto un insegnamento diretto in Egitto da parte dei sacerdoti, e ne sarebbero rimasti enormemente colpiti e influenzati. Questi argomenti spiegherebbero, a detta di James, lo *Stolen Legacy* e, quindi, il plagio esercitato dai Greci verso gli Egizi.

L'altro autore che cerca di dimostrare, soprattutto mediante inferenze di tipo linguistico e filosofico, il rapporto gerarchico fra Egizi e Greci, da un punto di vista intellettuale e culturale, è Obenga. Le sue argomentazioni vengono sviluppate mediante un'analisi piuttosto accurata del pensiero filosofico egizio in rapporto a quello greco. Il metodo, però, è grosso modo lo stesso di quello di James: la presunzione che somiglianza di pensiero significhi derivazione, consequenzialità. In questo caso, gli aspetti centrali di carattere filosofico su cui Obenga insiste per

⁴⁴ IDEM, p. 118.

⁴⁵ IDEM, pp. 75-76.

procedere alla sua dimostrazione sono essenzialmente tre: 1. La filosofia nasce in Egitto perché gli Egizi avevano posto, assai prima dei Greci, gli interrogativi tipici di un pensiero speculativo astratto. Essi, infatti, ad esempio nel *Testo delle Piramidi*, risalente a oltre 2500 anni prima di Cristo, avevano cercato di interrogarsi sull'origine del cosmo, dell'uomo e sulle possibilità di conoscenza che questi aveva rispetto al mondo della natura. A questo proposito, gli Egizi avevano postulato l'esistenza del *Nnw*, il *Nous*, principio unificatore, l'« elemento primordiale », l'« acqua abissale » antecedente alla stessa nascita dei faraoni e alla stessa materia, paragonato da Obenga alla ragione spermatica degli Stoici, e prossimo alle prime elaborazioni dei « naturalisti » greci, come Talete.⁴⁶ L'idea di un mondo costruito mediante una concezione meccanicista, « un congiunto architettonico impressionante », ⁴⁷ risale anch'essa agli Egizi. Tale principio, secondo Obenga, è superiore rispetto all'idea platonica del Demiurgo, poiché quest'ultimo preesiste alla nascita del mondo, alla stessa stregua di ciò che avviene per il sumero Enki e per il cristiano Elohim.⁴⁸ La conclusione, quindi, è che « bien avant le philosophe grec [Platon], les ancient Egyptiens ont conçu, à l'origine du monde, une matière antérieure au monde, incréée mais 'apte' à devenir la matière de la création »;⁴⁹ 2. Gli elementi primordiali, tipici della prima grande stagione filosofica greca, sarebbero stati scoperti e rielaborati molto tempo prima degli Egizi. Obenga cita ancora una volta il *Testo delle Piramidi* (§ 2063 a-b) per comprovare tale affermazione; 3. In ambito etico, i principi poi proposti soprattutto dalla scuola platonica e dai suoi discepoli, fra cui, in parte, lo stesso Aristotele, la gerarchia e l'ordine cronologico fra Egizi e Greci sarebbero evidenti. Citando uno studio del 1956 su Ptahhotep, uno dei filosofi etici egizi di maggiore rilievo,⁵⁰ il cui pensiero verrà meglio sviluppato da Asante, Obenga riferisce che il suo più significativo insegnamento, il *Tp-Hsb*, o « metodo », retta norma, si ritrova esattamente in Platone.⁵¹ L'ordine morale varrebbe dunque come imperativo categorico, e sfocerebbe nel *Maât*, il principio supremo di Giustizia-Verità, foriero di pace e nemico del crimine; 3. Dal punto di vista scientifico, Obenga ricorda come le costruzioni delle grandi piramidi sottintendevano un livello di conoscenza

⁴⁶ L. BUSSOTTI, *Afrocentrismo e questione religiosa*, 2010, p. 139.

⁴⁷ T. OBENGA, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, 1990, p. 36.

⁴⁸ IDEM, pp. 30-31.

⁴⁹ IDEM, p. 31.

⁵⁰ Z. ŽÁBA, *Les Maximes de Ptahhotep*, 1956.

⁵¹ T. OBENGA, *La Philosophie africaine*, p. 156.

di tipo matematico e ingegneristico che poteva derivare esclusivamente dalla consapevolezza di forme di pensiero astratto, teoretico. Lo stesso Aristotele, sostiene Obenga, in *Metafisica*, A. 1, 981 b 23, afferma che le matematiche sono di origine egiziana; le nozioni che gli Egizi avevano in ambito medico, cartografico, astronomico costituivano un patrimonio non soltanto di tipo meramente tecnico, ma scientifico nel senso più proprio del termine.

Nella stessa sfera religiosa, il monoteismo avrebbe inizio a partire dall'antico Egitto. Ciò sarebbe evidente nell'esperienza di Mosè, che è africano, e la cui lingua (l'ebraico) ha origini africane; per non parlare, poi, dei costumi che egli trasmise al popolo giudaico, come la circoncisione maschile, il tribalismo, la poligamia.⁵² Anche in riferimento al Cristianesimo, gli afrocentristi ne difendono l'origine africana: ciò è dovuto, da un lato, a motivi « indiretti » (a causa della sua origine ebraica), dall'altro a motivi « diretti », ad esempio il fatto che Gesù abbia vissuto, durante i suoi primi cinque anni di vita, in Egitto; oltre a ciò, vari dei fondatori del pensiero cristiano sono africani, come Agostino d'Ippona e altri, che furono perfino eletti papi.

Dinanzi a un quadro già piuttosto complesso, Asante non fa che prendere spunto e approfondire alcuni degli elementi che alcuni dei suoi predecessori avevano elaborato, dedicandosi ad analizzare ulteriormente le implicazioni della filosofia egizia dinanzi al suo progetto, volto a costruire il nuovo paradigma afrocentrico. Ormai gli appare chiaro che una nuova cosmologia, epistemologia, etica, estetica possono essere fondate a partire dalla filosofia egizia, di matrice africana. Kemet è perciò l'inizio della conoscenza,⁵³ la sua teoria afrocentrica il culmine di un lunghissimo percorso che adesso può vantare illustri riferimenti. Nelle note che egli dedica alla dimostrazione della derivazione egiziana della filosofia greca, Asante coglie essenzialmente due elementi che valgono la pena di essere qui ricordati: in primo luogo, il termine stesso « filosofia » rivela un'etimologia tutta egiziana. Infatti, secondo Asante, « Sofia » deriverebbe, in prima istanza, dalla parola egizia *Mdu Ntr*, ossia *Seba*, il saggio, trovata per la prima volta nel 2052 a.C., presso la tomba di Antef I. da cui si è originato il termine *Saba* (copto) e *Sofia* (greco). In secondo luogo, la dettagliata analisi di tutto il pensiero etico egizio, esaminando quelli che, a sua opinione, sarebbero i principali moralisti quali Imhotep, Ptahhotep, Akhenaten, Khumanup, i cui sistemi starebbero alla base dell'etica di pensatori quali Platone e

⁵² Cf., su questo, S.B. NJAMI-NWADI, « Origine Africaine des principales religions révélées », 1993.

⁵³ Cf. M.K. ASANTE, *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*, 1990.

Aristotele. Per giungere alla seguente conclusione: « Philosophy begins first with the black skinned people of the Nile Valley around 2800 BC, that is, 220 years before the appearance of Thales of Miletus ». ⁵⁴

Nel prossimo punto vedremo in che modo i critici di questa teoria sono intervenuti per contraddirla e metterne in crisi i suoi presupposti fondamentali. Ancora una volta, partendo dalla sua base egiziana.

4. Le critiche all'Afrocentrismo

Le principali critiche che vengono mosse alla corrente afrocentrica si sono concentrate sulla solidità della costruzione del suo edificio teorico soprattutto da un punto di vista della validità storica, assai più che sotto il profilo squisitamente filosofico. In estrema sintesi, è possibile ricordare le seguenti:

- Questioni relative alla razza degli Egizi;
- Influenza degli Egizi rispetto alla formazione del « popolo africano », nel continente e nella diaspora (tesi dell'« unanimismo ») ⁵⁵;
- Questioni inerenti al ruolo degli africani (specialmente degli Egizi) in relazione ai vari ambiti del sapere, soprattutto per quel che concerne i suoi rapporti col mondo greco e, pertanto occidentale (lo « stolen legacy »).

4.1. Questioni relative alla razza degli Egizi

Nonostante Asante e i suoi colleghi ritengano acquisito il dato degli Egizi come popolo nero e, quindi, africano, le prove che Diop aveva raccolto sono tutt'altro che definitive per chiudere la questione. E proprio da qui cominciano le critiche degli storici verso l'Afrocentrismo.

Ricordato che la preoccupazione per la razza e il colore della pelle è eminentemente moderna, il confronto fra gli afrocentristi e gli storici dell'antichità su questo tema è assai intenso.

Uno degli aspetti che Diop, nel suo libro, aveva evidenziato era costituito da immagini di bassorilievi, pitture, monumenti che l'autore non commenta neanche, poiché sarebbero auto-evidenti, mostrando come quello egizio fosse un popolo nero. Ma questa opinione non è condivisa da molti storici contemporanei.

⁵⁴ M.K. ASANTE, « An African Origin of Philosophy: Myth or Reality? », 2004.

⁵⁵ S. HOWE, *Afrocentrism. Mythical Past and Imagined Homes*, 1998, p. 2.

Uno di questi, ad esempio, ritiene che l'analisi dei crani degli Egizi dimostra che « gli antichi Egizi non erano né 'negri' né 'bianchi', ma Egizi, una popolazione dalle origini in maggioranza indigene e con un alto livello di continuità nel tempo ». ⁵⁶ Perfino autori africani riconoscono tale circostanza, usando le pitture egizie che sono arrivate fino a noi. ⁵⁷

Nei loro autoritratti, gli Egizi stilizzano costantemente le figure, in modo che queste risultino di difficile interpretazione: alcune hanno i capelli rossi, altre neri. Gli uomini sono generalmente più scuri, le donne più chiare, e gli schiavi sono rappresentati con la pelle scura.

Gli afrocentristi danno una lettura simbolica a tale diversità pittorica: a loro opinione, il vero colore della pelle (e dei capelli) sarebbe nero, raffigurando perciò individui africani. Al contrario, i critici vedono in un simile guazzabuglio la prova che il colore scuro fosse disprezzato dagli Egizi, tanto che le donne erano dipinte a tinte più chiare rispetto agli uomini e, soprattutto, gli schiavi avevano sempre una tonalità della pelle molto scura. Quest'ultima circostanza suggerisce che essi possano essere Nubi, in rapporto ai quali gli Egizi ebbero solitamente un atteggiamento di superiorità, visto che furono quasi sempre vicini-nemici e molti di loro furono catturati e ridotti in schiavitù. È quindi probabile che essi fossero, in effetti, più scuri, associando tale colore della pelle al disprezzo per i nemici. Nei rari momenti in cui i Nubi si allearono con gli Egizi, le rappresentazioni pittoriche cambiano, venendo i primi rappresentati con un colore della pelle più chiaro, assai prossimo a quello degli Egizi: ciò confermerebbe che, in queste epoche, si intendesse rappresentare i due popoli come se si trattasse di uno solo, senza distinzioni fisiche e culturali. ⁵⁸ In generale, l'arte egizia aveva la tendenza « di rappresentare l'Egitto come completamente isolato da e superiore a tutti i suoi vicini Africani e di disegnare le terre del sud – Yam, Kush, Punt – come meri strumenti di tributi esotici o obiettivo di conquista ». ⁵⁹

Anche le fonti letterarie rivelano un elevato grado di ambiguità e incertezza esegetica, poiché gli scrittori egizi non menzionano caratteristiche razziali, e quindi gli afrocentristi possono far ricorso esclusivamente a fonti posteriori e indirette, greche e romane. Queste sono solite distinguere fra « Etiopici » (più scuri) ed « Egizi » (più chiari). Pertanto è scorretto

⁵⁶ IDEM, p. 131.

⁵⁷ M. KEYTA, *Race and the Writing of History*, 2000.

⁵⁸ Cf. W. ADAMS, *Nubia: Corridor to Africa*, 1977.

⁵⁹ M. VAN WICK SMITH, *The First Ethiopians*, 2009, p. 126.

identificare i primi coi secondi, visto che le fonti classiche li distinguono chiaramente, ponendo in crisi l'intero edificio afrocentrico.⁶⁰ Inoltre, la costante attenzione nel voler valorizzare la civiltà egizia fa in modo che gli afrocentristi disprezzino, di fatto, un'altra grande civiltà, questa sì pienamente « nera », quella della Nubia, a sud dell'Egitto.

Una delle principali fonti utilizzate da parte degli afrocentristi (soprattutto Diop) è Diodoro di Sicilia, scrittore greco del I secolo. Egli ritiene che gli eroi greci avrebbero un'origine egizia, compreso Cadmo, Aegyptus, Danaus e altri.

Ora, un'analisi approfondita rivela che Diodoro mai svolse ricerche servendosi di una rigorosa metodologia storica: « semplicemente, riportò ciò che i sacerdoti egizi gli riferivano quando visitò quel paese durante le 180 Olimpiadi (60-56 a.C.) ». ⁶¹ Inoltre, le deduzioni di Diop si fondamentano non tanto su fatti storici, ma in miti: il racconto che Diodoro fa di Danaus è un mito, che inizia con l'espulsione di Io (bis-bis nonna di Danaus) da parte di Zeus a causa della gelosia di sua moglie Era, e termina col ritorno di Danaus e le sue 50 sorelle a Argo, città greca.

Concludendo, non esistono prove decisive che dimostrino che la civiltà egizia era nera, anzi, nonostante grandi zone di ambiguità, le fonti sembrerebbero confermare probabilmente il contrario, ossia, che nel mondo antico esisteva una distinzione fra Egizi e Africani, avvicinando i primi maggiormente al Vicino Oriente che all'Africa sub-sahariana. Infine, il tentativo, da parte degli afrocentristi, di scambiare il mito per una narrativa storica è un metodo che non può essere accettato scientificamente.

4.2. L'importanza degli Egizi nella costruzione dell'unità culturale africana

Come si è spiegato sinteticamente sopra, il diffusionismo costituisce l'idea centrale per l'edificazione di un concetto unitario di Africa e, quindi, di cultura africana. Molti critici hanno rivolto la loro attenzione proprio a questa idea di un diffusionismo egittocentrico che si sarebbe espanso verso tutto il resto del continente africano.

Secondo Howe, la maggior parte dei gruppi etnici presenti oggi nell'Africa Australe sarebbe il prodotto finale di movimenti demografici assai recenti (secolo XVIII) e spesso violenti, conseguenza delle incursioni coloniali e dell'espansione Zulu.⁶²

⁶⁰ Cf. F.M. SNOWDEN, « Bernal's "Blacks" and the Afrocentrists », 1996.

⁶¹ M. LEFKOWITZ, *Not Out of Africa*, 1996, p. 20.

⁶² S. HOWE, *Afrocentrism*, p. 147.

Le migrazioni richiamate da Diop e Asante non avrebbero, perciò, sufficiente sostegno di tipo storico. Howe ritiene anche che il continente africano sia noto per non aver mai avuto un grande stato nazionale centrale, bensì entità politiche fortemente decentrate.⁶³ La tesi del diffusionismo porterebbe inoltre gli afrocentristi a commettere altri errori di carattere storico, ad esempio avanzando l'idea della sequenzialità fra civiltà nubiana e egiziana, mentre è ormai noto che esse convissero lungamente nello stesso spazio temporale. Nessuna fonte archeologica corrobora questa idea degli afrocentristi.

Altre evidenze storiche oggi disponibili – oltre a quelle appena ricordate – sembrano rafforzare le posizioni dei critici dell'Afrocentrismo. In ambito commerciale, i flussi erano molto più frequenti da sud verso nord che viceversa, nonostante gli scambi fossero molto scarsi, in termini assoluti, almeno fino all'introduzione del cammello come mezzo di trasporto, in epoca cristiana. Secondo Howe, «... c'è assai poca – o addirittura nessuna – base, nella maggioranza del territorio africano, per difendere l'idea – fondamentale per la mitografia afrocentrica – che le società storicamente conosciute del continente affondino le sue origini in movimenti demografici massicci e di lunga distanza, al di fuori della Valle del Nilo».⁶⁴ La tesi del diffusionismo egittocentrico sembra quindi poggiare su basi storiche assai labili.

Parallelamente e conseguentemente al diffusionismo, l'idea della supremazia egizia in termini di civiltà continua nell'«unanimità». Secondo questo concetto, esisterebbe un'unità assoluta della cultura africana, derivante dall'Egitto. Le questioni principali qui affrontate hanno a che vedere con: **1.** «egittocentrismo»; **2.** unità linguistica e culturale africana; **3.** Somiglianza fisica e genetica fra gli antichi Egizi e gli africani attuali.

1. «Egittocentrismo» e «Mito» dell'Origine dell'Antico Egitto

Il mito dell'Egitto come culla dell'umanità e dell'unità culturale africana fu sostenuto da vari autori, prima che l'Afrocentrismo ne facesse un suo vessillo. Importanti esponenti massonici usarono questo «misterioso» Egitto per farne una delle basi del loro pensiero e delle loro pratiche.

Nel 1859 – ricorda Howe – John Taylor aveva sostenuto l'idea di un Egitto «segreto», a partire dall'origine divina delle piramidi; ma è soprattutto da Piazza Smith che questa idea si rafforza. Perfino due pilastri del pensiero afro-americano,

⁶³ IDEM, p. 146.

⁶⁴ IDEM, p. 147.

William Trotter e Booker T. Washington, aderirono alla Prince Hall Grand Lodge di Boston, divenendo l'elemento di collegamento fra Egitto misterioso dei massoni e incipiente pensiero africano (e più tardi afrocentrico).

Fu così che, almeno negli Stati Uniti, il « mito » dell'Egitto misterioso si formò: agli afrocentristi fu sufficiente incanalarlo all'interno delle loro teorie, facendo così riferimento a una tradizione ben consolidata. Direttamente legato a questo « mito » è l'altro, relativo alla superiorità della razza nera, che trova in Egitto la sua manifestazione massima. Il mito del « Rastafari », per esempio, ritiene che i primi etiopi scesero dall'Egitto, e da qui verso Grecia e Roma, influenzando così la cultura europea e garantendo l'unità « nera » di quella africana. Marcus Garvey (primo eroe della Giamaica) è colui che sostenne queste idee, secondo una teoria deterministica delle razze, in cui l'Africa guidò il mondo, ma poi perdette il primato che adesso può recuperare.

2. Unità linguistica e culturale africana

La nozione di identità razziale in seno al « popolo africano », derivante dalla teoria del diffusionismo e così cara a Asante, presuppone l'idea di una cultura, una base linguistica e un'etica comuni. È soprattutto l'allievo diretto di Diop, Obenga, a postulare la somiglianza fra le varie lingue africane e fra queste e l'antico idioma egizio. Tale operazione viene da lui condotta cercando di fornire dimostrazioni pratiche (come la radice di diverse parole) e deducendo un'unità linguistica generale all'interno del continente africano.⁶⁵ Ricerche di vari autori dimosterebbero che l'origine delle lingue bantu non dovrebbe essere ricercata nella Valle del Nilo, ma in Nigeria e in Cameroun.⁶⁶

Nonostante sia molto probabile che l'origine del linguaggio, come del resto della specie Homo Sapiens, debba essere ricercata in Africa, sembra che una significativa differenziazione linguistica sia occorsa nel tempo, fatto che avrebbe determinato la compresenza di differenti famiglie linguistiche nel continente più ricco da questo punto di vista (circa il 30% del patrimonio linguistico attuale si concentra qui), smentendo quindi l'idea di un'unità monolitica, così come postulato dagli afrocentristi.

I gruppi fino a oggi identificati sono i due principali, il Nilo-Sahariano e il Nigero-Cordofano, più l'Afro-asiatico e il Khoisan, parlato nella parte sud-occidentale del continente.⁶⁷

⁶⁵ T. OBENGA, *La philosophie africaine*, 1990.

⁶⁶ Cf. J. VANSINA, *Paths in the Rainforest*, 1990.

⁶⁷ A. FERRARI, *Lingue africane*, 2011.

Studi ancora più recenti, condotti da Quentin Atkinson e riportati dalla stampa internazionale, dimostrerebbero che l'origine del linguaggio sarebbe localizzata nell'Africa sud-occidentale, secondo ricerche basate non soltanto sulle parole, ma sui fonemi. Il « click » (ovvero, la presenza, in una lingua, di consonanti allusive non polmonari) è presente soprattutto nel continente africano (con più di 100 fonemi), e diminuisce proporzionalmente alla distanza dal « centro »: così, in Oceania esistono soltanto 13 click, nell'inglese 45.⁶⁸

Tali conclusioni mettono in dubbio non soltanto il primato dell'Egitto in questo importante ambito, ma anche l'origine stessa del linguaggio in Egitto, indebolendo ulteriormente la teoria dell'unità linguistica africana su basi egittocentriche.

3. Somiglianza fisica e genetica fra gli antichi Egizi e gli africani attuali

L'altro argomento rilevante usato dagli afrocentristi per dimostrare la supposta unità razziale e culturale del popolo africano si basa su una ipotetica comunanza di tipo genetico, incentrata sui tratti fisici esteriori maggiormente visibili (a partire dal colore della pelle). Come appena visto, tuttavia, tale patrimonio genetico comune sarebbe basato su rilevanze essenzialmente pittoriche e, in secondo luogo, linguistiche, assai incerte dal punto di vista dell'affidabilità storica.

Il movimento afrocentrico contemporaneo ignora, di fatto, le recenti – anche se non ancora decisive – scoperte dell'antropologia fisica, che presentano ulteriori elementi in grado di smentire i costrutti ideologici relativi all'unità africana, sia genetica che culturale. Ad esempio, analisi di tipo biochimico e fossile rivelerebbero che perfino fra Egizi e Nubi non vi sarebbe quella unità fisica che Diop e, successivamente, Asante, darebbero per scontata: i Nubi sarebbero assai diversi da 6 dei 12 gruppi di fossili egizi con cui sono stati comparati, così come il materiale fossile di Afalu e Tifaralt (Nord Africa) « had no similarity with Sub-Saharan Africa ».⁶⁹ I Somali, poi, sarebbero più simili agli Europei che alle popolazioni dell'Africa Occidentale e del Bacino del Congo, mentre somiglianze craniche sarebbero evidenti fra Egizi del periodo pre-dinastico e popolazioni indiane, dravidiche e vedda.⁷⁰ Così concludono gli autori: « The argument over the 'racial' identity of the ancient Egyptians appears to have been fuelled more by

⁶⁸ N. WADE, *Phonetic Clues Hint Language Is African-Born*, 2011.

⁶⁹ C.L. BRACE, D.P. TRACER et ALII, « Clinn and Clusters Versus 'Race' », 1993, p. 15.

⁷⁰ IDEM, p. 23.

‘racial’ pride than by any kind of objective assessment ». ⁷¹
 Niente può essere detto in merito al colore della pelle degli Egizi, né che fossero neri, né che fossero bianchi. Qualsiasi deduzione in uno dei due sensi è perciò una conclusione puramente arbitraria.

Ancora più di recente, scoperte di antropologia fisica dimostrerebbero l’esistenza di almeno due diversi gruppi umani, dal punto di vista genetico, all’interno dello stesso territorio egizio pre-dinastico, uno nell’Alto Egitto, perfettamente sovrapponibile alle popolazioni del sud del continente, e l’altro nel Basso Egitto. La stessa formazione dello Stato egizio dovrebbe essere spiegata dall’azione di forze interne, associate a migrazioni su piccola scala, che avrebbero quindi contribuito ulteriormente a una diversificazione dei tipi umani in quel territorio. ⁷²

Tali, recenti scoperte non hanno certamente messo la parola fine a una *querelle* ormai annosa, e che l’Afrocentrismo ha riaperto e reso attuale in ambito storico, filosofico, antropologico e linguistico. Tuttavia, esse hanno chiarito ulteriormente come gli afrocentristi, giocando sull’incertezza di risultati ancora provvisori, ma che comunque fanno propendere almeno per una evidente diversificazione genetica e dei tipi umani in Africa sin dal periodo pre-dinastico egizio, abbiano edificato un costrutto ideologico dalle fondamenta piuttosto labili anche se assai attraenti e stimolanti dal punto di vista ideologico.

4.3 Le critiche allo « Stolen Legacy »

L’idea dello « stolen legacy » è una conseguenza logica e radicale del diffusionismo e dell’egittocentrismo teorizzato dall’Afrocentrismo. L’argomento in favore dello « stolen legacy » viene svolto mediante due approcci: il primo (che non sarà qui approfondito) è di tipo « indiretto », ossia basato sulla comparazione fra pensiero filosofico e scientifico egizio e greco. Gli elementi essenziali sono stati dati nel punto precedente, e sarebbe qui troppo lungo discutere su possibili influenze del pensiero filosofico e scientifico egizio in rapporto a quello greco, vista anche la scivolosità della materia; il secondo (che costituirà l’analisi di questo punto), di tipo più « diretto », incentrato sull’analisi delle fonti storiche dell’epoca, le quali dimostrerebbero un rapporto stretto e costante fra le due civiltà, ivi compreso in ambito culturale.

⁷¹ IDEM, p. 22.

⁷² S.R. ZAKRZEWSKI, « Population Continuity or Population Change. Formation of the Ancient Egyptian State », 2007.

Fra le fonti allo scopo utilizzate dal movimento afrocentrista, a partire dall'opera di George James, vi sono anzitutto quelle greche. Una delle principali è rappresentata da Erodoto, i cui scritti sono considerati del tutto attendibili. Al contrario, i critici dell'Afrocentrismo ritengono che Erodoto non possa essere considerato alla stregua di uno storico credibile, poiché mescola costantemente narrazione letteraria e storiografica, è influenzato da una visione « religiosa » della storia, coerentemente con l'ambiente culturale greco del secolo V a.C., infine è solito fornire versioni pro-elleniche di alcuni episodi centrali, come quello relativo al regno di Cambise in Egitto (522-525 a.C.), che pongono seri dubbi su tutta la sua opera.⁷³ Secondo Mary Lefkowitz, Erodoto « deliberatamente inventò alcune delle disinformazioni nella sua narrativa »⁷⁴ e, nonostante Diodoro cerchi di distinguere fra *fiction* e realtà storica, egli usa sempre fonti greche, mai egizie, di testimoni orali che, ovviamente, non possono essere considerati attendibili. Da una simile impostazione, Martin Bernal ritiene che il culto di Dioniso venga da quello di Osiris. Attraverso quali prove? Ancora una volta, la fonte è Erodoto, che giunge a questa conclusione a partire dal fatto che nei due culti c'è un pene preso da una donna durante il rituale. Visto che quella egizia è una civiltà più antica rispetto a quella greca, se ne deduce che fu la seconda a « bere » dalla prima. Si usa il principio « *post hoc ergo propter hoc* », senza alcun'altra prova effettiva per corroborare la tesi dello « stolen legacy ».

Infine, altre due inesattezze di cui James e Bernal sono accusati hanno a che vedere con: 1. l'influenza egizia nel pensiero aristotelico. Secondo questa ipotesi, lo Stagirita avrebbe tratto gran parte delle sue conoscenze dalla Biblioteca di Alessandria. Tuttavia, questa fu costruita e riempita di volumi soltanto dopo la morte del filosofo greco, quindi egli non usò certamente i testi egizi là raccolti; 2. I « miti » antichi come fonti storiche: Bernal è continuamente accusato di fare un uso inappropriato, appunto storico, dei miti, ricevendo così dure critiche di carattere metodologico che pregiudicano il suo intero lavoro e, naturalmente, anche le sue conclusioni.

Attraverso questi esempi è possibile comprendere l'importanza del trattamento delle fonti per fondamentare una teoria di tipo ideologico e filosofico.

Sarà sulla base di simili (pseudo)certezze che Asante comincerà a costruire una tradizione afrocentrica, ispirandosi a Anta Diop, James e Bernal. Il dibattito che egli ha scatenato è stato caratterizzato da una elevata dose di ideologia, cosicché i

⁷³ M.T. JOÃO, « Heródoto e o Testamento de Udjahor-Resenet », 2005.

⁷⁴ M. LEFKOWITZ, *Not out of Africa*, p. 58.

suoi critici hanno sempre cercato di riportare il discorso su un piano di maggiore attendibilità e verificabilità storica delle fonti, a partire da quelle egizie, che rappresentano il cuore della teoria afrocentrica. La rivalutazione del pensiero africano probabilmente non avrebbe necessitato di una costante forzatura delle fonti, operazione, questa che, al contrario, rischia di pregiudicare quanto di buono, in termini di contenuto, l'Afrocentrismo ha proposto sullo scenario filosofico contemporaneo.

Riflessioni conclusive

Il complesso dibattito appena descritto costituisce una piccola porzione della più generale e appassionata discussione intorno ai temi posti alla ribalta dall'Afrocentrismo. Ha probabilmente ragione Obenga, quando afferma, rispondendo direttamente a Mary Lefkowitz: « È la filosofia hegeliana della storia che sta in causa ». ⁷⁵ Sulla scia di quanto Diop aveva sostenuto a suo tempo, il punto centrale non è tanto l'accertamento delle fonti, quanto la contestazione, a qualsiasi costo, dell'antica visione hegeliana, che negava la possibilità della storia agli Africani. E così continua: « Rompendo il paradigma hegeliano, i ricercatori africani stanno realizzando una grande rivoluzione intellettuale, storiografica e filosofica. Mary Lefkowitz fa di tutto per ritardare questa rivoluzione e la Rinascita Africana ». ⁷⁶

In questo complesso gioco di posizionamento, lo storico svolge un ruolo fondamentale: l'analisi attenta delle fonti costituisce probabilmente l'unico ancoraggio sicuro per interpretare correttamente i principali elementi della civiltà egizia e dei rapporti che questa ha intrattenuto coi suoi vicini così come coi popoli europei, quali influenze essa abbia trasmesso agli uni e agli altri, quali elementi di continuità e quali innovazioni i Greci hanno introdotto rispetto ai popoli che li avevano preceduti. Ma, per fare questo, occorre non dimenticare mai una grande lezione che un noto storico africano aveva dato negli anni Sessanta: « La storia africana non necessita di regole speciali, di 'invenzioni', di idealizzazioni romantiche, di pie illusioni. Quello che è necessario è lo stesso che è necessario per qualunque altro tipo di storia, la verità, in maniera tanto completa quanto essa può essere ragionevolmente determinata ». ⁷⁷

⁷⁵ T. OBENGA, *Le sens de la lutte contre l'afrocentrisme eurocentrique*, 2001, p. 50.

⁷⁶ IDEM, p. 51.

⁷⁷ C. WILLIAMS, *Problems in African History*, 1964, p. 6.

È proprio questa idealizzazione – che incide direttamente nella lettura delle fonti egizie – che fa in modo che gli afrocentristi leggano il modello sociale e filosofico egizio senza evidenziare le zone di ombra che esso implica: a partire dall'esaltazione di una società (quella egizia) profondamente diseguale e basata in larga misura sulla schiavitù, e supportata da un'ideologia che giustifica un simile ordine sociale.

Se il dibattito succintamente descritto ha messo in evidenza soprattutto questioni inerenti alle fonti storiche e al suo uso, discorso a parte andrebbe fatto per quel che riguarda la filosofia egizia e i suoi rapporti con quella greca. In questo senso, la discussione è ancora a un livello assai più acerbo rispetto a quello di tipo storico, e tuttavia almeno due osservazioni generali possono essere compiute: in primo luogo, l'Afrocentrismo ha ridestato l'attenzione della comunità internazionale sulle origini del pensiero filosofico e scientifico. E ciò rappresenta un indubbio merito di questa corrente, scuotendo quelle che ormai da più di due millenni erano considerate certezze assolute e inattaccabili, quasi dogmatiche. In secondo luogo, l'eccesso ideologico con cui l'Afrocentrismo ha riproposto una simile tematica ha reso poco credibile un tentativo intellettuale comunque coraggioso e interessante. Se, infatti, esistono parti del pensiero filosofico e scientifico che probabilmente gli Egizi avevano elaborato prima dei Greci, in altri casi ciò è semplicemente indimostrabile e, probabilmente, impossibile. Tutta la filosofia politica, che trova sviluppo all'interno del modello democratico ateniese, non avrebbe avuto alcuna possibilità di emergere in Egitto, dove l'ordine sociale era non soltanto gerarchizzato, ma addirittura (come evidenziato dallo stesso Diop) basato su caste. Infine, anche ammettendo la capacità, da parte degli Egizi, di elaborare una vera filosofia (ad esempio della natura o di tipo etico), le argomentazioni con cui l'Afrocentrismo costruisce la teoria dello Stolen Legacy sono deboli e francamente non conclusive.

Tutti questi aspetti meriterebbero pertanto un maggiore approfondimento, concentrando l'analisi, questa volta, sui contenuti effettivi del pensiero filosofico e scientifico delle due maggiori civiltà dell'antichità pre-cristiana.

Abstract

Questo articolo intende trattare di una delle proposte maggiormente controverse da parte della corrente afrocentrica: le origini africane (egizie) del pensiero filosofico, in aperta opposizione con la teoria classica, definita da tale corrente come eurocentrica o del « miracolo greco ». Una simile interpretazione serve ai suoi fondatori, fra cui Diop, Obenga e Asante, per cercare di dimostrare l'infondatezza delle tesi opposte, originate da puri pregiudizi razziali, stratificati da più di due millenni di dominio della cultura occidentale nei confronti delle altre. Tali pregiudizi, culminati con le note posizioni di Hegel ma poi sviluppatasi ulteriormente in epoca più moderna, avrebbero infatti avuto la forza di negare le origini egizie del pensiero filosofico astratto, così come di quello scientifico, giungendo a formulare una vera e propria teoria dello *Stolen Legacy* (George James). L'articolo, più che entrare nel merito di tale dibattito, ha come obiettivo principale quello di mostrare come le fonti storiche dell'Antico Egitto siano state interpretate in modo sostanzialmente opposto da parte degli afrocentrici in relazione alle letture tradizionali, suscitando infinite polemiche, senza giungere, sino ad oggi, ad alcun consenso. Il dibattito che ne è scaturito ha dato luogo a evidenti forzature delle fonti egizie, usate per comprovare posizioni ideologiche e filosofiche che hanno molto a che fare con l'egemonia culturale a livello mondiale, ma pochissimo col corretto uso della storia.

Parole-chiave: Afrocentrismo, Eurocentrismo, Fonti storiche, Egitto, Filosofia

Abstract

This article attempts to shed light on one of the most controversial proposals formulated by the Afrocentric philosophical movement: the African (Egyptian) origins of the philosophical thought, in open opposition to the classic theory, defined as Eurocentric or of the «Greek miracle». Such interpretation serves to its founders, among which Diop, Obenga and Asante, to try to show the groundlessness of the opposite theses, originated by pure racial prejudices, stratified by more than two millennia of domination of Western culture towards all the others. These prejudices, which culminated in the known positions of Hegel but developed further in a more modern era, would have been able to deny the Egyptian origins of the philosophical abstract thought, as well as of the scientific one, arriving to formulate an actual theory of the *Stolen Legacy* (George James). The article, more than enter this debate, has, as its main objective, to show how the historical sources of Ancient Egypt have been interpreted in an opposite way by the Afrocentrics in relation to the traditional readings, arousing endless controversy but without reaching, until today, any consensus. The debate that followed provoked evident forcing of the Egyptian sources, used for proving ideological and philosophical positions strictly related to cultural hegemony on a global scale, but very few to the correct use of history.

Keywords: Afrocentricity, Eurocentrism, Historical sources, Egypt, Philosophy

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS W., *Nubia: Corridor to Africa*, Princeton, New York, 1977.
- APPIAH K.A., *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Methuen, London, 1992.
- ASANTE M.K., *Afrocentricity. The Theory of Social Change, African American Images*, Chicago, 1980 (2003²).
- ASANTE M.K., *The Afrocentric Idea, African American Images*, Chicago, 1987.
- ASANTE M.K., *Kemet, Afrocentricity and Knowledge, Africa World*, Trenton, 1990.
- ASANTE M.K., *The Egyptian Philosophers, African American Images*, Chicago, 2000.
- ASANTE M.K., « An African Origin of Philosophy: Myth or Reality? », in *City Press*, July 2004, consultato l'8/11/ 2015 in www.asante.net/articles/26/afrocentricity.
- BANGURA A.K., « From Diop to Asante: Conceptualizing and Contextualizing the Afrocentric Paradigm » in *The Journal of Pan African Studies* 5, 1, March 2012, pp. 103-125.
- BERNAL M., *Black Athena*, Rutger University Press, London, 1987.
- BRACE C.L., TRACER D.P. et ALII, « Clinn and Clusters Versus 'Race': A Test in Ancient Egypt and the Case of a Death on the Nile » in *Yearbook of Physical Anthropology* 36 (1993), pp. 1-31.
- BUSSOTTI L., *Afrocentrismo e questione religiosa*, in GATTI, BUSSOTTI, NHAUELEQUE, *Africa Afrocentrismo e Religione*, Aviani, Udine, 2010.
- COON C.S., *The Race of Europe*, Mac Millan, London, 1939
- COON C.S., *The Origin of Races*, Knopf, New York, 1962
- CROOK P., *Grafton Elliot Smith, Egyptology & the Diffusion of Culture*, Sussex Academic Press, Brighton-Portland-Toronto, 2012.
- DIOP C.A., *The African Origin of Civilization*, Lawrence Hill Books, Chicago, 1974.
- DIOP C.A., *Precolonial Black Africa*, Lawrence Hill & Company, Westport, 1987.
- EWING S.D. (2006), *Sesostris the Great, the Egyptian Hercules*, in <http://www.africaresource.com/rasta/sesostris-the-great-the-egyptian-hercules/sesostris-the-great-the-egyptian-hercules/>, consultato il 26/08/2015.
- FANON F., *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.

- FERRARI A., *Lingue africane*, MISNA, Dossier n. 6, Marzo 2011, in www.misna.org, consultato il 27/08/2015.
- HOBBSAWM E. & RANGER T. (Eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- HOWE S., *Afrocentrism. Mythical Pasts and Imagined Homes*, Verso, London, 1988.
- JAMES G., *Stolen Legacy*, Library of Alexandria, 1954 (1989²).
- JOAO M.T., « Heródoto e o Testamento de Udjahor-Resenet », in *Revista Cantareira – Revista Eletrônica de História* 2, 3, 3, dic. 2005, in: <http://www.historia.uff.br/Cantareira>.
- KARENGA M., *MAAT. The Moral Idea of Ancient Egypt*, Routledge, New York, 2004.
- KEYTA M., *Race and the Writing of History: Riddling the Sphinx*, Oxford University Press, New York, 2000.
- LEFKOWITZ M., *Not Out of Africa. How Afrocentrism became an excuse to teach myth and history*, Basic Books, New York, 1996.
- MORET A. & DAVY G., *From Tribe to Empire*, New York, Cooper Square Publisher, 1970.
- MORTON S.G., *Crania Aegyptiaca; or, Observations on Egyptian ethnography, derived from anatomy, history, and the monuments*, J. Pennington, Philadelphia, 1844.
- NJAMI-NWADI S.B., « Origine Africaine des principales religions révélées », in *Les Dieux et l'Afrique*, in *Nomade* 4 (1993), pp. 8-17.
- OBENGA T., « The genetic linguistic relationship between Egyptian (ancient Egyptian and Coptic) and modern Negro-African language » in UNESCO, *The peopling of ancient Egypt and the deciphering of Meroitic script, Proceedings of the symposium held in Cairo from 28 January to 3 February 1974*, Paris, UNESCO, 1978, pp. 65-71.
- OBENGA T., *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, L'Harmattan, Paris, 1990.
- OBENGA T., *Le sens de la lutte contre l'afrocentrisme eurocentrique*, Khepera-L'Harmattan, Paris, 2001.
- PATTERSON T.C. (Org.), *Making Alternative Histories: the practice of Archaeology and History in non-Western setting*, School of American Research Press, Santa Fe, 1982.
- QUACK J.F., CHAUVEAU M. (2001), *Scienza Egizia. La conoscenza normativa*, em www.treccani.it, consultato il 21/03/2014.

- RIGGS C., *Unwrapping Ancient Egypt*, Bloomsbury Academic, London-New York, 2014.
- SENTWALI BAKARI R., « Epistemology from an Afrocentric Perspective: Enhancing Black Students' Consciousness through an Afrocentric Way of Knowing » in *Different perspectives on Majority Rules*, 20 (1997), consultato il 30/04/2014 <http://digitalcommons.unl.edu/pocpwi2/20>.
- SINORITA FIERRO R., *L'identità afroamericana*, L'Harmattan Italia, Torino, 2001.
- SNOWDEN F.M., « Bernal's "Blacks" and the Afrocentrists » in LEFKOWITZ M., MAC LEAN ROGERS G. (Eds.), *Black Athena Revisited*, The University of North Carolina Press, USA, 1996.
- UNESCO, *Foreword: Preparation of a General History of Africa*, in UNESCO, *The peopling of ancient Egypt and the deciphering of Meroitic script, Proceedings of the symposium held in Cairo from 28 January to 3 February 1974*, Paris, UNESCO, 1978.
- UNESCO, *Symposium on the Peopling of Ancient Egypt, A Report on the discussion*, in UNESCO, *The peopling of ancient Egypt and the deciphering of Meroitic script, Proceedings of the symposium held in Cairo from 28 January to 3 February 1974*, Paris, UNESCO, 1978.
- VANSINA J., *Paths in the Rainforest: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, University of Wisconsin Press, Madison, 1990.
- VAN WICK SMITH M., *The First Ethiopians*, Wits University Press, Johannesburg, 2009.
- WADE N., « Phonetic Clues Hint Language Is African-Bor », in *The New York Times*, 14/04/2011, consultato il 27/08/2015 <http://www.nytimes.com/2011/04/15/science/15language.html>
- WILLIAMS C., *Problems in African History: A College Lecture Series*, Washington, 1964.
- ŽÁBA Z., *Les Maximes de Ptahhotep*, Éditions de l'Académie Tchèque des Sciences, Prague, 1956.
- ZAKRZEWSKI S.R., « Population Continuity or Population Change. Formation of the Ancient Egyptian State », *American Journal of Physical Anthropology* 132 (2007), pp. 501-509.

