

BABELAO

Electronic Journal for Ancient and Oriental Studies

4 (2015)

C. OBSOMER, À propos de deux passages du Grand Hymne à Aton (colonnes 2-3 et 6-7) (p. 1-24)

A. FOURNET, Le thème de la révolte de l'objet contre son créateur dans la Bible et ses précurseurs dans les fables de la tablette KBo 32.14 écrite en langue hourrite (p. 25-60)

E. FOGUENNE, L'individu et le péché par inadvertance : une comparaison de rites expiatoires en Mésopotamie et en Israël ancien (p. 61-100)

L. LOCATELLI, Le cheval dans l'onomastique du Sud-Ouest de l'Anatolie (p. 101-110)

F. BOUZID-ADLER, La « Barbarisation » d'Éphèse vue à travers le prisme de l'anthroponymie (p. 111-133)

C.-B. AMPHOUX, La division du temps dans l'Église primitive : une structure septennale dans l'évangile selon Marc (p. 135-148)

E. GÜVEN, Les inscriptions funéraires antiques d'Antioche sur l'Oronte (p. 149-199)

D. PHILLIPS, Dadisho' Qatraya's Letter to Ab-kosh: the text according to MS Baghdad Archbishopric of the East n° 210 with critical notes and a translation (p. 201-223)

Z. AL-SALAMEEN et H. FALAHAT, Continuity of some Nabataean legal practices during the Late 19th – Early 20th century: a study in the light of unpublished deeds of sale from Wādī Mūsā, southern Jordan (p. 225-243)

N. AFIF, Les premiers psaumes en berbère tachelhit. Une collection de prières chrétiennes dans l'espace nord-africain au XX^e siècle (p. 245-257)

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), Lambert Isebaert (Louvain-la-Neuve), 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

À propos de deux passages du *Grand Hymne à Aton* (colonnes 2-3 et 6-7)

Par

Claude Obsomer

Université catholique de Louvain, Université de Namur

Le *Grand Hymne à Aton* se lit dans l'embrasure de la porte de la tombe n° 25 d'Amarna aménagée pour le divin père Aÿ, un personnage de l'entourage du roi Akhenaton, dont l'épouse Tiÿi avait été la nourrice principale de la reine Néfertiti. Contrairement au *Petit Hymne à Aton*, dont on recense neuf exemplaires répartis dans cinq autres tombes amarniennes, le *Grand Hymne* ne connaît qu'une seule version.

Disposé en treize colonnes au-dessus des figurations d'Aÿ et de son épouse en position d'adoration, le texte fut copié pour la première fois en avril 1883 par Urbain Bouriant, qui le publia dès l'année suivante avec une traduction¹. Après que le texte eut été partiellement mutilé en 1891 par d'avidés marchands d'antiquités, les missions françaises se succédèrent sur le site, pour aboutir en 1903 à une publication incluant le premier fac-similé de l'hymne². En 1908, Norman de Garis Davies publia un second fac-similé,

¹ U. BOURIANT, « Deux jours de fouilles à Tell el Amarna », in *Mémoires de la Mission archéologique française en Égypte*, I, Le Caire, 1884, p. 2-7.

² U. BOURIANT, G. LEGRAIN, G. JEQUIER, *Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Égypte*, I (MIFAO, 8), Le Caire, 1903, p. 30-32, pl. XVI-XVII.

qui fait référence aujourd'hui (fig. 1)³. Plus précis que celui de Bouriant, il intègre les lectures de celui-ci pour les portions mutilées du texte. Une telle édition offre l'intérêt de présenter le texte en colonnes en respectant au mieux l'agencement des signes, chose des plus précieuses lorsqu'il s'agit d'examiner les zones qui restent problématiques. L'ouvrage de Maj Sandman, qui, trente ans plus tard, rassemble les principaux textes de l'époque amarnienne⁴, recopie le *Grand Hymne* en lignes horizontales et continues ; son utilité réside surtout dans les hypothèses de lecture qui sont proposées pour certains passages qui offrent des difficultés.

L'importance du *Grand Hymne* pour la compréhension de la religion d'Aton lui a valu de faire l'objet de nombreuses traductions, dont les plus intéressantes, citées dans la bibliographie, ont été examinées lors de la rédaction de cet article⁵. On observe que les avis restent partagés sur des questions fondamentales. Ainsi, il n'y a pas de consensus sur l'identité du locuteur : le sujet de *dd.f* « il dit », qui introduit les propos de l'hymne au sommet de la colonne 2, est-il Akhenaton, cité entre Aton et Néfertiti dans le titre de l'hymne qui occupe la totalité de la première colonne, ou bien le divin père Aÿ, dont les titres et nom commencent sous cette même colonne ? On constate également que le découpage du texte en sections est variable d'un traducteur à l'autre, de même que l'association des unités syntaxiques en vue de composer les phrases complexes. Ainsi, certaines propositions sont associées à ce qui précède par les uns, à ce qui suit par les autres, tandis que d'autres sont considérées tantôt comme des subordonnées, tantôt comme des principales.

Il serait prématuré de proposer ici l'ensemble de la traduction composée lors de la session 2010 de l'ABELAO. Aussi, il ne sera question que de deux passages situés dans la première moitié de l'hymne. Le premier (colonnes 2-3) introduit la description du cycle journalier, où seront évoqués dans l'ordre le coucher du soleil qui produit les ténèbres et son lever qui permet le retour de l'activité. Le second (colonnes 6-7) présente l'action du soleil dans la génération des êtres humains, à laquelle fait suite l'évocation de l'oisillon au sein de sa coquille.

1. Colonnes 2-3

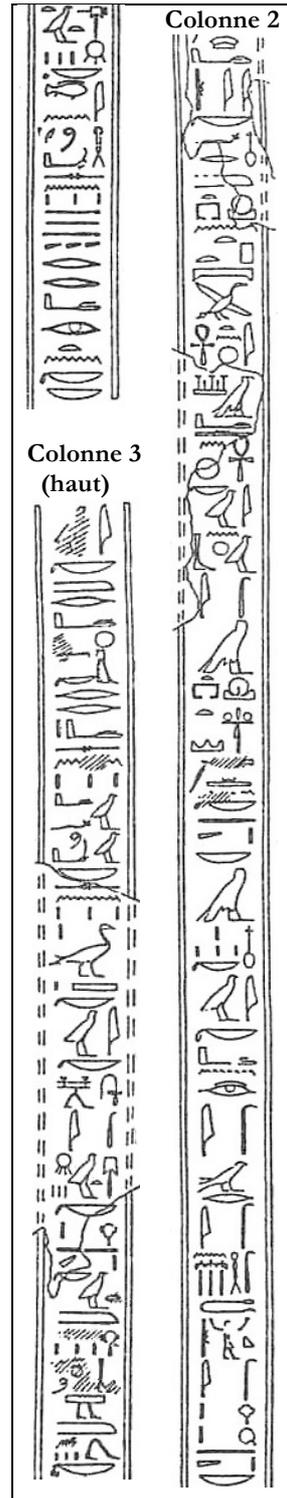
Ce passage, dont le texte hiéroglyphique est reproduit à la page suivante, forme un ensemble cohérent puisqu'il est compris entre *dd.f* « il dit » et la circonstancielle qui introduit l'évocation de la nuit : *Htp.k m 3ht imnt(yt)* « Quand tu te couches dans l'horizon occidental » (...). L'évocation du jour vient plus loin : *Hd t3, wbn.ti m 3ht* « À l'aube, brillant dans l'horizon » (...).

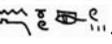
³ N. DE G. DAVIES, *The rock tombs of el-Amarna*, VI (ASE, 18), Londres, 1908, pl. XXVII (photographies, pl. I, XLI).

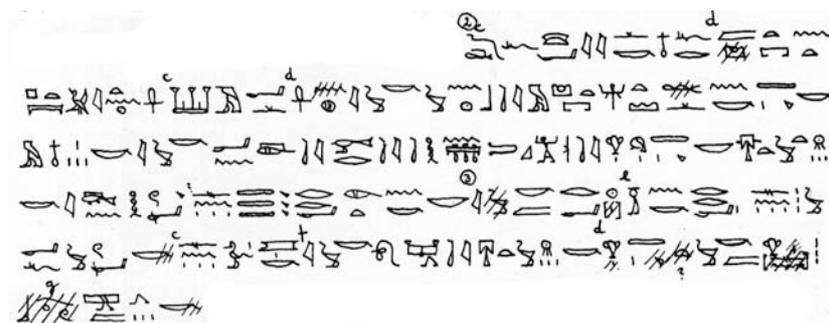
⁴ M. SANDMAN, *Texts from the Time of Akhenaten* (BiAeg, VIII), Bruxelles, 1938, p. 93-96.

⁵ Les références à ces traductions seront données de façon concise (nom de l'auteur), le lecteur étant invité à consulter la liste en fin de cet article.

Ci-contre, le texte en colonnes extrait de la publication de Davies en 1908. Les pointillés délimitent les zones détruites qui ont été restaurées d'après la copie de Bouriant. Les hachures indiquent les zones dont les signes sont mal conservés.



Ci-dessous, la copie publiée par Sandman. Les zones restaurées d'après Bouriant sont délimitées par les lettres c-d. Les lettres e-f signalent la variante attestée dans un hymne de la tombe de Mây : *sy n s3.k mr.k*. Voir N. de G. Davies, *The rock tombs of el-Amarna*, V (ASE, 17), Londres, 1908, p. 16, pl. II). Sandman voit en  (remarque g) un terme résultant d'une possible corruption de .



Ce passage comporte douze propositions, verbales ou non verbales, au départ desquelles les traducteurs ont cherché à composer des phrases complexes qui soient douées de sens :

- (1) *h^cy.k nfr.(w) m ʒht n(y)t pt, p^ʒ Itn ^cnh(w) ʒ^ʒ(w) ^cnh* Non verbale
 (2) *iw.k wbn.ti m ʒht iʒbt(y)t* **Non verbale en iw**
 (3) *mḥ.n.k t^ʒ nb m nfrw.k* Verbale
 (4) *iw.k ^cn.ti, wr.ti, tḥn.ti, k^ʒ.ti ḥr-tp t^ʒ nb* **Non verbale en iw**
 (5) *stwt.k, inh.sn t^ʒw r r-^c irt.n.k nb(t)* Verbale
 (6) *iw.k m r^c* **Non verbale en iw**
 (7) *in.k r r-^c.sn* Verbale
 (8) *w^cfw.k sn (n) s^ʒ.(k) mr(y).k* Verbale
 (9) *iw.k w^ʒ.ti* **Non verbale en iw**
 (10) *stwt.k ḥr t^ʒ* Non verbale
 (11) *tw.k m ḥr.[sn (?)]* Non verbale
 (12) ... (?) *šmwt.k* (?)

L'analyse des traductions publiées peut être synthétisée sous la forme du tableau suivant. Les propositions non-verbales introduites par *iw*, importantes dans la discussion qui suivra, sont notées en gras. Les propositions non traduites sont notées par un trait.

Bouriant :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Erman :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Davies :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Scharff :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Erman-Ranke :	1	2	3	4	5	–	–	–	9	10	–	–
Moret :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	–	–
Gilbert :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Wilson :	1	2	3	4	5	6	7	–	9	10	11	12
Gardiner :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Aldred :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Simpson :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Assmann :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Lichtheim :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Hornung :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Lalouette :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Foster :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Murnane :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	–
Grandet :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12-...
Mathieu :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Cannuyer :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	–
Laboury :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

Après une analyse aussi complète que possible des choix effectués par les différents traducteurs, je proposerai une nouvelle lecture qui correspond au schéma suivant :

Obsomer :	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
-----------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Analyse des traductions existantes

Pour la majorité des traducteurs, la **proposition n° 1** constitue une unité indépendante. Elle débute par les termes $h^{\text{c}}y.k \text{ nfr}$, qui ont fait l'objet de deux analyses différentes :

- a. Comme proposition non-verbale :

$H^{\text{c}}y.k \text{ nfr}.(w) m \text{ }^{\text{b}}ht \text{ n}(y)t \text{ pt}...$

Ton apparition est parfaite dans l'horizon du ciel...

- b. Comme proposition verbale :

$H^{\text{c}}y.k \text{ nfr}.(ti) m \text{ }^{\text{b}}ht \text{ n}(y)t \text{ pt}...$

Tu apparais parfait dans l'horizon du ciel...

Bouriant et Davies firent de $h^{\text{c}}y.k$ un nom (« Splendide est ton lever », « Thy rising is beautiful »), tandis que Erman y vit ensuite une forme verbale de la conjugaison suffixale (« Du erscheinst schön »). Les premiers pensèrent à une proposition non-verbale ayant $h^{\text{c}}y.k$ comme sujet nominal, le second à une proposition verbale. C'est la lecture d'Erman qui fut adoptée par la majorité des traducteurs suivants (Gilbert : « Tu te lèves beau »), mais récemment Mathieu en est revenu à traduire le terme $h^{\text{c}}y.k$ comme un nom (« ton apparition »), suivi par Laboury.

Pour trancher la question, il convient d'examiner le second terme de la proposition, *nfr*, qui me semble être de toute évidence un pseudo-participe dont la désinence a été omise dans l'écriture. Dans la première analyse proposée (a), *nfr* fonctionnerait comme prédicat de la proposition non-verbale à sujet masculin $h^{\text{c}}y.k$ et serait donc à la troisième personne du masculin singulier (forme complète : $nfr.w$). Dans la seconde (b), *nfr* se rapporterait au sujet du verbe à la deuxième personne du singulier et devrait lui être accordé (forme complète : $nfr.ti$). Si l'omission de la désinence du pseudo-participe est tout à fait habituelle dans le cas du *w* de la troisième personne du masculin singulier, elle est assez rare quand il s'agit du *ti* de la deuxième personne du singulier. On privilégiera donc d'emblée la lecture de *nfr* comme $nfr.(w)$, en la confortant par les observations : (1) la suite du *Grand Hymne* note scrupuleusement la désinence *ti* dans la totalité des dix-sept occurrences qu'il comporte de pseudo-participes à la deuxième personne du singulier ; (2) toutes les versions du *Petit Hymne* s'accordent à omettre la désinence de *nfr* dans la première proposition de cet hymne : $H^{\text{c}}y.k/H^{\text{c}}.k \text{ nfr}.(w), p^{\text{b}} \text{ }^{\text{b}}tn \text{ }^{\text{c}}nh(w)$.

Dans sa proposition initiale, le *Petit Hymne* atteste généralement la forme géminée $h^{\text{c}}.k$, mais on trouve chez Toutou la forme $h^{\text{c}}y.k$ qui se lit au début du *Grand Hymne*. Sans doute convient-il de considérer $h^{\text{c}}y$ comme un infinitif (résultant de l'évolution de $h^{\text{c}}t$) et h^{c} comme un nom, ce qui revient au même dans la mesure où l'infinitif est substantivé. Le *Grand Hymne* atteste d'ailleurs la forme $h^{\text{c}}.k$ en tant que nom dans la phrase $^{\text{c}}wy.sn \text{ m } i^{\text{b}}w \text{ n}(y) h^{\text{c}}.k$ « leurs bras sont en adoration de ton apparition » (col. 5) ; mais c'est la forme brève $h^{\text{c}}.k$ qui figure dans la colonne 6 : $mtn \text{ nb } wn.w \text{ n } h^{\text{c}}.k$ « tout chemin est accessible en raison de ton apparition ».

En conclusion, le *Grand Hymne* commence manifestement par une proposition non-verbale, et, comme dans le *Petit Hymne*, celle-ci est suivie de la mention de l'Aton vivant que le locuteur interpelle :

$H^y.k \text{ nfr.}(w) m \text{ }^3ht \text{ n}(y)t \text{ pt,}$
 $p^3 \text{ }^1tn \text{ }^c nh(w) \text{ }^s s^3(w) \text{ }^c nh.$

Ton apparition est parfaite dans l'horizon du ciel,
ô Aton vivant qui initie la vie.

Notons que Pierre Grandet et Christian Cannuyer préfèrent considérer la première proposition de l'hymne comme une subordonnée circonstancielle. Pour Grandet, la principale se situe au niveau de la proposition n° 3 : « (1) Quand tu poins magnifique à l'horizon du ciel (...), (2) brillant à l'horizon d'Orient, (3) toute terre est par toi emplie de ta beauté ». Pour Cannuyer, il s'agit de la proposition n° 2, ce qui lui permet de faire de la proposition n° 3 une séquentielle : « (1) Quand tu apparais, parfait, à l'horizon du ciel (...), (2) tu es brillant dans l'horizon oriental (3) et tu as rempli toute la terre de ta perfection ». En réalité, cette approche n'est envisageable que dans la mesure où la proposition n° 1 serait une proposition verbale, ce qui ne semble pas être le cas comme on vient de le montrer⁶.

Tous les traducteurs associent les **propositions n° 2 et 3** au sein d'une même phrase complexe, mais la première (*Tw.k wbn.ti*) est considérée comme une principale par les uns⁷, comme une subordonnée par les autres⁸ :

(2) $Tw.k \text{ wbn.ti} m \text{ }^3ht \text{ }^i3bt(y)t, (3) m\dot{h}.n.k \text{ }^t3 \text{ nb } m \text{ nfrw.k}$

- a. *Tu t'es levé dans l'horizon oriental et tu as rempli toute terre de ta beauté* (Laboury)
- b. *When you have dawned in eastern lightland, you fill every land with your beauty* (Lichtheim)

Tw.k wbn.ti est une proposition non-verbale dont le prédicat est un pseudo-participe (*wbn.ti*) accordé à un sujet à la deuxième personne du singulier (le pronom suffixe *k*). Introduite par l'auxiliaire *iw*, cette proposition peut, en moyen égyptien, correspondre tant à une principale qu'à une subordonnée, parce que son sujet est pronominal. En néo-égyptien, il s'agit d'une subordonnée, car, dans le cas d'une principale, le pronom préfixe *Tw.k* serait utilisé à la place de *Tw.k*. Si certains textes de l'époque amarnienne, comme notamment les stèles-frontières, privilégient l'usage de la syntaxe néo-égyptienne, d'autres offrent un savant mélange des deux états

⁶ Alan GARDINER avait également choisi d'associer les trois premières propositions en une seule phrase, mais sans pour autant faire de la première une subordonnée : « (1) Thou arisest beauteous in the horizon of heaven (...), (2) when thou didst shine in the eastern horizon, (3) and didst fill every land with thy beauty ».

⁷ BOURRIANT, ERMAN, GILBERT, HORNUNG, ASSMANN, MURNANE, CANNUYER, LABOURY.

⁸ DAVIES, SCHARFF, ERMAN-RANKE, MORET, WILSON, GARDINER, ALDRED, SIMPSON, LICHTHEIM, LALOUETTE, FOSTER, GRANDET, MATHIEU.

de langue et le *Grand Hymne à Aton* est réputé appartenir à cette seconde catégorie.

Ceux qui traduisent *Tw.k wbn.ti* comme une principale (a) supposent que le scribe s'exprimait ici en moyen égyptien. Mais le même scribe, voulant exprimer une principale dans la proposition n° 11, n'a pas hésité à employer la structure néo-égyptienne : *tw.k m hr.[sn (?)]* « tu es dans [leur (?)] regard ». Il semble dès lors préférable d'analyser la proposition n° 2 comme une subordonnée, sachant que cette solution convient aussi au moyen égyptien. Et il sera dès lors logique d'analyser de même les propositions non-verbales n° 4, 6 et 9 qui sont introduites également par *iw.k*.

Ceux qui voient dans *Tw.k wbn.ti* une subordonnée (b) éprouvent une difficulté quand il s'agit de traduire la proposition n° 3, qui serait pour eux la principale. En effet, la forme verbale *mḥ.n.k* note un accompli, ce qui donnerait lieu à une traduction comme : « Lorsque tu te lèves / t'es levé / brilles dans l'horizon oriental, tu as rempli toute terre de ta perfection ». Mais la plupart des traducteurs rendent cet accompli par un présent, car l'illumination complète des terres est la conséquence du lever d'Aton, à moins d'attribuer au scribe la volonté d'insister sur le caractère immédiat de son action : « et (déjà) tu as rempli toute terre de ta perfection ». Pour éviter ce problème, Claire Lalouette fait de la forme accomplie *mḥ.n.k* une circonstancielle marquant l'antériorité, considérant la proposition n° 4 (*iw.k ḥn.ti, ...*) comme la principale : « Tandis que tu apparais dans l'horizon oriental, après avoir rempli le pays tout entier (*sic*) de ta perfection, tu es beau, grand, étincelant, élevé au-dessus de la terre... ». Mais, dans ce cas, la proposition non-verbale *iw.k ḥn.ti* n'est pas traitée de la même manière que la proposition initiale *Tw.k wbn.ti*, alors qu'elle a exactement la même structure. Voilà sans doute ce qui amène Bernard Mathieu à associer les propositions 2 à 5 dans la même phrase, afin que la principale soit la proposition verbale *stwt.k inh.sn tḥw*, et *iw.k ḥn.ti* une subordonnée : « (2) Dès que tu t'es levé dans l'horizon oriental, (3) que tu as empli l'univers de ta beauté, (4) radieux, majestueux, éblouissant, bien haut au-dessus de l'univers, (5) tes rayons encerclent les pays jusqu'aux limites de toute ton œuvre ».

En ce qui concerne les **propositions n° 4 et 5**, les autres traducteurs les traitent le plus souvent comme deux phrases indépendantes, en faisant de *iw.k ḥn.ti* une principale, alors qu'il s'agit à mon sens d'une subordonnée. Ainsi Cannuyer : « (4) Tu es magnifique, grand, étincelant, élevé au-dessus de toute terre. (5) Tes rayons embrassent les pays, jusqu'aux confins de tout ce que tu as créé ».

La **proposition n° 6**, *iw.k m r^c*, est de nouveau une proposition non-verbale introduite par *iw.k*, mais dont le prédicat est cette fois un complément prépositionnel composé d'un nom précédé du *m* dit « d'équivalence ». Elle est suivie des **propositions n° 7 et 8**, qui sont deux propositions verbales : (7) *in.k r r^c.sn*, (8) *w^cfw.k sn (n) s³.(k) mr(y).k*. D'aucuns relèvent un jeu de mots entre *r^c* qui

désigne le soleil et r^c qui signifie les « limites » ou les « confins » (propositions n° 6 et 7)⁹.

Rares sont les traducteurs qui considèrent $iw.k m r^c$ comme une indépendante, en se référant à la grammaire du moyen égyptien¹⁰. C'est le cas de Lalouette, qui traduit : « (6) Tu es Rê, (7) et tu rapproches leurs extrémités, (8) tu les lies pour ton fils bien aimé ».

La plupart des traducteurs préfèrent voir en $iw.k m r^c$ une proposition subordonnée, qu'ils traduisent le plus souvent en la considérant comme une causale : « (6) Parce que tu es le Soleil, (7) tu les atteins jusqu'en leurs confins (8) et tu les lies pour ton fils que tu aimes » (Cannuyer). De plus, certains font de la seconde proposition verbale une circonstancielle avec un verbe $w^c f w.k$ au prospectif, qui exprime le but ou la conséquence : « (6) Étant Rê, (7) tu atteins leurs limites, (8) de façon à les subjuguier pour ton fils bien aimé » (Mathieu).

De leur côté, Alan Gardiner et Cyril Aldred font se rapporter à ce qui précède la subordonnée $iw.k m r^c$, comme la raison qui fait que le rayonnement s'étend sur toutes les terres : « (5) Thy rays embrace the lands to the full extent of all that thou hast made, (6) for thou art Re (7) and thou attainest their limits (7) and subdueth them for thy beloved son » (Aldred).

Les **propositions n° 9 à 12** sont souvent associées deux par deux par les traducteurs. Par prudence, certains s'abstiennent de traduire la proposition n° 12 dont l'un des mots est difficile à lire.

(9) $Iw.k w^3.ti$, (10) $stwt.k hr t^3$

(11) $Tw.k m hr.[sn (?)]$, (12) ... (?) $šmwt.k$

Au sein de la première phrase, les uns font de $Iw.k w^3.ti$ une principale, ce qui n'est possible qu'en moyen égyptien, les autres une subordonnée. Mais tous conçoivent que l'ensemble vise à énoncer le paradoxe qu'il y a entre l'éloignement du soleil et le fait que ses rayons sont « sur la terre » : « Tu es loin, mais tes rayons sont sur la terre » (Moret, Gilbert) ; « Bien que tu sois loin, tes rayons sont sur terre » (Mathieu) ; « Si éloigné sois-tu, tes rayons sont sur la terre » (Cannuyer).

Comme nous l'avons déjà précisé, la proposition n° 11 est une proposition non-verbale indépendante ou principale, en raison de l'usage du pronom préfixe $Tw.k$ devant le prédicat. Mais les avis sont partagés sur la manière de lire et de traduire ce prédicat. La question dépend de ce qui était noté à gauche du signe du visage de face (hr) dans une zone qui n'a pas été endommagée en 1891 et que Davies a pu examiner dans les mêmes conditions que Bouriart. Mais là où ce dernier voyait un trait et le signe O 4 ()⁹, Davies a identifié trois traits du pluriel sous une lacune ()¹⁰, qui lui semblèrent pouvoir recevoir la notation du pronom suffixe

⁹ Ainsi ERMAN, p. 358 n. 3 ; WILSON, p. 370 n. 4 ; ASSMANN 1975, p. 558 ; LICHTHEIM, p. 100 n. 2.

¹⁰ ERMAN, DAVIES, SCHARFF, LALOUETTE.

de la troisième personne du pluriel ($\overline{\text{m}}\text{w}$) : *Tw.k m hr.[sn]* « Thou art in (their) faces ». C'est ce pronom que Sandman restaure dans sa copie du texte. À quoi pourrait se rapporter le pronom restauré par Davies ? L'une des phrases de la colonne 5, qui décrit l'activité terrestre qui existe durant le jour, montre que ce pronom pluriel peut se référer au terme t^3 « la terre », pourtant au singulier : « *T³ r-dr.f, ir.sn k³t.sn* « Le pays entier, ils effectuent leurs travaux », c'est-à-dire « Le pays entier effectue ses travaux » au sens de vaquer à ses occupations. Le pronom pluriel désigne ici les différents êtres qui vivent sur la terre et qui sont mentionnés dans la suite. Dans le passage qui nous intéresse, où la proposition précédente s'achève par la mention de la terre (« tes rayons sont sur la terre »), on serait donc amené à comprendre *Tw.k m hr.[sn]* comme « Tu es dans le visage/regard de ses (habitants) ». Mais l'espace hachuré dans la copie de Davies est très mince. Il serait envisageable d'y restaurer tout au plus le pronom suffixe de la première personne du pluriel ($\overline{\text{m}}\text{w}$) et de lire : *Tw.k m hr.[n]* « Tu es dans notre visage/regard ». La difficulté est que jamais dans la suite du *Grand Hymne*, pas plus d'ailleurs que dans le *Petit Hymne*, le locuteur ne s'associe aux autres humains en utilisant la première personne du pluriel. De son côté, Claire Lalouette omet le pronom suffixe, considérant que le nom serait simplement au pluriel : *Tw.k m hrw* « Tu es dans les regards ». John L. Foster pense même que le terme presque illisible figurant sous le nom pluriel *hrw* pourrait être un participe fonctionnant comme complément de ce nom : « you shine in the faces of all who turn to follow your journeying ». Mais Foster n'indique pas à quel verbe il pense en traduisant « turn to follow ».

Le dernier mot du passage étudié est un nom facile à traduire, *šmwt.k* « tes cheminements », dont le t du féminin est d'ailleurs encore visible là où Davies nota des hachures (voir fig. 2). Par contre, celui qui précède a fait l'objet d'analyses très diverses, car les éditeurs ne s'accordent ni sur la hauteur de la lacune ni sur les traces qui y seraient encore visibles :

Bouriant : O  Davies : 

Dans sa traduction, « and they watch (?) thy goings », Davies suggère prudemment d'y voir un verbe de perception, idée reprise par Sandman, qui pense à une corruption de $\overline{\text{m}}\text{w}$ $\overline{\text{t}}\text{w}$ $\overline{\text{t}}\text{w}$, une forme du verbe *nw* « voir » qui apparaît au Nouvel Empire comme synonyme des verbes *m³³* et *ptr*, auquel serait adjointe la nouvelle forme du pronom suffixe de la troisième personne du pluriel (*nw.w* « ils voient »). Lalouette suit cette hypothèse, puisqu'elle traduit par « l'on peut contempler ton voyage ». Mathieu reste prudent, tout en liant la proposition à celle qui précède : « (11) tu es devant eux (12) qui contemplant ta course (?) ». Spalinger envisage la possibilité d'y lire plutôt le verbe $\overline{\text{b}}\text{r}$ « voir » (copte $\text{B}\lambda\lambda$), mais ce dernier ne semble attesté qu'à partir de l'époque grecque¹¹.

¹¹ Communication du 18 février 2015. Voir *Wb.* I, p. 465.6 ; W. VYCICHL, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain, 1983, p. 27.

À l'inverse, de nombreux traducteurs ont considéré que cette proposition était négative, en identifiant la négation $b(w)$ du néo-égyptienne dans le signe de la jambe noté par Davies au début du mot, de sorte que l'ensemble de la phrase puisse se comprendre comme suit : « (11) Tu es dans les visages/regards, (12) (mais) on ne voit pas tes cheminements »¹². La phrase n'est pas sans rappeler celle qui se lit au début de l'*Hymne à Amon* de Souty et Hor, qui étaient architectes sous Aménophis III (stèle Caire CG 34051) : *Stw(t).k m hr, n rh.tw.s(n)* « Tes rayons sont sur le visage / dans le regard, (mais) on ne les connaît pas ». Aussi plusieurs traducteurs n'hésitent pas à traduire comme suit la proposition n° 12 : « On ne connaît pas tes cheminements »¹³. Dans les traces relevées par Davies, Grandet propose même de restaurer une forme passive du verbe *rh* « connaître » et de translittérer : $B(w) rh.[t]w šmwt.k$.

Davies : 

Grandet : ... 

Grandet pousse son analyse plus loin et remet en question le découpage traditionnel des propositions n° 9 à 12, en séparant la dernière proposition de celles qui précèdent. Sa traduction est la suivante :

- (6) *Comme tu es le Soleil, (7) tu atteins leurs confins,*
 (8) *Les plaçant au pouvoir de ton fils bien-aimé,*
 (9) *Lointain (10) dont les rayons sont pourtant sur la terre,*
 (11) *Et de chaque être humain caressent (?) le visage.*
 (12) *Nul ne peut se flatter de connaître ta course,*
 (13) *Quand tu te couches dans l'horizon d'Occident.*

Alors qu'il accepte le paradoxe exprimé par l'association des propositions n° 9 et 10, Grandet rejette celui qui est envisagé par les traducteurs qui associent les propositions n° 11 et 12, car « c'est un fait connu que la théologie d'Amarna, fondée sur l'observation de la réalité visible, se refuse à spéculer sur le trajet nocturne inconnu du soleil, contrairement à l'ancienne théologie solaire »¹⁴. Il choisit alors d'associer la proposition n° 12 à l'évocation du coucher du soleil qui lui fait suite. Par ailleurs, il refuse de faire de la proposition n° 11 une proposition non-verbale, mais considère *tw.k* comme une forme du verbe *tkn* « s'approcher », qu'il pense retrouver dans un verbe *twk* figurant dans une phrase du *Petit Hymne* attestée seulement chez Apy et Mahou¹⁵. Mais ce verbe *twk*, noté avec des déterminatifs, est considéré comme une graphie du verbe *tk3* « illuminer » dans le *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*¹⁶.

Proposition de traduction

Comme on l'a souligné à plusieurs reprises, le passage étudié comporte quatre propositions non-verbales introduites par *Tw.k*.

¹² GARDINER, SIMPSON, LICHTHEIM, HORNUNG, ASSMANN.

¹³ GILBERT, WILSON, ALDRED, GRANDET, LABOURY.

¹⁴ GRANDET, p. 139-140.

¹⁵ M. SANDMAN, *Texts from the Time of Akhenaten*, Bruxelles, 1938, p. 11.

¹⁶ *Wb.* V, p. 255 et 333.

Il est tentant de chercher à les traduire toutes de la même façon, soit comme quatre principales (moyen égyptien)¹⁷, soit comme quatre subordonnées (moyen ou néo-égyptien). La seconde solution est préférable, puisque la proposition n° 11 offre la structure d'une principale néo-égyptienne utilisant le pronom préfixe *Tw.k*.

En 1995, William J. Murnane avait opéré ce choix et structuré sa traduction en fonction des quatre propositions en *iw.k*, dans l'idée qu'elles fournissaient autant d'explications quant à la perfection de l'apparition du soleil. Voici l'intégralité de sa traduction¹⁸ :

- (1) *Beautifully you appear from the horizon of heaven. O living Aten who initiates life* –
 (2) *For you are risen from the eastern horizon (3) and have filled every land with your beauty;*
 (4) *For you are fair, great, dazzling and high over every land, (5) and your rays enclose the lands to the limit of all you have made;*
 (6) *For you are Re, (7) having reached their limit (8) and subdued them <for> your beloved son;*
 (9) *For although you are far away, (10) your rays are upon the earth (11) and you are perceived.*

Contrairement à Murnane, je pense que ces quatre propositions subordonnées doivent suivre plutôt que précéder la ou les propositions principales dont elles dépendent syntaxiquement, car cela est plus conforme à l'usage observé dans d'autres textes. On aboutit dès lors à un texte en 5 phrases (notées ci-après de A à E), qui est rythmé par le retour des *iw.k* comme dans une litanie :

- A (1) *Ton apparition est parfaite dans l'horizon du ciel (3)ht n(yt) pt),*
ô Aton vivant qui initie la vie,
 (2 : *iw.k*) *car tu es brillant dans l'horizon oriental (3)ht i3bt(y)t).*
- B (3) *C'est de ta perfection que tu as rempli toute terre (t3 nb),*
 (4 : *iw.k*) *car tu es beau et grand, resplendissant et éminent au-dessus de toute terre (t3 nb).*
- C (5) *Tes rayons embrassent les terres (t3w) jusqu'aux confins (r-°) de tout ce que tu as créé,*
 (6 : *iw.k*) *car tu es le soleil (r°).*
- D (7) *Tu atteins jusqu'à leurs confins (r-°) (8) afin de les soumettre à ton fils bien-aimé,*
 (9 : *iw.k*) *car tu es éloigné.*
- E (10) *Tes rayons sont sur le pays (t3) (11) et tu es dans les regards, (12)*
(mais) on ne connaît pas (?) tes cheminements.

Dans les quatre premières phrases, les subordonnées introduites par *iw.k* énoncent les caractères fondamentaux d'Aton : il est brillant dans l'horizon oriental ; il est beau, grand, resplendissant et éminent au-dessus de toute terre ; il est le soleil ; il est éloigné. Les principales n'offrent en somme qu'une appréciation complémentaire que le récitant donne sur les actions de l'Aton vivant.

¹⁷ Cette option est celle d'ERMAN 1923.

¹⁸ MURNANE, p. 113.

La phrase A gagne à être étudiée en la comparant à la phrase initiale du *Petit Hymne*, que l'on peut traduire en reproduisant les choix syntaxiques effectués pour le début du *Grand Hymne* : $H^c.k$ $nfr.(w)$, p^3 Itn $\text{'nh}(w)$ nb $n\dot{h}h$, $iw.k$ $\dot{t}hn.ti$, 'n.ti , $wsr.ti$ « Ton apparition est parfaite, ô Aton vivant maître de l'éternité, car tu es resplendissant, beau et puissant ». La subordonnée consiste ici en un énoncé des qualités de l'Aton vivant similaire à celui de la subordonnée de la phrase B du *Grand Hymne*, qui emploie d'ailleurs les pseudo-participes $\dot{t}hn.ti$ et 'n.ti . L'intérêt de la phrase A du *Grand Hymne* réside dès lors davantage dans les termes qui ne figurent pas au début du *Petit Hymne*.

Le dieu est décrit comme $\dot{s}^3(w)$ 'nh , une expression totalement inconnue du *Petit Hymne* qui, pourtant, mentionne à cinq reprises l'« Aton vivant ». Les traducteurs sont partagés sur le sens à donner à $\dot{s}^3(w)$ 'nh dont le verbe \dot{s}^3 « commencer » se trouve au participe masculin. Les uns pensent qu'Aton est « celui qui a commencé à vivre », autrement dit celui « qui vit depuis l'origine » (Gilbert) ou « qui vécut le premier » (Mathieu), alors que les autres considèrent que le verbe est transitif direct. Parmi eux, les uns songent à un participe perfectif (Cannuyer : « qui a inauguré la vie »), se référant sans doute à l'acte originel de la création, quand les autres y voient un participe imperfectif, dans l'idée qu'il s'agit d'une création renouvelée chaque matin (Murnane : « who initiates life »). Ma préférence va à la dernière solution, qui s'accorde mieux avec la mention, dans la subordonnée, de l'horizon oriental où l'Aton vivant brille au matin de chaque jour. Un passage du *Petit Hymne* mentionne d'ailleurs, mais après l'évocation de la nuit, le retour de l'Aton vivant au matin, m $\dot{3}ht$ $\dot{i}3bt$ $n(y)t$ pt « dans l'horizon oriental du ciel ». Dans la phrase A du *Grand Hymne*, l'expression se trouve pour ainsi dire scindée en deux, si bien que le terme $\dot{3}ht$ se lit à la fois dans la principale et dans la subordonnée, tout comme $\dot{i}3$ nb « toute terre » sera présente à la fois dans la principale et dans la subordonnée de la phrase B.

Nombreux sont les traducteurs qui rendent la subordonnée $iw.k$ $wbn.ti$ comme une temporelle et certains préfèrent comprendre wbn comme « se lever » plutôt que « briller », en pensant au moment précis où le soleil point à l'Orient. Sans exclure *a priori* la traduction de $iw.k$ $wbn.ti$ comme « lorsque tu t'es levé », on notera que la temporelle est rendue plusieurs fois par l'aoriste circonstanciel $wbn.k$. On lit ainsi dans le *Petit Hymne*, en parlant des êtres qui peuplent la terre : « Ils vivent quand tu brilles pour eux ($wbn.k$ $n.sn$) », suivi de « Leurs yeux, quand tu brilles ($wbn.k$), voient grâce à toi ». Dans le *Grand Hymne* : « Tes rayons nourrissent toutes les campagnes, quand tu brilles ($wbn.k$), de sorte qu'elles vivent et poussent pour toi » (colonne 10). Le sens du verbe wbn réclame une étude approfondie, mais « briller » ou « se mettre à briller » peuvent être préférés à « se lever » dans les hymnes où le lever du soleil est rendu par le verbe h^i « apparaître » ou par le nom h^c « apparition ». Trois autres passages sont concernés : « Toute fleur est vivante et ce qui pousse sur le sol se développe parce que tu

brilles (*n wbn.k*) » (*Petit Hymne*) ; « Tu as créé le ciel lointain pour y briller (*r wbn im.s*) et voir tout ce que tu as créé » (*Petit Hymne* ; *Grand Hymne*, col. 11) ; « Quand tu t'es mis à briller (*Wbn.n.k*), ils vivent ; quand tu te couches (*htp.k*), ils meurent » (*Idem*, col. 12).

Le pseudo-participe *wbn.ti* n'est employé que dans le *Grand Hymne*, qui offre deux occurrences en plus de celle qui intéresse notre propos. La première se trouve à la colonne 4, dans la phrase qui introduit le passage consacré au lever de l'Aton vivant générateur de l'activité sur terre : « À l'aube, brillant dans l'horizon (*wbn.ti m 3ht*) et radieux en tant qu'Aton dans le jour (*psd.ti m Itn m hrw*), tu repousses les ténèbres et produis tes rayons ». La seconde se lit à la colonne 11, dans une proposition causale introduite par *iw.k* : « Tu as créé le ciel lointain pour y briller et voir tout ce que tu as créé, car tu es unique (*iw.k w°.ti*) et brillant en ta forme d'Aton vivant (*wbn.ti m Itn °nh(w)*) ». Il est clair que dans ces deux cas, le pseudo-participe a une valeur qualitative et non pas résultative : il est brillant en même temps que radieux (*psd.ti*) ou unique (*w°.ti*). Et c'est cette qualité de l'Aton vivant qui peut être énoncée dans la subordonnée de la phrase A, plutôt que le simple fait que son lever s'est opéré.

La phrase B offre en principale une proposition verbale utilisant une forme accomplie *sdm.n.f* : (3) *mḥ.n.k t3 nb m nfrw.k*. Les uns la traduisent comme une séquentielle, les autres comme une circonstancielle. Personne jusqu'à présent n'a songé à en faire une principale emphatique, alors qu'elle offre un élément circonstanciel *m nfrw.k* sur lequel peut porter l'emphase : « C'est de ta perfection que tu as rempli toute terre ». Cette proposition n'est pas sans rappeler un passage du *Petit Hymne* qui atteste *mḥ.n.k T3wy m mrwt.k*, que les traducteurs ont le plus souvent associée à ce qui précède : « L'amour que tu suscites est grand et important, tes rayons sont lumineux vers tous les visages, ta peau est brillante en faisant vivre les cœurs, après/parce que tu as rempli les Deux Terres de ton amour ». Mais elle pourrait tout aussi bien constituer une proposition indépendante. Comme Gilbert, je propose de lui associer plutôt ce qui suit : « C'est de ton amour que tu as rempli les Deux Terres, ô dieu vénérable qui s'est façonné lui-même ». Ce choix est légitimé par la présence, dans la colonne 11 du *Grand Hymne*, d'une forme accomplie *sdm.n.f* qui est clairement emphatique pour la grande majorité des traducteurs : *Ir.n.k pt w3.ti r wbn im.s, r m3(3) iry.k nb* « Tu as créé le ciel lointain pour y briller et voir tout ce que tu as créé ». La structure est bien connue en moyen égyptien. L'emphase porte ici sur deux infinitifs de but précédés de la préposition *r*. On notera avec intérêt que la même phrase, dans le *Petit Hymne*, est introduite par un *iw* qui permet de la transformer en une proposition autonome moyen-égyptienne, soit également une proposition indépendante.

Notons au passage que, tant dans le *Petit Hymne* que dans le *Grand Hymne*, la proposition qui évoque la création du ciel lointain est suivie d'une proposition non-verbale introduite par *iw.k* qui, suivant la logique de ce qui a été dit plus haut, peut fonctionner

comme une subordonnée placée derrière la principale. C'est ainsi que procèdent Assmann et Mathieu pour le *Petit Hymne*, Gardiner, Grandet et Cannuyer pour le *Grand Hymne*.

Petit Hymne : *Tw ir.n.k pt w³.t(i) r wbn im.s, r m³³ iry.k nb, iw.k w^c.ti* « Tu as créé le ciel lointain pour y briller et voir tout ce que tu as créé, car tu es unique ».

Grand Hymne : *Tr.n.k pt w³.ti r wbn im.s, r m³⁽³⁾ iry.k nb, iw.k w^c.ti wbn.ti m hprw.k m Itn ^cnh(w), h^c.ti psd.ti, w³.ti hn.ti* « Tu as créé le ciel lointain pour y briller et voir tout ce que tu as créé, car tu es unique et brillant en ta forme d'Aton vivant, et que tu parais éclatant, (à la fois) lointain et proche »¹⁹.

Alors que, dans le *Petit Hymne*, la brève subordonnée *iw.k w^c.ti*, qui offre un jeu de mots probable avec *w³.t(i)*, pourrait aussi se comprendre comme une temporelle (« alors que tu étais seul »), le *Grand Hymne* offre une subordonnée plus élaborée, causale à mon sens, dont certains termes sont clairement choisis pour trouver un écho dans la principale : *wbn.ti* « brillant » et *w³.ti* « lointain ».

Cette caractéristique, qui semble propre au *Grand Hymne*, a déjà été observée dans la phrase A de l'introduction, avec la double mention de l'horizon *3ht*. Elle se retrouve dans la phrase B qui atteste, tant dans la principale que dans la subordonnée, le terme *t³ nb* « toute terre ». La subordonnée localise un Aton doué de multiples qualités « au-dessus de toute terre », tandis que la principale vise à indiquer qu'il fait bénéficier « toute terre » de ces qualités résumées dans le terme *nfrw* « perfection ».

Dans la phrase C, deux termes se répondent également, en un jeu de mots entre *r^c* « les confins » et *r^c* « le soleil »²⁰. C'est la nature même de l'Aton vivant en tant que soleil *r^c* qui fait que ses rayons agissent jusqu'aux confins (*r^c*) de la création. Dans la phrase D, c'est son éloignement qui fait qu'il peut atteindre les confins des terres et les soumettre alors au roi d'Égypte, son fils. Ce faisant, il n'est nul besoin d'envisager un paradoxe entre les propositions n° 9 et 10 et de rendre le *iw.k* par une subordonnée initiale qui marquerait une opposition : « (9) Bien que tu sois loin, (10) tes rayons sont sur terre » (Mathieu).

La phrase E, dernière phrase du passage étudié, mentionne la terre au singulier (*t³*), si bien qu'il est probable que l'énoncé concerne spécifiquement l'Égypte, et plus précisément la perception que ses habitants peuvent avoir de l'Aton vivant. Son interprétation reste délicate, car le texte ne précise pas comment il convient de concevoir les « cheminements » (*šmwt*) de l'Aton vivant. S'agit-il nécessairement de son cheminement nocturne, comme le pense Grandet ? En évoquant la nuit, lorsque « le pays (*t³*) est dans les

¹⁹ GARDINER : « Thou hast made the sky distant to shine in it and to see all that thou hast made, being alone and shining in thy various forms as the living Aten, appearing gloriously and gleaming, being both distant and near ».

²⁰ Jusqu'à présent, ce jeu de mots avait été relevé seulement entre le nom *r^c* et le *r^c* qui figure dans la proposition n° 7. Voir ci-dessus, p. 8, note 9.

ténèbres en état de mort », le *Grand Hymne* se contente d'indiquer que « celui qui les a créés repose dans son horizon $\text{ḳ}h\text{t}$ » et l'on sait que la conception d'un parcours souterrain tel que le décrit le *Livre de l'Amdouat* est écartée à l'époque amarnienne. Pourrait-il s'agir, au contraire, du cheminement des rayons durant la journée ? Pourrait-il s'agir d'une réflexion à propos de la lumière produite par l'Aton vivant, véhiculée par des rayons invisibles à l'œil nu, mais que l'iconographie, capable de figurer l'invisible, a néanmoins réussi à matérialiser ? N'est-ce pas le même constat qui serait à la base de l'énoncé qu'on lisait dans l'*Hymne à Amon* de Souty et Hor : *Stw(t).k m hr, n rh.tw.s(n)* « Tes rayons sont sur le visage / dans le regard, (mais) on ne les connaît pas » ?

La copie de la tombe de Mây

Le début du *Grand Hymne* est noté dans l'entrée de la tombe n° 14 du général Mây, sous le relief montrant l'adoration du soleil par la famille royale, dans les premières colonnes d'un hymne composé pour ce Mây²¹. Voici l'édition publiée par Davies :



Les deux premières colonnes associent, après le terme initial dw^3 « adorer » ou « adoration », non seulement les noms d'Aton et d'Akhenaton, mais aussi celui de Néfertiti, comme c'était le cas pour le *Grand Hymne* de la tombe d'Aÿ. Mais l'hymne lui-même n'est pas introduit par le verbe $dd.f$ « il dit ». Ce sont les colonnes 3 et 4 qui reproduisent partiellement le passage qui vient d'être étudié, à l'exception de la proposition n° 9.

- (1) $H^c y.k nfr.(w) m \text{ḳ}h\text{t} n(y)t pt, p^3 Itn \text{ḳ}nh(w) \text{š}^3(w) \text{ḳ}nh,$
- (2) $iw.k wbn.ti m \text{ḳ}h\text{t} i^3bt(y)t.$
- (3) $Mh.n.k t^3 nb m nfrw.k,$
- (4) $iw.k \text{ḳ}n.ti, wr.ti, thn.ti, k^3.(ti) hr-tp t^3 nb.$
- (5) $Stwt.k, inh.sn t^3w (r) r^c irt.n.k nb(t),$
- (6) $iw.k m r^c.$
- (7) $In.k (r) r^c.sn (8) w'fw.k sy n s^3.k mr(y).k.$

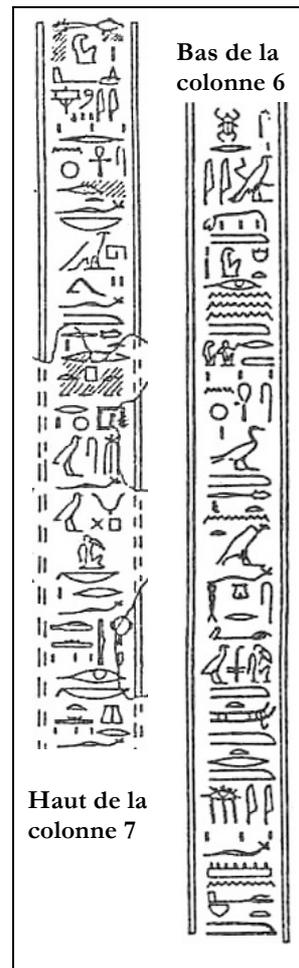
²¹ N. DE G. DAVIES, *The rock tombs of el-Amarna*, V (ASE, 17), Londres, 1908, p. 16, pl. II, XIX (photographie) ; M. SANDMAN, *Texts from the Time of Akhenaten* (BiAeg, VIII), Bruxelles, 1938, p. 59-60.

Le texte exploite ensuite la mention d'Akhenaton comme « ton fils bien-aimé » pour indiquer les dons que le roi a reçus du dieu, en commençant par la phrase suivante : *Stwt.k hr tit.k 3ht²², hk3 M3t pr(w) m nhh* « Tes rayons sont sur ton image bénéfique, le souverain de Maât qui procède de l'éternité ». L'expression *tit 3ht* n'est pas sans évoquer le nom même d'Akhenaton, *3h n Ytn* « Bénéfique à Aton ». Cette volonté d'orienter le discours vers la personne du roi peut expliquer en soi l'omission de la proposition n° 9 (*iw.k w3.ti*) lors de l'adaptation du texte. La suite mentionnera la création d'Akhetaton par le roi pour le service du dieu.

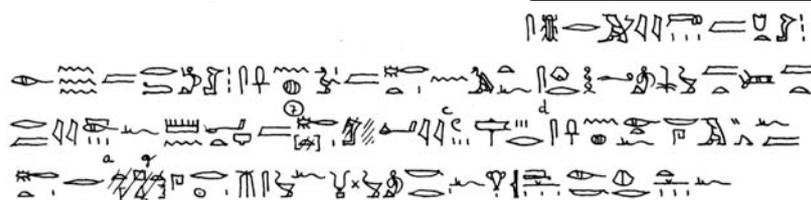
2. Colonnes 6-7

Le second passage à examiner est le suivant :

À droite, le texte en colonnes d'après la publication de Davies en 1908.



Ci-dessous, la copie de Sandman.



Ce passage comporte un certain nombre de jeux de mots qui n'ont pas été notés par les commentateurs. La translittération qui suit offre une nouveauté à la fin de la section 6 :

²² La désinence *-t* du féminin semble bien figurer dans l'inscription, d'après une photographie prise en février 2015 par Nicolas Gauthier.

- (1) *Shpr(w) m³yw m hmwt*, (2) *ir(w) mw m rmt*,
 (3) *s^cnh(w) s³ m ht n(yt) mwt.f*, (4) *sgrh(w) sw m tmt rmy(t).f*,
 (5) *mn^ct m ht*, (6) *dy t³w r s^cnh ir(w) it nb*,
 (7) *h³.f m ht r tpt*, *hrw msw(t).f*, (8) *wp.k r⁽³⁾.f hr-kd*, *ir.k hrt.f*.

Bouriant et Davies avaient associé le début de ce passage à la phrase qui précède : « Tes rayons, qui pénètrent jusqu'au sein de la Grande Verte, (1) font féconder les femmes, (2) forment la semence dans les hommes (3) et animent l'enfant dans le sein de sa mère » (Bouriant). Mais cette hypothèse fut vite écartée, les autres traducteurs préférant associer cette phrase à celle qui précède en concluant ainsi la description de l'activité générée par le soleil durant le jour : *Rmw hr itrw hr tft n hr.k, stwt.k m-hnw w³d-wr* « Les poissons du fleuve s'agitent devant toi, (car) tes rayons sont au sein de ouadj-our ».

Les quatre premières formes verbales (*shpr*, *ir*, *s^cnh* et *sgrh*) sont analysées diversement par les traducteurs. La plupart les considèrent comme des participes actifs masculins, énoncés de façon autonome, tout en se rapportant au dieu à qui l'on s'adresse. Aussi ajoutent-ils une référence à la deuxième personne du singulier, qui serait sous-entendue. Voici par exemple la traduction de Mathieu :

- (1) *Toi qui produis les germes chez les femmes,*
 (2) *et qui changes la semence en être humain,*
 (3) *Qui vivifies l'enfant dans le sein de sa mère,*
 (4) *qui l'apaises et taris ses larmes,*
 (5) *Nourricier dans le sein, (6) dispensateur du souffle,*
pour vivifier toute ton œuvre !
 (7) *Lorsqu'il sort du sein pour respirer, au jour de sa naissance,*
 (8) *tu ouvres grand sa bouche pour subvenir à ses besoins.*

Certains n'hésitent pas à traduire comme si les premiers verbes attestaient effectivement un pronom suffixe²³ : « (1) Tu rends les femmes fécondes (2) et crées la semence chez les hommes, (3) faisant vivre le fils dans le sein de sa mère (...) » (Lalouette).

De son côté, Grandet préfère voir des formes accomplies, au passif, dans les quatre premiers verbes, ce qui, selon Cannuyer, ne s'impose pas :

- (1) *Voici que dans les femmes l'embryon est formé,*
 (2) *Voici que dans les hommes est créée la semence,*
 (3) *Et l'enfant animé dans le sein de sa mère,*
 (4) *Apaisé par ce qui lui fait cesser ses pleurs.*

Bien entendu, on pourrait envisager de comprendre ces formes verbales comme des impératifs : « Produis..., change..., vivifie..., apaise... ». Mais l'impératif n'est pas attesté par ailleurs lorsqu'on s'adresse à Aton. Il convient dès lors d'en revenir à l'analyse la plus courante et de voir dans ces verbes des participes masculins. J'irais même plus loin, en considérant l'ensemble du passage examiné comme une seule et même phrase, car les deux dernières

²³ ERMAN-RANKE, GILBERT, SIMPSON, LALOUETTE.

formes verbales offrent un sujet à la deuxième personne : (8) *wp.k r(ḥ).f hr-kd, ir.k hrt.f* « tu lui ouvres la bouche entièrement et tu pourvois à ses besoins » (cfr Cannuyer). La forme *wp.k* constituera dès lors le verbe principal, tandis que *ir.k* pourra, éventuellement, passer pour un prospectif circonstanciel exprimant le but, voire la conséquence. Voici la traduction que je propose :

- (1) *(Toi) qui produis les semences (mḥyw) dans les femmes (hmwt),*
- (2) *qui transformes le fluide (mw) en êtres humains (rmt),*
- (3) *(toi) qui vivifies le fils dans le ventre de sa mère (mwt.f),*
- (4) *qui l'apaises en cessant ses larmes (rmy(t).f),*
- (5) *(toi qui es) une nourrice dans la gent féminine,*
- (6) *qui donnes le souffle pour vivifier tout être qu'un père engendre,*
- (7) *lorsque celui-ci sort du ventre pour respirer, le jour de sa naissance,*
- (8) *tu lui ouvres sa bouche entièrement et tu pourvois à ses besoins.*

Les deux premières lignes établissent un parallèle entre *mḥyw* et *mw*. Le second terme est connu pour désigner le sperme masculin aussi bien que l'eau, tandis que le premier, qui est noté au pluriel, semble être un hapax²⁴. Les uns y voient les semences que sont les spermatozoïdes, les autres pensent à des embryons ou fœtus qui croissent dans les ventres féminins. Comme me l'a fait remarquer Didier Devauchelle, le déterminatif du phallus est à prendre en considération : il plaide sans doute pour la première solution²⁵.

Contrairement à ce que laissent entendre certaines traductions, qui rendent par « les hommes » le terme *rmt*, il ne semble pas y avoir d'opposition entre ce dernier et le terme *hmwt* « les femmes » de la première ligne car *rmt* désigne l'ensemble des êtres humains comme le confirme le déterminatif. Par contre, il est utile de rapprocher les termes qui concluent les lignes 3 et 4 de ceux qui concluent les lignes 1 et 2, puisqu'ils offrent une homophonie évidente. Ces couples de mots ainsi formés sont porteurs de sens, car la mère (*mwt*) fait partie des femmes (*hmwt*), tandis que l'association des larmes (*rmyt*) et des êtres humains (*rmt*) constitue un jeu de mot bien connu des textes égyptiens²⁶. Si les trois premières lignes décrivent le développement du fœtus, qui est désigné par le mot *sḥ* « fils » par référence au terme *mwt.f* « sa mère » de la même ligne, la quatrième semble, par contre, un peu artificielle. La volonté d'utiliser à tout prix le terme *rmy(t)* a dû pousser l'auteur à imaginer que c'était le dieu qui évitait au fœtus de pleurer avant sa naissance. Ce dont ce fœtus a surtout besoin, c'est de respirer et de se nourrir. Tel est l'objet des lignes 5 et 6.

La ligne 5 identifie Aton à une nourrice – ce qu'avait d'ailleurs été l'épouse d'Aÿ, Tiyi, pour Néfertiti –, et il est une nourrice *m ht*. Le nom *ht* été compris comme le ventre de la mère, le sein mater-

²⁴ *Wb.* II, p. 12.10.

²⁵ Suivant *ALex*, n° 79.1103, on lit peut-être chez Ramsès II une graphie féminine de ce nom avec cette fois le déterminatif de l'œuf : « Les couronnes ont été assemblées pour toi, alors que tu n'étais que semence (*myt* ou *mḥyt* ?) dans le ventre de ta mère Isis » (*KRI* II, 197.11).

²⁶ « J'ai fait venir à l'existence les dieux de ma sueur, (mais) les hommes des larmes de mon œil » (*Textes des Cercueils*, 1130).

nel. Grandet estime que ce nom se trouve ici noté au pluriel (*hwt* « les ventres »), au contraire des lignes 3 et 7 qui l'attestent au singulier. La copie de Davies présente, en effet, des hachures à la fin du mot où l'on peut effectivement penser à y restituer trois traits verticaux disposés les uns sur les autres (haut de la colonne 7, voir aussi la fig. 3). En outre, à la différence des deux autres notations de *ht*, le nom est accompagné du déterminatif de la femme (signe B 1), ce qui amène peut-être Laboury à traduire « le ventre des femmes ». Mais la graphie du mot permet aussi de penser à une notation du nom collectif féminin *ht*²⁷, connu par ailleurs pour désigner une corporation divine, un corps d'armée ou une génération humaine²⁸. Dans ce cas, comme le déterminatif de l'homme est omis et que seul est noté celui de la femme, il peut très bien s'agir d'une désignation de la gent féminine dans son ensemble.

À la fin de la ligne 6, Aton donnerait le souffle *r s'nh irt.f nb(t)* « pour vivifier tout ce qu'il crée (*sc.* sa création) », si l'on suit les traductions antérieures. L'utilisation du suffixe de la troisième personne a de quoi étonner si l'on est censé s'adresser au dieu. Mais l'on pourrait lever cette difficulté en considérant que le participe *dy* est substantivé et fonctionne en parallèle au nom *mn't* : « (toi qui es) une nourrice (...) et celui qui donne le souffle pour vivifier tout ce qu'il crée ». Toutefois deux observations doivent être faites à ce stade. La première est que, dans les hymnes amarniens, c'est la forme relative masculine, *iry.k* ou *iry.k nb*, qui est régulièrement employée pour désigner la création : le recours à une forme neutre, issue de l'usage du moyen égyptien, n'est attesté qu'une fois, à l'accompli, dans la colonne 2 (*irt.n.k nb(t)*). La seconde est que toutes les lignes de ce passage évoquent très précisément la génération d'un être humain, la ligne 6 étant la seule qui aurait une portée tout à fait générale, envisageant l'ensemble des choses créées. Aussi, il me semble possible d'envisager une autre lecture, sachant que le nom *it* « père » peut s'écrire  au Nouvel Empire : *r s'nh ir(w) it nb* « pour vivifier tout (être) qu'un père engendre ». Cette lecture permet aux lignes 5 et 6 d'associer une allusion aux femmes et aux hommes, tout comme le faisaient les deux premières lignes. De plus, le « père » serait présent à la ligne 6, tandis que la ligne 3 mentionnait la « mère ». En analysant de cette façon la ligne 6, on obtient en outre l'équivalent d'un nom masculin, « tout être qu'un père engendre », auquel peuvent se référer les quatre pronoms suffixes masculins attestés aux deux dernières lignes, qui évoquent la naissance de l'enfant. Nul besoin dans ce cas de remonter à la ligne 3 pour y trouver le nom masculin « fils ».

Le passage est suivi de la description de l'oisillon *t3*, que l'on comparera évidemment à ce qui vient d'être dit de l'enfant. Aux six premières lignes décrivant l'enfant avant sa naissance, auquel le dieu donne le souffle de vie, correspond la première phrase :

²⁷ Les trois traits notent aussi bien un collectif singulier qu'un pluriel.

²⁸ Notamment *Wb.* III, p. 357-358 ; *ALex.* n° 77.3216, 78.3175, 79.2301 ; R. HANNIG, *Ägyptisches Wörterbuch*, II, Wiesbaden, 2006, p. 1972-1973.

*Tw ꜥ m swḥt mdw(w) m inr,
 di.k n.f ꜥw m-hnw.s r s'nh.f.
 L'oisillon dans l'œuf « parlant » dans la coquille,
 tu lui donnes le souffle à l'intérieur de celui-ci pour le vivifier.*

La seconde phrase insiste sur la maturité²⁹ qui est celle de l'oisillon, à l'inverse du nouveau-né humain, dès le moment de l'éclosion :

*Tr.n.k n.f dmdy.f r sd.s m swḥt,
 pr.f m swḥt r mdt, r dmdy.f,
 šm.f hr rdwy.fy pr.f im.s
 C'est pour le briser que tu lui as créé sa maturité dans l'œuf,
 si bien que, vu sa maturité, il sort de l'œuf pour « parler »
 et marche sur ses pattes dès qu'il en sort.*

En guise de conclusion

Les hymnes à Aton comptent parmi des textes fondamentaux pour la compréhension de la religion d'Akhenaton. Conservés dans les tombes privées d'Amarna, ces hymnes, dont la rédaction est souvent attribuée au roi lui-même, étaient sans doute récités lors des célébrations au temple. La traduction proposée ici pour l'introduction du *Grand Hymne* (colonnes 2-3) va dans ce sens, car elle présente une série d'énoncés qui s'achèvent par une même proposition en *iw.k* comme dans une litanie.

Le *Grand Hymne* n'est attesté intrégalement que dans la tombe d'Aÿ, mais la tombe de Mâÿ en présente néanmoins le début. L'expression *n sꜣ.k mr(y).k* « à ton fils bien-aimée », qui figure dans la proposition n° 8 de l'introduction de l'hymne, est notée chez Aÿ avec l'omission de deux signes importants, qui sont présents chez Mâÿ. Il semble donc évident que le *Grand Hymne* n'est pas une composition propre à Aÿ, mais que ce dernier a fait recopier dans sa tombe un texte connu par ailleurs et dont Mâÿ aurait choisi de ne copier que le début.

Sur la question de la filiation des deux hymnes, Mathieu pense que le *Petit Hymne* est le prototype du *Grand Hymne*³⁰. Cette idée est séduisante, bien qu'elle reste à démontrer. On pourrait penser qu'il y aurait eu une évolution dans le texte de l'hymne récité au temple d'Aton, comme il y a eu une évolution dans la façon de figurer le dieu et de noter son nom. Toutefois, on observe que certaines copies du *Petit Hymne* se trouvent dans des tombes qui attestent la seconde version du nom d'Aton (Any, Méziré et Mahou), alors que les tombes d'Aÿ et de Mâÿ attestent l'emploi de la première version du nom divin, comme les tombes d'Apy et de Toutou qui offrent aussi le *Petit Hymne*. Il semble donc que la composition du *Grand Hymne*, si elle est postérieure à la rédaction du *Petit Hymne*, n'a pas supplanté l'usage de ce dernier. Peut-être le *Grand Hymne* était-il réservé à un certain type de célébration.

²⁹ Je reprends de Cannuyer la traduction de *dmdy* par « maturité ».

³⁰ MATHIEU 1999, p. 36.

Traductions (dans l'ordre chronologique)

- U. BOURIANT, « Deux jours de fouilles à Tell el Amarna », in *Mémoires de la Mission archéologique française en Égypte*, I, Le Caire, 1884, p. 2-7 ;
- A. ERMAN, *A Handbook of Egyptian Religion*, Londres, 1907, p. 64-66 (trad. F.L. GRIFFITH à partir de l'édition allemande de 1904) ; A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig, 1923, p. 358-362 ;
- N. DE G. DAVIES, *The Rock Tombs of el-Amarna*, VI, Londres, 1908, p. 29-31 ;
- A. SCHARFF, *Aegyptische Sonnenlieder*, Berlin, 1922, p. 61-66 ;
- A. ERMAN, H. RANKE, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Tübingen, 1923, p. 462-464 ;
- A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, 2^e éd., Paris, 1937, p. 378-379 ;
- P. GILBERT, *La poésie égyptienne*, Bruxelles, 1943, p. 34-39 (2^e éd., Bruxelles, 1949, p. 36-40) ;
- J.A. WILSON, « Egyptian Hymns and Prayers », in J. Pritchard (éd.), *ANET*, Princeton, 1950, p. 369-371 ;
- A.H. GARDINER, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford, 1961, p. 225-227 ;
- C. ALDRED, *Akhenaten, Pharaoh of Egypt: a New Study*, Londres, 1968, p. 187-189 (C. ALDRED, *Akhenaton, le pharaon mystique*, Paris, 1969, p. 185-187) ;
- W.K. SIMPSON, *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven, Londres, 1973, p. 289-295 ;
- J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich, Munich, 1975, p. 215-221 ; « Ägyptische Hymnen und Gebete », in *Lieder und Gebete*, II (TUAT, II.6), Gütersloh, 1991, p. 848-853 ;
- M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, II, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1976, p. 96-100 ;
- E. HORNING, *Meisterwerke altägyptischer Dichtung*, 2^e éd., Zürich, 1979, p. 69-73 (idem in H.A. Schlögl, *Echnaton-Tutanchemun*, Wiesbaden, 1983, p. 78-80) ;
- Cl. LALOUETTE, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte* II, 1987, p. 126-129 ;
- J.L. FOSTER, *Echoes of Egyptian Voices*, Norman, Londres, 1992, p. 5-10 ;
- W.J. MURNANE, *Texts from the Amarna Period in Egypt*, Atlanta, 1995, p. 112-116 ;
- P. GRANDET, *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris, 1995, p. 97-119, p. 137-152 ;
- B. MATHIEU, « Le Grand Hymne à Aton », in *Égypte, Afrique et Orient* 1999, p. 35-44 (idem in M. GABOLDE, *Akhenaton. Du mystère à la lumière*, Paris, 2005, p. 98-99) ; B. MATHIEU, « Le Grand Hymne à Aton », in *Akhenaton et l'époque amarnienne*, Paris, 2005, p. 105-116 ;
- Ch. CANNUYER, « Questions sur la religion d'Akhénaton et son prétendu "monothéisme" », *Mélanges de science religieuse*, 59, 2002, p. 23-82 ;
- D. LABOURY, *Akhenaton*, Paris, 2010, p. 449-451.



Fig. 1. N. DE G. DAVIES, *The rock tombs of el-Amarna*, VI (ASE, 18),
Londres, 1908, pl. XXVII



Fig. 2. Détail du milieu de la colonne 3 (cliché N. Gauthier, février 2015)

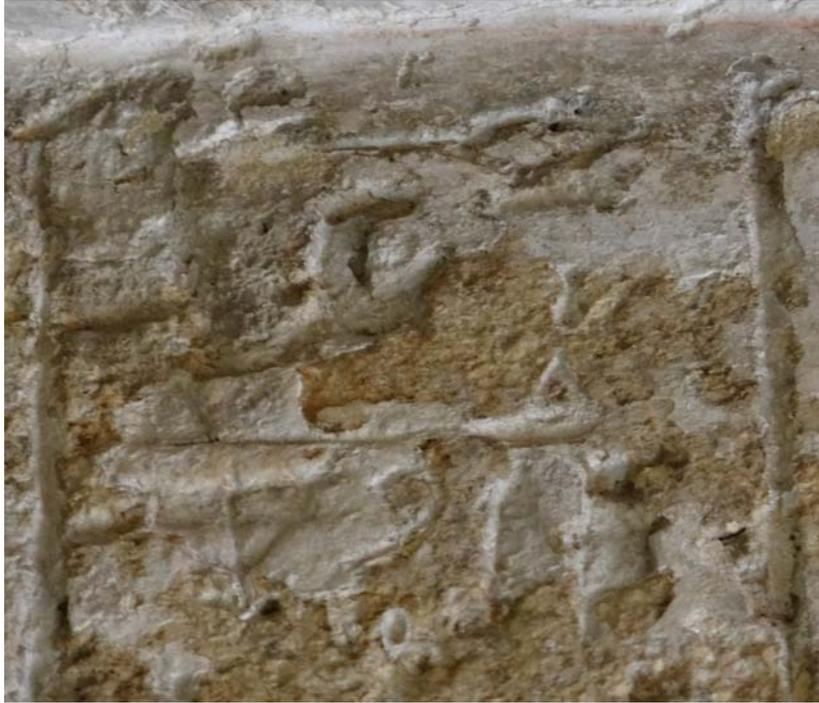


Fig. 3. Détail du haut de la colonne 7 (cliché N. Gauthier, février 2015)

Le thème de la révolte de l'objet contre son créateur dans la Bible et ses précurseurs dans les fables de la tablette KBo 32.14 écrite en langue hourrite

Par

Arnaud Fournet

La Garenne Colomnes, France

La tablette KBo 32.14 fait partie d'un lot de documents mis au jour pendant les campagnes de fouilles 1983 et 1985 à Boğazköy. Les tablettes sont bilingues et écrites à la fois en hourrite et en hittite, ce qui leur donne une très grande valeur pour la connaissance et la compréhension du hourrite, souvent handicapées par des textes monolingues difficiles à élucider. Leur étude montre qu'il s'agit d'originaux hourrites traduits en hittite. Le texte original et sa traduction se font face, respectivement sur les colonnes de gauche et de droite. Parfois le texte hittite suit le texte hourrite. Cette disposition se rencontre sur la face et le revers de toutes les tablettes, sur deux et parfois quatre colonnes, et elle est en soi une indication implicite que le texte hourrite est premier. Des lignes vides sont également ajoutées dans le texte hourrite pour éviter que les paragraphes ou les phrases ne soient décalés entre les deux langues. Il apparaît ainsi que le texte hittite s'efforce de suivre le plus fidèlement possible l'original en hourrite

tant dans le contenu que la mise en forme. Il faut néanmoins noter qu'à la fin de la tablette KBo 32.14, la traduction hittite suit l'original hourrite.

La copie autographe des tablettes a été publiée en 1990¹ et une étude détaillée a été réalisée par E. Neu². Une traduction existe en langue anglaise, mais écrite par des hittitologues, de sorte qu'elle reflète plutôt le texte hittite³. Par ailleurs une présentation ainsi qu'une étude partielle a été écrite en italien par S. de Martino⁴. J'ai aussi publié une étude des colonnes hourrites⁵. De façon plus distante, on peut également citer des études sur la transmission de la tradition épique du Proche-Orient ancien vers l'Anatolie et la Grèce.⁶

L'article qui suit est une première en langue française.⁷ Outre l'étude proprement philologique des Fables, nous voulons mettre en perspective plus spécialement certains passages de la Bible, qui font référence à des thèmes littéraires et à des oeuvres populaires, que l'auditoire du proche-orient ancien ne pouvait manquer de connaître, à n'en pas douter.

Tout d'abord, il convient de séparer les différentes oeuvres regroupées dans le fascicule KBo 32, qui n'ont en commun que la date de leur découverte et le fait d'être bilingue.

1. Oeuvre unique ou lots de tablettes ?

L'ensemble des tablettes, et des fragments, est généralement appelé *chant de la libération*, ou *Song of Release*, *canto delle liberazione* ou en allemand *Epos der Freilassung*, qui est le titre retenu par Neu. Plusieurs tablettes mettent en effet en scène la « libération » de la ville d'Ebla par le dieu Teššub. Il s'agit en fait d'une destruction

¹ H. OTTEN et Chr. RÜSTER, *Keilschrifttexte aus Boghazköi* (KBo), XXXII, 1990, Berlin.

² E. NEU, *Das hurritische Epos der Freilassung* (StBo 32), 1996, Wiesbaden.

³ H. A. HOFFNER Jr, *Hittite Myths*, 1998², Atlanta, pp. 65-80. La tablette KBo 32.14 occupe les pp. 68-73.

⁴ S. de MARTINO, « Il canto delle liberazione », dans *La civiltà dei Hurriti*. La Parola del Passato, Vol. 55. Napoli, 2000, pp. 298-320.

⁵ A. FOURNET, *The Aesopic Fables in Hurrian*, 2013, Lille.

⁶ Cf. les travaux de M. R. Bachvarova, par exemple : « The Eastern Mediterranean Epic Tradition from *Bilgames and Akka* to the *Song of Release* to Homer's *Iliad* », dans *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45, 2005, pp. 131-153.

⁷ Comme son titre l'indique, J. CATSANICOS, « L'apport de la bilingue Ḫattuša à la lexicologie hourrite », dans J.-M. DURAND (ed.), *Amurru* 1, 1996, Paris, pp. 197-296, n'est pas philologique à proprement parler. Hoffner (*op. cit.* n. 3) ne le liste d'ailleurs pas dans sa bibliographie.

plutôt qu'une libération. Le texte hittite porte l'idéogramme SÎR 'chant' en sumérien, que Neu a préféré traduire *Epos* 'épopée', et le verbe hittite *parā tarnumar* 'libérer, émanciper', ce qui justifie le titre retenu. Ce sont les habitants (esclaves ou captifs) d'Ebla qui sont libérés plutôt que la ville, le refus de les émanciper étant la cause ultime de la destruction de la ville.

Le texte a sans doute comme origine la disparition historique d'Ebla, que l'on s'accorde à situer au 17^e siècle av. J.C.⁸ Ce cadre est intéressant car il donne une borne temporelle pour la datation linguistique des tablettes qui prennent cet événement comme thème littéraire. Incidemment, on peut soutenir que cette Épopée de la libération contient des éléments de propagande politique, puisque la destruction d'Ebla était le résultat de l'expansion hittite vers le sud à l'époque de Hattušili I et Muršili I. Au lieu d'être une « cause », la libération des habitants peut être considérée comme un prétexte rétroactif justifiant les projets d'expansion en Syrie.⁹

Le cunéiforme a été paléographiquement daté de la période médio-hittite, vers -1400¹⁰. Naturellement cela ne prouve pas, bien au contraire, que le contenu des tablettes retrouvées partage cette datation. Car il s'agit de copies postérieures à la création, dans des proportions qui peuvent se chiffrer en siècles.

Certaines tablettes sont numérotées : 32.11 (1^{ère}), 32.12 (2^{ème}) et 32.15 (5^{ème}). Cette dernière indique en outre : *ul qati* 'non terminé', de sorte que la série devait comporter au moins 6 tablettes. La tablette 32.16 s'avère être un duplicata de la 32.15, les deux tablettes cassées complétant une partie de leurs lacunes. Il circulait plusieurs exemplaires de la série entière. Un point dont on ne peut sous-estimer l'importance est que les tablettes 32.12 et 32.14 n'ont aucun lien thématique avec les autres, qui chantent la libération d'Ebla. De fait Neu aboutit à la conclusion que la 32.12 (2^{ème}) n'appartient pas à la même série que la 32.11 (1^{ère}) et qu'elle fait suite à une autre tablette, tête de série, qui pour l'heure est inconnue. Il y a donc deux lots de tablettes : une série relative au *Chant de la libération* et un lot de *Paraboles*. Ainsi :

“Immerhin muß man aber damit rechnen, daß Tafel II [32.12] einer anderen Tafelserie angehörte und eine andere Vorgänger-Tafel hatte.”¹¹

⁸ Cf. E. NEU, *op. cit.* (n. 2), p. 2.

⁹ Cf. S. de MARTINO, *op. cit.* (n. 4), p. 298. “poteva [...] essere anche utilizzato a livello propagandistico da tale sovrano, sostenitore di una politica di espansione verso l'Anatolia sud-orientale e la Siria ».

¹⁰ IDEM, p. 3.

¹¹ IDEM, p. 17. “Après tout, cependant, il faut aussi compter sur le fait que la tablette II [la 32.12] appartenait à une autre série et avait une autre tablette [que la 32.11] comme tablette précédente.”

Ce point de vue est également mentionné par de Martino¹². Il mérite d'être développé. Il ne s'agit pas d'une simple hypothèse de travail mais d'une réalité qu'il convient de décrire et d'apprécier.

Les tablettes 32.12 et 32.14 doivent être étudiées à part. Par ailleurs il faut noter que si la série de (6?) tablettes du *Chant de la libération* forme une oeuvre cohérente, rien ne prouve que le lot de *Paraboles* 32.12 et 32.14 forme une série continue. On ne peut pas écarter l'hypothèse que ces deux tablettes soient indépendantes, même si elles appartiennent au même genre littéraire.

2. Le cas de la tablette 32.14

La suite s'intéresse plus particulièrement aux colonnes de la tablette 32.14 écrites en langue hourrite. Il existe plusieurs raisons de penser que ce texte n'a pas de lien avec le *Chant de la libération* et que sa langue et donc aussi sa composition sont nettement plus anciennes :

1. En premier lieu la thématique de la 32.14 n'a aucun rapport avec la ville d'Ebla. Il s'agit de paraboles ou de fables, plus ou moins morales, qui n'ont pas d'ancrage géographique et ne font pas - en tout cas très peu - intervenir de divinités.

Du point de vue littéraire, ces Fables sont des précurseurs des Fables d'Esope et, plus tard, des Fables de la Fontaine.

2. La partie hourrite ne contient quasiment aucun idéogramme suméro-akkadien et l'écriture est purement phonétique.

3. Les emprunts akkadiens sont assez rares. Le vocabulaire est très majoritairement hourrite, contrairement à d'autres tablettes où l'on rencontre en moyenne presque un mot akkadien par ligne, et parfois même plus. Il a été proposé que le *Chant de la libération* aurait un prototype syrien. Il faut néanmoins noter que certains passages de la tablette 32.14 contiennent une densité d'emprunts akkadiens significativement plus forte que les autres, ce qui est certainement une information sur leur origine.

4. Enfin, la morphologie verbale dans la tablette 32.14 est très singulière, en décalage par rapport à celle du hourrite classique, tel qu'il transparaît dans la *Lettre du Mittanni* ou les tablettes du *Chant de la libération*. Ce point a déjà fait l'objet de différentes discussions et il est nécessaire d'y revenir dans la suite de l'article. Il n'existe qu'un seul exemple du suffixe de présent transitif *-jya* dans tout le texte (ligne 23 revers), dans un passage qui ressemble à une greffe plus tardive que le reste du texte.

¹² de MARTINO, *op. cit.* (n. 4), p. 301. “[...] appartenessero ad una serie differente da quella di [...]”

5. La morphologie nominale semble également archaïque : ABL *-dani*, voire *-ni* au lieu de *-dan*, GEN *-bi* au lieu de *-ni*. Il est fait un usage parsimonieux de l'article défini *-ni*.

6. Hoffner remarque que les autres Chants hourrites, tels que le cycle de Kumarbi, ne contiennent pas de paraboles.¹³ Pourtant il maintient qu'il s'agit d'une oeuvre unifiée.¹⁴

7. La tablette 32.14 ne recourt pas au verbe *šrad-* 'chanter', visiblement adapté du sumérien SĪR 'chant', mais à *kad-* 'parler'.¹⁵

Pour toutes ces raisons, thématiques, graphiques, lexicales et morphologiques, il nous semble que la tablette 32.14 doit être étudiée indépendamment et ne fait pas partie de l'épopée en vers relative à Ebla. Ces paraboles sont narrées, racontées (*kad-*) et non pas chantées (*šrad-*).

3. Structure générale de la tablette 32.14

Maintenant que l'autonomie des fables est établie, il convient d'en décrire la structure littéraire et thématique, ainsi que leur origine, proprement hourrite ou akkadienne.

En tout, la tablette KBo 32.14 comprend les parties suivantes :

- fable 1 du chevreuil et de la montagne, (1-16)
- fable 2 de l'homme et de la ville, (17-22)
- paragraphe intercalaire avant la fable suivante (23-25)
- fable 3 du chevreuil et de l'autre pâture, (26-30)
- fable 4 de l'homme et de l'autre forteresse, (31-38)
- paragraphe intercalaire avant la fable suivante (39-41)
- fable 5 de la coupe et du fondeur, (42-60)
- fable 6 du fils et du père, (1-5)
- paragraphe intercalaire avant la fable suivante (6-8)

¹³ H. A. HOFFNER Jr, *op. cit.* (n. 3), p. 66. « Unlike this composition they [the Kumarbi myths] contained no parables. »

¹⁴ IDEM. « It may be justly asked why the entire text is presented in an anthology of [Hurro-]Hittite myths. The answer is that, although we see diverse genres, the Hurrian and Hittite scribes saw a unified work. » Il y a quelque chose de tout à fait fallacieux à attribuer ce point de vue aux scribes hourrites et hittites. La vérité est qu'ils n'ont rien dit de tel. Incidemment on peut noter que Hoffner ne dit pas un mot des problèmes de numérotation des tablettes, notés par Neu et qui vont à l'encontre de son point de vue.

¹⁵ H. A. HOFFNER Jr (*op. cit.* n. 3, p. 67) considère à tort que *šrad-* signifie 'to tell' [dire] : « I will tell (siratili) ».

- fable 7 du chien voleur, (9-12)
- fable 8 de l'administrateur voleur, (13-19)
- paragraphe intercalaire avant la fable suivante (20-22)
- fable 9 du *kami* (loir?) voleur, (23-25)
- fable 10 du maire voleur, (26-27)
- paragraphe intercalaire avant la fable suivante (33)
- fable 11 de la tour et du bâtisseur, (35-40)
- fable 12 du fils et du père, (48-49) [=fable 6]
- paragraphe intercalaire avant la fable suivante (53)
- fable 13 du bois et de l'empileur, (55-61)
- fable 14 de l'apprenti et du maître, (63-65)

D'après leur concentration en emprunts akkadiens, qui est soit quasi-nulle soit importante, on peut assigner l'origine suivante à chacune des fables :

- fable 1 : hourrite,
- fable 2 : hourrite,
- fable 3 : hourrite,
- fable 4 : fort substrat akkadien,
- fable 5 : essentiellement hourrite avec un mot akkadien,
- fable 6 : hourrite,
- fable 7 : fort substrat akkadien, avec connotations obscènes,
- fable 8 : hourrite, mais avec un sens politique,
- fable 9 : fort substrat akkadien, avec connotations obscènes,
- fable 10 : fort substrat akkadien,
- fable 11 : fort substrat akkadien, avec morphologie hybride,
- fable 12 : hourrite,
- fable 13 : fort substrat akkadien dans la première phrase,
- fable 14 : hourrite,

Ces fables sont pour la moitié des traductions en hourrite, plus ou moins saturées en mots akkadiens. Hormis les fables 7 et 9, qui ressemblent à des chansons à boire, les fables à fort substrat akkadien sont plus politiques et plus techniques que celles en hourrite. A l'inverse, hormis la fable 5 à contenu métallurgique, une spécialité anatolienne, les fables hourrites se réfèrent à la nature : chevreuil, montagne, chasseur, bois ou à des liens sociaux de base : fils-père, homme-ville, apprenti-maître.

On peut également noter que les passages les plus répétitifs, qui rythment la rhétorique et qui raccordent les fables entre elles, sont clairement en hourrite, et généralement en hourrite (très) archaïque.

Cet ensemble de fables est une composition qui intègre et recycle des éléments préexistants : fables hourrites, fables akkadiennes et chansons à boire traduites. Il semble que la date de l'assemblage ne soit pas ancienne, même si les matériaux élémentaires qui ont nourri cet ensemble sont certainement anciens. Un indice clair qui trahit une action peu ancienne sur le

texte se trouve dans la ligne 23 revers : *kameneš kakkarī taliya ephenidan* 'Le *kami* prend un gâteau *kakkarī* dans le four'. C'est le seul exemple de présent *-iya* dans toutes les formes verbales du texte, pourtant nombreuses et variées. A juger d'après le témoignage morphologique des autres lignes, si la ligne 23 était ancienne, elle ressemblerait à *kameneš kakkarī tala ephenidani* ou peut-être même *kameneš kakkarī tala epheni*.

Il faut donc sans doute conclure que la composition et l'assemblage final de la tablette KBo 32.14 sont contemporains du hourrite classique du Mittanni à partir d'items préexistants dont la langue n'a pas été modernisée.

4. La révolte de l'objet contre son créateur

Les fables d'Esopé, que recellent les tablettes KBo 32.12 et 32.14 découvertes en 1983–85, ont une valeur inestimable, car il s'agit d'un genre littéraire, qui était très populaire dans l'antiquité mésopotamienne, mais qui fut complètement ignoré par les écoles scribales. Nous savons que ce genre de fables, mettant en scène des animaux ou des choses qui portraiturent et caricaturent des personnes et des traits de caractère humain, existait mais il n'en a pas été retrouvé d'exemplaires en akkadien.

Le lot de fables KBo 32 aborde différents défauts : le manque de gratitude envers ceux qui nourrissent et élèvent, la révolte contre son créateur ou son géniteur, la cupidité et la trahison, etc. Il ne fait pas de doute que les peuples du proche-orient ancien connaissaient ce type de fables. Une partie des fables en hourrite sont d'ailleurs des traductions quasi certaines. C'est dans ce cadre qu'il est intéressant de mettre en parallèle certaines d'entre elles avec des passages de la Bible.

Concernant plus précisément le thème de la révolte contre son créateur, Hoffner¹⁶ fait remarquer en passant que des paraboles similaires figurent dans la Bible¹⁷ avec des poteries et des potiers, mais il ne cite pas les sources et ne développe pas la question du parallélisme :

Jérémie 18:1–6 : La parole qui s'adressa à Jérémie de la part du SEIGNEUR : « Descends tout de suite chez le potier ; c'est là que je te ferai entendre mes paroles. » Je descendis chez le potier ; il était en train de travailler au tour. Quand, par un geste malheureux, le potier ratait l'objet qu'il confectionnait avec de l'argile, il en refaisait un autre selon la technique d'un bon potier. Alors, la parole du SEIGNEUR s'adressa à moi : Ne puis-je pas agir avec vous, gens d'Israël, à la manière de ce potier ? - oracle du SEIGNEUR. Vous

¹⁶ Cf. H. A. HOFFNER Jr (*op. cit.* n.3, p.70).

¹⁷ Nous citons la traduction dite oecuménique.

êtes dans ma main, gens d'Israël, comme l'argile dans la main du potier.

Lettre aux Romains 9:19-21 : Qui es-tu donc, homme, pour entrer en contestation avec Dieu ? *L'ouvrage va-t-il dire à l'ouvrier* : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'est-il pas maître de son argile pour faire, de la même pâte, tel vase d'usage noble, tel autre d'usage vulgaire ?

Esaïe 29:16 : « Quel renversement des rôles ! Prendra-t-on le potier pour l'argile ? L'oeuvre dira-t-elle de l'ouvrier : « Il ne m'a pas faite » ? Le vase dira-t-il du potier : « Il n'y entend rien » ?

Esaïe 49:9 : « Malheur à qui, cruchon parmi les cruchons de glaise, chicanerait celui qui l'a formé ! L'argile dira-t-elle à celui qui lui donne forme : « Que fais-tu ? », et l'oeuvre réalisée par toi dira-t-elle : « Il n'a pas de main » ?

La morale implicite est évidemment que la chose créée n'est pas censée se rebeller contre son créateur, renier le lien de filiation ou se croire plus intelligente que lui. Cette morale transparait dans plusieurs fables de la tablette 32.14, que nous allons examiner dans la suite de l'article.

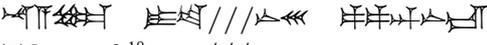
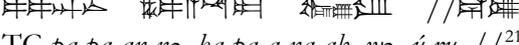
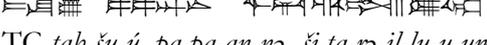
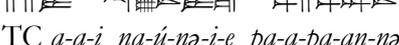
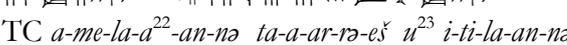
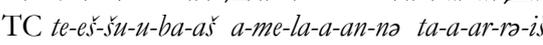
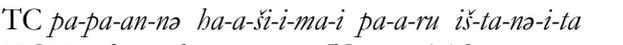
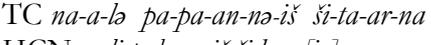
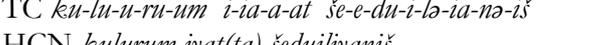
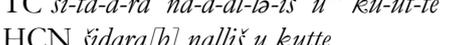
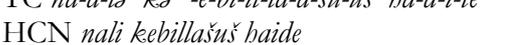
5. Les lignes 1-16 de la tablette 32.14 col. I

La première fable illustre le thème de l'ingratitude, plutôt que celui de la révolte, mais sa structure est très proche des autres.

La tablette d'origine, publiée en copie autographe dans (KBo 32.14 p.7), présente sensiblement cette apparence :

-----[haut de tablette]

Après numérotation des lignes, translittération (TC) et essai de restitution en hourrite classique normalisé (HCN) on aboutit à la situation suivante :

1. 
TC *na-a-lə*¹⁸ *i-te-// -nə-eš pa-pa-an-nə-iš*
HCN *nali edi[ye]niš pabanniš*
2. 
TC *me-la-əb-hu*¹⁹-*um*²⁰ *na-a-lə u-ul-bi-i-nə*
HCN *melabbhum nali ulβini*
3. 
TC *pa-pa-an-nə ha-pa-a-na-ab nə-ú-ru* // ²¹-*e-lu*
HCN *pabanni habanab βuru(b) [t]elu*
4. 
TC *tab-šū-ú pa-pa-an-nə šī-ta-rə-il-lu-u-um*
HCN *tapšū pabanni šidarillum*
5. 
TC *a-a-i na-ú-nə-i-e pa-a-pa-an-nə*
HCN *ai nauniye pabanni*
6. 
TC *a-me-la-a*²²-*an-nə ta-a-ar-rə-eš* *ú*²³ *i-ti-la-an-nə*
HCN *amelanni tarriš u idelanni*
7. 
TC *te-eš-šū-u-ba-aš a-me-la-a-an-nə ta-a-ar-rə-iš*
HCN *Teššubaš amelanni tarriš*
8. 
TC *pa-pa-an-nə ha-a-šī-i-ma-i pa-a-ru iš-ta-nə-i-ta*
HCN *pabanni hašimae paru[b] ištani(yi)da*
9. 
TC *na-a-lə pa-pa-an-nə-iš šī-ta-ar-na*
HCN *nali pabanniš šidarn[iy]a*
10. 
TC *ku-lu-u-ru-um i-ia-a-at šē-e-du-i-lə-ia-nə-iš*
HCN *kulurum iyat(ta) šeduilīyaniš*
11. 
TC *šī-ta-a-ra na-a-al-lə-iš* *ú*²⁴ *ku-ut-te*
HCN *šidara[b] nalliš u kutte*
12. 
TC *na-a-lə kə*²⁵-*e-bi-il-la-a-šū-uš ha-a-i-te*
HCN *nali kebillāšūš baide*

¹⁸ Il n'y a pas de raison de cacher le fait que certaines signes ont des valeurs multiples et qu'on ne sait pas exactement s'il faut lire *li* ou *le*.

¹⁹ Le signe  est tronqué et ligaturé avec le suivant, ce qui donne l'impression que *hu* est manquant :  au lieu de .

²⁰ Neu (StBoT35, p.74) note ici <:> qui n'existe pas.

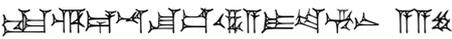
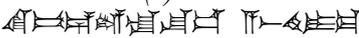
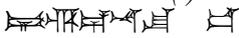
²¹ Le signe est presque entièrement effacé mais compatible avec *te*.

²² Partiellement effacé.

²³ Neu (StBoT35, p.74) remplace le signe  *u* par <:>.

²⁴ Neu (StBoT35, p.74) remplace le signe  *u* par <:>.

²⁵ Signe bivalent à lecture *ke* et *ki*.

13. 
 TC *ka-re-e-na-šu-us²⁶ ha-a-i-te-en-nə²⁷ a-a-še*
 HCN *karen(n)ašus²⁶ baidenni aše*
14. 
 TC *kə-bi-e-il-la-šu-us²⁸ a-aš-bi-i-ma*
 HCN *kebillašus²⁸ ašbima(e)*
15. 
 TC *ga-re-e-na-šu- us²⁸*
 HCN *karen(n)ašus²⁸*

Vocabulaire :

ai ‘si’*am-* ‘brûler, incendier’, existe aussi en ourartéen *amašt-*,*aše* ‘chair, viande’*ašb-* ‘dépiauter, faire la peau’*edi* ‘corps’*ha-* ‘saisir, capturer’*haban-* ‘se rendre, se déplacer’*haš-* ‘entendre’,*id-* ‘casser en morceaux’,*ištani* ‘intérieur, milieu’*iya* ‘pourquoi’*kareni* ‘oiseleur’*kebili* ‘chasseur’*kud-* ‘tuer, abattre’*kul-* ‘dire’, *kulur-* ‘dire maintes fois’*melabb-* ‘chasser, éloigner’*nali* ‘chevreuil, cerf’, existe aussi en akkadien,*nauni* ‘pâturage’*ḫabani* ‘montagne’, existe aussi en ourartéen *baban*,*ḫar-* ‘se mettre en colère’*šedu-* ‘engraisser’,*šid-* ‘maudire’, *šidar-* ‘maudire à maintes reprises’*tapšū* ‘en bas’*tari* ‘feu’*telu* ‘en haut’,*u* ‘et, et puis, alors’, sans doute un emprunt akkadien,*ulβi* ‘autre’,*βur-* ‘voir’

La tablette sépare les mots avec des blancs mais on a affaire à un paragraphe complet sans ponctuation interne. Pour segmenter en propositions et phrases il faut s'appuyer sur différents indices, tels que les conjonctions, *u* et *iya*, les formes verbales, à finale *-m* et *-b*, les marques de cas, en particulier l'ERG. On aboutit à la structure et ponctuation suivantes :

²⁶ Neu (StBoT35, p.74) remplace le signe 4 *u* par <:>.

²⁷ Neu (StBoT35, p.74) remplace *en-nə* par *en₆*.

²⁸ La ligne 16 est vide du côté hourrite.

*Nali edi[ye]niš pabanniš melabbum,
 nali ulβini pabanni habanab.
 βuru[b] [t]elu tapšu pabanni šidarillum :
 « Ai nauniye pabanni amelanni tarriš
 u idelanni Teššubaš, amelanni tarriš ! »
 Pabanni hašimae paru[b] ištani(yi)da,
 nali pabanniš šidarn[iy]a kulurum :
 « Iyat(ta) šeduilīyaniš šidara[b] nalliš ?
 u kudde nali kebillašuš !
 haide karen[n]ašuš !
 haidenne aše kebillašuš !
 ašhima[e] karen[n]ašuš ! »*

Analyse²⁹ : *Nali edi[ye]niš pabanniš melabbum,*

Nali ‘chevreuil’ à l'ABS., objet du verbe *melabh-*,
edi[ye]niš ‘son corps’ à l'ERG. DEF, épithète de *pabanniš*,
pabanniš ‘la montagne’ à l'ERG. DEF, sujet du verbe *melabh-*,
melabbum ‘chasser, expulser’, au GER,
*Un chevreuil d'elle-même la montagne ayant chassé,*³⁰

Analyse : *nali ulβini pabanni habanab.*

Nali ‘chevreuil’ à l'ABS., sujet du verbe de mouvement *haban-*,
ulβini ‘l'autre’ à l'ABS. DEF, épithète de *pabanni*,
pabanni ‘la montagne’ à l'ABS. DEF, en fonction de LOC.,
habanab ‘se rendre, se déplacer’, au PRET archaïque,
[le dit] chevreuil en l'autre montagne se rendit.

Analyse : *βuru[b] [t]elu tapšu pabanni šidarillum :*

βuru[b] ‘voir, regarder’, sans finale *-b* ou *-m*. Ce verbe est logiquement intransitif (finale *u*) mais pourrait représenter un présent. Après un début au passé, il semble que le texte se poursuive au présent, ce qui expliquerait l'absence de *-b*,

telu ‘en haut’, nom positionnel à finale *-u*,

tapšu ‘en bas’, nom positionnel à finale *-u*,

pabanni ‘la montagne’ à l'ABS. DEF, objet du verbe *šidar-*,

šidarillum ‘se mettre à maudire à maintes reprises’, au GER,

Il regarda de haut en bas, se mettant à maudire la montagne à maintes reprises :

Dans la traduction en hittite, le passage *βuru[b] [t]elu tapšu* est rendu par ‘il chercha querelle’, mais ce n'est pas le sens littéral du texte hourrite : ‘regarder de haut en bas’. Cette expression semble similaire à ‘prendre de haut, chercher noise’. Plusieurs passages du texte montre que les verbes hourrites *amul-* et *βur-* ‘regarder’ ne sont pas seulement factuels mais impliquent aussi un jugement de valeur : ‘bien ou mal considérer’.

²⁹ Je suis les principes précédemment présentés dans A. FOURNET, « Eléments de morphologie et syntaxe de la langue hourrite », dans *Babelao*, 2013, vol. 2 pp. 3-52.

³⁰ H. A. HOFFNER JR (*op. cit.* n.3, p.78) prétend que le texte hourrite est : « A roe-deer — its favorite [sic] mountain chased it away. »

Si on interprète *βuru[m]* comme un GER, alors il faut rattacher cette phrase à la précédente et traduire *regardant de haut en bas, commençant à la maudire à maintes reprises*. En l'absence de marque formelle, les deux analyses sont possibles.

Par ailleurs Neu considère que le chevreuil maudit la montagne qu'il vient de quitter [den ehemaligen Berg] mais rien ne l'indique en vérité. Cela peut tout à fait être la montagne sur laquelle il s'est rendu.³¹

Analyse : « *Ai nauniye pabanni amelanni tarriš* »

Ai 'si', conjonction,
nauniye 'son pâturage', à l'ABS. avec POSS P3Sg, sujet,³²
pabanni 'la montagne' à l'ABS. DEF, en fonction de LOC.,
amelanni 'incendié', PART au DESI, prédicat adjectival,
tarriš 'par le feu', à l'ERG. DEF, exprimant le moyen,
 « *S'il advient que [m]on pâturage en la montagne soit incendié par le feu,*
 Le texte hourrite est en fait au style indirect.

Analyse : *u idelanni Teššubaš, amelanni tarriš !* »

u 'alors', conjonction,
idelanni 'détruit, cassé', PART au DESI, prédicat adjectival,
Teššubaš 'par Teššub, à l'ERG. DEF, exprimant le moyen,
amelanni 'incendié', PART au DESI, prédicat adjectival,
tarriš 'par le feu', à l'ERG. DEF, exprimant le moyen,
 alors, je veux qu'elle soit cassée par Teššub [et] incendiée par le feu ! »

Analyse : *Pabanni hašimae paru[b] ištani(yi)da,*

pabanni 'la montagne' à l'ABS. DEF, sujet du verbe *par-*,
hašimae 'en entendant [cela]', PART à l'INST.,
paru[b] 'être en colère', PRET sans finale *-b* ou *-m*,
ištani(yi)da 'en son [for] intérieur', à l'ALL. L'ALL. exprime peut-être l'acquisition par opposition au LOC. qui exprimerait l'état.
 La montagne, en entendant [cela], se mit en colère en son [for] intérieur, '

Analyse : *nali pabanniš šidarna kulurum :*

Nali 'chevreuil' à l'ABS., objet du verbe *šidarn-*,
pabanniš 'la montagne' à l'ERG. DEF, sujet du verbe *šidarn-*,
šidarna 'maudire',
kulurum 'dire maintes fois', au GER,
 Et la montagne de maudire maintes fois le chevreuil, en répétant :

L'interprétation de *šidarna* comme un nom au pluriel laisse *nali* sans fonction syntaxique, c'est pourquoi je préfère y voir un verbe, mais la finale *-a* est étrange, on attendrait plutôt un PRET

³¹ H. A. HOFFNER Jr (*op. cit.* n.3, p.78) penche pour la nouvelle et indique avoir discuté cette question par lettre avec Neu, qui a maintenu son point de vue initial. Hoffner (p.69) cite plusieurs autres auteurs qui considèrent tous que « the deer cursed the new mountain. »

³² H. A. HOFFNER Jr (*op. cit.* n.3, p.69) interprète *nauniye* comme un participe du type *šeduilīya* mais sa traduction : « the mountain on which I am grazing » est fautive, puisque dans ce cas on devrait avoir *naun-īya-ni*.

transitif du type *-ib*. Le même problème se pose dans la phrase suivante. Dans son interprétation principale Neu tient *šidarna* pour un nom au pluriel : « Zu dem Rehbock sprach der Berg Flüche » [la montagne dit des malédictions au chevreuil] et *nali* pour un datif³³, mais cette approche est à mon avis difficile voire impossible. L'un des mots doit être un verbe transitif et ce ne peut être que *šidarna*. Cf. ligne 46.

Analyse : « *Iyat[ta] šeduiliyaniš šidara nalliš ?* »

Iya 'pourquoi', conjonction,
-t, PEM P1Sg *-(a)tta*, objet du verbe TRA *šidar-*,
šeduiliyaniš 'engraissé', PART à l'ERG. DEF, épithète de *nali*,
šidara 'maudire',
nalliš 'chevreuil' à l'ERG. DEF, sujet du verbe *šidar-*,
Pourquoi le chevreuil, engraisé [par moi], me maudit-il ?

La forme *šidara*, avec une finale *-a* dans une forme conjuguée, semble exclure la diathèse transitive, mais la phrase contient un objet *-atta* et un sujet *nalliš*. Une variante (archaïque ?) en *-a* du PRES *šidariya* est une hypothèse possible. Neu traduit *šidara* par le présent verbal : *verflucht* [maudit].³⁴

Analyse : *u kudde nali kebillašus !*

u 'alors', conjonction,
kudde 'abattre, tuer', verbe à l'OPTA (< HCN **kud-eden*),³⁵
nali 'chevreuil' à l'ABS., objet du verbe TRA *kut-*,
kebillašus 'les chasseurs', à l'ERG. DEF, sujet du verbe *kut-*,³⁶
Alors, qu'ils abattent le chevreuil, les chasseurs !

Analyse : *baide karen[n]ašus !*

baide 'saisir, capturer', verbe à l'OPTA (< HCN **ha-i-eden*),
karen[n]ašus 'les oiseleurs', à l'ERG. DEF, sujet du verbe *ha-*,
qu'ils le capturent, les oiseleurs !

Analyse : *baidenne aše kebillašus !*

baidenne 'saisir, capturer', verbe à l'OPTA (< HCN **ha-i-eden*),
aše 'viande, chair' à l'ABS., objet du verbe *ha-*,

³³ Sans exclure que « *nali* [bildete] dann dazu das Objekt » dans une autre hypothèse. (p.110)

³⁴ Cf. la suggestion de Neu dans ce sens (p.112) : « Zum Ergativ *nalliš* „der Rehbock“ gehört die transitive Verbalform *ši-ta-a-ra* (*šid=ar=a*), deren auslautendes *-a* als Endung (3. Pers. Sing.) anzusprechen ist [...] fragt man sich, ob man nicht eher *šid=ar=i=a* hätte erwarten sollen ».

³⁵ La phonétique de la base *kud-* (ou *kut-* ?) n'est pas claire. Ailleurs on trouve la forme *kudu* avec une sonore mais dans <ku-ut-te> on devrait avoir une sourde [t]. Cette forme repose sur le contact de deux occlusives sonores : **kud+(e)de(n)*. Il semble improbable que le résultat soit une sourde, il faut donc conclure qu'il s'agit alors d'une vraie géminée *[kudde], à la jonction de deux morphèmes *kud-de(n)*. Cf. ligne 57 *kudu*.

³⁶ Les pluriels définis *kebillašus* et *karenašus* reposent sur une forme courte de l'article *-nna* avec un seul *n* : **-na-*.

kebillašus ‘les chasseurs’, à l'ERG. DEF, sujet du verbe *kut-*,
qu'ils saisissent sa chair, les chasseurs !

Analyse : *ašima[e] karen[n]ašus !* »

ašima[e] ‘dépiauter’, PART à l'INST.,
karen[n]ašus ‘les oiseleurs’, à l'ERG. DEF, sujet du verbe *ašb-*,
en le dépiautant, les oiseleurs ! »

Traduction continue :

Nali edi[ye]niš pabanniš melabum,
Un chevreuil d'elle-même la montagne ayant chassé,

nali ulβini pabanni habanab.
[le dit] chevreuil en l'autre montagne se rendit.

βuru[b] [t]elu tapšu pabanni šidarillum :
Il regarda de haut en bas [chercha noise], se mettant à maudire la
montagne à maintes reprises :

« *Ai nauniye pabanni amelanni tarriš*
 « *S'il advient que [m]on pâturage en la montagne soit incendié par le feu,*
u idelanni Teššubaš, amelanni tarriš ! »
alors, je veux qu'elle soit cassée par Teššub [et] incendiée par le feu ! »

Pabanni hašimae paru[b] ištani(yi)da,
La montagne, en entendant [cela], se mit en colère en son [for] intérieur, '

nali pabanniš šidarn[ɣ]a kulurum :
Et la montagne de maudire le chevreuil, en répétant :

« *Iyat[ta] šeduiliyaniš šidar[ɣ]a nalliš ?*
Pourquoi le chevreuil, engraisé [par moi], me maudit-il ?

u kutte nali kebillašus !
Alors, qu'ils abattent le chevreuil, les chasseurs !

haide karen[n]ašus !
qu'ils le capturent, les oiseleurs !

haidenni aše kebillašus !
qu'ils saisissent sa chair, les chasseurs !

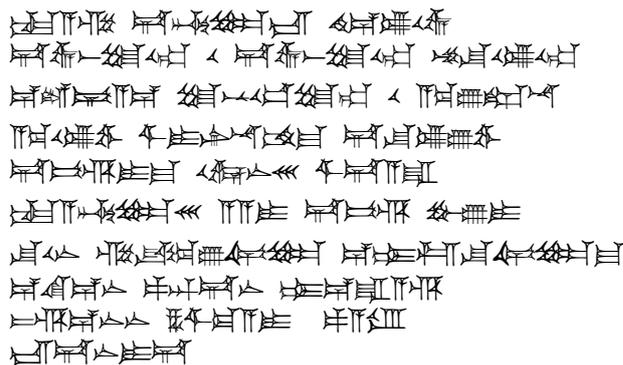
ašima[e] karen[n]ašus ! »
en le dépiautant, les oiseleurs ! »

Il s'agit donc d'une sorte de conte ou de fable, qui narre un chevreuil s'attirant des ennuis en proférant des malédictions irresponsables contre la montagne qui le nourrit. Le sens général est une critique de l'ingratitude ou de l'arrogance. Les lignes suivantes (17-22) offrent un parallèle humain. Cela explique aussi sans doute qu'un objet en théorie inanimé comme une montagne puisse être au cas ergatif dans les lignes (1-16).

6. Les lignes 42-51 de la tablette 32.14 col. I

Ces lignes contiennent la cinquième fable, qui illustre à la perfection le thème du potier et de l'argile, du fondeur et de la coupe. Et on peut utilement comparer avec les citations d'Esäie vues ci-dessus au §4.

Ce paragraphe (KBo 32.14 p.8) présente sensiblement cette apparence :



42. TC *ka-a-ṣa ta-bal-lə-iš ha-e-lu-u-wa_a*
 HCN *kaṣi taballiš heluwa*
43. TC *ta-wa_a-aš-tu-u-um u³⁷ ta-wa_a-aš-tu-u-um mu-šu-u-lu-u-um*
 HCN *tawaštum u tawaštum mušulum*
44. TC *e-il³⁸-ga-a-e tu-nu-u-uš-tu-um u³⁹ a-ku-ú-úr-na*
 HCN *elgae tunuštum u agurna*
45. TC *a-ku-lu-ú-wa⁴⁰ ši-i-ər-na-am-ma ta-šu-lu-ú-wa⁴¹*
 HCN *agulub(i)⁴² širnamma tašulub(i)*
46. TC *ta-bi-rə-i-ma u-wa_e-nə-eš ši-ta-a-ra*
 HCN *tabirima ubeneš šidara*

³⁷ Neu remplace ce signe par <:;>.

³⁸ De façon étonnante, le signe *e*, différent de *i*, est suivi du signe *il*, pourtant différent de *el*. Cf. ligne 57 *e-el-ka* et 58 *e-il-ka*.

³⁹ Neu remplace ce signe par <:;>.

⁴⁰ Neu lit *wa* mais le signe n'est pas désambiguïsé quant à la voyelle.

⁴¹ Neu lit *na* mais le signe n'est pas désambiguïsé quant à la voyelle.

⁴² Cf. lignes 28, 35 pour la même question de lecture de ce signe.

Tabirima uβeneš šidar(iy)a kaballeš :
 « *ai tabiri, βuwi šuni zəkəkulli,*
ehepšullima egen(n)i βandan(n)i herari ! »
Tabrenni hašimae paru ištani(yi)da.

Analyse : *Kaz̄i taballiš heluwa taβaštum,*

kaz̄i ‘coupe’, à l'ABS., COD de *taβ(ašt)-*,
taballiš ‘fondeur’, à l'ERG. DEF., sujet de *taβ(ašt)-*,
heluma ‘gloire’, au DAT.,⁴⁷
taβaštum ‘fondre’, au GER,
Une coupe le fondeur ayant coulée pour (sa) réputation,

Analyse : *u taβaštum mušulum elgae tunuštum,*

u ‘et (puis)’
taβaštum ‘fondre’, au GER,
mušulum ‘bien former’, au GER,
elgae ‘placage brillant’, à l'INST., s
tunuštum ‘appliquer’, au GER,
et la coulant en la formant bien [et lui] appliquant une couche brillante,

Analyse : *u agurna agulub(i) širnamma tašulub(i).*

u ‘et (puis)’
agurna ‘ciselure’, à l'ABS. DEF. PL, COD de *agul-*,
agulub(i) ‘ciseler’, au PRET archaïque,
širnam- ‘éclat’, à l'ABS. DEF. SG, COD de *tašul-*,
-ma ‘et’, conjonction ENC,
tašulub(i) ‘donner’, au PRET archaïque,
et puis il cisela des ciselures et [lui] donna de l'éclat.

Analyse : *Tabirima uβeneš šidar(iy)a kaballeš :*

tabiri- ‘fondeur’, à l'ABS. sans article, COD de *šidar-*,
-ma ‘et’, conjonction ENC,
uβeneš ‘insensé’, à l'ERG. DEF., déterminant de *kabali*,
šidar(iy)a ‘maudire’,
kaballeš ‘cuivre’, à l'ERG. DEF., sujet de *šidar-*,
Et le cuivre insensé de maudire le fondeur :

Analyse : « *ai tabiri βuwi šuni zəkəkulli,*

ai ‘si’, conjonction,
tabiri ‘fondeur’, à l'ABS. sans article,
βuwi ‘de toi’, GEN. arch. au lieu de *βewi*,⁴⁸
šuni ‘main’, à l'ABS., sujet de *zəkəkul-*,

⁴⁷ Cf. I. WEGNER, *Hurritisch: eine Einführung*. (2^{ème} éd.), Wiesbaden, 2007, pp. 216-220, qui propose une analyse alternative de segmentation *helub-a*, avec un suffixe *-ub-* attesté dans *turubi* ‘étranger, ennemi’. A noter que Wegner laisse les incohérences vocaliques entre *i* et *e* dans sa transcription (p. 216).

⁴⁸ Wegner (p. 219) traite *βuwi* comme une variante formelle du pronom possessif P1SG *-imnu-wi*, ce qui est contredit par le blanc entre *tabiri* et *βuwi*. L'idée est néanmoins intéressante sémantiquement : *si la main de mon fondeur*.

« *Que Teššub brise la coupe, une fois arrachée l'applique brillante !* »

Analyse : *u kudu kaži pilleni elgilla šyeni !* »

U 'et puis', conjonction,
*kudu*⁶² 'briser', (?) à l'OPTA,⁶³
kaži 'coupe', à l'ABS., sujet de *kudu*,
pilleni 'canal', à l'ABS. DEF., à valeur de LOC.,
elgilla 'applique brillante', à l'ABS. PL, sujet de *kudu*,
šyeni 'eau', à l'ABS. DEF., à valeur de LOC.,⁶⁴
et que tombent la coupe dans le canal et l'applique dans l'eau ! »

Traduction continue :

Tabrenni aluib hilli ištani(yi)da :

Le fondeur se dit cette parole en son for intérieur :

« *Iya(t) tabaliyaniš šidar(iy)a kaballiš ?* »

« *Pourquoi le cuivre que j'ai fondu me maudit-il ?* »

U kaži taballiš šidarna kulurum :

Et puis le fondeur de maudire la coupe en répétant :

« *Idiye kaži Teššubaš, elgi zammalaštus* »

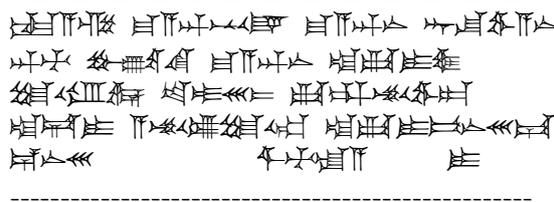
« *Que Teššub brise la coupe, une fois arrachée l'applique brillante !* »

u kudu kaži pilleni elgilla šyeni ! »

et que tombent la coupe dans le canal et l'applique dans l'eau ! »

8. Les lignes 1-5 de la tablette 32.14 col. IV

Le premier paragraphe du revers de la tablette (KBo 32.14 p.9) présente sensiblement cette apparence :

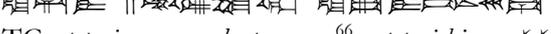
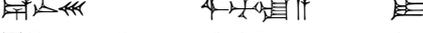


approche est que *-um* est un gérondif concomittant et *-uš* un gérondif accompli.

⁶² Logiquement la forme du verbe devrait être *kudden*. Neu (p. 158) oppose *kudde(n)* 'transitif' (ligne 11) et *kudu* 'intransitif' (ligne 57) mais (p. 159) parle d'Impératif, et non d'Optatif.

⁶³ Wegner (p. 232) analyse : « *kud-* „fallen” + *u/o* Modalformant. »

⁶⁴ Le mot hourrite *šye* est traduit par le mot hittite *haba* 'fleuve'.

1. 
TC *ka-a-za ma-a-an-nu-u-bur ma-a-an-na tar-su-wa-a-na*
HCN *kaži mannubur manni taršuwani*
2. 
TC *an-ti pu-ú-ut-ka ma-a-an-na at-ta-i-wa;*
HCN *andi butki manni attaini*
3. 
TC *tu-u-ru-wa, te-bé-eš-tab ta-al-mu-u-wa-ab*⁶⁵
HCN *turuβe tebeštāb talmuwab*
4. 
TC *at-ta-i a-mu-u-lu-tu-u-um*⁶⁶ *at-ta-i-bi-na-eš-ša*
HCN *attai amuludum attainvinešša*
5. 
TC *e-na-eš ši-ti-la-a i*
HCN *en[n]eš šidilai*

Vocabulaire nouveau :

amul- ‘regarder’

talmuw- ‘devenir arrogant’ < *talmi* ‘grand, haut’

teb-ešt- ‘grandir (énormément)’

turuβe ‘ennemi’

butki ‘enfant, fils’

La segmentation en phrases est la suivante :

Kaži mannubur manni taršuwani.

Andi butki manni attaini turuβe.

Tebeštāb talmuwab attai amuludum,

attainvinešša en[n]eš šidilai.

Analyse : *Kaži mannubur manni taršuwani.*⁶⁷

Ce n'est pas une coupe, c'est un être humain.

Analyse : *Andi butki manni attaini turuβe.*

andi ‘ce’, à l'ABS., déterminant de *butki*,

butki ‘enfant, fils’, à l'ABS., sujet de *mann-*,

manni ‘être’,

attaini ‘père’, au GEN sans article, déterminant de *turuβi*,

turuβi ‘ennemi’, à l'ABS., attribut,

Cet enfant est [devenu] ennemi de [son] père.

Analyse : *Tebeštāb talmuwab attai amuludum,*

tebeštāb ‘grandir (énormément)’, au PRET archaïque,

talmuwab ‘devenir arrogant’, au PRET archaïque,

attai ‘père’, à l'ABS. sans article, COD de *amul-*,

amuludum ‘regarder’, au GER, avec NEG *-ud-*,⁶⁸

⁶⁵ On peut noter l'absence de ligature entre les deux signes *wə* et *a*.

⁶⁶ On peut noter la présence de deux voyelles *plene* dans le même mot.

⁶⁷ Voir lignes 17 et 31.

Il a beaucoup grandi, devint arrogant, ne considérant plus [son] père,

Analyse : *attaiwinešša en[n]eš šidilai.*

*attaiwi-nešš-*⁶⁹ 'père', au GEN., déterminant de *en[n]eš*,
-a 'le', PEM, COD de *šidil-*,
en[n]eš 'dieu', à l'ERG. sans article, sujet de *šidil-*,
šidilai 'regarder', à l'INST., à valeur de GER,
le dieu de son père le maudissant.

Traduction continue :

Kaži mannubur manni taršuwani.
Ce n'est pas une coupe, c'est un être humain.

Andi βutki manni attaiwi turuβe.
Cet enfant est [devenu] ennemi de [son] père.

Tebeštab talmuwab attai amuludum,
Il a beaucoup grandi, devint arrogant, ne considérant plus [son] père,

attaiwinešša en[n]eš šidilai.
le dieu de son père le maudissant.

9. Les lignes 35-40 de la tablette 32.14 revers

A partir de la ligne 23, le texte hourrite n'est plus écrit à la gauche du texte hittite sur deux colonnes séparées, mais sur toute la largeur, l'original hourrite étant suivi par la traduction en hittite. Cette mise en page différente explique que les numéros des lignes en hourrite sont discontinus dans les paragraphes qui suivent.

Le neuvième paragraphe du revers de la tablette (KBo 32.14 p.10) contient la onzième fable :

[..] 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧
 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧

[..] 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧
 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧

[..] 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧
 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧

[.....] 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧
 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧 𐎗𐎠𐎫𐎠𐎧

⁶⁸ Il est fréquent que la négation *ud* puisse se traduire mieux par 'ne plus' que par 'ne pas'. H. A. HOFFNER Jr (*op. cit.* n.3, p. 70) traduit d'ailleurs « and no longer looks at his father ».

⁶⁹ *attaiwi-nešš-* a bien l'article défini mais *en[n]eš* est écrit avec un seul *n*.

[...] 𐎠[...]

La tablette est légèrement abimée au début des lignes, mais la structure du texte et la comparaison avec d'autres paragraphes permet de reconstituer les signes manquants avec un haut niveau de plausibilité.

Un autre point est la présence de signes assez mal écrits et aussi de blancs au milieu de certains mots. Neu⁷⁰ avance l'idée que le changement de mise en page : 2 colonnes avec chaque langue face à face > 1 colonne avec le texte hittite après le texte hourrite, est destinée à simplifier la copie. Il est possible que la fin de la tablette ait été écrite par un scribe moins aguerri que le début. Le mot 'bâtitteur' est écrit tantôt *idenni* tantôt *idennani*. Neu (p.184) n'y voit pourtant pas une erreur (nichts Fehlerhaftes).

35. [...] 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 TC [ku]-um-ti i-te-en-na-nə-iš hé-lu-u-wə_a pa-a-aš-tu-u-um
 HCN *kumdi idennaniš beluwa pa[a]štum*
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 TC *hə-rə-əd⁷¹-ti du-ú-rə-ia a-am-mu-u-um a-al-la-an-nə*
 HCN *hiritti turiya ammun Allanni*
36. [...] 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 TC [iš]⁷²-bi-ia-ti-il a-aš-hu-ú-i a-lə-e-u-ub ha-wə_a-ru-u-un-nə
 HCN *išpiyatil ašhui aleub havurunni*
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 TC *pa-i-rə-ma u-bi-nə-eš ši-da-a-ra šu-bu-un-nə-eš*
 HCN *pairima ušineš šidar(iy)a šuhunneš*
37. [...] 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 TC [a-a]⁷³-i pa-i-rə⁷⁴ pu-ú-i⁷⁵ šu-u-nə zə-ək-ku-ú-ul-lə
 HCN *ai pairi buvi šuni zəkkulli⁷⁶*
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 TC *e-bé-əb-⁷⁷ -šu-ul-lə-ma e-kə-e-nə*
 HCN *ebepšullima egen(n)i*

⁷⁰ (p. 179) « Ab Rs. 23 entfällt die bisherige Kolumnenanordnung ; der Schreiber [...], was für ihn sicherlich eine Arbeitserleichterung bedeutete. »

⁷¹ Presque entièrement effacé : Neu propose de lire 𐎠 *i* mais 𐎠 *əd* est meilleur car ce mot *hiritti* est un emprunt akkadien.

⁷² Partiellement effacé : Neu propose de lire *iš*, ce qui semble probable.

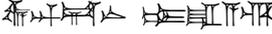
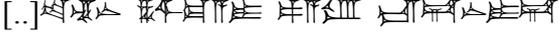
⁷³ Partiellement effacé : Neu propose de lire *a-a*, comme dans la ligne 48 de la colonne I.

⁷⁴ Il manque un blanc ici entre les deux mots.

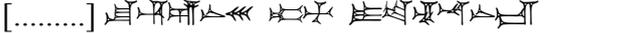
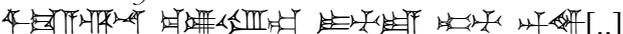
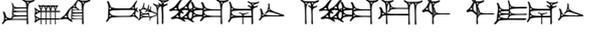
⁷⁵ Ce mot n'est pas écrit très lisiblement mais on peut le déduire de la ligne 47 de la colonne I.

⁷⁶ Neu considère que ce verbe doit se lire *zikkul*.

⁷⁷ Le mot est coupé en deux par un blanc.

- 
 TC *wa-an-ta-na bé-ra-a-ra*
 HCN *bandani herari*
38. [*..*] 
 TC [*i*]-*te-en-na ha-si-ma-a-i pa-a-ru iš-ta-na-i-ta*
 HCN *idenni hašimai paru[b] išanida*

 TC *i-te-en-na a-lu-i-ab ha-il-la*⁷⁸ *iš-ta-na-ta*
 HCN *idenni aluib billi išanida*

 TC *i-ia-at*⁷⁹ *pa-i-la-ia-na-iš*
 HCN *iyat[ta] pailiyaniš*
39. [... ..] 
 TC [*ši-da-a-ra*]⁸⁰ *šu-hu-un-na-eš kum-ti i-te-en-na-na-iš*
 HCN *šidariya šubunneš kumdi idennaniš*

 TC *ši-da-a-ar-na ku-lu-u-ru-um i-ti-ia kum-ti*^{dIM-[aš]}
 HCN *šidarna kulurum idiya kumdi*^{dTeššubaš}
40. [...] 
 TC [*za-am*]-⁸¹ *mi-[i-ia te]-e-[la]*⁸² *ku-ú-ta-i-eš*
 HCN [*zam*]*mi*[ya te][li] *kudaiš*

 TC *šu-ú-ka bi-il-la-e-na a-la-ab-ši ši-i-e-na*
 HCN *šugi pillini alipši šiyeni*

Vocabulaire nouveau :

ale- ‘faire monter’

Allani ‘Allani’, déesse du monde souterrain,

ašhui ‘vers le haut’

edenni ‘bâtitseur, architecte’ < akkadien *itinnu*,⁸³

hawurni ‘ciel’

hiritti ‘fondation’ < akkadien *hiritu* ‘creusement’,⁸⁴

išpīyati ‘créneau’⁸⁵

⁷⁸ Sans le signe *ab* de la ligne 52 col. I.

⁷⁹ Il manque un blanc ici entre les deux mots.

⁸⁰ Effacé mais très probable.

⁸¹ Effacé. Neu ne propose rien mais d'après la ligne 57 colonne 1 qui contient *zammalaštuš*, on peut supposer que celle-ci contient *zamm-ya*.

⁸² Effacé. Neu ne propose rien mais le texte hittite semble indiquer un mouvement vers le haut : *teli* est donc envisageable. La ligne 57 colonne 1 contient *elji*, mais cela ne semble pas convenir.

⁸³ Neu (p. 183) écrit *itinnu*, *etennu* mais le hurrite *idenni* avec *d* ne peut pas dériver d'une sourde. A noter que l'emphatique de l'akkadien est rendue par une sonore en hurrite, un phénomène récurrent.

⁸⁴ Neu (p. 185) a bien vu que ce mot est akkadien mais il lit **hiridi* en hurrite, ce qui est incompatible avec le principe des simples valant sonores en cunéiforme anatolien.

⁸⁵ Ce mot fait penser à *išpanti* ‘carquois’.

kumdi ‘tour’
paašt- ‘construire’⁸⁶
pairi ‘constructeur’
šugi ‘toit’ < (?) akkadien *šuqu* ‘hauteur’,
šubni ‘mur’

La segmentation en phrases est la suivante :

Kumdi idennaniš beluwa pa[a]štum,
hiritti turiya ammum Allanni,
išpiyatil ašhui aleub hawurunni.
Pairima uβineš šidar(iy)a šubunneš :
 « *ai pairi βuwi šuni ʔəkəkulli, ebeššullima egen(n)i βandani berari. »*
Idenni hašimai paru[b] išanida.
Idenni aluib hilli išanida :
 « *Iyat[ta] pailiyaniš šidariya šubunneš ? »*
Kumdi idennaniš šidarna kulurum :
 « *Idiya kumdi* ^d*Teššubaš !*
 [ʔam]mi[ya te]e[li] !
kudaiš šugi pillini, alipšī šiyeni ! »

Analyse : *Kumdi idennaniš beluwa pa[a]štum,*⁸⁷

kumdi ‘coupe’, à l'ABS., COD de *paašt-*,
idennaniš ‘bâtitteur’, à l'ERG. DEF., sujet de *paašt-*,
beluwa ‘gloire’, au DAT.,
pa[a]štum ‘fondre’, au GER,
Une tour le bâtisseur ayant construite pour (sa) réputation,

Analyse : *hiritti turiya ammum Allanni,*

hiritti ‘fondation’, à l'ABS., COD de *amm-*,
turiya ‘vers le bas’,
ammum ‘mener, aller’, au GER,
Allanni ‘Allani’, à l'ABS. DEF., à valeur de LOC.,
les fondations allant vers le bas jusqu'à Allani,

Analyse : *išpiyatil ašhui aleub hawurunni.*

išpiyatil[la] ‘créneau’, à l'ABS. PL., COD de *ale-*,
ašhui ‘vers le haut’,
aleub ‘élever’, au PRET archaïque,
hawurunni ‘ciel’, à l'ABS. DEF., à valeur de LOC.,
il avait élevé les créneaux haut dans le ciel.

Analyse : *Pairima uβineš šidar(iy)a šubunneš :*

pairi- ‘constructeur’, à l'ABS. sans article, COD de *šidar-*,
-ma ‘et’, conjonction ENC,
uβineš ‘insensé’, à l'ERG. DEF., déterminant de *šubni*,
šidar(iy)a ‘maudire’,
šubunneš ‘mur’, à l'ERG. DEF., sujet de *šidar-*,
Et le mur insensé de maudire le constructeur :

⁸⁶ Il est possible que ce mot soit bisyllabique *[paʔast-].

⁸⁷ Parallèle à la ligne 42 colonne 1 : *Kaʔi taballiš beluwa taβaštum.*

Analyse : « *ai pairi βuwi šuni zəkkuilli,*
« [Et,] constructeur, si ta main se brise,

Analyse : *ehəpšullima egeni βandani berari !* »
[alors] que [ton] tendon interne droit se coince ! »⁸⁸

Analyse : *Idenni hašimae paru ištani(yi)da.*⁸⁹
Le bâtisseur, en entendant [cela], se mit en colère en son [for] intérieur.

Analyse : *Idenni aluib hilli ištanida :*⁹⁰
Le bâtisseur se dit cette parole en son for intérieur :

Analyse : « *Iyat pailiyaniš šidar(iy)a šubunneš ?* »⁹¹
« Pourquoi le mur que j'ai construit me maudit-il ? »

Analyse : *Kumdi idennaniš šidarna kulurum :*⁹²
Le bâtisseur de maudire la tour en répétant :

Analyse : « *Idiyya kumdi^dTeššubaš !* »⁹³
« Que Teššub brise la tour !

Analyse : *[zəam]mi[ya te]e[lī] !*⁹⁴
« Qu'il l'envoie dans les airs !

Analyse : *kudaiš šugi pillini, alipši šiyeni !* »⁹⁵

kudaiš 'tomber', au GER.,⁹⁶
šugi 'toit', à l'ABS. sans article, COD de *kud-*,
pillini 'canal', à l'ABS. DEF., à valeur de LOC.,
alipši 'brique', à l'ABS. sans article, COD de *kud-*,⁹⁷
šiyeni 'mur', à l'ABS. DEF., à valeur de LOC.,
après avoir fait tomber le toit dans le canal et les briques dans le fleuve ! »

Traduction continue :

Kumdi idennaniš heluwa pa[a]štum,
Une tour le bâtisseur ayant construite pour (sa) réputation,
biritti turiya ammum Allanni,
les fondations allant vers le bas jusqu'à Allani,
išpīyatil ašbui aleub hawurunni.
il avait élevé les créneaux haut dans le ciel.

⁸⁸ Voir les lignes 17-49 colonne 1.

⁸⁹ Voir les lignes 8 et 50-51 colonne 1.

⁹⁰ Voir la ligne 52 colonne 1.

⁹¹ Voir les lignes 53-54 colonne 1.

⁹² Voir les lignes 54-55 colonne 1.

⁹³ Voir la ligne 56 colonne 1.

⁹⁴ Voir la ligne 57 colonne 1.

⁹⁵ Voir les lignes 57-59 colonne 1.

⁹⁶ Cf. *zammalašt-us*.

⁹⁷ Le mot est singulier mais le sens est pluriel. Neu (p. 195) interprète la finale *-šī* comme un suffixe de formation d'abstrait.

Pairima uβineš šidar(iy)a šubunneš :

Et le mur insensé de maudire le constructeur :

« *ai pairi βuwi šuni ʒəkəkulli,*

« *[Et,] constructeur, si ta main se brise,*

ehepšullima egeni βandani herari ! »

[alors] que [ton] tendon interne droit se coince ! »

Idenni hašimae paru ištani(yi)da.

[Le bâtisseur, en entendant [cela], se mit en colère en son [for] intérieur.

Idenni aluib hilli ištanida :

Le bâtisseur se dit cette parole en son for intérieur :

« *Iyat pairiyaniš šidar(iy)a šubunneš ?* »

« *Pourquoi le mur que j'ai construit me maudit-il ?* »

Kumdi idennaniš šidarna kulurum :

Le bâtisseur de maudire la tour en répétant :

« *Idiya kumdi^d Teššubaš !*

« *Que Teššub brise la tour !*

[ʒam]mi[ya te]e[lī] !

« *Qu'il l'envoie dans les airs !*

kudaiš šugi pillini, alipšī šiyeni ! »

après avoir fait tomber le toit dans le canal et les briques dans le fleuve ! »

Certaines formes sont un peu étranges. Si on admet que les formes *idenni* (Abs.) ~ *idennaniš* (Erg.) sont correctes, on peut noter que le suffixe d'Erg. *-niš* ne se suffixe pas à la base *idenn(i)*, comme cela serait attendu, mais à une base allomorphe *idenna* qui ressemble à l'accusatif akkadien, ce qui fait que l'alternance en hourrite entre *idenni* (Abs.) ~ *idennaniš* (Erg.) est en quelque sorte parallèle à celle de l'akkadien *idennu* (Nom.) ~ *idenna* (Acc.). Cela incite à conclure que cette parabole a été écrite ou traduite dans un environnement qui devait être bilingue, ou en tout cas pour qui la morphologie akkadienne était très familière et pouvait faire intrusion dans celle du hourrite.

Plusieurs verbes ont des sortes de diphtongues pré-suffixales qu'on n'observe pas d'habitude : *al-eu-b*, *al-ni-b*, *kud-ai-š*. Le suffixe d'Optatif *id-iyā* est peut-être plus archaïque que la forme *id-iyē*, vue à la ligne 56 colonne 1.

Au final cette parabole semble présenter des formes dialectales et archaïsantes et une influence importante de l'akkadien sur le lexique et même la morphologie.

10. Les lignes 48-49 de la tablette 32.14 revers

Le onzième paragraphe du revers de la tablette (KBo 32.14 p.10) comprend le texte suivant :

 [.....] 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁
 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁
 [.....] 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁
 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁

Ce paragraphe réassemble des éléments déjà vus plus haut, qui expliquent comment il convient d'interpréter les lignes 35-40 :

48. [..] 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁
 TC [*ku-um-ti ma-a-an-nu-u-bur ma-a-an-na tar-šu-wə-a-na*]
 HCN *kumdi mannubur manni taršuwani*
 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁
 TC *an-ti pu-ú-ut-ka-ma-a-an-na at-ta-i-wə, tu-u-ru-wə,*
 HCN *andi butki-manni attaini turuše*
 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁
 TC *te-hé-eš-tab*
 HCN *tebeštāb*
49. [..] 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁
 TC [*ta-al-mu-u-wə-ab at-ta-i a-mu-u-lu-tu-um*]
 HCN *talmuwab attai amuludum*
 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁 𐎠𐎢𐏁
 TC *at-ta-i-bi-na-eš-ša e-na-eš šī-ti-la-a- i*
 HCN *attainvinešša en[n]eš šīdilai*

Vocabulaire nouveau : aucun. Analyse : voir §8.

Traduction continue :

Kumdi mannubur manni taršuwani.
Ce n'est pas une tour, c'est un être humain.

Andi butki manni attaini turuše.
Cet enfant est [devenu] ennemi de [son] père.

Tebeštāb talmuwab attai amuludum,
Il a beaucoup grandi, devint arrogant, ne considérant plus [son] père,
attainvinešša en[n]eš šīdilai.
le dieu de son père le maudissant.

11. Les lignes 55-61 de la tablette 32.14 revers

Le quatorzième paragraphe du revers de la tablette (KBo 32.14 p.11) est le dernier qui soit en bon état de conservation. Il est relativement lisible en intégralité. A contrario la traduction en hittite, qui de surcroît est écrite sur la tranche de la tablette, est très endommagée.

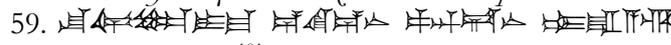
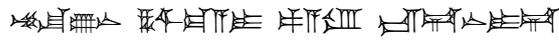
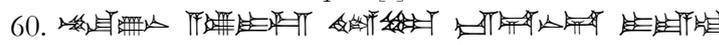
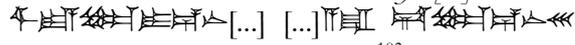
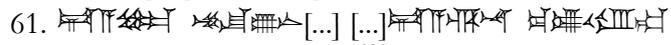
Il comprend le texte suivant :

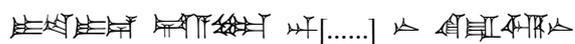
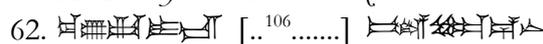
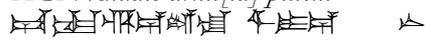
[...]𐎠𐎠𐎠𐎠 [..]𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 [...]𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 [..] 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 [...]𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 [.....]
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠[..] [..]𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 [..] [..]𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠 [.....] 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 𐎠𐎠𐎠 𐎠

La structure du paragraphe est sensiblement la même que celle du §18. vu ci-dessus. Le thème et le vocabulaire sont légèrement différents. Neu a été handicapé dans son livre par l'absence de traduction et de contrepartie hittite au texte hourrite. L'analyse qui suit est donc en partie inédite.

55. [...]𐎠𐎠𐎠 [..]𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠
 TC [ta]-a-lə ša⁹⁸-bu-u-bi ša-šar-ri ka-wə_n-rə
 HCN *tali šabu-ubi šašarri kiwuri*[b]
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 TC *i-ta-ar-ra-i zə-ər-re-e-nə-eš ha-a-al-la-a-i ša-a-an-nə-eš*
 HCN *idarrai zərreneš ballai šanneš*
56. [...]𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 TC [mu]-šu-un-nə-eš šī-ia-lu-u-šu-um a-ab-rə bi-il-la-ne-e-wə_n
 HCN *mušunneš šiyalušum abri pillannewa*
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 TC *ka-ra-ar-nə-eš du-ú-rə-i-e*
 HCN *kīrarneš turiye*
57. [...]𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 TC [e]-še šī-il-ta-nu-ru-um a-ar-nə-il a-aš-bu-ú-e a-lə-ya-ab
 HCN *eše šildanurum arnil*[la] *ašbue aleyab*
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 [..] 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠
 TC *ha-wə_n-ru-u-un-[nə] šī-ia-lə-e-rə*
 HCN *hawurunni šiyaleri*
58. [...]𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠
 TC [u]-bi-nə-eš šī-da-a-ra ta-a-lə-e-nə-eš a-a-i
 HCN *ušīneš šidar*(y)a *taleneš ai*
 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠 𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠𐎠 [.....]

⁹⁸ Le signe est abimé : 𐎠𐎠 *ša* ou bien 𐎠𐎠 *ta*. Neu opte pour *tabubi* sans proposer de sens, tout en mentionnant l'ambiguïté.

- TC *šī-ia-lā-rā*⁹⁹ *pu-ú-i šu-u-nā za-ak-ku-ú-ul-lā* [e-bé-əb]-
 HCN *šiyaleri βuwi šuni zaakkulli*¹⁰⁰ *ehep-*
 59. 
 TC *šū-ul-lā-mā*¹⁰¹ *e-kā-e-nā pa-an-ta-nā hé-ra-a-rā*
 HCN *-šullima egen(n)i bandani herari*

 TC *mu-šu-un-nā ha-ši-ma-a-i pa-a-ru iš-ta-nā-i-ta*
 HCN *mušunni bašimai paru[b] išanida*
 60. 
 TC *mu-šu-un-nā a-lu-i-əb hā-il-lā*¹⁰² *iš-ta-nā-ta i-ia-at*
 HCN *mušunni aluib billi išanida iyat[ta]*

 TC *šī-ia-lā-i-e-nā-[əš]* [*šī-da-*] *a-ra*¹⁰³ *ta-lā-e-nā-eš*
 HCN *šiyaliyeneš šidariya taleneš*
 61. 
 TC *ta-a-lā mu-šu-ú-nā-[eš]*¹⁰⁴ [*šī*]-*ta-a-ar-na ku-lu-u-ru-um*
 HCN *tali mušunneš šidarna kulurum*


 TC *i-te-i-e ta-a-lā*^d [IM-aš] [*za-am-me*¹⁰⁵]-*en[?]-nā kā-ra-ar-nā*
 HCN *ideye tali^d Teššubaš zammenni kirarni*
 62. 
 TC *ku-ú-ta-i-iš* [*a-ar[?]-nā[?]-il*]¹⁰⁷ *bi-il-lā-e-nā*
 HCN *kudaiš arnil[la] pilleni*

 TC *ša-ka-rā-e-il-la šī-i-e* -*nā*
 HCN *šagarella šiyeni*

Vocabulaire nouveau :

abri 'tas, pile de bois'

arni 'pointe, bout de branche'

ball- 'aller chercher', cf. hourrite *ba-* 'prendre',

kiβur- 'poser', cf. hourrite *kiβ-* 'déposer, mettre',

kirarni 'fondation' < akkadien *karāru* 'jeter (les fondations)',

mušuni 'empileur (de bois)', cf. hourrite *muš-* 'ajuster, faire bien',

⁹⁹ Il manque un blanc ici entre les deux mots.

¹⁰⁰ Les trois premiers signes de ce mot sont abimés.

¹⁰¹ Le mot est coupé en deux sur deux lignes.

¹⁰² Sans le signe *əb* de la ligne 52 col. I.

¹⁰³ Effacé mais très probable.

¹⁰⁴ Partiellement effacé.

¹⁰⁵ L'espace entre les signes  <*d*> et  <*en[?]*> est court (3/4 signes), ce qui signifie que ^d*Teššubaš* est écrit <^dIM> ou, dans le cas contraire, que le verbe n'est pas *zamm-*.

¹⁰⁶ Au début de la zone effacée on distingue un signe  *a*.

¹⁰⁷ Après *kirarni* (ligne 56) vient *arnil* (ligne 57), ce qui est cohérent avec la présence d'un signe  *a* dans cette ligne.

šagare ‘lichen’ [ou peut-être ‘bourgeon, brindille’]
 šabu ‘cochon’ < akkadien šabu,
 šani ‘coursier’ < akkadien šānu,
 šašari ‘scie’ < akkadien šaššāru ‘scie’,
 šiyal- ‘installer’
 šildanur- ‘toucher’
 zerre ‘âne’,¹⁰⁸ cf. akkadien sirrimu ‘onagre, âne sauvage’,

La segmentation en phrases est la suivante :

Tali šabu-ubi šašarri kiβuri[b],
 idarra zerreneš hallai šanneš.
 Mušunneš šiyalušum abri pillannewa,
 kīrarnēš turiye eše šildanurum, arnil[la] ašbue aliyab hawurunni.
 Šiyaleri uβineš šidar(iy)a taleneš :
 « ai šiyaleri βuni šuni zəkəkulli, ehēšullima egen(n)i βandani herari ! »
 Mušunni hašimai paru[b] ištanida.
 Mušunni aluib billi ištanida :
 « iyat[ta] šiyaliyeneš šidar(iy)a taleneš ? »
 Tali mušunneš šidarna kulurum :
 « Ideye tali^d Teššubaš ! Zammenni kīrarni !
 Kudaiš arnil[la] pilleni, šagarella šiyeni ! »

Analyse : Tali šabu-ubi šašarri kiβuri[b],

tali ‘bois’, à l'ABS., COD de kiβur-,
 šabu-ubi ‘cochon stupide’, à l'ABS. sans article, sujet de kiβur-,¹⁰⁹
 šašarri ‘scie’, à l'ABS. DEF., à valeur de LOC.,¹¹⁰
 kiβuri[b] ‘poser’, au PRET archaïque,
 Du bois un cochon stupide posait sur la scie,

Analyse : idarra zerreneš hallai šanneš.

idarra ‘casser’, à l'INST., à valeur de GER,
 zerreneš ‘âne’, à l'ERG. DEF., sujet de idarr-,
 hallai ‘aller chercher’, à l'INST., à valeur de GER,
 šanneš ‘coursier’, à l'ERG. DEF., sujet de hall-,
 un âne le cassant en petit bois, un coursier allant le chercher.

Analyse : Mušunneš šiyalušum abri pillannewa,

mušunneš ‘empileur’, à l'ERG. DEF., sujet de šiyaluš-,
 šiyalušum ‘ranger’, au GER avec suffixe intensif -uš-,
 abri ‘tas, pile de bois’, à l'ABS., COD de šiyaluš-,
 pillannewa ‘canal’, au DAT. DEF., à valeur de LOC.,
 L'empileur rangeant une pile de bois près du canal,

¹⁰⁸ Traduit AN-ŠE en hittite.

¹⁰⁹ Le mot n'est pas à l'ergatif, bien que le verbe soit transitif, et c'est le seul être animé, donc sémantiquement le seul sujet possible. Il est possible que la finale d'ergatif -iš manque à cause de l'initiale du mot suivant.

¹¹⁰ Šašarri représente *šašari-ni dans lequel -ni peut être analysé comme l'article au cas absolutif défini ou comme une marque de cas locatif archaïque.

Analyse : *kirarneš turiye eše šildanurum*,¹¹¹

kirarneš 'fondation', à l'ERG. DEF., sujet de *šildanur-*,
turiye 'vers le bas',
eše 'terre', à l'ABS. sans article, à valeur de LOC.,
šildanurum 'canal', au DAT. DEF., à valeur de LOC.,
la fondation touchant par terre,

Analyse : *arnil[la] ašbue aliyab hawurunni*.¹¹²

arnil[la] 'pointe', à l'ABS. PL., sujet de *aliy-*,
ašbue 'vers le haut',
aliyab 'élever', au PRET archaïque intransitif,
hawurunni 'ciel', à l'ABS. DEF., à valeur de LOC.,
les pointes s'élevaient haut dans le ciel.

Analyse : *šiyaleri uβineš šidar(iy)a taleneš* :¹¹³

Et le bois insensé de maudire le rangeur :

Analyse : « *ai šiyaleri βuwi šuni zəkəkulli*,¹¹⁴

« [Et, le] rangeur, si sa main se brise,

Analyse : *ehepšullima egeni βandani herari !* »¹¹⁵

[alors] que son tendon interne droit se coince ! »

Analyse : *Mušunni hašimae paru ištani(yi)da*.¹¹⁶

L'empileur, en entendant [cela], se mit en colère en son [for] intérieur.

Analyse : *Mušunni aluib hilli ištanida* :¹¹⁷

L'empileur se dit cette parole en son for intérieur :

Analyse : « *Iyat[ta] šiyaliyeneš šidar(iy)a taleneš ?* »¹¹⁸

« Pourquoi le bois que j'ai rangé me maudit-il ? »

Analyse : *Tali mušunneš šidarna kulurum* :¹¹⁹

L'empileur de maudire le bois en répétant :

Analyse : « *Ideye tali^d Teššubaš !*¹²⁰

« Que Teššub brise le bois !

Analyse : *Zammenni kirarni !*¹²¹

« Qu'ils détruisent la fondation !

¹¹¹ Cf. Ligne 35 revers.

¹¹² Cf. début de la ligne 36 revers.

¹¹³ Cf. fin de la ligne 36 revers.

¹¹⁴ Cf. Ligne 37 revers.

¹¹⁵ Voir les lignes 17-49 colonne 1 et 37 revers.

¹¹⁶ Voir les lignes 8, 50-51 colonne 1 et 38 revers.

¹¹⁷ Voir la ligne 52 colonne 1 et 38 revers.

¹¹⁸ Voir les lignes 53-54 colonne 1, et 38-39 revers.

¹¹⁹ Voir les lignes 54-55 colonne 1 et 39 revers.

¹²⁰ Voir la ligne 56 colonne 1 et fin de la ligne 39 revers.

¹²¹ Voir la ligne 57 colonne 1 et 40 revers.

Analyse : *ƙudaiš arnil[la] pilleni, šagarella šiyeni !* »¹²²

ƙudaiš ‘tomber’, au GER.,
arnil[la] ‘pointe’, à l'ABS. PL., COD de *ƙud-*,
pilleni ‘canal’, à l'ABS. DEF., à valeur de LOC.,
arnil[la] ‘pointe’, à l'ABS. PL., COD de *ƙud-*,
šagarella ‘lichen’,¹²³ à l'ABS. PL., COD de *ƙud-*,
šiyeni ‘mur’, à l'ABS. DEF., à valeur de LOC.,
après avoir fait tomber le bout des branches dans le canal et les lichens dans le fleuve ! »

Traduction continue :

Tali šabu-ubi šašarri ƙiβuri[b],
Du bois un cochon stupide posait sur la scie,
idarrai zerreneš hallai šanneš.
un âne le cassant en petit bois, un coursier allant le chercher.

Mušunneš šyalušum abri pillannewa,
L'empileur rangeant une pile de bois près du canal,

ƙirarneš turiye eše šildanurum,
la fondation touchant par terre,

arnil[la] ašbue aliyab hawurunni.
les pointes s'élevaient haut dans le ciel.

Šiyaleri uβineš šidar(iy)a taleneš :
Et le bois insensé de maudire le rangeur :

« *ai šiyaleri βuvi šuni zəkkulli,*
 « [Et, le] rangeur, si sa main se brise,

ehepšullima egeni βandani herari ! »
 [alors] que son tendon interne droit se coince ! »

Mušunni hašimae paru ištani(yi)da.
L'empileur, en entendant [cela], se mit en colère en son [for] intérieur.

Mušunni aluib hilli ištanida :
L'empileur se dit cette parole en son for intérieur :

« *Iyat[ta] šiyaliyeneš šidar(iy)a taleneš ?* »
 « Pourquoï le bois que j'ai rangé me maudit-il ? »

Tali mušunneš šidarna ƙulurum :
L'empileur de maudire le bois en répétant :

« *Idiya tali^d Teššubaš !*
 « Que Teššub brise le bois !

Zammenni ƙirarni !
 « Qu'ils détruisent la fondation !

¹²² Voir les lignes 57-59 colonne 1 et 40 revers.

¹²³ Neu (p.212) explique préférer traduire *šagare* par *Moosflechten* ‘lichen’, plutôt que par *Knospe*, *Trieb*, *Schößling* ‘bourgeon, rejeton’, qui est la traduction qu'avait retenue Catsanicos (*op. cit.* n. 5).

ḫudaiš arnil[la] pilleni, šagarella šiyeni ! »
après avoir fait tomber le bout des branches dans le canal et les lichens
dans le fleuve ! »

Il est intéressant de noter que dans la première phrase un mot sur deux est un emprunt akkadien. La suite est néanmoins dans la continuité du §9.

12. Conclusion

L'article s'est intéressé à plusieurs fables contenues dans la tablette KBo 32.14, qui fait partie d'un lot de documents mis au jour lors des campagnes de fouilles en 1983 et 1985 à Boğazköy. Les tablettes, publiées dans le fascicule KBo 32, sont bilingues et écrites à la fois en hourrite et en hittite. En général, on s'accorde à mettre spécialement en avant leur très grande valeur pour la connaissance et la compréhension du hourrite, qui étaient restées handicapées par la difficulté de textes uniquement monolingues.

Mais l'intérêt de ces tablettes n'est pas seulement grammatical ou lexical. Car elles offrent une fenêtre sur un genre littéraire, très peu attesté dans les découvertes en langue akkadienne, à savoir les fables d'Esopé. On sait que ce type de fables était très populaire en Mésopotamie, mais il fut volontairement ignoré par les scribes.

Un autre intérêt est de donner une profondeur littéraire et historique à certains passages de la Bible. Ainsi, on peut comparer un extrait des lignes 42-51 de la tablette 32.14 col. I avec Esaïe :

Une coupe le fondeur ayant coulée pour (sa) réputation, et la coulant en la formant bien [et lui] appliquant une couche brillante, et puis il cisela des ciselures et [lui] donna de l'éclat.

Et le cuivre insensé de maudire le fondeur : « Fondeur, si ta main se brise, [alors] que [ton] tendon interne droit se coince ! »

Le fondeur, en entendant [cela], se mit en colère en son [for] intérieur.

Esaïe 49:9 : « Malheur à qui, cruchon parmi les cruchons de glaise, chicanerait celui qui l'a formé ! L'argile dira-t-elle à celui qui lui donne forme : « Que fais-tu ? », et l'oeuvre réalisée par toi dira-t-elle : « Il n'a pas de main » ?

Il est très probable que les images utilisées par Esaïe devaient avoir une très grande résonance parmi la population, qui était très familière avec elles par ailleurs, depuis plusieurs siècles au moins.

Abstract: The paper analyzes the Fables in the tablet KBo 32.14. It is first argued that the tablets containing Fables should be dealt with as a different work from the Song of Liberation of Ebla. All the tablets, found in 1983 and 1985 in Boğazköy, are bilingual and therefore extremely valuable for the understanding

of Hurrian. But they also offer a unique window on a literary genre, very little attested in Akkadian language tablets, i.e. Aesopic Fables. This genre was very popular in Mesopotamia, but ignored by scribes. In addition, the theme of the object revolting against its creator, reflected in the Bible as clay rebelling against the potter, is interestingly developed in some Fables, that were probably widely known in the ancient Near-East.

L'individu et le péché par inadvertance : une comparaison de rites expiatoires en Mésopotamie et en Israël ancien

Par

Emilie Foguene

Université Catholique de Louvain

La notion de « péché », ainsi que les rituels ou formules d'absolution qui les accompagnent, est commune à tout système de croyances. Le franchissement de la frontière entre l'autorisé et l'interdit, par ses conséquences néfastes, nourrit presque inmanquablement les angoisses des croyants. Certains péchés à expier s'avèrent plus redoutables : ceux que le quidam n'avait pas conscience d'avoir commis, les « péchés par inadvertance ». N'ayant pas conscience de pécher au moment où l'action est posée, il peut s'avérer impossible pour le croyant de déterminer ce qui avait pu causer le courroux divin. L'identité du péché peut également être discernée après coup, la prise de conscience étant postérieur à l'action (ou la non action).

Si la problématique du péché ou encore de l'expiation en générale a pu attirer bon nombre de scientifiques, une étude uniquement centrée sur ce type de péché ne semble pas encore avoir vu le jour. C'est pourquoi nous en proposerons ici une analyse, dans les limites du cadre de la Mésopotamie et de l'Israël ancien.

1. Des rituels expiatoires spécifiques

La nécessité de faire face à ce type de péchés mena à l'élaboration de mesures rituelles, aussi bien en Mésopotamie qu'en Israël ancien¹. En effet, la problématique de la souffrance, de la peur du courroux divin et de l'injustice qui pouvait en résulter² forment des thèmes récurrents aussi bien en Mésopotamie qu'en Israël ancien, ce qu'attestent les nombreuses compositions littéraires qui y virent le jour³.

Pour les deux peuples, l'objectif des rituels mis en place est de rétablir un dialogue, une alliance avec une divinité. Notons toutefois une nuance dans la raison de cette rupture : en Mésopotamie, c'est l'offense d'une divinité qui mène à son refus d'incarner un rôle bienfaisant envers son protégé, tandis qu'en Israël ancien, il peut s'agir aussi bien de courroux divin que d'éprouver la foi d'un croyant.

En Mésopotamie, les rituels sont censés être applicables à n'importe qui, mais dans les faits seule la plus haute classe de la société, lettrée, devait avoir accès à la plupart d'entre eux. Toutefois, ces rituels, sous des formes moins complexes et plus accessibles financièrement, semblent avoir été pratiqués par le reste de la population, illettrée⁴.

¹ Il convient de garder en tête, tout au long de cet article, la différence de nature de ces traditions rituelles. En Mésopotamie, celles-ci traversaient les siècles par le biais de l'oralité et leur mise par écrit même dénote l'importance du rituel concerné. En Israël ancien, par contre, les textes fournis sont les témoins de la strate finale du canon biblique. Ils devaient avant cela revêtir des formes différentes en fonction de leur répartition spatio-temporelle, un fait qui peut être déduit par la coexistence de différents systèmes sacrificiels dans les écrits qui nous sont parvenus (A. MARX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Cahier évangile 111), Paris, 2000, p. 7).

² Le malheur pouvait être jugé disproportionné par rapport au péché commis ou sembler ne pas avoir de raison d'être au vu du comportement irréprochable du croyant.

³ Pour plus de détails, voir E. FOGUENNE, *L'individu et les péchés inconnus ou d'inadvertance : Une comparaison de rituels expiatoires en Mésopotamie et en Israël ancien*, Louvain-la-Neuve, 2013, p. 31-41.

⁴ W. FARBER, « Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p. 1902.

Quant aux rituels conservés en Israël ancien, ceux-ci s'appliquent à toutes les couches de la population, aussi bien les gens du commun que les princes ou les prêtres⁵.

2. Le corpus textuel

Le corpus mésopotamien

Dans le monde mésopotamien, la marche à suivre après avoir consciemment commis un péché est de tenter une « rectification de la situation, ou une prière personnelle au dieu offensé »⁶, un tel recours étant souvent accompagné par l'intervention de la justice humaine⁷. Les péchés commis par inadvertance, formant un cas à part, ont leur rituel spécifique, dont les différentes formes se trouvent regroupées en un recueil intitulé *Šurpu*⁸. Cette série est composée de tablettes numérotées, selon la version canonique ninivite, de II à IX. A ces tablettes REINER ajouta, dans son édition du texte, une tablette I, qu'elle intitule « tablette rituelle »⁹.

Pour Farber¹⁰ et Bottéro¹¹, cette série rituelle pourrait se diviser en trois parties : les tablettes I à IV contiendraient les prépara-

⁵ Lv 4 est un bon exemple de cela.

⁶ W. FARBER, *op. cit.*, p. 1898.

⁷ C. FREVEL et C. NIHAN, *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leyde, 2012, p. 85.

⁸ Cette série rituelle, dont la retranscription la plus récente nous vient de E. REINER, *Šurpu : A Collection of Sumerian and Akkadian Incantation*, réimpr. anast., (Archiv für Orientforschung, Suppl. 11), Osnabrück, 1970, est également mentionnée dans le cadre du « Guide de la profession d'Exorciste » (J. BOTTERO, *Mythes et rites de Babylone* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques ; 328), Genève, 1985, p. 201) et fut rassemblée entre 1350 et 1050 av. J.-C. Le terme *šurpu*, issu de la racine *šrp*, désigne « la combustion », « l'élimination par le feu », ce qui reflète en partie le contenu du rituel qu'il contient. (J. BLACK, A. GEORGE et N. POSTGATE, *A concise dictionary of Akkadian*, 2^e impr. (Santag 5), Wiesbaden, 2000, p. 388). C'est - hormis quelques mentions dans d'autres rituels - uniquement pour désigner la série *Šurpu* que ce terme est employé (REINER, *op. cit.*, p. 3). Pour certains chercheurs (R. F. HARPER, *Assyrian and Babylonian Letters*, Londres/Chicago, 1892-1914, p. 378 et 437; W. VON SODEN, « Aus einem Ersatzopferitual für den assyrischen Hof », in VON W. SODEN et A. MOORTGAT (eds.), *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische archäologie* 45 (1939), p. 44-45; E. DHORME, « Rituel funéraire assyrien », in F. THUREAU-DANGIN et G. CONTENAU (eds.), *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 38 (1941), p. 59), le terme utilisé pour exprimer le « rituel de combustion » est *šurpu* (REINER, *op. cit.*, p. 3). Ils font ainsi état d'occurrences de ce terme au sein de textes, dans le cadre d'études textuelles ou de traductions.

⁹ E. REINER, *op. cit.*, p. 1.

¹⁰ W. FARBER, « *Šurpu* », in M. P. STRECK (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 13 3/4 (2012), p. 331-332.

¹¹ J. BOTTERO, *Mythes et rites de Babylone* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques ; 328), Genève, 1985.

tifs permettant « l'Expulsion du Mal »¹²; la tablette V-VI¹³ présenterait le rituel central menant à la guérison du patient¹⁴ et constituant l'expulsion du mal¹⁵; les tablettes VII à IX – un ajout plus tardif selon Reiner¹⁶ – auraient pour rôle de renforcer les actions effectuées auparavant, afin d'éviter que la guérison prenne fin et que le patient redevienne l'objet de malheurs¹⁷.

Ne seront envisagés au sein de cet article que les fragments de tablette ayant trait au rituel¹⁸, à savoir : I¹⁹ 1-24, V-VI 36-59 et VII 54-68. S'il n'en est rien dans la première tablette, les deux dernières explicitent clairement l'agent du malheur – résultat du courroux divin.

Dans la tablette V-VI, c'est une malédiction comparable à un démon *gallû* qui s'est abattue sur un homme. Plusieurs hypothèses quant à l'origine de ce fléau sont émises, montrant que la cause du malheur – autrement dit l'identité du péché – est inconnue.

Dans la tablette VII, c'est d'une maladie *dimîtu* dont il est question. A nouveau, la cause en est inconnue.

Traduction des extraits sélectionnés²⁰

A. Tablette I, 1-24

- ¹ Lorsque tu accomplis le rituel de *Šurpu*, tu installes un brasier,
- ² Tu places en travers des roseaux taillés sur le brasier,
- ³ Tu entoures un cercle magique de farine,
- ⁴ Tu récites l'incantation « Je suis un homme pur », tu asperges l'eau <autour>²¹,

¹² *Ibid.*, p. 169.

¹³ La tablette V-VI est considérée comme une seule et unique tablette. En effet aucun des manuscrits trouvés ne permet d'opérer une césure nette entre les tablettes V et VI. Il semble que les copistes les écrivaient l'un à la suite de l'autre, du moins dans les manuscrits parvenus jusqu'à nous. (BOTTÉRO, *op. cit.*, p. 165). Cela est sans doute dû à la proximité du contenu des incantations akkadiennes et sumériennes.

¹⁴ W. FARBER, *op. cit.*, p. 331.

¹⁵ BOTTERO, *op. cit.*, p. 169.

¹⁶ D'après Reiner, les trois dernières tablettes ne sont constituées que des répétitions des tablettes précédentes, à quelques variations près. Elle opte donc pour l'hypothèse d'une série originale composée des tablettes I à VI (REINER, *op. cit.*, p. 2).

¹⁷ J. BOTTERO, « Mal (le problème du) : mythologie et « théologie » dans la civilisation mésopotamienne », in Y. BONNEFOY (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique : K-Z*, Paris, 1981, p. 180.

¹⁸ Pour une traduction de ces textes, cf *infra*.

¹⁹ Nous conserverons ici la numérotation de Reiner.

²⁰ La traduction ici présentée est une adaptation française de la traduction proposée par Reiner.

- 5 Tu allumes une torche à partir d'une flamme de soufre, « Gibil, homme sage, exalté dans le pays »
- 6 <et> l'incantation « Rivière qui se renouvelle constamment » tu récites, tu purifies l'homme malade²².
- 7 Tu mets la torche dans la main de l'homme malade et tu mets le feu au brasier.
- 8 Incantation : « Je tiens la torche, libère du mal »,
- 9 Tu fais parler l'homme malade <après toi>. <Mais> l'incantation « Qu'il soit libéré, grands dieux ! »
- 10 <et> l'incantation « tout serment », le prêtre d'incantation²³ récite <lui-même>. L'homme malade verse la farine²⁴,
- 11 Le prêtre d'incantation efface <cela> avec de la farine et <la> jette dans le feu.
- 12 L'incantation « Puissent Anu et Antu se tenir prêts, puissent-ils repousser la maladie » <tu réciteras>.
- 13 Tu asperges l'eau sur l'homme malade. De l'oignon²⁵, une <grappe de> dates, <un morceau de> fibre végétale.
- 14 Une touffe de laine, des poils de chèvre <et> de la laine rouge tu prends dans tes mains.
- 15 Place<-le> sur l'homme malade.
- 16 Tu récites l'incantation « Une malédiction maléfique comme le démon *gallû* », ensuite tu l'effaceras,
- 17 Tu feras parler <l'homme malade> [...], ensuite le prêtre d'incantation place (la chose susmentionnée) dans la main de l'homme malade,
- 18 Il épluchera ensuite l'oignon et le jettera dans le feu,
- 19 Il ôte les dattes et <les> jettera dans le feu
- 20 Il dénouera les fibres végétales et <fera> pareillement, il défera le tas de laine et (fera) pareillement
- 21 Il retirera les poils de chèvre et <fera> pareillement, il retirera la laine rouge et fera pareillement.
- 22 L'homme malade prendra une poignée [<de> ...]
- 23 [...] Il effacera lui-même <avec cela> et <la jettera dans> le feu.
- 24 [...] (l'incantation) « Calme-toi, ô féroce Girru ! »

²¹ Nous mettons entre chevrons les termes ajoutés par Reiner pour donner au texte une certaine fluidité.

²² Nous avons choisi cette traduction au lieu de « patient » car il s'agit du sens précis du terme LÚ.GIG.

²³ La traduction du LU.İŞIB de Reiner dépend du présupposé qu'elle a de l'action de cet acteur particulier (voir *infra*).

²⁴ Reiner note « ...-flour » car le type précis de farine ne peut être déterminé. Nous n'avons pas adopté cette retranscription, car elle donne l'impression de représenter une lacune du texte alors qu'il s'agit uniquement d'une imprécision.

²⁵ Le sumérogramme du terme *šūmū* « ail » (SUM.SAR), est traduit par « oignon » par Reiner.

B. Tablette V-VI, 36-59

36/37 Emmène-le à la pure maison d'ablution²⁶,
 38/39 Annule son serment, défait son serment,
 40/41 Que le mal troublant de son corps,
 42/43 – Qu'il soit la malédiction de son père
 44/45 Qu'il soit la malédiction de sa mère,
 46/47 Qu'il soit la malédiction de son grand-frère,
 48/49 Qu'il soit la malédiction d'un meurtre²⁷ inconnue de lui –
 50/51 La formule d'incantation²⁸ l'enchantement d'Ea le serment
 52/53 Puisse être épluché comme un oignon,
 54/55 Puisse être supprimé comme (ces) dattes,
 56/57 Puisse être dénoué comme (cette) fibre végétale.
 58/59 Serment, soit prononcé au nom du ciel, Soit prononcé au
 nom de la terre !

C. Tablette VII, 54-68

54/55 Prend sept pains de farine épaisse pure,
 56 Attache(-les) à une broche de bronze,
 57 Coiffe-les d'une perle de cornaline,
 58/59 Essuie (avec cela) cet homme, fils de son dieu, qu'un 'ser-
 ment' a saisi,
 60/61 Fais-le cracher sur (l'impureté) effacée de lui,
 62 Jette le sort d'Eridu (sur lui),
 63 Emmène-le dans la plaine, le lieu pur,
 64 Dépose-le à la base du buisson épineux,
 65/66 Extrait de son corps la [maladie] placée sur lui²⁹,
 67/68 Confie son 'serment' <à> la Dame de la plaine et des
 champs,

²⁶ Reiner traduit la fin de cette phrase par « la pure maison d'ablution pure », mais ne voyant pas quel terme pourrait mener à une deuxième occurrence l'adjectif, nous ne l'avons laissé qu'une fois.

²⁷ Nous avons préféré cette traduction plus proche du texte à l'« effusion de sang » proposée par Reiner.

²⁸ Reiner traduit cela par « en prononçant » ce qui nous semble trop éloigné du texte.

²⁹ Reiner a traduit le terme par « vaincre ». Toutefois, le terme est un adjectif verbal à la voix G de *šakanu* suivi du suffixe de troisième personne du masculin singulier dont le sens est « placer ». Nous avons donc opté pour une traduction plus proche du texte.

*Le corpus biblique*³⁰

En Israël ancien, les rituels bibliques s'appliquant aux péchés commis par inadvertance sont les suivants : Lévitique 4, 5:1-19 et Nombres 15:22-29.

Le chapitre 4 du livre du Lévitique met en effet en scène plusieurs rituels dans lesquels, tour à tour, différents acteurs pourront voir leur péché commis par inadvertance être effacé.

Le chapitre 5 contient, lui aussi, plusieurs rituels enchaînés. Il se divise en deux grandes parties, elles-mêmes subdivisibles : 5:1-13 et 5:14-19. La première partie envisage différentes pratiques dépendant de la situation monétaire du pécheur, mais toujours en fonction des mêmes méfaits. Parmi ceux-ci, tous n'entrent pas dans le cadre des péchés par inadvertance, puisque le premier cas évoqué peut avoir été commis délibérément. Toutefois, dans les trois autres cas, il est certain que la conscience d'avoir péché s'est produite postérieurement à l'action. C'est pourquoi nous prendrons cet extrait en compte. La seconde partie (5:14-19) met quant à elle uniquement en scène le cas de péchés commis par inadvertance et rentre de ce fait tout à fait dans notre problématique.

Enfin, Nb 15:22-29 se rapporte également à ce type de péché. Le rite prescrit ici fait suite à deux situations d'après les sages juifs. Dans la première, l'individu a péché par inadvertance, sans avoir conscience de violer la loi ou de la sanction allant de pair avec ce genre de faute. Le second cas est également lié à l'inadvertance. La différence tient au fait que, cette fois-ci, le lien est fait avec la nature de la faute. En effet, le pécheur ici a mal agi sans le savoir, en pensant l'avoir fait d'une manière conforme à la loi³¹.

3. L'application des rituels expiatoires : une analyse du corpus textuel

Les rituels envisagés ici, malgré leur grande concision, forment une véritable mine d'informations sur l'expiation des péchés par inadvertance. Les éléments pertinents dans le cadre de leur analyse seront repris ci-dessous sans un recours systématique aux textes, qu'il convient d'avoir en vis-à-vis.

³⁰ Nous n'insérerons pas dans le présent article de traduction de ces rituels, qui peuvent être aisément trouvés, notamment aux références suivantes : *La Bible : traduction œcuménique : édition intégrale Tob*, Paris, 2010 ; ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE, *La Bible de Jérusalem*, Paris, 2008.

³¹ B. A. LEVINE, *Numbers 1-20 : A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 4A), New York, 1993, p. 395.

L'application des rituels expiatoires en Mésopotamie

A. Tablette I, 1-24

La mention de « cercle de farine »³², à la ligne 3, indique que le rituel ne pouvait avoir lieu que dans un espace sacré clairement séparé du monde profane. En effet, ces deux mondes étaient séparés par le tracé du cercle.

La première action du rituel est de mettre en place un brasier, ce qui montre l'importance de celui-ci³³ et par son biais de l'élément feu. En effet, il est nécessaire à la suite des opérations. De plus, le feu a un côté purificateur via la flamme, dont la pureté était elle-même accentuée par le fait qu'elle était « alimentée par du soufre »³⁴. Pour Frevel et Nihan, des éléments tels que l'encensoir, la torche ou encore l'eau permettent d'extraire l'impureté du corps du patient³⁵, ce dernier étant ensuite nettoyé avant d'ôter « les restes d'impureté superficielle »³⁶. Ce second élément se retrouve à la ligne 13, où a lieu une aspersion d'eau à but purificateur. Précédant directement cette action, prend place une incantation³⁷ à Anu et Antu afin de se débarrasser d'une maladie. Il semble raisonnable de penser que la première action évoquée – l'extraction d'impureté du corps du patient – intervient également dans ce sens, puisqu'une purification initiale a déjà été effectuée à la ligne 4 via le même élément.

³² Le fait de tracer un cercle de farine permettait de créer une barrière symbolique dessinant un espace « sacré » où le mal ne pouvait avoir cours (J. BOTTERO, *Mythes et rites de Babylone* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques ; 328), Genève, 1985, p. 49.). Cet espace sacré était d'ordinaire représenté par le temple, à côté duquel le monde profane était composé à la fois du monde civilisé et des zones sauvages (C. FREVEL et C. NIHAN, *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leyde, 2012, p. 74).

³³ Il est qualifié de « central » par Frevel et Nihan (FREVEL et NIHAN, *op. cit.*, p. 101).

³⁴ BOTTERO, *op. cit.*, p. 171. Le soufre fait l'objet d'une incantation distincte de celle de la torche.

³⁵ Le terme employé pour désigner le patient est LÚ.GIG. Si nous décomposons ce terme, composé de LÚ = awilum « l'homme » et de GIG = maršu « malade », nous arrivons à « l'homme malade », terme désignant le patient. Il s'agit là d'un des acteurs du rituel, dont l'identité est clairement mentionnée à chaque fois qu'il doit agir.

³⁶ FREVEL et NIHAN, *op. cit.*, p. 98.

³⁷ L'incantation est une forme orale de rituels accompagnés de rituels pratiques. Ils sont employés conjointement afin de protéger, d'éliminer ou de jeter un sort. Dans chaque cas, l'être humain manipule des formes supérieures en vue de les faire agir d'une façon qui répond à ses intérêts. Son emploi permettait de transférer certains attributs, aussi bien positifs que négatifs. (J. H. WALTON, *Ancient Near Eastern thought and the Old Testament : introducing the conceptual world of the Hebrew Bible*, Grand Rapids, 2006, p. 265).

Selon Farber, les méfaits de la victime étaient, par le biais de la magie, transférés dans les objets brûlés au cours du rituel. Cela, accompagné d'autres gestes rituels tels que la destruction d'objets, comme le fait de peler un oignon, menait à la délivrance de la victime³⁸. Nous pouvons en effet constater que ces différentes étapes sont envisagées pour six éléments différents³⁹ au sein du rituel, au cours duquel le patient était amené à toucher ces éléments, qui portaient ainsi son mal⁴⁰. La répétition de ce geste avec plusieurs objets permettait de renforcer l'efficacité de l'action. Ces objets étaient tout d'abord décomposés en éléments plus petits. Ainsi, ils étaient dénaturés. En perdant leur identité, ils perdaient également leur « capacité d'action »⁴¹. C'était également le but de leur destruction totale par le feu, empêchant que les différents éléments des objets décomposés ne se rassemblent.

Ces gestes rituels étaient sous la responsabilité du patient, qui devait pour chaque objet réciter une incantation⁴² explicitant la signification gestuelle⁴³. Le rôle des incantations est de permettre une compréhension, d'explicitier le sens des gestes rituels⁴⁴.

C'est avec l'entrée en scène de l'*āšipu* que débutent les interventions orales. La première est l'incantation « Je suis un homme pur », qui « s'accompagnait d'une aspersion d'eau lustrale »⁴⁵.

L'utilisation de l'akkadien par le patient peut s'expliquer par le fait que celui-ci n'était pas formé au sumérien comme l'était le prêtre, qui s'exprimait dès lors dans cette langue⁴⁶. Toutefois, une telle répartition n'est pas systématique.

B. Tablette V-VI, 36-59

Les indications rituelles que nous trouvons ici sont insérées dans une construction plus large d'incantations, qui peut être désignée comme étant de type Marduk-Ea.

³⁸ W. FARBER, « Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p. 1899.

³⁹ Oignon, dattes, fibres végétales, tas de laine, poils de chèvre, laine rouge.

⁴⁰ J. BOTTERO, « Mal (le problème du) : mythologie et « théologie » dans la civilisation mésopotamienne », in Y. BONNEFOY (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique : K-Z*, Paris, 1981, p. 175.

⁴¹ *Ibid.*, p. 176.

⁴² Figurant au dos de la tablette.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ J. BOTTERO, *Mythes et rites de Babylone* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques ; 328), Genève, 1985, p. 171.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 171.

Celles-ci appartiennent à une tradition d'incantation déjà esquissée en sumérien durant la période pré-sargonique. Elles mettent en scène deux divinités, dont l'une sert d'intermédiaire entre le monde des hommes et le monde des dieux. Au début, les divinités sont composées d'un intermédiaire désigné comme étant la progéniture d'Enlil et de celui-ci. La progéniture d'Enlil lui demande, par le biais d'un messager, comment mettre fin à une maladie décrite au début du dialogue. Enlil lui répond, notamment par le biais de termes convenus et terminant avec « la requête précative que la maladie soit éliminée »⁴⁷. Dans un texte apparaît le nom de Ningirim, qui semble désigner la déesse progéniture d'Enlil. Ces personnages sont remplacés par Asalluḫi et Enki dans les incantations néo-sumériennes et par Marduk et Ea dans la version bilingue de la période babylonienne ancienne. Toutefois, si les noms changent, les fonctions restent les mêmes⁴⁸. La présence d'un messager n'est pas obligatoire. Ainsi, il n'en est pas fait état dans *Šurpu*. En effet, il s'agit là d'une caractéristique des textes plus anciens, les textes plus récents mettant en scène, dans un temple, une divinité inférieure s'adressant directement à une divinité qui lui est supérieure⁴⁹.

Les incantations que nous trouvons ici attestent la version la plus récente de ces incantations, dont le but est de faire face, tantôt à une maladie, tantôt à un démon.

Au début de ce rituel, le souffrant doit être emmené dans la *pure maison d'ablution*⁵⁰. Là-bas, au moyen d'une eau purificatrice, le prêtre purifie le patient « pour le préparer à son rôle au cours de l'opération imminente »⁵¹.

Cette opération consistait à transformer des objets en substituts du patient. Si ici sont repris trois objets – l'oignon, les dattes, la fibre végétale –, notons que les incantations qui y sont associées sont au nombre de huit ! Parmi celles-ci, six incantations sont destinées à l'opération susmentionnée. Elles reprennent notamment les trois objets de V-VI:52-57 et les six objets mentionnés en I:18-21. De ce fait, le lien entre ces deux rituels n'est pas à mettre en doute. En comparaison, le rituel de la tablette I étant

⁴⁷ G. CUNNINGHAM, *Deliver me from evil : Mesopotamian incantations 2500-1500 BC*, Rome, Pontificium Istitutum Biblicum, 1997, p. 24.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁰ Il est à noter que l'intervention d'une maison d'ablutions aurait tendance à démontrer que le rituel évoqué avait lieu dans le temple. Toutefois, il était plus commun que ce genre de pratiques ait lieu « au sein d'une maison privée, d'une infirmerie, d'une hutte de roseaux, aux bords d'une rivière ou dans une prairie » (H. W. F. SAGGS, *The Greatness that was Babylon*, Londres, 1962, p. 307).

⁵¹ J. BOTTERO, « Mal (le problème du) : mythologie et « théologie » dans la civilisation mésopotamienne », in Y. BONNEFOY (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique : K-Z*, Paris, 1981, p. 175.

plus développé, il fait davantage penser à un aide-mémoire, à un ensemble d'instructions destinées aux employés du culte, tandis que la tablette V-VI semble en être une forme plus littéraire. Les mêmes actions semblent être attendues d'une part comme de l'autre, puisqu'après le morcellement de ces objets, ceux-ci doivent être détruits par le feu. La septième incantation présente un objet dont le cas est un peu différent, bien que la formulation reste semblable. L'élément ici utilisé était la « semoule-sacrificielle »⁵². Contrairement aux autres cas, donc, l'objet de l'incantation était déjà réduit en morceaux. Cet élément n'apparaît cependant ni en I ni en V-VI. Dans le rite de Ninive, une huitième opération est ajoutée, cette fois bien différente des précédentes. Ici, ce n'est pas le feu qui permet d'anéantir le mal, mais un « lien-paralysant »⁵³. Hormis cela, il n'est pas fait mention d'autres indications rituelles, hormis la prononciation de l'enchantement d'Ea, dont nous ignorons le contenu.

C. Tablette VII, 54-68

Dans la septième tablette prend place un dialogue de type Marduk-Ea, comme pour le rituel précédemment évoqué. Toutefois, les instructions données par Ea sont très dissemblables, puisqu'il s'agit ici d'un rituel tout à fait différent des précédents. En effet, alors que les actions de la tablette V-VI font écho à celles de la tablette I et en constituent comme un résumé, aucune de ces actions communes ne se retrouve ici.

En effet, il n'est ici pas question du « démantèlement et du rejet d'objets (...) que le patient doit tenir dans sa main pendant les cérémonies »⁵⁴. Différents éléments devaient être assemblés pour ensuite être appliqués sur le patient afin d'en retirer toutes les impuretés, sur lesquelles l'homme devait ensuite faire tomber sa salive.

Le malade était ensuite traîné dans un lieu désert – la steppe – devant un arbuste épineux – l'*asāgu* – « connu pour ses vertus purificatrices »⁵⁵. C'est en cet endroit que l'on se débarrassait du

⁵² J. BOTTERO, *op. cit.*, p. 178.

⁵³ *Ibid.* Ainsi, un cordon était attaché au patient, puis détaché, ce qui symbolisait le patient sous l'emprise du mal puis défait de celui-ci. Le double cordon était fait en laine blanche et noire. Il était fréquent, dans le cadre des pratiques d'exorcisme, d'utiliser une même matière en différentes couleurs, car cela renforçait son efficacité. Ces actions prenaient place dans un cadre mythologique, puisque ce cordon était dit créé par des « divinités fileuses » et détruit par Marduk, remplacé au sein du rituel par le prêtre. L'objet n'était pas ici détruit totalement, mais emmené aux confins de la steppe, un endroit désert où la *māmītu* ne pourrait plus s'emparer d'une autre personne. Cette incantation est suivie de son titre : « Conjuration pour "dissoudre" la *māmītu* ».

⁵⁴ W. FARBER, *op. cit.*, p. 1899.

⁵⁵ BOTTERO, *op. cit.*, p. 181.

contenant de la *māmītu*⁵⁶, afin que les dieux du lieu puissent la donner, selon Bottéro, à la vermine y habitant. De cette manière, la *māmītu* ne risquait plus de retomber sur un autre être humain⁵⁷. Cette théorie vient de l'idée que les lieux hors des villes étaient les domaines des démons. Notons toutefois que le lieu où est emmenée la *māmītu* est qualifié de « pur », contenant qui plus est des plantes pures elles aussi ! Nous voyons dès lors mal comment une engeance démoniaque pourrait se trouver dans un tel lieu. S'agissant d'un endroit éloigné de la civilisation, nous pourrions penser que les alentours de ce point précis, non convenus pour le rituel, pouvaient être la demeure de présences néfastes.

Cette action ne peut avoir lieu qu'après avoir jeté un sort, avoir prononcé une incantation, employée afin de repousser le mal assaillant la victime.

Pour terminer, un appel était lancé aux divinités guérisseuses, les aides de Marduk⁵⁸.

Si ce rituel est fort différent de ceux qui le précèdent dans *Šurpu*, il est intéressant de noter un parallèle avec Lv 16 que présente celui-ci⁵⁹. En effet, comme dans le cas du bouc offert à Azazel, un élément déposé dans des régions sauvages sert de véhicule à l'impureté. Toutefois, si les êtres surnaturels jouent un grand rôle dans le cadre mésopotamien, ce n'est pas le cas dans le texte biblique, où le personnage d'Azazel ne pose aucune action⁶⁰.

L'application des rituels expiatoires en Israël ancien

A. Lv 4

Le chapitre 4 du Lévitique est divisé en quatre unités discursives se rapportant à une suite d'actions rituelles bien précises et mettant à chaque fois en scène un pécheur différent. Il s'agit du prêtre (v. 3-12), de la communauté d'Israël (v. 13-21), du chef ou prince (v. 22-26) ou de l'homme du peuple (v. 27-35). Toutefois, la division du texte serait tripartite selon Luciani, ce qui va à l'encontre d'une division quadripartite amenée par la présence de ces quatre acteurs. En effet, pour lui, parmi les cas d'offrants envisagés, les deux premiers peuvent être regroupés en un seul et même cas. Il justifie cela de la façon suivante : tout d'abord, le verset 3 montre que la faute commise par le grand-prêtre a un

⁵⁶ Cette notion sera développée plus loin.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁹ Malgré ce parallèle nous n'avons pas retenu Lv 16:20-28 car ce rituel comprend les péchés commis en connaissance de cause.

⁶⁰ D. P. WRIGHT, *The disposal of impurity : elimination rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian literature* (Society of Biblical Literature Dissertation Series ; 101), Atlanta, 1987, p. 69.

impact sur la communauté. Celle-ci aurait fauté dans son entièreté au même moment, d'après le verset 13, ce qui ne pourrait être possible que si ses dignitaires religieux l'avaient incitée à le faire⁶¹. Les fautes de l'assemblée entière ne peuvent donc découler, selon Luciani, que d'une faute commise par le prêtre, leur donnant le mauvais exemple et les poussant donc à mal agir. Il partage ainsi l'avis émis avant lui par Milgrom⁶² ainsi que celui de Feder⁶³, formulé par la suite. Pour ce dernier, ces regroupements sont dus à l'amplitude des fautes commises, placées dans l'ordre descendant⁶⁴. Aux péchés de « magnitude nationale »⁶⁵ représentés par le grand-prêtre et par l'assemblée du peuple succéderaient les péchés de « magnitude tribale »⁶⁶, avec le chef étant à la tête d'un clan. Les péchés individuels concluraient cette liste. Cela rejoint l'idée d'un classement par ordre d'importance évoqué par Luciani⁶⁷, le plus important intervenant en premier. Notons que, dans ce cas, le peuple dans son entièreté serait plus important que le prince. Regroupant ces rituels en deux groupes de deux, il qualifie le premier type d'*battat*⁶⁸ d'« exceptionnel » puisqu'il porte sur l'expiation du grand-prêtre ou de la communauté ; l'autre serait un *battat* « ordinaire », puisqu'il concerne le prince et les petites gens⁶⁹.

Comme pour le rituel du prêtre et de la communauté, il y a un dédoublement dans le cas de l'homme du peuple. En effet, le *battat* a ici lieu successivement sur une chèvre et un ovin femelle. Pour Luciani, ce dédoublement ne joue ici qu'un rôle stylistique.

⁶¹ D. LUCIANI, *Sainteté et Pardon : Structure littéraire du Lévitique*, vol. 1, Louvain, 2005, p. 23.

⁶² J. MILGROM, *Leviticus : A Book of Ritual and Ethics: A Continental Commentary*, Minneapolis, p. 44.

⁶³ Y. FEDER, *Blood expiation in Hittite and biblical ritual origins, context, and meaning* (Writings from the ancient world supplement series / Society of Biblical Literature ; 2), Leyde/Boston, 2012, p. 42.

⁶⁴ Notons également qu'il n'est fait état des effets performatifs du rituel - l'expiation des fautes et le pardon de celles-ci - qu'une unique fois pour les deux groupes.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ LUCIANI, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁸ Pour une meilleure compréhension du terme ainsi que de ce qui le distingue du *asham*, voir R. DE VAUX, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, New York, McGraw-Hill, 1961, p. 418-421; A. MARX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Cahier évangile 111), Paris, 2000, p. 14-22; H. CAZELLES et ECOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM, *Le Lévitique* (La Sainte Bible), Paris, Cerf, 1951, p. 12; J. MILGROM, *Cult and Conscience : the asham and the priestly doctrine of repentance* (Studies in Judaism in Late Antiquity 18), Leyde, 1976, p. 127.

⁶⁹ Voir par exemple Lv 7:20.

Les sacrifices mis en scène ici font partie des rituels de type *battat*. Ils ne sont pas le résultat de la volonté individuelle du pécheur, qui en viendrait à les effectuer de son propre chef, mais sont recommandés dans des cas précis. Ils sont en effet mis en place suite à une « violation d'interdits par inadvertance »⁷⁰, ce qui est manifeste à la lecture du verset 2⁷¹.

Dans les sacrifices de type expiatoire, l'inadvertance qui caractérise le péché est un « critère clef »⁷². Cette inadvertance peut avoir pour origine « la négligence ou l'ignorance »⁷³. Dans le premier cas, malgré une connaissance de la loi, le pécheur va à son encounter, mais ne le fait pas expressément. Dans le second cas, la personne ignore que l'acte qu'elle a posé consciemment était mauvais. Le péché est donc commis à chaque fois sans le savoir alors qu'il y a conscience de l'acte, la personne ne se rendant pas compte que c'est mal⁷⁴.

Les quatre cas de figure font état d'un méfait que le pécheur apprend par l'entremise de quelqu'un d'autre ou est « conscient de sa propre culpabilité »⁷⁵.

Pour faire face à cette culpabilité, une suite d'actions est à prescrire. Nous les retrouvons au sein de Lv 4 sous des formes presque similaires.

Suite à la présentation de l'offrande, le prêtre pose sa main sur la victime. Ce geste peut être interprété de différentes façons. Il pourrait s'agir d'un geste de transfert de l'offrant envers la victime. Celui-ci aurait pour objet le péché⁷⁶ ou l'offrant lui-même – sa personne. Par ce dernier biais, il y aurait identification de la

⁷⁰ LUCIANI, *op. cit.*, p. 24.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² J. MILGROM, *Leviticus 1-16 : A New translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 3), New York, 1991, p. 228. L'emploi du terme *בְּשִׁגְגָה* est, à ce titre, transparent. Dans P en général – et donc ici –, le terme désigne une action non intentionnelle malgré une certaine négligence. (G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 14, Grand Rapids, 2004b, p. 403). D'autres termes présentent un champ sémantique plus obscure, comme le verbe *כָּפַר*, qui contient à la fois la notion de rançon et de purification. Cela mena à des divergences de traductions, d'aucuns optant pour "expier", d'autres pour "faire expiation". Cette traduction est donc à adapter en fonction du contexte. En Lévitique IV, 20, il s'agit de purifier (J. SKLAR, « Sin and impurity: Atoned or purified? yes! », in B. J. SCHWARTZ et al. (eds.), *Perspectives on purity and purification in the Bible*, New York-London, 2008, p. 18-31).

⁷³ MILGROM, *op. cit.*, p. 229.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 228.

⁷⁵ J. MILGROM, *Cult and Conscience : the asham and the priestly doctrine of repentance* (Studies in Judaism in Late Antiquity 18), Leyde, 1976, p. 11.

⁷⁶ Janowski et Rendtorff sont d'avis qu'un tel transfert ne peut être évoqué que dans le cas du bouc émissaire (G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 10, Grand Rapids, 1999, p. 281).

victime à l'offrant, la mort de la première faisant expiation pour le second. Toutefois, cette identification pourrait davantage référer, au lieu d'un transfert, à l'abandon symbolique que le pécheur fait de sa vie à travers l'animal qui permet l'expiation. Néanmoins, cette théorie ne pourrait être appliquée à toutes les occurrences. Un troisième type d'hypothèse serait que, par ce geste, l'offrant pourrait également déclarer « que l'animal sacrificiel est sa possession qu'il présente à la divinité »⁷⁷, le bénéfice de son action devant revenir à lui-même. Milgrom⁷⁸ arrive à une conclusion similaire⁷⁹. Avec la présentation de l'offrande, c'est la seule intervention de l'offrant. Ces actions lui permettent d'identifier le sacrifice comme étant le sien et le désignant comme son bénéficiaire. Dans le cas d'offrandes d'oiseaux ou de farine, ce contact est assuré par le fait que l'offrant tient ces offrandes dans sa main jusqu'à ce que ceux-ci fassent l'objet d'une offrande⁸⁰.

Les rites liés au sang effectués peuvent également varier d'un acteur à l'autre⁸¹. Pour de Vaux⁸², ces rites sont divisibles en trois : dans un premier temps, le sang est rassemblé et aspergé ; ensuite, il est frotté contre les cornes de l'autel ; le sang restant est finalement versé.

Des aspersions de sang sont effectuées sur des objets sacrés. Dans la plupart des cas, ces aspersions ont lieu sur les cornes de l'autel, « mais plus la transgression est sérieuse, plus le sang doit être amené près de l'arche dans le Saint des Saints »⁸³.

Ici, lorsque le pécheur était le grand prêtre ou le peuple, une partie de l'animal était amenée à franchir l'intérieur du sanctuaire par l'aspersion du sang de celui-ci sur le voile du Saint des Saints⁸⁴. Dans le cas du prince, le *battat* est différent. En effet, nous n'y retrouvons pas d'aspersion du sang⁸⁵ dans la tente et l'animal sacrifié ne fait pas l'objet d'une combustion à l'extérieur

⁷⁷ *Ibid.*, p. 282.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 282-283.

⁷⁹ Cela en mettant l'action sur la distinction de ce geste lorsqu'il est fait à deux ou une main. Le second cas n'apparaît que dans le cadre de rituels sacrificiels.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 283.

⁸¹ Voir également tableau en annexe 2, reprenant les rites de sang apparaissant dans les extraits bibliques analysés au sein de ce présent mémoire.

⁸² R. DE VAUX, *op. cit.*, p. 419.

⁸³ G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 4, Grand Rapids, 1980, p. 317. Cf Lv 4:6.

⁸⁴ DE VAUX, *op. cit.*, p. 419.

⁸⁵ Notons que des pratiques similaires existent en Babylonie, où certains textes rituels montrent la nécessité « d'appliquer le sang de l'offrande à la porte au seuil du palais royal ». F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, Rome, 1934, p. 172.

du camp⁸⁶. Notons que la victime du sacrifice de l'homme du peuple, elle aussi, ne fait pas l'objet d'un transport pour être brûlée hors du camp. Hormis la variation susmentionnée quant aux rites liés au sang, c'est la seule différence notable entre les deux premiers rituels et les deux derniers.

B. Lv 5, 1-19

Lv 5:1-19 peut être subdivisé en cinq rites (5-6 ; 7-10 ; 11-13 ; 14-16 ; 17-19). Les trois premiers peuvent être regroupés puisqu'il s'agit du sort réservé à différentes offrandes pour les mêmes transgressions, qui sont énoncées dans les quatre premiers versets. C'est donc Lv 5:1-13 que nous envisagerons en premier lieu.

Pour Milgrom, le fait que le premier des quatre cas évoqués puisse nécessiter un tel sacrifice viendrait du fait qu'il provient d'une loi incorporée ici par les prêtres, dans l'éventualité où le remords touchait la personne par la suite⁸⁷.

Dans les deux exemples suivants, le malheur survient si la personne ne s'est pas purifiée endéans les vingt-quatre heures, comme cela est prescrit. En ne s'acquittant pas de cette tâche, le sanctuaire avait plus de chance d'être contaminé⁸⁸. Ce n'est donc pas uniquement le fait d'être entré sans s'en rendre compte en contact avec l'impureté qui nécessite le recours à l'expiation. Une simple purification pouvait permettre d'y remédier, mais comme dans ce cas-ci la personne est inconsciente de son état d'impureté, elle peut être amenée à pécher sans le savoir en approchant des lieux ou objets saints et par là même à leur communiquer son impureté.

Au verset 4, un serment est prêté au nom de YHWH. De ce fait, il ne doit donc pas être dit à la légère, mais doit être accompli, et ce, quelle que soit la situation et endéans un certain laps de temps. Un sacrifice est requis pour le non-respect d'un tel serment.

La particularité de ces rituels est de savoir s'il s'agit à chaque fois d'un *asham* ou d'un *battat*. En effet, ces péchés doivent faire l'objet d'un *asham* d'après le verset 6. Toutefois, les sacrifices animaux ont lieu dans le cadre d'un *battat*⁸⁹ ! Une telle particularité peut être expliquée :

⁸⁶ LUCIANI, *op. cit.*, p. 24.

⁸⁷ J. MILGROM, *Leviticus : A Book of Ritual and Ethics: A Continental Commentary*, Minneapolis, 2004, p. 48-49. Cet exemple n'est pas pertinent dans le cadre de notre problématique, mais puisque les trois exemples suivants le sont, nous avons décidé de traiter ces rituels.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁹ A. SCHENKER, « Der Unterschied zwischen Sündopfer CHATTAT und Schuldopfer ASCHAM im Licht von Lv 5,17-19 und 5,1-6 », in C. BREKELMANS & J. LUST (eds.), *Pentateuchal and deuteronomistic studies: papers read at the XIIIth Isot congress Leuven 1989*, Louvain, 1990, p. 119.

Dans les trois dernières transgressions, une limite divine est franchie. Un *asham* devrait être effectué, puisque ces péchés résultent en une « déprédation du sacré »⁹⁰ mais c'est un *battat* qui est mis en place, car l'action était commise par nécessité et non par malveillance. C'est, d'après Schenker, un sacrifice plus léger qui prend place dans ce rituel, bien que le but reste le même⁹¹. Ainsi, si le rite est nommé comme étant un *asham* il s'agirait donc en réalité d'un *battat*⁹².

Pour Luciani le recours au *battat* se manifesterait via différentes notions balisant le texte, parmi lesquelles il cite le remord et la confession⁹³. Celle-ci « doit être verbalisée parce que c'est l'acte qui compte, pas juste son intention. Une confession en pensée serait donc inadéquate »⁹⁴. Cette opinion résulte de la lecture de Milgrom, dont Luciani fait un plan de la réflexion, ci-dessous⁹⁵:

« 1) Les faits dénoncés, qu'ils soient commis délibérément ou par inadvertance, génèrent de l'impureté ; 2) la négligence accidentelle à y remédier suffisamment tôt provoque un renforcement de cette impureté jusqu'à la rendre capable de souiller le sanctuaire ; 3) le remord (suffisant pour les péchés involontaires, cf. 4, 13) et la confession (moyen légal de transformer une faute délibérée en inadvertance, cf. 16, 21 ; 26, 40) qualifient le délit pour une purification sacrificielle ; 4) ce ne peut être qu'un *battat*, mais particulier puisqu'il ne répond pas aux normes habituelles »⁹⁶.

Milgrom est contre les théories visant à identifier 5:1-13 comme étant un sacrifice destiné à un homme trop pauvre pour s'offrir le sacrifice de conséquence, plus onéreux. Pour lui, le choix d'une offrande plus modeste se rapporte à la faute commise. En effet, ici et contrairement au chapitre 4, les offenses à purifier sont pour lui la conséquence de mauvaises actions précédentes, ce qui s'observe via les différents exemples donnés en début de chapitre. De plus, alors que dans le chapitre 4 les fautes sont commises en enfreignant une interdiction, ici il s'agit de commandements performatifs. Donc, il s'agit juste ici de négligence vis-à-vis d'une action passée. Une telle action n'est pas vue comme ayant un impact sur toute la communauté, mais uniquement sur l'individu. D'ordinaire, une faute ne résultant pas de la violation d'un interdit ne nécessitait pas un tel rituel. Dans ce cas-ci, il a lieu car le sanctuaire a été entaché par la procrastination du pécheur, qui n'a pas redressé la situation à temps. C'est pourquoi l'offrande est « revue

⁹⁰ *Ibid.*, p. 120.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² DE VAUX, *op. cit.*, p. 421.

⁹³ Nous ne trouvons pas de confession en Lv 4.

⁹⁴ J. MILGROM, *Leviticus : A Book of Ritual and Ethics: A Continental Commentary*, Minneapolis, 2004, p. 50.

⁹⁵ LUCIANI, *op. cit.*, p. 26.

⁹⁶ *Ibid.*

à la baisse »⁹⁷. Toutefois, c'est en tant que sacrifice pour le pauvre que Milgrom comprend l'usage de la semoule, qui a un effet purificateur même si elle ne contient pas de sang⁹⁸.

Contrairement aux sacrifices de type *battat* envisagés ci-dessus, Lv 5:14-19 ne s'adresse qu'à un seul destinataire. Il présente un cas typique de rituel *asham*.

Les versets 15 et 16 mettent en scène une « situation standard »⁹⁹ pour ce type de rituel. Il s'agit d'un sacrilège exécuté sans le vouloir « contre un des sancta de YHWH »¹⁰⁰. Comme l'objet ayant été profané ne peut recouvrer sa sainteté, une compensation monétaire est requise, en plus d'une offrande animale¹⁰¹.

Les versets 17 à 19 semblent former une cohésion avec les versets précédents. En effet, le mal a été commis par inadvertance et est réparé via l'offrande d'un bœuf en fonction de sa valeur monétaire, pour aboutir donc au même résultat. Toutefois, nous n'y trouvons pas de trace de compensation monétaire. Ces versets ne peuvent se rapporter à un *battat* car le pécheur a ici commis sa faute sans le savoir.

Ces deux groupements de versets se rapportent à des péchés dissemblables. La différence réside dans le fait que, dans le premier cas, l'action est commise consciemment « mais sans savoir que c'est un sacrilège, soit par ignorance de la loi, soit par erreur »¹⁰² (donc par inadvertance, involontairement) alors que dans le second cas, il y a inconscience (et donc absence de volonté) de l'action, qui laisse place à une culpabilité dont l'origine est inconnue¹⁰³.

Le choix d'un *asham* semble ici particulier puisqu'il s'agit d'une faute non-intentionnelle, que Lv 4 efface à l'aide d'un sacrifice de type *battat*¹⁰⁴. Ce chapitre fait état du fait qu'une « transgression d'un commandement de Dieu »¹⁰⁵ mène à un sentiment de culpa-

⁹⁷ MILGROM, *op. cit.*, p. 47-48.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 47-50.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰¹ Dans deux récits narratifs antérieurs que nous rencontrons au sein de la Bible, un paiement monétaire a lieu également et non un sacrifice animal : l'épisode des souris et des tumeurs d'or en réponse à la possession de l'arche d'alliance par les Philistins ; les réparations effectuées par le roi Joas au sein du temple (*Ibid.*, p. 54-55.)

¹⁰² LUCIANI, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰³ LUCIANI, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰⁴ A. SCHENKER, « Der Unterschied zwischen Sündopfer CHATTAT und Schuldopfer ASCHAM im Licht von Lv 5,17-19 und 5,1-6 », in C. BREKELMANS & J. LUST (eds.), *Pentateuchal and deuteronomistic studies: papers read at the XIIIth Isot congress Leuven 1989*, Louvain, 1990, p. 115.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 117.

bilité envers un péché qui peut être amené à être mis au jour par la suite. Cette prise de conscience du péché commis peut prendre un certain temps avant de venir à la connaissance du pécheur. Cette prise de conscience permet d'agir pour obtenir le pardon divin, mais une telle réconciliation est alors effectuée en retard. Ce retard constitue une « circonstance aggravante »¹⁰⁶ selon Schenker, qui demanderait dès lors un sacrifice de type *asham*, plus conséquent que le *battat*¹⁰⁷.

Le terme *asham*, selon Milgrom, « a une dimension psychologique. Le méfait crée la culpabilité et la peur de la punition et d'autre part la souffrance renforce les sentiments de culpabilité »¹⁰⁸. Dans ce cadre apparaît la notion de remords. En effet, toute faute commise était punie par Dieu. Doté d'un grand sens de la justice, il ne pouvait blâmer à tort un être humain. Nous constatons que l'intentionnalité ou la non-intentionnalité joue ici un rôle. Lv 5:17-19 permet justement de contrer ce genre de péché inconnu et par là même venir en aide au souffrant¹⁰⁹.

Le remord doit être clairement formulé par le biais d'une confession dans le cadre des péchés involontaires. Il est également obligatoire, dans ce dernier cas, d'indemniser la partie lésée avant de tenter d'obtenir le pardon divin. Grâce à la confession, le péché intentionnel devient péché par inadvertance et peut ainsi faire l'objet de l'expiation. Celle-ci devait probablement être faite à la divinité ou à la personne lésée en fonction des cas¹¹⁰.

C. Nb 15, 22-29

Les thèmes qui traversent ce chapitre ont déjà été envisagés dans l'Ancien Testament, ce rituel apparaissant après bien des considérations sacrificielles. Son intérêt est de donner « une extension de toutes <I>es instructions »¹¹¹ déjà fournies. C'est notamment le cas de l'intentionnalité et la non-intentionnalité d'un péché, qui n'étaient distinguées que dans certains cas, une distinction qui s'élargit via Nb 15:22¹¹² et 30¹¹³.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ J. MILGROM, *Leviticus : A Book of Ritual and Ethics: A Continental Commentary*, Minneapolis, 2004, p. 50, p. 46.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 55-56.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹¹¹ R. N. BOYCE, *Leviticus and Numbers*, Louisville/Londres, 2008, p.169.

¹¹² « Si vous manquez par inadvertance à quelqu'un de ces commandements que Yahvé a énoncés à Moïse ».

¹¹³ « Mais celui qui agit délibérément, qu'il soit citoyen ou étranger, c'est Yahvé qu'il outrage. Un tel individu sera retranché du milieu de son peuple » (*Ibid.*, p. 169-170).

Lévine note la présence d'un vocabulaire et d'une syntaxe peu usités dans les versets 22 à 31. Il met en avant le fait qu'il est ici question de « péchés par omission »¹¹⁴, tandis que les chapitres 4 et 5 du Lévitique – envisagés précédemment – portent sur « des actes de désobéissance »¹¹⁵. Le chapitre 15 du livre des Nombres servirait, selon lui, à faire en sorte que les offrandes de grains ainsi que les libations soient également employées de manière plus large dans le cadre des sacrifices expiatoires¹¹⁶.

Des différences entre Lv 4 et Nb 15 peuvent également être esquissées via les sacrifiés et l'identité des pécheurs.

En effet, en Lévitique, un taureau est offert en sacrifice pour le péché, alors qu'ici il est qualifié d'offrande brûlée. Le sacrifice d'un chevreau y est également nécessaire, qui est qualifié de sacrifice pour le péché. Cette nouvelle organisation cadre en fait avec les chapitres 28 et 29 du livre des Nombres, dans le cadre des « procédures de fête cultuelle dans le culte public »¹¹⁷.

En 22-26, nous retrouvons la communauté et l'individu de Lv 4 comme responsables des fautes commises par inadvertance, mais il n'est fait mention ni du prêtre ni du prince. Notons toutefois que le pardon, lui, est étendu puisqu'il touche également l'étranger.

Synthèse de l'analyse

Nous constatons donc, au terme de ces analyses, que les rituels mis en œuvre en Mésopotamie et en Israël ancien sont fortement différents. Toutefois, malgré la distance spatio-temporelle et les variantes culturelles, nous avons pu relever des éléments communs. Un tableau comparatif des oppositions et similitudes les plus frappantes est repris ci-après¹¹⁸.

Les péchés sont ici commis non intentionnellement, ce qui est mis en exergue en comparant ces péchés à des péchés délibérés cette fois (K. VAN DER TOORN, *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia : a comparative study* (Studia semitica Neerlandica ; 22), Assen, 1985, p. 98).

¹¹⁴ B. A. LEVINE, *Numbers 1-20 : A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 4A), New York, 1993, p. 395.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 395-396.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 396.

¹¹⁸ Cependant, il convient de garder à l'esprit que celles-ci ne sont pas nécessairement diamétralement opposées; dans certains cas, un sujet peut présenter un détail commun alors qu'il diffère pour le reste, par exemple. Aussi, nous avons choisi de ne pas faire un tableau strictement séparé des similitudes et divergences, nous contentant de mettre les similitudes en italique.

	Mésopotamie	Israël ancien
Les sacrifiés ¹¹⁹	- <i>Végétaux</i> divers (I ; V-VI ; VII) - Poils d'animaux et laine (I) - Minéraux (VII)	- <i>Farine</i> (Lv 5:11) - Différentes parties de l'animal (Lv 4 ; Lv 5 ; Nb 15)
Combustion des sacrifiés	<i>Oui</i> (I; V-VI)	<i>Oui</i> (mais pas de l'animal entier, hormis Lv4)
Réduction des sacrifiés en éléments	<i>Oui</i> (I ;V-VI)	<i>Oui</i>
Utilisation du sang au cours du rituel	Non	<i>Oui</i> (Lv 4 ; Lv 5)
Utilisation de l'eau au cours du rituel	<i>Oui</i> (I)	Non
Restes des sacrifiés entreposés à l'extérieur de la ville.	<i>Oui</i> (VII)	<i>Oui</i> (Lv 4)
Association des sacrifiés à la vie	Non	<i>Oui</i> (sang ¹²⁰ , rognons)
Intervention du patient	<i>Oui</i>	<i>Oui</i> , mais se limite à la présentation et à l'identification de la victime. Il n'intervient pas au sein du rituel.
Nécessité d'un personnage officiel spécialisé	<i>Oui</i>	<i>Oui</i>
Pureté du praticien	<i>Oui</i>	<i>Oui</i> (exception en Lv 4, lorsqu'il est lui-même pécheur).
Lien entre péché et serment	<i>Oui</i>	<i>Oui</i> (Lv 5)
Utilisation d'incantations	<i>Oui</i>	Non
Répétition comme renforcement	<i>Oui</i>	Non
Intervention de démons	<i>Oui</i>	Non
Compensation monétaire	Non	<i>Oui</i> (Lv 5)

¹¹⁹ Ce thème sera abordé de manière plus détaillée ci-après.

¹²⁰ Cette association est issue des théories de plusieurs chercheurs. Cf. *infra*.

4. Les composants des rituels

Les différents intervenants des rituels

Les rituels évoqués au sein de cet article présentent trois types d'acteurs, chaque type pouvant représenter une ou plusieurs personnes ou entités. Il s'agit du patient, du prêtre et de la divinité.

Le patient

En Mésopotamie comme en Israël, le rôle du patient est plus effacé que celui du prêtre. Il ne fait en effet l'objet d'aucune adresse au sein de la série *Šurpu*. Son rôle se borne à suivre les instructions du prêtre, à savoir répéter une incantation et à entrer en contact physique avec les différents éléments du rituel. Cette idée de « toucher », nous la retrouvons en Lévitique IV, où le patient doit poser sa main sur le sacrifice.

Le prêtre

Si la question de l'officiant ne pose pas de problème dans les textes de l'Ancien Testament, il en est autrement de la tablette I de la série *Šurpu*. En effet, l'emploi de la deuxième personne du singulier, ayant pour effet une adresse directe, pose la question de l'identité de ce « tu ». S'agit-il d'une personne différente de celle interpellée à la troisième personne ? De plus, le sumérogramme LU.ÍŠIB, qui peut indifféremment se traduire par *āšīpu*¹²¹ ou *išīpu*¹²² a également fait l'objet de discussions.

Selon Reiner¹²³, le passage de la deuxième à la troisième personne reflète un changement d'acteur. L'alternance des pronoms personnels renverrait, dans le premier cas, au prêtre d'incantation et, dans le second cas, à l'*āšīpu*¹²⁴, qui serait ici chargé d'aider le prêtre. En effet, si chaque intervenant est amené à réciter des incantations propres¹²⁵, c'est le prêtre d'incantation qui met les choses en place pour le déroulement du rituel.¹²⁶

¹²¹ Ce terme traduisible par « exorciste » représente un acteur souvent appelé pour établir des diagnostics, sans être associé à un médecin. (R. D. BIGGS, « Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p. 1920)

¹²² Ce terme peut être traduit par « lustrateur ».

¹²³ E. REINER, *Šurpu : A Collection of Sumerian and Akkadian Incantation*, ré-impr. anast., (Archiv für Orientforschung. Suppl. 11), Osnabrück, 1970, p. 4 et 61, l.24.

¹²⁴ Qu'elle pense retrouver sous le terme ka.kù.gál dans son appendice.

¹²⁵ Voir pour cela l'étude approfondie du rituel.

¹²⁶ Pour soutenir sa thèse, Reiner fait remarquer que si l'adjonction d'une troisième personne ne se rencontre pas dans tout type de rituel, cela n'est néanmoins pas un fait isolé, puisque la présence de trois acteurs est entre autres observable dans le rituel de *Bīt rimki*. (*Ibid*, p. 4).

Pour Jean¹²⁷ la présence de deux officiants semble évidente au vu de la littérature exorcistique. Jean identifie la deuxième personne à l'*āšīpu*, qu'elle identifie également au ka.kù.gál de Reiner¹²⁸, et la troisième personne au LU.ĪŠIB qui représenterait le prêtre purificateur ou *išīppu*, tenant le rôle d'assistant. Ce rôle échoit selon elle à l'*išīppu* au vu de la position de *Šurpu* dans le manuel de l'exorciste, qui se situe avant la partie consacrée à cet acteur.

Bottéro¹²⁹, quant à lui, identifie l'officiant avec l'*āšīpu*, qui figurerait derrière la deuxième et la troisième personne. Une telle alternance existant dans d'autres textes, il ne voit pas la nécessité de faire intervenir ici un troisième acteur.

Signalons également que Farber¹³⁰, dans un autre contexte, signale qu'au sein des textes relatifs aux rituels, ce sont des *āšīpu* dont il est question lorsque l'on emploie la deuxième personne.

La divinité

Les noms divins étaient considérés comme ayant du pouvoir en eux-mêmes, une croyance partagée par d'autres peuples sémitiques¹³¹. Le recours à ces noms divins pourrait dénoter la non-suffisance des actes et incantations rituelles¹³².

YHWH en Lévitique et Nombre et Ea en *Šurpu* V-VI et VII présentent un point commun : chacun prononce des paroles donnant les indications relatives au déroulement du rituel¹³³. Des deux côtés, ils ne font donc pas uniquement l'objet de sollicitations.

En Mésopotamie, bien que toute divinité puisse mettre à mal les esprits mauvais, certaines étaient spécialisées dans ce domaine.

¹²⁷ C. JEAN, *La magie néo-assyrienne en contexte, recherches sur le métier d'exorciste et le concept āšīpūtu* (State archives of Assyria studies 17), Helsinki, 2006, p. 86-87.

¹²⁸ Nous ferons remarquer ici une incohérence dans l'analyse de Reiner faite par Jean et qui réside dans l'affirmation suivante, dans laquelle Jean considère que Reiner « identifie l'*āšīpu* avec le LU.ĪŠIB mentionné dans *Šurpu*, qu'elle oppose au *mašmaššu* non cité, mais représenté par la seconde personne. » En réalité, Reiner ne fait mention du *mašmaššu* que comme troisième acteur du rituel de *Bīt rimki*. Outre ce parallèle, elle ne le met aucunement en lien avec la série *Šurpu*.

¹²⁹ J. BOTTERO, *Mythes et rites de Babylone* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques ; 328), Genève, 1985, p. 169-170.

¹³⁰ W. FARBER, « Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p. 1902.

¹³¹ J. MORGENSTERN, *The doctrine of sin in the Babylonian religion*, Berlin, 1905, p. 109.

¹³² *Ibid.*, p. 140.

¹³³ Notons que Bottéro fait une différence entre trois hiérarchies divines au sein de l'ensemble de l'œuvre. Cf J. BOTTERO, *op. cit.*, p. 197-198.

Aussi la présence d'Ea, dieu suprême des incantations et bienveillant envers l'humanité – qu'il protégea de l'irascibilité d'Enlil –, n'est-il pas anodin¹³⁴.

Dans la série *Šurpu*, il est également fait appel au couple formé par Anu¹³⁵ et Antu au cours d'une incantation en I:12. En IV:89, ces deux divinités apparaissent dans une liste de divinités. Leur fonction, indiquée, y est la capacité de repousser la maladie¹³⁶.

Sacrifices animaux et sacrifices végétaux

Les sacrifices n'avaient pas dès l'origine pour objet des créatures animales, comme on peut le constater dans la littérature sacrificielle. En effet, des éléments végétaux ou des liquides pouvaient par exemple être employés. Lorsque les animaux furent insérés dans le système sacrificiel, le choix de ces derniers était souvent dû à leur domestication et leur rôle au sein de l'économie locale¹³⁷.

Notons que malgré l'occurrence de sacrifices d'animaux en Mésopotamie, nous ne trouvons rien de tel au sein de *Šurpu*. Toutefois, trois éléments peuvent en être rapprochés : l'usage de deux types de laines dont l'origine animale est indéterminée, ainsi que celui de poils de chèvre. Hormis ces éléments, ce sont des objets d'origine végétale qui sont principalement utilisés. Ainsi les oignons, les dattes, les fibres végétales. Formé de farine épaisse, le pain est aussi employé. Il est également fait usage d'un minéral (la cornaline), ainsi que d'un métal (le bronze) et d'un liquide (le crachat).

En Israël ancien, la divinité ne se nourrit pas des offrandes faites par ses fidèles¹³⁸, comme c'est le cas en Mésopotamie. Malgré cette différence, le rôle des sacrifices est similaire à ceux trouvés au Proche-Orient ancien : ils sont offerts en remerciement de quelque chose, pour une requête ou suite à une offense. De plus, comme dans les autres cultures, nous y trouvons la nécessité de pratiquer le rituel dans un « espace sacré (...) symboliquement nettoyé de l'impureté »¹³⁹.

¹³⁴ H. W. F. SAGGS, *The Greatness that was Babylon*, Londres, 1962, p. 305.

¹³⁵ Anu apparaît plusieurs fois au cours de la série. Au verso de la tablette I, la *māmītu* (terme explicité plus loin) est désignée comme étant sa fille. Anu est donc clairement associé à la notion de *māmītu*, ce qui se voit dans d'autres textes, notamment un « traité de paix hittite » (H. WOHLSTEIN, *The sky-god An-Anu*, Jericho, 1976, p. 169).

¹³⁶ *Ibid.*, p. 151.

¹³⁷ K. VAN DER TOORN, *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia : a comparative study* (Studia semitica Neerlandica ; 22), Assen, 1985, p. 133.

¹³⁸ Voir Ps 50.

¹³⁹ J. H. WALTON, *Ancient Near Eastern thought and the Old Testament : introducing the conceptual world of the Hebrew Bible*, Grand Rapids, 2006, p. 131

Les têtes de bétail étaient considérées comme des « victimes de choix ». Les animaux des deux sexes pouvaient être sacrifiés, mais devaient dans tous les cas être sains. Il était également possible d'offrir une colombe ou un pigeon si la personne n'avait pas les moyens nécessaires pour offrir une victime plus imposante¹⁴⁰.

Avec le temps, des offrandes additionnelles virent le jour dans le cadre culturel aussi bien public que privé. Ainsi, les offrandes de grains, mais aussi les libations, qui existaient déjà par elles-mêmes dans le culte de l'Israël ancien, apparurent aux côtés des sacrifices animaux, formant un ensemble avec ces derniers. Nous notons notamment la présence de cela en Nb 15:1-16¹⁴¹.

Le sacrifice babylonien ne peut être considéré comme similaire au concept de sacrifice de l'Israël ancien. Cela peut notamment s'observer par une étude du vocabulaire. En effet, le terme akkadien *zību* – qui pourrait être considéré comme l'équivalent de l'hébreu *zābah* « abattre » – peut renvoyer au terme « offrande » ou à celui d'« encens ». Comme le fait remarquer Lambert¹⁴², ces traductions n'impliquent pas nécessairement la présence d'animaux, pas plus que l'idée d'abattage. La pratique consistant en la combustion d'une victime abattue afin de n'en laisser que des cendres ne faisait également pas partie des pratiques mésopotamiennes¹⁴³.

Souvent, en Mésopotamie, le sexe de l'offrande était choisi en fonction de celui de la divinité. Une telle pratique n'est pas attestée en Israël ancien.

Le choix des sacrifices est lié, en Mésopotamie, aux goûts alimentaires des divinités, pensées comme similaires à ceux des hommes. Une telle pensée ne traverse pas le livre du Lévitique et des nombres, où Dieu ne se nourrit pas des sacrifices.

Toutefois, nous retrouvons des deux côtés l'emploi de végétaux, qui peut parfois s'offrir en lieu et place d'une offrande animale.

Malgré ce trait commun, nous nous devons de constater des pratiques sacrificielles bien différentes d'un peuple à l'autre.

¹⁴⁰ O. BOROWSKI, « Animals in the Literatures of Syria-Palestine, Animals in Mesopotamian Literature », in B. J. COLLINS, *A history of the animal world in the ancient Near East* (Handbuch der Orientalistik. 1. Abt. : Der Nahe und der Mittlere Osten ; 64), Leyde, 2002, p. 412.

¹⁴¹ B. A. LEVINE, *op. cit.*, p. 385.

¹⁴² W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1967, p. 194.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 193-194.

Les agents purificateurs

En Mésopotamie

A. Le feu

Au sein du rituel de la Tablette I, la destruction des objets censés contenir les péchés des victimes – un résultat obtenu par le biais de la magie, après être entrés en contact avec le patient – entraînerait la destruction des péchés. Le rôle de cette combustion serait donc purificateur¹⁴⁴.

C'est bien ce que nous constatons en Mésopotamie, où l'usage du feu peut avoir un but de purification, permettant de mettre fin à l'impureté, ou encore à son origine¹⁴⁵. La destruction par le feu induirait, par « magie analogique »¹⁴⁶, celle du mal affectant le souffrant¹⁴⁷. Le rôle purificateur du dieu Gibil, dieu du feu, est connu¹⁴⁸. La divinité du feu ici concernée, Gibil, intervient dans *Šurpu*, mais n'est pas l'unique dieu du feu s'y trouvant. En effet, c'est également le cas de Nusku.

Une telle théorie est appuyée par Mouton¹⁴⁹ et Reiner¹⁵⁰.

L'usage de la torche renvoie également à l'idée de purification, puisqu'elle permet de repousser les ténèbres – une grande partie des rituels ayant lieu durant la nuit, puisque c'est dans l'obscurité qu'agissaient les mauvais esprits. La torche était le témoignage de la présence « des dieux de la lumière, et en particulier le dieu du feu »¹⁵¹. L'encensoir était utilisé conjointement au sein de la cérémonie. Sans doute était-il considéré que sa fumée avait le pouvoir de contrer l'impureté¹⁵².

Rappelons toutefois que dans la tablette VII, le rituel mis en place ne comporte pas d'élimination par le feu, ce qui montre que le but de ce rituel pouvait également être atteint sans cet élément, à moins qu'il ne s'agisse d'un rituel devant obligatoirement faire suite à celui présent dans la tablette V-VI.

¹⁴⁴ E. REINER, *op. cit.*, p. 3.

¹⁴⁵ A. MOUTON, « Quelques usages du feu dans les rituels hittites et mésopotamiens », *Revue de l'histoire des religions* 3 (2006), p. 253.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Cette capacité du feu se retrouve ailleurs, notamment dans les cas d'exorcismes ou de dissolution d'un cauchemar (A. MOUTON, *op. cit.*, p. 253).

¹⁴⁸ Cf l'incantation sumérienne YOS 11.59 (*Ibid.* p. 257).

¹⁴⁹ MOUTON, *op. cit.*

¹⁵⁰ REINER, *op. cit.*, p. 3.

¹⁵¹ J. MORGENSTERN, *op. cit.*, p. 141.

¹⁵² *Ibid.*

B. Animaux, végétaux et denrées alimentaires

Les Mésopotamiens ayant opéré une anthropomorphisation de leurs dieux, ceux-ci étaient sujets à des besoins similaires à ceux des humains. Ainsi, les offrandes pouvaient être aussi bien animales¹⁵³ que végétales¹⁵⁴. Dans le cadre de certains rituels – comme ceux dont il est question ici – ces éléments permettent la purification du patient.

Cependant, il apparaît que des denrées alimentaires, dont certaines sont utilisées au sein de *Šurpu* dans un but purificateur, peuvent également être considérées comme porteuses d'impureté en certains cas. Ainsi, « aux jours de cérémonies religieuses, les croyants devaient s'abstenir, entre autres, d'ail, d'oignons, de poireaux, de dattes, de poisson et de porc »¹⁵⁵. Certains de ces aliments pouvaient être perçus négativement à cause de leur odeur¹⁵⁶. Cela nous conforme dans l'idée que *Šurpu* représente une série magico-religieuse et non strictement religieuse.

C. L'eau

Dans la plupart des rituels de purification, il est fait « usage d'eau, huile, et quelques substances purifiantes/nettoyantes comme du potasse »¹⁵⁷. Dans le cas de la série rituelle *Šurpu* la seule de ces substances purifiantes que nous y retrouvons est l'eau.

L'effet purificateur de cet élément est manifeste. Celle-ci doit être pure, car en tant qu'agent purificateur elle ne peut être elle-même souillée, ce qui annihilerait sa capacité d'action¹⁵⁸. Cette pureté est bien évidemment d'ordre purement idéal. L'eau serait

¹⁵³ Nous désignons par cette dénomination les éléments issus d'animaux, bien qu'à strictement parler il ne s'agisse que de leurs poils ou de leur laine et pas de leur chair.

¹⁵⁴ F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, Rome, 1934, p. 45-46.

¹⁵⁵ K. VAN DER TOORN, « La pureté rituelle au Proche-Orient ancien », *Revue de l'histoire des religions* 206/4 (1989), p. 351.

¹⁵⁶ En effet, leur ingestion pouvait provoquer une mauvaise haleine et entrer en contact avec une divinité dans cet état était irrespectueux. Une explication partielle pourrait également être trouvée dans le fait que certains de ces aliments peuvent causer des flatulences, que le Mésopotamien chercherait à éviter, comme ce fut le cas en Grèce. Cette tentative d'évitement est due à la volonté de ne pas choquer les dieux, qui par leur anthropomorphisation se choquaient de choses qui pouvaient choquer les hommes. *Ibid.*, p. 352-353.

¹⁵⁷ W. FARBER, « Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p. 1903.

¹⁵⁸ BLOME, *op. cit.*, p. 332.

supposée obtenir sa pureté par l'entremise des dieux, une pureté qui peut dès lors « être transférée aux malades »¹⁵⁹.

Goldziher envisage l'aspersion d'eau comme pratique visant à repousser les démons¹⁶⁰. Notons qu'une telle aspersion a lieu dans *Šurpu* (I:4;13) et que peu après suit l'incantation « un mauvais sort comme le démon *gallû* » (I:16). Il n'est pas fait mention d'aspersion dans les autres rituels. Si cela semble logique pour la tablette VII, puisqu'il n'y est pas question de démon, cela l'est moins dans le cas de la tablette V-VI qui contient, en son début, la même incantation que la tablette I. La tablette V-VI présentant une sorte de "résumé" de la tablette I, il semblerait que l'aspersion ne soit pas l'élément le plus important. Le rôle de l'eau n'est cependant pas passé sous silence puisqu'il est fait mention des ablutions.

En Israël ancien

A. Le sang

Le sang est connu pour être un agent purificateur dans le cadre des rituels de l'Israël ancien, ce qui peut être constaté au vu des textes dans lesquels il permet de nettoyer l'autel.

Le rôle attribué au sang peut varier. Il pourrait permettre la purification ou la consécration de « lieux et personnes sacrées, comme un autel, un sanctuaire, un prêtre, un membre du peuple d'Israël et ainsi de suite, qui à cause de leurs propres péchés ou de ceux du peuple d'Israël étaient considérés comme ayant été "profanés" »¹⁶¹.

La vision du sang comme un « nettoyeur rituel »¹⁶² est également partagée par Milgrom, une interprétation faite sur base de différents passages de l'Ancien Testament. Milgrom pense – de manière contradictoire selon Gilders – que « le sang absorbe à la fois l'impureté et la transfère à la carcasse de la victime sur une base *pars pro toto* »¹⁶³.

Gilders veut montrer que l'expiation est seulement une des nombreuses fonctions rituelles du sang dans le culte israélite. Ainsi, une de ses importantes utilisations serait de répertorier les relations entre les participants du rituel, le sancta et Dieu¹⁶⁴. Cela re-

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 333.

¹⁶⁰ GOLDZIHHER *apud* BLOME, *op. cit.*, p. 332.

¹⁶¹ S. LYONNET et L. SABOURIN. *Sin, Redemption and Sacrifice, A Biblical and Patristic Study*, Rome, 1970, p. 180.

¹⁶² W. K. GILDERS, « Blood as purificant in priestly Torah: What do we know and how do we know it ? », in B. J. SCHWARTZ et al. (eds.), *Perspectives on purity and purification in the Bible*, New York- London, 2008, p. 82.

¹⁶³ W. K. GILDERS, *Blood Ritual in the Hebrew Bible*, Baltimore, 2004, p. 72.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 83.

joint l'idée trouvée chez Lyonnet et Sabourin, où le rôle du sang dans les sacrifices expiatoires de toute sorte est de rétablir le lien entre l'homme et Dieu¹⁶⁵, une réconciliation qui proviendrait d'une action divine ou sacerdotale¹⁶⁶.

S'il semble donc difficile de déterminer ce qui donne exactement au sang son caractère purificateur, son rôle dans le processus d'expiation ne peut toutefois être nié.

B. L'eau

Si l'eau n'intervient pas explicitement dans les rituels évoqués ici, la lecture de Blome¹⁶⁷ laisse à penser que celle-ci pouvait intervenir dans la préparation des sacrifices. En effet, il met en avant le fait que « les intestins et les pattes des animaux destinés au sacrifice »¹⁶⁸ doivent être lavés à l'eau avant de servir au rituel de combustion, car ces morceaux « ont été en contact avec des impuretés naturelles »¹⁶⁹.

5. Les grandes notions traversant les rituels

L'origine du malheur

En Mésopotamie comme en Israël, la faute incombe toujours au patient, qu'il ait conscience ou non de son péché. En effet, en Mésopotamie, les dieux, « censés justes et raisonnables (...) ne peuvent pas ne pas l'être »¹⁷⁰. En Israël ancien, la question du mal et de la souffrance trouve sa réponse dans la transcendance divine. Dieu avait des desseins mystérieux, et les hommes n'avaient pas besoin de les comprendre¹⁷¹.

Au vu de la multitude de ses divinités, la difficulté supplémentaire, en Mésopotamie, est de trouver – en plus de l'identification du malheur¹⁷² – quel dieu a été offensé. Une fois son courroux attisé, ce dernier envoyait des agents du malheur pour plonger le pécheur dans l'affliction. Au départ, l'activité des démons était

¹⁶⁵ LYONNET et SABOURIN, *op. cit.*, p. 180.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 292.

¹⁶⁷ BLOME, *op. cit.*

¹⁶⁸ BLOME, *op. cit.*, p. 339. Voir Lv 1:9 et 1:13.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ J. BOTTERO, *Babylone et la Bible*, Paris, 1994, p. 172.

¹⁷¹ J. BOTTERO, *Le problème du mal en Mésopotamie ancienne : prologue à une étude du "juste souffrant"* (Recherches et documents du Centre Thomas More ; 15), l'Arbresle, 1977, p. 1.

¹⁷² L'apparition de ce malheur peut être prédite par l'intermédiaire d'un présage apparaissant alors que le patient a déjà commis un acte jugé inapproprié (D. BARBU et A.-C. RENDU LOISEL, « Démons et exorcismes en Mésopotamie et en Judée », *I Quaderni del Ramo D'Oro on-line* 2 (2009), p. 317).

considérée comme indépendante de la volonté divine, comme une suite d'actes arbitraires. Ce changement s'opéra vers la seconde moitié du troisième millénaire via une forte présence sémitique au sein de la population. C'est à ce moment que l'origine du malheur fut imputée aux hommes. Cela reflétait le système de l'époque – dans le domaine judiciaire ainsi que pénal – qui œuvrait pour maintenir l'ordre¹⁷³.

C'est plutôt en Israël que l'on va interpréter le silence divin comme signe de sa colère¹⁷⁴. En Mésopotamie, les indications de colères divines étaient d'ordinaire plus visibles qu'une absence de réponse, le moindre événement pouvant être interprété dans ce sens¹⁷⁵.

Cette souffrance peut tout aussi bien être physique qu'émotionnelle, les anciens ne faisant pas de distinction entre les deux. En effet, le même langage est utilisé pour les deux types de souffrances dans le récit biblique. Pour Milgrom, cette imprécision peut être due au fait que l'important, lorsque les malheurs surviennent, n'était pas tant leur identification précise que celle de leur cause. Face à cette logique, tout acte réprouvé entraîne un sentiment de culpabilité et emplit le pécheur de la peur de subir une juste punition. À côté de cela, l'occurrence de malheurs, même s'ils sont dissociés du souvenir d'une mauvaise action, peut mener aux mêmes sentiments¹⁷⁶.

En Israël ancien, la culpabilité est découverte pas le biais de la conscience. En effet, si nous nous référons à Milgrom, le verbe *'šm* sans objet a pour signification « se sentir coupable ». En Lv 4-5, cela serait l'indication que « le remords révélerait les péchés cachés »¹⁷⁷. Ce n'est cependant pas l'avis de van der Toorn, qui penche pour une interprétation plus classique du terme, se rapportant à « la responsabilité légale et ses conséquences »¹⁷⁸. Pour elle, c'est le verbe *yd'* signifiant « savoir, être au courant » qui montre la prise de conscience du péché par le souffrant. Celle-ci pourrait provenir d'une source extérieure, ce que semble indiquer Lv. 5, 2-4¹⁷⁹.

¹⁷³ BOTTERO, *op. cit.*, p. 2-3.

¹⁷⁴ Cela se voit dans l'épisode de Saul et Jonathan, dans lequel Dieu refuse de répondre de quelque façon que ce soit, à savoir ni par l'intermédiaire des prophètes, de la divination (via l'*urim*) ou dans ses rêves.

¹⁷⁵ K. VAN DER TOORN, *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia : a comparative study* (Studia semitica Neerlandica ; 22), Assen, 1985, p. 89-90.

¹⁷⁶ J. MILGROM, *Cult and Conscience : the asham and the priestly doctrine of repentance* (Studies in Judaism in Late Antiquity 18), Leyde, 1976, p. 7-8.

¹⁷⁷ VAN DER TOORN, *op. cit.*, p. 92.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

Nous voyons donc que ce qui pousse le patient à faire des démarches pour se débarrasser de son péché n'est pas l'expression d'un pur devoir religieux. Un tel schéma n'est pas étonnant, puisque les rituels mis en place pour le pardon des péchés pouvaient être coûteux. L'application de ceux-ci n'aurait dès lors eu lieu que si la personne ne pouvait faire autrement, à savoir quand elle faisait face à des événements ou sentiments négatifs¹⁸⁰. Des troubles psychosomatiques, résultant de la conscience d'un péché, sont également rapportés par les textes de pronostics et sont également considérés comme une manifestation divine¹⁸¹.

Le lien entre péché et serment

Arnu et māmītu

De l'inquiétude découlant de la possibilité de commettre un péché apparaissent, dès la fin du 3^e millénaire, différents termes se rapportant à la notion de faute, dont *arnu*, *gīllatu*, *hiṭītu*, *egū*, *šertu*. Chacun à leur façon, ces termes désignaient une transgression de la volonté divine¹⁸².

Si la plupart de ces termes apparaissent dans *Šurpu*, les termes les plus centraux sont *arnu* et *māmītu*. Dans le recueil qui nous intéresse ici, il y a une distinction claire entre ces deux termes. Nous voyons entre autres cela via les traductions qui en ont été faites, où les termes, se trouvant sur la même ligne, sont traduits respectivement par « péché » et « serment » (ainsi *Šurpu* IV 56, IV 79, et VIII 43)¹⁸³.

Le premier terme a deux sens principaux : le premier se rapporte à une mauvaise action, qui peut également se traduire par une offense ou une culpabilité et le second est lié à son résultat : une punition ou une amende¹⁸⁴.

Toutefois, le terme *arnu* peut encore revêtir une autre signification : celle de pécheur (*Šurpu* II 136, III 134)¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Une telle hypothèse est émise par Douglas qui fait également remarquer qu'il s'agit là d'un comportement que l'on retrouve dans l'*Histoire* d'Hérodote. Toutefois, il est à noter qu'une personne pauvre pouvait s'acquitter d'un sacrifice plus abordable dans certains cas. (M. DOUGLAS, *L'anthropologue et la Bible : Lecture du Lévitique*, trad. J. L'HOURL, Paris, 2004, p. 137).

¹⁸¹ VAN DER TOORN, *op. cit.*, p. 91.

¹⁸² J. BOTTERO, « Mal (le problème du) : mythologie et « théologie » dans la civilisation mésopotamienne », in Y. BONNEFOY (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique : K-Z*, Paris, 1981, p. 59-60.

¹⁸³ L. A. OPPENHEIM, E. REINER et al., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, vol. 1, Chicago, 1968, p. 296-297.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 294.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 299.

Le terme *arnu* apparaît moins souvent que le terme *māmītu* et semble à chaque fois lui être subordonné. Il doit faire office de « sous-espèce de *māmītu* »¹⁸⁶.

Contrairement à la *māmītu*, l'*arnū* était réservé à des fautes particulières et leur sanction ne s'appliquait dès lors que dans ces cas, tandis que la sanction des *māmātu* a vite outrepassé le domaine des serments pour retomber sur un grand nombre d'autres infractions¹⁸⁷.

Du à la « corrélation entre faute et châtement »¹⁸⁸, qui était de mise dans le monde mésopotamien, le terme *māmītu* a successivement recouvert la notion de « serment », « parjure » et « sanction de parjure »¹⁸⁹. En effet, aucun serment n'était exempt de conséquences. Sa formulation correspondait à l'emprunt des pouvoirs surnaturels des dieux, qui se portait garant du serment et pouvaient à tout moment retourner leurs pouvoirs contre les parjures. Une *māmītu* peut également être considérée comme un instrument divin doté d'une volonté propre, voir comme une personnalisation¹⁹⁰. Toutefois, cette dernière hypothèse est moins fréquente que l'association du *māmītu* à une force indépendante. Celle-ci est manifeste par le fait que la *māmītu* pouvait être désignée par le terme « maladie » (IV : 89) ou faire partie d'une suite d'affections ou de symptômes (IV : 84 ; VII (1 et 40), V-VI : 124). De plus, la personne qu'elle enveloppait était appelée « le malade ». D'ailleurs, tout comme une maladie, la *māmītu* était transmissible. Ainsi, on pouvait l'attraper par un contact physique (II : 98-104 ; III : 128-133), ou via un parent, « ascendant ou descendant »¹⁹¹, avec la possibilité de remonter jusqu'à la septième génération (III : 3-9). Cette idée convient tout à fait à la vision d'une maladie dans le domaine de la médecine. En effet, l'idée de contagion était pour eux envisageable, bien qu'ils n'en connaissent pas la cause. Dans tous les cas, ils envisageaient la maladie comme un objet externe s'insérant dans le corps humain, ce qui rejoint ce qui

¹⁸⁶ J. BOTTERO, *op. cit.*, p. 203.

¹⁸⁷ J. BOTTERO, *op. cit.*, p. 207.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 206.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Il est même attesté, dans certains rituels, des représentations de *māmītu* en argile, ce qui montre une personnalisation de cette notion. Citons également *Mā(m)mītu*, « la parèdre de Nergal », qui pose problème ainsi que l'existence d'un démon qui avait le pouvoir d'intervenir dans le cadre de la nosologie, qui est, selon Bottéro, « notre *māmītu* hypostatisée ». Cela expliquerait pourquoi elle est mise en parallèle avec d'autres démons (Gallû (V-VI), Ahhâzu (VII), Asakku, Namtaru (IV)) (*Ibid.*).

¹⁹¹ *Ibid.*

a été dit plus haut¹⁹². La *māmītu* pourrait donc être un accord sous serment puisant son origine dans le divin ou une malédiction survenue suite à la rupture d'un serment¹⁹³. Geller ajoute à ces définitions la notion d'acte prohibé : la *māmītu* pourrait également correspondre à ce que nous appelons un « tabou »¹⁹⁴, théorie appuyée par Van der Toorn, pour qui certains *māmātu*¹⁹⁵ font « référence à des tabous comportementaux »¹⁹⁶.

Le *māmītu* jouait un rôle de validation vis-à-vis du code moral, comme l'indique la troisième tablette de la série mésopotamienne *Šurpu*, « Cette tablette témoigne du fait que la malédiction était la sanction de la violation d'un serment aussi bien que la conséquence amère d'un péché »¹⁹⁷.

Notons qu'il est malaisé de dessiner une distinction claire pour les notions de serment et de malédiction, le second résultant entre autres de la violation du premier¹⁹⁸.

Dans *Šurpu* différentes façons de mal se comporter sont successivement envisagées. Ainsi, on trouve « la négligence cultuelle, le comportement perturbateur domestique, le manque de soin pour le pauvre, la violence à l'encontre des animaux et le contact par inadvertance avec des personnes ou lieux impurs »¹⁹⁹.

Les fautes cultuelles ne portaient pas tant sur le domaine éthique que sur la façon correcte de se comporter vis-à-vis des dieux, sur base de règles à caractère arbitraire²⁰⁰.

Tuer était considéré comme un crime d'ordre public et les peines législatives ne suffisaient à effacer le péché commis. À côté de cela, l'idéologie royale mettait en avant le souci de prendre soin

¹⁹² R. D. BIGGS, « Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p. 1912.

¹⁹³ L. A. OPPENHEIM, E. REINER et al., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, vol. 10, Chicago, 1977, p. 189.

¹⁹⁴ M. J. GELLER, « The *Šurpu* incantations and Lev. V. 1-5 », *Journal of Semitic studies* 25/2 (1980), p. 183.

¹⁹⁵ Comme uriner ou vomir dans une canal (VAN DER TOORN, *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia : a comparative study* (Studia semitica Neerlandica ; 22), Assen, 1985, p. 22).

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹⁸ GELLER, *op. cit.*, p. 184.

¹⁹⁹ W. FARBER, « Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p.1899.

²⁰⁰ VAN DER TOORN, *op. cit.*, p. 12.

des plus démunis, ce qui se voit parmi les péchés énumérés dans *Šurpu*²⁰¹.

La sorcellerie, quant à elle, est liée aux « péchés de la langue », à la calomnie. Dans cet ordre d'idée, le mauvais sort jeté par le sorcier sur la victime n'a pu prendre effet que via l'intervention de la colère divine, les divinités ayant été trompées par de fausses paroles émises par ledit sorcier. D'autres péchés évoqués sont liés à la parole.

Certains se retrouvent également dans la Bible²⁰² et, comme dans celle-ci, un mauvais usage du nom divin était considéré comme un péché.

Le serment était très important au Proche-Orient ancien²⁰³. En effet, un faux serment pouvait aller jusqu'à perturber « le système social entier ». Il faisait donc l'objet de la colère divine. En Israël ancien, la peine pour un tel méfait était la lapidation.

Les objets sacrés, dédiés aux dieux et ne pouvant être touchés par les Mésopotamiens, portaient le nom d'*asakku*. Une telle transgression était punissable par la mort par le feu – bien que, parfois, il soit possible de s'en défaire par le biais d'une amende. Cette mort par les flammes est commune au Lévitique, mais dans ce cas la sentence pouvait aussi être la lapidation. Dans ces textes, les objets sacrés sont désignés sous le nom d'*hèrèṁ*²⁰⁴.

Le péché et le serment en Israël ancien

Le terme « serment » est représenté par les racines *'lh* et *šb'*.

La première, sous sa forme nominale²⁰⁵, désigne « uniquement des malédictions conditionnelles qu'une personne prononce sur d'autres et sur lui-même pour protéger les droits légaux et les ordres religio-éthiques »²⁰⁶. Il inclut, comme le terme *māmītu*, une « malédiction conditionnelle »²⁰⁷. Il peut également désigner l'alliance comme étant une promesse liant les différents protagonistes, cela via un usage métonymique du terme.

La seconde, sous sa forme *nīp̄hal*, comporte une connotation négative issue de « sa signification fondamentale sémitico-

²⁰¹ *Ibid.*, p. 16.

²⁰² VAN DER TOORN, *op. cit.*, p. 20.

²⁰³ *Ibid.*, p. 24.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 25-26.

²⁰⁵ Voir Lv 5:1.

²⁰⁶ G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 11, Grand Rapids, 1974, p. 262.

²⁰⁷ *Ibid.*

hamitique »²⁰⁸ et pouvait donner lieu au sens de « malédiction », comme cela se voit en arabe. La forme *nīḫal* induit l'idée « d'auto-imprécation lorsque l'on fait un vœu ou un serment »²⁰⁹. Notons que serment et auto-imprécation sont deux notions liées dans l'Ancien Testament²¹⁰.

La transgression d'un serment ainsi qu'un « faux serment »²¹¹ est une offense à la fois de la personne envers laquelle le serment est contracté et de Dieu, puisque celui-ci est « le garant du serment »²¹².

La notion de serment apparaît dans tous les genres littéraires de l'Ancien Testament et peut avoir lieu aussi bien entre des êtres humains qu'entre l'homme et Dieu. Ce serment peut avoir un impact – comme en Mésopotamie – sur les générations suivantes. Le contexte de son utilisation n'est pas nécessairement religieux. En effet, un serment peut être prêté dans un contexte légal, par exemple.

Cette notion de serment est à la base de l'alliance entre le peuple élu et Dieu²¹³. Elle désigne, au sein du texte biblique, « une affirmation formelle de vérité ou une déclaration d'intention qui ne peut être enfreinte sans encourir de sévères conséquences »²¹⁴. Ces conséquences sont légales (comme vu en Lv 5), mais aussi parfois de l'ordre de l'inéluctable, la rupture d'un serment pouvant entraîner une punition divine²¹⁵.

La performativité du serment provient du lien inextricable établi par les anciens entre le monde spirituel et le monde matériel. En effet, en suivant cette pensée, les mots étaient compris comme détenteurs d'un certain pouvoir pouvant avoir une répercussion sur le monde.

Pour certains chercheurs²¹⁶, ce pouvoir est vu comme une entité totalement indépendante, aussi bien de Dieu que des hommes, ce qui rejoint tout à fait la notion de *māmītu* évoquée plus haut.

²⁰⁸ G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 14, Grand Rapids, 2004b, p. 313.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (eds.), *op. cit.*, p. 313.

²¹¹ Voir Lv 5:22 et 24.

²¹² *Ibid.*, p. 321.

²¹³ Y. ZIEGLER, *Promises to Keep : The Oath in the Biblical Narrative*, Leyde/Boston, 2008, p. 1-2.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 3.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ L'auteur cite Jacob, Eichrodt, Scharbert, Thiselton et Murtonen.

Pour d'autres chercheurs²¹⁷, cette force proviendrait de la personne ayant fait le serment et plus spécifiquement de son âme²¹⁸.

Tout comme en Mésopotamie, la notion de serment ne peut être séparée de celle de malédiction, qui serait liée à la personne prêtant un serment, du fait de cette action. La transgression du serment implique obligatoirement une sanction. Celle-ci peut avoir été clairement énoncée au moment de prêter le serment, mais ce n'est pas nécessairement le cas²¹⁹. Quoiqu'il en soit, ce pouvoir semblerait lié à Dieu, qui en aurait le contrôle.

Il serait dès lors dépendant de la relation entre celui qui a prêté serment et Dieu. Le fait de prêter serment est montré dans la Bible comme étant lié à la piété et à la loyauté de la personne envers Dieu²²⁰. Toutefois, ce dernier point est sujet à discussion.

Il est fait appel, comme au Proche-Orient, à la divinité comme témoin du serment, mais aussi comme punisseur lorsque le serment est lésé²²¹.

Au sein des rituels concernés par les péchés par inadvertance, trois termes se rapportent à l'idée de « péché » : *battat*, *asham* et *šgbāghá*. Les deux premiers, comme vu aux chapitres précédents, permettent également de désigner des sacrifices expiatoires particuliers. Tous deux désignent également la culpabilité en plus de leur sens d'offense, de péché. Ils renvoient dès lors à une action, à sa résultante et aux dispositions à prendre suite à celle-ci. Le dernier terme, quant à lui, ne réfère qu'à la faute et peut contenir la notion de non-intentionnalité.

Donner un compte-rendu précis de la signification du terme « pécher » est difficile. Le péché peut se définir comme étant un acte de désobéissance envers Dieu car allant à l'encontre de ses commandements. Si cet acte se traduit de manière externe, il induit également un changement interne, car il y a corruption de la personne. L'effet du péché peut donc être vu comme débutant antérieurement à la punition qui en résulte, celle-ci n'étant dès lors pas son effet immédiat²²².

Seule une intervention divine peut libérer l'homme de ce fardeau²²³. Cela se constate au sein des rituels abordés ici, mais en envisageant l'ensemble du texte biblique il apparaît clairement que

²¹⁷ L'auteur cite Pedersen, Mowinckel et Von Rad.

²¹⁸ ZIEGLER, *op. cit.*, p. 25-27.

²¹⁹ ZIEGLER, *op. cit.*, p. 32-33.

²²⁰ *Ibid.*, p. 39-41.

²²¹ *Ibid.*, p. 10.

²²² S. LYONNET et L. SABOURIN. *Sin, Redemption and Sacrifice, A Biblical and Patristic Study*, Rome, 1970, p. 5-6.

²²³ *Ibid.*, p. 9.

certaines personnes – Moïse par exemple – peuvent servir d’intermédiaire entre Dieu et son peuple pécheur²²⁴.

Comparaison

Ainsi, nous pouvons déjà remarquer une similitude de contenu dans l’identification des différents types de péchés qui s’y trouvent. En effet, les péchés évoqués dans la tablette II de *Šurpu* peuvent être mis en parallèle avec des péchés bibliques commis envers le divin : par l’entrée en contact d’une personne avec un objet ou une autre personne impure, en faisant un faux serment²²⁵.

Le serment est également un élément traversant la thématique de l’expiation pour les deux peuples. Lv 5:1-6 est le passage le plus proche de la série mésopotamienne *Šurpu*. Ils ont en effet en commun la rupture d’un serment et l’absence de prise de conscience de la transgression au moment où celle-ci est commise.

Le terme *māmītu* acquit, en Mésopotamie, la signification « d’interdiction » consécutivement à celle de « serment ». Nous retrouvons quelque chose de similaire en Israël ancien, où²²⁶ « la loi était transmise comme un serment qui s’attachait aux générations futures, avec les malédictions inhérentes au serment »²²⁷.

Les effets néfastes résultant d’un péché peuvent sembler être dus à une force indépendante de toute volonté divine, qui pouvait dans certains cas être comprise comme d’origine magique, la magie assurant l’efficacité du malheur. Une telle idée est visible en Israël ancien, selon van der Toorn, via l’étude des verbes utilisés en rapport avec cela. Cependant, toute personnalisation d’une telle force est rejetée²²⁸.

Le lien entre l’expiation et la purification

Il est difficile de distinguer clairement la pureté et l’impureté en Mésopotamie, car nous n’en avons que des indices et non un code clair²²⁹. Quoi qu’il en soit, le fait d’être impur n’implique pas nécessairement d’avoir péché et d’être sujet du courroux divin. Au

²²⁴ W. E. STAPLES, « Some aspects of sin in the old testament », *Journal of Near Eastern Studies* VI/2 (1947), p. 72.

²²⁵ Pour une idée plus détaillée de ces péchés, voir M. J. GELLER, « The *Šurpu* incantations and Lev. V. 1-5 », *Journal of Semitic studies* 25/2 (1980), p. 182.

²²⁶ *Ibid.*, p. 185-186.

²²⁷ *Ibid.*, p. 187.

²²⁸ VAN DER TOORN, *op. cit.*, p. 53. À consulter pour de plus amples informations.

²²⁹ C. FREVEL et C. NIHAN, *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leyde, 2012, p. 105.

contraire, comme le font remarquer Frevel et Nihan²³⁰, ce n'est qu'à partir du moment où l'homme enfreint une règle en état d'impureté qu'il attire sur lui les foudres divines. Auparavant, son impureté l'empêchait uniquement d'être en contact avec le monde divin, sans autre conséquence²³¹.

En Israël ancien, les notions de péché et d'impureté sont clairement dissociées²³². Toutefois, un lien étroit semble être tissé entre elles au sein de la littérature sacerdotale. Ainsi, certains rituels ont pour effet d'expier les péchés, mais aussi les impuretés.

Les péchés par inadvertance sont sources de danger pour l'homme, puisqu'ils résultent en une sanction d'autant plus sévère si les rituels prescrits pour s'en débarrasser n'ont pas été effectués pour quelque raison que ce soit²³³. En effet une faute, même non intentionnelle, entache la personne, qui doit être purifiée. L'acte posé est donc commis consciemment, mais sans que la personne réalise que son action est un péché. Il est possible cependant que l'acte, lui aussi, soit commis de manière inconsciente. Dans ce cas, le rituel prescrit est différent, comme en Lv 5:17-19²³⁴.

En Israël comme en Mésopotamie, nous constatons donc un lien entre les lois rituelles et morales. En effet, la transgression de chacune est une faute²³⁵. Chez les deux peuples, les règles morales émanent de la littérature de sagesse et les requêtes sur le plan éthique sont similaires²³⁶.

Aller à l'encontre de ces lois fait de l'homme un pécheur. Toutefois, une personne peut se révéler impure sans avoir péché. Ainsi, elle pouvait être amenée à pécher par la proximité avec une divinité ou un lieu saint. Cela se retrouve en Mésopotamie, puisqu'une personne pouvait y devenir pécheur en se présentant à une divinité en état d'impureté. En Israël ancien, nous retrouvons un principe semblable, puisqu'une personne pouvait souiller le sanctuaire si elle s'en approchait en état d'impureté²³⁷.

Si la distinction entre péché et impureté est claire pour les deux populations, il est plus aisé d'établir une définition séparée du pur

²³⁰ Sur base d'un extrait de la série intitulée *Summa âlu*.

²³¹ C. FREVEL et C. NIHAN, *op. cit.*, p. 83-84.

²³² J. SKLAR, « Sin and impurity: Atoned or purified ? yes ! », in B. J. SCHWARTZ et al. (eds.), *Perspectives on purity and purification in the Bible*, New York-London, 2008, p. 23.

²³³ *Ibid.*, p. 24.

²³⁴ J. MILGROM, *Leviticus : A Book of Ritual and Ethics: A Continental Commentary*, Minneapolis, 2004, p. 42.

²³⁵ D. SPERLING, *The original Torah : The Political Intent of the Bible's Writers*, New York/Londres, 1998, p. 49.

²³⁶ VAN DER TOORN, *op. cit.*, p. 113.

²³⁷ SKLAR, *op. cit.*, p. 25-27.

et de l'impur en Israël ancien qu'en Mésopotamie au vu des documents qui nous sont parvenus. Pour autant, ces deux notions n'en étaient pas moins envisagées de façon distincte.

6. Conclusion

Au cours de cet article, nous avons pu constater que des différences notables traversent les rituels israéliens et mésopotamiens. Ainsi, les agents purificateurs employés sont fortement dissemblables. Certains agents purificateurs, comme le feu, sont utilisés au sein de rituels mésopotamiens et bibliques, mais de manière non systématique – du moins n'est-ce pas explicité dans le texte. Cette absence de parallèles réguliers est également due au fait que les rituels diffèrent déjà au sein d'une même population. En Israël ancien, des cas spécifiques de péchés évoqués pourraient expliquer ces différences – qui ne peuvent se résumer à la grande concision des textes – ainsi que la présence de reliquats de traditions différentes. Ce dernier point est particulièrement flagrant en *Šurpu* VII, du côté mésopotamien, puisque le rituel qui y est décrit n'est pas semblable aux autres rituels évoqués.

De même, les rites se déroulent selon une procédure propre à chaque peuple. Ainsi, nous voyons que le sacrifice animal ainsi que l'emploi du sang n'est pas systématique dans ce genre de rituel, puisque nous n'en trouvons pas trace en Mésopotamie. Le rôle des incantations, présentes en Mésopotamie et absentes en Israël ancien, est également visible.

Enfin, les interdits issus du texte biblique permettent de mettre en exergue une grande différence entre les deux peuples : alors que les entités démoniaques sont attestées dans la religion mésopotamienne, leur existence est niée dans la religion officielle de l'Israël ancien. Cette différence a des conséquences sur le déroulement même des rituels : le mal est souvent représenté comme une entité indépendante et néfaste en Mésopotamie, alors que la bible met en scène une impureté qui « ne possède pas la vitalité et la dépendance d'un mal démoniaque »²³⁸; le mal est laissé à des divinités sauvages en Mésopotamie, divinités que nous ne retrouvons pas dans les rituels bibliques envisagés.

Toutefois, malgré ces différences, certains traits semblables sont visibles, comme la présence de trois intervenants : la victime, le prêtre et la divinité. Ces rituels sont mis en place suite à des péchés dont l'identité est similaire : il s'agit d'actions ou de paroles contraires à la volonté d'une divinité. En effet, d'une part comme de l'autre, un serment peut devenir un péché. Ce dernier se révèle également transmissible, parfois sur plusieurs générations et peut se contracter en contact avec un objet ou une personne impure.

²³⁸ J. H. WALTON, *Ancient Near Eastern thought and the Old Testament : introducing the conceptual world of the Hebrew Bible*, Grand Rapids, 2006, p. 132.

Dans chaque cas, le rituel peut être vu comme un rite de passage, au cours duquel l'homme pécheur redevient "pur", c'est-à-dire digne d'une bonne relation avec le monde divin.

Les points communs existants entre ces différents rituels doivent avoir vu le jour dans des conditions similaires ou être issus des cheminements psychologiques semblables²³⁹. Les péchés commis dans le cadre de ces rituels laissent en effet place à un même sentiment: la culpabilité, alimentée par la peur de la punition divine. L'instauration de ce type de rituel a pu découler de ce sentiment bien humain, et pouvait représenter un remède aux maux accablants la victime ou – si ceux-ci ne se sont pas encore déclarés – uniquement au remord qui en découle.

²³⁹ Nous rejoignons en cela GELLER, *op. cit.*, qui met en parallèle la série *Šurpu* avec Lv 5:1-5.

Le cheval dans l'onomastique du Sud-Ouest de l'Anatolie

Par

Lauriane Locatelli

Université catholique de Louvain, Belgique ; Université de Franche-Comté, France.

En Anatolie, le cheval occupe une place privilégiée dans la société. Les Hittites sont d'ailleurs parmi les premiers à posséder un traité d'hippologie¹, inspirés de celui des Hourrites : le traité de Kikkuli². Nous allons nous demander quelle est la place du cheval dans l'onomastique du Sud-Ouest de l'Anatolie à l'époque classique. Après avoir rappelé les termes désignant le cheval dans plusieurs langues indo-européennes, nous analyserons les différentes branches de l'onomastique où le cheval est présent. Ce sont tous les domaines de l'onomastique qui sont concernés. La première partie abordera la question du cheval dans la théonymie avec l'exemple du dieu Kakasbos. Une deuxième partie étudiera la place du cheval dans la toponymie avec l'exemple d'Aspendos. Enfin, une troisième partie sera consacrée à l'analyse des anthroponymes contenant un élément renvoyant au cheval avec Alisbas, fils de Migisibas.

¹ Édité par A. KAMMENHUBER, *Hippologia Hethitica*, Wiesbaden, 1961.

² F. STARKE, *Ausbildung und Training von Streitwagenpferden : Eine hippologisch orientierte Interpretation des Kikkuli-Textes* (Studien zu den Boğazköy-Texten 41), Wiesbaden, 1995.

En proto-indo-européen, le terme désignant le cheval est **h₂ekwos*, qui a abouti à *aspa* en mède, *asa* en vieux perse, à *asva* en sanskrit, à ἵππος en grec, et à *equus* en latin. Grâce au louvite hiéroglyphique, nous savons que le terme louvite désignant le cheval est *aznu(wa)*³. Ce terme est attesté au VIII^{ème} siècle avant notre ère dans l'inscription bilingue louvito-phénicienne de Çinekoï⁴. Nous ne connaissons pas le terme hittite, car, dans les sources hittites, la désignation est assurée par le sumérogramme ANŠE.KUR.RA et nous ignorons la lecture de ce sumérogramme. Cependant, nous connaissons le terme hittite désignant l'« entraîneur de chevaux », il s'agit du hittite *āššuššanni*⁵.

1. La Pisidie, une contrée du dieu Kakasbos

En Pisidie, tout comme en Lycie et en Pamphylie occidentale, territoire précédemment louvitophone, un culte était voué à un dieu cavalier à la massue du nom de Kakasbos. Les représentations de ce dieu datent de l'époque gréco-romaine. Ce dieu est toujours représenté à cheval, qui est l'un de ses deux attributs avec la massue comme nous le montre par exemple une monnaie de Chôma (fig. 1)⁶.



Fig. 1. Monnaie de Chôma (Lycie), I^{er} s. av. J.-C.⁷
Droit : tête laurée de Zeus ; au revers : Kakasbos, sur un cheval, une massue brandie dans la main droite.

³ H. C. MELCHERT, « PIE velars in Luwian », C. WATKINS (éd.), *Studies in memory of Warren Cowgill, 1929-1985 : Papers from the Fourth East Coast Indo-European Conference, Cornell University, June 6-9, 1985* (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft) Berlin, 1987, p. 182-204.

⁴ R. LEBRUN et J. DE VOS, « À propos de l'inscription bilingue de l'ensemble sculptural de Çinekoï », *Anatolia Antiqua* 14 (2006), p. 45.

⁵ A. KLOEKHORST, *Etymological Dictionary of the Hittite inherited lexicon*, Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 5, Leyde, 2008, p. 225.

⁶ Pour les attestations de Kakasbos en Pisidie, voir *Supplementum Epigraphicum Graecum* 29, n. 1433 ; 41, n. 1266 ; I. DELEMEN, *Anatolian rider-gods*, Bonn, 1999 ; G. LABARRE, M. ÖZSAIT & N. ÖZSAIT, « Les reliefs rupestres de Tefenni (Pisidie) », *Anatolia antiqua* 14 (2006), p. 89-115 ; T.J. SMITH, « Highland Gods : Votive Reliefs from the Pisidian Survey », *Anatolian Studies* 61 (2011), p. 144, 146.

⁷ F. DELRIEUX, *Les monnaies du Fonds Louis Robert*, Paris, 2011, n° 809, avec l'aimable autorisation de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

La massue est l'élément qui permet de le différencier des autres dieux représentés à cheval quand il s'agit de stèles anépigraphes. Il est important de le distinguer de Sôzôn qui, lui, tient une bipenne, c'est-à-dire une hache à double tranchant. Sa massue lui vaudra d'être assimilé à Héraklès⁸. Cependant, seul son nom fera l'objet d'une *interpretatio Graeca* et il continuera à être représenté sur un cheval en mouvement, brandissant sa massue⁹. Cette assimilation est surtout visible à Telmessos et sur le haut plateau pisidien¹⁰.



Fig. 2. Relief représentant Kakasbos¹¹.

Les dieux cavaliers sont fréquents en Asie Mineure¹², qu'il s'agisse de Kakasbos ou d'Asbamis, dont le théonyme paraît aussi être formé sur le nom du cheval. L. Franck propose de décomposer le théonyme *Asbamis* en *aspa-* « cheval » + *maya* « la connais-

⁸ R. LEBRUN, « Synchrétismes et cultes en Asie Mineure méridionale », *Kernos* 7 (1994), p. 145-157 ; pour une étude du synchrétisme Kakasbos/Hérakles, nous renvoyons au mémoire non publié d'A. CANDAS, *The Kakasbos/Herakles cult : A study of its origins, diffusion and possible syncretisms*, soutenu en septembre 2006, Bilkent University, Ankara.

⁹ Contrairement à Héraklès représenté debout, tenant sa massue, souvent en appui sur le sol ; PASCALE LINANT DE BELLEFONDS, « Kakasbos », *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VI (1992), p. 1082-1084.

¹⁰ R. LEBRUN, « Synchrétismes et cultes en Asie Mineure méridionale », *Kernos* 7 (1994), p. 145-157.

¹¹ Éditions : J. GAGÉ, « Deux dieux cavaliers d'Asie Mineure (d'après deux bas-reliefs inédits) », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 43 (1926), p. 103-123, p. 104.

¹² I. DELEMEN, *Anatolian rider-gods*, Bonn, 1999 ; T. J. SMITH, « Highland gods: rock-cut votive reliefs from the Pisidian Survey », *Anatolian Studies* 61 (2011), p. 133-150.

sance », de sorte que pour elle, Asbamis est « celui qui connaît les chevaux »¹³. La présence du dieu Asbamis est attestée près de Tyane ; ce dieu fut peut-être à l'origine le patron de l'élevage des chevaux dans la Tyanite, où les Dioscures étaient aussi honorés¹⁴.

Kakasbos est un théonyme qui semble résister à une explication linguistique¹⁵. Nous pensons qu'il s'agit d'un théonyme contenant l'élément *-asbos*, en lien avec le lycien *esbe* renvoyant au cheval¹⁶, mais nous ne pouvons pas le démontrer. É. Raimond¹⁷ affirme que :

« E. Loewy a rapproché la finale du théonyme du perse *asba* « cheval ». K. Lanckoronski et E. Petersen ont supposé un thème pisidien **kasbo* attesté dans l'oronyme Kesbedion. G. Radet¹⁸ isolait un terme *Kasb /Kesb*, attesté dans les toponymes et des anthroponymes, dont il déduisait le sens du latin *caput*. Il en a inféré que le théonyme Kakasbos signifiait le « chef », « le supérieur ». P. Kretschmer¹⁹, suivi par J. Sundwall²⁰, a dégagé plutôt une racine anatolienne *Kaka-* avec une suffixation *-sba*. J. Zingerle²¹ voyait dans Kakasbos un redoublement de **Kasbos*, expression d'un doublement de la puissance du dieu, laquelle est triplée lorsqu'un ex-voto est consacré à Trikasbos. »

Cet élément est peut-être visible dans le nom du dieu $\Upsilon\rho\iota\kappa\alpha\sigma\beta\omega$ attesté à Telmessos²² et dans les anthroponymes sui-

¹³ L. FRANCK, « Sources classiques concernant la Cappadoce », *Revue Hittite et Asiatique* 24 (1966), p. 98 ; O. CASABONNE, « La divinité du Mont Argée », *Res Antiquae* 3 (2006), p. 195.

¹⁴ J. GAGÉ, « Deux dieux cavaliers d'Asie Mineure (d'après deux bas-reliefs inédits) », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 43 (1926), p. 103-123.

¹⁵ L. ROBERT, « Un dieu anatolien : Kakasbos », *Hellenica* 3 (1946), p. 40-42 ; G. LABARRE, M. ÖZSAIT & N. ÖZSAIT, « Les reliefs rupestres de Tefenni (Pisidie) », *Anatolia antiqua* 14 (2006), p. 104.

¹⁶ P. KRETSCHMER, « Die Stellung der Lykischen Sprache », *Glotta* 27 (1939), p. 256-261 ; G. NEUMANN ET J. TISCHLER, *Glossar des Lykischen*, Wiesbaden, 2007, p. 73-75.

¹⁷ É. RAIMOND, « Quelques cultes des confins de la Lycie », *Studia anatolica et varia* 2 (2004), p. 298.

¹⁸ G. RADET, « Les villes de la Pisidie », *Revue Archéologique* 22 (1893), p. 205, 211.

¹⁹ P. KRETSCHMER, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1896, p. 351.

²⁰ J. SUNDWALL, *Die einheimischen Namen der Lykier, nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme*, Leipzig, 1913, p. 93.

²¹ J. ZINGERLE, « Kleinigkeiten », *Glotta* 15 (1926), p. 65-76.

²² *Tituli Asiae Minoris*, II, n° 11.

vants : Κασβόλλιος^{23} , ainsi que Κασβαλλίς^{24} et Κασβωλλίς^{25} attestés à Halicarnasse.

2. *Aspendos, une cité riche en chevaux ?*

La ville d'Aspendos se situe à une quinzaine de kilomètres de la mer Méditerranée et à environ cinquante kilomètres à l'est d'Attaleia. Le toponyme pamphylien Aspendos est aussi révélateur de la place du cheval dans l'économie et le commerce car il contiendrait, dans son premier membre, le terme « cheval ».

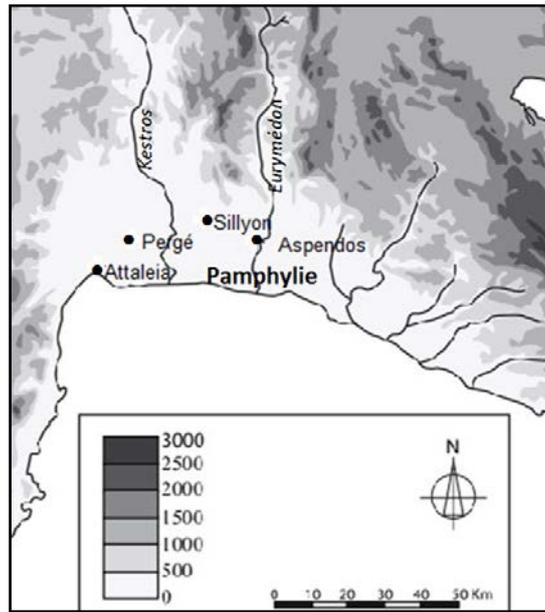


Fig. 3. Les environs d'Aspendos²⁶

Aspendos est le nom connu à l'époque classique mais nous pouvons constater que, sur les monnaies jusqu'au troisième siècle avant notre ère, nous trouvons la forme pamphylienne *Estpedius*, comme nous pouvons le constater sur l'exemplaire ci-dessous.

²³ D. F. MCCABE, *Halikarnassos Inscriptions*, 1, 122.

²⁴ L. ZGUSTA, *Kleinasiatische Personennamen* (Československá akademie ved. Monografie orientálního ústavu 19), Prague, 1964, § 546.

²⁵ L. ZGUSTA, *Id.*, § 545.

²⁶ carte personnelle basée sur un fond de carte de G. Labarre.



Fig. 4. À gauche²⁷, revers d'une monnaie avec le nom de la cité en toutes lettres, un frondeur et un protomé de cheval issant.

Sur la monnaie de droite (revers)²⁸, la forme abrégée en trois lettres du nom de la cité, en dessous d'un sanglier.

Dans le toponyme Aspendos, nous observons une finale en *-ndos* qui peut reposer sur une ancienne forme hittito-louvite en *-wanda*. Nous supposons dès lors que le nom grec Aspendos peut venir d'une forme **Aspa-wanda* non attestée en hittite. Cependant, cette racine existe en iranien ; nous trouvons une forme *aspavatis* au féminin, et *asavanta* en vieux-perse²⁹, qui est un nom de personne. *Aspa* serait la racine anatolienne signifiant « cheval » et *-wanda* « riche en ». Cette interprétation apporte une cohérence, car **aspa* est reconnaissable dans la forme grecque Aspendos et *estpe* pamphylien peut être mis en relation avec le terme en lycien B, c'est-à-dire en mylien, désignant le cheval qui est *esbe*. Sur une légende monétaire, nous trouvons *es / be / hi*³⁰. Peut-être peut-on voir dans le nom « Esbenus / Εσβενιος », attesté en Thrace³¹, le nom du cheval à travers l'élément *esbe*. Le contexte est également favorable à cette interprétation. Nous savons que la cité d'Aspendos était réputée dans l'Antiquité pour son élevage de chevaux. Dans l'*Anabase* (I, 26), Arrien rapporte que la cité d'Aspendos devait fournir un grand nombre de chevaux en tribut à Alexandre le Grand, le même nombre qui était auparavant destiné à Darius.

En effet, la cité d'Aspendos élevait des chevaux pour le souverain achéménide et lui versait un grand nombre de chevaux

²⁷ F. IMHOFF-BLUMER, *Kleinasiatische Münzen*, 1974, planche X, n° 19, avec l'aimable autorisation des éditions Olms.

²⁸ G.F. HILL, *Catalogue of the Greek Coins in the British Museum : Lycia, Pamphylia and Pisidia*, Bologne, 1897, planche XIX, n° 9, avec l'aimable autorisation des éditions Forni.

²⁹ J. TAVERNIER, *Iranica in the Achaemenid period (ca. 550-330 B.C.) : lexicon of old Iranian proper names and loanwords, attested in non-Iranian texts* (Orientalia Lovaniensia Analecta 158), Louvain, 2007, p. 118-119.

³⁰ Antike Münzen, « Auktion 42. Münzen der Antike, 23 Nov. 1987 », n° 277.

³¹ Nous remercions ici D. Dana pour son aide.

en tant que *dasmos*, c'est-à-dire en tant que « part du roi ». Ce tribut fait partie des obligations fiscales que les sujets doivent au roi perse. Ces obligations fiscales sont au nombre de trois : le tribut en argent, le *phoros leitourgikos*, c'est-à-dire le tribut en journées de travail, non mentionné par Arrien, et enfin le tribut en nature, le *dasmos*³². Ce dernier consiste à envoyer au roi des produits des provinces qui soient typiques, que ce soit dans le domaine agricole (froment d'Éolide, chevaux d'Arménie, de Cilicie ou en l'occurrence d'Aspendos), minier (métal ou pierres précieuses), artisanal, etc. Or, si les Perses demandent des chevaux à cette cité, c'est manifestement qu'elle est réputée pour son élevage équestre. La forme Aspendos semble être la traduction et non pas la transposition du toponyme pamphylien Estpedius. On peut supposer que la forme en grec dialectal de Pamphylie Estpedius et la forme en *koinè* Aspendos coexistaient. La forme dialectale fut d'abord frappée en légende monétaire. Puis, suite à l'hellénisation avec Alexandre le Grand, ce fut le nom en *koinè*. La question se pose alors de savoir si la forme Estpedius pourrait aussi être susceptible de se traduire par « riche en chevaux » : *estpe* serait le terme en grec pamphylien pour le cheval et la seconde partie serait un suffixe.

Finalement, l'explication du toponyme Aspendos par l'anthroponyme louvite du fondateur cilicien semble insatisfaisante et une interprétation par une forme hypothétique **Aspa-wanda* est probable et envisageable. Notons l'existence du toponyme pisi-dien Εσουα-κομη, dans lequel on peut facilement retrouver le louvite *az(u)wa* « cheval ».

3. Le cheval dans l'anthroponymie : le cas d'Alisbas, fils de Migisisbas

Pour ce qui est de la présence du cheval dans l'anthroponymie anatolienne, nous trouvons, au sein d'une même famille pisi-dienne, deux anthroponymes formés sur le terme de cheval (*a)sba* : Alisbas³³, fils de Migisisbas. Le nom Αλισβας peut s'expliquer comme un composé de *ali* et (*a)sba*, deux termes louvites dont le premier désigne la mer³⁴, le lac, et le second le cheval. Cet

³² Nous remercions ici F. Bouzid-Adler pour son aide. Voir H.-P. FRANCFORT et S. LEPETZ, « Les chevaux de Berel' (Altaï) – chevaux steppiques et chevaux achéménides : haras et races », A. GARDEISEN, E. FURET et N. BOULBES (éd.), *Histoire d'équidés des textes, des images et des os, Actes de la table ronde organisée par l'UMR 5140, équipe archéologie des milieux et ressources, Université Paul Valéry Montpellier, 13-14 mars 2008* (Monographies d'archéologie méditerranéenne. Hors-série 4), Paris, 2010, p. 72.

³³ J. NOLLÉ et F. SCHINDLER, *Die Inschriften von Selge* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 37), Bonn, 1991, n° 25.

³⁴ O. CARRUBA, « Beiträge zum Luwischen », J. TISCHLER (éd.), *Serta indogermanica. Festschrift für Günter Neumann zum 60. Geburtstag* (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 40), Innsbruck, 1982, p. 47-48.

anthroponyme pourrait donc avoir le sens de « cheval de mer »³⁵. En hittite, E. Laroche avait déjà isolé ce terme *ali-* mais le rangeait dans « les termes d'onomastique de nature et d'origine inconnues »³⁶. Relevons deux anthroponymes : un nom kizzuwatnien *Ali-wasu* et un nom louvite *Ali-ḫiti*³⁷. Un lien existe entre le louvite *ali-*, dont la voyelle initiale s'est fermée en lycien en *eli*, et les noms des nymphes de Lycie, à travers le théonyme Eliyāna. Le nom d'Eliyāna est attesté dans la stèle trilingue de Xanthos³⁸. Eichner propose pour ce nom lycien une étymologie < **ali-h₃on-* « ayant de l'eau »³⁹. De plus, ceci pourrait expliquer l'étymologie du mot ἄλισμα qui désigne une variété de plantain d'eau. P. Chantraine pense que ce mot n'a « pas d'étymologie » et ne peut être rapproché du terme ἄλς⁴⁰. Cette plante pousse dans les lieux humides tels que le bord des lacs et étangs où elle a souvent les pieds dans l'eau. Le second terme dont est composé l'anthroponyme Alisbas est *-isbas*. A. Heubeck, en analysant l'anthroponyme Δορμισβας, avait reconnu un nom composé, avec un second élément *ισφα / ισβα / ισπα*, qui serait constitué par le thème indo-européen du cheval⁴¹. Αλισβας, Μιγισισβας⁴², Μασνανισβας⁴³ et Δορμισβας⁴⁴ formeraient un groupe d'anthroponymes construits autour du même élément zoonymique. Ces noms sont attestés en Pisidie (Αλισβας, Μιγισισβας, Μασνανισβας) et en Isaurie (pour ce qui est de Δορμισβας), c'est-à-dire en zone précédemment louvitophone. La décomposition la plus vraisemblable nous semble être **ali-asba-s*, avec, par conséquent, amuïssement du *a* initial de *asba-*, l'accent tonique portant sans doute sur le *i*. Cependant, le vocalisme *i* de *isbas* peut aussi s'expliquer par la forme isaurienne qui est *isbas*⁴⁵, proche de la forme cilicienne qui est *ispas*. Αλισβας signifierait ainsi « cheval de mer ». Même si cette hypothèse peut

³⁵ Nous remercions ici R. Lebrun pour son interprétation.

³⁶ E. LAROCHE, *Les noms des Hittites*, Paris, 1966, p. 382.

³⁷ E. LAROCHE, *Id.*, p. 27-28.

³⁸ H. METZGER, E. LAROCHE, A. DUPONT-SOMMER ET ALII, *La stèle trilingue du Létéon* (Fouilles de Xanthos 6), Paris, 1979.

³⁹ H. EICHNER, « Etymologische Beiträge der Trilingue vom Letoon bei Xanthos », *Orientalia* 52 (1983), p. 62-64.

⁴⁰ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968-1980, p. 62.

⁴¹ C. BRIXHE, *Le Dialecte grec de Pamphylie. Documents et grammaire*, Paris, 1976, p. 234.

⁴² J. NOLLÉ et F. SCHINDLER, *Die Inschriften von Selge* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 37), Bonn, 1991, n° 25.

⁴³ J. NOLLÉ et F. SCHINDLER, *Id.*, n° 25.

⁴⁴ R. HEBERDEY et A. WILHELM, *Reisen in Kilikien*, Vienne, 1896, p. 120 n. 190.

⁴⁵ G. NEUMANN et J. TISCHLER, *Glossar des Lykischen*, Wiesbaden, 2007, p. 74.

sembler fragile, il faut admettre que ce nom peut difficilement être expliqué par le grec. De plus, le découpage de l'anthroponyme Alisbas en *ali-isbas* est renforcé par le nom du père d'Alisbas : Migisisbas qui contient aussi l'élément final *-isbas*.

Quant à Migisisbas, le nom peut se décomposer en *migis-isbas*, le premier élément pouvant être rattaché au hittite *mekki* « beaucoup, nombreux⁴⁶ », et au hittite **makkes-* « devenir nombreux⁴⁷ ». Le nom est bien anatolien, sans doute authentiquement pisidien et issu d'un étymon louvite, et pourrait avoir le sens de « puissant cheval » (nom suivi de l'épithète). Le nom anatolien est alors exactement superposable au grec Μέγ-ιππος ou Πολυ-ιππη⁴⁸, l'un des très nombreux noms en ἵππος, élément qui prend sans doute le sens de « cavalier ». Les deux termes seraient au nominatif singulier et signifieraient littéralement « Puissant (est) le cheval ». La structure est la même que le pisidien *Ura-muwa-s* « grande (est) la force ». Étant en Pisidie, nous sommes naturellement toujours en contexte linguistique louvite. L'adjectif *mekki* pourrait être commun au hittite et au louvite. En hittite, le terme est *mekki* et équivaut à *megi*. De plus, nous savons que le lycien et le lycaonien sont des langues issues du louvite. Or, Δουρμισβας est un nom dont la seule occurrence se trouve en Lycaonie⁴⁹ et il ne serait donc pas étonnant que l'élément *-ισβας*, apparaissant dans des noms attestés en Lycie, Lycaonie, et dans toute la zone louvite, y compris la Pisidie, remonte à un terme louvite. Les anthroponymes en *-isbas* ne sont pas sans rappeler le paléophrygien *Ispas* récemment publié⁵⁰. C. Brixhe signale que ce nom, bien qu'il s'agisse d'un hapax, « évoque incontestablement le segment final d'un petit groupe de noms certainement d'origine anatolienne », qu'il rapproche logiquement de Δορμισβας, Μασσανισβας⁵¹, Παρισπας⁵², Αλισβας et Μιγισβας. Dans l'inscription, on peut lire ΑΡΟΣΙΣΠΑΣ. Il existe donc deux interprétations possibles : *Aros* + *Ispas* ou *Arosispas*. C. Brixhe s'était demandé si cela ne pouvait pas être « Arosispas », avant d'exclure cette hypothèse et d'en faire une suite de deux

⁴⁶ J. TISCHLER, *Hethitisches Handwörterbuch mit dem Wortschatz der Nachbarsprachen*, Innsbruck, 2001, p. 104.

⁴⁷ A. KLOEKHORST, *Etymological Dictionary of the Hittite inherited lexicon* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 5), Leyde, 2008, p. 543-544.

⁴⁸ *Inscriptiones Graecae*, V, 1, n° 96.

⁴⁹ G. LAMINGER-PASCHER, *Die kaiserzeitlichen Inschriften Lykaoniens I*, Vienne, 1992, n° 34.

⁵⁰ C. BRIXHE, « Nouveau site épigraphique paléo-phrygien », *Kadmos* 50 (2011), p. 141-150.

⁵¹ *Tituli Asiae Minoris* III, n° 27.

⁵² L. ZGUSTA, *Kleinasiatische Personennamen* (Československá akademie ved. Monografie orientálního ústavu 19), Prague, 1964, § 1206.

anthroponymes : *Aros* et *Ispas*. La photographie de l'inscription n'est guère probante et ne permet pas d'en tirer une conclusion certaine. S'il s'agit bien là d'un anthroponyme *Arosisbas*, nous pourrions le rapprocher, par sa finale en *sisbas*, de Μιγισισβας et de la forme pamphylienne Μαγασισψφου. S'il s'agit d'un anthroponyme *Ispas*, il peut être mis en relation avec l'anthroponyme aspendien Ισφαρδισ⁵³. Dans l'onomastique iranienne, les anthroponymes contenant le terme signifiant le cheval sont nombreux.

Conclusions et perspectives

L'onomastique est un domaine complexe. La persistance du théonyme *Kakasbos* malgré son assimilation à Héraclès est remarquable. Le fait de connaître le nom dialectal et le nom en *koinè* d'une ville l'est tout autant. Quant à l'anthroponymie, elle est tout aussi conservatrice, même à une époque où l'on assiste à une romanisation de l'anthroponymie. Il serait intéressant de regarder si le cheval est déjà présent dans l'onomastique à l'époque hittite.

⁵³ L. ZGUSTA, *Id.*, § 467; *Supplementum Epigraphicum Graecum* 17, n° 645.

La « Barbarisation » d'Éphèse vue à travers le prisme de l'anthroponymie

Par

Fabrice Bouzid-Adler

Doctorant à l'Université de Strasbourg

Sous la domination achéménide, Éphèse tint une place particulière parmi les cités grecques d'Ionie. En effet, la cité et son célèbre sanctuaire d'Artémis, déjà honoré et respecté par les anciens rois lydiens, profita de la bienveillance des souverains achéménides et de leurs satrapes. A l'issue des guerres médiques, Xerxès épargna ainsi l'Artémision tandis qu'il ravageait le Didymeion de Milet¹. Plus tard, à la fin du V^e siècle av. J.-C., Tissapherne semble avoir eu une piété particulière pour ce sanctuaire. Nous savons par Thucydide que, pendant l'hiver 411-410, il séjourna à Éphèse et y fit un sacrifice à Artémis². Peu après, la cité fut menacée par les Athéniens commandés par Trasyllos et le

¹ STRABON, *Géographie*, XIV, 1, 5.

² THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, VIII, 109, 1.

satrape rassembla une armée pour aller « au secours d'Artémis »³. Outre cet intérêt porté à un sanctuaire majeur de l'Asie mineure occidentale, les auteurs anciens font état d'une réelle iranisation de la cité. Le témoignage le plus clair sur cette proximité entre Grecs et Perses à Éphèse est celui de Plutarque qui dénonça dans un passage de sa *Vie de Lysandre* ce qu'il considérait comme une « barbarisation » de la cité :

Arrivé à Éphèse, Lysandre trouva la ville bien disposée pour lui et très zélée pour la cause de Sparte ; mais elle était alors dans un triste état et en danger de se barbariser et de se laisser influencer par les mœurs perses, car elle était entourée par la Lydie et les généraux du roi y séjournaient la plupart du temps.⁴

Cet épisode se situe vers 407-405 et constitue, dans le récit de Plutarque, comme l'introduction d'une critique sur la complaisance de Lysandre vis-à-vis du prince Cyrus le Jeune. En effet, l'auteur accuse le navarque de s'être montré courtisan pour obtenir les subsides perses et il lui oppose la figure de Callicratidas, rude Dorien qui répugna à mendier aux portes de Sardes⁵. D'une certaine manière, le triste état de la ville préfigurait l'abaissement moral de Lysandre. On retrouve ici le thème, cher à Plutarque, selon lequel la proximité avec les Asiatiques présente une menace pour l'hellénisme en encourageant l'amollissement de la cité. Ce thème se retrouve notamment à propos du roi Léonidas II de Sparte⁶. Les modalités de cette iranisation d'Éphèse sont assez mal connues. Pour cette raison, un passage de Démocrite, cité par Athénée, est du plus grand intérêt. L'auteur, justement originaire d'Éphèse, traite de l'adoption par ses concitoyens de riches vêtements iraniens : il décrit notamment les *aktaiai*, particulièrement onéreuses, tissées dans une seule pièce de tissu et parsemées de perles d'or⁷. Une fois encore, le propos est polémique puisqu'il s'agit de critiquer le goût des Ephésiens pour le luxe asiatique.

Comme nous venons de le voir, cette « barbarisation » de la cité d'Artémis serait imputable à la proximité entre les Grecs et les Iraniens vivant en Lydie ou séjournant en ville. Au delà de la venue ponctuelle de satrapes de Sardes, comme Tissapherne, la présence iranienne a sans doute été constante pour permettre ces échanges culturels si décriés par les Anciens. On peut notamment penser à une présence militaire chargée de conserver la cité dans la domination royale. Arrien atteste ainsi que lors de la conquête macédonienne, une garnison achéménide occupait Éphèse⁸. Natu-

³ XÉNOPHON, *Helléniques*, I, 2, 6-10.

⁴ PLUTARQUE, *Lysandre*, III, 3 (traduction A.-M. OZANAM, 2001).

⁵ PLUTARQUE, *Lysandre*, VI-VII.

⁶ PLUTARQUE, *Agis*, III, 9.

⁷ ATHÉNÉE, *Les Deipnosophistes*, XII, 19 525 c-e.

⁸ ARRIEN, *Anabase*, I, 17, 9.

rellement, cette présence militaire dut varier en fonction des aléas politiques. L'épigraphie suggère cependant qu'elle laissa des traces dans la toponymie de la ville. Ainsi, une inscription éphésienne du début du III^e siècle avant J.-C. évoque une colline d'Astyage (ὁ Ἀστυάγου πάγος)⁹. On peut être surpris de trouver sur la côte égéenne un toponyme construit sur le nom du dernier Grand Roi mède (détrôné par Cyrus le Grand vers 550 av. J.-C.). A moins de supposer que ce nom a été donné sous la domination lydienne pour honorer le beau-frère de Crésus¹⁰, il semble préférable de supposer qu'il a été donné à la colline à l'époque achéménide. L'inscription mentionne une tour construite à son sommet. Dès lors, il est fort probable que ce lieu a servi comme poste de guet dans cette région si disputée entre Grecs et Perses. Le nom Astyage vient peut-être d'un phrouarque iranien, d'origine mède, qui aurait tenu un temps ce poste.

Toute la question est de savoir si Éphèse connut ou non une implantation durable d'Iraniens dans le cadre de la diaspora impériale achéménide. L'anthroponymie est un outil intéressant pour essayer de le déterminer. En effet, les fouilles commencées dans la seconde moitié du XIX^e siècle ont permis de mettre au jour de nombreuses inscriptions dont un grand nombre mentionne des noms d'origine iranienne. Le principal problème est, comme nous allons le voir, d'interpréter cette anthroponymie iranienne qui, pour son immense majorité, est postérieure à l'époque achéménide.

Attestations aux époques achéménides et hellénistiques

A. Le Mégabyze d'Éphèse

Les auteurs anciens¹¹ nous font connaître des prêtres néocores d'Artémis d'Éphèse qui portèrent le titre sacerdotal de Mégabyze (Μεγάβυζος) jusqu'à l'époque impériale. Leur titre vient de l'anthroponyme vieux-perse *Baga-buxša* signifiant « Qui est au service du dieu »¹². Il est fort probable que des Iraniens aient assuré ce sacerdoce à l'époque achéménide et que leur nom se soit perpétué après la chute de l'empire en devenant un titre. Strabon écrit qu'il s'agissait d'eunuques venus de pays lointains à la de-

⁹ R. MERKELBACH - J. NOLLE, *Die Inschriften von Ephesos VI*, Bonn, 1980, n°2052, l. 7 et 9.

¹⁰ En effet, HÉRODOTE, *Histoires*, I, 74 mentionne le mariage entre Astyage fils de Cyaxare, prince héritier mède, et Aryènis fille d'Alyatte et donc sœur de Crésus.

¹¹ XÉNOPHON, *Anabase*, V, 3, 6-7 ; APPIEN, *Les guerres civiles*, V, 1, 9 ; PLINE, *Histoire Naturelle*, XXXV, 36, 7 et 40, 7 ; TZETZES, *Chiliades*, VIII, 198 ; ELIEN, *Histoire variée*, II, 2.

¹² E. BENVENISTE, *Titres et noms propres en iranien ancien*, Paris, 1966, p.109-113.

mande des Ephésiens pour les besoins du culte¹³. Quoi qu'il en soit, le fait qu'un nom personnel soit devenu un titre culturel témoigne de l'influence iranienne sur le culte d'Artémis. Deux inscriptions de Priène évoquent le Mégabyze qui exerçait sa charge à l'époque de la chute de l'empire achéménide.

1. Décret honorifique de Priène

Inscription trouvée à Priène. Datation : fin du IV^e siècle (330-300 av. J.-C.).

Éditions et commentaires : W. DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, Leipzig, 1883 (3^e éd.), n° 282 II ; F. H. v. GAERTRINGEN, *Inscriptionen von Priene*, Berlin, 1906, n°3 ; J. WACKERNAGEL, « Onomatologica » *Hermes* 58 (1923), p. 462-464 ; D. MCCABE – R.N. ELLIOTT – A. HILTON – C. REDMOND, *Priene Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°63 ; W. BLÜMEL – R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Priene*, Bonn, 2014, n°16.

- [ἔ]δοξε τῆι βουλῆι καὶ τῶι δήμ[ωι],
 [ἐπ]ὶ στεφανηφόρου Φορμίωνος, μηνὸς Μετ[αγει]-
 [τν]ι[ῶ]νος τετράδι ἱσταμένου, τιμαιορέσιας [ἐν κυρίωι]
 [σ]υλλόγωι, Πριηνέων αὐτονόμων ἐόντων· Μεγ[άβυξον]
 5 [Μ]εγαβύξου πε[ρί] τε τὰ ἄλλα πρόθυμον ἐόν[τα καὶ]
 εὖνον τῶι δήμωι καὶ περὶ τοῦ ναοῦ τῆς [Ἀθηνᾶς]
 τὴν συντέλεσιν πᾶσαν προθυμίαν π[αρασχόμε]-
 γον ἐστεφανῶσθαι ὑπὸ τοῦ δήμου χρυ[σ]ῶι στε[φάνωι]
 καὶ εἰκόνι χαλκῆι ὡς καλλίστηι, καὶ εἶναι αὐ[τ]ὸν πρόξ[ενον]
 10 καὶ εὐεργέτην τοῦ δήμου, δεδόσθαι δὲ αὐτῶι ἀτ[έλειαν]
 μὲν καὶ τὰ ἄλλα καθότι καὶ τοῖς ἄλλοις προξένοι[ς καὶ]
 εὐεργέταις, γῆς δὲ ἔγκτησιν ἄχρι ταλάντων π[έντε],
 ἀπεχούσης τῶν ὄρων τῶν πρὸς τ[ῆ]ν Ἐφεσίη[ν μὴ ἐ]-
 λάσσονι σταδίων δέκα· τῶν δὲ κτ[η]μάτων ὧν [οἱ Πει]-
 15 διεῖς κέκτηνται μὴ εἶναι αὐτῶι κτ[η]σασθαι· εἶν[αι δὲ]
 [α]ὐτῶι καὶ ἐμ πρυτανείωι σίτησ[ιν], τὸν δὲ ἀνδ[ριάν]-
 [τα] ἐγδοῦναι μετὰ Μεγαβύξου τοὺς νομοφύ[λακας]
 [το]ὺς νομοφυλακοῦντας μῆ[ν]α Βοηδρομιῶ[να καὶ]
 [Πυ]ανοπιῶνα ἐπὶ στεφανηφόρο[υ] Διοφάνευσ· σ[τή]σαι
 20 δὲ τὸν ἀνδριάντα ἐν τῶι ἱερῶι [τῆ]ς Ἀθηνᾶς πρὸ [τοῦ με]-
 τωπίου τοῦ ναοῦ καὶ στήλην π[αρα]στήσαι τοῦ[ς νομο]-
 φύλακας ἀναγράψαντας τόδε τὸ ψῆφισμα, τὸ δ[ὲ ἀνά]-
 λωμα εἰς τὸν ἀνδριάντα καὶ τ[ῆ]ν στήλην ὑπηρ[ετή]σαι
 25 τὰς δεδομένας αὐτῶι ἀνα[γγ]εῖλαι τὸν κήρυ[κα τοῖς]
 Διονυσίοις, ὅπως εἰδῶσι πά[ν]τες ὅτι δύναται ὁ [δῆμος]
 ὁ Πριηνέων ἀπο[δ]ιδόναι χάρι[τας] τοῖς εὖ ποιούσιν [αὐτόν·]
 ἀτελής δὲ ἔστω καὶ τοῦ [δι]αγωγίου καὶ ἐμφ[ορβίου].

Il a plu au conseil et au peuple, sous l'archontat de Phormiôn, le 4^e jour du présent mois de Métagaitniôn, lors d'élections de magistrats dans une assemblée souveraine, Priène étant indépendante, que Mégabyze successeur de Mégabyze, étant à tous égards plein de bonne volonté et de bienveillance envers le peuple et

¹³ STRABON, *Géographie*, XIV, 1, 23.

ayant fait preuve de tout l'empressement possible pour l'achèvement du temple d'Athéna, soit honoré par le peuple d'une couronne d'or et d'une statue de bronze la plus belle possible ; qu'il soit proxène et évergète du peuple ; que lui soient accordés l'exemption de taxes et tous les autres privilèges qui sont accordés aux autres proxènes et évergètes, l'acquisition d'une terre d'une valeur de cinq talents maximum, éloignée des frontières regardant vers Éphèse de pas moins de dix stades, qu'il ne lui soit pas permis d'acquérir les propriétés que les Pédieis ont acquises. Qu'il lui soit accordée aussi la nourriture au prytanée et que les nomophylakes qui sont en fonction les mois de Boédromiôn et de Pyanopsiôn sous l'archontat de Diophanès remettent avec Mégabyze la statue ; que les nomophylakes la dressent dans le sanctuaire d'Athéna devant la façade du temple et qu'ils placent à côté une stèle après avoir fait graver ce décret ; que les néopes Admétos et (...) participent à la dépense pour la statue et la stèle ; que le héraut annonce aux Dionysia les honneurs qui lui ont été décernés afin que tous sachent que le peuple de Priène peut attribuer des faveurs à ceux qui lui rendent service. Qu'il soit exonéré d'impôts et des taxes de transit et de pâture.

Cette inscription est fort intéressante car elle nous permet de mieux connaître l'action d'un individu mentionné dans les sources littéraires. En effet, ce Mégabyze est celui qui vit la chute de l'empire achéménide. C'est donc sans doute lui qui se fit le porte-parole des Ephésiens pour décliner l'aide d'Alexandre qui voulait reconstruire l'Artémision incendié. Preuve de la considération dont il jouissait, le néocore entretint, aux dires de Plutarque, une relation épistolaire avec le roi macédonien¹⁴. Enfin, ce même Mégabyze semble avoir été féru de peinture grecque car nous savons qu'il fit décorer son tombeau par Nicias d'Athènes et qu'Apelles, le portraitiste d'Alexandre réalisa un tableau le représentant lors de la procession de l'*exodos*¹⁵. Le décret de Priène nous permet d'apprendre qu'en plus des activités inhérentes à sa charge à Éphèse même, ce Mégabyze joua un rôle non négligeable dans d'autres cités ioniennes comme ici, à Priène, où il favorisa la construction du temple d'Athéna Polias. Le texte suggère que son action ne fut pas ponctuelle et qu'elle s'inscrivit dans de bonnes relations entre lui et cette cité. Pour prix de leur gratitude, les Priéniens l'honorèrent d'une couronne d'or, d'une statue et de repas au prytanée. Ils le firent également proxène et évergète avec les privilèges liés à ces fonctions. Enfin, il se vit octroyer des privilèges fiscaux et, surtout, l'*enktesis gês* lui permettant d'acquérir des terres sur le territoire civique (à quelques restrictions près). Sans aller jusqu'à lui décerner la citoyenneté priénienne, ce décret était donc des plus intéressants pour le Mégabyze lequel voyait son prestige régional accru.

¹⁴ PLUTARQUE, *Alexandre*, XLII, 1.

¹⁵ PLINE, *Histoire naturelle*, XXXV, 36, 30 et 40, 7.

Un point de la traduction mérite d'être éclairci. Le néocore est désigné par Μεγάβυξος Μεγαβύξου comme s'il s'agissait de son nom personnel suivi de son patronyme. La traduction serait donc, en théorie, « Mégabyze (fils) de Mégabyze ». Si tel était le cas, cela laisserait sous-entendre que cette prêtrise était détenue par une dynastie sacerdotale comparable à celle des Branchides à Milet. Cependant, Strabon assure que la particularité de cette fonction était d'être détenue par des eunuques. W. Blümel et R. Merkelbach ont proposé comme compromis qu'il s'agisse d'un fils adoptif¹⁶. Cependant, par prudence, nous avons opté pour la formule « (successeur) de Mégabyze ». Il est clair cependant que la formule employée est ambiguë sur la nature, anthroponyme ou titre, de ce terme étranger.

2. Dédicace de la statue

Inscription gravée sur la base de la statue évoquée dans l'inscription précédente. Datation : fin du IV^e siècle (330-300 av. J.-C.).

Éditions et commentaires : F. H. v. GAERTRINGEN, *Inscripfen von Priene*, Berlin, 1906, n°231 ; J. WACKERNAGEL, « Onomatologica » *Hermes* 58 (1923), p. 462-464 ; D. MCCABE – R.N. ELLIOTT – A. HILTON – C. REDMOND, *Priene Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°248 ; W. BLÜMEL – R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Priene*, Bonn, 2014, n°150.

[Μεγάβυξος]
Μεγαβύξου
νεωκόρος τῆς
Ἀρτέμιδος τῆς
5 ἐν Ἐφέσῳ.

Mégabyze successeur de Mégabyze, néocore d'Artémis, celle d'Éphèse.

Cette courte dédicace fut gravée sur la base de la statue du Mégabyze d'Éphèse élevée pour le remercier de son action dans la construction du temple d'Athéna Polias à Priène. Le monument fut d'ailleurs érigé dans l'enceinte du sanctuaire, devant la demeure de la déesse. La statue, réalisée en bronze, n'a malheureusement pas été conservée. Que représentait-elle ? Selon W. Blümel et R. Merkelbach, il pourrait s'agir soit de la déesse Athéna, soit de Mégabyze lui-même¹⁷. La seconde hypothèse semble assez vraisemblable. On peut toutefois supposer, avec L. Robert¹⁸, qu'elle figurait le Mégabyze revêtu de ses habits sacerdotaux. Une statuette en ivoire, que l'on suppose être celle d'un néocore d'Artémis de l'époque mermnade, montre un homme

¹⁶ W. BLÜMEL – R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Priene*, Bonn, 2014, p. 61.

¹⁷ W. BLÜMEL – R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Priene*, Bonn, 2014, p. 370.

¹⁸ L. ROBERT, *Hellenica XI-XII*, Paris, 1960, p. 458-459.

imberbe coiffé d'un *calathos* et revêtu d'une riche robe ornée de svastikas¹⁹. Il porte autour du cou une chaîne qui est peut-être un des emblèmes de sa charge. Ce costume, qui a peut-être évolué au cours des siècles, n'est pas sans faire penser à celui de Battakès, prêtre de Cybèle, qui vint à Rome en 103 av. J.-C. Selon Diodore, celui-ci portait une couronne d'or et une robe brodée d'or²⁰. Ces parallèles peuvent permettre de se faire une idée de ce à quoi a pu ressembler la statue du Mégabyze à Priène.



Ivoire découverte à Éphèse²¹

B. Mithrès fils d'Astéas

Décret civique gravé sur un pilier rectangulaire en marbre blanc découvert à Éphèse par J. Keil et G. Maresch dans les thermes de Scholastica. Ce texte ne concerne notre sujet qu'en raison du nom de celui qui a fait la proposition du décret c'est pourquoi nous ne le reproduisons que partiellement. 87,5 x 71,5 x 59cm. Datation : époque hellénistique (II^e siècle av. J.-C.).

Éditions et commentaires : J. ROLLEY - G. MARESCH, « Epigraphische Nachlese zu Miltner's Ausgrabungsberichten aus Ephesos » *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien* 45 (1960), n°13 ; L. ROBERT, « Sur des inscriptions d'Éphèse : fêtes, empereurs, épigrammes » *Revue de Philologie* 41/1 (= *Opera Minora Selecta* 5, 1989), p. 7-32 ; *Bulletin Épigraphique*, 1967, n°496 ; H. WANKEL, *Die Inschriften von Ephesos I*, Bonn, 1979, n°6 (Pl.7).

¹⁹ Cl. ROLLEY, *La sculpture grecque I, des origines au milieu du V^e siècle*, Paris, 1994, p. 260-261

²⁰ DIODORE, *Bibliothèque historique*, XXXVI, 14.

²¹ D. G. HOGARTH, *Excavations at Ephesus, The archaic Artemisia*, London, 1908, Pl. XXI, 2.

ἔδοξεν τῆ βουλῆι καὶ τῶι δήμῳ· Μίθρησ Ἀστέου εἶπεν·

(suit le décret honorant Diodoros)

Il a plu au conseil et au peuple, sur proposition de Mithrès fils d'Astéas,

(suit le reste du décret honorant Diodoros)

Ce texte est un décret honorifique de la cité d'Éphèse pour le gymnasiarque Diodoros. Il a été émis sur la proposition d'un certain Mithrès, fils d'Astéas. Ce nom mithriaque est assez courant en Asie mineure occidentale. Suggère-t-il ici une origine iranienne pour celui qui le porte ? Rien ne permet d'en être assuré.

Attestations à l'époque romaine

A. Mazaïos et Mithridatès

Plusieurs documents d'Éphèse concernent les dénommés Mazaïos et Mithridatès. Affranchis respectivement par Auguste et par Agrippa, ils possédaient une fortune très importante et firent partie de l'élite municipale. Leur principale réalisation fut la construction de la porte de l'agora commerciale dédiée à leurs protecteurs. Leur origine n'est, à ma connaissance, pas connue.

1. La Porte de Mazaïos et Mithridatès

Située à côté de la célèbre bibliothèque de Celsus, la porte de marbre construite par Mazaïos et Mithridatès monumentalise l'entrée sur l'agora commerciale de la ville. Sa façade sud porte deux inscriptions : l'une en langue grecque au-dessus de l'arche centrale et l'autre, en langue latine, au-dessus des trois arches. Les restes de petites chevilles indiquent que les lettres étaient rendues plus visibles par l'usage de bronze. Datation : 4-3 av. J.-C.

Éditions et commentaires : H. DESSAU, *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlin, 1892-1916, n°8897 ; *Année Épigraphique*, 1903, n°98 ; J. KEIL, *Forschungen in Ephesos III*, Wien, 1923, n°6, p.52-53 et 58 (figs. 85-86 et 96) ; *Année Épigraphique* 1924, n°68 ; V. EHRENBERG - A. H. M. JONES, *Documents illustrating the reigns of Augustus and Tiberius*, Oxford, 1976, n°71 ; R. MERIÇ - R. MERKELBACH - J. NOLLE - S. ŞAHİN, *Die Inschriften von Ephesos VII, 1*, Bonn, 1981, n°3006 ; D. MCCABE - R.N. ELLIOTT - A. HILTON - C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°258 ; H. THÜR, „...und verschönerte die Stadt...“ *Ein ephesischer Priester des Kaiserkultes in seinem Umfeld*, Wien, 1997, p.69-75 ; R. A. KEARSLEY - T. V. EVANS, 2001, *Greeks and Romans in Imperial Asia. Mixed Language Inscriptions and Linguistic Evidence for Cultural Interaction until the End of AD III* (Inscriptions griechischer Städte aus Kleinasien 59), Bonn, 2001, n°151 ; *Supplementum Epigraphicum Graecum XLVII*, n° 1617.

- | | |
|-------------------|--|
| (Partie centrale) | Mazaëus et Mithridatès patronis |
| (Partie Gauche) | Imp. Caesari Divi f. Augusto pontifici maximo, cos. XII, tribunic. potest. XX et Liviae Caesaris Augusti |
| (Partie Droite) | M. Agrippae L. f. cos. tert. imp. tribunic. |

potest. VI et
Iuliae Caesaris Augusti fil.

(partie centrale). Mazaïos et Mithridatès aux patrons. (Partie gauche) À l'empereur César Auguste, fils du divin (Jules), grand pontife, consul pour la 12^e fois, revêtu de la puissance tribunicienne pour la 20^e fois et à Livie, (épouse) de César Auguste. (Partie droite) À Marcus Agrippa, fils de Lucius, consul pour la 3^e fois, général victorieux, revêtu de la puissance tribunicienne pour la 6^e fois et à Julie, fille de César Auguste.

Μαζ[αῖο]ς καὶ Μιθριδάτης
[τοῖς] πά[τ]ρωσι καὶ τῷ δῆ[μῳ]

Mazaïos et Mithridatès aux patrons et au peuple.

Élevée peu avant notre ère, cette porte monumentale à la gloire d'Auguste et d'Agrippa permettait de pénétrer dans l'agora basse de la ville. Les motivations de Mazaïos et de Mithridatès, semblent avoir été nombreuses. S'il s'agissait d'un geste de gratitude pour ceux qui les avaient affranchis, l'édification de ce monument permettait également aux deux hommes de se poser en bienfaiteurs de la cité qu'ils contribuaient à embellir. De plus, ils apparaissaient aux yeux de leurs concitoyens comme de riches notables qui, par leurs liens avec l'empereur, pouvaient servir d'intermédiaire entre la cité et le pouvoir romain.

Il est remarquable que les deux noms soient iraniens. Mithridatès peut être interprété comme **Miθridasta* (« Main de Mithra »), **Miθridāšta* (« Accordé par Mithra ») ou **Miθradāta* (« Donné par Mithra »)²². Cette dernière étymologie semble être la plus plausible. Il s'agit d'un anthroponyme mithriaque qui fut porté par de nombreux souverains asiatiques dans les siècles qui suivirent la chute de l'empire achéménide. Quant à Mazaïos, il portait un anthroponyme construit à partir du nom du principal dieu iranien, Ahuramazdā. Selon J. Tavernier, on peut suggérer que Mazaïos est la grécisation d'un hypocoristique construit sur un nom tel que **Mazda-pāta* (« Protégé par Mazda ») ou **Mazda-dāta* (« Donné par Mazda »)²³. Au IV^e siècle, un satrape perse qui gouverna successivement la Cilicie puis la Babylonie avant de se rallier à Alexandre, porta le nom de Mazaïos.

²² R. SCHMITT, « Die theophoren Eigennamen mit altiranisch *Miθra- » in *Etudes Mithriaques, Actes du 2e Congrès International, Téhéran, du 1^{er} au 8 septembre 1975, Acta Iranica n°17* (1978), p. 409 et *Iranisches Personennamenbuch V*, Wien, 1982, p. IV/32 ; J. TAVERNIER, *Iranica in the Achaemenid period*, Leuven, 2007, p. 485.

²³ J. TAVERNIER, *Iranica in the Achaemenid period*, Leuven, 2007, p. 244.

2. *Épithaphe de Mithradatès*

Plaque trouvée dans le voisinage du théâtre. Datation : époque impériale (règne d'Auguste ?).

Éditions et commentaires : H. ENGELMANN - D. KNIBBE - R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Ephesos III*, Bonn, 1980, n°851 ; D. MCCABE - R.N. ELLIOTT - A. HILTON - C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°2486.05 ; R. A. KEARSLEY - T. V. EVANS, 2001, *Greeks and Romans in Imperial Asia. Mixed Language Inscriptions and Linguistic Evidence for Cultural Interaction until the End of AD III* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 59), Bonn, 2001, n°19.

Mithradates Agrippae l(ibertus)

Mithradatès affranchi d'Agrippa.

Μιθραδάτης Ἀγρίππα
ἀπελεύθερος [ζῆ]

Mithradatès affranchi d'Agrippa. Qu'il vive.

Cette épithaphe marquait l'emplacement de la tombe d'un certain Mithradatès, affranchi d'Agrippa. On suppose généralement qu'il s'agit du même homme qui fit édifier, avec Mazaios, la porte monumentale que nous venons de voir. Toutefois, il faut noter la différence de graphie entre Mithridatès et Mithradatès. Le nom étant mentionné deux fois dans chaque inscription (en latin puis en grec), une erreur du lapicide est peu probable. À moins donc qu'il ne s'agisse d'un deuxième affranchi d'Agrippa, il faut admettre qu'il y avait une certaine liberté de graphie. Le fait que cet homme ait voulu se faire inhumer à Éphèse peut indiquer qu'il était originaire de cette ville.

B. Inscriptions funéraires

Outre l'épithaphe de Mithradatès, trois inscriptions funéraires mentionnent des habitants d'Éphèse portant un nom iranien.

1. *Tombe de [...] Cyrus et de Vedius Tatianus*

Stèle de marbre blanche trouvée en remploi dans une cabane de la citadelle turque. 20 x 51cm. Datation : époque impériale.

Éditions et commentaires : R. MERKELBACH - J. NOLLE, *Die Inschriften von Ephesos VI*, Bonn, 1980, n°2246B ; D. MCCABE - R.N. ELLIOTT - A. HILTON - C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°2510.

[τὸ μνημεῖόν ἐστιν - - Οὐηδίου²⁴] Κύρου καὶ Οὐηδίας Δορκάδος τῆς γυν-

²⁴ Je suis ici l'hypothèse de R. MERKELBACH - J. NOLLE, *Die Inschriften von Ephesos VI*, Bonn, 1980, p. 154 selon laquelle il faut lire ΟΥ]ΗΔΙΟΥ plutôt que]ΤΑΤΟΥ.

[αικός αὐτοῦ - - - - - κ]αὶ Οὐηδίου Τατιανοῦ τοῦ καὶ Ἑρμοῦ
φιλοσεβάσ-

[του - - - - - καὶ τ]έκνων Κύρου καὶ Τατιανοῦ. εἰ δέ(ι) τις
τολμή-

[σει - - - - - εἰς] τὸ ἀρχεῖον. ζῶν

[(Ceci) est le tombeau de ... Védus] Cyrus et de Védia Dorcas son épouse (...) et de Védus Tatianus, alias Hermès, qui aime l'empereur, et des enfants de Cyrus et Tatianus. Si on (...) ose (...) qu'ils se rendent au lieu où siègent les magistrats. Qu'ils vivent tous les deux.

Cette inscription est l'épithaphe qui figurait sur la tombe d'une famille de notables d'Éphèse. Ce monument funéraire était destiné à abriter les restes de Védus Cyrus, son épouse Dorcas, Védus Tatianus et de leurs enfants respectifs. Le premier porte, en guise de *cognomen* l'anthroponyme Cyrus célèbre pour avoir été le nom du fondateur de l'empire perse, Cyrus II l'Ancien, ainsi que du fameux prince achéménide, Cyrus le Jeune. La signification de ce nom a été très discuté mais il est possible qu'il vienne de l'élamite *Kuraš* signifiant « Qui accorde du soin »²⁵.

2. Publius Cordius Pharnace

Plaque de marbre blanc trouvée sur le versant ouest de la colline d'Ajasoluk. 19 x 40,5 x 8cm ; Hauteur des lettres : 1,6cm. Datation : époque romaine.

Éditions et commentaires: R. MERKELBACH - J. NOLLE, *Die Inschriften von Ephesos VI*, Bonn, 1980, n°2240A ; D. MCCABE – R.N. ELLIOTT – A. HILTON – C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°2421 ; R. A. KEARSLEY - T. V. EVANS, 2001, *Greeks and Romans in Imperial Asia. Mixed Language Inscriptions and Linguistic Evidence for Cultural Interaction until the End of AD III* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 59), Bonn, 2001, n°31.

P. Cordius
Pharnaces [[vivat]]
[vixi]t annos LXXXVI
[πολλ]ὰ ἀγαπώμ[ενος]

Publius Cordius Pharnace a vécu 86 ans très aimé.

Cette inscription, qui a la particularité d'être bilingue, conserve le souvenir d'un homme, nommé Publius Cordius Pharnace, qui mourut octogénaire. Le *cognomen* Pharnace est à l'origine un nom iranien célèbre pour avoir été porté par des satrapes de Daskyleion et des rois du Pont. Plus précisément, il s'agirait d'un hypocoristique en *-aka* lié au mot iranien *Farnah* signifiant « Gloire »²⁶.

²⁵ J. TAVERNIER, *Iranica in the Achaemenid period*, Leuven, 2007, p. 528.

²⁶ A. H. M. STONECIPHER, *Graeco-Persian Names*, New-York/Cincinnati/Chicago, 1918, p. 67-68.

3. *Claudius fils de Mithridatès*

Inscription funéraire trouvée à Éphèse. Datation : époque impériale.

Éditions et commentaires : H. ENGELMANN - D. KNIBBE - B. IPLIKÇIOĞLU, « Neue Inschriften aus Ephesos, XI », *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* 59 (1989), n°51 ; *Supplementum Ephesium*, 2663*9.

[το]ῦτο τὸ ἡρῶον καὶ ἡ ἐπ' [αὐτῶ σορός ἐστιν - - -]
 [Κλαυ]δίου Μιθριδάτου καὶ Φλαβείας Μοδέστας [- - -]
 [μετ]οχὴν ἐχέτωσαν κα[ὶ τέκνα αὐτῶν]

Ce tombeau et l'urne au-dessus est à (...) Claudius fils de Mithridatès et Flavia Modesta (...) que leurs enfants aussi y participent.

Cette inscription nous fait connaître un nouveau Mithridatès. Si l'origine iranienne de ce nom est indubitable, il est difficile d'avancer que son porteur est un descendant de la diaspora achéménide. Il est en effet tout à fait romanisé.

C. Noms iraniens dans les listes de kourètes

À Éphèse existait une association cultuelle nommée le collège des kourètes, qui tirait son nom de divinités mineures, les *kouretai*, censées avoir protégé Artémis et son frère Apollon à leur naissance²⁷. Chaque année, les membres de ce collège quittaient le prytanée en traversant la rue, désormais appelée « Rue des kourètes », pour aller participer au culte d'Artémis. Les noms des individus membre de ce collège étaient conservés sur de longues listes gravées sur les murs du prytanée. Bien qu'être kourète fut assez honorifique, F. Kirbihler note que ceux-ci étaient issus d'un « milieu plus composite, moins 'notabilisé' que celui de la plupart des magistratures »²⁸. En effet, si les magistrats d'Éphèse à l'époque impériale sont issus de familles de notables, les kourètes pouvaient être d'origine moins aristocratique. Parmi les membres de ce collège dont le nom nous est parvenu, trois portent un nom d'origine iranienne.

1. *Dionysios fils de Charésios petit-fils de Mithridatès*

Inscription trouvée sur un tambour de colonne au sud des Bains de Varus. Celui-ci faisait à l'origine partie du portique du prytanée. 104,5 cm de haut sur 110 cm de diamètre ; Hauteur des lettres : entre 1,5 et 4 cm. Datation : époque impériale (vers 54 et 59).

²⁷ STRABON, *Géographie*, XIV, 1, 20.

²⁸ F. KIRBIHLER, *Les notables d'Éphèse, essai d'histoire sociale (133 av. J.-C. - 262 ap. J.-C.)*, Tours, 2003, p. 153.

Éditions et commentaires : F. MILTNER, « Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos », *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* 44 (1959), n°146 ; H. ENGELMANN - D. KNIBBE - R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Ephesos IV*, Bonn, 1980, n°1008 ; D. KNIBBE, *Forschungen in Ephesos IX, Faszikel 1.1*, Wien, 1981, N°B8 ; D. MCCABE - R.N. ELLIOTT - A. HILTON - C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°454.

ἐπὶ πρυτάνεως Τι-
βερίου Κλαυδίου Ἀρι-
ήου υἱοῦ Κυρεῖνα
Ἑρμίου
5 κουρήτες εὐσεβεῖς φιλοσέβαστοι·

Suit la liste des kourètes, dont :

1. 7 Διονύσιος Χαρησίου τοῦ Μιθριδάτου

Sous la prytanie de Tibérius Claudius Hermias fils d'Ariès Kureina, (étaient) kourètes, pieux et fidèles aux Augustes :

Suit la liste des kourètes, dont :

1. 7 Dionysios fils de Charésios, petit-fils de Mithridatès

2. [...] Iulius Pharnakès

Inscription trouvée sur un tambour de colonne au sud des Bains de Varus. Celui-ci faisait à l'origine partie du portique du prytanée. 90 cm de haut sur 115 cm de diamètre ; hauteur des lettres entre 2 et 2,4 cm. Datation : époque impériale (vers 80-95).

Éditions et commentaires : H. ENGELMANN - D. KNIBBE - R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Ephesos IV*, Bonn, 1980, n°1047 ; D. KNIBBE, *Forschungen in Ephesos IX, Faszikel 1.1*, Wien, 1981, N°B47 ; D. MCCABE - R.N. ELLIOTT - A. HILTON - C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°443.

ἐπὶ πρυτάνεως Ἰουλίας Ἡλιάδος
κουρήτες εὐσεβεῖς·

Suit la liste des kourètes, dont :

1. 6 [- - -] Ἰο[ύ]λιος Φαρνάκης

Sous la prytanie de Iulia Hélias, (étaient) de pieux kourètes :

Suit la liste des kourètes, dont :

1. 6 (...) Iulius Pharnakès

3. Mithridatès fils de Spendón

Plaque de marbre blanc en quatre fragments (a, b, c et d) trouvés à Éphèse en divers lieux : les fragments b et c dans les décombres du portique du prytanée, le fragment a parmi les pavés

devant le théâtre et le fragment d parmi les pavés devant la bibliothèque de Celsus. Ils sont désormais rassemblés dans le dépôt de la terrasse de Domitien. Datation : époque impériale (vers 180-192).

Éditions et commentaires : F. MILTNER, «Die Österreichischen Ausgrabungen in Ephesos im Jahre 1958», *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 96 (1959), n°41f (fragment a uniquement) ; H. WANKEL, *Die Inschriften von Ephesos I*, Bonn, 1979, n°47 ; D. KNIBBE, *Forschungen in Ephesos IX, Faszikel 1.1*, Wien, 1981, n°54 ; D. MCCABE – R.N. ELLIOTT – A. HILTON – C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°242.

ἐπὶ πρυτάνεως Μ(άρκου)· Αὐρ(ηλίου)· Μενεμάχου
 τοῦ καὶ ἀνανεωσαμένου· τὸ ἱερόν συν-
 ἔδριον τῶν κουρήτων· δόντος· διανομᾶς
 ὅσας καὶ τῇ γερουσίᾳ [Κομμοδιανῆ]
 5 ἐπὶ ἀρχόντων Φίλωνος· β´· τοῦ Ἑρμολάου
 φιλοσεβ(άστου)· καὶ Ἑρμεία· β´· Ἀπολλωνίου
 ὅσοι καθιέρωσαν πρυτάνεις τοῖς κεκουρητευκόσιν·

Suit une liste des kourètes dont :

l. 61 Μιθριδάτης· Σπένδοντος·

Sous la prytanie de M(arcus) Aur(élius) Ménémachos, celui qui a été aussi le restaurateur du conseil sacré des kourètes après avoir fait des distributions aussi nombreuses que celles prodiguées à la Gérousie commodienne, sous le second archontat de Philôn fils d'Hermolas, qui aime l'empereur, et d'Hermeias fils d'Apollônios²⁹, des prytanes en assez grand nombre consacrerent (cette stèle) aux kourètes sortis de charges.

Suit une liste des kourètes dont :

l. 61 Μιθριδάτης· Σπένδοντος·

Les anthroponymes relevés dans ces listes ont déjà été rencontrés. Il s'agit de Mithridatès, à deux reprises, et de Pharnakès. Comme nous l'avons dit, il s'agit de noms iraniens célèbres pour avoir été portés par des souverains de l'époque hellénistique.

E. Marcus Aurunceius Vedius Mithridatès

1. *Inscription du pronaos du sanctuaire de Némésis*

Bloc de marbre blanc en quatre fragments jointifs retrouvé dans un mur d'époque tardive mais provenant du théâtre : 65 x 51 x 25 cm ; Hauteur des lettres 0,025. Datation : époque impériale (vers 210-240).

Éditions et commentaires : R. MERKELBACH - J. NOLLE, *Die Inschriften von Ephesos VI*, Bonn, 1980, n°2042 ; D. MCCABE – R.N. ELLIOTT – A. HILTON –

²⁹ Précisons que la traduction française laisse une ambiguïté : il s'agit du second archontat de Philôn mais aussi le second d'Hermeias.

C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°406 ; M. B. HORNUM, *Nemesis, the Roman State, and the Games*, Leiden, 1993, n°239.

2 Ἀγαθῆ τύχ[η]
 ἡ πόλις ἐπεσκ[εύ-]
 ασεν τὸ πρόν[α-]
 4 ον τοῦ Νεμεσε[ίου]
 ἐκ προσόδων [Ἰουλί-]
 6 ας Ποτεντίλλ[ης,]
 γραμματεῦον[τος]
 8 Μ. Α[ὐ]³⁰ ρουνκηίο[υ]
 [Ο]ὕδιου Μιθριδ[άτου]

A la bonne Fortune, la cité a restauré le pronaos du sanctuaire de Némésis sur les revenus de Julia Potentilla, M(arcus) Auruncéius Védius Mithridatès étant secrétaire.

2. Décret honorifique

Bloc de marbre gris-bleu trouvé en remploi dans l'église Saint-Jean dans un pilier de la colonnade sud. 94,5 x 161 x 40,5 cm (hauteur des lettres 3 cm) Datation : époque impériale (vers 210-240).

Éditions et commentaires : J. KEIL, « Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos », *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 25 (1929), p.17 et *Forschungen in Ephesos IV, Faszikel 3, Wien*, 1951, n°36 (pl. LXV) ; R. MERIC - R. MERKELBACH - J. NOLLE - S. ŞAHIN, *Die Inschriften von Ephesos VII*, 2, Bonn, 1981, n°4336 ; G. H. R. HORSLEY, *New Documents Illustrating Early Christianity IV*, North Ryde, 1987, n°154 ; D. MCCABE - R.N. ELLIOTT - A. HILTON - C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°1068; *Supplementum Epigraphicum Graecum IV*, n°523.

[τὸν γῆς καὶ θαλάσσης καὶ παν-]
 [τὸς τοῦ ἀν]θρώπων γένους δεσπότην
 2 [καὶ σωτήρα] Αὐτοκράτορα Καίσαρα Μ. Ἀντι(ώνιον)
 Γορδιανὸν Σεβ., τὸν ἀγαθὸν καὶ εὐσεβῆ βασιλέα
 4 ἀποκαταστήσαντα καὶ ἐπαυξήσαντα τῷ ἰδίῳ
 κόσμῳ τὴν ἀρχαίαν τοῦ βίου εἰρήνην,
 6 ἡ πρώτη καὶ μεγίστη μητρόπολις τῆς Ἀσίας καὶ νεωκόρος
 τῆς
 Ἀρτέμιδος καὶ δις νεωκόρος τῶν Σεβαστῶν Ἐφεσίων πόλις,
 8 γραμματευόντων τοῦ δήμου τῶν Αὐρουνκήιον Μιθριδάτην,
 πατέρα ἱεροκήρυκος, πατρός μόνου γραμματέως καὶ θείου
 καὶ
 10 πάππου μόνων γραμματέων, τρις ἀρχιερείας ἔκγονον καὶ
 ἀδελφιδοῦν ἀσιάρχου,
 12 καὶ Λ. Κορν(ήλιον) Φροντωνιανὸν θεολόγον βούλαρχον
 πατέρα ἱερο-
 κήρυκος καὶ Αὐρ. Ἀρτεμῶν Μοσχίωνος ὑμνοδοῦν ὄν
 γραμματέως, καὶ
 14 Τ. Φάβ(ιον) Δαμῶν, ὄν νεοποιοῦ, νεοποιόν, καὶ Αὐρ.
 Ἡρακλείδην Λικινίου

³⁰ Je restitue le epsilon sans doute oublié par le lapicide.

νεοποιόν καὶ στρατηγόν, καὶ Αὐρ. Ἀρτεμῶν τρις
φιλοσέβαστον

La cité d'Éphèse, première et très grande métropole d'Asie, néocore d'Artémis et deux fois néocore des Augustes, (honore) l'empereur César M(arcus) Ant(oni)us Gordianus Auguste, maître et sauveur de la terre, de la mer et de toute l'humanité, le bon et pieux empereur ayant rétabli et augmenté, pour le monde qui est sien, l'ancienne paix dans laquelle nous vivions et, parmi ceux qui étaient secrétaires du peuple, Auruncéius Mithridatès, père d'un héraut sacré, dont le père, l'oncle et le grand-père ont été secrétaires uniques (du peuple), descendant d'une femme trois fois grande prêtresse et neveu d'un asiarque ; L(ucius) Cornélius Fontianus, devin et président du Conseil, père d'un héraut sacré; Aur(élius) Artémas fils de Moschion, chanteur d'hymne et fils d'un secrétaire, T(itus) Fab(ius) Damas, néope et fils de néope; Aur(élius) Héraclidès fils de Licinius, néope et stratège et Aur(élius) Artémas ami de trois Augustes³¹.

Lorsque dans les années 190 de notre ère, le Sénat romain fut partiellement renouvelé, des familles de notables asiatiques quittèrent leurs cités d'origine pour s'installer à Rome. Ce vide créé dans les provinces poussa l'émergence de nouvelles familles dont celle des *Auruncii* qui atteignit son apogée dans la première moitié du III^e siècle. Peut-être originaire de Campanie, elle se lia à Éphèse à d'autres familles de notables, comme les *Vedii*³². Notre Marcus Auruncéius Védius Mithridatès, qui exerça la fonction de secrétaire et fut honoré par la cité à l'époque de Gordien III, s'inscrit dans cette histoire familiale. L'élément iranien de son nom est cependant difficile à expliquer. On peut soit supposer qu'un mariage fut contracté, à une époque indéterminée, avec une famille descendante de colons iraniens, soit considérer que ce nom avait perdu toute connotation ethnique et n'avait été choisi que pour sa célébrité.

F. Inscriptions diverses

1. Mithridatès fils de Mithrès et Myron fils de Mithridatès

Nombreux fragments trouvés en divers endroits d'Éphèse et provenant sans doute à l'origine de l'Artémision, peut-être du mur du péribole. Il s'agit d'une liste de souscripteurs ayant donné de l'argent à la banque de l'Artémision dans un but inconnu en

³¹ La traduction littérale de τρις φιλοσέβαστον serait « trois fois ami d'Auguste ». Si l'empereur honoré est bien Gordien III, les deux autres Augustes en question pourraient être son grand-père et son oncle Gordien Ier et Gordien II. Aurélius Héraclidès serait donc un partisan de la dynastie gordienne qui allait se révéler si éphémère.

³² F. KIRBIHLER, « Stratégies familiales, généalogies et survie de familles en lien avec Éphèse de la Carie à Rome (fin IIe-IVe siècles) » in Ch. BADEL & Ch. SETTIPANI, *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2012, p. 284-287.

raison d'une lacune du texte. Datation : époque impériale (23-25 de notre ère).

Éditions et commentaires : Ch. BÖRKER, *Die Inschriften von Ephesos V*, Bonn, 1980, n°1687 (publication de tous les fragments) ; D. MCCABE – R.N. ELLIOTT – A. HILTON – C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°241 ; L. MIGEOTTE, *Souscriptions publiques dans les cités grecques*, Québec/Genève, 1992, n°70 ; *Supplementum Epigraphicum Graecum* XLVII, n°1618 ; XLVIII, n°1382 ; XLIX, n°1464 et 2432 ; XL, n°1133) ; F. KIRBIHLER, *Les notables d'Éphèse, essai d'histoire sociale (133 av. J.-C. - 262 ap. J.-C.)*, Tours, 2003, p.942-956.

● Fragment 9

l. 4 [Μιθριδ]άτης Μιθρήους σὺν γυναικί [- - - δη(νάρια)
ι']

Mithridatès fils de Mithrès avec sa femme 10 deniers.

● Fragment 14

l. 3 Μύρων Μιθριδάτου μετὰ γυναικός [- - - δη(νάρια) -
- -']

Myron fils de Mithridatès avec sa femme (?) deniers

Cette liste de noms comprend trois noms mithriaques. On peut considérer soit qu'il s'agit de trois individus distincts, soit que nous sommes en présence d'une famille connue sur trois générations. Le grand-père se serait appelé Mithrès, le père Mithridatès et le fils Myron. Si cette seconde hypothèse est vraie, leur goût pour les noms mithriaques est remarquable. Peut-être doit-on les considérer comme des descendants de colons installés à Éphèse ? Quoi qu'il en soit, ils ne semblent pas avoir été très aisés car ils sont parmi les plus faibles contributeurs de la liste (les donations allant de 2500 à 10 deniers).

2. *Mazaios agoranome*

Inscription trouvée sur l'agora d'Éphèse. Datation : époque impériale (vers 100-220).

Éditions et commentaires : H. ENGELMANN - D. KNIBBE - R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Ephesos III*, Bonn, 1980, n°933a ; D. MCCABE – R.N. ELLIOTT – A. HILTON – C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°1939.

]. . [
]λ. Μαζ[αῖος
 ἡγορ]ανόμησ[εν
 4 εὖσ]τατῶ[ς
] ἀγα[θῆ τύχη

[...Iu]l(ius) Mazaios a été agoranome d'une manière posée. A la bonne Fortune.

Cette inscription très mutilée nous fait connaître un agoranome nommé Iulius (?) Mazaïos. A moins qu'il ne s'agisse d'un descendant d'affranchi, il est probable que sa famille ait obtenu la citoyenneté au début de l'empire. Bien que cela soit purement hypothétique, il est même envisageable qu'il soit un descendant du Mazaïos qu'Auguste avait affranchi.

3. Dédicace de Philippe Mazaïos

Architrave découverte à l'angle nord-ouest de l'agora d'Éphèse par D. Knibbe. Datation : inconnue.

Éditions et commentaires : D. KNIBBE, « Neue Inschriften aus Ephesos V–VII », *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 50 (1972-75), n°12 ; *Supplementum Epigraphicum Graecum* XXVI, n°1275 ; Ch. BÖRKER - R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Ephesos II*, Bonn, 1979, n°434 ; D. MCCABE – R.N. ELLIOTT – A. HILTON – C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°312 ; A.-F. JACCOTTET, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du Dionysisme. II. Documents*, Kilchberg, 2003, n°144.

Φίλιππος δις Μαζαῖ[ο]ς νεοποιὸς τὸ ἐπιστύλιον
τῷ Βαχχεῖῳ ἀνέθηκεν

Philippe Mazaïos, deux fois néope, a consacré l'architrave à Bacchus.

Le dédicant de cet inscription porte lui aussi le nom iranien Mazaïos. Il semble faire partie de l'élite municipale de la cité car il a exercé par deux fois la fonction de magistrat financier, les néopes.

4. Phar[*nakès*] et Mithrès

Fragment d'inscription (dépôt n°918) provenant d'une fontaine d'Éphèse. 22 x 51 x 39 cm ; Hauteur des lettres 1,9 cm. Datation : inconnue.

Éditions et commentaires : Ch. BÖRKER, *Die Inschriften von Ephesos V*, Bonn, 1980, n°1814 ; D. MCCABE – R.N. ELLIOTT – A. HILTON – C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°3692.

]ου Φαρ[νάκου (...) de Pharnace (...)

]Μιθρήους [(...) de Mithrès (...)

5. Orontès, fils de Pisistrate

Fragment trouvé dans un vestibule à Scala Nova (actuel Kuşadası). Cette ville, fondée à l'époque byzantine, avait vocation à servir de nouveau port à Éphèse. En effet, avec l'apport continu des alluvions du Caystre, le front de mer s'était éloigné de la ville. 37 x 28 x 15 cm. Hauteur des lettres 8 mm. Datation : inconnue.

Éditions et commentaires : R. MERİÇ - R. MERKELBACH - J. NOLLE - S. ŞAHİN, *Die Inschriften von Ephesos VII, 1*, Bonn, 1981, n°3131 ; D. MCCABE –

R.N. ELLIOTT – A. HILTON – C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°604 ; *Supplementum Epigraphicum Graecum XXXI*, n°1580.

- [- - -]οιλ ιδ[- - -]
 [- - -]δὲ ταμίας Δι[- - -]
 [- - -] πρεσβευταῖς [- - -]
 [- - ἐπι] στεφανηφό(υ)ρου Ῥ[- - -]
 5 [- - ο]υ μηνὸς Ξανδικοῦ α[- - -]
 [- - Ἀρ]τεμίδωρος Ἀδράστου [- - -]
 [- - Ἡ]ρόδοτος Ἀρτέμωνος Ἀκ[- - -]
 [- - στ]ρατηγὸς καὶ ὁ γραμματεὺς [τοῦ δήμου - -]
 [- - καὶ ὁ γρα]μματεὺς τῆς βουλῆς Ἄδρασ[τος - -]
 10 [- - π]όλει Διοκλῆς τε Πισιστράτου καὶ [- - -]
 [- - -] τοῦ προγεγραμμένου γνώμη καὶ Λε[οντίσκος
 Πισιστράτου καὶ - - ?]
 [- - -]ου ἢ μήτηρ αὐτῶν μετὰ τῆς τυντο[- - -]
 [- - -]ου καὶ Ὀρόντης καὶ Φιλατά Πισιστράτου [- - -]
 [- - -]. ἢ Λεοντίσκου τε καὶ Ὀρόντου τῶν προγ[εγραμμένων
 μήτηρ μετὰ - -]
 15 [- - -] τοῦ συνεπιτρόπου αὐτῶν τὴν ἀγωγὴν [- - -]
 [- - ἔχον]τες προγονικὴν περὶ τὸ τοῦ μηνὸς τοῦ κα[- - -]
 [- - κα]ὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς συνκυροῦσιν ἐπὶ [X]ιάδου [- - -]
 [- - -]. αὐτοῖς κυσειασ.αι προγόνων εἶναι λ[έγουσιν - -]
 [- - τ]οὺς ἄλλους τοὺς προγεγραμμένους [- - -]
 20 [- - -]ην ρομα . . καὶ ἄλλους οἰκείους αὐτῶ[ν - -]
 [- - γραμ]ματέως τ[οῦ δ]ήμου . ἐφ' οὗ ἀναπόγραφ[- - -]
 [- - ὑ]πὸ τοῦ τότε γραμματέως εἰς τὴν [- - -]
 [- - -] τοὺς τῶν προγεγραμμένων ἐκγό[νους - -]
 [- - ἔ]χειν δὲ καὶ Νικίαν Λεοντ[ί]σκου τὴν [διαθήκην - -]
 25 [- - Λεοντί]σκου καὶ Ὀρόντου μητέρα οὐσα[ν - - - - - - - - -
 ἐπειδὴ]
 [- - δὲ νῦν ἀν]οίγειν πραιρόνται ἐγγύοις [παροῦσιν - -]
 [- - τα]ύτης τῆς σον[- - -]

(...) l'intendant (...) aux ambassadeurs (...) sous (...) stéphanéphore (...) le mois de Xandicos (...) Artémidôros fils d'Adraste (...) Hérodote fils d'Artémon (...) le stratège et le secrétaire du peuple (...) et le secrétaire du Conseil Adraste (...) pour la cité Dioclès fils de Pisistrate et (...) par décision de (...) ci-dessus mentionné et Léontiscos fils de Pisistrate et (...) leur mère avec la (...) et Orontès et Philata, fille de Pisistrate (...) la mère de Léontiscos et d'Orontès mentionnés plus haut (...) avec (...) de leur co-tuteur (...) l'éducation ancestrale (...) le mois de (...) les autres choses qui arrivent sous Chiadès (...) ils disent que cela appartient à leurs ancêtres (...) les autres qui ont été ci-dessus mentionnés et d'autres qui leur sont apparentés (...) secrétaire du peuple (...) sous lequel il a été enregistré par le secrétaire de l'époque (...) les descendants des personnes ci-dessus mentionnées (...) que Nicias fils de Léontiscos ait en sa possession la succession (...) qui est mère de Léontiscos et d'Orontès (...) se charge d'ouvrir (...) en présence de garants (...).

Cette inscription, qui n'est peut-être pas originaire d'Éphèse mais plutôt des terres alentours, est très fragmentaire et la lecture

en est trop incertaine pour permettre un long commentaire. Tout juste pouvons-nous comprendre qu'il s'agit d'une querelle de succession dans la famille d'un certain Pisistrate. Outre son épouse, nous lui connaissons trois enfants : Orontès, Léontiscos et Philata. Le sujet de la querelle semble avoir été les possessions de Pisistrate ainsi que la tutelle sur ses enfants. Orontès est clairement un nom iranien. Il s'agit peut-être d'un hypocoristique construit sur l'adjectif **arvanta* signifiant « rapide »³³. Cependant, cet homme est issu d'une famille dont tous les autres membres connus portent des nom grecs. Il paraît donc hasardeux d'avancer que cette famille est issue de l'ancienne diaspora.

6. Fragment au nom de Sisinnios

Fragment d'inscription trouvé à Éphèse. Datation : début de l'époque byzantine.

Éditions et commentaires : H. ENGELMANN - D. KNIBBE - R. MERKELBACH, *Die Inschriften von Ephesos IV*, Bonn, 1980, n°1298 ; D. MCCABE - R.N. ELLIOTT - A. HILTON - C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°3155).

[.]ροηα[- -]
 φροντι[- -]
 Σισιννιο[- -]
 [.]ηκοσπ[- -]

(...) Sisinnios (...)

Cette inscription est trop fragmentaire pour appeler un long commentaire. Toutefois, il est intéressant pour nous de constater que le seul mot lisible soit un nom iranien : Sisinnios, variante de Sisinès. Comme nous l'avons écrit dans un précédent article, il s'agit de la transcription grecque du nom vieux-perse **Čičina*, hypocoristique en *ina* d'un anthroponyme construit sur le terme **Čiča* signifiant « lignage » ou « brillant »³⁴.

7. Prière pour Sisinès

Inscription chrétienne trouvée à Éphèse. Datation : époque impériale.

Éditions et commentaires : G. SÔTIRIOU, « Ανασκαφαί του Βυζαντινού ναού Ιωάννου του Θεολόγου εν Έφεσω » *Αρχαιολογικόν Δελτίον* 7 (1921-1922), p. 111-112 ; J. KEIL, *Forschungen in Ephesos IV, Faszikel 3*, Wien, 1951, n°14 ; R. MERICİ - R. MERKELBACH - J. NOLLE - S. ŞAHİN, *Die Inschriften von Ephesos VII, 2*, Bonn, 1981, n°4314 ; D. MCCABE - R.N. ELLIOTT - A.

³³ Ph. HUYSE, *Iranische Namen in den griechischen Dokumenten Ägyptens (Iranisches Personennamenbuch V/6a)*, Wien, 1991, p. 39 ; R. SCHMITT, *Iranische Namen in ägyptischen Nebenüberlieferungen (Iranisches Personennamenbuch VIII)*, Wien, 2013, p. 38.

³⁴ J. TAVERNIER, *Iranica in the Achaemenid period*, Leuven, 2007, p. 551 ; F. BOUZID-ADLER, « Noms iraniens dans l'onomastique de la ville de Sardes », *BABELAO* 3 (2014), p. 22.

HILTON – C. REDMOND, *Ephesos Inscriptions. Texts and list*, Princeton, 1991, n°2973 ; *Supplementum Epigraphicum Graecum* IV, n°551.

Θεολόγε, βοεί-
θι τοῦ σοῦ δού-
λου Σισινήου
⊕

5 κὲ τίς μητρὸς αὐτοῦ.

(Saint Jean) Théologien, viens au secours de ton serviteur Sisinès (croix) et de sa mère.

Ce texte est une prière adressée par un certain Sisinès, dont le nom est, comme nous venons de le voir, iranien, à saint Jean l'Évangéliste. Le terme θεολόγος désigne en effet, chez les écrivains ecclésiastiques, ce disciple qui, selon la tradition, serait mort et aurait été inhumé à Éphèse. Un *martyrion* fut érigé abrité par deux basiliques successives connues sous le vocable de « Saint-Jean le Théologien ». Sisinès implore l'aide de l'apôtre à la fois pour lui et pour sa mère.

Exploitation et perspectives

Ce relevé anthroponymique montre clairement la difficulté de trouver des traces de la diaspora impériale achéménide. Si un nombre assez conséquent d'Éphésiens portèrent des noms iraniens grécisés ou romanisés, la majorité de ces attestations sont de très loin postérieures à la domination achéménide. Dès lors, faire le lien entre tel ou tel cas épigraphique et la présence iranienne attestée à l'époque classique par les auteurs anciens est délicat. Certes, il n'est pas impossible que certains des individus que nous avons vu soient des descendants de la diaspora impériale achéménide. Cependant, d'autres faits peuvent expliquer la présence de ces noms à Éphèse. Il peut par exemple s'agir d'anciens esclaves venus d'Iran et finalement affranchis en Ionie où ils se seraient installés. Outre Mazaios et Mithridatès, les affranchis d'Auguste et d'Agrippa, cette situation a peut-être concerné certains des individus portant le nom Mithrès. En effet, comme le rappelle M.-F. Baslez, il s'agit d'un anthroponyme d'esclavage assez courant dans le monde grec aux époques hellénistiques et, surtout, romaines³⁵. Il n'est donc pas impossible que certains parmi les trois Mithrès que nous avons vus, et à propos desquels nous sommes très mal informés, soient d'anciens esclaves.

M.-F. Baslez mettait également en garde contre la mode, chez les notables des cités grecques, d'adopter des noms célèbres par

³⁵ M.-F. BASLEZ, « Présence et traditions iraniennes dans les cités de l'Égée », *Revue des études anciennes* 87 (1985), p.147-148 ; voir aussi M. LAMBERTZ, « Die griechischen Sklavennamen », *Jahresberichte LVII* (1906-1907), p. 27 ; L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, p. 211-212 et *Hellenica XIII*, Paris, 1965, p. 94.

l'histoire ou la littérature³⁶. Parmi ces noms célèbres pouvaient entre autre se trouver des anthroponymes de souverains ou de généraux iraniens. Or, dans le corpus que nous venons de voir, un nombre relativement important d'individus portent des noms royaux. Le plus courant est Mithridatès/Mithradatès qui apparaît six ou sept fois³⁷. Ce nom fut porté par un nombre important de souverains parthes, arméniens, ibères, du Bosphore et de Commagène. Cependant, les plus fameux sont ceux qui régnèrent sur le royaume du Pont, en particulier Mithridatès VI Eupator célèbre pour ses guerres contre les Romains. Rappelons que ce dernier avait de nombreux partisans à Éphèse où il fit une entrée triomphale en 88 av. J.-C. Il est donc possible que certaines familles aient conservé une certaine sympathie pour ce personnage. L'anthroponyme Pharnakès/Pharnace est quant à lui présent trois fois. Il fut porté par deux satrapes de Phrygie hellespontique ainsi que par deux souverains pontiques, respectivement le grand-père et le fils de Mithridatès VI. Enfin, il existe une occurrence du nom Cyrus qui, comme nous l'avons vu, fut rendu célèbre par le fondateur de l'empire achéménide, et une d'Orontès, qui fut porté par plusieurs satrapes et rois d'Arménie. En tout, onze à douze individus sur la vingtaine que nous avons vu ont porté des noms royaux. Il est fort possible que certains les aient adoptés précisément parce qu'il s'agissait de noms célèbres dans la littérature. Peut-être même y avait-il quelques nostalgiques de la dynastie pontique.

Reste à considérer les noms Sisinnios et Sisinès qui sont des graphies grecques différentes pour un même anthroponyme iranien. Ce nom fut porté par plusieurs personnages connus par la littérature antique dont un roi de Cappadoce, Archélaos Sisinès, client de Rome à l'époque d'Auguste. Toutefois, on peut douter que les deux Éphésiens que nous avons rencontrés aient été nommés en référence à ce personnage historique finalement assez terne. En revanche, il y a tout lieu de penser, en raison de la datation tardive de ces attestations, qu'il s'agit de chrétiens portant le nom de saint Sisinnios, un saint cavalier parthe réputé pour avoir terrassé une démonsse. Très honoré dans tout l'Orient où il était invoqué en parallèle avec l'archange saint Michel, son nom connut une certaine popularité³⁸.

³⁶ M.-F. BASLEZ, « Présence et traditions iraniennes dans les cités de l'Égée », *Revue des études anciennes* 87 (1985), p.153.

³⁷ Selon que l'on considère que les noms iraniens de la liste de souscripteurs de l'Artémision concerne une ou deux familles.

³⁸ P. PERDRIZET, *Negotium perambulam in tenebris : études de démonologie gréco-orientale*, Paris, 1922, p. 13-19.



Saint Sisinnios terrassant une démonsse
Fresque du monastère de Baouît (VI^e-VII^e siècle)³⁹

Entre les noms d'esclaves, la mode des noms royaux et le culte de saint Sisinnios, il semble que l'anthroponymie iranienne d'Éphèse doive fort peu à l'implantation de colons à l'époque achéménide. Cependant, un élément peut nuancer ce constat. La forte proportion de noms théophores (douze ou treize) construits à partir de Mithra (Mithridatès et Mithrès) ou d'Ahuramazdā (Mazaios) est remarquable. Le nom Mithridatès peut, comme nous l'avons dit, se référer à un souverain connu, comme Mithridatès VI. Cependant, il s'agit également d'un nom mithriaque assez répandu dans l'Asie mineure occidentale, en particulier dans les régions où la diaspora achéménide a laissé des traces, comme à Sardes ou dans la plaine hyrcanienne. Il est donc possible que, selon les familles, cet anthroponyme ait été donné pour des raisons culturelles et, notamment, religieuses plutôt que pour mettre en avant un goût particulier pour l'Histoire et la littérature classique. De même, Mithrès peut, selon les cas, avoir été un nom d'esclave ou un nom donné pour sa connotation religieuse. Il est donc tout à fait vraisemblable que ces noms mithriaques et mazdéens soient le reflet d'une origine iranienne. Au cours des siècles, ces noms auraient continué d'être donnés dans ces familles de plus en plus hellénisées par habitude sinon en souvenir de leurs lointaines origines. Quoi qu'il en soit, même en acceptant cet élément, il est flagrant que les noms iraniens de l'ononastique éphésienne sont trop difficiles à interpréter pour être d'une grande utilité pour appréhender le phénomène de diaspora impériale achéménide dans cette cité. Sur ce point donc, la « barbarisation » d'Éphèse fustigée par Plutarque semble avoir laissé bien peu de traces.

³⁹ P. PERDRIZET, *Negotium perambulam in tenebris : études de démonologie gréco-orientale*, Paris, 1922, fig. 6.

La division du temps dans l'Église primitive : une structure septennale dans l'évangile selon Marc

Par

Christian-Bernard Amphoux

CPAF, Université d'Aix-Marseille

Au temple de Jérusalem, les années étaient comptées en cycle de sept années, la septième étant une année dite sabbatique. Et pour déterminer celle-ci, on dispose d'un repère en 1 M 6,49.53, selon lequel l'année -164-163 fut une année sabbatique¹ : on peut donc établir tout le calendrier du temple et dater les années sabbatiques. Ainsi, -604, l'année où la Judée est intégrée à l'empire babylonien, fut une année sabbatique ; tandis que -586, l'année de la prise de Jérusalem par le même roi de Babylone, Nabuchodonosor, sera une quatrième année de cycle sabbatique, une année funeste. En avançant dans le temps, on arrive à celui de Jésus : les années 25 et 32 sont sabbatiques, elles encadrent le ministère de Jésus qui va du printemps 28 à la Pâque de l'an 30. Et la question se pose de savoir comment les chrétiens

¹ Année où Judas Maccabée purifie le temple et y rétablit le culte, après la profanation d'Antiochos IV Epiphane, trois ans plus tôt, qui reste dans la mémoire sous le nom de τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, « l'abomination de la désolation ». Rappelons que l'année civile commence alors le 1^{er} avril.

ont compté le temps, au début de leur histoire : ont-ils utilisé un calendrier cyclique et sur quelle base ?

On ne disposait, jusqu'à présent, d'aucun indice pour traiter un tel sujet, si bien que la question ne se posait pas. Mais un indice existe dans l'évangile de Marc, et je l'ai découvert il y a quelques années, au hasard d'une analyse littéraire dont la première partie a été publiée². Selon cet indice, les chrétiens ont continué à compter le temps par cycles de sept années au moins jusqu'en 70, mais avec un décalage par rapport au calendrier du temple, comme nous allons le voir. Cet indice montre à la fois la judéité de la première génération chrétienne et son souci d'autonomie par rapport au judaïsme du temple de Jérusalem. Il s'agit donc de préciser l'indice en question et de fonder les conclusions que je viens d'indiquer.

1. La première tradition narrative de Marc

L'étude parue en 1997 (n. 2) arrive à la conclusion que Marc n'est pas écrit d'un seul tenant, mais que cet évangile est la réunion de deux traditions narratives, l'une écrite avant 70 et l'autre dans les années 80-90, la réunion se faisant vers 120 ; et une deuxième étude parue en 2003 montre que, vers 120, la rédaction finale coïncide avec l'édition des quatre évangiles dans laquelle Marc figure en quatrième position³. Ces résultats s'éloignent de la théorie dite des deux sources, qui voit dans Marc la tradition narrative utilisée par Matthieu et Luc, donc un évangile rédigé avant les autres ; il faut donc rappeler ce qui fonde cette analyse.

Deux traditions narratives

La comparaison des évangiles synoptiques met en évidence que, dans l'ensemble, les épisodes du ministère sont les mêmes dans les trois livres ; mais avec une difficulté : bon nombre de ces épisodes sont disposés dans le même ordre, tandis que d'autres ne le sont pas ou le sont seulement dans deux des évangiles. La solution traditionnelle a été de dire qu'il s'agissait de thèmes de prédication⁴ et non de faits ou d'événements du ministère ; mais une

² C.-B. AMPHOUX, « Quelques remarques sur la formation, le genre littéraire et la composition de l'évangile selon Marc », *Filologia neotestamentaria* 10/1-2 (1997), p. 5-34.

³ C.-B. AMPHOUX, « Marc comme quatrième évangile », C.-B. AMPHOUX – J. K. ELLIOTT (éd.), *Le texte du Nouveau Testament au début du christianisme / The Text of the New Testament in Early Christianity*, colloque de Lille, juillet 2000, HTB 6, Lausanne, Le Zèbre, 2003, p. 329-347.

⁴ C'est le cas de Richard Simon, dans son *Histoire critique du texte du NT* (Rotterdam, 1689) ; puis G. E. Lessing (1774) fait l'hypothèse que les synoptiques utilisent comme source un évangile primitif en araméen dans lequel les récits sont détachés, donc à une place libre. Le propos de Lessing marque le début de l'histoire de la rédaction des évangiles ; il est complété par celui de F. Schleiermacher (1832) qui distingue deux sources, l'une narrative (Marc) et l'autre de paroles (Matthieu), en se fondant sur le témoignage de Papias (voir L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, Paris – Tournai, 1952, p. 2-4).

observation nouvelle oriente vers une autre solution : si l'on sépare les épisodes communs et disposés dans le même ordre dans les trois évangiles, on constate que cet ensemble commun a une organisation régulière qui ne s'explique que par une source spécifique ; autrement dit, l'ensemble commun des synoptiques a comme origine une tradition propre, et celle-ci raconte l'histoire du ministère de Jésus, de son baptême, au printemps de l'an 28, à sa mort, la veille de la Pâque de l'an 30. Les autres épisodes viennent donc d'une tradition distincte, une au moins, à laquelle nous allons nous intéresser plus particulièrement.

Une source suffit à rendre compte des autres épisodes de Marc, grâce à un témoignage récemment retrouvé dans une lettre de Clément d'Alexandrie ou d'un de ses contemporains, soit du début du III^e siècle⁵. D'après ce témoignage, l'évangile de Marc a été écrit en deux temps, d'abord à Rome, du vivant de Pierre – donc avant 65, si Pierre est bien mort lors de la persécution de juillet 64, consécutive à l'incendie de Rome⁶ –, comprenant des « actes du Seigneur », donc des récits ; puis à Alexandrie, après le martyre de Pierre, cette seconde partie amplifiant la première par de nouveaux récits empruntés à des « mémoires » de Pierre et par des paroles de Jésus destinées à conduire l'auditeur autorisé « dans le sanctuaire inaccessible de la vérité cachée par sept voiles ». Or, le reliquat de Marc, une fois mis de côté l'ensemble commun, reproduit cette tripartition : (1) *douze épisodes* sont communs à Marc et Luc et se trouvent le plus souvent aussi dans Matthieu, mais la place n'est jamais la même dans les trois livres ; (2) *une séquence narrative en cinq épisodes* s'y ajoute, étant commune à Marc et Matthieu ; (3) *sept paroles* de Jésus interviennent dans des épisodes communs à Marc et Matthieu et se trouvent également dans l'*Évangile selon Thomas* et, en partie seulement, dans la collection de paroles de Luc (10,23-18,14), ajoutant dans Marc une réflexion à la fois stratégique et théologique.

La conclusion que nous en avons tirée est que cet ensemble tripartite forme la première tradition narrative de Marc, rédigée en deux temps au cours des années 60, et correspond au livre dont témoigne la lettre de Clément. L'ensemble commun des synoptiques représente une deuxième tradition narrative, rédigée après 70. Mais une nouvelle difficulté a surgi : les deux histoires, celle des douze épisodes de la première tradition narrative et celle de la deuxième tradition narrative, semblent raconter l'histoire du ministère de Jésus ; or, elles n'ont presque rien en commun ; et cela

⁵ M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge (Mass.), 1973 ; trad. française par J.-D. KAESTLI, dans *Ecrits apocryphes chrétiens*, vol. 1, La Pléiade, Paris, 1997, p. 63-69. La date de la lettre me paraît garantie par le mélange des types de texte des citations de Marc, qui correspond à celui des citations faites par Clément d'Alexandrie.

⁶ D'après Tacite (*Annales* XV, 44), les chrétiens furent alors transformés en torches vivantes.

pose la question : l'une des deux traditions narratives raconte-t-elle autre chose que le ministère de Jésus ?

Le « Marc Romain »

Convenons d'appeler la première partie de la première tradition narrative, celle que nous faisons coïncider avec la rédaction de Marc à Rome avant la mort de Pierre, de « Marc romain ». Cette série d'épisodes communs à Marc et Luc comprend les passages suivants :

- | | |
|-----------------|----------------------------------|
| 1) Mc 1,21-39 | Jésus à Capharnaüm |
| 2) Mc 3,7-19 | l'appel des Douze |
| 3) Mc 3,31-35 | relégation de la famille |
| 4) Mc 4,21-25 | les paroles de Jésus |
| | |
| 5) Mc 4,35-41 | la tempête apaisée |
| 6) Mc 5,1-20 | l'exorcisme d'un démoniaque |
| 7) Mc 5,21-43 | la guérison de deux femmes |
| 8) Mc 6,1-6 | Jésus dans sa patrie |
| | |
| 9) Mc 6,7-13 | l'envoi en mission des disciples |
| 10) Mc 9,38-50 | un incident en mission |
| 11) Mc 12,41-44 | l'aumône de la veuve |
| 12) Mc 14,3-9 | l'onction mortuaire de Béthanie |

A première vue, ces épisodes semblent indépendants les uns des autres, pour la plupart, si bien qu'ils paraissent justifier la thèse de récits détachés qui expliquerait que leur place ne soit pas constante, d'un évangile à l'autre. Mais un détail m'a soudain intrigué.

Dans l'épisode de l'appel des Douze, la liste des régions qui figure en Mc 3,7-8 se lit ainsi dans le texte « occidental » (D)⁷ :

ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ τῆς Ἰδουμαίας καὶ οἱ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ οἱ περὶ Τύρον καὶ οἱ περὶ Σιδῶνα, « venant de la Galilée et la Judée et venant de Jérusalem et l'Idumée et ceux au-delà du Jourdain et ceux autour de Tyr et ceux autour de Sidon... »

Spontanément, on repère une opposition entre la Galilée et la Judée, d'une part, et les quatre régions limitrophes, de l'autre, avec Jérusalem comme point central ; mais, les prépositions imposent une autre lecture, qui s'estompe dans les autres types de texte : deux couples (*venant de* la Galilée et la Judée / *et venant de* Jérusalem et l'Idumée) s'opposent à un troisième (*ceux autour de* Tyr et *ceux autour de* Sidon), de part et d'autre d'une région centrale (*ceux au-delà du* Jourdain). Le centre de Jérusalem est alors remplacé par une région, et cette substitution mène à une lecture historique et non plus géographique : au-delà du Jourdain se trouve l'axe rou-

⁷ Le texte de ce passage varie d'un manuscrit à l'autre : voir art. cit. (n. 3), p. 340-345. Mais la variante-source, celle à partir de laquelle on peut expliquer l'existence des autres, est clairement ici la leçon « occidentale ».

tier de Pétra à Damas que l'on emprunte nécessairement pour aller de Jérusalem à Damas ; autrement dit, la structure évoque le chemin de Damas, lieu de la conversion de Paul. Avant cette conversion, la communauté primitive est divisée en deux courants représentés par deux couples (disciples Galiléens, Hellénistes Iduméens) ; après la conversion, la prédication s'étend au monde grec, représenté par les gens de Tyr et de Sidon. En clair, la liste des régions, sous une apparente géographie, propose une lecture historique de la première génération chrétienne, en faisant de la conversion de Paul un événement central. Mais que fait cette allusion à la conversion de Paul dans un récit évangélique ? On comprend que les autres types de texte l'aient ensuite éliminé ; mais que signifie-t-elle dans la leçon qui est la variante-source des autres ?

J'ai relu avec cette question l'ensemble des douze épisodes, et un deuxième sens m'est apparu, liant ces épisodes les uns aux autres. En voici un aperçu :

1) *Jésus à Capharnaïm*. La fin de l'épisode fait allusion à une disparition et une réapparition de Jésus qui fait penser à sa mort et résurrection ; dans ces conditions, on peut chercher à voir dans cette hypothèse un résumé du ministère de Jésus et non son seul début.

2) *L'appel des Douze*. Les régions (Mc 3,7-8), on vient de le voir, forment un sommaire de la première génération chrétienne. La liste des Douze a également un deuxième sens : des trois groupes de quatre apôtres qui la composent⁸, le premier représente la direction primitive de la communauté, le deuxième réunit les protagonistes d'un débat autour des paroles, et le dernier annonce le temps de la gestion de la communauté par Jacques et ses frères, qui est aussi celui de la prédication de Paul⁹. Les noms propres de l'épisode constituent, en somme, un double sommaire de la première génération chrétienne, développé par les épisodes 3-11.

3-4) *Relégation de la famille / les paroles de Jésus*. Ces deux courts épisodes s'associent pour faire allusion à la première décision de la communauté primitive, après la mort de Jésus : la mise en place de la direction. Celle-ci est confiée aux disciples et non à la famille de Jésus, qui pouvait prétendre à une succession dynastique, et les

⁸ Comparons cette liste des Douze avec les trois autres qui figurent dans le NT (Mt 10,2-4 / Lc 6,14-16 / Ac 1,13) : trois noms ont une place fixe, Simon Pierre, Philippe et Jacques d'Alphée ; l'ordre des autres varie, mais à l'intérieur du même groupe de quatre, qui commence par l'un des noms précédents.

⁹ Paul est, en effet, présent sous le personnage de Judas Iscariote, à travers les jeux de mots auxquels se prête le surnom « Scarioth » (texte « occidental ») / « Iscarioth » : (1) plusieurs racines hébraïques correspondent aux lettres *skr* ou *sqr* et signifient « mentir, trahir, tromper ; corrompre par de l'argent ; bouillonner » ; (2) avec le *i-* initial, le surnom représente l'hébreu *'y-sh q-r-y-nt*, « homme (des) villes », et apporte au « traître » le visage contrasté du prédicateur urbain qu'a été Paul après sa conversion.

disciples se donnent bientôt une base de prédication, à savoir la collection des paroles de Jésus, dont la rédaction est confiée à un certain Matthieu. Une autre allusion à cette décision initiale se trouve en Actes 1,23-26, avec le choix par le sort du successeur de Judas, entre Joseph Barnabas Justus et Matthias. Le premier représente la famille de Jésus (Joseph est le nom d'un de ses frères, en Mc 6,3 ou Mt 13,55) et le second porte le nom hellénisé du scribe qui rédigea pour les disciples la collection de paroles.

5) *La tempête apaisée*. La tempête est une image usuelle du conflit doctrinal (Eph 4,14) et du doute (Jc 1,5) : elle fait donc allusion, dans le contexte de cette tradition, à une dissidence, sans doute celle des Hellénistes (Ac 6), qui se produit très tôt dans la communauté primitive.

6) *Exorcisme d'un démoniaque*. Plusieurs indices dans l'épisode concourent à faire de la scène une métaphore de la conversion de Paul (Ac 9) : en particulier, le « pays des Géraséniens » (v. 1) fait référence à la ville de Gérasa, éloignée de la Mer de Galilée, mais étape incontournable sur le chemin de Damas depuis Jérusalem. L'esprit impur porte le nom de « Légion » (v. 9) et fait, au premier sens, allusion à l'armée romaine, ce qui n'apporte rien au sens ; mais le mot est expliqué par le nombre : « car nous sommes plusieurs (ou nombreux) », ce qui caractérise les maîtres de l'école pharisienne qu'a fréquentée Paul à Jérusalem. Après l'exorcisme, Jésus ne laisse pas le miraculé se joindre aux disciples, mais il l'envoie témoigner chez les siens, et celui-ci se rend dans la Décapole, réunion de dix villes, comme sont dix les principales étapes de Paul dans ses voyages missionnaires autour de la Mer Egée.

7) *Guérison de deux femmes*. Juste après l'exorcisme du démoniaque, Jésus est prié par un notable de venir guérir sa fille ; en chemin, une femme touche son vêtement et obtient par ce geste la guérison de son mal ; Jésus parvient à la maison du notable et guérit sa fille. En Ac 9, après la conversion de Paul, Pierre opère deux guérisons, celle d'un homme portant le nom latin d'Enée et celle d'une sympathisante juive du nom de Tabitha. Dans ces deux passages à deux guérisons liées, la préséance de la guérison ne revient pas à celui / celle qui porte un nom juif : c'est le signe que la prédication des disciples à la tête de la communauté primitive se tourne désormais prioritairement vers le monde païen de l'empire romain. Dans le texte « occidental » de Marc, le lien entre les deux passages est renforcé par le fait que Jésus guérit la fille du notable en prononçant le nom de « Tabitha » au lieu de « Talitha », dans les autres types de texte. L'épisode de Marc évoque donc la nouvelle priorité de s'adresser aux païens, donc aux gens de langue grecque.

8) *Jésus dans sa patrie*. Selon Ac 12, la direction de la communauté primitive change de mains au moment du règne d'Agrippa 1^{er}, roi de Judée et de quelques autres régions de 41-44, par réunion

des tétrarchies de ses oncles, désormais tous morts¹⁰. Jacques, le frère de Jésus, succède alors à Pierre. Or, dans l'épisode de Marc, quatre frères de Jésus sont nommés, avec Jacques en tête, en même temps qu'est soulignée la faible adhésion de la « patrie » de Jésus au nouveau message.

9) *Envoi en mission des disciples*. Les disciples, qui ne dirigent plus la communauté primitive, sont devenus des prédicateurs missionnaires, et les recommandations de Jésus font penser à celles que rédige Jacques, lors de la conférence évoquée en Ac 15 et Gal 2,1-10 : l'envoi en mission semble ainsi faire allusion à cette conférence, que l'on situe traditionnellement en 49.

10) *Un incident en mission*. L'un des disciples, Jean, atteste auprès de Jésus l'existence d'une prédication concurrente se réclamant également de Jésus, et Jésus légitime aussitôt cette autre prédication. Cet incident a un parallèle en Ac 19, quand Paul arrive à Ephèse et apporte un enseignement différent de celui d'Apollos déjà sur place. Le Jean de Marc correspond à Apollos, et l'enseignement concurrent, à celui de Paul ; d'ailleurs, dans le texte « occidental » des Actes, Apollos est appelé « Apollonios » (18,24), la deuxième partie du nom, après « Apoll-(os) » étant « Oni- », l'anagramme de Jean (*Ioan-*). Nous sommes donc à l'arrivée de Paul à Ephèse, au début de son deuxième voyage égéen, vers 56.

11) *L'aumône de la veuve*. Une image récurrente fait de la femme une communauté dont le chef serait le mari : la veuve est donc la métaphore d'une communauté qui vient de perdre son chef ; et cette veuve, qui manifeste sa fidélité au temple par son aumône, est donnée en exemple par Jésus à ses disciples. Il n'en faut pas davantage pour voir dans cet épisode une allusion à la mort de Jacques, en 63, rapportée par Eusèbe (*Hist. eccl.* 2, 23), qui met la communauté primitive en situation précaire, au moment où son chef allait accéder à la fonction de grand-prêtre, autrement dit, la communauté était alors très proche du temple.

12) *L'onction mortuaire de Béthanie*. L'hommage que la femme rend à Jésus utilise le parfum (μύρον) employé pour l'embaumement du corps après la mort : le geste est donc l'image de la vénération par la communauté primitive de la mort de Jésus après celle de Jacques, qui est évoquée dans l'épisode précédent, et c'est cette vénération dont la mémoire est annoncée dans la phrase finale de l'épisode (v. 9), qui conclut tout l'ensemble narratif.

Le deuxième sens de ces douze épisodes est donc de proposer au lecteur instruit un survol de la première génération chrétienne, du ministère de Jésus à la mort de Jacques. Ce deuxième sens

¹⁰ Agrippa est le fils du fils aîné d'Hérode, Aristobule, mis à mort pour complot par son propre père. A la mort d'Hérode, le royaume est divisé en tétrarchies et le titre de roi n'est accordé à personne ; puis Agrippa obtient qu'il lui soit attribué en 41. Ainsi, au temps du ministère de Jésus, personne ne porte le titre de « roi des Juifs ».

correspond parfaitement à ce qu'en dit Origène, dans son traité *Des principes* (4, 2,9), et Thomas d'Aquin l'atteste encore au XIII^e siècle, quand il distingue du sens littéral le *sensus rerum* ou sens « historique », que P. Grelot explique ainsi : « Le *sensus rerum* est compris comme une réflexion théologique sur les événements historiques et tout ce qu'ils drainent dans leur cours : institutions, personnages, transformations des diverses composantes de la vie individuelle et sociale¹¹ ».

Les compléments au « Marc romain »

A ces douze épisodes communs à Marc et Luc, comprenant une réécriture et un déplacement pour deux d'entre eux chez Luc, s'ajoutent dans Marc une séquence narrative et plusieurs épisodes réunissant sept paroles de Jésus.

La séquence narrative se trouve en Mc 6,45-8,26 ; elle comprend cinq épisodes qui ont leur parallèle dans Matthieu (14,22-16,12), auxquels s'ajoutent deux guérisons absentes de Matthieu : celle d'un sourd, à la fin de l'épisode central (Mc 7,31-37), et celle d'un aveugle, à la fin de l'épisode final (Mc 8,22-26). Les cinq épisodes ont un deuxième sens qui est une nouvelle manière d'évoquer la première génération chrétienne : la marche sur les eaux (6,45-56) est une image de la résurrection de Jésus, immatériel entre ciel et terre ; le débat qui suit avec les pharisiens (7,1-23) comporte le signe de l'abandon de la loi rituelle et l'accent mis sur la loi morale, exprimée par la liste des douze péchés capitaux (v. 21-22) ; la rencontre de la Syro-phénicienne (7,24-30) renvoie à l'ouverture de la prédication au monde païen ; la multiplication des pains (8,1-10) utilise des nombres qui font référence à une prédication ouverte à tous¹² ; et la mise en garde finale (8,11-21), réécrite lors de la rédaction finale pour faire la synthèse des deux multiplications des pains, disqualifie les enseignements du judaïsme en place, celui des Hérodiens, destiné à l'aristocratie, et celui des pharisiens, l'un et l'autre négligeant la prédication de l'espérance et du royaume de Dieu. A travers ces épisodes, on retrouve l'histoire en filigrane dans les douze épisodes précédents. Les deux guérisons qui s'y ajoutent traitent d'une question capitale qui se pose à la fin de la première génération : qui aura la légitimité, à la génération suivante ? La réponse associe celui qui reçoit l'enseignement par l'oreille (7,31-37), autrement dit le successeur des disciples et plus précisément de Simon Pierre¹³, et celui qui a reçu la connaissance

¹¹ P. GRELOT, *Le langage symbolique dans la Bible*, Initiations bibliques, Paris, 2001, p. 199.

¹² Le 4 de « 4000 » est l'image de l'homme en général, tandis que le nombre 5 de « 5000 », dans l'autre multiplication des pains qui fait partie de l'autre tradition narrative (commune aux trois synoptiques), est l'image de l'alliance, donc du peuple élu auquel Jésus s'adresse spécifiquement. 5 s'obtient, en effet, par l'addition de 4 (l'humanité) + 1 (le monde divin) ou 2 (le monde terrestre) + 3 (Dieu), évoquant ainsi l'alliance.

¹³ Rappelons que « Simon » est formé sur la racine *sb-m-* ; « entendre » ; et *εμφραθα*, le mot que prononce Jésus au moment de la guérison, recouvre

par la vision (8,22-26), à savoir Paul ; en somme, la légitimité est accordée à celui qui se réclamera à la fois de Pierre et Paul : ce sera le cas de Clément de Rome, puis d'Ignace d'Antioche.

Les sept paroles apparaissent par couples, pour six d'entre elles : d'abord l'homme fort et le péché contre l'esprit, terminant l'épisode 3,20-30, après une longue introduction sur le thème de l'unité nécessaire du peuple : ces paroles ont un deuxième sens politique et visent Hérode (l'homme fort) et son grand-prêtre (impardonnable) ; puis les paraboles de la semence qui pousse toute seule (4,26-29) et de la graine de moutarde (4,30-32), avant une conclusion commune où sont distingués le sens de l'image, destiné à la foule, et un deuxième sens expliqué aux disciples (4,33-34) : ce sont les deux axes de la prédication d'espérance, la lenteur de la venue du résultat et la merveille de celui-ci ; vient ensuite la parole sur le plus grand, autrement dit le chef des chrétiens à la génération nouvelle, dans l'épisode 10,35-45 : c'est la parole centrale ; enfin, les deux paroles sur la foi à déplacer des montagnes, dans l'épisode 11,20-26, et sur l'amour du prochain, dans l'épisode 12,28-34 : ces deux paroles symbolisent l'enseignement de Paul (voir 1 Co 13,2 et Lc 16,18) et celui des apôtres (voir *Did* 1,2 et Lc 10,27). On retrouve, par la disposition des paroles, la structure formée par les régions, en Mc 3,7-8.

Au total, ces brèves indications permettent de conclure à l'unité que forment tous ces épisodes, venant d'une première tradition narrative et représentant le premier livre narratif chrétien écrit en deux temps par Marc, à la fois disciple de Paul (Col 4,10) et de Pierre (1 Pi 5,13).

2. La structure septennale

Aucun des épisodes de cet ensemble n'est explicitement daté ; mais leur disposition suggère une rupture avec le calendrier du temple et l'instauration d'un nouveau cycle des années.

La rupture avec le temple

Après le ministère de Jésus, contracté dans l'épisode de Ca-pharnaüm (1,21-39), et la mise en place d'une nouvelle communauté, avec une direction (3,31-35) et un écrit de référence (4,21-25) dont les dates s'imposent et n'entrent dans aucun calendrier cyclique, survient un premier événement représenté par une tempête (4,35-41), à une date qui correspond à l'année sabbatique 32 ; dans la logique du temple, on attendrait un événement heureux, mais il s'agit de l'éclatement de la communauté primitive, peu de temps après sa naissance, avec la dissidence des Hellénistes, qui quittent bientôt Jérusalem pour se fixer, semble-t-il, à Alexandrie (Ac 8,22 : « vers le midi » ; 18,24-25 : « Apollos, un Alexandrin, expert dans les Ecritures [la Septante] et formé dans sa patrie à la

l'hébreu *h-p-t-h*, « ouvre-toi », qui est un équivalent numérique de *p-t-r* en grec (Pierre) ou *k-y-p* en araméen (Céphas).

parole du Seigneur¹⁴ »). Du point de vue du temple, il peut s'agir d'un événement heureux, puisque la communauté voit disparaître un courant pratiquant le syncrétisme avec la sagesse grecque ; mais pour la communauté, cette division est un affaiblissement : désormais, deux messages différents seront diffusés, se réclamant l'un et l'autre de Jésus. Ainsi se crée, peu de temps après la naissance de la communauté, une tension entre elle et le temple, du fait de la divergence de leurs intérêts. Du moins cette leçon peut être déduite de la manière de situer la tempête de la dissidence juste après la naissance de la communauté.

Un deuxième événement correspond à l'année sabbatique suivante, l'an 39, par la place qui lui est donnée, il est représenté par la guérison de deux femmes (5,21-43). En soi, la guérison est un événement heureux, mais l'accent de l'épisode porte sur l'ordre des guérisons : celle qui représente la foule passe en premier, s'insère dans le récit de l'autre, qui commence par une demande de guérison de la part d'un notable. Le renversement de l'ordre établi est un défi pour le temple : le thème en sera repris dans la deuxième tradition narrative, avec la priorité donnée aux enfants dans le royaume et la mise en garde faite aux riches pour l'accession à ce royaume. L'événement oppose à nouveau la communauté et le temple.

Une ancienne tradition, attestée par un écrit du IV^e siècle, la *Synopse* du Pseudo-Athanase, attribue à Jacques d'avoir traduit en grec la collection de paroles rédigée par Matthieu en araméen : elle est citée par Richard Simon, mais l'exégèse l'a ensuite oubliée. Or, Jacques devient le chef de la communauté sous Agrippa 1^{er}, entre 41 et 44 : n'est-ce pas à cause de sa traduction qu'il est ainsi choisi, alors même que la famille a été reléguée, au moment de former la première direction de la communauté ? La traduction de Jacques serait donc de peu antérieure à 41, elle demande une fixation du vocabulaire grec qui rend compte de ce que les deux collections de Matthieu et de Luc, très différentes dans leur organisation, utilisent le même vocabulaire grec, qui s'oppose à celui de l'*Évangile selon Thomas*, partant du même modèle, mais pour en faire la base d'une autre idéologie. On voit bien, dans ces conditions, le rapport qui existe entre la traduction en grec des paroles de Jésus et la priorité donnée à la foule par la guérison de l'hémorroïsse : le grec est la langue de communication dans l'empire romain, tandis que l'araméen n'est parlé que dans une frange orientale de l'empire, celle qui jouxte l'empire perse dont la langue est un autre dialecte araméen (le syriaque), proche de celui parlé en Judée (le judéo-araméen), et a encore quelques locuteurs dans les synagogues de l'empire romain, où le grec est devenu la langue dominante. Passer de l'araméen au grec, c'est rendre les paroles de Jésus accessibles à l'ensemble du monde romain, c'est donner la priorité à la foule hellénophone sur l'élite juive qui

¹⁴ D'après le texte « occidental » ; le texte alexandrin ne mentionne pas la patrie et a la « voie » (ὁδός) du Seigneur au lieu de la « parole » (λόγος).

s'exprime traditionnellement en araméen. Et l'événement est confirmé dans les Actes (9,32-43), par l'ordre des guérisons d'Enée et de Tabitha et le choix de leurs noms.

L'événement marque la rupture avec le temple : il n'y aura pas d'autre fait correspondant à une année sabbatique. Les chrétiens ont désormais recours à un autre calendrier, dont le point de départ se situe entre ces deux années sabbatiques : il s'agit de la conversion de Paul.

La construction d'un nouveau cycle

La date de la conversion de Paul n'est pas connue avec précision, elle dépend de la manière de lire les données de Paul, au début de Galates : faut-il additionner les « trois ans » (1,18) qui séparent la conversion et la rencontre de Pierre à Jérusalem¹⁵ et les « quatorze ans » (2,1) qui précèdent la conférence de Jérusalem¹⁶ ou inclure les trois ans au début de la période des quatorze ? L'exégèse hésite¹⁷, M.-F. Baslez choisit la première solution¹⁸ et situe la conversion de Paul en 34, reculant la conférence de Jérusalem en 51, alors que la date consensuelle la situe en 49¹⁹. En réalité, les deux combinaisons sont à prendre en compte. L'enchaînement de la tempête (Mc 4,35-41) et de l'exorcisme du démoniaque (5,1-20) suggère deux événements proches, ce qui conforte la date de 32 pour la conversion de Paul, soit dix-sept ans avant la conférence de 49 ; mais la nature heureuse de cette conversion amène à la transmettre comme si elle avait eu lieu en 35, soit quatorze ans avant la conférence de 49, pour fonder ainsi un nouveau cycle septennal qui va servir à structurer toute la première génération.

Par cette construction, l'an 35 devient le nouveau repère d'un cycle qui n'est plus sabbatique, avec les années 32 ou 39, mais dominical, avec comme premier événement heureux, la conversion de Paul. Et par ce transfert s'exprime à la fois la rupture avec le temple et le caractère funeste de la dissidence des Hellénistes, puisque 32 devient une quatrième année dans le nouveau cycle, une année funeste, comme le fut dans l'ancien cycle la prise de Jérusalem en -586 (voir plus haut). Dans ces conditions, la montée de Paul à Jérusalem, trois ans après sa conversion, est transposée de 35 à 38 et annonce ainsi le retournement qui privilégie la

¹⁵ Gal 1,18 : « Ensuite, trois ans après, je montai à Jérusalem... »

¹⁶ Gal 2,1 : « Ensuite, au bout de quatorze ans, je montai de nouveau à Jérusalem » : rien n'empêche de donner aux deux durées indiquées le même point de départ, la conversion de Paul.

¹⁷ F. VOUGA, « Chronologie paulinienne », dans D. MARGUERAT (éd.), *Introduction au NT*, Genève, 2000, 2001², p. 131-138.

¹⁸ M.-F. BASLEZ, *Saint Paul, artisan d'un monde chrétien*, Paris, 1991, 2008², p. 441-445.

¹⁹ Cette date est déterminée par la mort d'Agrippa 1^{er} en 44 (Ac 12,23) et la famine des années 46-48 (Ac 11,28).

foule au détriment de l'élite juive et de ses alliés – sans doute cela vise-t-il les pharisiens. L'année 39 est, en somme, le dernier lien avec le cycle sabbatique du temple, elle est marquée par le retournement qui privilégie le monde païen sur le peuple juif, la foule sur l'élite et correspond sans doute à la traduction en grec par Jacques de la première collection de paroles rédigée en araméen.

Le nouveau repère de l'an 35 fait de l'année 28, où Jésus reçoit le baptême et commence son ministère, le point de départ du nouveau cycle dominical, le début de l'histoire du christianisme. Cette fonction de commencement explique la solennité avec laquelle, plus tard, la rédaction finale de Luc datera le baptême de Jésus (Lc 3,1-2), en confirmant la date de 28.

Après 35, les années dominicales tombent en 42, 49, 56 et 63, l'auteur écrivant au cours du cycle suivant, avant 70. Or, les quatre épisodes venant après la guérison des deux femmes (5,21-43) correspondent à ces années : l'échec de Jésus dans sa patrie (6,1-6), contenant la liste de ses frères, à l'année 42, c'est-à-dire au début du mandat de Jacques à la tête de la communauté primitive ; l'envoi en mission (6,7-13), à la conférence de Jérusalem de 49, qui étend la prédication missionnaire aux terres lointaines, en faisant référence à la seule loi noachique²⁰ ; l'incident en mission (9,38-50), à l'arrivée de Paul à Ephèse, en 56, où il développe la christologie ; et la pauvre veuve qui manifeste sa fidélité au temple malgré la perte de son mari (12,41-44), à la mort de Jacques en 63, sur le point de devenir le grand-prêtre du temple de Jérusalem.

La trame du « Marc romain » est, en somme, la base d'un nouveau calendrier cyclique, où les années sont toujours comptées par sept, mais où l'année dominicale de référence est décalée par rapport aux années sabbatiques du calendrier du temple. Et l'on peut lire dans ce décalage un double message : d'une part, la volonté de rompre avec le sacerdoce hérodien, où le grand-prêtre est nommé par l'autorité civile et non par Dieu, ce qui en fait un usurpateur ; et d'autre part, l'ambition d'installer au temple un grand-prêtre qui serait le successeur de Jésus, ou plus exactement, du fait de sa résurrection, son lieutenant se laissant inspirer par lui, devenu céleste, et exerçant la fonction suprême au temple avec la pleine légitimité divine. Le souci de l'auteur de ce livret n'est pas tant de rappeler quelques faits marquants de la vie de Jésus que d'utiliser l'histoire de la première génération chrétienne pour fonder une nouvelle lecture cyclique du temps, alors que le temple existe encore et que les chrétiens espèrent y installer l'un des leurs.

²⁰ Sur la complexité du « décret apostolique » transmis sous plusieurs formes textuelles en Ac 15,20.29, voir C.-B. AMPHOUX, « Les variantes et l'histoire du 'décret apostolique' », dans A. DENAUX, *NT Textual Criticism and Exegesis*, Mél. J. Delobel, BETL 161, Leuven, 2002, p. 209-226. Le terme de loi noachique fait référence à Gn 9,1-17, où Dieu s'adresse à Noé, seul rescapé du déluge, donc le père de la nouvelle humanité.

L'abandon du nouveau cycle

Le « Marc romain » ne relate pas des moments du ministère de Jésus, mais il met en scène l'abandon par la première génération chrétienne du cycle sabbatique en usage au temple de Jérusalem et la mise en place d'un nouveau cycle qui traduit la volonté d'autonomie des chrétiens, par rapport au calendrier du temple, et l'ambition de mettre en place une réforme qui modifie ce calendrier. Nous plongeons ainsi dans un premier christianisme dont nous avons perdu la mémoire et qui va prendre fin en 70, avec la destruction du temple.

Après 70, en effet, on ne trouve plus trace de ce calendrier. La deuxième tradition narrative se concentre sur le ministère de Jésus, elle développe le contenu du premier épisode du « Marc romain » sans envisager l'après-Jésus : il faudra adjoindre à l'évangile le livre des Actes, pour couvrir la période suivante. Et l'on serait en peine de dégager de ce livre un cycle dominical pour la période suivante, puisque le récit s'arrête à l'arrivée de Paul à Rome, avant la mort de Jacques. Rien n'indique non plus chez les historiens la survivance de ce cycle, que l'on observe dans le « Marc romain ». La perspective des chrétiens n'est plus d'instaurer un calendrier, mais de fonder une espérance sur la mort rédemptrice de Jésus, qui prend désormais place à la fin de l'évangile avec le sens que lui donne Paul, quand il est à Ephèse, en 56 et 57. Le cycle dominical de la première génération chrétienne tombe dans l'oubli²¹ : la rédaction finale fera des récits conçus pour marquer les années dominicales des épisodes du ministère de Jésus. Le temps est compté, désormais, selon la chronologie royale (ou impériale), qui n'est plus cyclique, mais linéaire. On ira jusqu'à perdre de vue que la Bible juive compte le temps de deux façons à la fois, selon la chronologie royale et selon le calendrier septennal du temple.

Conclusion

Loin d'être un livre simple et d'un seul tenant, l'évangile selon Marc présente une grande complexité, reposant sur la réunion de deux traditions narratives écrites l'une et l'autre dans la culture judéo-hellénistique, qui est une culture savante, née au III^e siècle avant notre ère de la rencontre de la tradition juive et de la culture grecque d'Alexandrie. Cette culture est notamment caractérisée par la pratique d'une écriture à deux niveaux de sens, celui apparent qui est destiné à la foule et sur lequel repose la prédication, et le sens profond qui est réservé à une élite cultivée, à laquelle il est transmis par l'explication, puisqu'il n'apparaît pas à la lecture ; mais le lecteur attentif en devine l'existence, en observant les discordances et les aspérités du récit. Par ce sens, l'auteur transmet un enseignement plus approfondi, qui arme notamment celui qui

²¹ Ce cycle se transmet malgré tout par l'organisation de la semaine et le décalage du jour du repos du septième jour (le shabbat) au premier (le dimanche ou jour dominical).

le reçoit pour la prédication, à la manière dont la science médicale arme le médecin pour soigner les malades.

La première tradition narrative qui constitue Marc est écrite dans un premier temps à Rome entre la mort de Jacques à Jérusalem en 63 et celle de Pierre à Rome en 64, puis elle est amplifiée dans un deuxième temps à Alexandrie entre la mort de Pierre et la destruction du temple en 70. La première rédaction, que nous avons appelé le « Marc romain », comprend douze épisodes de longueur variable, allant de quatre ou cinq versets pour les plus courts (3,31-35 ; 4,21-25 ; 12,41-44) à une vingtaine pour les plus longs (1,21-39 ; 5,1-20 ; 5,21-43). Et sept de ces douze épisodes signalent un abandon progressif du calendrier cyclique du temple au profit d'un nouveau calendrier également cyclique, qui se fonde sur la conversion de Paul, transposée en 35. La rupture avec le temple et l'abandon de son calendrier coïncident avec le moment où la prédication privilégie le contact avec la foule de langue grecque, c'est-à-dire le monde païen de l'empire romain ; et l'on peut dater la décision de ce tournant de l'an 39, peu après la première venue de Paul à Jérusalem, qui apparaît ainsi comme à l'origine de la décision. Paul mentionne cette montée à Rome (Gal 1,18) ainsi que les Actes (9,26-29), qui situent juste après la guérison d'Enée par Pierre, avant celle de Tabitha, et donne ainsi la préséance au païen.

Dès lors, la conversion de Paul apparaît comme la réponse divine à la crise provoquée par la dissidence des Hellénistes, et elle est associée à l'année qui va servir de fondement au nouveau cycle dominical que les chrétiens veulent mettre en place, à savoir l'an 35, soit sept ans après le début du ministère de Jésus. Et quatre événements vont compléter la conversion de Paul pour créer la structure septennale de la première génération chrétienne : l'installation de Jacques et des frères de Jésus à la tête de la communauté, en remplacement des apôtres, en 42 ; la conférence de Jérusalem sous l'autorité de Jacques, avec la présence de Paul comme délégué de l'Eglise d'Antioche, en 49 ; la rencontre entre l'enseignement de Paul et celui de Jean à Ephèse, en 56 ; et la mort de Jacques à Jérusalem, en 63. Entre les épisodes qui rappellent ces événements, aucun autre ne s'insère pour correspondre aux années sabbatiques : le calendrier du temple est désormais remplacé. En 56, quand Paul est à Ephèse, il propose de substituer au shabbat le premier jour de la semaine, qui devient celui de la commémoration de la résurrection, le dimanche. Le calendrier dominical qui se met en place sera abandonné après 70 ; mais le changement du jour du repos hebdomadaire sera conservé et deviendra la caractéristique de la semaine chrétienne.

Les inscriptions funéraires antiques d'Antioche sur l'Oronte*

Par

Evrin Güven

*Docteur en Lettres et Civilisations Antiques,
Laboratoire Histoire et Sources des Mondes Antiques (HISOMA),
Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon*

I. CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE

Dans un article paru il y a plus de soixante-dix ans, Glanville Downey attirait notre attention sur la nécessité d'étudier les rapports entre les élites et le peuple du monde antique au sein même de la société à Antioche sur l'Oronte qui fut la capitale de la monarchie hellénistique des Séleucides et de la province de Syrie à l'époque impériale.¹ C'est en effet à ce moment que prenaient fin les fouilles initiées dans les années 1930 par l'Université de Princeton à Antioche et dans ses environs (alors sous le mandat français en Syrie et depuis 1939 en territoire de la République de Turquie) où une équipe interdisci-

* Cet article est issu de notre travail de recherche dans le cadre d'un programme de doctorat en co-tutelle : *Quelques aspects de la vie sociale, culturelle et religieuse d'Antioche et dans ses environs à travers l'étude des stèles funéraires dans l'Antiquité*, Centre de Recherche et d'Étude sur l'Occident Romain, Université Jean Moulin Lyon III et Institut des Sciences Sociales, Université de Bilkent, Lyon-Ankara, 2014.

¹ G. DOWNEY, "Ethical Themes in the Mosaics", *Church History* 10, n° 4 (1941b), p. 367-376.

plinaire internationale avait mis au jour de somptueuses mosaïques parmi de nombreuses autres découvertes.

En partant de ses études des scènes représentées sur ces mosaïques, Glanville Downey construisit sa théorie : elles illustrent souvent des thèmes éthiques. L'auteur attribue ce goût aux notables indigènes assimilés tant bien que mal à l'idéologie véhiculée par la propagande impériale. Mais le peuple dénué de tout pouvoir partage-t-il lui aussi les mêmes valeurs que l'on croit voir sur les pavements de mosaïques conçues surtout pour impressionner les convives de la classe privilégiée lors des réceptions dans d'innombrables somptueuses villas ? Quoiqu'éclipsées par ces mosaïques, les inscriptions funéraires antiques d'Antioche sur l'Oronte se sont avérées être un élément de comparaison incontournable pour apporter un peu de lumière sur cette question.

II. MOTIVATION ET HYPOTHÈSE

L'étude des stèles funéraires d'Antioche et de ses environs peut nous montrer le niveau social de leurs propriétaires, ceci dit du défunt ou de sa famille. Il va sans dire que le choix du type de monument – une architecture plus élaborée, un matériau de bonne qualité, des dimensions au-dessus de la moyenne – indique leur pouvoir d'achat et par conséquent leur statut élevé dans la société.

Certains traits peuvent d'autre part être des indices révélateurs du souci d'économie des propriétaires des stèles. On constate notamment un grand nombre de remplois de stèles funéraires. Le matériau utilisé est souvent du calcaire ou du calcaire cristallisé. On est frappé par le manque d'espace, de soin et de précisions de ces stèles aussi bien pour l'architecture que pour l'iconographie. La gravure grossière, la hauteur et la forme irrégulière des lettres témoignent sinon d'une ignorance du moins d'une négligence manifeste pour l'inscription sur un grand nombre de stèles. Tous ces éléments trahissent clairement une économie voulue de main-d'œuvre et de matériau et une couche sociale inférieure disposant d'un pouvoir d'achat relativement modeste.

Au demeurant, ce souci d'économie est peut-être dû au respect d'un règlement ordonné par les autorités comme ce fut le cas à Athènes où :

“À la fin du IV^e siècle, le ‘tyran’ Démétrios de Phalère impose un règlement somptuaire qui interdit l'érection des statues funéraires ou des stèles richement sculptées. De fait, pendant les siècles suivants, on prendra l'habitude d'utiliser, à Athènes, un support plus humble : des colonnettes”.²

Quoiqu'il en soit, ce sont surtout les inscriptions gravées sur les stèles qui nous apportent des indices pour nous approcher de la réalité du peuple. Le matériel épigraphique permet d'ailleurs

² B. RÉMY-F. KAYSER, *Initiation à l'épigraphie grecque et latine*, Ellipses, Paris, 1999, p. 14.

quasi toujours de discerner les variantes graphiques dans la langue grecque telle qu'elle est employée par les couches populaires, celle des lettrés nous étant familière à travers les textes anciens fort soutenus, sinon affectés, et codifiés selon les règles strictes de la langue standard. Comme corriger les 'fautes d'orthographe' sur une épitaphe exige l'arasement entier de la lettre gravée à tort, non seulement leur impact demeure fatal sur la pierre mais aussi le recensement et l'analyse minutieuse de certaines variations récurrentes dans les graphies phonétiques de la langue commune sont susceptibles de nous révéler à travers leur fréquence l'usage de la langue propre à cette province impériale.

III. MÉTHODE

En partant de cette hypothèse, nous avons collecté le plus grand nombre possible de stèles funéraires d'Antioche et de ses environs, qui comportent des inscriptions funéraires en grec ancien et datent de l'époque hellénistique et romaine.

La collecte de diverses données (estampages, transcriptions, lectures et traductions des inscriptions auparavant mieux lisibles, les dessins, les photographies, qu'elles soient originales ou reproduites, anciennes ou nouvelles, noir et blanc ou en couleurs, imprimées ou digitales), nous a amenée à construire une base de données avec des fichiers électroniques pour chaque stèle afin d'avoir un accès rapide aux données ciblées et d'effectuer des recherches combinées.

Dans cet article, nous nous concentrerons plus particulièrement sur les noms propres latins translittérés en grec. Nous proposerons l'essentiel des résultats de nos analyses avec un bilan plutôt statistique. Les chiffres entre parenthèses qui accompagnent les listes alphabétiques des noms masculins et féminins hypercorrects tendent à montrer la fréquence des noms recensés plus d'une fois. Afin d'éviter les redondances, nous ne mentionnons leur fréquence à nouveau que pour la liste d'un groupe de noms pour lequel on a besoin de l'indispensable complément des résultats statistiques pour bien mettre l'accent sur leur récurrence. Nous terminerons ensuite en présentant les conclusions synthétiques que nous pouvons tirer de ces résultats.

L'index des noms latins permet au lecteur d'appréhender ces noms de façon globale et rapide. À côté des formes hypercorrectes des noms, nous donnons, s'il y a lieu, leur variantes telles qu'elles se présentent sur les épitaphes. En effet, les variantes graphiques des phénomènes phonologiques ne relèvent pas nécessairement de fautes matérielles. Elles peuvent au contraire nous montrer l'évolution de la langue grecque selon ses locuteurs. L'index suit le modèle de certaines études antérieures.³

³ W. K. PRENTICE, *Greek and Latin Inscriptions, Section B, Northern Syria*, E. J. Brill, Leyden, 1922 ; R. MOUTERDE-L. JALABERT, *Inscriptions Grecques et Latines de Syrie III* (2 parties), Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1950 ; D.

Des photographies des stèles sont données à la fin pour illustrer les inscriptions portant des noms latins en translittération grecque. L'ordre des photographies suit celui de l'index. La liste des "Sources des illustrations" qui les précède donne le nom des institutions et des particuliers, propriétaires des photographies, qui nous ont accordé l'autorisation de les publier. On y donne aussi les données relatives à chaque stèle avec les ouvrages de référence dont certains, notamment ceux qui sont cités à plusieurs reprises de façon abrégée.⁴

IV. RÉSULTATS

Des analyses du matériel qui comprend des centaines de stèles funéraires (environ 250), on peut tirer quelques certitudes sur l'ensemble des inscriptions funéraires d'Antioche et de ses environs datant de l'Antiquité. Nous en proposons ici les grandes lignes.

FEISSEL, *Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du III^e au VI^e siècle*, dans *BCH Supplément VIII*, Boccard, Paris, 1983 ; E. MATTHEWS-P. M. FRASER, *A Lexicon of Greek Personal Names III A, The Peloponnese, Western Greece, Sicily and Magna Graecia*, Clarendon, Oxford, 1997.

Je remercie Monsieur Denis Feissel, professeur au Collège de France, qui a bien voulu me communiquer une liste alphabétique issue de ses propres études au Musée d'Antakya.

⁴ *CIG III* pour F. JOHANNES - A. BÖCKH, *Corpus Inscriptionum Graecarum III*, G. Reimer, Berlin, 1853 ; *IGLS III* pour R. MOUTERDE-L. JALABERT, *loc. cit.*

Antioch I pour G. W. ELDERKIN, "Greek and Latin Inscriptions", dans G. W. ELDERKIN (ed.), *Antioch on-the-Orontes I, The excavations of 1932*, Princeton University, Princeton, 1934, p. 52-53 ; *Antioch II* pour G. DOWNEY, "Greek and Latin Inscriptions", dans R. STILLWELL (ed.), *Antioch on-the-Orontes II, The excavations of 1933-1936*, Princeton University, Princeton, 1938, p. 148-165 ; *Antioch III* pour G. DOWNEY, "Greek and Latin Inscriptions", dans R. STILLWELL (ed.), *Antioch on-the-Orontes III, The excavations of 1937-1939*, Princeton University, Princeton, 1941a, p. 83-115, avec des renvois, autant que les textes nous le permettent, aux catalogues de sculpture et d'inscription ;

A. M. MANSEL, "Erwerbungsbericht des Antikenmuseums zu Istanbul seit 1914", *Jahrbuch Deutschen Archäologischen Instituts XLVIII* (1933), col. 132-133, n° 40-43, G. MENDEL, *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines II*, Musées Impériaux Ottomans, Constantinople, 1914a, A. SARAÇOĞLU, *Antakya Yöresi Mezar Stelleri*, Thèse de doctorat inédite, Erzurum Üniversitesi, Erzurum, 1997, C. KONDOLEON, *Antioch : The Lost Ancient City*, Princeton University, Princeton, 2000, R. G. A. WEIR, "Antiochene Grave Stelai in Princeton", in J. M. PADGETT (ed.), *Roman Sculpture in the Art Museum Princeton University*, Princeton University, Princeton, 2001, C. KONDOLEON - L.-BECKER, *The arts of Antioch, Art Historical and Scientific Approaches to Roman Mosaics and a Catalogue of the Worcester Art Museum*, Princeton University, Princeton, 2005, J. MEISCHNER - E. LAFLI, "Hellenistische und römische Grabstelen im Archäologischen Museum von Hatay in Antakya", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts 77* (2008), p. 145-183, par leur nom de famille suivis des numéros de catalogue des stèles et au cas où ce dernier manque, du numéro de page.

A. Critique externe

La plupart des stèles funéraires comportent des inscriptions et rares sont les stèles anépigraphes. Néanmoins, certaines stèles ont subi tellement de dommages que nous ne pouvons pas savoir si certaines d'entre elles (une quarantaine), comportaient auparavant une inscription. D'autre part, on trouve autant d'inscriptions complètes qu'incomplètes.

Les inscriptions se déroulent en général sur deux lignes, se placent sous le relief, ne sont quasi jamais alignées. Sur quelques inscriptions seulement, les lettres à petits *apices* sont évidentes et il existe des ornements. La gravure est souvent peu profonde, négligée, voire grossière, la hauteur des lettres est irrégulière. Il arrive qu'elle varie sur une même ligne et diminue au fur et à mesure. De grandes lettres qui font partie du nom de défunt sont d'ailleurs fréquemment bien espacées, des lignes écartées les unes des autres en début de l'inscription se rapprochent vers la fin.

Des lettres débordent quelquefois sur les bordures latérales, sur la plinthe. Gravés à même le champ ravalé de la représentation, certains mots peuvent être interrompus par un élément iconographique. On recense des inscriptions à l'intérieur du tympan, sur l'architrave, sous le fronton par manque d'espace, ou à l'inverse des inscriptions qui disposent de larges espaces vides non inscrits. Sur quelques inscriptions, des lignes sont tracées par le lapicide avant la gravure pour aligner le dessus et le dessous des lettres, ce qui semble suggérer une préparation. Pourtant, même ces lignes ne sont pas régulières sauf sur quelques inscriptions. Tout cela nous mène à conclure que le lapicide calcule rarement l'espace dont il dispose pour graver le manuscrit qui lui est remis par son client.

De même la forme des lettres varie. Sinon la gravure négligée du moins l'usure interdit souvent d'en définir le canon. Toutefois, il n'en reste pas moins vrai que l'*alpha* est plus rarement à barres médianes brisées que celui à barres médianes droites. L'*epsilon* à barres horizontales est moins fréquent que l'*epsilon* lunaire. Le *mu* incurvé apparaît moins fréquemment que celui qui est à barres médianes haut placées. L'occurrence quasi égale des *sigmas* lunaires et barres horizontales est définitivement plus abondante que celle du *sigma* carré et à barres obliques. L'*upsilon* est plus couramment évasé au sommet qu'il n'est en forme de V. Malgré toute vraisemblance, l'*oméga* minuscule arrondi semblable à un *mu* à l'envers apparaît presque autant de fois que celui en majuscule. Celui à barres obliques reste exceptionnel.

Quoiqu'il soit imprudent d'aller trop loin dans la datation induite par la forme des lettres, car comme le met en évidence un examen minutieux, de nombreuses incohérences et exceptions s'opposent à une équivalence rigoureuse, ces constatations sont tout de même susceptibles de nous donner quelques indices précieux pour placer les stèles dans leur contexte spatio-temporel

originel. Or, les *sigmas* et *epsilons* lunaires dont l'évidence frappe immédiatement dans le corpus sont des repères chronologiques renvoyant à une époque déjà bien avancée⁵. Le *mu* incurvé dont l'occurrence reste malgré tout assez représentative dans l'ensemble de notre échantillon, laisse supposer une date aussi avancée que le II^e et III^e siècle de notre ère⁶. Il en va de même pour la chute assez récurrente de l'*iota* fragile entre les deux consonnes qui tendent à rendre cette voyelle à peine audible. Ces formes syncopées de l'*iota* qui suit l'accent d'intensité indiquent vraisemblablement le II^e siècle de notre ère. Les *apices* révèlent une date postérieure au I^{er} siècle de notre ère⁷. L'*epsilon* à barres horizontales beaucoup moins fréquent dans notre corpus ne renvoie pas à une époque tardive et permet de dater une inscription du I^{er} siècle de notre ère⁸. Le *sigma* à barres obliques dont la rareté est évoquée signale une inscription de l'époque hellénistique, du I^{er} ou de la fin du II^e siècle avant notre ère⁹. Tout cela donne une fourchette chronologique moins vaste qui comprend dans sa globalité plutôt des inscriptions datant de l'époque impériale.

B. Critique interne

Ces inscriptions sont essentiellement gravées pour honorer la personne décédée à qui s'adresse un tiers directement. Du moins c'est ce qu'incite à penser le vocatif qui est quasi régulièrement employé pour les noms des défunts et les appositions qui s'y rapportent dans la tournure d'exhortation le plus souvent réduite linguistiquement à un énoncé très sommaire. Ainsi, en lisant l'épithète au vocatif, le passant pourrait interpeller le mort qui lui retournerait son salut.¹⁰

Peu importe le sexe de la personne décédée, l'adjectif ἄλπιος au vocatif masculin singulier qui revient souvent dans nos textes, en est l'exemple par excellence. Rendre ce mot par *qui ne cause pas de peine* au sens actif avec une intention laudative serait plus plausible dans ce contexte funéraire précis comme le remarquent Jean-Baptiste Yon¹¹ et Julien Aliquot.¹² C'est une vertu fort appréciée

⁵ G. MENDEL, *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines III*, Musées Impériaux Ottomans, Constantinople, 1914b, 157-158, n° 942.

⁶ Discussion sur le matériel avec Monsieur Denis Feissel, Paris, janvier 2005.

⁷ R. G. A. WEIR, *op. cit.*, p. 299-300.

⁸ IBID., p. 283-284, n° 111.

⁹ R. MOUTERDE, "La mission épigraphique et relevés archéologiques en Syrie", *MUSJ XVI* (1932), p. 83-85, n° 1, fig. 2.

¹⁰ RÉMY-KAYSER, *op. cit.*, p. 21, n° 10.

¹¹ J.-B. YON, "À propos de l'expression ΑΛΥΠΙΕ ΧΑΙΠΕ", *Syria 80* (2003), p. 151-159.

surtout dans la communauté syrienne (même en diaspora, à Athènes notamment) qui rend un être humain inoffensif.

Les verbes sont par ailleurs toujours à la deuxième personne, qu'ils soient au singulier ou au pluriel. Dans le verbe χαίρω, Sophie Minon note une injonction et non pas un souhait qui salue le défunt. Le sémantisme qui renvoie à la joie diffère, selon elle, à peu de choses près d'une formule de bénédiction.¹³ Quoique relativement moins souvent nous notons aussi le verbe εὐψυχέω suivi quelquefois de la tournure exhortative οὐδεὶς ἀθάνατος. Ce qui reviendrait à dire *bon courage, personne n'est immortel* pour faire ses adieux sans être solennel.

1. Noms latins translittérés en grec

Parmi les noms propres des défunts, une cinquantaine sont sans conteste la translittération grecque de noms propres latins.¹⁴ Une trentaine, ceci dit la majorité, désigne des personnages masculins :

Ἀδριανός, *Hadrianus*
 Ἀντώνιος, *Antonius* (2)
 Ἀντωνῖνος, *Antoninus* (3)
 Ἄντυλος, *Antulus*
 Γάϊος, *Gaius* (2)
 Γέμελλος, *Gemellus*
 Γέμινος, *Geminus*
 Δόμινας, *Dominus*
 Δόμινος, *Dominus* (2)
 Δομίνικος, *Dominicus*
 Ἰουλιανός, *Julianus* (2)
 Καεσιανός, *Caesianus*
 Κλαύδιος, *Claudius* (2)
 Κοῖντος, *Quintus*
 Λεύκιος, *Lucius*
 Λονγῖνος, *Longinus*
 Λούκιος, *Lucius*
 Λουκίας, *Lucius*
 Μάγνος, *Magnus*
 Μαρκελλῖνος, *Marcellinus*
 Μαρκίος, *Marcus*
 Μίρος, *Mirus*
 Οὐάριος, *Varius*
 Ῥοῦφος, *Rufus*
 Ῥωμανός, *Romanus*

¹² J. ALIQUOT, « « Sans chagrin, salut ! » une épitaphe hellénistique (III^e-II^e s. av. J.-C.) », dans J.-B. YON - P.-L. GATIER (éds.), *Choix d'Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Institut Français du Proche-Orient, Amman, 2009, p. 192.

¹³ Correspondance des mois de mai et juin 2014.

¹⁴ Discussion sur le matériel avec Monsieur Denis Feissel, Paris, janvier 2005.

Σατορνῖλος, *Saturnilus*

Σεκοῦνδος, *Sekundus*

Nous arrivons à reconnaître aussi deux noms latins masculins translittérés en grec sur deux inscriptions partiellement conservées :

Μο..μος, *Mummius* ?

Πρισκιλ..., *Priskillus* ?

Dans ce groupe, il existe une vingtaine de noms propres latins féminins :

Αἰλία, *Aelia*

Δόμινα, *Domina* (2)

Δομινίνα, *Dominina*

Μάξιμα, *Maxima*

Μαρίνα, *Marina*

Μάρκελλα, *Marcella* (2)

Μαρκελλίνα, *Marcellina*

Μαρκία, *Marcia*

Ῥηγίνα, *Regina*

Ῥουφίνα, *Rufina*

Σεκοῦνδα, *Sekunda*

Σευήρα, *Severa*

Τερτία, *Tertia*

Τιτία, *Titia*

Φουσινία, *Fusinia*

Certains des noms masculins ont un équivalent féminin :

Δόμινος, *Dominus*

Δόμινα, *Domina*

Μαρκίος, *Marcus*

Μαρκία, *Marcia*

Μαρκελλίνος, *Marcellinus*

Μαρκελλίνα, *Marcellina*

Σεκοῦνδος, *Sekundus*

Σεκοῦνδα, *Sekunda*

Parmi ce groupe de noms qui apparaît aux deux genres, nous recensons une paire, dont l'un est muni du suffixe *-nus* qui indique l'appartenance :

Ῥοῦφος, *Rufus*

Ῥουφίνα, *Rufina*

a. Variantes

Un examen minutieux montre que la grande majorité des 'erreurs' dans la graphie des noms par rapport à la 'norme' résulte d'un usage oral. La position normative est d'ailleurs contestée par beaucoup de linguistes dont Claude Brixhe.¹⁵ En d'autres termes,

¹⁵ C. BRIXHE, "Linguistic Diversity in Asia Minor during the Empire : *Koine* and Non-Greek Languages", dans EGBERT J. BAKKER (ed.), *A Companion to the Ancient Greek Language*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2010, p. 243-244.

un nombre de noms semblent avoir été gravés phonétiquement et ne sont pas de simples gravures négligées avec des lettres oubliées en raison de l'ignorance du lapicide. Cette constatation découle de la récurrence quasi régulière de ce type de graphies et de leur occurrence sur des gravures très soignées.

Nous notons les lettres ει gravées à la place de l'*iota* dans les noms :

Ἄντωνεῖνε (pour Ἄντωνῖνε, *Antoninus*)
 Δομνεῖνα (pour Δομνῖνα, *Dominina*)
 Λονγεῖνε (pour Λονγῖνε, *Longinus*)
 Μαρεῖναι (pour Μαρίνα, *Marina*)
 Μαρκελεῖνε (pour Μαρκελλῖνε, *Marcellinus*)
 Πρεῖσκιλ[-] (pour Πρισκιλ..., *Priskillus*) ?
 Ῥουφεῖνα (pour Ῥουφῖνα, *Rufina*)
 Φουσεινία (pour Φουσινία, *Fuscina*)

Il faut souligner le fait que les lettres ει gravées à la place de l'*iota* et, à l'inverse, l'*iota* gravé à la place des lettres ει se présentent parfois sur une même inscription :

Δομνεῖνα (pour Δομνῖνα, *Domnina*) et Δομνῖνα, *Domnina*

Les lettres αι sont gravées à la place de l'*epsilon* final dans les noms suivants :

Ἄντωναι (pour Ἄντωνῖνε, *Antonius*)
 Καεσιαναι (pour Καεσιανέ, *Caesianus*)

Nous notons l'exemple, unique, des lettres αι gravées à la place de l'*alpha* final :

Μαρεῖναι (pour Μαρίνα, *Marina*)

Un groupe d'anthroponymes se termine par /v/ :

Ἄντωνι (pour Ἄντωνῖνε, *Antonius*)
 Κλαύδι (pour Κλαύδιε, *Claudius*)
 Λούκι (pour Λούκιε, *Lucius*)
 Οὐάρι (pour Οὐάριε, *Varius*)

Ce phénomène phonétique est observé dès la fin du III^e siècle avant notre ère en Pamphylie. L'ancien groupe /iω/ en finale évolue en /v/ dans l'ensemble de l'Asie Mineure. Il en va de même pour les noms latins comportant la terminaison en /iωz/ et /iωv/ qui s'intègrent au grec.¹⁶ Ces noms peuvent d'autre part prêter à équivoque avec des haplographies éventuelles puisqu'ils sont suivis d'ordinaire de l'expression au vocatif ἄλυπε.

On note par ailleurs assez souvent la chute de l'*iota* entre deux consonnes nasales dans les noms latins :

Γέμνε (pour Γέμινε, *Geminus*)

¹⁶ C. BRIXHE, *Essai sur le Grec Anatolien au début de notre ère* (Travaux et mémoires de l'Université de Nancy II, Série Études anciennes 1), Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1984, p. 49-50, 67.

Δόμνα (pour Δόμινα, *Dominus*)
 Δόμινα (pour Δόμινα, *Domina*)
 Δομνίκε (pour Δομίνικε, *Dominicus*)
 Δομνίνα (pour Δομνίνα, *Dominina*)
 Δόμνε (pour Δόμνε *Dominus*)

Il s'agit non pas de banales 'fautes d'orthographe' mais bien d'un phénomène phonologique dit de syncope.¹⁷ C'est ce que Rudolf Wachter appelle une graphie 'abrégée'.¹⁸ Quoique cette disparition de l'*iota* soit fréquente, il est important de l'attester car la langue parlée accède à l'écrit.

La graphie du phonème /n/ devant les vélaires se présente dans :

Λογγεῖνε (pour Λογγίνε, *Longinus*)

La langue parlée accède ainsi à l'écrit par le phonème /n/ que l'on prononce devant les consonnes vélaires lors de leur assimilation d'où l'absence de la graphie du nom Λογγίνοσ. Nous trouvons un autre exemple semblable de ce phénomène dans le nom grec Ἐπιτόνχανοσ. Ceci est susceptible de montrer un certain degré de l'évolution de la langue grecque telle qu'elle est employée dans cette zone.

Dans un groupe de noms, on note la chute du *lambda* géminé :

Γέμελε (pour Γέμελλε, *Gemellus*)
 Μαρκελεῖνε (pour Μαρκελλίνε, *Marcellinus*)
 Μαρκελίνα (pour Μαρκελλίνα, *Marcellina*)

À côté des variantes phonétiques que nous avons citées, nous trouvons aussi des variantes qui semblent avoir été commises par le lapicide par négligence ou par ignorance lors de la gravure du modèle manuscrit qui lui est remis ou dicté par son client. Parmi ces noms latins, nous avons répertorié notamment une lettre oubliée dans :

Σεκόνδα (pour Σεκοῦνδα, *Sekunda*)

b. Praenomina

Grâce à la construction de la base de données qui nous a permis de maîtriser le matériel, certains faits isolés insignifiants jusqu'alors se sont révélés être des phénomènes tangibles du fait de leur récurrence.

Même s'il est difficile d'en décider de façon assurée, nous pouvons notamment suggérer que les anthroponymes latins translittérés en grec formés à partir de sobriquets indiquent des *praeno-*

¹⁷ Correspondance avec Madame Sophie Minon, mai-juin 2014.

¹⁸ R. WACHTER, "Abbreviated Writing", *Kadmos* 30 (Zeitschrift für vor- und frühgriechische epigraphik), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1991, p. 48-80.

mina pour désigner l'ordre de naissance des porteurs de ces noms, comme c'est la coutume dans l'épigraphie latine :

Κοῖντος, 'cinquième né'
 Σεκοῦνδα, 'deuxième née'
 Σεκοῦνδος, 'deuxième né'
 Τερτία, 'troisième née'

Nous reconnaissons aussi un des *praenomina* les plus usuels *Lucius* mentionné ci-dessus dans les noms latins transcrits en grec :

Λεύκιος, *Lucius*
 Λουκίας, *id.*
 Λούκιος, *id.*

c. Gentilices

Parmi ces noms, nous distinguons aussi des *nomina* dont certains correspondent à d'illustres familles romaines anciennes avec lesquelles les porteurs de ces noms peuvent être apparentés, soit par la voie d'un affranchissement, soit par un acte d'adoption.

Nous avons répertorié les *nomina* masculins suivants :

Ἀντόνιος, *Antonius*
 Ἄντυλος, *Antulus*
 Γάϊος, *Gaius*
 Γέμελλος, *Gemellus*
 Δόμινος, *Dominus*
 Δόμινας, *Dominus*
 Δομινίκος, *Dominicus*
 Κλαύδιος, *Claudius*
 Μάγνος, *Magnus*
 Μαρκίος, *Marcus*
 Μίρος, *Mirus*
 Οὐάριος, *Varius*
 Ῥοῦφος, *Rufus*
 Σατορνῖλος, *Saturnilus*
 Σεκοῦνδος, *Sekundus*

Nous distinguons aussi des noms propres de femmes formés sur le nom de la *gens* à laquelle elles appartiennent :

Αἰλία, *Aelia*
 Δόμινα, *Domina*
 Μάξιμα, *Maxima*
 Μαρίνα, *Marina*
 Μάρκελλα, *Marcella*
 Μαρκία, *Marcia*
 Σεκοῦνδα, *Sekunda*
 Σευήρα, *Severa*
 Τερτία, *Tertia*
 Τιτία, *Titia*

d. *Cognomina*

Des suffixes à valeur diminutive avec une connotation affective retiennent l'attention par leur abondance. Etant donné que s'appeler par un théonyme est considéré comme se mesurer aux dieux, on a recours à des dérivés des théonymes, des suffixes. C'est ce qui peut expliquer en partie leur abondance. D'autre part, certaines formes hypocoristiques s'accrochent quasi régulièrement à des noms latins translittérés en grec.

Le suffixe latin *-nus* apparaît notamment une vingtaine de fois dans les noms dont le plus grand nombre est masculin :

Ἄδριανός, *Hadrianus*
 Ἀντωνῖνος, *Antoninus*
 Γέμινος, *Geminus*
 Ἰουλιανός, *Julianus*
 Καεσιανός, *Caesianus*
 Λονγῖνος, *Longinus*
 Μαρκελλῖνος, *Marcellinus*
 Ῥωμανός, *Romanus*

Dans un nombre relativement moindre de noms féminins, se présente la forme féminisée *-na* :

Δομνίνα, *Domnina*
 Μαρίνα, *Marina*
 Μαρκελλίνα, *Marcellina*
 Ῥηγίνα, *Regina*
 Ῥουφίνα, *Rufina*
 Φουσκινία, *Fuscina*

Certains noms se présentent avec ou sans diminutif, ce qui laisse supposer leur popularité :

Ἀντωνῖνος, *Antoninus*
 Ἀντώνιος, *Antonius*
 Δομνίνα, *Domnina*
 Δόμνα, *Domna*
 Μαρκελλίνα, *Marcellina*
 Μάρκελλα, *Marcella*

Or, le latin emploie ce suffixe adjectival *-nus* qui apporte une nuance de diminutif pour indiquer une appartenance, à savoir un *cognomen* pour rappeler les origines de son porteur. Par conséquent, le statut de citoyenneté d'un individu peut être aussi bien occidental, romain de souche, qu'oriental à qui l'on attribue l'honneur d'être affranchi ou adopté.

Cependant, il faut nuancer notre propos. Avec l'expansion romaine en Orient lors de l'époque impériale, ce suffixe n'indique plus uniquement un *cognomen* où se révélerait le nom du gentilice de l'individu adopté par une autre famille illustre ni nécessairement une zone d'une imposante présence romaine.

Couvrant de plus en plus une valeur patronymique dans son acception la plus commune, le suffixe *-nus* continue néanmoins à

témoigner de l'influence romaine dans des contrées de l'Orient hellénisé. Or, ce suffixe se manifeste accolé à des noms non seulement latins, mais aussi grecs, voire indigènes. À cet égard, les textes de notre corpus n'échappent pas à la stéréotypie. Nous en recensons une dizaine aussi bien dans les noms d'origine grecque :¹⁹

Ἀντιοχιανός
Ἀριστῖνος
Γαιανός
Ἑλένη
Τρύφαινα

qu'araméenne :

Μαρθῖνη (3)

Claude Brixhe réduit la portée de ce suffixe en affirmant avec certitude que son emploi comme adjectif patronymique correspond au registre d'affiliation dans la formule onomastique romaine en Pisidie méridionale, en Isaurie, en Pamphylie orientale et en Cilicie montagnaise occidentale.²⁰

L'étude de Thomas Corsten constitue un dossier intéressant pour montrer en particulier la complexité de l'emploi du suffixe – ιανός et de divers sens que ce suffixe est susceptible de revêtir en Orient peu ou prou hellénophone lors de la période impériale.²¹

Selon l'auteur, le prénom d'un citoyen romain d'origine grecque pourrait devenir son surnom muni de ce suffixe suite à la procédure de sa 'naturalisation' même s'il continuait, à son insu ou délibérément, à le considérer comme unique 'réel' prénom.

Par ailleurs, la généalogie du nom de défunt ne remonte jamais jusqu'au grand-père dans l'énoncé très sommaire des textes d'Antioche, contrairement à ce que l'on observe à Palmyre où rappeler les noms de ses ancêtres importe considérablement.²² Cependant, Thomas Corsten présente des exemples micrasiatiques saisissants dans lesquels des prénoms, qu'ils soient grecs ou indigènes, deviennent, à l'aide de ce suffixe, des patronymes remontant parfois même à l'arrière-grand-père dans la même lignée de famille.

Ce suffixe, en convient l'auteur, finit toutefois par perdre sa valeur qui signale l'adoption ou l'affiliation familiale à travers le

¹⁹ Qui plus est, deux inscriptions sévèrement endommagées présentent ce suffixe dans les noms partiellement conservés que l'on suppose être l'un masculin, l'autre féminin respectivement : [---]ενε et [---]ενη.

²⁰ C. BRIXHE, "Linguistic Diversity in Asia Minor", *op. cit.*, p. 248.

²¹ T. CORSTEN, "Names in -ιανός Asia Minor, a preliminary study", dans R. W. V. CATLING, F. MARCHAND, M. SASANOW (eds.), *Onomatologos* (Studies in Greek Personal Names presented to Elaine Matthews), Oxbow Books, Oxford, 2010, p. 456-463.

²² J.-B. YON, *loc. cit.*

temps et parvient à constituer plutôt un flagrant indice de la romanisation.

e. *Duo nomina*

Parmi ces noms, au lieu de ne trouver que *praenomen*, *nomen* ou *cognomen*, nous notons quelquefois aussi des *duo nomina* :

Αἰλία Μάρκελλα, *Aelia Marcella*
Τιτία Εὐσεβή, *Titia Eusebia*

Dans ce dernier exemple, le second des *duo nomina* est grec. Par ailleurs, en partant de la tournure d'exhortation mise au singulier, nous reconnaissons vraisemblablement des *duo nomina* sur deux inscriptions partiellement conservées, sans pour autant pouvoir l'affirmer avec certitude.

...α Δόμνα, ...a *Domna*
...ει Ῥούφε, ...i *Rufus*

d. *Tria nomina*

Dans ce groupe, on note une seule occurrence de *tria nomina* auxquels seuls les citoyens romains ont droit :

Κοῖντος Ἀντώνιος Ἰουλιανός, *Quintus Antonius Julianus*

e. Noms ayant un sens proche ou opposé

Quoique cela n'indique rien sur le statut de leurs porteurs, l'assemblage du corpus met en évidence la frappante récurrence d'un groupe de noms propres formés sur le substantif latin *dominus* à côté de ceux formés sur la racine sémitique d'origine araméenne *mar* et sur le substantif grec κύριος, dont la signification première est 'maître' au sens général.

Ceux qui sont formés sur le substantif latin *dominus* :

Δόμνα, *Domina* (2)
Δόμνας, *Dominus*
Δόμνος, *Dominus* (2)
Δομνικός, *Dominicus*
Δομνίνα, *Dominina* (4)

Les noms propres formés à partir de la racine sémitique *mar* :

Μαρη²³
Μαρθινη (2)²⁴

²³ H. WUTHNOW, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des Vorderen Orients*, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1930, p. 72.

²⁴ *Ibid.*, p. 72-73.

Enfin ceux qui sont formés sur le substantif κύριος :

Κύριλλα
Κύριλλος (3)

Il arrive même que deux noms propres cités ci-dessus, formés à partir des substantifs δόμιμος et κύριος, qui ont le même sens se présentent ensemble sur une inscription:

Δόμιμος, *Domnus*
Κύριλλα

Les noms formés sur le substantif latin *dominus* sont compensés par ceux qui sont formés à partir du substantif antonyme δούλος, 'esclave' tels :

Δούλας
Δούλος

V. DISCUSSION ET CONCLUSION

Tous ces résultats nous permettent de mesurer le degré de latinisation qu'on peut observer parmi les couches populaires. Or, le choix du grec qui s'avère constant non seulement sur les inscriptions des stèles funéraires mais aussi sur celles des mosaïques, ne résulte peut-être pas d'une banale coïncidence et révèle au contraire un peuple quelque peu réfractaire à la latinisation radicale ou une perte absolue de leur identité qui se veut plutôt helléno-phonie, et ce, malgré une époque où le pouvoir impérial s'impose en Orient.

Antioche sert d'ailleurs de quartier général à l'armée lors des expéditions contre les Parthes, puis contre les Perses. Au demeurant, un des noms latins de notre corpus est attribué à l'un des nombreux vétérans romains qui se seraient installés en Syrie après avoir accompli leur service militaire.²⁵ Les données archéologiques nous montrent d'autre part l'ampleur de l'investissement de Rome pour la province de Syrie notamment le canal de Titus et de Vespasien.²⁶

Pour illustrer le *mauvais grec, fortement teinté du latin* parlé à Antioche à l'occasion d'un mot hybride (κιρκήσια, *circensia*), Paul Perdrizet brosse en perspective le tableau de la ville sous la domination romaine en se basant essentiellement sur Theodor Mommsen :

“Ce mélange se conçoit aisément dans une ville qui fut, comme le dit Mommsen, la capitale des provinces conquises par Rome en Asie ; où séjournaient les empereurs quand ils venaient en Asie ; où se tenait habituellement le gouverneur de Syrie ; où il y avait de grands bureaux, des employés romains en grand nombre ; où il passait incessamment des troupes ; où montaient les marins des bateaux stationnés à Séleucie ; où le gouvernement impérial avait des manufactures

²⁵ R. G. A. WEIR, *loc. cit.*

²⁶ *Excavation Diary*, 1937, p. 6, 10-11.

d'armes et un hôtel des monnaies qui monnayait pour tout l'Orient".²⁷

Toutefois, si l'on tient compte de l'abondance des *cognomina* qui nous signalent le statut civil d'un individu (à qui l'on attribue l'honneur d'être affranchi sans pour autant être un citoyen libre) à côté de l'unique exemple des *tria nomina* accordés uniquement aux personnages 'dignes' de jouir pleinement des droits d'un citoyen romain, dans l'ensemble de notre corpus, il ne serait peut-être pas si imprudent de lire dans ce résultat une affirmation de la condition subordonnée du peuple d'Antioche sous l'Empire.

Il va d'ailleurs sans dire qu'en particulier dans l'Antiquité tardive, des affranchissements massifs donnaient lieu, sur les stèles funéraires, à de simples mentions des *cognomina*. Nous avons donc peut-être quelques preuves de ces actes que les provinces impériales ont connu sous Caracalla et par la suite, ne serait-ce que pour pallier des questions d'ordre plutôt fiscal pour subvenir aux besoins de l'Empire.

D'autre part, un des noms formés à partir du mot latin *dominus*, 'maître' Δομνα est attribué à l'impératrice Julia Domna.²⁸ L'inscription qui porte ce nom provient effectivement d'un bâtiment, qui se situe dans le quartier de l'île, appelé tantôt maison A tantôt bain A. Or, les résidences privées ou les zones d'habitation peuvent comprendre des bains et des piscines privés. La forme des lettres qui conserve partiellement le nom de l'impératrice, diffère du reste du corpus par son style très soigné.

Pourtant, il faut tenir compte des diverses acceptions que peuvent avoir tous ces noms sémitiques, grecs ou latins formés à partir de mots ayant tous le sens de 'maître', selon les contextes auxquels ils appartiennent.²⁹ Or, nous reconnaissons à plusieurs reprises l'occurrence du même mot grec κύριος dans la liturgie chrétienne pour désigner Jésus-Christ. Le syriaque traduit le même mot par la racine bilittère araméenne *mr* et ce mot est employé pour rendre le tétragramme YHWH. Le rapprochement du mot grec κύριος avec le nom Cyrus, porté aussi par des rois perses, est une énigme à part entière quoique les noms formés sur κύριος soient courants et que rien ne permette de conclure à un quelconque statut ou à une religion des personnes qui le portent. Les substantifs κύριος et *dominus* peuvent aussi signifier 'Dieu' ou 'Yahvé' dans le Nouveau Testament tandis que le substantif δοῦλος peut avoir le même sens chrétien d'esclave 'serviteur de Dieu'.

Même s'il serait imprudent de lire dans ces évidences un autre aspect rebelle de l'expression de la résistance indigène face à la

²⁷ P. PERDRIZET, *loc. cit.*

²⁸ *Field Report*, 1933, p. 29 ; G. W. ELDERKIN, *op. cit.*, p. 52, n° 2, fig. 2 ; livre d'inventaire turc du musée.

²⁹ A. G. MARTIN, "La traduction de ΚΥΡΙΟΣ en syriaque", *Filologia Neotestamentaria* 12 (1999), p. 1-36.

latinisation qui aurait trouvé son affirmation dans la foi monothéiste face au paganisme, il n'en reste pas moins vrai que nous sommes dans l'un des principaux lieux où l'hellénisme fait sa grande rencontre avec le judaïsme à la veille, sinon du Moyen Âge, du moins de l'ère chrétienne. De leur synthèse sortira victorieux le christianisme sans pour autant pouvoir renoncer radicalement au meilleur du paganisme alors décadent et dans lequel survivront malgré lui notamment la *paideia* et l'éthique d'Aristote.

Nous pensons avec Glanville Downey³⁰ que c'est une époque charnière entre l'Antiquité et le Moyen Âge, où l'on peut voir l'annonce d'une nouvelle ère avec une ferme conscience éthique dont on a déjà fait connaissance à travers certains mythes qui figurent sur les mosaïques d'Antioche.

BIBLIOGRAPHIE

J. ALIQUOT, « « Sans chagrin, salut ! » une épitaphe hellénistique (III^e-II^e s. av. J.-C.) », dans J.-B. YON - P.-L. GATIER (éds.), *Choix d'Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Institut Français du Proche-Orient, Amman, 2009.

Archives du Département d'Art et d'archéologie (1932-1939), *Field Reports, Excavation Diaries, Field Books*, Princeton, Princeton University (Documents inédits).

C. BRIXHE, *Essai sur le Grec Anatolien au début de notre ère* (Travaux et mémoires de l'Université de Nancy II, Série Études anciennes 1), Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1984.

C. BRIXHE, "Linguistic Diversity in Asia Minor during the Empire : *Koine* and Non-Greek Languages", dans EGBERT J. BAKKER (ed.), *A Companion to the Ancient Greek Language*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2010, p. 228-252, ch. 16.

B. CABOURET, "Pouvoir municipal, pouvoir impérial à Antioche, au IV^e siècle", *Topoi* 5 (2004), p. 117-142.

T. CORSTEN, "Names in -ιαρός Asia Minor, a preliminary study", dans R. W. V. CATLING, F. MARCHAND, M. SASANOW (eds.), *Onomatologos* (Studies in Greek Personal Names presented to Elaine Matthews), Oxbow Books, Oxford, 2010.

M.-T. COUILLOUD LE DINAHET, "Nécropole délienne et épitaphes : Problèmes d'interprétation", *BCH* 108 (1984), p. 345-353.

A. DAIN, *Inscriptions grecques du Musée du Louvre*, Les Belles Lettres, Paris, 1933.

F. DE SAULCY, *Voyage autour de la Mer morte et dans les terres bibliques* (Atlas), Gide et J. Baudry, Paris, 1853.

G. DOWNEY, "Greek and Latin Inscriptions", dans R. STILLWELL (ed.), *Antioch on-the-Orontes II, The excavations of 1933-1936*, Princeton University, Princeton, 1938, p. 148-165.

G. DOWNEY, "Greek and Latin Inscriptions", dans R. STILLWELL (ed.), *Antioch on-the-Orontes III, The excavations of 1937-1939*, Princeton University, Princeton, 1941a, p. 83-115.

³⁰ G. DOWNEY, "Antioch-on-the-Orontes in the Byzantine Period : Report on the Dumbarton Oaks Symposium of 1959", *Dumbarton Oaks Papers* 15, (1961), p. 250.

G. DOWNEY, "Ethical Themes in the Mosaics", *Church History* 10, n° 4 (1941b), p. 367-376.

G. DOWNEY, "Antioch-on-the-Orontes in the Byzantine Period : Report on the Dumbarton Oaks Symposium of 1959", *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961), p. 249-250.

G. W. ELDERKIN, "Greek and Latin Inscriptions", dans G. W. ELDERKIN (ed.), *Antioch on-the-Orontes I, The excavations of 1932*, Princeton University, Princeton, 1934, p. 52-53.

D. FEISSEL, "Deux listes de quartiers d'Antioche astreints au creusement d'un canal (73-74 après J.-C.)", *Syria* 62 (1985), p. 77-103.

D. FEISSEL, *Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du III^e au VI^e siècle*, dans *BCH Supplément VIII*, Boccard, Paris, 1983.

F. de Saulcy et la Terre Sainte, Notes et Documents, Archives et Monuments d'une mission archéologique, Réunion des Musées Nationaux de France, Paris, 1982.

W. FRÖHNER, *Les Inscriptions grecques interprétées par W. Fröhner*, Musées Nationaux, Paris, 1880.

F. JOHANNES - A. BÖCKH, *Corpus Inscriptionum Graecarum III*, G. Reimer, Berlin, 1853.

C. KONDOLEON, *Antioch : The Lost Ancient City*, Princeton University, Princeton, 2000.

C. KONDOLEON-L.-BECKER, *The arts of Antioch, Art Historical and Scientific Approaches to Roman Mosaics and a Catalogue of the Worcester Art Museum*, Princeton University, Princeton, 2005.

P. LE BAS, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure III, parts V-VII*, Firmin Didot Frères, Fils et Compagnie, Paris, 1870.

Lexicon of Greek Personal Names, accès en février 2015, <http://www.lpgn.ox.ac.uk>.

A. M. MANSEL, "Erwerbungsbericht des Antikenmuseums zu Istanbul seit 1914", *Jahrbuch Deutschen Archäologischen Instituts XLVIII* (1933), col. 132-133, n° 40-43.

A. G. MARTIN, "La traduction de KYPIOS en syriaque", *Filologia Neotestamentaria* 12 (1999), p. 1-36.

E. MATTHEWS-P. M. FRASER, *A Lexicon of Greek Personal Names III A, The Peloponnese, Western Greece, Sicily and Magna Graecia*, Clarendon, Oxford, 1997.

J. MEISCHNER-E. LAFLI, "Hellenistische und römische Grabstelen im Archäologischen Museum von Hatay in Antakya", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* 77 (2008), p. 145-183.

G. MENDEL, *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines II-III*, Musées Impériaux Ottomans, Constantinople, 1914a, 1914b (respectivement).

R. MOUTERDE, "La mission épigraphique et relevés archéologiques en Syrie", *MUSJ XVI* (1932), p. 83-85, n° 1, fig. 2.

R. MOUTERDE - L. JALABERT, *Inscriptions Grecques et Latines de Syrie III* (2 parties), Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1950.

P. PERDRIZET, "Inscriptions d'Antioche", *BCH XXIV* (1900), p. 290-291, n° 2.

W. K. PRENTICE, *Greek and Latin Inscriptions, Section B, Northern Syria*, E. J. Brill, Leyden, 1922.

B. RÉMY - F. KAYSER, *Initiation à l'épigraphie grecque et latine*, Ellipses, Paris, 1999.

L. ROBERT, "Antioche", *Rev. Arch.* II (1933), p. 137.

A. SARAÇOĞLU, *Antakya Yöresi Mezar Stelleri*, Thèse de doctorat inédite, Erzurum Üniversitesi, Erzurum, 1997.

Searchable Greek Inscriptions, accès en février 2015, *epigraphy.packhum.org*.

M. N. TOD, "Syria et Palestine", *JHS LV* (1935), p. 216, n° 665.

R. WACHTER, "Abbreviated Writing", *Kadmos 30* (Zeitschrift für vor- und frühgriechische epigraphik) (1991), p. 49-80.

R. G. A. WEIR, "Antiochene Grave Stelai in Princeton", dans J. M. PADGETT (ed.), *Roman Sculpture in the Art Museum Princeton University*, Princeton University, Princeton, 2001, p. 273-310.

H. WUTHNOW, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des Vorderen Orients*, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1930.

J.-B. YON, "À propos de l'expression ΑΛΥΠΙΕ ΧΑΙΠΕ", *Syria 80* (2003), p. 151-159.

INDEX DES NOMS PROPRES LATINS TRANSLITTÉRÉS EN GREC

- Ἀδριανός (*Hadrianus*) : Ἀδριανέ, pl. I, 1.
 Αἰλία (*Aelia*) : — Μάρκελλα, pl. I, 2, 1, pl. II, 2, 2.
 Ἄντυλος (*Antulus*) : Ἄντυλε, pl. II, 3.
 Ἄντωνίνος (*Antoninus*) : Ἄντωνεῖνε, pl. III, 4. Ἄντωνιν[ος], pl. III, 5. Ἄντωνῖνε, pl. IV, 6.
 Ἄντωνίος (*Antonius*) : Ἄντωνι pour Ἄντωνίε, pl. IV, 7. Ἄντωνία pour Ἄντωνίε, Κοῖντος — Ἰουλιανός, pl. V, 8.
 Γάϊος (*Gaius*) : Γαῖω pour Γάι'(ε) suivi de la particule du vocatif ὦ, pl. V, 9 (?). Pl. VI, 10, 1-2.
 Γέμελλος (*Gemellus*) : Γέμελε, pl. VII, 11, 1-2.
 Γέμινος (*Geminus*) : Γέμνε, pl. VIII, 12, 1-2.
 Δόμινα (*Domina*) : Δόμνα, pl. IX, 13 ; [Ἰουλι]α —, pl. IX, 14 (?).
 Δόμινος (*Dominus*) : Δομνᾶ pour Δομνᾶς, pl. IX, 15. Δόμνε, pl. X, 16 ; pl. X, 17.
 Δομνικός (*Dominicus*) : Δομνίκε, pl. XI, 18.
 Δομνίνα (*Dominina*) : Δομνεῖνα, pl. XI, 19, 1-2. Δομνεῖνας, pl. XII, 20, 1-2. Δομνίνα, *ibid.* ; pl. XIII, 21.
 Ἰουλιανός (*Julianus*) : Ἰουλιανέ, pl. XIII, 22 ; Κοῖντος Ἄντωνίος —, pl. V, 8.
 Καεσιανός (*Caesianus*) : Καεσιανά pour Καεσιανέ, pl. XIV, 23.
 Κλαύδιος (*Claudius*) : Κλαύδι pour Κλαύδιε, pl. XIV, 24 ; pl. XV, 25.
 Κοῖντος (*Quintus*) : Κοῖντε, — Ἄντωνίος Ἰουλιανός, pl. V, 8.
 Λεύκιος (*Lucius*) : Λεύκιου, pl. VI, 10, 1-2.
 Λονγίνος (*Longinus*) : Λονγεῖνε, pl. XV, 26, 1-2.
 Λουκίας (*Lucius*) : Λουκία, pl. XVI, 27.
 Λούκιος (*Lucius*) : Λούκι pour Λούκιε pl. XVI, 28.
 Μάγνος (*Magnus*) : Μάγνε, pl. XVII, 29.
 Μάξιμα (*Maxima*) : pl. XVII, 30.
 Μαρίνα (*Marina*) : Μαρεῖνα, pl. XVII, 31.
 Μάρκελλα (*Marcella*) : Αἰλία —, pl. I, 2, 1, pl. II, 2, 2 ; pl. XVIII, 32.
 Μαρκελλίνα (*Marcellina*) : Μαρκελίνα, pl. XVIII, 33.
 Μαρκελλίνος (*Marcellinus*) : Μαρκελεῖνε, pl. XIX, 34.
 Μαρκία (*Marcia*) : pl. XIX, 35.
 Μαρκίος (*Marcus*) : Μαρκ[ίου], *ibid.*

- Μίρος (*Mirus*) : pl. XX, 36, 1-2.
 Μο..μος (*Mummius*) ? : Μο[---]με, pl. XXI, 37.
 Ούάριος (*Varius*) : Ούάρι pour Ούάριε, pl. XXI, 38, 1-2.
 Πρισκυλ... (*Priskillus*) ? : Πρέισκυλ[---], pl. XXII, 39.
 Ῥηγίνα (*Regina*) : pl. XXII, 40.
 Ῥουφίνα (*Rufina*) : Ῥουφείνα, pl. XXII, 41.
 Ῥοῦφος (*Rufus*) : Ῥοῦφε, pl. XXIII, 42.
 Ῥωμανός (*Romanus*) : Ῥωμαν[ός], pl. XXIII, 43.
 Σατορνῖλος (*Saturnilus*) : Σατορνῖλε, pl. XXIII, 44.
 Σεκοῦνδα (*Sekunda*) : Σεκόνδα, pl. XIV, 45, 1-2.
 Σεκοῦνδος (*Sekundus*) : Σεκοῦνδε, pl. XXV, 46.
 Σευήρα (*Severa*) : pl. XXV, 47.
 Τερτία (*Tertia*) : pl. XXVI, 48.
 Τιτία (*Titia*) : — Εὔσεβή, pl. XXVI, 49.
 Φουσινία (*Fuscina*) : Φουσεινία, pl. XXVII, 50, 1-2.

SOURCES DES ILLUSTRATIONS

L'autorisation de reproduire les illustrations accordée par les institutions et les particuliers propriétaires est citée ci-dessous. On présente aussi les données relatives à chaque stèle, des sources supplémentaires comme les références à divers numéros et aux éditions antérieures des stèles qui se conforment à l'ordre observé dans les planches, avec le numéro de figure :

- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. I, 1
 N° d'inventaire américain Pb143-S519-I275 ; n° d'accès 2000-105 ; Antioche ou environs ; marbre grossier gris clair ; h. max. conservée 19, l. max. conservée 34,5, ép. 4,3, h. de la partie inscrite 4,5 ; h. l. variant de 2 à 3 ; *Antioch III-Inscr.*, 242-Sculp., 349, pl. 15 ; *IGLS III*, 886 ; Weir, 124.
- Courtoisie des Musées d'Archéologie d'Istanbul : pl. I, 2, 1 pl. II, 2, 2
 N° d'inventaire 4174 ; Pınarbaşı, İskenderun ; marbre ; h. max. 26, l. max. conservée 29,3, ép. 3, h. l. : inconnue ; Mansel, 40 ; *IGLS III*, 701.
- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. II, 3
 N° d'inventaire américain 3782-I69 ; n° d'accès 2000-115 ; Daphné ; calcaire gris clair ; h. max. 60, l. 31,9, ép. 13,6, h. de la partie inscrite 30,8, l. de la partie inscrite 21,8, h. l. variant de 2,5 à 3,5 ; *Antioch II-Inscr.*, 97, pl. 19 ; *IGLS III*, 1036 ; Weir, 111.
- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. III, 4
 N° d'inventaire américain 3393-I44 ; n° d'accès 2000-117a-b ; Secteur 22-R, Daphné ; marbre porphyrique blanc ; h. max. conservée 9,5, l. 30, ép. 2,7, h. de la partie inscrite 7, h. l. de la 1^{ère} ligne 2, h. l. de la 2^e ligne 1,8 ; *Antioch II-Inscr.*, 53 ; *IGLS III*, 1008 ; Weir, 132.
- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. III, 5
 N° d'inventaire américain Pb50-I266 ; n° d'accès 2000-99 ; Antioche ou environs ; marbre grossier ; h. max. conservée 11,7, l. max. conservée 15, ép. variant de droite vers la gauche de 4,5 à 4,8, h. l. variant de 1,5 à 1,7 ; *Antioch III-Inscr.*, 239 ; *IGLS III*, 902 ; Weir, 131.
- Avec l'aimable autorisation de Madame Ash Saraçoğlu : pl. IV, 6
 Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire 14203 ; origine incertaine ; marbre ; h. max. 25,5, l. 31, ép. 3, h. l. inconnue ; Saraçoğlu, 142, pl. LXXI.
- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. IV, 7
 Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire américain 4566-S222-I116 ; n° d'inventaire turc 663 (inventorié deux fois comme 1313) ; partie ouest de l'abside, secteur 13-R, Antioche ; marbre ; h. max. conservée 14,5, l. 24, ép. 6,4, h. du cartouche à queue d'aronde 4, l. du cartouche à queue d'aronde 18,8, h. l. : variant de 1,3 à 1,8 ; *Field Book*, 1935, p. 3 et p. non numérotée ; *Antioch II-Inscr.*, 27 ; *IGLS III*, 790 ; Saraçoğlu, 58, pl. XXIX.
- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. V, 8
 Lieu de conservation actuel non identifié ; n° d'inventaire américain 3776-I68 ; Daphné ; calcaire ; h. max. 97, l. 38,5, ép. 22,5, h. de la partie inscrite 36, l. de la partie inscrite 20,5, h. l. variant de 2,2 à 4 ; *Field Report*, 1934, fig. 119 ; *Antioch II-Inscr.*, 99 ; *IGLS III*, 1038.

- Avec l'aimable autorisation de Madame Aslı Saraçoğlu : pl. V, 9
 Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire 13073 ; origine incertaine ; marbre ; h. max. 21, l. max. conservée 23, ép. 5, h. l. : inconnue ; Saraçoğlu, 140, pl. LXX.
- Musée d'Antakya : pl. VI, 10, 1-2
 N° d'inventaire 8811 ; Mağaracık, Séleucie de Piérie ; marbre grossier ; h. max. 45,5, l. max. conservée 30, ép. 8, h. l. 1,3 ; *CIG III*, 4459 ; *IGLS III*, 1148 ; Saraçoğlu, 51, pl. XXVI.
- Musée d'Antakya : pl. VII, 11, 1-2
 N° d'inventaire 9013 ; origine incertaine ; marbre grossier ; h. max. conservée 61, l. max. conservée 33, ép. 15, h. l. variant de 1 à 1,5 ; Saraçoğlu, 2, pl. I ; Meischner-Lafli, 3.
- Musée d'Antakya : pl. VIII, 12, 1-2
 N° d'inventaire 8445 ; Proximité de l'hôpital, cimetière, secteur 23-K, Antioche ; calcaire crayeux grossier ; h. max. conservée 65, l. du fronton 37, l. de la plinthe 36, ép. 14, h. l. variant de 2,5 à 3 ; *IGLS III*, 847 ; Saraçoğlu, 6, pl. III.
- Musée d'Antakya : pl. IX, 13
 N° d'inventaire 11183 ; École de Sages-Femmes, Antioche ; marbre grossier ; h. 53,3, l. 22,9, ép. 3,8, h. l. variant de 1,5 à 2 ; *IGLS III*, 847 ; Saraçoğlu, 15, pl. VIII.
- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. IX, 14
 Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire américain 1982-I2 ; n° d'inventaire turc 598 ; Bain A, secteur 10-L, Antioche ('the site of house A' selon le rapport des fouilles) ; marbre ; h. max. conservée 9,5, l. max. conservée 10,5, ép. inconnue, h. l. 2 (les dimensions 10,5 x 9,5 indiquent respectivement la largeur et la hauteur dans les inventaires turc et américain mais la hauteur et la largeur dans les *IGLS III*) ; *Field Report*, 1932, p. 29 ; *Antioch I-Inscr.*, 2 ; *IGLS III*, 920.
- Avec l'aimable autorisation de Madame Aslı Saraçoğlu : pl. IX, 15
 Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire 15829 ; origine incertaine ; marbre ; h. max. 47, l. max. conservée 37, ép. 4,5, h. l. inconnue ; Saraçoğlu, 156, pl. LXXVIII.
- Musée d'Antakya : pl. X, 16
 N° d'inventaire américain 3501-I51 ; n° d'inventaire turc 616 ; origine incertaine ; calcaire dolomitique massif verdâtre ; h. max. conservée 36 ; l. du fronton 24, l. variant du haut vers le bas de 22,2 à 19,5, ép. variant du haut vers le bas de 6 à 9,8, h. de la partie inscrite 20, l. de la partie inscrite : 17, h. l. de la 1^{ère} et de la 2^e ligne : 2,3 ; h. l. de la 3^e ligne 2, h. l. de la 4^e ligne 1,7 ; *Antioch II-Inscr.*, 93 ; *IGLS III*, 922 ; Saraçoğlu, 184, pl. XCII.
- Avec l'aimable autorisation de Madame Aslı Saraçoğlu : pl. X, 17
 Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire 13932 ; origine incertaine ; marbre (pierre rouge selon A. Saraçoğlu) ; h. max. 24,5, l. max. conservée 26,8, ép. 3,2, h. l. : inconnue ; Saraçoğlu, 135, pl. LXVIII.
- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. XI, 18
 Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire américain 4877-S257-I147 ; n° d'inventaire turc 682 (inventorié deux fois comme 1344) ; secteur 24-L, Antioche ; marbre ; h. max. conservée 16,5, l. max. conservée 22,5, ép. 3, h. de la partie inscrite 4,5, h. l. variant de 1,5 à 2 (nous transmettons l'épaisseur prise par A. Saraçoğlu. G. Downey, les *IGLS III*, les inventaires turc et américain ne nous la communiquent pas) ; *Antioch II-Inscr.*, 40 ; *IGLS III*, 856 ; Saraçoğlu, 59, pl. XXX.
- The Baltimore Museum of Art : Antioch Subscription Fund, BMA 1940.164 : pl. XI, 19, 1-2
 N° d'inventaire américain Pc221-S589-I306 ; proximité de la source Djamous, secteur 26-M/N (où se situe le grand complexe domestique dit de la villa romaine de Ménandre), Daphné-Harbiyé ; calcaire jaune pâle ; h. max. 64, l. 32, ép. 23, h. l. de la 1^{ère} ligne 4, h. l. de la 2^e à 5^e ligne variant de 2 à 3, 5 (3 partout selon la fiche d'inventaire américaine de sculpture) ; *Antioch III-Inscr.*, 204 ; *IGLS III*, 1029.
- Courtoisie des Musées d'Archéologie d'İstanbul : pl. XII, 20, 1-2

- N° d'inventaire 4177 ; Pınarbaşı, İskenderun ; marbre grossier blanc ; h. max. conservée 41, l. max. conservée 29, ép. 3,7, h. l. variant de 1,7 à 2,3 ; Mansel, 43 ; Marcus N. Tod, "Syria et Palestine", *JHS LV*, (1935), p. 216, n° 665 ; *IGLS III*, 703.
- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. XIII, 21
Lieu de conservation actuel non identifié ; n° d'inventaire américain 3280-131 ; Antioche ou environs ; marbre ; h. max. conservée 11,1, l. max. conservée 19,5, ép. 5,2, h. de la partie inscrite 9, h. l. variant de 1,3 à 1,6, l. de la cavité 1,5, profondeur de la cavité 0,8 ; *Antioch II-Inscr.*, 105 ; *IGLS III*, 923.
- Avec l'aimable autorisation de Madame Aslı Saraçoğlu : pl. XIII, 22
Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire 9209 ; origine incertaine ; pierre grise ; h. max. 28, l. 16, ép. 4, h. l. inconnue ; Saraçoğlu, 25, pl. XIII.
- © Worcester Art Museum : pl. XIV, 23
N° d'inventaire américain 5060-S270-I156 ; n° d'accès 1936.41 ; tombe 3, cimetière nord-est, secteur 7/8-Y, Narlıca ; marbre blanc orangeâtre ; h. max. 37,2, l. 28,6, ép. 3, h. de la partie inscrite 7, h. l. variant de 1,7 à 2,2 ; *Excavation Diary*, 1935, p. 251 ; *Antioch II-Inscr.*, 57 ; *IGLS III*, 758 ; Kondoleon, 28 ; Kondoleon-Becker, p. 257-258.
- © Worcester Art Museum : pl. XIV, 24
N° d'inventaire américain 4771-S246-I133 ; n° d'accès 1936.42 ; couloir 6, cimetière sud-est B, secteur 24-L, Antioche ; marbre ; h. max. 34, l. 35,2, ép. 5, h. l. 2 ; *Excavation Diary*, 1935, p. 243 ; *Antioch II-Inscr.*, 41, pl. 19 ; *IGLS III*, 857 ; Kondoleon, 29 ; Kondoleon-Becker, p. 259.
- Avec l'aimable autorisation de Denis Feissel : pl. XV, 25
Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire 9003 ; Antioche ; marbre ; h. max. 23,5, l. 13, ép. 2,8, h. l. 1,7 ; *IGLS III*, 945 ; Saraçoğlu, 185, pl. XCIII.
- Courtoisie des Musées d'Archéologie d'İstanbul : pl. XV, 26, 1-2
N° d'inventaire 829 ; proximité d'un tumulus, Pınarbaşı, İskenderun ; calcaire ; h. max. conservée 15,8, l. max. conservée 12,8, ép. 3,5, h. l. 1,6 ; Mendel, 1914a, 470.
- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. XVI, 27
Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire américain 5074-S273-I157 ; n° d'inventaire turc 1358 ; tombe 6, cimetière nord-est, secteur 7/8-Y, Narlıca ; marbre ; h. max. conservée 12,5, l. max. conservée 17,5, ép. 2,5, h. l. 1,4 ; *Excavation Diary*, 1935, p. 251 ; *Antioch II-Inscr.*, 55 ; *IGLS III*, 756.
- Avec l'aimable autorisation de Madame Aslı Saraçoğlu : pl. XVI, 28
Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire 152 ; origine incertaine ; marbre ; h. max. 33,5, l. 22, ép. 3, h. l. inconnue ; Saraçoğlu, 56, pl. XXVIII.
- Avec l'aimable autorisation de Madame Aslı Saraçoğlu : pl. XVII, 29
Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire 15841 ; origine incertaine ; pierre (marbre blanc selon A. Saraçoğlu) ; h. max. 32, l. 9, ép. 4, h. l. inconnue ; Saraçoğlu, 20, pl. X.
- Musée d'Antakya : pl. XVII, 30
N° d'inventaire 11182 ; École de Sages-Femmes, Antioche ; calcaire cristallisé grossier veiné de gris et de blanc ; h. 68,4, l. 29,2, ép. 3,2, h. l. 2 ; Saraçoğlu, 14, pl. VII.
- Avec l'aimable autorisation de Denis Feissel : pl. XVII, 31
Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire 8616 ; casernes françaises, Antioche ; marbre ; h. max. conservée : 26, l. max. conservée 27, ép. 4, h. l. 2,2 ; *IGLS III*, 864.
- Musée d'Antakya : pl. XVIII, 32
N° d'inventaire 15745 ; route périphérique ; calcaire ; h. max. 61,8, l. 36,5, ép. 12,8, h. l. inconnue ; Saraçoğlu, 182, pl. XC.
- Musée du Louvre, Dist. RMN-Grand Palais / Les frères Chuzeville : pl. XVIII, 33
N° d'inventaire non identifié ; n° du catalogue (usuel) MA2843 ; Antioche ; marbre ; h. 32, l. 22,3, ép. 2,4, h. l. inconnue ; F. De Saulcy, *Voyage autour de la Mer morte et dans les terres bibliques* (Atlas), Gide et J. Baudry, Paris, 1853,

- pl. IV ; P. Le Bas, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure III, parts V-VII*, Firmin Didot Frères, Fils et Compagnie, Paris, 1870. p. 453, n° 1835 ; W. Fröhner, *Les Inscriptions grecques interprétées par W. Fröhner*, Réunion des Musées Nationaux, Paris, 1880, p. 286, n° 218 ; *IGLS III*, 955 ; F. de Saulcy et la Terre Sainte, *Notes et Documents, Archives et Monuments d'une mission archéologique*, Réunion des Musées Nationaux de France, Paris, 1982, p. 228, n° 270.
- Avec l'aimable autorisation de Madame Aslı Saraçoğlu : pl. XIX, 34
 Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire 637 ; origine incertaine ; marbre ; h. max. 17,5, l. max. conservée 20,5, ép. 3, h. l. inconnue ; Saraçoğlu, 132, pl. LXVI.
- Musée du Louvre, Dist. RMN-Grand Palais / Thierry Ollivier : pl. XIX, 35
 N° d'inventaire AO11246 ; environs d'Antioche ; marbre ; h. max. conservée 21, l. max. conservée 20, ép. 2,8, h. l. 1, h. de l'interligne 0,2 ; A. Dain, *Inscriptions grecques du Musée du Louvre*, Les Belles Lettres, Paris, 1933, p. 88, n° 77 ; L. Robert, "Antioche", *Rev. Arch. II*, 1933, p. 137.
- Musée d'Antakya : pl. XX, 36, 1-2
 N° d'inventaire 16276 ; origine incertaine ; marbre grossier ; h. max. conservée 71, l. max. conservée 28, ép. 10, h. l. variant de 1,2 à 1,5 ; Saraçoğlu, 50, pl. XXV.
- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. XXI, 37
 Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire américain 4793-S250-I136 ; n° d'inventaire turc 674 (inventorié deux fois comme 1339) ; cimetière sud-est B, secteur 24-L, Antioche ; marbre grossier ; h. max. conservée 18,2, l. max. conservée 14,8, ép. 3, h. l. 0,9 ; *Excavation Diary*, 1935, p. 243 ; *Antioch II-Inscr.*, 44 ; *IGLS III*, 860 ; Saraçoğlu, 58, pl. XXIX.
- Musée d'Antakya : pl. XXI, 38, 1-2
 N° d'inventaire 17737 ; origine incertaine ; calcaire dolomitique grossier veiné de gris et de blanc ; h. max. conservée 71, l. du fronton 30,4, l. au milieu variant du haut vers le bas de 28,6 à 30, l. de la plinthe 32, ép. 11, h. l. de la 1^{ère} ligne 1, h. l. de la 2^e ligne variant de 1,3 à 1,5 ; Saraçoğlu, 112, pl. LVI ; Meischner-Lafli, 25.
- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. XXII, 39
 N° d'inventaire américain Pb21-S500-I259 ; n° d'accès 2000-108 ; Antioche ; marbre grossier blanc ; h. max. conservée 13, l. max. conservée 15, l. de la bordure gauche variant de 2,7 à 3, ép. 2,8, h. l. variant de 1 à 1,3 ; *Antioch III-Inscr.*, 198 ; *IGLS III*, 968 ; Weir, 115.
- Musée d'Antakya : pl. XXII, 40
 N° d'inventaire 8532 ; Antioche ; marbre ; h. max. 37, l. max. conservée 27,5, ép. 6,5, h. l. 1,5 (les dimensions dans le livre d'inventaire turc et *IGLS III* concordent parfaitement) ; Saraçoğlu, 83, pl. XLII.
- Musée d'Antakya : pl. XXII, 41
 N° d'inventaire 16737 ; Narlıca ; calcaire cristallisé grossier ; h. max. 41,2, l. max. conservée 31,2, ép. 3,5, h. l. variant de 1,5 à 2 ; Saraçoğlu, 79, pl. XL.
- Musée d'Antakya : pl. XXIII, 42
 N° d'inventaire 16736 ; secteur 13-R, Antioche ; marbre grossier ; h. max. conservée 9, l. max. conservée 13, ép. 2,3, h. l. variant de 1 à 1,5 ; Saraçoğlu, 163, pl. LXXXII.
- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. XXIII, 43
 Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire américain a643-S436-I217 ; n° d'inventaire turc 733 (inventorié deux fois comme 1459) ; *Excavation Diary*, 1935, p. 114-115 ; *Antioch III-Inscr.*, 117 ; *IGLS III*, 791.
- Musée d'Antakya : pl. XXIII, 44
 N° d'inventaire 11344 ; École Primaire İstiklâl, Antioche ; marbre porphyrique gris ; h. max. conservée 35, l. max. conservée 22, ép. 3,5, h. l. inconnue ; Saraçoğlu, 91, pl. XLVI.
- Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. XIV, 45, 1-2
 N° d'inventaire américain 4754-S241-I131 ; n° d'accès 2000-95 ; surface, secteur 24-L, Antioche ; marbre blanc ; h. max. conservée 32,1, l. max. conservée 26, ép. 9,5, h. de la partie inscrite 7, h. l. variant de 1,5 à 1,8, profondeur de la cavité 3,6 ; *Excavation Diary*, 1935, p. 241-242 ; *Antioch II-Inscr.*, 96 ; *IGLS III*, 861 ; Weir, 112.

Musée d'Antakya : pl. XXV, 46

N° d'inventaire 8496 ; origine incertaine ; marbre grossier gris ; h. max. 45, l. max. conservée 27, ép. 3,5, h. l. inconnue ; Saraçoğlu, 24, pl. XII.

Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : pl. XXV, 47

N° d'inventaire américain Pc370-I308 ; n° d'accès 2000-96 ; Antioche ou environs ; marbre blanc ; h. max. conservée 14,3, l. max. conservée 14,5, ép. 4,1, h. de la partie inscrite 3,5, h. l. 1,8 ; *Antioch III-Inscr.*, 199 ; *IGLS III*, 971 ; Weir, 121.

Musée du Louvre, Dist. RMN-Grand Palais / Thierry Ollivier : pl. XXVI, 48

N° d'inventaire MND898 ; n° du catalogue (usuel) MA4493 ; Antioche ; marbre blanc ; h. 34,3, l. 23,3, ép. 2,5, h. l. 1 ; *IGLS III*, 975.

Courtoisie du Musée d'Art de l'Université de Princeton : XXVI, 49

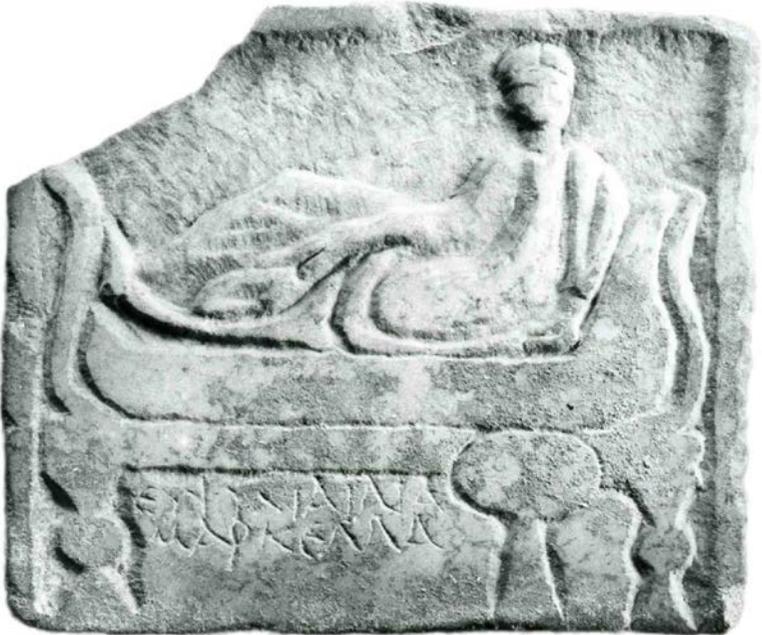
Conservée au Musée d'Antakya ; n° d'inventaire américain 5155-S285-I163 ; n° d'inventaire turc 696 (inventorié deux fois comme 1369) ; tombe 19, cimetière nord-est, secteur 7/8-Y, Narlıca ; marbre ; h. 45, l. 27,5, ép. 3,5, h. l. variant de 1,4 à 1,9 ; *Excavation Diary*, 1935, p. 253 ; *Antioch II-Inscr.*, 56 ; *IGLS III*, 757 ; Saraçoğlu, 164, pl. LXXXII.

Courtoisie des Musées d'Archéologie d'İstanbul : pl. XXVII, 50, 1-2

N° d'inventaire 826 ; proximité d'un tumulus, Pınarbaşı, İskenderun ; marbre blanc ; h. 32,1, l. 18,1, ép. 4,2, h. l. 1,3 ; Mendel, 1914a, 467.



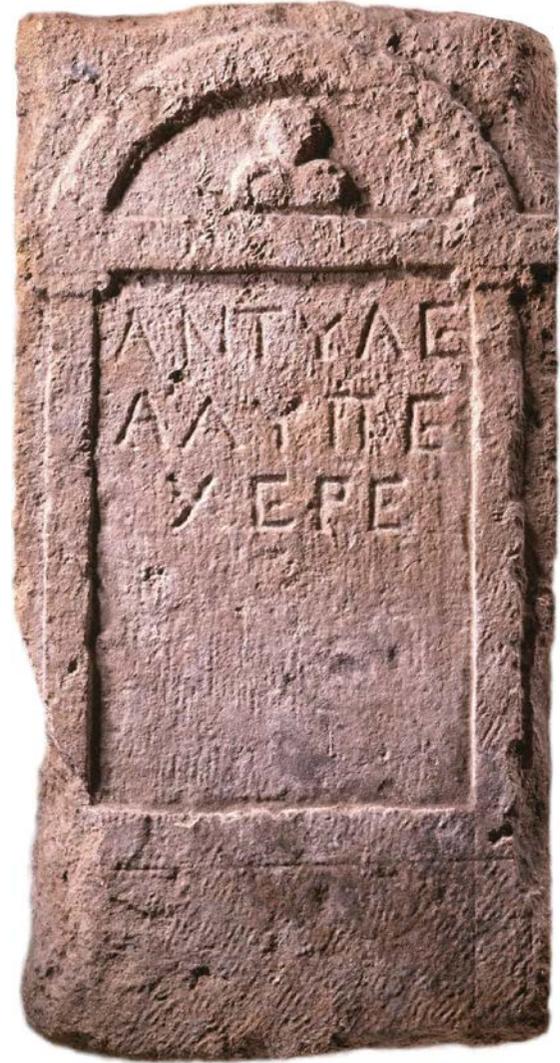
1



2,1



2, 2



3



4



5



6



7



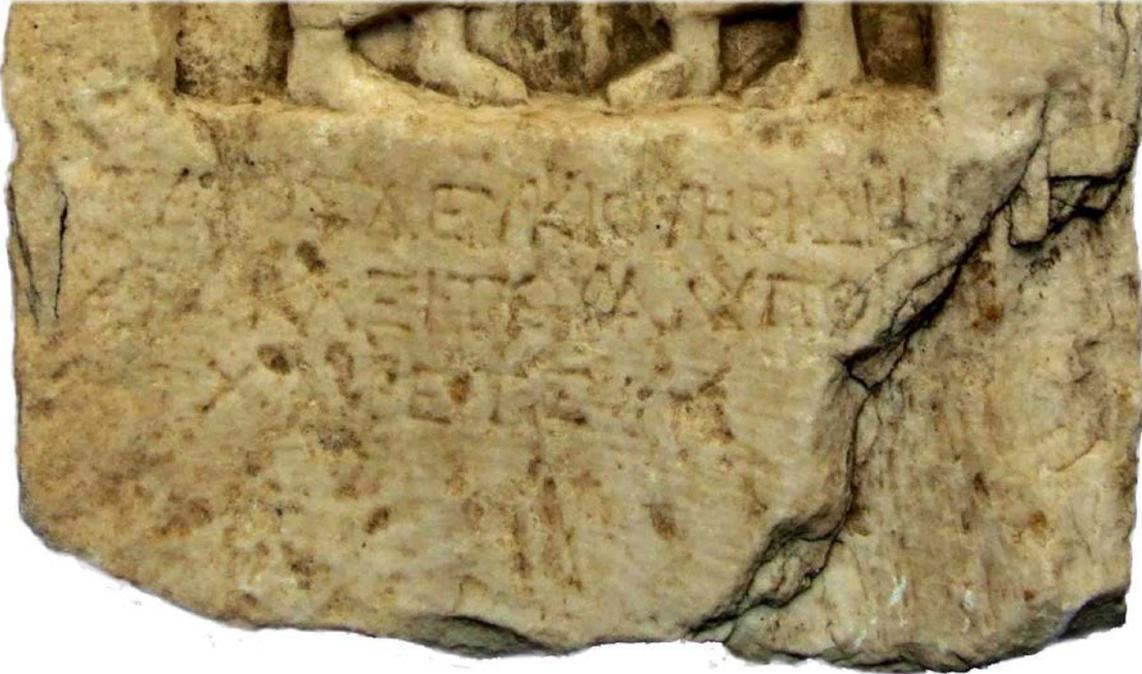
8



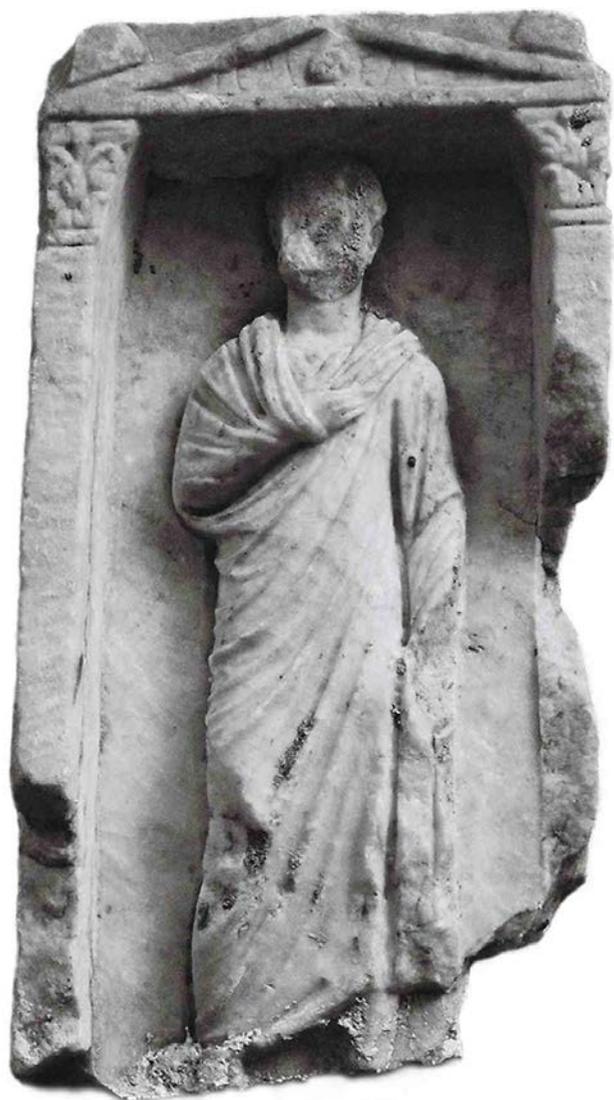
9



10, 1



10, 2



11,1



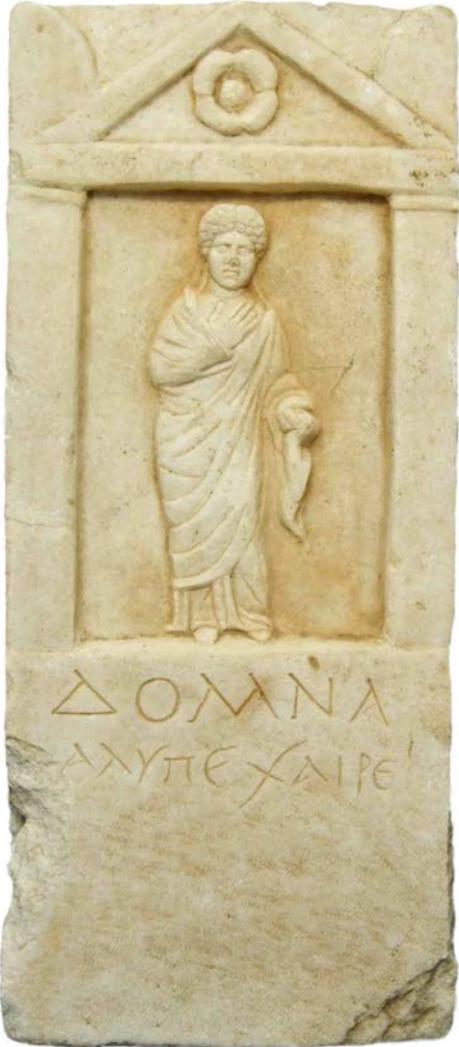
11,2



12, 1



12, 2



13



14



15



16



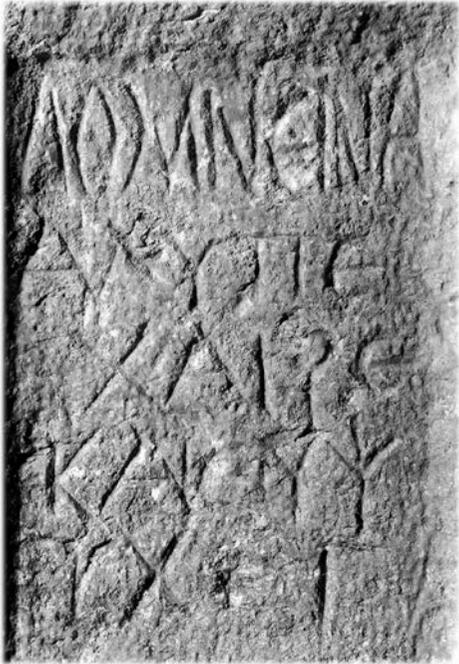
17



18



19, 1



19, 2



20, 1



20, 2



21



22



23



24



25



26, 1



26, 2



27



28



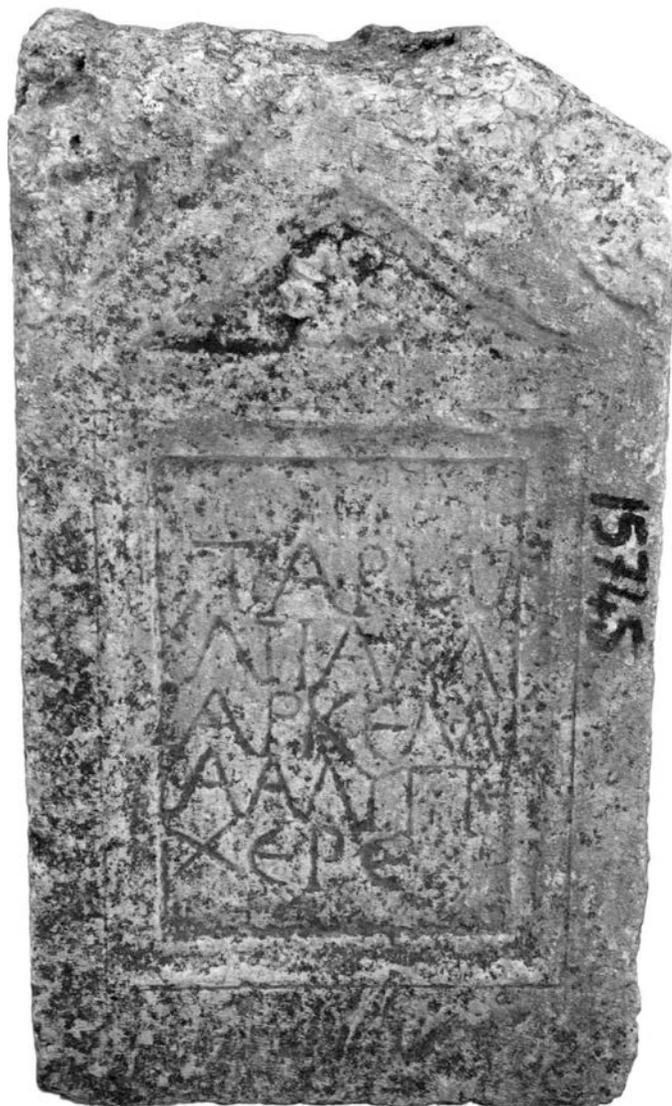
29



30



31





34



35



36, 1



36, 2



37



38, 1



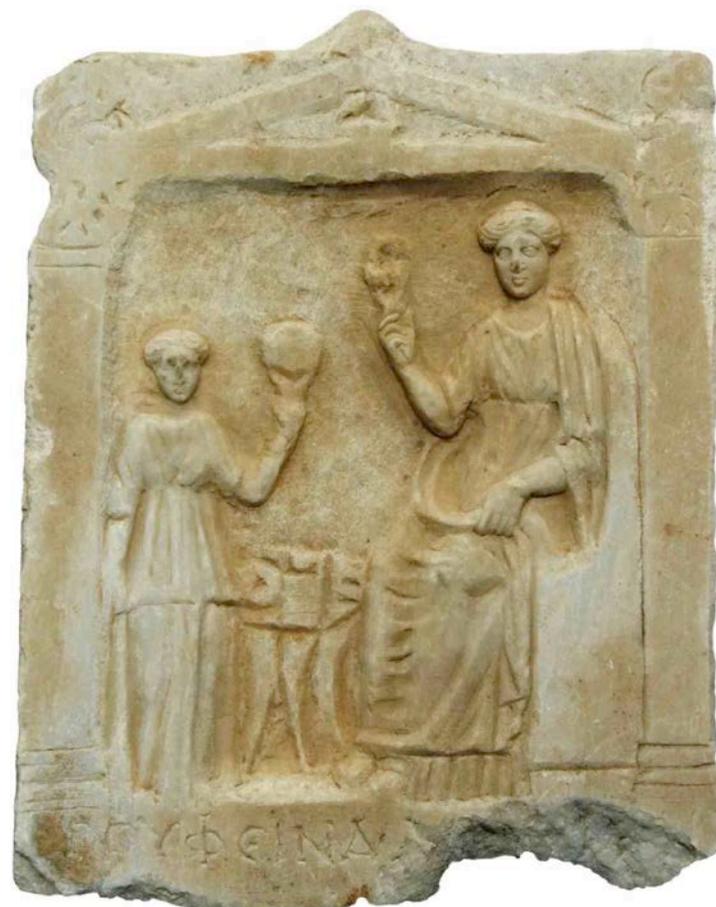
38, 2



39



40



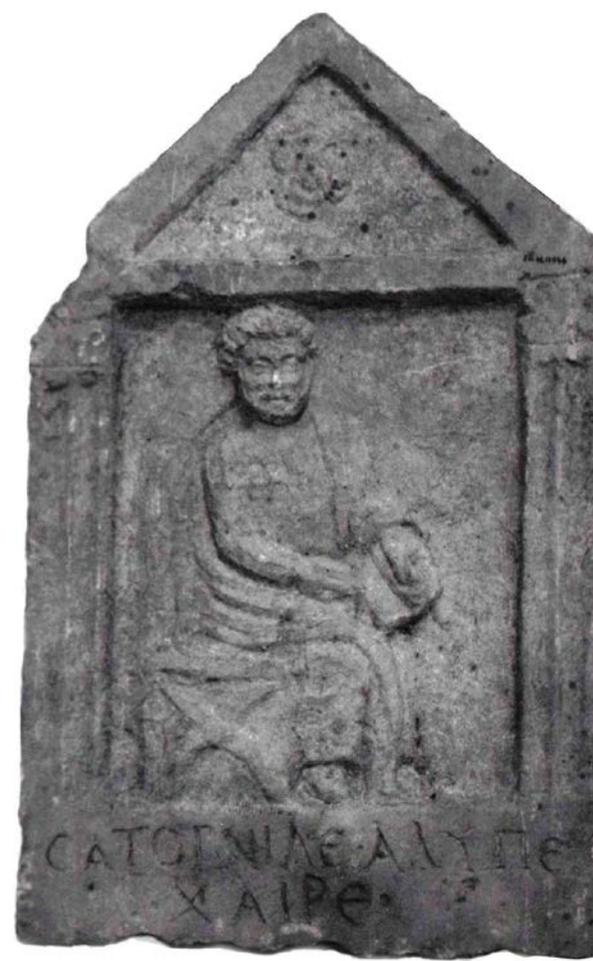
41



42



43



44



45, 1



45, 2



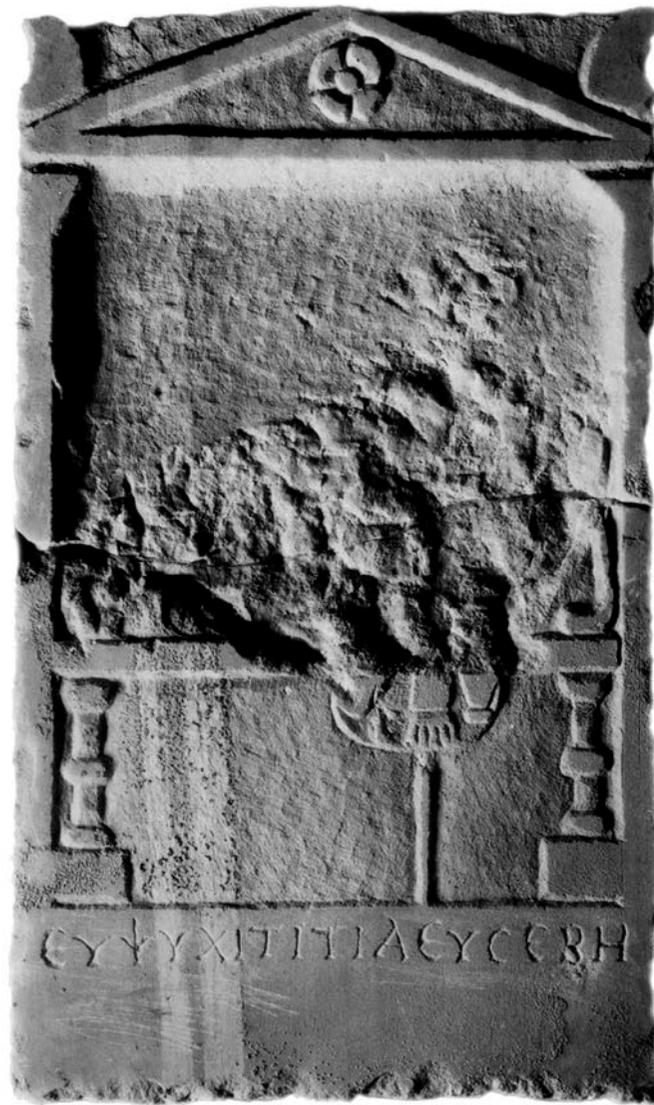
46



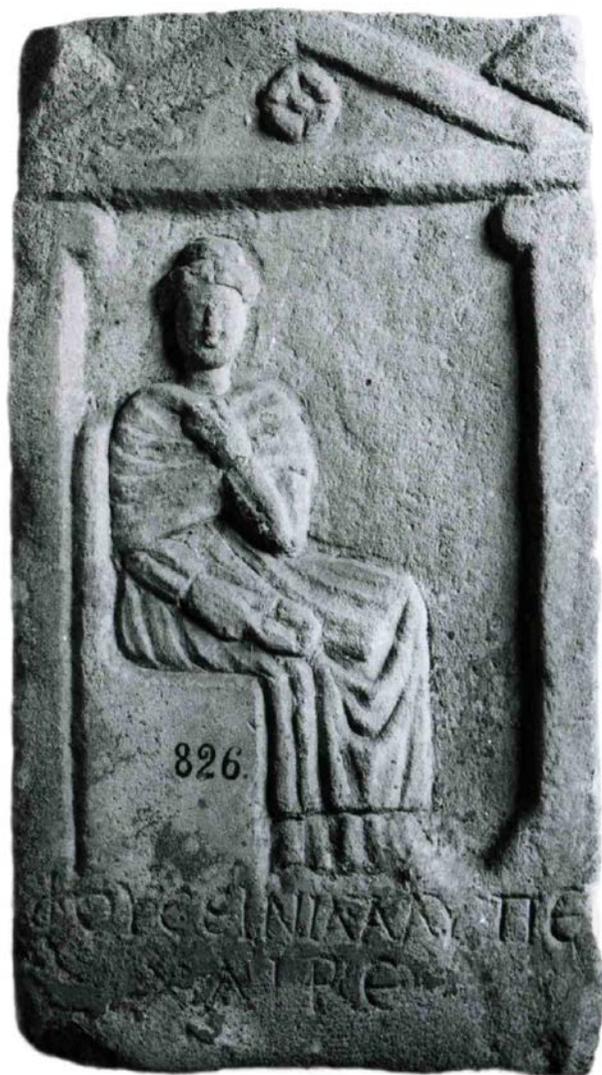
47



48



49



50, 1



50, 2

Dadisho‘ Qatraya’s *Letter to Abkosh*: the text according to MS Baghdad Archbishopric of the East n° 210 with critical notes and a translation

By

David Phillips¹

Université de Louvain, Louvain-la-Neuve

Dadisho‘ Qatraya’s *Letter to Abkosh* was first edited by A. Guillaumont and M. Albert in 1984². Although their edition gives the impression that it is based on three witnesses, in point of fact there is only one: the Notre-Dame des Semences (or Alqosh) n° 237, called S by the editors. The other two manuscripts used are merely 20th century copies made for J. Vosté and A. Mingana from the previous exemplar and thus have

¹ The text of the *Letter* was one of the subjects of the Intermediate/Advanced Syriac course we gave during the 2012 edition of the *Académie des langues anciennes* at Digne-Les-Bains and we extend our thanks to our two students, Jean-Marie Mouesca and Bosko Eric who participated in the analysis of the textual variants.

² A. GUILLAUMONT and M. ALBERT, “Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh sur l’hésychia” in E. LUCCHESI and H.D. SAFFREY (ed.), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne* (Cahiers d’Orientalisme 10), Genève, 1984, p. 235-245.

no independent value, they are referred to as V and M respectively³.

We have already had the opportunity of drawing attention to the fact that another witness, Baghdad Archbishopric of the East n^o 210 (which we have called G) has, in addition to Dadisho's *Commentary on the Paradise of the Fathers* (DQC), the complete text of his *Letter*⁴, on ff^o 169v^o-173v^o, and that having been unknown to Guillaumont and Albert, it has not yet been used to provide a critical edition of the letter.

G's importance for Dadisho's works is paramount since it constitutes the oldest East Syriac witness to his writings. Although the exemplar is acephalous and its colophon is lacking, A. Kaplan has been able to date it, on palaeographical grounds, to the first half of the 9th century⁵.

Compared with the previously edited text (E), G provides more than seventy true textual variants for the *Letter*. Although, by and large, their nature is not earth-shaking, there are several interesting divergences. Given that a simple list of variants without having the text immediately available would be frustrating for the reader, it has seemed preferable to reproduce the whole text as it appears in G. All the divergences from E have been noted here in an apparatus provided for G's text. Purely orthographic variants have also been included for the sake of completeness, though their importance is marginal. Where it has been deemed useful, a brief analysis of the variants has also been provided and constitute a kind of critical commentary.

We can say that G is a witness to the same text form as E which is stable. G allows us to fill in a certain number of lacunae where text has fallen out through homoeoteleuton and is therefore useful for completing the text.

However it is far from having the best text. Of the 84 true variants, we have preferred only 30 of G's. These variants have been marked with an asterisk (*) in the apparatus.

Comparing E and G, we can notice that while both have a tendency to make stylistic improvements there are perhaps a few more in E. As to the mind-set behind G, one element for further investigation could be the question as to whether the "heart" can

³ For a description of the manuscripts, see GUILLAUMONT and ALBERT, "Lettre", p. 236.

⁴ D. PHILLIPS, "The Syriac Commentary of Dadisho' Qatraya on the *Paradise of the Fathers*: Towards a Critical Edition", BABELAO 1 (2012), p. 12. I take the opportunity of correcting my remark there saying that G is a "fourth" witness to the text – it is in fact only the second.

⁵ A. KAPLAN, "Expertise paléographique du ms. Syr Bagdad 210 en vue de sa datation. Dadisho Qatraya, Commentaire sur le Paradis des Pères", BABELAO 2 (2013), p. 105-121.

be the seat of “thoughts”. Two of the variants might indicate that G had a problem with this (see notes 64 and 118), but it would require more evidence to be confirmed⁶.

To facilitate reference to the text, we have kept the numbering of the sections established by the first editors of the text. We have added an English translation since it seemed a useful way of complementing the French rendering of thirty years ago.

What can we say about the context of the *Letter*? In all likelihood, it would seem that we are dealing with a real letter rather than a simple literary convention. The recipient, Abkosh (or Bakosh) was a friend of Dadisho’s on whose insistence he composed at least two of his writings⁷.

Abisho’s *Catalogue* tells us that Dadisho‘ composed **ܠܗܘܬܐ ܕܠܘܩܝܘܬܐ** “letters and questions”⁸, though the recipients are not mentioned. In this case, it means that the *Letter to Abkosh* is the only known surviving item of his correspondence and thus particularly valuable as being the sole witness to the epistolary genre among his writings.

The historical context is made clear by the letter itself. Abkosh had wanted to visit Dadisho‘, the latter not only refused him entrance to his cell, but also declined to even speak with him from the window. This greatly saddened his fellow monk and so Dadisho‘ decided to send him a letter to make up for his apparent lack of hospitality and justify his behaviour (Section 1). The justification is the need to preserve the monk’s quietude⁹. Dadisho‘ then develops on this at length by explaining the interdependence of the three basic virtues which are quietude, meditation and self-coercion (Sections 2 to 4) and the other virtues which come into being through them (Sections 5 to 7).

He concludes his analysis (Section 8) by making a correlation between the virtues and the passions to which they constitute a remedy. It is this part of the letter that is the most developed, from a literary and technical point of view. A triple correlation is established between each of the passions and, for each of them, three virtues that can cure them. Given the literary density of the section and its concluding position, we would like to suggest that it constitutes the real object of the *Letter*.

⁶ A cursory examination of the variants in G related to the word **ܠܗܘܬܐ** in DQC appears neutral in this respect, at least at first sight.

⁷ See note 11.

⁸ J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana* [...], III/1, Rome, 1719-1728, p. 99.

⁹ On the choice of this translation, see note 172.

15 ¹⁵ ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶

[2] ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰

15 E. ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰

לַחֲזוֹן מִלֵּוּי מִיָּדָה׃ 63 וְגַם שֶׁעָבַד מִלֵּוּי 64 וְהַמִּשְׁמָר׃
 וְעַל כֵּן כָּתוּב בְּמִשְׁנֵי הַלְוִי׃ שֶׁיֵּן מִן וְעַל פְּתוּחַ
 הַלְוִי׃ הַמִּשְׁמָר עַל זֶה עָבַד מִלֵּוּי מִיָּדָה׃ 65 וְהַמִּשְׁמָר׃
 וְעַל זֶה עָבַד מִלֵּוּי מִיָּדָה׃ 66 וְהַמִּשְׁמָר׃ וְעַל זֶה עָבַד מִלֵּוּי
 מִיָּדָה׃ 67 וְהַמִּשְׁמָר׃ וְעַל זֶה עָבַד מִלֵּוּי מִיָּדָה׃ 68 וְהַמִּשְׁמָר׃
 וְעַל זֶה עָבַד מִלֵּוּי מִיָּדָה׃ 69 וְהַמִּשְׁמָר׃ וְעַל זֶה עָבַד מִלֵּוּי
 מִיָּדָה׃ 70 וְהַמִּשְׁמָר׃ וְעַל זֶה עָבַד מִלֵּוּי מִיָּדָה׃ 71 וְהַמִּשְׁמָר׃
 וְעַל זֶה עָבַד מִלֵּוּי מִיָּדָה׃ 72 וְהַמִּשְׁמָר׃ וְעַל זֶה עָבַד מִלֵּוּי
 מִיָּדָה׃ 73 וְהַמִּשְׁמָר׃ וְעַל זֶה עָבַד מִלֵּוּי מִיָּדָה׃ 74 וְהַמִּשְׁמָר׃
 וְעַל זֶה עָבַד מִלֵּוּי מִיָּדָה׃ 75 וְהַמִּשְׁמָר׃ וְעַל זֶה עָבַד מִלֵּוּי
 מִיָּדָה׃ 76 וְהַמִּשְׁמָר׃ (P^o171v^o)

*61 E. The addition of such joining words is likely to be secondary.

*62 E.

*63 E. This and the preceding variant go together. E has an explicit hypothetical clause introduced by *pr* whereas G has a circumstantial clause, the hypothetical sense of which is implicit, but clear. E has “improved” the text and is secondary.

E. G has preferred using a word to designate the intellect which it felt better suited to “thoughts”; E’s reading is the older one. See also note 118 for a similar phenomenon.

E. The same remark on the repetition of the preposition in note 46 applies here as well.

E. E has omitted this sizeable phrase by homoeoteleuton on *pr* which G has allowed us to recover.

E.

E. The *pe’al* and *ethpe’el/ethpa’al* all have the same meaning here. Perhaps it is easier to imagine the contraction of the longer form to the shorter, rather than the other way round.

E.

E.

E.

E.

E.

E. The addition of the suffix is secondary.

E.

E G.

[8] כִּי מִן הַיָּמִים הַהֵלֶךְ לִי לְהַלְפִי.¹³⁵ וְחַלְמֵי חַמְדָּ
 וְיָדוּ חַמְדָּ לְמַעַן לְמַעַן וְחַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹³⁶ וְחַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹³⁷ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹³⁸ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹³⁹ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹⁴⁰ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹⁴¹ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹⁴² חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹⁴³ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹⁴⁴ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹⁴⁵ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹⁴⁶ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹⁴⁷ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹⁴⁸ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹⁴⁹ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ
 חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ.¹⁵⁰ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ חַמְדָּ

¹³⁵ כִּי מִן הַיָּמִים הַהֵלֶךְ לִי לְהַלְפִי E. The addition of the suffix as a determiner to the substantive is secondary.

¹³⁶ וְחַמְדָּ חַמְדָּ E. The form וְחַמְדָּ as an adjective is not attested as such in the dictionaries, unlike וְחַמְדָּ, but free -aya forms to create adjectives are frequent in Syriac (Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar* §135, p. 80-83) Perhaps G has normalized the form.

¹³⁷ חַמְדָּ E.

¹³⁸ om E. A secondary addition to match חַמְדָּ.

¹³⁹ חַמְדָּ E. E is referring to חַמְדָּ at the beginning of the sentence, while G has had its attention drawn to the nearer feminine substantives וְחַמְדָּ, וְחַמְדָּ and וְחַמְדָּ.

¹⁴⁰ חַמְדָּ E.

¹⁴¹ E חַמְדָּ G *per errorem*.

¹⁴² חַמְדָּ] חַמְדָּ E.

¹⁴³ חַמְדָּ] חַמְדָּ om E through homoeoteleuton.

¹⁴⁴ om E. Probably omitted through the close visual resemblance to חַמְדָּ.

¹⁴⁵ חַמְדָּ E. There is a curious inversion of the synonyms in the witnesses, see note 147

¹⁴⁶ וְחַמְדָּ E. G has regularized the vocabulary to fit in with the three parts of the soul announced in the preceding lines: desire, anger, thought.

¹⁴⁷ חַמְדָּ E. There is a curious inversion of the synonyms in the witnesses, see note 145

¹⁴⁸ The punctuation is that of E, G has none here.

¹⁴⁹ חַמְדָּ E.

ܗܘܝ ܕܥܡ ܕܥܠܡܐ ܕܡܢܚܝܢܐ ܕܥܡܐ ܕܗܘܝܐ ܕܗܘܝܐ
 ܕܥܡ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ 151 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ 152 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ 153 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
 154 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
 156 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ 155 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ 157 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ (f°173v°)
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ 159 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ 158 ܕܥܠܡܐ
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ 160 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ 161 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ 163 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ 162 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ 164 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ

150 ܕܥܠܡܐ E. G has removed the relative, which is not strictly necessary and added a suffix to the verb to replace it. This can be considered to be a stylistic improvement.

151 ܕܥܠܡܐ E.

152 ܕܥܠܡܐ E. G would seem to have misconstrued the Evagrian term “natural desire” which has the sense of what is the original, true nature created by God with the idea of nature as what is of this world (See, for example, the *Praktikos* 24 (A. GUILLAUMONT and C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, vol. 2 (Sources chrétiennes 171), Paris, 1971, p. 556-557). In consequence, G thought it necessary to replace “natural” by “pure”.

153 ܕܥܠܡܐ E. E’s text means literally “restriction of the throat” with the idea of reducing food. G doubtless found the metaphorical use of the part of the body difficult and has replaced it with a literal psychological one.

154 The use of double diacritical points is quite common in G.

155 ܕܥܠܡܐ E. The text is talking about the irascible part of the soul, G has preferred to make this explicit by replacing “part” with “anger”.

156 ܕܥܠܡܐ E.

157 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ] E *legi nequit* G.

158 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ] E [] ܕܥܠܡܐ [] G.

159 ܕܥܠܡܐ E. The same remark can be made as in note 46, but here it is E that has the better reading.

*160 *add* ܕܥܠܡܐ E, probably a stylistic embellishment.

*161 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ E. The relative distinction made by E between reading and prayer that G puts on the same level is a secondary development.

*162 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ] ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ E. E has hierarchized body and soul, going from the “baser” to the “nobler” element.

163 *sine seyame* E. G has generalized with a plural.

164 ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ] ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ E. One wonders if the shift ܕܥܠܡܐ/ܕܥܠܡܐ is just a question of two synonyms or if we are dealing with a shift from a Semitic word to a Greek one (*νόμος*).

165 ܠܒܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ
 168 ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ
 169 ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ
 170 ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ
 171 ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ
 ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ
 ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ

Translation of the text

*The letter that Mar Dadisho‘ sent to Bakosh on the subject of quietude*¹⁷²

[1] Before anything else, I greet you in the fear of God and the love of our Lord and I beg your Charity to pray for the sinner I am. Next, I ask your Modesty¹⁷³ to be neither sad nor despondent because I did not let you enter my cell, nor did I speak with you from the window. I was hindered from this for two reasons: firstly, because you have no need of one as lowly as myself, for you have acquired many great teachers and helpers and, secondly, if I did this for you in particular, others would request and require the same thing. Now I am incapable of doing this for a great number, because it would be unprofitable for me.

As for me, my dear friend, I have found no profit whatever in being a recluse in my cell and holding conversation with brothers from the window. What profit would I acquire if I shut my body

*¹⁶⁵ ܕܥܡܝܢܝܢ E, by assimilation to the Peshitta text of Eph 4:22.

¹⁶⁶ E ܕܥܡܝܢܝܢ G.

¹⁶⁷ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ] ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ E. The text is different from the Peshitta of Eph 4:22 which has ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ ܕܥܡܝܢܝܢ. Could ܕܥܡܝܢܝܢ be a mistaken reminiscence of ܕܥܡܝܢܝܢ?

¹⁶⁸ ܕܥܡܝܢܝܢ E.

¹⁶⁹ ܕܥܡܝܢܝܢ E.

¹⁷⁰ ܕܥܡܝܢܝܢ E.

¹⁷¹ ܕܥܡܝܢܝܢ E.

¹⁷² We have opted for this voluntarily awkward translation of ܕܥܡܝܢܝܢ in order to bring out its specifically technical nature in Syriac spiritual literature with a semantic field ranging from tranquillity, quietness or stillness of the mind (partially corresponding to the Greek *ἡσυχία* in Byzantine literature) to physical solitude. See, for example, F. DEL RÍO SÁNCHEZ, *Los Cinco Tratados sobre la Quietud (Ṣelyā) de Dādīšō‘ Qatrāyā* (Aula Orientalis. Supplementa 18), Barcelona, 2001, pp. 29-35.

¹⁷³ The word is used as respectful means of address and also as an ecclesiastical title.

in a cell, but I let my mind wander everywhere? Indeed how could the mind not wander when the senses of the body roam free and wander? Moreover, how could the senses not wander when the three of them that are most in need of being kept under control are allowed to be free? By those, I mean the tongue, sight and hearing. How much harm does a brother who is a recluse suffer from lack of watchfulness over his senses and in particular that of hearing! We can learn this from the writings of the fathers and from the experience of things.

[2] From experience, it is as follows. When a brother who is a recluse speaks of profitable matters with another brother from the window, he can be watchful over his sense of sight in order not to look in an unrestrained fashion and he can also keep his tongue in order to stop any despicable and harmful word from escaping him. This is possible if he is very valiant and perfect. As to his sense of hearing however, how can he keep watch over it, since he has no power over the tongue of the person who is speaking with him? If it happens that he hears a word that is harmful to his observance, it will make him suffer more than a scorpion's sting and will be a cause for his thoughts to wander for a long time. Now if one word from one brother can hurt a recluse, how much more so many words from many brothers.

[3] So this is what we learn from experience. Listen now to the writings of the fathers. The blessed Evagrius, the greatest of the gnostics¹⁷⁴, that very grammarian of the passions and examiner of the thoughts, says this: "Because it is through the five senses that the intellect receives thoughts, let (the monk) look to see thus through which (sense) warfare waxes the strongest against him. It is clear that it is through hearing." This he demonstrates (by quoting) from the First-Born of the wise, saying: "According to the word of Solomon: 'A word of sadness troubles a man's heart.'¹⁷⁵"

We also learn the same thing from what happened to the glorious and blessed Arsenius following an order from God. When he was still in the royal palace¹⁷⁶, he desired the way of life of the angels¹⁷⁷, but was hindered from so doing because of the distractions of the world. He cried out in pain from the depths of his heart to God and said, "Lord, lead me to life." The Lord replied

¹⁷⁴ *ܩܕܝܫܐ* is the usually rendering of *γνωστικός* in the Evagrian sense of the word: one who, after practical experience, has moved on to the truly spiritual matter of contemplation (see A. GUILLAUMONT and C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Le Gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science* (Sources chrétiennes 356), Paris, 1989, p. 24-40 and *ibidem*, *Évagre le Pontique. Traité pratique*, (Sources chrétiennes 170), vol. 1, p. 38-63).

¹⁷⁵ Prov 12:25.

¹⁷⁶ Before becoming a monk, he was preceptor to the emperors Arcadius and Honorius (L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du Désert. Collection alphabétique*, Sablé-sur-Sarthe, 1981, p. 23)

¹⁷⁷ i.e. the monastic life.

to him from his holy height¹⁷⁸, saying: “Arsenius, flee from men and you shall live.” So he went to Scete to be with abba Macarius and lived in a coenobium of many monks.

Once he had received sufficient instruction befitting a coenobium, he was deemed worthy of dwelling in a cell¹⁷⁹. Thanks to the ability of his knowledge and the discernment of his mind, he perceived that all his observance in the cell during the week was lost to him whenever he went to the community. This happened because of the commotion which occurred in his heart due to what he saw and the harmful things he heard, caused by dissolute brothers who are often to be found in monasteries. On this subject, Evagrius says, “As to those who wish to accomplish the disciplines¹⁸⁰ of virtue in a community, Satan arouses the dissolute brothers against them¹⁸¹.”

So what did the blessed man do? He cried out again to God in the suffering of his heart and said, “Lord, lead me to life”. It is as if he was saying in the presence of God, “I had prayed before your Greatness and implored your Grace to save me from the tumult of the world, so to speak from the waves of the sea. You caused me to dwell in a haven of peace in order for me to be agreeable to you and for my soul to live in remembrance of your love. Yet now, among the brothers, I suffer even greater confusion and disturbance through what I see and hear.” Then he heard the divine voice again that said to him, “Arsenius, flee, be silent and remain in quietude.” These are the roots, that is to say the remedies, for a man not to sin. It is as if God said to him, “When you were in the world, I did not order you to be in quietude and silence in a solitary dwelling, because you lacked instruction and perseverance. Now however that you have been instructed and sufficiently trained, depart henceforth from the monastery of many brothers and remain in quietude and silence.”

By “flee”, God commanded him to go far from the company of the brothers and to shut up his body in a cell. By “be silent”, he instructs him not to speak from the door or the window with those who come to him. Finally, by “remain in quietude”, he warns him not to hold conversations with people in his mind all

¹⁷⁸ The translation in GUILLAUMONT and ALBERT, “Lettre”, p. 242 “du haut de sa sainteté” misses the point that the genitive with a substantive has an adjectival force, just as ܐܘܪܘܫܝܡܐ ܕܩܕܝܫܐ means “holy Spirit” and not “spirit of holiness”.

¹⁷⁹ Life in a community is a simple preparation for the solitary life in a cell.

¹⁸⁰ See our remarks on the highly polysemic word ܐܘܪܘܫܝܡܐ in D. PHILLIPS, “Lost and found: Dadisho‘ Qatraya’s *Commentary on the Paradise of the Fathers* as a witness to the works of Theodore of Mopsuestia” in M. KOZAH *et alii* (ed.), *The Syriac Writers of Qatar in the Seventh Century* (Gorgias Eastern Christian Studies 38), Piscataway, 2014, p. 210.

¹⁸¹ *Praktikos* 5 (GUILLAUMONT and GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Traité pratique*, vol. 2, p. 504-505).

the time, because there is absolutely no profit to be derived from confining one's body in a hermitage while letting the senses go free through talking from the window. Neither does it serve any good to confine the body and the senses while allowing the thoughts of the intellect to wander and reflect about the brothers and exterior things. Apart from the set times of prayer when one reflects on one's fathers and brothers spiritually, as befits the law of spiritual love, a recluse should in no way remember anybody or reflect on anything, except on God and on himself.

He who does not divest himself of all things cannot put on the Lord of All. The remembrance of God cannot dwell with the remembrance of men in the heart. As it is written in the *Book of Paradise*, "A certain brother asked an elder and said, 'How should a monk dwell in his cell?'. The elder replied by saying, 'He should in no way have any remembrance of men when he dwells in his cell'¹⁸²".

[4] Contrary to my habit, I have obliged myself to write these few things to you¹⁸³, that they may serve as the apology I owe you. God knows how I love you in the person of our Lord and how I have profited from your aims and your zeal in the fear of God. That I owe you honour and satisfaction, this I know. However, I live among many people and it does not befit your Charity that you should be for me a pretext for complaint or gainsaying because I speak with you alone among this large community or that I give a pretext to others to be scandalized about me.

Now, if you keep the commandments of our Lord Christ, in spiritual love, and keep the gaze of your mind stretched towards him¹⁸⁴ at all times, with the insatiable¹⁸⁵ and ceaseless desire and zeal to do his will, it is he himself who will be for you a teacher, guide and helper for accomplishing his will and for the joy of your soul. Now, it is written, "The commandments of the Lord are upright and gladden the heart¹⁸⁶" – here is joy for your delectation; "the commandment of the Lord is choice and enlightens the eyes¹⁸⁷" – here is light for your soul to journey in his path without stumbling; "the testimony of the Lord is faithful and brings wisdom to children¹⁸⁸" – here is divine understanding and

¹⁸² WALLIS BUDGE, *The Book of Paradise*, vol. 2, p. 432 (translation vol. 1, p. 589).

¹⁸³ According to the French translation (GUILLAUMONT and ALBERT, "Lettre" p. 243), it is the "things" which are not habitual, not the fact of writing. It is however clear that it is the latter which is intended, whichever Syriac text is followed (see note 74).

¹⁸⁴ Perhaps compare Heb 12:2.

¹⁸⁵ Not "sans lassitude" (GUILLAUMONT and ALBERT, "Lettre" p. 243).

¹⁸⁶ Ps 19:8.

¹⁸⁷ *ibidem*.

¹⁸⁸ Ps 19:7.

spiritual wisdom in order to be enlightened with spiritual considerations and to resist the enemies' attacks. As it is written, "Make me wiser than my enemies because I have kept your commandments¹⁸⁹." If you seek out consolation from my words in replacement of my conversation with you, (this consolation) will be a teacher and a consoler. I even dare to say that the narrowness of the seclusion in which I am, the poverty of the place in which I dwell and the confined hermitage which I inhabit will serve you in place of a teacher, if it is that you do indeed desire to draw some profit from my littleness and my simplicity.

[5] But if words are also necessary, listen then. You must learn and know, my dear friend, that before anything else a monk has to acquire these three virtues which will be for him like the tools of craftsmanship used by craftsmen. Just as every craft necessarily needs three things, by which I mean to say: an iron anvil, a hammer and pincers so all the different disciplines among monks have need of these three things. They are: quietude, meditation and coercion (of self). Without them, no virtue can be properly accomplished with the upright intention which behoves it. These (virtues) engender one another: quietude engenders meditation and meditation coercion. From these are thence engendered and established all the precious and glorious virtues.

Therefore, a monk must leave the world in order that his soul become used to living in quietude according to his strength and his stature, be it as a kelliote¹⁹⁰ or a coenobite. Accustom yourself, my brother, even if you are in a coenobium, when you have the opportunity, to sit and meditate. Reflect, saying to yourself, "For what reason did I leave the world and what do I run after in order to acquire it¹⁹¹?" Meditate on the passions and ponder on the virtues: what and how many are the virtues and what and how many are the passions? Then because of quietude and suchlike meditations, you will perceive how this monastic way of life is hard and that without constantly compelling yourself, you will be unable to accomplish it, for you have a combat against nature, old habits and will.

[6] So, when you will have received instruction concerning these three things and will have understood that without quietude there is no meditation, and that without meditation there is so coercion (of the self), you will then acquire the discovery of the knowledge of three other virtues which are even greater than the others. They are prayer without ceasing, the overthrow of thoughts and asceticism.

¹⁸⁹ Ps 119:98.

¹⁹⁰ **ܟܠܝܘܬܐ** is derived from **ܟܠܠܐ** and refers to a monk living a solitary life in a cell.

¹⁹¹ Perhaps compare Phil 3:12 (so GUILLAUMONT and ALBERT, "Lettre", p. 244), but the vocabulary of the Peshitta is somewhat different (**ܟܠܝܘܬܐ** instead of **ܟܠܠܐ**).

Listen then to how they become known to someone and how they are engendered one from another. When someone is in quietude with his soul, this very quietude and silence awaken his mind to meditate on himself. Once he has meditated on himself and has correctly understood what sin is and what righteousness is, he knows that it is impossible to depart from evil and do good, except by compelling himself every day and at every instant. When he realizes that, however much he compels himself night and day, he is too weak for improvement, he then understands that, without divine help, he is unable by himself to free himself from the passions and accomplish the virtues.

Henceforth he applies himself to the labour of prayer and prays without cease in order to find help. When however, he sees that prayer is hindered by the thoughts arising from the passions, he continually takes care to purify his soul from the thoughts that are aroused in him by the Evil One. In this way, his heart is illuminated through prayer and his mind is strengthened against his enemies. Furthermore, when he realizes, thanks to his discernment and the teaching of experience, that he cannot overthrow his thoughts and pray all the time when lying with a full stomach on his bed, he devotes himself to the labours of asceticism. Once his body has become lighter through fasting, it becomes easier for the mind to overthrow the thoughts or pride¹⁹² which arise against the knowledge and love of God; and once the body has been somewhat weakened and emaciated through keeping vigil, the mind is immediately illuminated in prayer.

[7] These three other virtues are born from the first three and without them they cannot be learnt or acquired. Just as the king's crown, his ring and the cup of gold he drinks in cannot be fashioned without pincers, anvil and hammer so, without quietude, meditation and coercion (of self) one cannot acquire prayer without ceasing, the overthrow of thoughts, bodily labour and the other kinds of virtue.

Thus, we must cherish quietude as being the root from which all the virtues sprout. In this quietude, it does not behove us to reflect on anything else apart from our sins and passions and on how we can free ourselves from them, and acquire purity of heart and be deemed worthy of the vision of God and his love. "Blessed are the pure in heart for they shall see God"¹⁹³ and "He

¹⁹² GUILLAUMONT and ALBERT, "Lettre", p. 244 translate, we think, *ad sensum* with "obstacle". No such meaning is attested in the lexica. Although the mention of pride seems unexpected, an almost identical text is found in DQC I, 52 **ܩܘܪܝܢܘܢ ܕܥܡܪܘܢ ܕܥܡܪܘܢ ܕܥܡܪܘܢ ܕܥܡܪܘܢ ܕܥܡܪܘܢ ܕܥܡܪܘܢ** "We overturn their [the demons'] thoughts and any pride which arises in us through them against the knowledge of God and the love of our Lord".

¹⁹³ Mt 5:8.

who loves me and keeps my commandments, I shall love him and show myself to him¹⁹⁴. This is pledge of perfection to come.

[8] I also add the following for your instruction. At all times, investigate the generic passions and the comprehensive virtues and meditate on them. The generic passions are the following: concupiscence, love of money and vain glory. These were vanquished by our Saviour on our behalf and he gave us victory over them, we¹⁹⁵ who run after his knowledge seething with love. He showed us in the Gospel the spiritual remedies by which these three passions can be healed, they which are the fathers of all the passions. The remedies are fasting, prayer and mercy. Now, since the rational soul has three parts, I mean, concupiscence, anger and thought – which is the intellect –, and the three of them have fallen sick through sin, our Saviour has offered the healing which is appropriate to our passions. To this end, he says, “When you fast, when you pray and when you give alms, do not do so and so, but do so and so¹⁹⁶”. Through fasting, he healed concupiscence, through alms, he cured anger and through prayer he purified the intellect.

The holy fathers, seeing our Lord’s aim given in the Gospel, have expanded on these three generic virtues by way of a more developed explanation which they have made triple for each of them¹⁹⁷. Thus the concupiscible part of the soul, which fell sick through being mixed with the concupiscence of the body, is healed and with it the concupiscence of the body also, so that both of them become one pure desire in God. This takes place through fasting, the restriction of desirable things and keeping vigil which engender sobriety. As for the irascible part of the soul which, through sin, was mingled with bodily anger, it is cured and bodily anger with it, so that both of them become one natural anger of the soul which proves itself constantly valiant against the passions and the demons and is strengthened in divine hope. This takes place through gentleness, humility and mercy which engender neighbourly love. As for the intellect, which is the cognitive part of the soul, it is purified and healed through the reading of divine writings¹⁹⁸, the recitation¹⁹⁹ of psalms and constant prayers which engender the love of God.

¹⁹⁴ A loose adaptation of Jn 14:21.

¹⁹⁵ The Syriac has switched from a first person plural to a third person plural used generically.

¹⁹⁶ See Mt 6:15, 6, 2.

¹⁹⁷ For each of the generic passions, Dadisho‘ expands the single remedy “of the Gospel” into three. The correspondence between the passion and the remedy to be applied varies, but the basic idea comes from Evagrius (see GUILLAUMONT and ALBERT, “Lettre”, p. 245, note 6).

¹⁹⁸ This could be Scripture in the strict sense, but also religious books in general.

In this way, the whole man is healed in his soul and in his body from the sicknesses of sin which is a transgression of the law. He acquires perfect health which is in righteousness, puts off “the old man corrupted through the desires stemming from error²⁰⁰” and puts on the new man in holiness and sanctity. “He is renewed in knowledge in the image of his Creator²⁰¹”, our Lord Jesus Christ who chose you for his service. He, through his grace, will make you perfect in his love, will fulfil you in his kindness and will make you strong in order to perform his will and will keep you from Satan’s snares. He will teach you his knowledge, affirm you in his hope and make you worthy of his kingdom and of his glory together with all the saints who accomplish his will. Amen.

End of the letter of saint Mar Dadisho‘

¹⁹⁹ Or “office”.

²⁰⁰ Eph 4:22.

²⁰¹ Col 3:10.

Continuity of some Nabataean legal practices during the Late 19th – Early 20th century: a study in the light of unpublished deeds of sale from Wādī Mūsā, southern Jordan

by

Zeyad al-Salameen

United Arab Emirates University

Hani Falahat

Department of Antiquities of Jordan

The epigraphic materials from the Ancient Near East and Syria show the continuity of legal traditions from an early period¹ and show the extent to which the ancient inhabitants of this area were able to protect their own possessions and how they regulated their use, as well as defining ownership rights according to specified codes enforced by laws².

Despite the huge archaeological legacy left by the Nabataeans, their legal texts are relatively limited and they include some of the Hegra tomb inscriptions, the legal inscription uncovered in the Winged lion temple in Petra and the Wādī Ḥabra papyri which

¹ For further details regarding this issue see R. WESTBROOK, *A History of Ancient Near Eastern Law*, Volume 1, Brill, Leiden, 2003; R. WESTBROOK, R. JASNOW, *Security for Debt in Ancient Near Eastern Law*. Brill, Leiden, 2001.

² These materials are of great significance since they shed light on the economic situation, social organisation and even daily life, matters which are not comprehensively covered in historical chronicles.

represent direct witness to the high level of legal system³. Nabataean funerary inscriptions in Ḥegra, which are to be dated mostly to the first century AD, mention details about tomb's ownership and list the names of individuals who are permitted to be buried within. Some of these inscriptions hints to the existence of a local traditional law which is expressed in the form *ḥlyqt*⁴ which means literary “according to the nature, like”⁵. The word occurs also in the Nabataean papyri in different legal contexts such as *ḥlyqt ml* “customary law of work” and *ḥlyqt zḥny' wbr'wn' dy mt[k]tbt llm* “the customary law of purchases and clearances which are writ[t]en forever”⁶. The second piece of evidence for the study of Nabataean law is the legal inscription that was found in the Winged Lions Temple at Petra⁷ refers to taxes paid to priests.

The major source for the studying of Nabataean legal practices and traditions are the Wādī Ḥabra papyri, which are dated to the first and second centuries AD consist of fragmentary documents discovered in early 1960 in the so-called cave of letters and provide significant information on Nabataean agriculture, legal practices as well as daily life activities.

Historical chronicles tend to be virtually silent and do not provide us with details regarding the Nabataean law and the only hint is found in the Geography of Strabo who mentioned that his friend Athenodorus had been to Petra and found “many Romans and many other foreigners sojourning there, and that he saw that the foreigners often engaged in litigation, both with one another and with the natives, but that none of the natives prosecuted one another and that they in every way kept peace with one another”⁸. He wrote also that the Nabataeans would “publicly fine anyone who diminishes his possessions and confer honors to anyone who has increased”⁹. The Babatha archive sheds new light on the importance of Petra in legal affairs and proves Strabo’s statement.

³ M. ABDELAZIZ, «Notes on the Nabataean Legal System», in *Dirasat, Human and Social Sciences* 32 (2005), p.189-199.

⁴ J. HEALEY, *The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih*. Oxford University Press, Oxford, 1993, 1; 8; 19

⁵ J. HOFTIJZER and K. JONGELING, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. Brill, Leiden, 1995, 374 (hereafter cited as *DNWSI*).

⁶ P.Yadin 3, line 40. This is the reference to the papyrus in : Y. YADIN, J. GREENFIELD, A. YARDENI, B. LEVINE, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri*. Israel Exploration Society, Jerusalem, 2002. (Reference hereafter will be made to the number of the papyrus in this book).

⁷ PH. HAMMOND, D. JOHNSON, R. JONES, «A Religio-Legal Nabataean Inscription from the Atargatis/Al-'Uzza Temple at Petra». in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 263 (1986), p. 77-80.

⁸ *Geography of Strabo* XVI.4.21.

⁹ *Geography of Strabo* XVI.4.26.

These documents refer to regular visits to and from Petra for the boule of Petra was involved in legal and financial affairs throughout the Petra administrative region¹⁰.

Nabataean archaeological remains uncovered in various regions have revealed strong evidence for Nabataean cultural continuity beyond the second century and at least to the fifth century AD¹¹. Nabataean fine ware production, for example, continued well beyond the second century AD, perhaps as late as the fourth and fifth centuries AD¹². Some scholars see that there is no continuity of the Nabataean legal practices. Healey concludes that 'much of this legal tradition survived in northern Arabia into the Byzantine and early Islamic periods. The potential of this material in relation to the study of the historical roots of Islamic law is considerable'¹³. This is true as we shall demonstrate in this paper and as Cotton concluded from the study of the papyrological Greek evidence in the Petra papyri which confirm a continuity of Nabataean law during the Byzantine period¹⁴.

Our understanding of the Nabataean law has been enhanced after the publication of a number of papyri. In 1951 or 1952 the first known Nabataean papyri were discovered in Wādī Seiyāl. It is a redemption document dated c. AD 60. Father J. Starcky published this contract for the first time in 1954¹⁵. Between 1961-62 the Israel Exploration Society headed by Y. Yadin carried out an expedition in Wādī Ḥabra (Naḥal Ḥever), on the western side of the Dead Sea, about four and a half km south of 'Ain Gedi, and they found various remains consisting mainly of skeletons, artefacts, and letters sent by Bar Kokhba, in addition to other docu-

¹⁰ N. LEWIS, Y. YADIN, J. GREENFIELD, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Greek Papyri*. Israel Exploration Society, Jerusalem, 1989, p. 14, 23, 25.

¹¹ K. D. POLITIS, «Nabataean Cultural Continuity into the Byzantine Period», in K. D. POLITIS (ed.), *The World of the Nabataeans*. Volume 2 of the International Conference 'The World of the Herods and the Nabataeans' held at the British Museum, 17-19 April 2001, Stuttgart, 2007, p.187-200.

¹² P. J. PARR, «Pottery, People and Politics», in P. R. S. MOOREY and P. J. PARR (eds.), *Archaeology in the Levant*, Warminster, 1978, p 203–209; K. 'AMR, «Beyond the Roman Annexation: The Continuity of the Nabataean Pottery Tradition», *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, 2004, p. 8, 237–245.

¹³ J. HEALEY, «Sources for the Study of Nabataean Law», *New Arabian Studies* 1 (1993), p. 210.

¹⁴ H. COTTON, «Continuity of Nabataean Law in the Petra Papyri: A Methodological Exercise». in H. M. COTTON, R. G. HOYLAND, J. J. PRICE, D. J. WASSERSTEIN (eds.), *From Hellenism to Islam Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 154-174.

¹⁵ J. STARCKY, «Un contrat nabatéen sur papyrus», in *Revue Biblique* 61 (1954), p. 161-81.

ments found particularly in Cave D the so-called, the Cave of Letters¹⁶. In this cave, about thirty-five Greek, Aramaic and Nabataean documents were uncovered. Nine of these contain signatures and subscriptions in both Greek and Nabataean¹⁷. Six Nabataean documents were among this hoard. The importance of these papyri is that they are distinguished not merely by their content and size, since they are longer than the Nabataean tomb inscriptions found in Hēgra, but because they also help to elucidate the contents of these inscriptions, especially those dealing with the ownership of the tombs, rights of burial, inheritance rules and fines imposed for violating what was inscribed on the tomb. Additionally, these documents help to enhance our understanding of the Nabataean legal traditions and practices during the last decades of the reign of the last Nabataean king Rabel II (AD 70-106) and the early years of the Provincial Arabia. These documents were written in ink on varying sizes of papyrus and the largest one measures 14.2 x 81 cm¹⁸. Two of them (P. Yadin 2, 3) were written twice, adopting the so-called double document style. This type of commercial contracts was common and occurred frequently in the Aramaic, Greek and Hebrew first and second century BC legal and commercial papyri¹⁹. In these double documents the contract is written out twice on the same sheet one above the other and when the papyrus is rolled up the inner version is sealed to be protected against alteration and the outer version remains accessible²⁰.

As far as their contents is concerned, these deeds can be classified into the following types a debenture²¹, three sale contracts²², a guaranty²³, a tenancy agreement²⁴ and a waiver²⁵.

All of these papyri are of vital significance for the student of the final years of the Nabataean kingdom and the first years of the Eparchy. Most of the Nabataean documents are dated to the reign of Rabel II, whereas the Greek documents cover the period AD 109/10-132. They shed light on the administrative divisions in the area immediately after the annexation. These administrative divisions and subdivisions might have been inherited by the Ro-

¹⁶ Y. YADIN, «Expedition D- The Cave of the Letters». in *Israel Exploration Journal* 12 (1962), p. 227-57; N. Lewis, Y. Yadin, J. Greenfield, p. 3.

¹⁷ Y. YADIN, p. 229.

¹⁸ Y. YADIN, J. GREENFIELD, A. YARDENI, B. LEVINE, p. 173.

¹⁹ N. LEWIS, Y. YADIN, J. GREENFIELD, p. 8.

²⁰ N. LEWIS, Y. YADIN, J. GREENFIELD, p. 8.

²¹ P. Yadin 1.

²² P. Yadin 2, 3, 5.

²³ P. Yadin 4.

²⁴ P. Yadin 6.

²⁵ P. Yadin 9.

mans from the Nabataeans. There are two main administrative divisions attested in the Greek documents of Babatha: Petra and Rabbathmoab. Petra was the main capital of the Nabataean kingdom, and the first capital of the Provincia Arabia, or at least the major provincial city in the southern Levant. It seems from the documents that Petra did not lose its importance immediately after the annexation²⁶. It was described in the texts as the district where Zoar was located²⁷.

It is apparent from the contents of these documents, both the inscriptions and the papyri, that they formed a continuous part of the Ancient Near Eastern and Syrian common law. Although there are some scholars who assume that there was no continuity or traces of the Neo-Babylonian or the Neo-Assyrian legal traditions in the Aramaic papyri²⁸, it has become clear from the arguments of Muffs that the Aramaic and Levantine legal traditions owed much to the Assyrians²⁹. He says: "The ancient Near East was characterized by a remarkable cultural continuity. Norms didn't die; they were simply transformed into a new linguistic garb and in their new form continued their functions as of old"³⁰.

The Nabataean documents are similar to other ancient Near Eastern legal documents found in the area and some of the phrases and locutions are common in these documents.

Wādī Mūsā during the late 19th early 20th centuries

Before we precede it is useful to shed some light on the history of Wādī Mūsā during the 19th and 20th centuries. The Swiss explorer Burckhardt³¹ visited Petra and stayed in Wādī Mūsā in 1812 and his notes and observations are preserved in his book entitled *Travels in Syria and the Holy Land*. He says that the town of Wādī Mūsā "is surrounded with fruit trees of all-kinds, the

²⁶ Petra was the main city in the Provincia Arabia that was involved in legal and juridical affairs. Although Nabataea lost its political independence in 106 AD, it remained a key centre of activity. A poem in Dionysius Periegetes composed at the beginning of the second century AD (immediately after the annexation) mentions "the rich ones called Nabataioi" who lived "beyond the slopes of Libanos" J. RETSÖ, *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*. Routledge, London, 2003, p. 305.

²⁷ N. LEWIS, Y. YADIN, J. GREENFIELD, number 16, line13-14.

²⁸ R. YARON, *Introduction to the Law of the Aramaic Papyri*. The Clarendon Press, Oxford, 1961, p.122.

²⁹ Y. MUFFS, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*. Brill, Leiden, 1969, p. 13.

³⁰ Y. MUFFS, p.13.

³¹ Johann Ludwig Burckhardt was a Swiss explorer (1784-1817). He visited Egypt, Syria and Arabia between 1809 and 1813 and published some books about his travels including *Travels in Syria and the Holy Land*. He died and buried in Egypt.

produce of which is of the finest quality. Great quantities of the grapes are sold at Gaza, and to the Bedouins...They pay tribute to the Howeytat and carry provisions to the Syrian pilgrimage at Maan, and to the Egyptian pilgrims at Aqaba. They have three encampments of about eighty tents each. Like the Bedouins and other inhabitants of Sherah they have become Wahabis, but do not at present pay any tribute to the Wahabi chief³².

Between 1838-1839 the Egyptian government sent a party of troops to Petra. Kinnear says that after the party departed Aqaba they entered Wādī Mūsā without opposition but without seeing a single peasant. Kinnear talks about Petra saying “for several days the valley appeared to be entirely deserted, and, but for the little cultivated spaces among the ruins as utterly desolate as if it had remained for ages unoccupied” and the party returned without achieving any success³³. It seems that the party did not encounter any people here as the troops did not find any person. It is most likely that the dwellers during this attack take refuge in a hidden and unknown place. It is worthy of saying that it was the custom of the inhabitants of the area to retreat and hide themselves when they were attacked, taking refuge in an area that was not known to foreigners. This happened during the Nabataean period. Diodorus and in referring to the Seleucid attack on the Nabataeans says “They -the Nabataeans- are exceptionally fond of freedom; and whenever a strong force of enemies comes near, they take refuge in the desert³⁴”.

By the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries the Ottomans undertook several initiatives to protect the southern part of Jordan from the British expansion which reached Egypt. Therefore, they constructed the Hejaz railway with sub-branches leading to Aqaba, Ras an-Naqab and Shoubak. During the Late Ottoman period, Wādī Mūsā was administratively a directorate Mudyriah which was attached through Maan District to the Wilayat of Syria. Nahiyat Wādī Mūsā, which was established in 1911 and was attached to Maan District. During this year an administrative building Saraya was constructed in Wādī Mūsā³⁵. During the Great Arab Revolt, Wādī Mūsā witnessed one of the

³² J. BURCKHARDT, *Travels in Syria and the Holy Land*. London, Palestine Exploration Fund, 1930, p. 433.

³³ J. KINNEAR, *Cairo, Petra, and Damascus, in 1839. With remarks on the government of Mehemet Ali, and on the present prospects of Syria*, J. Murray, London, 1841, p.162-162.

³⁴ DIODORUS SICULUS, *Library of History*, Loeb Classical Library. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1935, II, 48.

³⁵ M. AL-TARAWNEH, *Tarīkh Minfaqat al-Balqa'a, Ma'an wal-Kerak (1864-1918)*. Published by the Ministry of Culture, Amman, 1992, p. 304 (in Arabic).

decisive confrontations with the Turkish army which led consequently to the victory of the Arabs and their allies³⁶.

After the First World War (1918-1921) the whole Levant was divided into military areas, and Transjordan was covering the Eastern part which extended between Maan in the south and the Syrian borders in the north, and this region was under the rule of King Faisal. During the early 1920s the District of Maan-Aqaba was considered as a part of the Kingdom of Hejaz, and after two years, the area under consideration became part of the Transjordan Emirate when the government appointed an administrative governor to Wādī Mūsā and Shoubak³⁷.

During the 19th and 20th centuries, Wādī Mūsā was inhabited by the Layāthneh who are broken into four major tribes: Baydiyeh, 'Alāyā, Banī 'Aṭā and esh-Shrūr and these were divided into sub-tribes. These were originally semi-nomads and settled peasants. The origin of these Layāthneh is still a questionable matter. This has been discussed in details by some researchers³⁸.

The Layāthneh were mixed agro-pastoralists who used initially to live in tents and caves, and later on, probably by the end of the 18th century, they chose to construct their villages and houses in the places of the ancient human settlements that were one day inhabited. They were directly involved in semi-transhuman animal husbandry and agriculture. Their main source of income was based on agriculture and husbandry. Gertrude Bell who visited Wādī Mūsā on March 1900 said that the inhabitants of Wādī Mūsā "had not so much as milk"³⁹. She mentions in her diaries that "the village of Wadi Mousa set in gardens and fruit trees"⁴⁰.

³⁶ B. AL-MAJALI, *al-Masārat al-askariyah lethwarah al-arabiyah al-Kubrā*. Al-Hussein Bin Talal University, Maan, 2003, p. 143-155.

³⁷ M. AL-MATHY, S. AL-MOUSA, *Tarīkh al-Ordon fī al-Qarn al-Shrīn*. Maktabat al-Mo...taseb, Amman, 1988, p. 248-252 (in Arabic).

³⁸ For further discussion see M. NAWAFLEH, *Liwæ al-Batræ: Al-Ardh wal-Insān*. Published by the Ministry of Culture, Amman, 2004, p. 84-85 (in Arabic).

³⁹ Letter dated to 29/03/1900.

⁴⁰ (Diary 29/03/1900). (www.gerty.ncl.ac.uk). This website is the only available source that contains all the unpublished diaries, letters, photographs and archives of Gertrude Bell.

The Wādī Mūsā Deeds of Sale

Let us now turn to the second part of our discussion, that are the documents collected by Hani Falahat from Wādī Mūsā and dated to the late 19th early 20th centuries. These include deeds of sale, marriage contracts, debentures, tenancy agreements, receipts and other types of personal agreements. What concerns us here is the deeds of sale. This collection of the sale contracts has similarities with the Nabataean papyri and all is written in Arabic in the cursive scripts *nsk̄b*. They resemble the Nabataean legal documents uncovered in the Wādī Ḥabra area in terms of the general form and style in addition to the contents as we shall see below.

Form and structure of the Wādī Mūsā Legal Documents – Similarities with the Nabataean documents.

Ownership, sale and transfer of properties were normally documented in witnessed contracts. It is clear that the pattern of writing the late ottoman deeds from Wādī Mūsā depends on the type of the document. Interestingly, these documents share similarities with the Nabataean legal deeds uncovered in the Wādī Ḥabra area and the Greek documents which have been uncovered in the Byzantine church at Petra⁴¹.

It should be noted that the documents collected from Wādī Mūsā share three major characteristics and these are:

- 1) The documents were written in hand, black ink with some spelling mistakes. Parts of some words are written at the end of the line and continued at the beginning of the second line.
- 2) There is a special symbol for every scribe. This could be observed after comparing scripts of documents headed with the same symbol.
- 3) Contrast to the Nabataean deeds of sale, there is no opening formula in the Wādī Mūsā documents which is usually a short sentence introducing the contents of the document. This is common in the ancient near eastern and ottoman texts.
- 4) Two types of currencies were referred to in these contracts. The Ottoman Majīdī was still in use in the region after the collapse of the Ottoman Empire. The Majīdī was a silver Ottoman coin worth one-fifth of a Turkish golden pound, or twenty piasters. It was introduced by Sultan ‘Abd al-Majīd (AD 1839-1861). The Palestinian pound, Junayh Filaṣṣīnī also was used and this was the currency of the British Mandate of Palestine and was used in Jordan till 1949.

⁴¹ See for example H. COTTON, p. 154-174.

A thorough study of the collected legal documents shows that the legal documents share the following characteristics with the Nabataean legal documents:-

a) Identification of the parties.

Both types of deeds include identification of the owner and purchaser of the property, who are specified by their given names, by that of their father and their tribes. There are always two parties in every contract and sometimes an authorized man can perform on behalf of a group or tribe. P.Yadin 2, for example, says "This (same) Sheádallah[i] has purchased with silver, (in the amount of) selaš seventy-five [. And this, the entire price] of the[es]e [purchas]es, has been receiv[ed] by [me, I,] this (same) Shallum, the fixed sale price in f[u]nds". In document 3 from Wādī Mūsā there are two parties: the first one is Mġanam bin Ğānim and the second party is Mūsā bin Sālīm eṭ-Ṭwaisī and both are from the inhabitants of Wādī Mūsā.

B) The contents.

This part contains specifications of the landholding, which is specified normally according to its kind and location. The boundaries of the property are strictly delineated as neighbors are usually referred to by personal names. In Document 2 the seller states that "I sold my portions in the lands of the mosque which is bordered to the east by 'Aṭallah eṭ-Ṭwaisī and reached (the land) of my brother Ibrahim and to the north (the land) of 'Aṭallah, to the east is the public road, and to the south 'Isā eṭ-Ṭwaisī and Ibrāhīm, and this sale includes various trees". The tradition of the delineation of the conveyed or sold properties or the division of properties according to the adjoining surroundings in four directions goes back to the Akkadian⁴². The Nabataean documents delimited the properties according to the surrounding areas. In P. Yadin 2, for example, the sold property is described according to the surrounding areas and its boundaries (*T³/mmyb*) which are given as follows: to the east of the road and to the west of the houses of Ṭḥa, daughter of 'Abdḥaretat, to the south is the land of Rabel and to the north is the swamp.

c) Identification of the sold property.

This part includes the parts and things that are included in the sale. In P.Yadin 2 the sale includes "That [ga]rden, [all of it, within all (of)] its [bounda]ries, and all that belongs to this (same) 'by'dn [within] it, by inheritors'-right and (by) permission, and (including the) boundary and plot, and (according to) a valid and a sound (document), and a plot (?) [and (the) boun]dary (?), and a concealed or unconcealed (document); and...and...[...] and date-palms and syca[mores, and a]ll (types of) tr[e]es, and wet [and d]r[y]

⁴² C. JOHNS, *Babylonian and Assyrian Laws, Contracts and Letters*. T. & T Clark, Edinburgh, 1904, p. 241.

wood/ vegetation; and arid ground [such as there is in it, and assigned watering periods, and water and...and...; and partnership and estate rights, and ...]...and courtyards [...] within (it) – every place, and anything (whatsoever), s[ma]ll and la[rg]e, that is fitting for him with (regards to) these purchases, sun(ny areas) and where shed falls". P. Yadin 3 for example is a deed of sale dated to the 28th year of Rabel II and it is a deed of sale of a palm-grove. This sale includes the land and its trees in addition to the weekly irrigation timings, and indicates that their turn will be for half an hour on the first day of every week forever: "including the irrigation-ditches and the assigned watering periods, a half of one hour on the first day of the week and every [wee]k for ever".

d) Items and parts that are included in the sale

The Wādī Mūsā deeds of sale refer to the items and parts that are included in the sale. Document 2 states that "the purchaser may water from the new waters of eṭ-Ṭwaisāt, as it was the case of my previous sale which was conditional to watering from my portion with my brother the bin 'Alī eṭ-Ṭwaisī, Moḥammad, 'Isā and Ibrahim".

e) Quantitative information

The following part contains quantitative characteristics such as the amount of land, the measurement units most often used in addition to the price and definition of coins. The price of the property is written at the top of the document in numbers and letters and repeated again in letters inside the texts. Sometimes we find descriptive methods of measurements e.g. the quantity of grain needed to sow a particular plot of land. The section is followed by the payment of the price and confirmed that "the above-mentioned amount was paid in full" either in cash or in materials. Similar tradition is found in the Nabataean texts which mention *dmy mgmr* "complete price"⁴³.

f) consciousness of the seller and purchaser

The Aramaic deeds of sale contain hints that the seller and the purchaser were conscious, the contract was prepared by their will without any forces and it was done according their wills and this is indicated by the formula "*tyb lby*" "my heart is satisfied"⁴⁴. This is not attested in Nabataean documents but occurs in the Wādī Mūsā documents. In document 3 we find that the parties "were not forced to do this sale".

⁴³ See P.Yadin 2, line 9.

⁴⁴ R. WESTBROOK, «The Phrase 'His Heart is Satisfied' in Ancient Near Eastern Legal Sources», in *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991), p. 219-224.

g) Defenition clause

Defenition clause appears in most of the documents. It is the primary obligation of the seller to appear in court and to defend the claims brought against the purchaser and such defenition clause occurs in the Neo-Babylonian and Aramaic documents and this is a specific clause to protect the right of the purchaser⁴⁵. It is one of the most important elements in the Ancient Near Eastern deeds of sale is the defenition clause⁴⁶. It is a guarantee that gives the right to the vendor to make a declaration in the case of a dispute that the property has been sold legally and to confirm that it belongs now to the purchaser. Another correspondence is attested in relation to the giving of the absolute authority to the buyer, to use the properties in the way that he wishes: "to buy and to sell, to pledge and to bequeath and to grant as a gift, and to do with these purchases all that he wishes"⁴⁷, which is unlimited in time "from this day and forever". Locutions resembling this one are common in Aramaic⁴⁸. "No lawsuit and no contest, and no oath" is a phrase quite common in ancient legal texts as well as in the Nabataean papyri. The first two words *l' din wl' dbb* are attested in other forms in a Demotic deed of sale which reads "I will make it without citing any patent (?), any word in the land against thee"⁴⁹. The word *dyn* is attested widely in Aramaic meaning "to judge"⁵⁰. The second word *dbb* is also attested in Akkadian and Official Aramaic⁵¹. Document 2 sates ""and in order to avoid any dispute I wrote this agreement to them to express my acceptance" and document 1 mentions "absolute sale and new possession, and he has the right to do with these lands all that he wishes".

h) Witnesses

Witness names are at the bottom of the document and their numbers are undetermined and depends on the importance of the document. As illiteracy was common names and thumb-impression are instead of the signature and sometimes personal seals of well-known personalities were added and they are cases where someone singed on behalf of another one. In several documents from Wādī Mūsā we find that some persons signed on the behalf of others. In the Nabataean document the writer used the

⁴⁵ Y. YARON, «Note on A Judaeen Deed of Sale of a Field», in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 150 (1958), p. 26-28.

⁴⁶ J. GREENFIELD, «The "Defension Clause" in some Documents from Nahal Hever and Nahal Se'elim». in *Revue de Qumran* 15 (1992), p. 467-71.

⁴⁷ P. Yadin 2, line 9.

⁴⁸ J. RABINOWITZ, *Jewish Law: Its Influence on the Development of Legal Institutions*, Bloch Publishing Company, New York, 1956, p. 135.

⁴⁹ J. RABINOWITZ, p.107.

⁵⁰ *DNWSI*, p. 246.

⁵¹ *DNWSI*, p. 237.

term *ktb ydb* to confirm that the writer surly write in his hand and no one on behalf of him. Witnesses from different tribes to confirm the validity of the contract especially in cases of watering periods and trees sold in the contract. Nabataean papyri provide cases where someone else signed of one's instead. Hebrew, Aramaic, and Nabataean papyri uncovered in the Wādī Ḥabra provide evidence of the practice of enlisting another person to sign a legal document in one's instead⁵². Different numbers of witnesses are enlisted.

i) Validation of the document

Documents were validated by the signature of the issuer. The signatures are placed on the bottom left-hand of the document, personal seals were also used. The last part of the documents refer to the personality and post of the issuer.

j) The date

One of the major elements of the deeds of sale is the date. In the documents from Wādī Ḥabra we read dating was made according to the reign year of the king and this includes the day, the month and the year. The dating system used in the Wādī Mūsā documents was Hijri. After the establishment of the Transjordan emirate in 1921, the legal documents were dated both to Hijri and AD. Some of the contracts are undated.

k) Official debenture

There is an official debenture to be issued in the Ottoman language to the new owner of the property. These official documents were housed normally at the nearest governmental office and includes the serial number of the document, date, the administrative district that the sold property belongs to, borders, price, determination of the taxes paid upon selling or conveying the land, signatures and stamps. Similar traditions most likely existed in Nabataea. One of the Nabataean inscriptions found in Ḥegra refers to a *nshṭ*, which might mean a “copy” of a legal document that is kept in an archive of *byṭ qyṣ* “the temple of Qaysha”⁵³.

l) The place where the contract was made

Both types of documents mention the name of the place where the contract was made. Most of the Nabataean documents were written in Maḥōzā which lies in the district of Zoar which is located in the vicinity of modern Aṣ-Ṣāfī south of the Dead Sea. The Wādī Mūsā deeds of sale were written in Wādī Mūsā.

⁵² Y. YADIN, J. GREENFIELD, A. YARDENI, B. LEVINE, p. 11.

⁵³ J. HEALEY, «Sources for the Study of Nabataean Law», *New Arabian Studies* 1 (1993), p. 36.

Concluding remarks

1. Many of the elements of the Nabataean deeds of sale are the same of the Ottoman Wādī Mūsā.
2. The Nabataean deeds of sale were more detailed which indicate a strong legal authority meanwhile the Late Ottoman ones are short which indicates that the common legal Aramaic traditions that existed in this region around the Christian era did not continue to develop.
3. These deeds prove that that some of the Nabataean Aramaic legal traditions remained alive in this region and confirm that some of the legal practices, in terms of the patterns and contents, did not cease after the end of the Nabataean kingdom in AD 106. It is apparent from the contents of these documents that they formed a continuous part of the Ancient Near Eastern and Syrian common law.

Appendix

English Translation of Document 1

900

Junayh amount/2

Only two Palestinian Junayh

Lands description and boundaries

The first one: land plot at al-Bou'bou' al-'Liyā whose boundaries are: to the south 'Isā al-Şāne', Ḥalīl al-Helālī to the east, 'Isā al-Şāne' and his brothers to the west and to the north the sons of Ḥmaydān.

The second one: the lower one whose boundaries are: water channel from the west, the sons of Helāl to the south, the sons of Ḥamdān and Sulaimān the sons of Hamdān to the south and al-Ḥasanāt and al-Naşarāt to the north

The third one: Tal'at Jum'ah whose boundaries are: the sons of Helāl to the west, Ḥalīl al-Helālī to the south, Ḥalīl al-Helālī to the east and al-Naşarāt Am aṭ-³ūq to the north.

On the date written below, I, the undersigned 'Alī Bin Sālem al-Helālāt and my sons Moḥammad and Mūsā sold what belongs to us in the above-described lands: what belongs to us in Ardh al-Bou'bou' and Tal'at Jum'ah in the boundaries and descriptions written above to 'Alī Ḥalīl Moḥammad al-Helālī with two Palestinian Junayh, only absolute sale and new possession, and he has the right to do with these lands all that he wishes and the price has been received in full and cash in the presence of witnesses and Allah is the best witness.

Witnesses who witnessed the sale (names and signatures or thumb impression)

Stamp and date (2/10/1937)

English Translation of Document 2

Symbol of the scribe (unclear ?)

27 Turkish Riyal only

Party one: Ḥalīl bin ‘Alī eṭ-Ṭwaisī

Party two: Ḥalīl bin Moḥammad al-Helālī and his son Sulaimān, and both of them are from Wādī Mūsā

I the undersigned, Ḥalīl bin ‘Alī eṭ-Ṭwaisī, decree that I sold my portions in the lands of the mosque which is bordered to the east by ‘Aṭallḥah eṭ-Ṭwaisī and reached (the land) of my brother Ibrahim and to the north (the land) of ‘Aṭallḥah, to the east is the public road, and to the south ‘Isā eṭ-Ṭwaisī and Ibrāhīm, and this sale includes various trees.

I admit and confess that the sale was made upon my satisfaction, acceptance and the consultation of my brothers and relatives (who are witnesses) for a period of approximately 32 years, the purchaser may water from the new waters of eṭ-Ṭwaisāt, as it was the case of my previous sale which was conditional to watering from my portion with my brother the bin ‘Alī eṭ-Ṭwaisī, Moḥammad, ‘Isā and Ibrahim.

And in order to avoid any dispute I wrote this agreement to them to express my acceptance and the receiving of the whole absolute amount after the consultation of my brothers and relatives to whom I explained that watering may be from the watering portion of eṭ-Ṭwaisī which belongs to the sons of ‘Alī eṭ-Ṭwaisī forever, and we allowed witnesses to witness and Allah is the best witness.

Witness ‘Odeh bin Mūsā al-Shoulī

Witness Hārūn bin Aḥmad (?)

Witness ‘Alī Al-Shoulī

Names and signatures of the seller and purchaser

Official stamp, Date 1947



Figure 2 : Document 2

English Translation of Document 3

Symbol of the scribe 50

The first party: Mġanam bin Ġānim from the inhabitants of Wādī Mūsā of the Shourur tribe.

The second party: Mūsā bin Sālīm eṭ-Ṭwaisī from the inhabitants of Wādī Mūsā too.

The first party Mġanam bin Ġānim from the inhabitants of Wādī Mūsā of the ash-Shrūr tribe has sold to the second party Mūsā bin Sālīm eṭ-Ṭwaisī in the presence of his son Mūsā bin Mġanam bin Ġānim all the third land which is two donums bordered to the north by Sālīm al-'Uaināt, to the east by Mūsā eṭ-Ṭwaisī and the public road to the west and south for the amount of 15 Turkish Majīdī, and this sale was absolute and final and they were not forced to do this sale and upon that we agreed, the purchase was handled, and the first party allowed the second one to do whatever they may want (in this purchase) and accordingly this contract was made in a case of a dispute in the attendance of the witnesses signed below.

Witness Moḥammad al-Falāhāt bin Diblek

Witness 'Alī Al- Sulaimān al-Helālī

Witness 'Alī bin Jād Helālāt

Signature of the seller and purchaser and official stamps

23.10.1904

**Les premiers psaumes en
berbère tachelhit.
Une collection de prières
chrétiennes dans l'espace nord-
africain au XX^e siècle**

Par

Naïma Afif

Université catholique de Louvain

Les premiers psaumes en berbère tachelhit, parlé dans le sud marocain, ont été publiés en 1998 sous la forme d'un livret d'une trentaine de pages intitulé ⵍⵏⵓⵎⵉⵏⵉ ⵍⵏⵓⵎⵉⵏⵉ ⵏⵓⵎⵉⵏⵉ ou *ايموريگن ءي-سيدي ربي* (« Chants au Seigneur Dieu »). D'auteur inconnu, l'opuscule se compose d'une sélection de vingt-cinq psaumes en caractères arabes pourvue d'une introduction et, en annexe, d'un bref lexique. Seuls un lieu d'édition, Ceuta, enclave

espagnole limitrophe du Maroc, et un éditeur quasi-anonyme¹ sont mentionnés en regard d'une description sommaire en anglais (« Tashelhayt Selected Psalms »). La prudence du traducteur et la circonspection de l'organisme de diffusion sont très probablement liées à la situation politico-religieuse du royaume chérifien. En effet, la Constitution marocaine garantit la liberté de culte ; les Eglises chrétiennes catholique et protestante réformées sont ainsi reconnues par l'Etat. Néanmoins, le prosélytisme en direction des musulmans est interdit par le Code pénal². La conversion au christianisme, l'évangélisation et la diffusion de matériel missionnaire (ou jugé comme tel) en langues autochtones soulèvent par conséquent d'épineuses questions.

Le traducteur assigne cependant ouvertement aux psaumes une fonction liturgique et n'en demeure pas moins, malgré une marge de manœuvre restreinte sur le terrain³, animé par des considérations idéologiques, spirituelles et apostoliques. Afin d'en montrer l'importance, trois points seront succinctement abordés dans cet article : la place du Psautier dans l'articulation d'une identité berbère chrétienne ; l'intention théologique que sous-tend le choix des psaumes et des titres dans la collection ; et enfin, les dimensions universaliste et christologique de la version berbère. L'ensemble enrichira l'étude sur les traductions modernes des écrits sapientiaux de la Bible en langues chamito-sémitiques et favorisera une meilleure connaissance de l'expression actuelle du christianisme dans l'espace nord-africain et la diaspora berbérophone.

1. De Saint Augustin aux nouveaux berbères chrétiens

Un préambule rédigé en arabe classique présente la traduction berbère comme un « recueil de chants anciens destinés à louer et glorifier le Dieu Très-Haut que vénèrent les musulmans, les chrétiens et les juifs ». Les psaumes y sont désignés par les termes *mazāmīr* en arabe chrétien et *zabūr* en référence au vocabulaire coranique. La publication, en dépit de sa vocation religieuse universelle, présente cependant une orientation ouvertement

¹ s. n., *Imurign i-sidi rbbi*, SGM, Ceuta, 1998. Il est difficile d'identifier le groupe à l'origine de la traduction. L'abréviation *SGM* pourrait désigner la *Scripture Gift Mission* basée à Londres.

² Sur le sujet et l'activité missionnaire actuelle (principalement nord-américaine) sur le territoire marocain, voir K. DIRÈCHE, « Mondialisation des espaces néo-évangéliques au Maghreb. Controverses religieuses et débats politiques », dans *Méditerranée* (Le Maghreb dans la Mondialisation. Subalternité et fragmentation territoriale), 116 (2011), p. 59-65.

³ Signalons qu'il existe une version numérique de la publication ainsi que des transcriptions en alphabets tifinagh et latin. Des enregistrements sonores des psaumes, avec et sans accompagnement musical, sont également disponibles en ligne.

chrétienne⁴. L'introduction rattache en effet la lecture du Psautier à l'Eglise d'Afrique aux 4^e et 5^e siècles en évoquant un commentaire de Saint Augustin à propos des interrogations répétitives auxquelles est en proie le cœur humain. Suit une citation extraite des *Enarrationes in Psalmos* : « Toute maladie de l'âme trouve son remède dans les Saintes Ecritures. Qu'il s'abreuve donc de notre psaume comme d'une potion salutaire, celui qui est assez malade pour tenir ce langage dans son cœur⁵ ». Dans ce passage issu du premier discours sur le Ps 36, Augustin aborde les questionnements du chrétien au sujet de la félicité des méchants et la souffrance des justes. Le thème reflète sans doute la situation des néophytes et des évangelistes actuels dans un contexte où l'islam est religion d'Etat. Mais en reliant l'usage des psaumes à l'évêque d'Hippone, dont l'origine ethnique est soulignée, l'introduction rappelle surtout l'existence d'une identité berbère chrétienne ancestrale et la présence historique du christianisme en Afrique du Nord.

Le Psautier est ensuite défini comme une composante authentique du patrimoine berbère : « les ancêtres des amazighs tenant en estime ces Ecritures célestes prodigieuses, il en a été réalisé aujourd'hui, avec l'aide de Dieu, une traduction en langue amazighe moderne afin que les générations actuelles les apprécient en tant que pan majeur de leur héritage culturel et religieux ». La dénomination « langue amazighe » traduit une vision unitaire du berbère (réparti en dialectes et parlars régionaux) alors que les psaumes sont rédigés en tachelhit, variante linguistique qui compte certes le plus grand nombre de locuteurs au Maroc. La perspective adoptée traduit principalement deux revendications : en intégrant la littérature psalmique dans l'espace culturel et religieux pan-berbère, l'introduction retrace l'étendue de la zone d'influence historique du christianisme nord-africain. Corrélativement, elle élargit les contours de l'identité marocaine, dont seule l'empreinte arabo-musulmane est reconnue au niveau officiel⁶.

2. Titres et programme théologique de la sélection

Le livret contient vingt-cinq psaumes répondant à des critères de notoriété et d'esthétique (« les plus connus et les plus beaux ») ; ils ont pour but d'accompagner le fidèle quotidiennement dans la

⁴ Une prière finale en faveur des lecteurs suivie d'une doxologie « à lui toute la gloire ! » confirme d'ailleurs plus loin, si besoin est, une appartenance manifeste au christianisme.

⁵ Pour la traduction française, voir AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes, I. Du psaume 1 au psaume 80*, Cerf (Sagesses chrétiennes), Paris, 2007, p. 486.

⁶ A la fin des années 90, période à laquelle paraît cette traduction, le berbère commence toutefois à faire à l'objet d'une reconnaissance en haut lieu. Depuis 2011, il a accédé au statut de langue officielle, voir A. BOUHJAR, « De la langue du terroir à une langue au pouvoir : officialisation de la langue amazighe (berbère) au Maroc », dans *Lengas*, 71 (2012), p. 29-40.

joie, la difficulté et la méditation. Des titres correspondant aux premiers mots du texte ou à une indication thématique générique ont été ajoutés afin d’orienter le lecteur. Par exemple, le Ps 8, hymne à la magnificence divine, est présenté comme une prière collective « ô Dieu, notre Seigneur ». Le titre du Ps 12 « viens nous sauver » annonce qu’il s’agit d’un chant de lamentation. Le psaume 19, « la grandeur de Dieu », traite effectivement de ce thème dans la création. La liste complète des intitulés en tachelhit se présente comme suit⁷ :

- 1 *ambarki* (« bienheureux »)
- 8 *wa-rbbi siditnnġ* (« ô Dieu, notre Seigneur »)
- 12 *ašk-id tnjjat-ġ* (« viens nous sauver »)
- 15 *wa-rbbi ma-ra-n-ikšm ?* (« ô Dieu, qui entrera ? »)
- 19 *timuġra n-rbbi* (« la grandeur de Dieu »)
- 23 *rbbi a-yji-iksani* (« Dieu me fait paître »)
- 24 *agllid imqqurn* (« le grand roi »)
- 27 *ma-zġ-rad-iksadġ ?* (« que craindrai-je ? »)
- 32 *tasaet n-taġuŧt* (« l’heure du souci »)
- 42 *a-ul-inu* (« ah ! mon cœur »)
- 62 *ur-sar-asuġġ* (« je ne serai plus tourmenté »)
- 63 *nkrġ zikk* (« je me suis levé tôt »)
- 90 *ar-zrayn-umssan-nnġ* (« nos jours passent »)
- 101 *rad-asig amarg* (« je chanterai »)
- 103 *hmd i-rbbi* (« loue Dieu »)
- 107 *iskkirn n-rbbi* (« les œuvres de Dieu »)
- 113 *ignwan d-wakal* (« les cieux et la terre »)
- 117 *sbbhat i-rbbi* (« glorifiez Dieu »)
- 121 *ġwalli-k-igabln* (« celui qui veille sur toi »)
- 126 *taḍsa d-imttawn* (« rires et larmes »)
- 127 *tawafka n-rbbi* (« le don de Dieu »)
- 128 *imbarkin* (« bénis »)
- 130 *iskraf* (« entrave(s) »)
- 131 *udrġ i-ixf-inu* (« j’ai baissé la tête »)
- 139 *tawassna* (« la connaissance »)

Les psaumes suivent la numération du texte massorétique, selon l’usage protestant. Les suscriptions relatives au genre, à l’usage musical et liturgique ou encore à l’auteur supposé des psaumes n’apparaissent pas en tachelhit⁸ : ainsi en est-il des formules telles que « au chef des chantres. Sur la Ghitit. Psaume

⁷ Le système de transcription du berbère correspond à celui de l’édition numérique de la publication en caractères latins. Le texte massorétique (*BHS*, 1967/1977) et celui de la LXX (Rahlfs, 1935) sont pris à titre de référence, mais rien ne permet d’affirmer que la traduction berbère repose sur un original hébreu ou grec. Les citations du Nouveau Testament correspondent au texte de Nestle-Aland (28^e édition, 2012). Enfin, les extraits cités sont présentés avec une traduction française largement empruntée à la *TOB*.

⁸ De là vient l’écart occasionnel d’une unité entre les numérations berbère et hébraïque.

de David » (Ps 8,1), « Prière de Moïse, l'homme de Dieu » (Ps 90,1) et « Cantique des degrés. De David » (Ps 131,1). L'absence d'attribution et d'indications contextuelles, bien qu'elle facilite l'actualisation des psaumes, confère à l'identité du locuteur en tachelhit un complet anonymat⁹. La collection, placée sous l'égide de l'Église d'Afrique, suggère néanmoins une piste de lecture développée par les exégètes des premiers siècles, et, particulièrement chez Saint Augustin qui rapporte au Christ les paroles du psalmiste¹⁰. La version berbère, qui se donne à lire comme un ensemble homogène, laisse néanmoins le champ libre à d'autres interprétations.

Plusieurs genres littéraires sont représentés¹¹. La sélection, arbitraire, est susceptible de répondre à un programme théologique¹². La collection s'ouvre en effet sur le Ps 1 construit autour du thème des deux voies. Se succèdent ensuite hymnes à la magnificence divine, supplications individuelles et collectives, psaumes de sagesse et de confiance, etc. Le fidèle, isolé ou en communauté, peut ainsi faire siennes les prières et se reconnaître dans la situation du psalmiste. Certains psaumes présentent des connections thématiques et se font écho : les Ps 1 et 8 ainsi que deux psaumes liturgiques liés à l'entrée au Temple, à savoir les Ps 15 et 24 indiquant les exigences éthiques préalables à la rencontre avec Dieu¹³. Les Ps 101 et 103 affirment le règne absolu du Seigneur, relativisant le statut du pouvoir des hommes. Figurent également six psaumes graduels (Ps 121, 126, 127, 128, 130 et 131) dont l'utilisation en dehors de la liturgie du Temple s'apparente à la reproduction d'un itinéraire spirituel¹⁴. La progression se termine sur le Ps 139 et un souhait du psalmiste :

⁹ Sur le site internet de l'éditeur, les psaumes sont attribués à David dont il n'est nullement fait mention dans la version papier.

¹⁰ La question de l'identité des locuteurs dans les textes bibliques est au centre des préoccupations de l'exégèse prosopologique, voir M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles). Vol. II. Exégèse prosopologique et théologique*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta, 220), Rome, 1985, p. 365-388.

¹¹ Sur la répartition traditionnelle des psaumes en genres et ses limites, voir J. VERMEYLEN, « Il y a psaume et psaume. Faut-il encore parler de genres littéraires à propos des Psaumes ? », dans J.-M. AUWERS et al., *Psaumes de la Bible, psaumes d'aujourd'hui*, Cerf (Lire la Bible, 170), Paris, 2011, p. 11-34.

¹² La question est abordée à la lumière de l'approche canonique qui considère la forme achevée du Psautier — lui-même « collection de collections » — comme porteuse d'une intention théologique, voir notamment J.-M. AUWERS, « La composition du Psautier », dans J. NIEUVIARTS et J.-P. PRÉVOST (dir.), *Guide de lecture et de prière des Psaumes*, Bayard, Paris, 2008, p. 119-137.

¹³ A. WÉNIN, « Le Psautier comme livre », dans J.-M. AUWERS et al., *op. cit.*, p. 60-61.

¹⁴ E. ZENGER, « The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107-145 », dans *Journal for the Study of the Old Testament*, 80 (1998), p. 99-101.

marcher dans la voie de l'éternité. Ainsi est prolongé indéfiniment le mouvement amorcé dans le Ps 1 par le choix existentiel du juste auquel est réservé un sort heureux.

3. Une dimension universaliste et/ou chrétienne œcuménique

La version berbère quant à elle ouvre la voie à une interprétation polysémique de la plupart des versets bibliques : elle leur confère une orientation universelle, favorisant ainsi la réception en milieu musulman et, parallèlement, fournit les clés d'une lecture chrétienne à l'usage des fidèles. Sans perdre de vue la structure interne des psaumes et leur interdépendance, seront donnés ici des exemples fragmentaires reliés sémantiquement.

3.1. Vers un élargissement du peuple de Dieu

La composante préchrétienne et juive des psaumes est effacée en tachelhit. Tous les versets mentionnant Israël en tant que peuple de l'alliance offrent par conséquent de nouvelles résonnances. Par exemple, au Ps 24,6 est donnée l'identité du fidèle qui gravira la montagne du Seigneur : « tel est la race de ceux qui le cherchent, qui recherchent ta face : c'est Jacob ! *Pause* ». La désignation initiale devient cependant *gmkan ad-gan gwilli tebadnin, akmurn-in s-rbbi n-imzwura-nsn* (« tels sont les adorateurs [litt. ceux qui adorent], ils sont proches du Dieu de leurs prédécesseurs¹⁵ »). Outre l'omission de l'expression anthropomorphique désignant la face du Seigneur qui constitue un euphémisme, l'identification de Jacob, synonyme d'Israël, est remplacée par une communauté de foi anonyme : les ancêtres des adorateurs de Dieu. La version berbère traduit l'idée d'une alliance universelle et peut, dans une logique de substitution, renvoyer à l'Église en tant que nouvel Israël. D'un autre côté, en vertu de son accent général, elle permet au lecteur de se reconnaître indépendamment de son appartenance religieuse et confessionnelle.

Au Ps 103,7 sont en partie énumérés les bienfaits du Seigneur en rapport avec l'histoire d'Israël : « il révèle ses chemins à Moïse et aux fils d'Israël ses hauts faits ». La phrase est rendue par *rbbi imla i-musa ma-iqsad, yadj mddn-ns ad-zrran ma-iskar* (« Dieu montra à Moïse ce qu'il projetait et laissa ses gens voir ce qu'il faisait »). Les enfants d'Israël sont désignés par une formule ambiguë pouvant s'appliquer au peuple de Moïse ou aux « hommes » de Dieu. Le traducteur désignerait ainsi soit Israël dans son ensemble soit dans sa partie fidèle exclusivement. L'action divine peut également être prolongée à la collectivité en vertu du contexte, Dieu manifestant sa bonté à tous les opprimés selon le v. 6 du même psaume.

¹⁵ L'indication d'une pause musicale clôture ici la fin du verset mais n'apparaît pas en tachelhit. *Idem* à la fin du psaume.

Le Ps 121 montre comment le Seigneur est gardien du psalmiste. Au verset 3 (= 121,4 en tachelhit) : « non ! il ne somnole ni ne dort le gardien d'Israël » donne *ǧwalli bdda igabln ayt-rbbi ur-a-itnuddum ula-da-iggan* (« celui qui veille toujours sur les hommes [litt. ceux de] de Dieu ne sommeille ni ne dort »). L'anthroponyme « Israël » est remplacé par *ayt-rbbi*, « ceux de Dieu » ou, étymologiquement, « enfants de Dieu¹⁶ ». L'expression évoque la filiation divine et la notion de la paternité céleste, déjà présentes dans l'Ancien Testament concernant Israël. La formule en tachelhit se rapproche également de τέκνα θεοῦ et τέκνα τοῦ θεοῦ qui apparaissent dans le Nouveau Testament, chez Paul (Rm 8,16-17 et 21 ; Rm 9,8 ; Ph 2,15) et Jean (Jn 1,12 et 11,52 ; 1 Jn 3,1-2 et 3,10) pour désigner les chrétiens. Le terme *ayt* dénote toutefois davantage l'idée de tribu ou de groupe : en marge de l'interprétation néotestamentaire et de l'application d'un vocabulaire purement filial, la version berbère renvoie donc aussi plus généralement à l'être humain, pourvu qu'il soit en relation avec Dieu.

Après l'extension de la bénédiction divine depuis Sion au Ps 128,5 suit une demande au v. 6 : « la paix sur Israël ! ». L'énoncé est rendu par *tili sslamt i-ayt-rbbi kullutn* (« que la paix soit pour tous les hommes de Dieu ! »). La paix, bien que davantage étendue, n'en demeure pas moins restrictive et conditionnée : elle suppose en effet un lien avec le Seigneur, comme dans l'exemple précédent, l'importance étant accordé à la foi. L'idée est notamment présente en Is 57,19 où la paix n'est pas donnée aux impies ainsi qu'à travers l'hymne des anges « paix aux hommes de bonne volonté [ou de son bon plaisir] » en Lc 2,14 dans un contexte où est accomplie l'attente messianique.

Enfin, au Ps 130,7 où le psalmiste dans la détresse appelle à l'espérance, « Israël, mets ton espoir dans le Seigneur » est traduit par *way-ayt-rbbi gat rrja ǧ-rbbi* (« ô hommes [litt. ceux de] de Dieu, mettez l'espoir en Dieu »). En tachelhit, l'ambiguïté de l'expression *ayt-rbbi* est telle que l'exhortation s'adresse à la multitude (cf. supra, Ps 121,3). C'est également le cas au Ps 131,3 où après l'expression de l'humilité et de l'abandon du psalmiste, résonne la même formule *way-ayt-rbbi, gat rrja ǧ-rbbi* (« ô hommes de Dieu, mettez l'espoir en Dieu »). Dans la version berbère, l'appel à l'espérance revêt ainsi une portée universelle.

Si l'appellation « hommes de Dieu » met en relief le rapport étroit entre Dieu et les fidèles, les versets intégrés dans leurs contextes respectifs confèrent aux psaumes une importante marge d'interprétation. Leur contenu spirituel est en effet susceptible d'être reçu tant par des lecteurs musulmans que par des fidèles chrétiens.

¹⁶ S. CHAKER, « Aït (enfants de) », dans *Encyclopédie berbère*, Edisud, Aix-en-Provence, vol. 3, 1986, p. 383-384.

3.2. Suppression de la toponymie biblique

Un deuxième élément vient renforcer la lecture multiple des psaumes en tachelhit. Il concerne la toponymie biblique, régulièrement éliminée, à une exception près : au Ps 42,7 apparaissent les mots « Jourdain » (*urdun*), « Hermon » (*harmun*) et « Micéar » (*mišear*) dans une succession de métaphores qui, en berbère, conservent la valeur poétique des termes hébraïques (rareté et allitération).

En revanche, au Ps 126,1 « quand le Seigneur ramena les captifs de Sion » devient *lliḡ-d-issuda rbbi imzɔwagn s-lmdint-ns* (« lorsque Dieu fit revenir les exilés vers sa cité »). Il n'est fait aucune mention explicite de Sion en tachelhit où le génitif est traduit par un complément de lieu et l'action divine déclenche le mouvement des exilés en direction de la ville sainte (« vers sa cité »). Le verset n'impliquant pas Jérusalem comme le seul endroit où il est rendu culte au Seigneur, le lecteur musulman peut envisager un autre lieu sacré en accord avec sa foi.

Plus loin, au Ps 126,4, « Seigneur, reviens avec nos captifs comme les torrents du Néguev » est traduit par *sswrrri-aḡ-d a-rbbi tḡkt lḡir i-tmazirt-nnḡ, zund leyun dad-hyanin¹⁷ ḡ-isaffn zɔwanin* (« ramène-nous, ô Dieu, accorde le bonheur à notre terre [ou pays], comme des fleuves prenant vie dans les torrents desséchés »). Ni le retour de Dieu ni celui des exilés n'apparaît en tachelhit où la prière est énoncée au bénéficiaire du psalmiste et des siens. En outre, le mot « Néguev » ou « Sud », zone désertique en terre d'Israël, n'est pas précisément traduit. La version berbère formule plutôt ce qui s'apparente à une prière en faveur de la pluie. Le traducteur établit ainsi un lien avec le vécu des populations autochtones régulièrement en proie à la sécheresse. Des cérémonies et rogations — qui plongent leurs racines dans un rituel ancien où était honoré le Dieu de la pluie, *Anzar* — font d'ailleurs l'objet de célébrations annuelles¹⁸.

Après une bénédiction centrée sur la vie domestique, est accordée celle de se rendre en pèlerinage au Ps 128,5 : « que le Seigneur te bénisse depuis Sion et tu verras la prospérité de Jérusalem ». Le souhait devient *a-ḡik-ig rbbi lbaraka-yad zḡ-tmdint-ns tamzlayt, s-lḡir n-tgmmi-ns* (« que Dieu place en toi cette bénédiction¹⁹ depuis sa ville sacrée en vertu du bien de sa maison »). Aucune spécification topographique n'est rendue en tachelhit où sont privilégiées deux périphrases : « sa ville sacrée »

¹⁷ Dans le Haut-Atlas, autour des villes de Marrakech et Taroudant, la particule *dad* (ou *ddad*) formée à partir de *ddu* (« aller ») + *ad* suivi d'un aoriste, exprime l'imminence et la certitude en tachelhit, voir A. BOUMLAK, *Manuel de conjugaison du tachelhit (langue berbère du Maroc)*, L'Harmattan (Collection Tira-Langue), Paris, 2003, p. 18. La forme verbale est rendue ici par un participe présent.

¹⁸ G. CAMPS et S. CHAKER, « Anzar », dans *Encyclopédie Berbère*, Edisud, Aix-en-Provence, 1989, vol. 6, p. 795-798.

¹⁹ La bénédiction divine dont il est question dans les versets précédents.

et « sa maison ». L'imprécision du traducteur confère cependant un degré d'importance suffisant à ces indications spatiales auxquelles le lecteur est libre de donner l'interprétation qui sied²⁰. Par ailleurs, si dans la version berbère la ville sainte apparaît bien comme le lieu par excellence des bénédictions divines, il n'est nullement question de vision. Le lieu concret où réside la divinité (« sa maison ») est en effet présenté comme source de richesse matérielle ou spirituelle (« le bien ») pour ceux qui craignent l'Éternel (v. 1 et 4 en tachelhit), le Temple de Jérusalem étant en effet le lieu d'où le Seigneur répand sa bénédiction selon Ps 134.

L'examen de ces occurrences montre que la version berbère privilégie des expressions pouvant trouver une application universelle et permettant, le plus souvent, une actualisation de la toponymie biblique.

3.3. Spiritualisation variable du culte et du Temple

La spiritualisation du culte et du Temple est une troisième tendance observable dans les psaumes en tachelhit où certains versets dénotent une interprétation symbolique et néotestamentaire²¹. Toutefois, la tendance ne présente pas un caractère systématique.

Dans l'un des psaumes liturgiques liés à l'entrée au Temple, au Ps 15,1, « Seigneur, qui séjournera dans ta tente ? Qui demeurera sur ta montagne sainte ? » est traduit avec euphémisme par *wa-rbbi, ma-ra-n-ikšm s-untal-nnk ? d-ma-ra-tadjit a-ig anbgj f-uwrir-nnk ?* (« ô Dieu, qui entrera dans ta tente ? Et qui laisseras-tu être un hôte sur ta montagne ? »). L'image de simple invité tranche cependant avec la stabilité et la confiance du psalmiste au Ps 23,6 : « j'habiterai la maison du Seigneur pour de longs jours » devient *g-untal n-rbbi a-g-rad-qamağ, kullu ma-rad-ddrğ* (« dans la tente de Dieu je resterai tant que je vivrai »). Ailleurs, « qui se tiendra dans son saint lieu ? » (Ps 24,3) est fidèlement rendu par *ma-ra-ibidd g-udğar-ns amzlay*. Hormis des divergences ponctuelles, les dimensions spatiale et matérielle du sanctuaire divin, même si elles peuvent donner lieu à des interprétations métaphoriques (notamment ecclésiologiques²²), sont donc bien restituées en tachelhit.

²⁰ Rappelons que la paix mentionnée à la fin du psaume ne s'applique pas à Israël mais aux hommes de Dieu (cf. supra), renforçant par conséquent la portée universelle du présent verset.

²¹ Sur la notion de temple ainsi que la spiritualisation du sanctuaire divin et du culte dans le Nouveau Testament, voir A. SPATAFORA, « The Temple in the New Testament », dans ID., *From the Temple of God to God as the Temple. A Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation*, Pontificia Università Gregoriana (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 27), Roma, 1997, p. 87-125.

²² Au sujet de la notion de « demeure de Dieu » dans les deux Testaments, voir A. WÉNIN, « Un lieu pour la présence de Dieu. Parcours biblique », dans *Revue théologique de Louvain*, 40 (2009), p. 382-240.

En revanche, au Ps 27,4, les termes du psalmiste « habiter la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, pour contempler la beauté du Seigneur et prendre soin de son Temple » sont changés en *dalbġ-as ad-żdgġ ġ-tgmmi-ns tamzlayt kullu ma-rad-sulġ, lbuġ s-ma-t-irdan ġ-illig illa nttan, issanġ tamimt-ns* (« je lui demande d’habiter sa sainte demeure tant que je vivrai, de m’occuper de ce qui lui plaît là où il se trouve, et d’en connaître la douceur [ou de connaître sa douceur] »). En remplaçant le service au sein du sanctuaire par le souci de se consacrer à la satisfaction du Seigneur en permanence, la version berbère désigne davantage un culte spirituel et non rituel en rapport avec la vie du fidèle. « Là où il se trouve » exprime la conscience que Dieu omniprésent ne peut être contenu dans un lieu donné. De plus, la demande de contempler la beauté de Dieu est substituée par celle de connaître le délice de le servir ou, d’après un autre sens, la douceur divine. La notion de Temple est en effet spiritualisée à la fin du verset, le mot *tamimt* (« miel ») pouvant d’ailleurs symboliser la parole de Dieu, souvent comparée au miel dans les Écritures (Ps 19,10 et 119,103 ; Ez 3,3). On pourrait penser que ce passage traduit l’orientation générale de la suite du psaume et évoque des dispositions morales. Néanmoins, au verset 5 « il me cache au secret de sa tente » est rendu par *rad-bdda-yyi-issntal ġ-untal-ns izgan* (« il me protégera toujours dans sa tente inébranlable ») ; en tachelhit, la sécurité dont jouit le psalmiste dans l’espace sacré est seulement accentuée. Dans le verset suivant, « je lui offrirai des sacrifices dans sa tente » donne *ssakmurġ-as-n tivafkiw ġ-untal-ns amzlay* (« je lui présenterai²³ des offrandes dans sa sainte tente »), mais rien ne suggère qu’il s’agisse de sacrifices spirituels. Du reste, la notion de sanctuaire demeure présente dans la traduction berbère. On en trouve une illustration dans le second psaume liturgique de la sélection, au Ps 42,4 : le psalmiste se souvient de la foule qui l’entourait tandis qu’il montait au Temple dans la joie ; le complément de lieu « vers sa sainte demeure » est traduit par *s-tgmmi tamzlayt* (« vers la sainte demeure ») mais sans possessif.

En avançant dans la collection de psaumes, la notion de Temple tend cependant être « dématérialisée ». Dans une supplication individuelle au Ps 63,3 (= 63,2 en tachelhit), le psalmiste renvoie aux bienfaits de Dieu dans le passé : « oui, je t’ai contemplé dans le sanctuaire en voyant ta force et ta gloire ». Toutefois, la traduction berbère exprime un souhait et, plutôt que de rappeler un événement heureux, formule l’espoir d’une manifestation divine : *riġ a-n-dik-ilig ġ-udġar-nnk, ssmagqlġ ġin tabkimt l-lmj-d-nnk* (« je veux être avec toi dans ton lieu et regarder là-bas le pouvoir de ta gloire »). Ici, le terme sanctuaire est suppléé par le mot « lieu » et la vision effective de Dieu par la volonté d’être en sa présence — sans doute pour des raisons théologiques. Seul est perceptible le pouvoir de la « gloire du Seigneur », formule qui

²³ Le verbe berbère à la forme factitive exprime la proximité et correspond à la racine hébraïque *QRB* au *hiphil*, « faire approcher », « présenter », « offrir ».

peut s'appliquer à la personne du Christ et renvoyer dans ce contexte à sa manifestation eschatologique.

De la disparité des formules usitées on ne peut certes conclure que la version berbère spiritualise systématiquement les notions de culte et de Temple. Le Ps 27 montre cependant que la vie cultuelle du fidèle n'est pas séparable de la vie morale. En outre, si l'idée d'un édifice est bien présente dans la majorité des psaumes en tachelhit, les tournures « là où il se trouve » et « ton lieu » (Ps 63,3) expriment davantage la conscience de l'omniprésence divine. Le traducteur occulte ainsi partiellement le caractère résidentiel du Temple, conviction qui apparaît dans le discours d'Etienne en Ac 7,48 et celui de Paul face à l'Aréopage en Ac 17,24 et sq (« Dieu n'habite pas dans les temples faits de main d'homme... »).

3.4. Orientation christologique

L'une des particularités de la version berbère consiste enfin à donner à certains versets une résonance chrétienne et une orientation christologique, rejoignant en cela une méthode d'interprétation des psaumes qui remonte à l'époque apostolique et se développe ensuite chez les Pères de l'Eglise, dont Augustin²⁴.

Au Ps 8,6 (= 8,5 en tachelhit), il est dit s'agissant de l'homme : « tu en as presque fait un dieu, tu le couronnes de gloire et d'éclat ». La traduction chleuh donne d'abord la seconde stique du verset, rendue par *tjfkît-as ttaj l-lmjid d-lbibt* (« tu lui as donné une couronne de gloire et de noblesse [ou et la noblesse] »). Vient ensuite : *ġ-ddu ayt-ignwan ġir imikke* (litt. « sous les habitants du ciel, seulement un peu »). Le segment qui n'a pas de correspondant dans le texte massorétique renvoie à la leçon de la Septante, reprise dans le Nouveau Testament en He 2,7 : Ἡλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους (« Tu l'abaissas quelque peu au-dessous des anges »). Le traducteur, qui suit pourtant la numération hébraïque des psaumes, introduit par ce biais une réminiscence de l'Épître aux Hébreux où le verset est appliqué, non pas à l'homme en général, mais plus singulièrement au Christ. Par ailleurs, la version berbère élude la difficulté d'interprétation liée aux termes « Dieu » ou « anges » puisqu'elle donne génériquement « les habitants du ciel ». En évitant l'allusion à la divinité au pluriel est écartée toute possibilité d'interprétation polythéiste.

Au Ps 90,16 « montre tes œuvres à tes serviteurs et le chemin à leurs fils » est traduit par *tmlt-aġ-d a-rbbi lqumwa n-iskkirn-nnk, tssbayynd-d lmjd-nnk i-tarwa-nng* (« tu nous as montré, ô Dieu, la puissance de tes œuvres, tu as manifesté ta gloire à nos enfants »). Dans cet unique psaume attribué à Moïse, dont le nom est

²⁴ A ce propos, voir G.P. BRAULIK, « Psalter and Messiah. Toward a Christological Understanding of the Psalms in the Old Testament and the Church Fathers », dans D.J. HUMAN et C.J.A. VOS (eds), *Psalms and Liturgy*, T&T Clark International (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 410), London, 2004, p. 15-40.

retranché en tachelhit, l'énoncé revêt un caractère collectif et ne concerne pas directement « l'homme de Dieu » ainsi que le définit la suscription. Le pronom de la 1^e personne du pluriel relie d'ailleurs les bienfaits de Dieu à l'orant et sa descendance. D'autre part, le texte massorétique donne simplement « [montre] le chemin » et la Septante *ὁδήγησον*, un impératif aoriste actif du verbe « conduire ». Dans la version berbère, le second verbe indique certes une action révolue à l'instar du grec, mais il est question de la manifestation de la gloire divine. En l'absence de précision sur l'auteur du psaume, l'allusion aux multiples manifestations de Dieu dont est jalonnée l'histoire d'Israël ne s'impose pas d'emblée. Par conséquent, l'addition *tsbayynd-d l'mj-d-nnk* offre d'autres possibilités de compréhension à la notion de gloire de Dieu (*δόξα θεοῦ*) qui, dans le Nouveau Testament, est mise en relation avec le Verbe incarné, les miracles du Christ et son activité terrestre²⁵.

Dernier exemple, particulièrement significatif. Après un appel à l'espérance au Ps 130,7, le psalmiste ajoute : « car le Seigneur dispose de la grâce et, avec largesse, du rachat ». La paraphrase berbère *iga mad dar tggut l'hnant* (« il est celui qui détient la douceur en abondance ») omet cependant le second stique dudit verset. Au Ps 130,8 « c'est lui qui rachète Israël de toutes ses fautes » devient ensuite *yujad a-yağ-inurẓm zğ-iskraf, ifukku-d mddn-ns zğ-lhalak* (« il est prêt à nous libérer des entraves, il a sauvé ses hommes [litt. gens, peuple] de la destruction »). La version berbère diffère considérablement du libellé du texte massorétique et de celui de la Septante où le psalmiste exprime le rachat des péchés d'Israël par Dieu. Le verset en tachelhit, situé dans une perspective chrétienne, évoque en effet deux événements relatifs à l'histoire du salut et marqués par une différence temporelle. Le premier est imminent et comporte une espérance : la délivrance des hommes de la servitude. Le second est passé et concerne l'affranchissement de la corruption. Le psaume 130, prière de l'homme plongé dans la détresse, se clôture ainsi sur l'expression d'un salut eschatologique en même temps qu'il rappelle l'œuvre rédemptrice du Christ qui libère du péché et du pouvoir de la mort.

4. Des « chants au Seigneur Dieu » plurivoques

La traduction de cette collection de psaumes en tachelhit au vingtième siècle soulève en priorité d'importantes questions de nature idéologique. En effet, en situant la lecture du Psautier dans le prolongement de l'histoire de l'Église d'Afrique en la personne de Saint Augustin, le traducteur rompt avec la position récurrente qui consiste à associer la présence chrétienne au Maghreb à la période coloniale²⁶. Parallèlement, en soulignant l'appartenance d'une partie de la littérature biblique poétique au patrimoine

²⁵ J.P. BOGAERT et al., « Gloire », dans ID., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout, 2002, p. 547-549 (3^e édition).

²⁶ K. DIRÈCHE, *op. cit.*, p. 60-61.

amazigh commun, sont enrichis les héritages religieux et culturel berbères et, par extension, l'identité marocaine officiellement corrélée à l'islam et à l'arabe.

La sélection répond vraisemblablement à un projet théologique qui suggère les étapes de vie intérieure du fidèle et transparait dans l'alternance de psaumes de genre varié. Au niveau textuel, les suscriptions originelles ont été supprimées au profit de titres sommaires indiquant un contenu thématique. Les psaumes ne sont donc rattachés à aucun auteur ni aucun événement pseudo-biographique, laissant le champ libre à l'interprétation. La version chleuh comporte de fait des énoncés polysémiques. A côté de rares ajustements au milieu berbère, elle adapte les passages des psaumes liés à Israël à une vision universaliste dans laquelle pourront se reconnaître « les hommes de Dieu », formule vague pouvant désigner les juifs, les chrétiens et les musulmans. De même, les anthroponymes et toponymes sont traduits de façon à conférer au texte une neutralité favorisant l'appropriation des psaumes par un large lectorat. Cependant, il est possible qu'à travers cette universalisation, le traducteur ait voulu prémunir le texte — et par extension les lecteurs potentiels — de toute accusation de prosélytisme, la diffusion de littérature à caractère chrétien auprès des musulmans étant passible de poursuites judiciaires dans le royaume chérifien. La traduction n'en demeure pas moins d'orientation chrétienne sous bien des aspects. Sur le plan théologique, la substitution d'Israël par un peuple de Dieu dont l'identité n'est pas définie autorise une identification à l'Eglise et à la nouvelle alliance avec les nations. De plus, il se dégage une spiritualisation du culte et du Temple dans des versets qui ouvrent la voie à une interprétation néotestamentaire du service divin. Enfin, une particularité importante de la version berbère consiste à donner une consonance christologique à la parole du psalmiste. Malgré les aléas du temps et les circonstances présentes, les psaumes ou « chants au Seigneur Dieu » en tachelhit, tout en annonçant la bonne nouvelle du salut, perpétuent ainsi dans la prière des nouveaux berbères chrétiens le souvenir du Christ.

