

BABELAO

Electronic Journal for Ancient and Oriental Studies

numéro 12

Letizia Cerqueglini	<i>West Semitic Lexicon in Sumerian</i>	1
Camille Pierre	<i>La stèle d'Aménophis II au VIII^e pylône de Karnak</i>	11
Massimiliano Marrazza	<i>Componential Analysis of the Lexeme דָּבַר ('plague') in Ancient Hebrew</i>	29
Ellen De Doncker	<i>The Lexeme panîm and its Greek Rendering in Exodus 33: Between Grammaticalized Idiom and Playfulness</i>	45
Jean-Claude Haelewyck	<i>The Old Latin versions of the Book of Daniel</i>	79
Manhal Makhoul	<i>L'histoire de Zosime sur la vie des bienheureux : édition et traduction de la version arabe libre</i>	143
Jean-Louis Simonet	<i>La critique textuelle des Actes des Apôtres : l'évolution des données externes (2^e partie)</i>	175
Christophe Vielle	<i>À l'origine des études sanskrites : la Grammatica Sanskritica de Jean-François Pons S.J.</i>	195
Pierre Hanjoul	<i>Une méthode d'apprentissage de l'écriture arabe</i>	213

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

Louvain-la-Neuve
Université catholique de Louvain
2023

West Semitic Lexicon in Sumerian

By

Letizia Cerqueglini

Tel Aviv University

Sumer's conquest by Semitic-speaking peoples from the west is symbolized by the history of Sargon of Akkad. Assyrian sources report that he was the son of an unknown father, associated with hilly regions, born on the banks of the Euphrates, and defeated Lugalzagesi of Uruk (Liverani, 2013). This narrative has influenced both historical reconstructions and the perception of cultural and linguistic contact between the Semitic and Sumerian worlds. Indeed, while the absorption of syntactic, morphological, and lexical features from Sumerian into Akkadian and West Semitic languages has been studied extensively (Zólyomi, 2012), little has been said about Semitic influences in Sumerian. Certainly, until the early second millennium BC, Sumerian remained an evolving linguistic system rather than a frozen substrate, acquiring Semitic features (Streck, 1998). Yet before the Akkadian Empire's foundation, Semitic proper names appeared in the lists of Sumerian kings and the Sumerian presence extended north, west, and southeast in the Semitic-speaking space, beyond Mesopotamia. Neolithic 'tokens,' from which cuneiform writing originated, were widespread in the Levant, Syria, and Mesopotamia, attesting to the participation of the Fertile Crescent's western and northern regions in the writing revolution (Schmandt-Besserat, 2019). I analyze the West Semitic elements in the basic Sumerian lexicon in the formative phase of the language and writing system. I hypothesize that linguistic contacts took place between Sumerian and West Semitic speaking populations in the Late Neolithic, long before the rise of Akkad.

1. *Semitic and Sumerian: State of the Art*

Sumerian is considered a language isolate (Michałowski, 2004), most of whose attestations, starting in the 31st century BC (Jagersma, 2009), were discovered in Lower Mesopotamia, present-day southern Iraq. Sumerian-language documents have been found in the archives of several archaeological sites outside southern Iraq, considered the homeland of Sumer, in the political and/or trading colonies that the Sumerians established throughout the Fertile Crescent, and that would later be controlled by Akkad (Algaze, 2005). Sumerian linguistic records consist of inscriptions in syllabic cuneiform script, which would be adopted for writing Akkadian, an East Semitic language, and other Semitic and non-Semitic languages at later historical stages (Cooper, 2004; Geller, 1997; Kuhrt, 2013; Michałowski, 2003). According to the scholarly tradition, Akkadian gradually replaced Sumerian as a spoken language in Lower Mesopotamia around 2000 BC (Woods, 2006), but Sumerian continued to be used as a ceremonial, scientific, and literary language in Assyria and Babylonia until the first century AD (Michałowski, 2006; Oates, 1879). While Sumerian continued to be used as a written language, Akkadian and, starting from the eighth century BC, Aramaic, succeeded each other as written languages in Mesopotamia, while various Semitic dialects were spoken in different areas, with Amorite, certainly since the Middle Bronze Age, predominantly spreading along the Euphrates basin and in the south (George and Krebernik, 2022; Howard, 2023; Huffmon, 1965; Streck, 2000) and Aramaic progressively penetrating the southern regions from its ancestral northern homelands in the upper Tigris (Gzella and Folmer, 2008; Zadoq, 2021).

The decipherment of Sumerian began in the nineteenth century (Cathcart, 2011). From the start, Sumerian posed acute problems of interpretation and classification (Diakonoff, 1975). Various hypotheses of genetic affiliation were formulated, in the most disparate directions, and many of these were rejected as not demonstrable (Dewart, 1989; Parpola, 2010; Rubio, 1999). Several interpretations of Sumerian's grammatical system, often contradictory, have been provided (Edzard, 1971; Kaneva, 1965; Yoshikawa, 1968). However, the diversity of classificatory and interpretative hypotheses points to both specific challenges related to reading issues (Diakonoff, 1975) and, possibly, a complex, multifaceted, linguistic identity. It is no coincidence that Høyrup interprets Sumerian as a prehistoric creole (1992). This hypothesis does not seem to have been followed up.

2. *Scope of the Present Work*

In this article, I hypothesize that the formative phase of Sumerian was characterized by linguistic contact with Semitic. In particular, I offer lexical evidence to support the hypothesis that in its formative phase, Sumerian came into contact with a West Semitic linguistic facies. Scholarship in general accepts the idea that Sumerian loanwords penetrated Akkadian (Lieberman, 1977) and other Semitic languages, including West Semitic languages, through the mediation of Akkadian (Rubin, 2013; Salonen, 1979) and that, in the opposite direction, Akkadian influenced Sumerian starting from the conquests of Sargon and his dynasty, throughout the Ur III and Old Babylonian periods (Edzard, 2000; Emelianov, 2009, 2010, 2011; Falkenstein, 1960; Steiner, 2003; Streck, 1998; Zólyomi, 2007). Here, I demonstrate that West Semitic lexical elements are present in the most basic and archaic Sumerian lexical documentation. The contact between Sumerian and West Semitic in the formative phase of Sumerian brings into question both the accepted narrative of the Semitization of Mesopotamia as the abrupt result of Sargon's campaigns and the very identity of the Sumerian civilization, within which the presence and contribution of Semitic populations, languages, and cultures might have been more prominent than previously thought.

3. *At the Dawn of Sumerian: The Fertile Crescent from Tokens to Wedges*

From prehistoric times, the Mesopotamian civilizations, born around the Fertile Crescent, constituted a network crossed and united by common dynamics and phenomena, although each region expresses original and specific cultural features (Stein, 1999). This network model seems applicable to the origins of the Sumerian civilization and language. The lower Mesopotamian basin, the beating heart that radiated values, symbols, strategies, and technologies on the outskirts of the Fertile Crescent, could also have received cultural contributions from the same regional network. As far as the development of writing techniques and written communication is concerned, the strategy currently considered to be at the foundation of the development of cuneiform writing, the so-called ‘clay tokens,’ was known and practiced in similar forms throughout the Fertile Crescent, attesting to sustained contact and exchanges between the ‘center’ and the ‘peripheries’ from the eighth to the third millennium BC, throughout the Neolithic and Chalcolithic, until the Jemdet Nasr and Pre-Dynastic periods (Emberlig and Minc, 2016; Schmandt-Besserat, 2012). With the development of cuneiform writing in Sumer, the use of tokens was reduced in lower Mesopotamia and other areas until it quickly disappeared, while in some peripheral regions, it remained as an accounting system until the Neo-Assyrian period (MacGinnis et al., 2014).

The Mesopotamian cultural network of which the nascent Sumerians were part included populations that spoke various languages, from the Levant to Anatolia and Iran, including, predominantly, Semitic-speaking peoples. In this regard, the scholarship has focused its attention on some Semitic attestations stretching back to the Sumerian-writing Early Dynastic phase, as early as the 30th/29th century BC. One is an Akkadian inscription on a bowl, donated to the king of the first dynasty of Ur Mesh-ki-ang-Nanna by his wife Gan-saman, who probably was an Akkadian. Mesh-ki-ang-Nanna is thought to have ruled during the 27th century BC (Jacobsen, 1939). Other Semitic attestations consist of about half of the names that appear in the King List of the city of Kish, ancestral rules of the city belonging to the first local dynasty, and anthroponyms that appear in administrative texts from Adab, Tell Abu Salabikh, and Fara, among other sites (Biggs, 1967). The idea of the coexistence of Sumerians and Semites in both southern and northern pre-Sargonic Mesopotamia has long been accepted by both linguists and archaeologists (Bauer, 1998; Diakonoff, 1997; Edzard, 2003; Parrot, 1957; Steiner, 2003). But the hypothesis that the Semitic lexicon may be a constituent part of Sumerian has not received sufficient attention. The only remarkable exceptions are the works of Sommerfeld (2006) and Civil (2007). Sommerfeld investigates Early Semitisms in Sumerian from Protoliterate signs of Uruk to archaic texts from Ur, Ebla, and Fara, counting fourteen Semitisms of the Late-Uruk period (3200–3000 BC) and thirty-six words of probable Semitic origin in the texts of later ages (27th–24th centuries). Civil’s contribution is mainly based on the lexical texts of the first to second millennia BC.

4. *East and West Semitic*

The subdivision of the Semitic linguistic family into two main branches, eastern and western, is a stable datum in the history of classifications (Huehnergard and Rubin, 2012). East Semitic includes Akkadian and its varieties and Eblaite, while West Semitic is the ancestor of Central Semitic, Ethiopian Semitic languages, and Modern South Arabian languages. Various features divide the two branches. Among these, the most important are the different morphological strategies used to restructure the verbal system and create a new form for the perfect tense (better, for the accomplished aspect), with the development of the form *iptaras* in East Semitic and the development of suffix conjugation in West Semitic. When and how the two branches split is

not clear. However, both from the morphological and lexical points of view, East and West Semitic have been well distinguished and defined from their oldest attestations.

5. *East Semitic (Akkadian) in Sumerian*

As regards the presence of East Semitic lexicon in Sumerian, certainly the most up-to-date bibliographic review, lexical list, and morphophonological analysis of lexical loans is found in a series of works by Emelianov (2009, 2020, 2011). In them, the author arranges the lexical borrowings by eras: pre-Ur III, Ur III, and Old Babylonian. It should be emphasized that although Emelianov's aim is to investigate the Akkadian lexicon in Sumerian, in numerous cases the material is not recognized by the author as 'Akkadian' and is instead classified as 'Semitic,' and hence probably of West Semitic origin. I quote here some examples from Emelianov's works on Akkadian/Semitic borrowings in Sumerian from the pre-Ur III phase:

- a. *ab-ba* < *abu* 'father' (Steiner 2003: 632);
- b. *burud* < *būrtu* 'breach, hole, depth';
- c. *garaš* < *karāšum* 'leek';
- d. *gim* (*ginx*) 'like, just as' (equative case) < *kīma* (Steiner 2003: 633);
- e. *gi(-n)* < *kēn* '(to be) permanent, true' (Steiner 2003: 633; Sommerfeld 2006: 61);
- f. *libir* 'old' < *labir* < *labāru* 'to be old' (Steiner 2003: 633);
- g. MAŠ+GAN₂, *maš-gan₂* < *maškānu* 'settlement' (Steiner 2003: 633; Sommerfeld 2006: 52);
- h. *nemur* < *nimru* 'leopard';
- i. *rib* 'to be surpassing, outstanding' < *rabû* 'to be big, great';
- j. *sam/sa₁₂-rig₇* 'to donate' < *šarik* < *šarāku* (Steiner 2003: 631);
- k. *sam₂* < *šīmu* 'purchase price' < *šāmu* 'to buy' (Steiner 2003: 634; Sommerfeld 2006: 57);
- l. *šego-bar*, *šenbar*, *sa-bar* < *s/šapparu* 'a deer or mountain goat' (Kogan 2006: 278; Civil 2007: 21);
- m. *silim* 'to be healthy; completeness; well-being' < *šalim*, *salīmu* < *s/šalāmu* (Steiner 2003: 634);
- n. *sum* < *šūmu* 'garlic' (Steiner 2003: 634; Sommerfeld 2006: 64);
- o. *uz₃* 'goat' < *enzu* (Steiner 2003: 642; Sommerfeld 2006: 66).

In his review of the Semitic material found in Sumerian in all the eras examined, Emelianov lists three hundred sixty-nine entries, of which ninety-two date back to the most ancient pre-Ur III phase, one hundred sixty-seven to Ur III, and the rest to the Old Babylonian phase. Many of these words constitute basic lexical items used to describe common domestic and wild animals, plants, utensils, kinship, and abstract concepts, and cannot be classified as cultural words related to specific uses.

6. *West Semitic in Sumerian: Methodology*

In this article, I offer some West Semitic etymologies I found in the Sumerian lexicon that modify and expand Emelianov's lists. The lexical profile of Akkadian is now quite clear with regard to West Semitic varieties (Borg, 2021; Deutscher and Kouwenberg, 2006; Kogan, 2015), so I excluded from the potentially Semitic materials those words attested in Akkadian that showed phonetic evidence of Akkadian patterns. From a methodological point of view, I proceeded to screen the entire electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary (PSD), available online, identifying possible Semitic borrowings. In doing so, I kept in mind Emelianov's observations regarding the phonetic rendering of Semitic words in Sumerian phonetics and the Sumerian writing system, aptly systematized by the author for each phase. To represent West Semitic, I mainly report etymological parallels from Arabic, Aramaic, and Hebrew, languages

of venerable antiquity whose ancestors represent the West Semitic varieties that potentially existed in sustained contact with Sumerian, circulating to the west of the Sumerian homeland.

7. West Semitic Lexicon in Sumerian

I offer below four examples (a, b, c, d) of revisions of the lexicon previously identified by other authors as Semitic:

- a. *ab-ba* ‘father’ is not attested in Akkadian, where the word for father is *abu*. The form *ab-ba* seems to reflect the vocative form *abba*, which spread in the Semitic West, as historically attested from Aramaic sources (CAL). For ‘father’ Sumerian shows the word *ad-da* (PSD);
- b. *uz₃* ‘goat’ is not attested in Sumerian as such. Sumerian *uz* ‘duck’ is probably connected to the Akkadian word *ūsu*, with the same meaning. It is rather the word *uz-ud* ‘female goat’ that is attested in Sumerian. The second syllable –ud may reflect a Semitic feminine ending –t. It is important to note that Akkadian has *enzu* ‘goat,’ a cognate of Arabic *‘inz* ‘goat’, fem. *‘inz-a/ih* ‘she-goat’ that shows no assimilation of n to z. The assimilation of n to z appears in the Hebrew *‘ēz*;
- c. *alam* ‘statue’ is from Akkadian *šalmu*, according to Steiner (2003: 643) and Sommerfeld (2006: 60). *Alam* may rather derive from a pharyngeal development (ğ>‘) of the first root consonant in *‘.l.m* (‘obscurity’), as attested in Ugaritic (*glm* ‘darkness’) and possibly in Hebrew (*‘.l.m*. ‘to disappear’);
- d. *ayalum* ‘deer’ is certainly a West Semitic word, similar in the form to the Hebrew *ayāl*, while Akkadian has *ālum*, without the initial ay- diphthong.

Below, I propose twenty West Semitic etymologies for Sumerian words (from e to x):

- e. *abbun* ‘grain’: Arabic *ḥabb^{um}*, fem. *ḥabb-a/ih* ‘grain’ or ‘pome’, used in Levantine Arabic dialects to obtain the singulative form ‘one unit of...’ from singular mass nouns related to grains, fruits, and vegetables. The omission of the initial ḥ is a common phenomenon, as it is foreign to the Sumerian phonotaxis;
- f. *abhir* ‘dry, seasoned (of wood)’: Arabic *baharāt* ‘dried spices,’ *bahara* ‘to shine, to be clear’; Hebrew *bāhīr* ‘clear’;
- g. *a-gud* ‘ox’: Arabic *jadd*, Hebrew *gadd*, with the same meaning;
- h. *a-ġar* ‘(part of) a garment’: Hebrew *hāgōr* ‘dressed with a belt’ (Samuel I, 2: 18);
- i. *alam* ‘exclamation’: Arabic *alam* ‘pain,’ also a word with a debated meaning accompanying the text of some suras of the Quran;
- j. *ġar* ‘place’, but *ga’ur* ‘inhabitant’: Arabic *jāra*, Hebrew *gār* ‘to dwell’;
- k. *ad* ‘voice’: Hebrew *hēd* ‘echo’;
- l. *adab* ‘drum’: Arabic *daff*, Hebrew *toff* ‘drum’;
- m. *addir* ‘quay, port, crossing, ford’: Hebrew *ḥadōr* ‘to enter’, *ḥeder* ‘room’;
- n. *agam* ‘lake’: thought of until now as a Sumerian loanword into Akkadian, this word may have a more western origin. Borg (2021) finds *ikn* in Ancient Egyptian Pyramid Texts as ‘cup, jar,’ paralleling Akkadian *agannu* ‘large bowl’ and Aleppo Arabic *laqan* ‘basin’;
- o. *gu* ‘force’: Arabic *quwwah*, Negev (Bedouin) Arabic *quwwih* ‘physical strength’;
- p. *gaba* ‘chest’: Negev (Bedouin) Arabic *gubbah* ‘chest of bird; bib of female dress’;
- q. *i* ‘hey!’: Arabic *yā* ‘O!’, vocative particle (Hava, 1982). Ancient Egyptian *i3* (Borg, 2021);
- r. *du* ‘push’: Arabic *dahḥa* ‘to push, to excite’, Hebrew *dāḥ* ‘push’ and ‘reject’ (d.w.h);
- s. *tal* ‘broad’: Arabic *ṭawīl* ‘tall’, *ṭūl* ‘distance’ (t.w.l);
- t. *gabiri* ‘mountain’: Arabic *jabal* ‘mountain’, Hebrew *gəbūl* ‘boundary’;
- u. *gadala* ‘fabric’: Palestinian Arabic *ġaddūlih*, pl. *ġdādīl* ‘braid, waive’;
- v. *aga’us* ‘soldier’: Hebrew *giyūs* ‘conscription’, Negev (Bedouin) and Palestinian Arabic *ġayš/ ġēš* ‘army’;

- w. *ama'rin* 'workers' (plurale tantum): Arabic *āmilīn* 'workers';
- x. *andul* 'shade': Levantine Arabic *al(a) d'ill* 'in the shade' (possibly, a noun phrase interpreted in Sumerian as a word, with partial assimilation of -l- in *al(a)* to the following interdental d).

8. *Discussion and Conclusion*

This brief survey of lexical borrowings that can be considered of West Semitic origin attempts to demonstrate the depth of the contact that occurred between the West Semitic world and Sumer and signifies the striking openness of Sumerian to outside influences. Some of the listed items date back to the Old Babylonian phase, but most of them are found in the pre-Ur III era. The West Semitic types that came into contact with Sumerian were probably a more or less distinct group of varieties during the formation of the Sumerian civilization. They were reflected, in much later phases, in Biblical Hebrew, Aramaic languages, Ugaritic, Quranic and Classical Arabic, and different types of spoken Arabic. The linguistic ancestors of the nomadic and sedentary languages spoken in the Levant and Syria in various historical periods, including the Amorrite types, were already interacting with the southern Mesopotamian world at the dawn of the Sumerian civilization, as archaeological finds have shown. Among them were the ancestors of the spoken Arabic varieties, especially Bedouin ones, documented in later historical stages between Iraq and the Levant. Arabic dialects are confirmed as a living museum of the languages and civilizations of the ancient Near East. A systematic study of the phonetic processes that regulate interlingual transition, especially focused on the Sumerian representation of West Semitic short vowels, based on a larger corpus of chronologically organized examples, is necessary and will be conducted in the future.

BIBLIOGRAPHY

- ALGAZE, G., 2005: *The Uruk World System: The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamian Civilization*, Chicago.
- BAUER, J., 1998: “Der vorsargonische Abschnitt der mesopotamischen Geschichte”, in J. BAUER, R. ENGLUND, M. KREBERNIK (eds), *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, Freiburg, pp. 429-585.
- BIGGS, R., 1967: “Semitic Names in the Fara Period Author(s)”, *Orientalia, Nova Series* 36 (1), pp. 55-66.
- BORG, A., 2021: *Rewriting Dialectal Arabic Prehistory. The Ancient Egyptian Lexical Evidence*, Leiden.
- CAL: *Comprehensive Aramaic Lexicon*, Cincinnati (online).
- CATHCART, K., 2011: “The Earliest Contributions to the Decipherment of Sumerian and Akkadian”, *Cuneiform Digital Library Journal* 1, pp. 1-12.
- CIVIL, M., 2007: “Early Semitic Loanwords in Sumerian”, in M. ROTH, W. FARBER, M. STOLPER, P. VON BECHTOLSHEIM (eds), *Studies Presented to Robert D. Biggs*, Chicago, pp. 11-34.
- COOPER, J., 2004: “Babylonian Beginnings: The Origin of the Cuneiform Writing System in Comparative Perspective”, in S. HOUSTON (ed.), *The First Writing: Script Invention as History and Process*, Cambridge, pp. 58-59.
- DEUTCHER, G., KOUWENBERG, N., 2006: *The Akkadian Language in its Semitic Context. Studies in the Akkadian of the Third and Second Millennium BC*, Leiden.
- DEWART, L., 1989: *Evolution and Consciousness: The Role of Speech in the Origin and Development of Human Nature*, Toronto.
- DIAKONOFF, M., 1976: “Ancient Writing and Ancient Written Language: Pitfalls and Peculiarities in the Study of Sumerian”, dans S. LIEBERMAN (ed.), *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on His Seventieth Birthday June 7, 1974* (Assyriological Studies, 20), Chicago, pp. 99-122.
- DIAKONOFF, M., 1997: “External Connections of the Sumerian Language”, *Mother Tongue. Journal of the Association for the Study of Language in Prehistory* 3, pp. 54-62.
- EDZARD, D., 1971: “Ḫamṭu, maru und freie Reduplikation beim sumerischen Verbum I”, *Zeitschrift für Assyriologie* 61, pp. 208-32.
- 2000: “Wann ist Sumerisch als gesprochene Sprache ausgestorben?”, *Acta Sumerologica* 22, pp. 53-70.
- 2003: *Sumerian Grammar*, Leiden-Boston.
- EMBERLING, G., MINC, L., 2016: “Ceramics and Long-Distance Trade in Early Mesopotamian States”, *Journal of Archaeological Science* 7, pp. 819-34.
- ЕМЕЛИАНОВ, В., 2009: “Аккадские заимствования в шумерском (до III династии Ура)”, in *Индоевропейское языкознание и классическая филология—XIII: Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского*, St. Petersburg, pp. 171-183.

- 2010: “Аккадские заимствования в шумерском (III династия Ура)”, in *Индоевропейское языкознание и классическая филология—XIV: Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского*, St. Petersburg, pp. 296-312.
- 2011: “Аккадские заимствования в шумерском (Старовавилонский период)”, dans *Индоевропейское языкознание и классическая филология – XV. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского*, St. Petersburg, pp. 165-177.
- FALKENSTEIN, A., 1960: “Kontakte zwischen Sumerern und Akkadern auf sprachlichem Gebiet”, *Genava* 8, pp. 301-314.
- GELLER, M., 1997: “The Last Wedge”, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 87 (1), pp. 43-95.
- GEORGE, A., KREBERNIK, M., 2022: “Two Remarkable Vocabularies: Amorite-Akkadian Bilinguals”, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 116 (1), pp. 113-166.
- GZELLA, H., FOLMER, M., 2008: *Aramaic in its Historical and Linguistic Setting*, Wiesbaden.
- HAVA, J., 1982: *Arabic-English Dictionary*, Beirut.
- HOWARD, J., 2023: “Amorite Names through Time and Space”, *Journal of Semitic Studies* 68, pp. 1-47.
- HUFFMON, H., 1965: *Amorite Personal Names in the Mari Texts: A Structural and Lexical Study*, Baltimore.
- HUEHNERGARD, J., RUBIN, A., 2012: “Phyla and Waves: Models of Classification of the Semitic Languages”, in S. WENINGER, G. KHAN, M. STRECK, J. WATSON (eds), *The Semitic Languages. An International Handbook*, London, pp. 259-278.
- JACOBSEN, T., 1939: *The Sumerian King List*, Chicago.
- JAGERSMA, B., 2009: *A Descriptive Grammar of Sumerian*, Leiden.
- KANEVA, I., 1965: “Glagoly dvizenija”, *Assiriologija i egiptologija*, Leningrad.
- KOGAN, L., 2015: *Genealogical Classification of Semitic. The Lexical Isoglosses*, Berlin.
- KUHRT, A., 2013: *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, London.
- LIEBERMAN, S., 1977: *Sumerian Loanwords in Old Babylonian Akkadian*, Harvard.
- LIVERANI, M., 2013: *The Ancient Near East: History, Society and Economy*, Bari.
- MACGINNIS, J. ET AL., 2014: “Artefacts of Cognition: The Use of Clay Tokens in a Neo-Assyrian Provincial Administration”, *Cambridge Archaeological Journal* 24 (2), pp. 289-306.
- MICHAŁOWSKI, P., 2003: “The Libraries of Babel: Text, Authority, and Tradition in Ancient Mesopotamia”, in G. DORLEIJN, H. VANSTIPHOUT (eds), *Cultural Repertoires: Structure, Function, and Dynamics*, Leuven-Paris-Dudley, pp. 105-129.
- 2004: “Sumerian”, in R. WOODARD (ed.) *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*, Cambridge, pp. 19-59.
- 2006: “The Lives of the Sumerian Language”, in S. SANDERS (ed.), *Margins of Writing, Origins of Culture*, Chicago, pp. 163-190.
- PARPOLA, S., 2010: “Sumerian: A Uralic Language (I)”, dans L. KOGAN ET AL. (eds), *Language in the Ancient Near East. Compte rendu de la 53^e Rencontre Assyriologique Internationale*, 23–28 July 2007, Moscow, pp. 181-210.

- PARROT, A., 1957: “Acquisitions et inédits du Musée du Louvre, 6. Sculpture mésopotamienne”, *Syria* 34 (3/4), pp. 223-231.
- PSD: *Pennsylvania Sumerian Dictionary* (online).
- RUBIN, A., 2013: “Sumerian Loanwords”, in G. KHAN (ed.) *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, vol 3, pp. 665-666.
- RUBIO, G., 1999: “On the Alleged ‘Pre-Sumerian Substratum’”, *Journal of Cuneiform Studies* 51, pp. 1-16.
- SALONEN, E., 1979: “Loan words of Sumerian and Akkadian origin in Arabic”, *Studia orientalia* 51 (7), pp. 3-16.
- SOMMERFELD, W., 2006: “Die ältesten semitischen Sprachzeugnisse – eine kritische Bestandsaufnahme”, in G. DEUTSCHER, N. KOUWENBERG (eds), *The Akkadian Language in its Semitic Context*, Leiden, pp. 30-75.
- STEIN, G., 1999: *Rethinking World Systems: Diasporas, Colonies, and Interaction in Uruk Mesopotamia*, Tucson.
- STEINER, G., 2003: “Akkadische Lexeme im Sumerischen”, in P. MARRASSINI (ed.), *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, Wiesbaden, pp. 630-647.
- STRECK, M., 1998: “The Tense Systems in the Sumerian-Akkadian Linguistic Area”, *Acta Sumerologica* 20, pp. 181-199.
- 2000: *Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit* (Alter Orient und Altes Testament, 271/1), Münster.
- WOODS, C., 2006: “Bilingualism, Scribal Learning, and the Death of Sumerian”, in S. SANDERS (ed.), *Margins of Writing, Origins of Culture*, Chicago, pp. 91-120.
- YOSHIKAWA, M., 1968: “On the Grammatical Function of -e- of the Sumerian Verbal Suffix -e-de/-e-da(m)”, *Journal of Near Eastern Studies* 27, pp. 251-261.
- ZADOQ, R., 2021: “On Aramaic Loanwords in Neo- and Late-babylonian Texts: Introduction and Semantic-Topical Taxonomy (Part One)”, *Israel Oriental Studies Annual* 21, pp. 71-135.
- ZÓLYOMI, G., 2007: “Structural Interference from Akkadian in Old Babylonian Sumerian”, *Acta Sumerologica* 22, pp. 335-360.

ABSTRACT

Sumer's conquest by Semitic-speaking peoples from the west is symbolized by the history of Sargon of Akkad. Assyrian sources report that he was the son of an unknown father, associated with hilly regions, born in the west on the banks of the Euphrates, and defeated Lugalzagesi of Uruk (Liverani, 2013). This narrative has influenced both historical reconstructions and the perception of cultural and linguistic contact between the Semitic and Sumerian worlds. Indeed, while the absorption of syntactic, morphological, and lexical features from Sumerian into Akkadian and West Semitic languages has been studied extensively (Zólyomi, 2012), little has been said about Semitic influences in Sumerian, especially West Semitic. Certainly, until the early second millennium BC, Sumerian remained an evolving linguistic system rather than a frozen substrate, acquiring Semitic features (Streck, 1998). Yet before the Akkadian empire's foundation, West Semitic lexicon seems to have penetrated Sumerian, already in its formative period.

KEYWORDS

1. West Semitic
2. Sumerian
3. Language Contact
4. Lexical Loans
5. West Semitic-Sumerian Contact

La stèle d'Aménophis II au VIII^e pylône de Karnak

Par

Camille Pierre

Université catholique de Louvain

Les campagnes militaires d'Aménophis II au Proche-Orient sont connues grâce à quatre stèles découvertes à Amada, à Éléphantine, à Karnak et à Memphis. L'étude de Peter Der Manuelian, publiée il y a plus de trente ans¹, est souvent citée comme la référence à propos de ces campagnes. La restauration de la stèle de Karnak *in situ* en 2021 (planche I) invite à un nouvel examen approfondi en ce qui concerne, d'une part, le texte qu'elle présente et ses lacunes, d'autre part et d'une façon plus large, le nombre des campagnes d'Aménophis II et leurs dates. Ce bref article est la publication d'une communication présentée le 4 décembre 2021², elle-même issue de notre étude sur le sujet³.

1. La stèle de Karnak : fragments et éditions anciennes

La stèle d'Aménophis II située au pied du VIII^e pylône du grand temple d'Amon-Rê à Karnak est connue, pour sa partie supérieure, depuis les premières explorations du temple. En 1829, Jean François Champollion copie la partie gauche des dix premières lignes du texte conservées sur les deux fragments principaux, mais cette copie ne sera publiée que soixante

¹ DER MANUELIAN 1987.

² Journée du Groupe de contact FNRS "égyptologie", Université libre de Bruxelles.

³ *Les campagnes militaires d'Amenhotep II en Asie*, mémoire inédit, Université catholique de Louvain, 2018.

ans plus tard, dans le second tome des *Notices descriptives* édité par Gaston Maspero⁴. Se basant sur les notes de Champollion, Maspero consacre en 1879 quelques pages à la stèle, dont il livre une copie des lignes 3 à 11, avec une première traduction et un bref commentaire géographique⁵. L'année précédente, Jacques de Rougé avait publié, dans le troisième volume des *Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte*, la copie des douze premières lignes effectuée par son père, Emmanuel de Rougé⁶. En 1889, Alfred Wiedemann ajoute au texte quelques signes non lus par ses prédécesseurs, ainsi qu'un ensemble de signes à placer au début des 13^e et 14^e lignes⁷. Aucun visiteur postérieur n'aura l'occasion d'observer ces derniers. Même s'il ne mentionne pas la découverte d'un nouveau fragment du texte, Wiedemann semble avoir eu l'occasion de lire un passage du texte inconnu par ailleurs et depuis lors perdu. La même année, Adolf Erman propose quelques corrections ponctuelles et cherche à comprendre le déroulement de la campagne syrienne du roi⁸. L'année suivante, Urbain Bouriant publie sa copie des treize premières lignes du texte⁹. Ces multiples copies étaient incomplètes car il manquait le premier quart des lignes supérieures du texte et les lignes centrales, tandis que les lignes inférieures restaient inaccessibles de par leur situation entre la face sud du pylône et le colosse de Touthmosis II. Ces copies offraient parfois des lectures différentes, en raison de la regravure du texte sous Séthi I^{er} après les détériorations de l'époque d'Aménophis IV, comme Georges Legrain le nota dès 1903¹⁰.

Lors des fouilles qu'il entreprend près du VIII^e pylône, Legrain découvre un fragment supplémentaire qui conserve une partie du texte qui manquait dans le premier tiers des lignes 4 à 14, et il dégage le bas de la stèle qui conserve encore partiellement les lignes 31 à 35 du texte¹¹. La nouvelle édition du texte qu'il publie inclut tous les fragments connus à l'époque¹². Elle fera l'objet d'une traduction en 1906 par James Henry Breasted, qui y voit un récit de campagnes militaires similaire à celui des stèles d'Aménophis II provenant d'Amada et d'Éléphantine¹³. La découverte à Memphis, en 1942, d'une quatrième stèle d'Aménophis II va relancer l'intérêt pour ces expéditions guerrières du fils de Touthmosis III.

2. La stèle de Memphis et l'édition d'Elmar Edel

En examinant la chapelle funéraire du prince Chéchonq, fils d'Osorkon II (XXII^e dynastie), qu'il dégagait dans la zone sud-ouest du site de Memphis, Ahmed Badawi découvre, utilisée comme remploi dans le plafond, une stèle d'Aménophis II dont les dimensions et le texte sont similaires à celle de la stèle de Karnak. Il en livre aussitôt une copie, accompagnée

⁴ CHAMPOLLION 1889, p. 185-186.

⁵ MASPERO 1879, p. 55-58 (point VI). Voir aussi MASPERO 1897, p. 291-292.

⁶ DE ROUGÉ 1878, pl. CLXXV-CLXXVI.

⁷ WIEDEMANN 1889, p. 422-423. Voir aussi WIEDEMANN 1884, p. 373.

⁸ ERMAN 1889, p. 39-41.

⁹ BOURIANT 1890, p. 160-161.

¹⁰ LEGRAIN 1903, p. 126-127.

¹¹ LEGRAIN 1903, p. 128.

¹² LEGRAIN 1903, p. 129-132. Il convient de mentionner le fragment découvert en 1995 à Assiout et identifié en 2017 par Abdel-Razik, qui concerne la scène du cintre de la stèle (ABDEL-RAZIK 2017). Il n'apporte rien à ce que l'on connaît du texte lui-même.

¹³ BREASTED 1906, vol. II, p. 305-309, § 781-790.

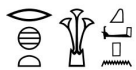
d'une traduction et d'un commentaire historique¹⁴. La comparaison des deux stèles fait ensuite l'objet d'une étude approfondie par Elmar Edel, qui publie ses résultats en 1953 et présente du texte de Karnak une version dont les lacunes se trouvent en partie comblées par des extraits, légèrement remodelés, du texte de Memphis¹⁵. En effet, les deux textes n'étant pas strictement identiques, Edel est obligé d'abrégé ou d'allonger certaines phrases pour les faire correspondre avec ce qui est conservé sur la stèle de Karnak. En 1955, Wolfgang Helck publie dans les *Urkunden IV* son édition des deux stèles, d'abord la stèle de Memphis¹⁶, puis celle de Karnak avec une restitution des lacunes inspirée de celle d'Edel¹⁷.

Edel base sa méthode sur le postulat que le texte de Karnak offre un récit des deux campagnes militaires d'Aménophis II proche de ce que livre la stèle de Memphis. Mais lorsqu'on examine le texte de Karnak recomposé par Edel, on remarque d'emblée un manque de logique dans la structure narrative. Pour permettre au lecteur de mieux appréhender ce dont il va être question, nous fournissons aux pages suivantes l'édition du texte réalisée par Edel, d'une part, avec les restitutions qu'il propose pour combler les lacunes (fig.1), d'autre part, sans ces restitutions (fig. 2).

Notons que la stèle de Memphis ne présente que deux dates – l'an 7 Chémou I.25 (ligne 1 : début du texte) et l'an 9 Akhet III.25 (ligne 17 : début de la deuxième campagne), tandis que la stèle de Karnak atteste plusieurs dates, qui parfois ne sont conservées que partiellement, sans mention de l'année de règne concernée.

Selon Edel, sur la stèle de Karnak, le récit de la première campagne s'étendrait de la 1^{re} à la 28^e ligne du texte, tandis que celui de la seconde campagne irait de la 29^e à la 32^e ligne. Les lignes 33 et 34 seraient consacrées à un retour de campagne et à un butin qui, selon toute logique, devraient correspondre à celui de la seconde campagne. Analysons les résultats du travail d'Edel en comparant les éléments du texte à ceux offerts par la stèle de Memphis.

Pour la première campagne, le texte de Memphis indique (= *Urk.* IV, 1305, 5-7) :



Rḥt ḥ3k(w) pn : mryn 550, ḥmwt.sn 240, kyn'nw 640, (...)

« Liste de ce butin : 550 guerriers *maryanu*, 240 de leurs femmes, 640 Cananéens, (...) »

Pour la seconde campagne, il indique (= *Urk.* IV, 1308, 18-19) :



Rḥ(t) p3 ḥ3k(t) int ḥm.f : wr n(y) Rtnw 127, snw n(yw) wrw⁽³⁰⁾ 179, (...)

« Liste du butin que Sa Majesté ramena : 127 grands du Réténou, ⁽³⁰⁾ 179 frères des grands, (...) »

¹⁴ BADAWI 1943, pl. I.

¹⁵ EDEL 1953.

¹⁶ *Urk.* IV, 1301-1309.

¹⁷ *Urk.* IV, 1310-1316.

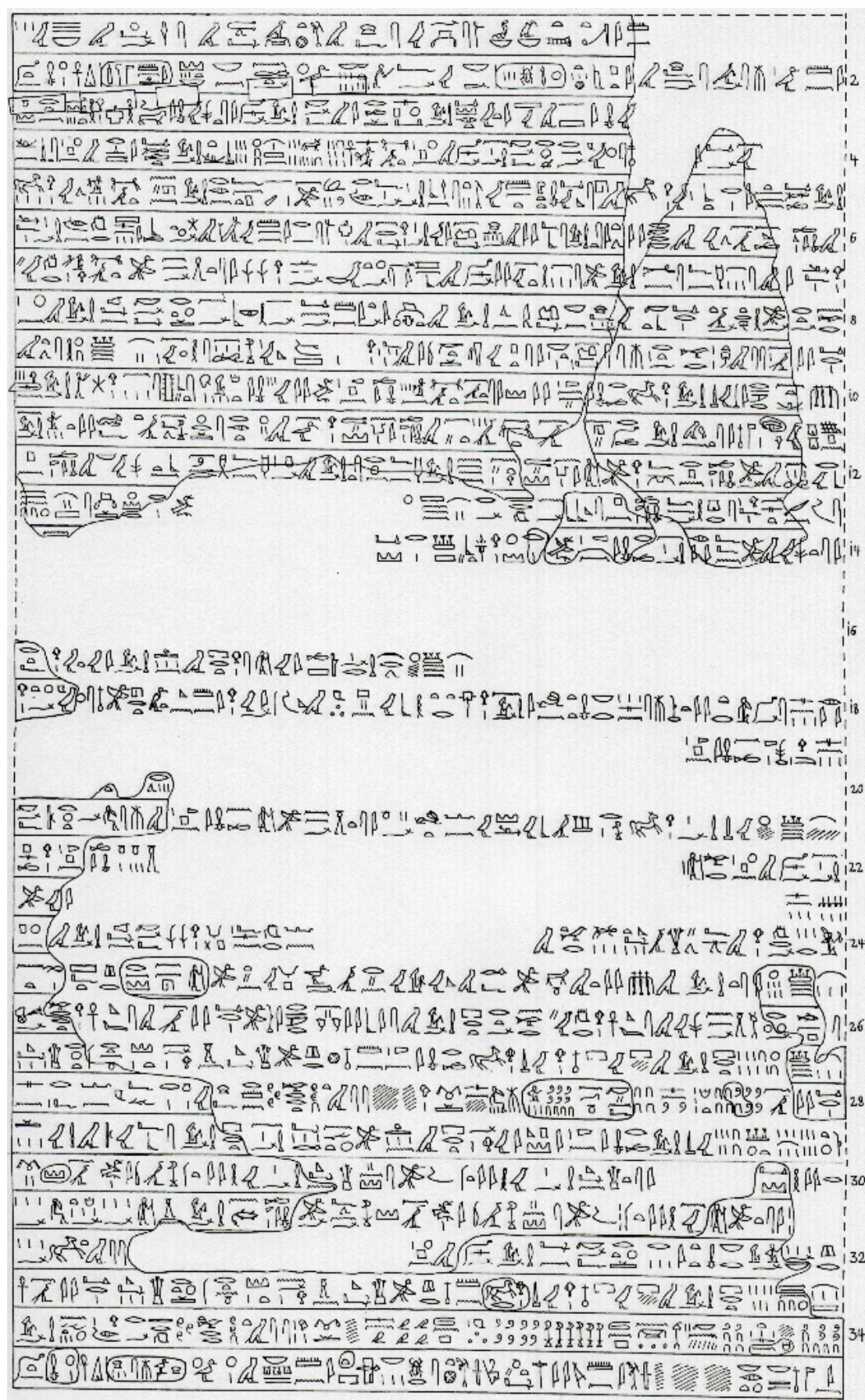


Fig. 1 : EDEL 1954, pl. II

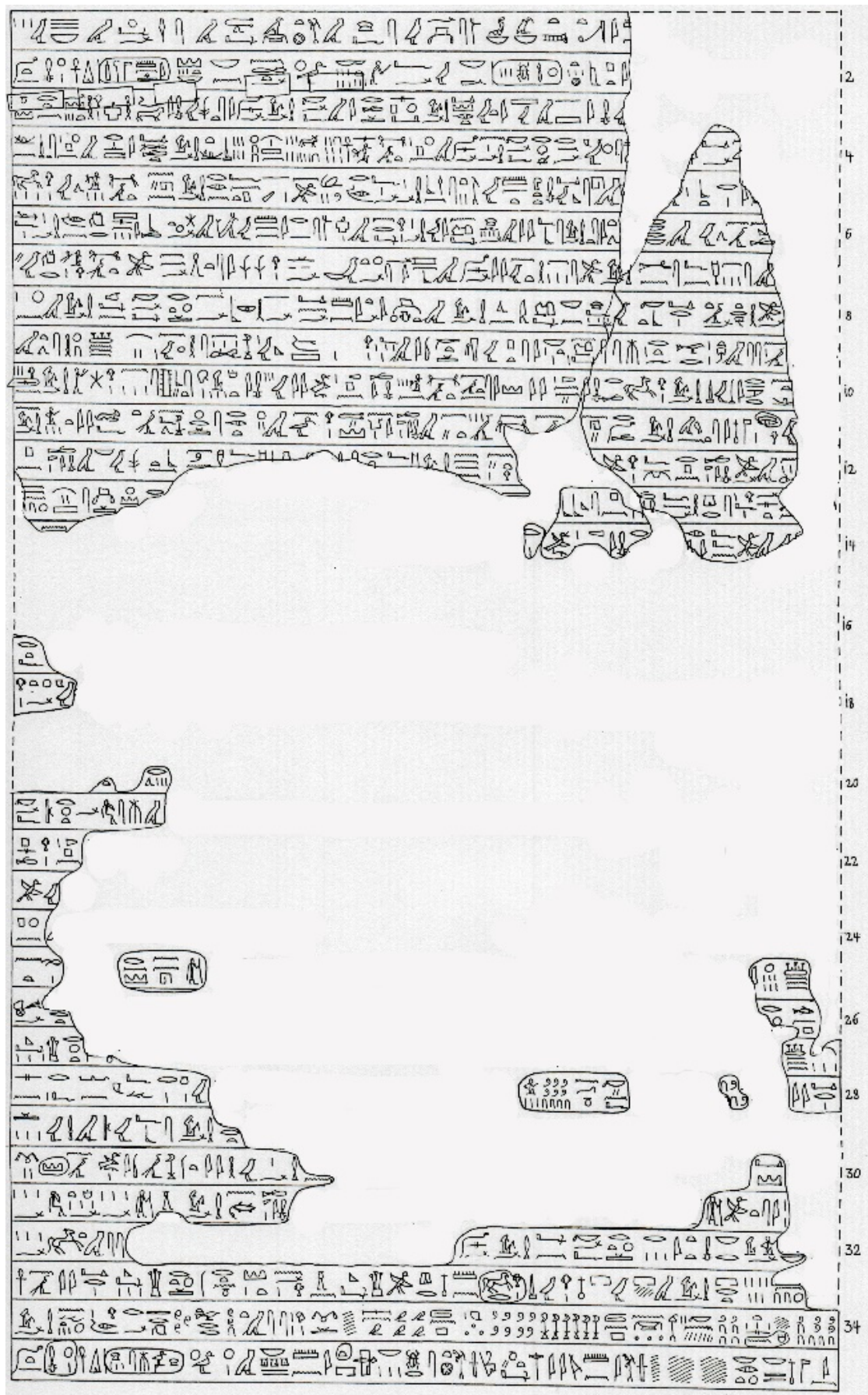
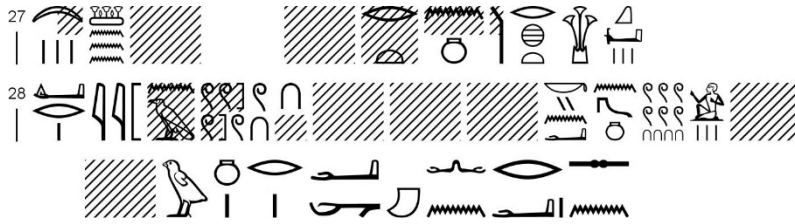


Fig. 2 : L'édition de Edel sans les lacunes comblées par lui

Selon l'édition proposée par Edel, les quelques éléments conservés aux lignes 27 et 28 du texte de Karnak correspondent donc bien aux nombres et termes renseignés par la stèle de Memphis pour le butin de la première campagne (= *Urk. IV*, 1314, 10-11) :

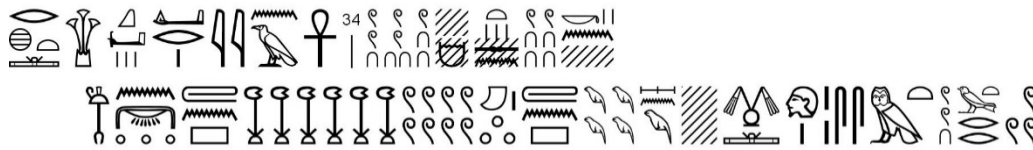


(27) $\text{3}bd\ 3\text{-}nw\ \text{š}mw\ [\dots] [\dots] Rh\text{t}\ h\text{3}k(w) : (28)\ mry[n\ 55]0\ [\dots] kyn^{\text{c}}nw\ 640\ [\dots]w\ n(y)w\ r\text{-}^{\text{c}}\text{-}ht, nn\ r\text{-}^{\text{c}}\text{-}sn.$

(27) 3^e mois de Chémou [jour]. [...] Liste du butin : (28) [55]0 marya[nu ...], 640 Cananéens, [...] armes] de combat, sans limites.

Cependant, il convient de remarquer que l'élément principal qui permet de faire le lien entre ce passage et le butin de la première campagne à Memphis est la mention des 640 Cananéens. Or aucun signe de ces termes n'a été relevé par Legrain en 1903 lors de son étude du texte¹⁸. Il est donc permis de penser qu'il s'agit là aussi d'une restitution proposée par Edel, et que le passage ferait référence au butin d'un épisode de la campagne et non de l'expédition dans son ensemble.

Aux lignes 33 et 34, le texte mentionne l'arrivée du roi au Pérou-Néfer en Chémou [III].27, accompagné d'une prise de guerre composée, entre autres, de 550 guerriers *maryanu*, de 240 femmes et d'un nombre inconnu de Cananéens (= *Urk. IV*, 1315, 13-17) :



$Rht\ h\text{3}kw : mryn\ ^{\text{c}}nh^{(34)}\ 550, [hm]wt.sn\ 240, kyn[^{\text{c}}nw\ \dots], hm\ n(y)\ nbw\ dbn\ 6800, bi\text{3}\ dbn\ 400\ 000, kn\ 100\ 000\ [\dots] dmd\ tp\ 2, ssmt\ 210, wrwt\ 300.$

« Liste du butin : 550 guerriers *maryanu* vivants, ⁽³⁴⁾ 240 de leurs femmes, les Cananéens [...], des *hm* en or 6800 dében, en bronze 400 000 dében, 100 000 *kn* [...], total : 2 têtes, 210 chevaux, 300 chars »

Or, en observant les butins mentionnés pour les deux campagnes sur la stèle de Memphis, on remarque que ce passage est semblable au butin de la première campagne et non à celui de la seconde. En effet, il suffit d'observer les trois premiers éléments de la liste pour voir qu'ils coïncident parfaitement avec le butin de la première campagne, tant par leur nature que par leur nombre.

La restitution d'Edel pose également problème au niveau des dates mentionnées dans les textes. En effet, selon Edel suivi par Helck, la date de Chémou [III].27, qui figure en partie restaurée au début de la ligne 33 de la stèle de Karnak, correspondrait au retour de la seconde campagne. Comme la stèle de Memphis indique que cette campagne débuta en Akhet III.25 de l'an 9¹⁹, elle aurait dès lors duré huit mois²⁰, ce qui peut paraître excessif si elle fut limitée

¹⁸ LEGRAIN 1903, p. 131.

¹⁹ *Urk. IV*, 1305, 13.

²⁰ Elle aurait duré jusqu'en Chémou III.27 de l'an 10, avec un changement d'année de règne en Péret IV.1. En effet, l'accession d'Aménophis II au trône eut lieu le lendemain de la mort de son père Touthmosis III en Péret III.30, d'après la biographie d'Amenemheb (*Urk. IV*, 895, 16).

au territoire d'Israël. En revanche, si Chémou [III].27 de la ligne 33 de la stèle de Karnak concerne le retour de la première campagne d'Aménophis II décrite sur la stèle de Memphis²¹, on peut réconcilier chronologie et géographie. En effet, la stèle de Karnak indique que, lors de cette première campagne, l'armée égyptienne franchit un gué de l'Oronte en Chémou I.26 (ligne 4), qu'elle arrive près de la ville de Niy en Chémou II.10 lors de son trajet retour (lignes 9-10), qu'elle se trouve près de Tjérekḥ en Chémou II.20 (lignes 13-14), après quoi se lisent encore les dates de Chémou [III].6 (ligne 25) et Chémou III.[...] (ligne 27), avant la mention de Chémou [III].27 à la ligne 33. Il est donc tout à fait possible que, un mois et demi après s'être trouvée à Niy (Qalat el-Mudiq), l'armée était revenue en Égypte et se trouvait au Pérou-Néfer en partance pour Memphis.

Ces deux observations permettent de penser que le retour de campagne et le butin décrits aux lignes 33 et 34 de la stèle de Karnak correspondent à la première campagne d'Aménophis II décrite sur la stèle de Memphis et non à la seconde. On peut dès lors trouver étrange la structure qu'Edel donne au texte avec sa restitution : si on suit sa proposition, le récit de la seconde campagne aurait été inséré, sans raison apparente, entre le récit de la première campagne et sa conclusion.

De plus, en suivant la restitution proposée par Edel, on peut remarquer une disproportion importante entre la place allouée aux deux récits. Alors que 30 lignes de textes (28 lignes de récit + 2 lignes de butin) sont consacrées au récit détaillé de la première campagne, la seconde serait résumée en 4 lignes seulement. Bien que la seconde campagne ait été effectivement d'une ampleur moindre, il paraît étonnant qu'elle aurait été minimisée à ce point sur la stèle de Karnak, en regard de la place qui lui est accordée sur la stèle de Memphis. Sur cette dernière, la répartition du texte entre les deux récits est beaucoup plus équitable : les 17 premières lignes sont consacrées à la première campagne, tandis que la seconde s'étend sur les 15 lignes suivantes.

Le seul élément du texte qui peut fournir un argument favorable à la restitution d'Edel est la présence, à la ligne 30 de la stèle de Karnak, du toponyme *HTTN* lu jadis comme tel par Legrain²². En effet, ce nom correspond à un village pillé par Aménophis II lors de sa seconde campagne militaire et mentionné à la ligne 19 du texte de Memphis²³.

Cependant, des réserves peuvent être énoncées quant à l'importance de cet élément. Tout d'abord, la prise de *HTTN* constitue, sur la stèle de Memphis, un épisode relativement anecdotique, résumé en une simple phrase : « Pendant ce temps, Sa Majesté captura les villages de *MPSN* et les villages de *HTTN*, deux villes à l'ouest de *SWK* »²⁴. Il aurait été étonnant qu'Aménophis II choisisse de résumer sa seconde campagne en sélectionnant cet épisode, alors qu'à l'inverse, la deuxième partie de cette campagne aurait été complètement omise de la stèle de Karnak. Cette manière d'abrégé drastiquement le récit de l'expédition militaire paraît assez étonnante étant donné la précision avec laquelle la première campagne est relatée sur la stèle de Karnak. Ensuite, si le toponyme *HTTN* figurait bien à la ligne 30 de la stèle de Karnak à l'époque de Legrain, on n'exclura pas qu'il puisse s'agir d'une erreur introduite

²¹ La stèle de Memphis ne livre qu'une seule date en lien avec cette première campagne, Chémou I.25 de l'an 7, qui précède la titulature et l'eulogie royales figurant avant le récit de cette campagne. Mais, comme nous le verrons plus loin, cette date résulte d'une restauration antique.

²² LEGRAIN 1903, p. 131.

²³ *Urk.* IV, 1306, 1.

²⁴ *Urk.* IV, 1306, 1-2.

dans le texte après le règne d'Aménophis II. En observant la stèle et les relevés qui en ont été faits, on peut en effet noter l'existence de plusieurs interventions postérieures à son règne.

On remarque ainsi le cartouche de Touthmosis IV dans le bas de la stèle : la dernière ligne du texte indique que c'est lui qui a consacré la stèle dans le temple d'Amon. Ensuite, dans la scène représentée sur le cintre de la stèle, on peut y trouver le cartouche de Séthi I^{er}, qui est à l'origine de la restauration de la stèle suite à sa détérioration durant la période amarnienne. Enfin, la stèle fut retirée de son emplacement d'origine pour être placée derrière le colosse de Touthmosis II, probablement suite à la cassure qui sépara les deux fragments principaux, une intervention antique qui est datée par les archéologues de la période située entre le règne de Séthi I^{er} et celui de Ramsès IX²⁵.

Jusqu'à récemment, la partie inférieure de la stèle n'était pas visible pour le visiteur, en raison de son emplacement et de sa position derrière le colosse de Touthmosis II au pied du VIII^e pylône. Grâce aux travaux de restauration et de réassemblage effectués en 2021 par les équipes du Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak, l'ensemble du document est de nouveau visible et accessible au public et aux chercheurs²⁶. On peut dès lors observer la stèle de façon précise (planche II) et relever que la ligne 29 où Edel fait commencer le récit de la deuxième campagne ne peut pas avoir contenu la date qu'il propose, car la partie supérieure du premier cadrat de la ligne est encore conservée sur la stèle et ne contient aucune trace de signe vertical. Il est donc impossible que le signe M4 { se soit trouvé inscrit à cet endroit précis, ce qui remet en question certaines restaurations de l'édition d'Edel. Celui-ci aura choisi de restituer le début du récit de la deuxième campagne à la ligne 29, sur la seule base du toponyme *HTTN* lu par Legrain en fin de ligne 30.

3. Les dates des campagnes d'Aménophis II

Les activités militaires d'Aménophis II en Asie sont mentionnées non seulement par les stèles de Karnak et de Memphis, dont il vient d'être question, mais aussi par celles d'Amada et d'Éléphantine, datées respectivement de l'an 3 et de l'an 4²⁷. À la lecture de ces textes se pose la question du nombre des campagnes d'Aménophis II et de la date à laquelle elles ont eu lieu.

La stèle de Memphis offre le récit de deux campagnes différentes : la « première campagne de victoire » (*wḏyt.f tp(y)t n(y)t n(h)t*) se trouve précédée de la date de l'an 7²⁸ ; la « deuxième campagne de victoire » (*wḏyt.f sn-nwt n(y)t nht*) est associée à la date de l'an 9²⁹. Si la plupart des historiens écrivent que la stèle de Karnak offrait, à l'origine, les mêmes informations, nous avons expliqué ci-dessus les raisons qu'il y a de penser que cette stèle de Karnak ne mentionna jamais que la première d'entre elles.

La stèle d'Amada et sa copie d'Éléphantine évoquent une « première campagne de victoire » (*wḏyt tp n(y)t nht*), mais sans offrir de récit détaillé des opérations militaires. La date précise de cette campagne n'est pas indiquée, car les dates qu'elles offrent – l'an 3 pour la

²⁵ SAUBESTRE, HOURDIN, GABOLDE, AL-TAHER 2021.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Urk.* IV, 1287-1299.

²⁸ *Urk.* IV, 1301, 3-15.

²⁹ *Urk.* IV, 1305, 13-14.

stèle d'Amada, l'an 4 pour celle d'Éléphantine³⁰ – sont *a priori* les dates de composition de leurs textes³¹. Il semble dès lors y avoir contradiction entre les deux groupes de stèles qui offrent des dates différentes et incompatibles pour ce qui semble être le même événement, à savoir la « première campagne de victoire » d'Aménophis II. Celle-ci aurait eu lieu en l'an 7 selon la stèle de Memphis, mais au plus tard en l'an 3 si l'on considère la stèle d'Amada. Le *terminus ante quem* offert par la stèle d'Éléphantine n'apporte rien de plus, car la seule date mentionnée sur cette stèle est l'an 4 : nous nous limiterons à évoquer « l'an 3 » d'Amada dans la suite de notre propos.

Plusieurs hypothèses ont été formulées pour expliquer cette contradiction des sources. Dans sa synthèse sur le règne d'Aménophis II parue en 1987, Peter Der Manuelian relève cinq hypothèses qui, toutes, admettent l'existence d'une corégence entre Toutoumose III et son fils³². On y ajoutera les hypothèses qui n'envisagent aucune corégence. Dans les pages qui suivent, nous allons donc examiner ces différentes théories en vue d'expliquer les textes et de déterminer le nombre exact des campagnes d'Aménophis II et leurs dates respectives.

Ces hypothèses révèlent deux démarches différentes chez leurs auteurs. Les uns estiment qu'il faut réinterpréter le décompte des campagnes militaires, tandis que les autres proposent une réinterprétation des dates mentionnées dans les textes, voire même du système de datation égyptien. Seule la théorie de Claude Vandersleyen³³ s'affranchit de ces *a priori* : nous l'évoquerons en dernier lieu.

Hypothèses avec réinterprétation du décompte des campagnes

Il existe quatre hypothèses qui envisagent au départ une réinterprétation des termes *wdyt.f tp(y)t n(y)t n(h)t*, « première campagne de victoire ». Elles expliquent le conflit des sources en supposant l'existence d'une troisième campagne. Il y aurait eu :

- une première campagne au plus tard en l'an 3 (celle qui est mentionnée comme « première campagne » sur les stèles d'Amada et d'Éléphantine),
- une deuxième campagne en l'an 7 (mentionnée comme « première campagne » sur la stèle de Memphis),
- une troisième campagne en l'an 9 (mentionnée comme « deuxième campagne » sur la stèle de Memphis).

Les commentateurs se sont donc intéressés à donner une explication à cette erreur dans le décompte des campagnes de la stèle de Memphis.

Pour Alt³⁴ et Der Manuelian³⁵, la solution se trouve dans la corégence entre Toutoumose III et Aménophis II, qui a influencé le décompte des campagnes. Les éléments chronologiques de

³⁰ *Urk.* IV, 1289, 1 et *Urk.* IV, 1299, 1.

³¹ Certains auteurs, notamment MURNANE 1977, p. 44-48, affirment que les dates correspondent à un autre événement et qu'elles ont en réalité été réalisées plus tard. Cette hypothèse a pour but d'expliquer l'incohérence apparente des sources.

³² DER MANUELIAN 1987, p. 32-40

³³ VANDERSLEYEN 1995, p. 319-342

³⁴ ALT 1954, p. 35.

³⁵ DER MANUELIAN 1987, p. 32-40

cette hypothétique corégence restant incertains, les théories divergent quant à la chronologie exacte des événements.

1. L'hypothèse à laquelle Der Manuelian se rallie fut proposée en premier lieu par Albrecht Alt³⁶. Elle situe la mort de Touthmosis III pendant la première campagne d'Aménophis II mentionnée dans les stèles d'Amada et d'Éléphantine, soit en l'an 3 au plus tard. Aménophis II serait alors le seul à être mentionné dans ce texte, car il aurait été le seul pharaon régnant au moment de la rédaction de celui-ci. Plus tard, le décompte des campagnes d'Aménophis II aurait été réinitié lors de la première expédition qu'il aurait menée en étant désormais le seul roi. Par conséquent, l'an 3 d'Aménophis II correspondrait à l'an 54 de Touthmosis III.

2. Une deuxième hypothèse, que Der Manuelian attribue à Winfried Barta³⁷, envisage également un décès de Touthmosis III pendant la campagne de l'an 3 d'Aménophis II, mais les Égyptiens auraient alors réinitié non seulement le décompte des campagnes, mais aussi celui des années de règne d'Aménophis II. Les deux premières campagnes seraient alors distantes de 7 ans et non de 4 comme dans l'hypothèse précédente.

À ces deux premières hypothèses, Edel³⁸ objecta que si Touthmosis III avait été vivant au moment du départ de la campagne, il aurait été mentionné dans les textes d'Amada et d'Éléphantine. Mais, selon Donald B. Redford³⁹, cette omission s'expliquerait par le fait que les rédacteurs auraient préféré se concentrer sur le pharaon régnant plutôt que sur son prédécesseur. Une telle pratique paraît cependant étonnante et il est peu probable que les Égyptiens aient choisi d'ignorer la présence de Touthmosis III sur le trône dans le récit des événements.

3. Une troisième hypothèse énoncée par Der Manuelian⁴⁰ offre un ordre des événements complètement inversé : les campagnes mentionnées sur les stèles de Memphis et Karnak avec les dates de l'an 7 et l'an 9 auraient eu lieu pendant une corégence plus longue, tandis que la campagne évoquée en l'an 3 dans les textes d'Amada et d'Éléphantine se serait déroulée après la mort de Touthmosis III, lorsque son fils venait de débiter son règne en tant que seul roi. Même si cette hypothèse lui semble moins probable, Der Manuelian note qu'elle a l'avantage de combler l'espace chronologique important entre la dernière campagne connue de Touthmosis III, en l'an 42 de son règne, et la première intervention d'Aménophis II en Asie.

En réalité, ce laps de temps pourrait simplement s'expliquer par la stabilité politique qui a caractérisé la fin du règne de Touthmosis III, suivi de troubles qui se seraient manifestés à l'occasion du changement de roi.

4. Une quatrième hypothèse, présentée par Étienne Drioton et Jacques Vandier⁴¹, est indépendante de toute hypothétique corégence. Les termes *wdyt.f tp(y)t*, « première campagne », et *wdyt.f sn-nwt*, « deuxième campagne », relèveraient d'une logique interne aux textes de

³⁶ ALT 1954, p. 35.

³⁷ Dans son étude sur les corérences, BARTA 1980, p. 35, affirmait seulement que le roi montait deux fois sur le trône : au début de la corégence et à la mort de son prédécesseur. En énonçant cette deuxième hypothèse, DER MANUELIAN 1987, p. 38, ne fait que mettre en application cette théorie de Barta, en considérant que Touthmosis III était décédé pendant la campagne de l'an 3 d'Aménophis II.

³⁸ EDEL 1953, p. 159.

³⁹ REDFORD 1965, p. 121.

⁴⁰ Dans son étude, Der Manuelian ne précise pas qui est l'auteur de cette hypothèse. On peut donc supposer qu'il s'agit de lui-même comme c'était le cas pour la deuxième hypothèse.

⁴¹ DRIOTON, VANDIER 1984, p. 406-407. Cette hypothèse fut suivie par KRAUSS 1978, p. 174. Elle est également évoquée par SÄVE-SODERBERGH 1956, p. 122, qui la considère cependant comme peu probable.

Memphis et de Karnak : la « première campagne » serait la première campagne mentionnée dans le récit, et non pas la première campagne menée dans l'absolu par Aménophis II. Cette hypothèse est cependant peu probable, car une telle pratique n'est attestée dans aucune autre source égyptienne. Elle fut donc écartée par la plupart des commentateurs.

Hypothèses avec réinterprétation du système de datation

Dans sa synthèse, Der Manuelian considère aussi l'idée qu'Aménophis II n'aurait effectué que deux campagnes en Asie, une *wdyt.f tp(y)t*, « première campagne », qui serait la même dans les quatre stèles, et une *wdyt.f sn-nwt*, « deuxième campagne » mentionnée uniquement par la stèle de Memphis. Au lieu d'ajouter une campagne au règne du pharaon, il s'agirait ici de reconsidérer le système de datation.

5. L'hypothèse énoncée par Torgny Säve-Soderbergh⁴² et défendue par William Murnane⁴³ envisage une antidatation des textes d'Amada et d'Éléphantine. On suppose que la campagne mentionnée dans ces stèles est la même que celle datée de l'an 7 par la stèle de Memphis. Pour expliquer la divergence chronologique des textes, Murnane affirme que l'an 3 de la stèle d'Amada ne correspondrait pas à la rédaction du texte, mais à l'ordre énoncé par le pharaon d'entreprendre la rénovation du temple. La mention de l'an 3 n'aurait dès lors aucun lien avec la « première campagne » évoquée par le texte. La stèle d'Amada aurait dès lors été gravée après la campagne en l'an 7. Selon Murnane, la gravure d'un texte pouvait prendre un temps énorme. L'an 4 de la stèle d'Éléphantine s'expliquerait de la même manière.

Der Manuelian estime que ce laps de temps entre l'ordre de rénover le temple et la mise en place de la stèle serait trop important. De plus, la région de Takhsy, seul toponyme asiatique évoqué dans les stèles d'Amada et d'Éléphantine, n'est pas reprise sur les stèles de Memphis et Karnak, si bien que, pour lui, les récits des premières ne correspondent en rien à ceux des secondes. Cette seconde remarque peut être minimisée car, comme le souligne Murnane⁴⁴, ces textes peuvent comporter des ellipses importantes dans le récit des événements. En outre, la région de Takhsy est située aux environs de la ville de Qadesh, par où le roi est passé selon le texte de Memphis⁴⁵, ce qui rend plausible l'hypothèse d'une unique « première campagne ». Vandersleyen⁴⁶ va dans ce sens car la stèle d'Amada n'a pas pour objectif de donner un récit précis de la campagne militaire, mais de commémorer les travaux effectués dans le temple d'Amada. La mention de Takhsy n'est dès lors insérée dans le texte que pour évoquer le prisonnier que le roi a expédié vers Napata, en Nubie.

6. Une seconde hypothèse qui suppose une réinterprétation du système de datation a été proposée par John A. Wilson⁴⁷. Pour lui, la solution au problème se trouverait dans le fait que la corégence entre Touthmosis III et Aménophis II aurait pu fonctionner en usant d'un double système de datation. Il n'y aurait eu qu'une seule « première campagne », et celle-ci se serait déroulée 7 ans après le début de la corégence, mais 3 ans après le début du règne d'Aménophis II en tant que seul pharaon sur le trône.

⁴² SÄVE-SODERBERGH 1956, p. 122.

⁴³ MURNANE 1977, p. 44-48.

⁴⁴ MURNANE 1977, p. 44-48.

⁴⁵ *Urk.* IV, 1303, 19.

⁴⁶ VANDERSLEYEN 1995, p. 319-342.

⁴⁷ WILSON 1950, p. 245.

Néanmoins, comme le soulignent Edel⁴⁸ et Redford⁴⁹, la chronologie des événements dans les textes de Memphis et Karnak ne convient pas à la date de la stèle d'Amada. En effet, la date donnée par la stèle d'Amada est Chémou III.15 (*Rnpt-sp 3 3bd 3-nw šmw sw 15*)⁵⁰, alors que, de toutes les dates attestées dans la stèle de Karnak, la dernière à être assurée est Chémou III.6 (*3bd 3-nw šmw sw 6*) à la ligne 26⁵¹. Il paraît donc très peu probable que le roi ait pu, en l'espace d'une dizaine de jours seulement, rentrer de sa campagne en Asie et amener les 7 prisonniers mentionnés dans les stèles d'Amada et d'Éléphantine vers Thèbes, puis le dernier prisonnier vers Napata, même si l'on considère que la date correspond au passage du roi à Amada lors de son trajet vers Napata. Rappelons en outre que la date de la stèle d'Amada constitue un *terminus ante quem*, et qu'il n'est en aucun cas nécessaire de faire s'enchaîner les événements sur la même année. Il est en effet possible que la campagne mentionnée dans les stèles d'Amada et d'Éléphantine ait eu lieu en l'an 2, voire en l'an 1 d'Aménophis II.

Interprétation sans corégence

La plupart des hypothèses présentées ci-dessus reposent sur l'idée qu'une corégence avait existé entre Touthmosis III et Aménophis II. Les hypothèses retenues par Drioton et Vandier (hypothèse 4) et par Murnane (hypothèse 5) font exception. Or une corégence entre ces deux rois n'est elle-même qu'une hypothèse qui reste indémontrable. On notera que la pratique d'une double datation n'est pas attestée lors de la corégence qui exista effectivement entre le jeune Touthmosis III et Hatchepsout, où une seule datation fut invariablement employée, celle du règne de Touthmosis III⁵². Par ailleurs, il a été démontré par Claude Obsomer que les « doubles dates » affichées sur quelques documents privés du Moyen Empire n'étaient pas à interpréter comme des équations qui offriraient des preuves de corérences à double datation⁵³.

Seule la divergence des dates qu'on peut trouver dans les sources pour l'accession au trône d'Aménophis II peut offrir matière à discussion. En effet, l'inscription du vice-roi de Kouch Ousersatet place « le jour de la fête de l'apparition royale » (*hrw n(y) hb h'w-nsu*) en Akhet IV.1⁵⁴, alors que la biographie d'Amenemheb indique que Touthmosis III a régné « depuis la première année, jusqu'à l'an 54, 3^e mois de Péret, dernier jour » (*š3^c m rnpt 1 nfryt-r rnpt-sp 54 3bd 3 prt rky*)⁵⁵, ce qui signifierait qu'Aménophis II est monté sur le trône le lendemain, soit en Péret IV.1. Au vu de la similitude des deux dates, le premier jour du quatrième mois d'une saison qui diverge d'une source à l'autre, il est fort probable que l'un des deux textes comporte une erreur dans la mention de la saison⁵⁶. Il semble donc préférable de considérer qu'Aménophis II est simplement monté sur le trône à la mort de son père. En rejetant l'idée d'une corégence, on élimine d'emblée quatre des six hypothèses mentionnées ci-dessus. Pour les deux autres, on notera que l'hypothèse de Drioton et Vandier est peu probable et que celle de Murnane offre des incohérences et des écarts chronologiques inexplicables.

⁴⁸ EDEL 1953, p. 158.

⁴⁹ REDFORD 1965, p. 120-121.

⁵⁰ *Urk.* IV, 1289, 1.

⁵¹ *Urk.* IV, 1314, 1.

⁵² CHAPPAZ 1993, p. 93.

⁵³ OBSOMER 1995, p. 35-145.

⁵⁴ *Urk.* IV, 1343, 10.

⁵⁵ *Urk.* IV, 895, 16.

⁵⁶ VANDERSLEYEN 1995, p. 319-321.

Aucune de ces hypothèses n'étant entièrement satisfaisante, il convient donc de chercher une nouvelle solution au problème. Redford⁵⁷ avait ouvert une première piste en évoquant l'idée que certaines dates mentionnées dans les textes pourraient être incorrectes. Le chemin vers la solution est indiqué par Vandersleyen⁵⁸, qui propose, pour la « première campagne », de corriger la date de la stèle de Memphis (l'an 7), au profit de la date de la stèle d'Amada (l'an 3). L'avantage est qu'il ne faut corriger qu'un seul texte puisque la stèle de Karnak présente une lacune à l'endroit où l'année de règne aurait dû se trouver. La date attestée par la stèle d'Éléphantine (l'an 4) empêche de procéder inversement, dans l'idée que l'on pourrait corriger la date de la stèle d'Amada d'après celle de Memphis. Vandersleyen souligne que la date figurant sur la stèle de Memphis se trouve bel et bien dans une zone du texte qui a été martelée à l'époque amarnienne et réécrite à l'époque ramesside. Il s'agit d'ailleurs de la seule date relative à la première campagne d'Aménophis II qui a pu subir une modification dans l'antiquité⁵⁹. C'est dès lors la donnée la moins fiable, puisqu'elle est de la XIX^e dynastie.

Vandersleyen ajoute que l'inscription de Minmose, qui mentionne des stèles dressées au Naharin (en Asie) et en Nubie⁶⁰, offre un indice en faveur d'une première campagne en Asie menée en l'an 3, puisqu'elle est elle-même datée de l'an 4, comme la stèle d'Éléphantine. Der Manuelian pensait que Minmose se référerait à une campagne de Touthmosis III, à laquelle son fils Aménophis II aurait participé. Mais pour Vandersleyen, l'absence même du nom de Touthmosis III dans l'inscription de Minmose plaide en faveur d'une campagne du roi qui est citée au début du texte, en l'occurrence Aménophis II.

Pour Vandersleyen, Aménophis II aurait donc mené deux campagnes en Asie, la première en l'an 3, la seconde en l'an 9. Au retour de la première campagne, il aurait fait graver la stèle d'Amada, puis celle d'Éléphantine un an plus tard, en l'an 4, date de l'inscription de Minmose. Les stèles de Memphis et de Karnak auraient, quant à elles, été gravées au retour de la seconde campagne.

Cependant, comme nous l'avons expliqué plus haut, il semble difficile de faire s'enchaîner le récit de la première campagne évoquée sur les stèles de Memphis et Karnak avec la date de la réalisation de la stèle d'Amada. La stèle de Karnak indique que le roi était toujours en campagne en Chémou III.6, alors que la date de la stèle d'Amada est Chémou III.15. Les activités que l'on voudrait insérer entre ces deux dates ont une ampleur trop importante pour que ces deux dates se succèdent au sein de la même année. En rappelant que l'« an 3 » d'Amada est la date de la stèle établie dans le temple plutôt que celle de la campagne en Asie, il est possible d'affirmer que la « première campagne » en Asie n'a pas eu lieu en l'an 3, mais en l'an 2, voire même en l'an 1.

Cette nouvelle datation laisse assez de temps à Aménophis II pour revenir de campagne, organiser son déplacement suivant, où il s'agira de remonter le fleuve vers le Sud avec les prisonniers mentionnés dans les stèles d'Amada et d'Éléphantine. On peut supposer que l'objectif de ce voyage en Haute-Égypte et jusqu'en Haute-Nubie n'était pas seulement de faire pendre des prisonniers aux remparts de Thèbes et de Napata, mais aussi d'apporter le butin de guerre au dieu Amon au temple de Karnak.

⁵⁷ REDFORD 1965, p. 119.

⁵⁸ VANDERSLEYEN 1995, p. 323-324.

⁵⁹ La modification du texte est visible sur les photos de la stèle publiées par EDEL 1953, pl. 3.

⁶⁰ *Urk.* IV, 1448, 13 : *smn(w) wd(w) [... hr] h³st Nhrn [K³ry]*, « qui établit des stèles [... en] Naharin et [en Karoy] ».

Enfin, si la première campagne s'est déroulée en l'an 1 ou en l'an 2 du règne, il est aisé d'en expliquer la raison. Le changement de souverain sur le trône d'Égypte est souvent le moment privilégié par les chefs des régions soumises pour se soulever et revendiquer leur indépendance.

4. Conclusion

Ce réexamen du texte de la stèle d'Aménophis II à Karnak a permis de reconsidérer les éditions et analyses diverses qui en ont été faites depuis Champollion. L'édition d'Edel, fruit d'un travail remarquable, se base sur un postulat de départ qui ne peut être validé. D'après les éléments observés, il est plus prudent de considérer que ce texte offre le récit d'une seule campagne militaire, à savoir la première qui fut menée par Aménophis II en Asie. En outre, une confrontation minutieuse des textes relatifs aux activités militaires de ce roi en Asie et un réexamen des données chronologiques qu'ils fournissent, permet également de résoudre la question du nombre et de la datation de ces campagnes. Ces campagnes furent au nombre de deux et se déroulèrent en l'an 1 ou 2 pour la première, en l'an 9 pour la seconde, sans aucune corégence à imaginer entre Touthmosis III et Aménophis II.

BIBLIOGRAPHIE

- ABDEL-RAZIQ A., 2017 : « Two New Fragments of the Large Stela of Amenhotep II in the Temple of Amun-Re at Karnak », *Cahiers de Karnak* 16, p. 1-11.
- ALT A., 1954 : « Neue Berichte über Feldzüge von Pharaonen des Neuen Reiches nach Palästina », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 70, p. 33-75.
- BADAWI A. M., 1943 : « Die neue historische Stele Amenophis II », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 42, p. 1-23, pl. I.
- BARTA W., 1980 : « Thronbesteigung und Krönungsfeier als unterschiedliche Zeugnisse königlicher Herrschaftsübernahme », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 8, p. 33-53.
- BOURIANT U., 1890 : « Notes de voyage », *Recueil des Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 13, p. 153-179.
- CHAMPOLLION J.-F., 1889 : *Monuments de l'Égypte et Nubie. Notices descriptives conformes aux manuscrits autographes rédigés sur les lieux par Champollion le Jeune. Tome II autographié en entier par G. Maspero*, Paris.
- CHAPPAZ J.-L., 1993 : « Un cas particulier de corégence: Hatshepsout et Thoutmosis III », *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Ath, Bruxelles, Mons, p. 87-110.
- DER MANUELIAN P., 1987 : *Studies in the Reign of Amenophis II* (Hildesheimer Ägyptologische Beiträge, 26), Hildesheim.
- DE ROUGÉ J., 1878 : *Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte pendant la mission scientifique de M. le Vicomte Emmanuel de Rougé*, III (Études égyptologique, 11), Paris.
- DRIOTON E., VANDIER J., 1984 : *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*, 6^e éd, Paris.
- EDEL E., 1953 : « Die Stelen Amenophis II aus Karnak und Memphis mit dem Bericht über die asiatischen Feldzüge des Königs », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 69, p. 97-176.
- ERMAN A., 1889 : « Der syrische Feldzug Amenophis II. », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 27, p. 39-41.
- KRAUSS R., 1978 : *Das Ende der Amarnazeit* (Hildesheimer Ägyptologische Beiträge, 7), Hildesheim.
- LEGRAIN G., 1903 : « La grande stèle d'Amenôthès II à Karnak », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 4, p. 126-132.
- MASPERO G., 1879 : « Notes sur quelques points de Grammaire et d'histoire », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 17, p. 49-63.
- MASPERO G., 1897 : *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, Paris.
- MURNANE W. J., 1977 : *Ancient Egyptian Coregencies* (Studies in Ancient Oriental Civilization, 40), Chicago.
- OBSOMER C., 1995 : *Sésostris I^{er}. Étude chronologique et historique du règne* (Connaissance de l'Égypte Ancienne), Bruxelles.

- REDFORD D., 1965 : « The Coregency of Tuthmosis III and Amenophis II », *The Journal of Egyptian Archaeology* 51, p. 107-122.
- SAUBESTRE E., HOURDIN J., GABOLDE L., AL-TAHER A., 2021 : *Le projet de restauration et d'anastylose de la stèle d'Amenhotep II à Karnak*, communiqué de presse du 08 avril 2021, Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak, Louqsor.
- SÄVE-SODERBERGH T., 1956 : « E. Drioton et J. Vandier, *L'Égypte*. Troisième édition refondue et augmentée. Paris, Presses universitaires de France, 1952 (8vo, XXXIX + 676 pp.) = Clio. Les Peuples de l'Orient Méditerranéen, II. », *Bibliotheca Orientalis* 13, p. 118-123.
- SETHE K., HELCK W., 1906-1961 : *Urkunden der 18. Dynastie* (Urkunden des ägyptischen Altertums, IV), Leipzig, Berlin.
- Urk. IV* = SETHE K., HELCK W., 1906-1961.
- VANDERSLEYEN C., 1995 : *L'Égypte et la Vallée du Nil*, t. II : *De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire* (Nouvelle Clio), Paris.
- WIEDEMANN A., 1884 : *Ägyptische Geschichte*, t. II : *Von dem Tode Tutmes'III. bis auf Alexander den Grossen*, Gotha.
- WIEDEMANN A., 1889 : « Texts of the Second Part of the Eighteenth Dynasty », *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 11, p. 422-425.
- WILSON J. A., 1950 : « The Asiatic Campaigning of Amen-hotep II », dans J.B. PRITCHARD (éd.), *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, p. 245-248.

RÉSUMÉ

Les campagnes militaires d'Aménophis II au Proche-Orient sont connues grâce à quatre stèles découvertes à Amada, à Éléphantine, à Memphis et à Karnak. La restauration récente de la dernière invite à un réexamen du texte qu'elle présente. Le but de cet article est d'établir le nombre et la date des campagnes effectivement menées en Asie par Aménophis II.

ABSTRACT

The military campaigns of Amenhotep II in the Near East are known thanks to four stelae discovered at Amada, Elephantine, Memphis and Karnak. The recent restoration of the latter allows a re-examination of the text it offers. The aim of this paper is to establish the number and date of the campaigns actually carried out in Asia by Amenhotep II.

MOTS-CLEFS	KEYWORDS
1. Aménophis II	1. Amenhotep II
2. Campagne militaire	2. Military campaign
3. Proche-Orient	3. Near East
4. Stèle de Karnak	4. Karnak stelae
5. Chronologie	5. Chronology

PLANCHES

PLANCHE I : Stèle d'Aménophis II à Karnak (cliché Camille Pierre 2022)



PLANCHE II : État actuel du début des lignes 23 à 35 (cliché Camille Pierre 2022)



Componential Analysis of the Lexeme דָּבָר (‘plague’) in Ancient Hebrew

By

Massimiliano Marrazza

Florence

In ancient Hebrew the epidemic is indicated by the lexeme: דָּבָר. In biblical Hebrew the lexeme is indicative of some form of epidemic disease, but it is not easy to apprehend. In fact, it appears in lexical solidarity with other lexemes that indicate catastrophes and are the sign of divine wrath. The reference to akk. *dibirru* (‘bad’) is excluded from the CAD,¹ while Driver talks about ug. *dbr* (‘death’).² Wiseman noted that the sequence of calamities that is observed in the standard poetic language also appears in the vassalage treaties of Esarhaddon, in the list of curses that pertain to the offender.³ However, in these lists the *dibirru* lexeme is not found; in its place we find the lexeme *mūtānu* which corresponds to ‘pestilence’.⁴ This same lexeme has been present in Aramaic with the same meaning since its ancient phase⁵ and is often used by Pešitta and some targumim to translate דָּבָר.⁶

¹ *Chicago Assyrian Dictionary* 1956, v 3, p. 145a.

² DRIVER 1956, p. 154b.

³ WISEMAN 1958, pp. 455-56.

⁴ *Chicago Assyrian Dictionary* 1977, v 10/2 p. 296.

⁵ See comment on Num 14: 12.

⁶ See analysis below.

1. *Methodological introduction*

The following is a component analysis to provide the lexeme with additional sense components and to re-detect if it was denotative of contagious diseases in ancient Israel. A componential analysis (CA) is only effective in the so-called ‘functional languages’ (FL), understood as linguistic units characterized by a chronological, dialectal, sociological, and stylistic homogeneity. This statement is intended to respond to the multiple objections made about the validity of the CA with respect to the dictionaries in use and their progress.⁷ A CA made through the functional languages of a *corpus* of a language can highlight the evolutions of the distinctive features of the lexeme on a diachronic and non-diachronic basis. This type of analysis shows its validity compared to others. It is able to observe, through the study of the modifications of a lexematic structure as a whole, in fact the diachronic changes consist not only in the appearance of a lexeme, but also in the displacement or disappearance of meaning components of a lexeme from a functional language to another.⁸⁹ However, the scholar thinks of some modifications, namely that it resorted to measures of degrees of value for lexical items, rather than absolute values. These reports are accepted in De Stadler, but in the case of this study, which refers to the research on the lexical field of the hyponyms and hyperonyms indicating diseases of the corpus described below, the CA does not show the limits found by van Steenbergen for universal names. The analyzed lexemes afferent to the lexical field of sicknesses in ancient Hebrew share elements of meaning, but the semic value has also been given on a variable basis. And so, for example, the lexeme צָרַעַת shares with many other lexemes the distinctive feature ‘which confers impurities’ but is denoting ‘a spectrum of epidermal diseases’ if the class is ‘man’.¹⁰

The other investigations do not take into account functional languages but, As I will say later, only their introduction into the method can differentiate the semic values of a given lexeme.

2. *Analyzed corpus and functional language in ancient Hebrew*

The analyzed *corpus* of AH from an historical perspective is constituted by the Masoretic Text (MT) which contains the attestations of AH and standard Hebrew, by the Hebrew version of Ben Sira’ and the documents discovered in Qumran.

In light of the considerations made above on what is meant by ‘meaning’, which is much more complex than is normally admitted, it is not clear why analyses that do not go beyond chronological categorizations on which, moreover, there are few margins of certainty, are the only ones that are considered ‘useful’; while it seems that the legitimacy of other categories of research that have non-chronological focuses, but are fundamental in the evolution of a linguistic layer, is heuristically weak. This research, in fact, admits and enhances diachronic development, but also makes use of variational and diasystematic focuses.

As mentioned above, a FL is not, therefore, just a historical language or a language definable exclusively based on its own characteristics and autonomy (lexical, syntactic and grammatical), which can be placed at a precise moment in the general evolution of a language. On the other

⁷ This refers to CLINES 1993-2011, KOEHLER, BAUMGARTNER 1998, BROWN, DRIVER, BRIGGS 1906-1952, and ZORRELL 1940-1989.

⁸ See SCIUMBATA 2005, p. 4.

⁹ VAN STEENBERGEN 2002, p. 26.

¹⁰ MARRAZZA 2019, p 99-115.

hand, a CA that considers only historical languages would be heuristically interested in the possible evolution of the language *tout court*. This is already done with customary approaches. As linguistic monoliths, we would have a biblical Hebrew (BH) and a Mishnaic Hebrew, for example, and we would not give attention to the coexistence in the first language or in the second of several languages, each of which is evidently synchronic with characteristics of dialectal and sociolinguistic autonomy that demand adequate attention.¹¹

The functional language is only one segment of a historical language and has a heuristic relevance in the attention it places as a homogeneous linguistic unit, analyzed synchronically and independent of the other linguistic layers. This study will refer to both historical languages (e.g. Biblical Hebrew, Qumranic Hebrew) and functional languages (early poetical language, juridical-cultic language). The former concerns the temporal delimitation of the *corpus* analyzed, the latter form the heuristic foundations of the CA.

Therefore, in order to be diasystematic, that is, to explore chronological and non-chronological focuses, each lexeme must be analyzed within each functional language. Only in this way will the CA give information on semantic shifts from one functional language to another, in an evolutionary sense, but not always strictly diachronic.

The relationships of meaning that oppose the lexemes in a FL take place within semantic frames: dimensions. The more general definition, that of Geckeler, is also the one that we adopt: "Gliederungsgesichtspunkt der in einem Worterfeld funktioniert und der sozusagen die Skala für die Oppositionen zwischen bestimmten Lexemen des betreffenden Wortfeldes bildet".¹²

Of course, for a dimension to be detectable, it is a necessary condition that it contains a significant number of opposing lexemes. The application of the size criterion guarantees greater heuristic solidity to the CA method, since it represents the place of oppositions from which the distinctive constitutive features of meaning emerge.

3. *Distributional analysis of the lexeme דָּבָר*

A distributional analysis of the occurrences of lexeme **דָּבָר** in the various functional languages will be carried out in order to detect their predominance.

The distributional analysis detects the presence of the **דָּבָר** lexeme in almost all FL, with a maximum frequency in standard poetical Hebrew as in the following diagram from which only the most characteristic examples will be cited in order to determine the nature of the lexemes under analysis:

Chronological subdivision	Occurrences in FL	Corpus
Classical-standard Hebrew	BH1: Num 14: 12; 2Sam 24: 13; 15 1Kings 8: 37; Ex 5: 3; 9: 3, 15; Lev 26: 25; Deut 28: 21. BH2: Ps 78: 50; Ps 91: 3; 6; Jer 14: 12; Jer 21: 6; 7; 9 Jer 24: 10; Jer 27: 8; 13; Jer 28: 8; Jer 29: 17; Jer 29: 18; Jer 32: 24; 36; Jer 34: 17; Jer 38: 2; Jer 42: 17; Jer 42: 22; Jer 44: 13; Ezek 5: 12; 17; Ezek 6: 11; 12; Ezek 7: 15 (2x); Ezek 12: 16; Ezek 14: 19; 21; Ezek 28: 23; Ezek 33: 27; Ezek 38: 22; Ho 13: 14; Am 4: 10; Hab 3: 5	MT

¹¹ ZANELLA 2010, p. 20.

¹² GECKELER 1973, p. 97.

Post-classical Hebrew	LBH1: 1Chr 21: 12; 14; 2Chr 6: 28; 2Chr 7: 13; 2Chr 20: 9 BSH: Sir 39: 29 (B IX v Mas I) Sir 40: 9 (B X r). QH2: 11Q11 6:5; 11Q 11 6: 7 QH4: 4Q171 fl_2ii: 1; 4Q171 fl+3_4iii: 4; 11Q 14 fl ii: 13-14	Ben Sira' Languages of Qumran
--------------------------	--	---

4. Historical-narrative language

Num 14: 12

אֶכְנֶנּוּ בַדָּבָר וְאוֹרֶשְׁנֻהוּ וְאַעֲשֶׂה אֶתְּךָ לְגוֹיִם גְּדוֹלִים וְעֲצוּמִים מִמֶּנּוּ

«I will strike him with the דָּבָר and destroy him and make you a nation larger and more numerous than that»

The lexeme דָּבָר represents one of the punishments reserved for the people of Israel who have just abandoned Egypt and show their hesitancy in continuing to the promised land or returning to Egypt. Yhwh responds to Moses with the aforementioned verse showing his anger towards the doubting people.¹³ As can be seen from now on, the lexeme דָּבָר indicates a disease inflicted on the whole people, a meaning that will remain in almost all occurrences. The Targumim bear no trace of the lexeme in analysis which is replaced by the syntagma: אִמְחִינֵהוּ בְּמוֹתָא (“I will strike him with death”), while Pešitta translates דָּבָר with the lexeme *mwtn* (‘plague’)¹⁴ already attested in ancient Aramaic : *mwtn* | *šbt* | *zy* | *nyrgl* (“the plague, the rod of Nergal”).¹⁵ The LXXs resort to the accusative θάνατον (‘death’), while the Vulgate has *pestilentiam* (‘pestilence’).

2Sam 24: 13

וַיָּבֹא גָד אֶל-דָּוִד וַיֹּאמֶר לוֹ וַיֹּאמֶר לֹךְ שִׁבְעַת שָׁנִים | רָעָב | בְּאַרְצְךָ אִם-שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים | נִסְדָּךְ לַפְּנֵי-צָרֶיךָ וְהוּא רִדְּךָ וְאִם-שְׁלֹשָׁת יָמִים דָּבָר בְּאַרְצְךָ עֲתֵה נָע וְרָאָה מָה-אָשִׁיב שְׁלָחִי דָּבָר

«Gad went to David, told him this and said: “Do you want seven years of famine in your country, or three months escaping from your enemies who are pursuing you, or three days of דָּבָר in your country? Now reflect and decide what I have to answer to the one who sent me”»

This verse is included in the narrative of the ‘census of David’ and corresponds to 2Chr 21 with some variants. David is compelled to censor the people of Israel (by the will of Yhwh *supra*), by Šatan in 2Chr 21.¹⁶ However, according to Jewish perception, the census, as a form of counting individuals, implies a form of ‘possession’ and is therefore a serious transgression for Yhwh. He therefore speaks through His prophet Gad and leaves three options to David, who is evidently guilty before his God of pride and vainglory and must choose a punishment. The lexeme דָּבָר is indicative of a disease that could exterminate an entire people, the most fatal consequence of David's erroneous choice (that of not falling into enemy hands). As Sheppard has noted, the compositional core of 2Sam 21-24 constitutes a sort of autonomous narrative of traditions around the figure of David, with a collection of stories gathered in what has been

¹³ ASHLEY 1993, p. 251.

¹⁴ SOKOLOFF 1990, p. 297a; SOKOLOFF 2003, p. 651b; JASTROW 1950, p. 752, TAL 2000, p. 459.

¹⁵ Bilingual of Fakhariyeh in GREENFIELD 1981, p. 110-115.

¹⁶ The editor of the 1Chr made explicit the subject of the order received by David in 1Chr 21, 1: וַיַּעֲמֵד שָׁטָן עַל-: יִשְׂרָאֵל נִסָּה אֶת-דָּוִד לְמַנּוֹת אֶת-יִשְׂרָאֵל: («Šatan revolted against Israel. He pushed Israel against Israel»): Here the proper name Šatan is used, even based on similar considerations in 1Kings 11: 14; 23; 25 and Ps 109: 6 the lexeme corresponds to a common name for ‘opponent’, see KNOPPERS 2004, p. 742 and fl.

2Sam 24: 15

“So the Yhwh sent the דָּבָר to Israel from that morning until the appointed time; seventy thousand men died from Dan to Beer-Seba (?) »

The examples cited clearly show that in the narrative language, the analyzed lexeme is connotative of a ‘calamitous event’ emanating from divine wrath and is not accompanied by the pathognomonics that denote it as a contagious disease.

Jer 14: 12

פִּי בַתְּרֵב וּבִרְעֵב וּבִדְבַר אֲנֹכִי מְכֵלָה אוֹתָם: [...]

«[...] because I will exterminate them with the sword, with hunger and with the דָּבָר»

The analyzed lexeme is part of the punishments that Yhwh reserves for Israel for its iniquity. These are, in turn, inserted in the prayer of Jeremiah. Once again lexical solidarity can be found with words that indicate by extension war, famine and an infectious disease without any identifiable treatment. Although the text presents a clear metaphor, it may be conceded that the lexeme דָּבָר refers to various contagious diseases that come about as a result of sharing the space of a besieged city, even in light of its frequency in the book of Jeremiah,²⁰ In the TgY, the translation can be super-imposed on the cited verse, but the lexeme דָּבָר is replaced with

¹⁷ SHEPPARD 1980, pp. 144-158.

¹⁸Legenda: BH1 – Historical-narrative Language; BH2 – Early poetical language; BSH – Poetical language of Ben Sira'; LBH1 – Late historical-narrative language; QH2 – Poetical language of Qumran; QH4 – Sectarian language of Qumran.

¹⁹Plague in the sense of an infectious disease caused by the bacterium *Yersinia pestis*.

²⁰ WILLIS 2002, p. 143.

בְּמוֹתָא (“by death”), while Pešitta uses the already analyzed *mwt*n (‘plague’, ‘pestilence’). With instrumental value it should be considered ἐν θανάτῳ (“by the death”) of the LXX and the ablative for plague (*pestilentia*) of Jerome.

Ezek 5: 12

וְשִׁלַּשְׁתִּיךָ בְּדֶבֶר וּבְרָעָב וְהָשַׁלְשִׁית בְּחֶרֶב וְפָלּוּ סְבִיבוֹתֶיךָ וְהָשַׁלְשִׁית לְכָל־רוּחַ אַזְוָה וְחָרַב אֶרֶץ אֲחֵרֵיהֶם:

«A third part of you will die of דֶּבֶר, and will be consumed by the hunger among you; a third part will fall to the swords around you, and the other third part I will scatter to all the winds, and I will draw the sword against it »

The lexeme דֶּבֶר is discussed in the same hyperbolic sequence in connection with the Book of Jeremiah, as the fate of a part of the rebellious people, while the second part of the verse refers to the prophecy of the scattering. Ezekiel also prophesies the punishments for Judah's transgressions. The apocalyptic-style compositional core is usually considered a later addition to the more subdued tones of the second part of the book; however, the use of the apocalyptic-style contributes to the cataloging of Ezekiel in BH2.²¹

Hab 3: 5

לִפְנֵי יְהוָה יֵלֶךְ דֶּבֶר וַיֵּצֵא רֶשֶׁף לְרִגְלָיו:

«In front of him the דֶּבֶר walks and (?) the fire goes out before his feet»

The verse quoted refers to the power of Yhwh, the bearer, in punishment, of רֶשֶׁף and דֶּבֶר (‘fire’, therefore, ‘burning fever’). The text is drafted in the form of a dialogue and presents numerous archaisms such as the *scriptio defectiva* in the body of the word or the scarce presence in the text of the article, as highlighted by Albright.²³ The lament tells of a punishing and powerful God who leaves no hope in his anger: catastrophic and exterminating diseases are His emanation. The TgY does not refer to the דֶּבֶר, but alludes to the “angel of death” (מַלְאֲךְ מוֹתָא), Pešitta renders the lexeme in analysis with *mwt* (‘death’), the LXX read: “before his person proceeds the Word” (πρὸ προσώπου αὐτοῦ πορεύσεται λόγος), completely renouncing any reference to the ‘plague’, death (*mors*) returns in the version of Jerome. The Seventies probably read by vocalizing *davar* and this justifies the surrender in λόγος.

In BH2 there is a generic use of the lexeme in analysis and only in Jeremiah can it also be thought of as a distinctive feature linked to some form of ‘contagion’. In the only place in Jeremiah where the lexeme דֶּבֶר is not included in the formula “of sword, of hunger and of דֶּבֶר” (Jer 21: 6), we learn that the bacterium is also transmitted to animals and that of the reception of the plague louse on pets or whoever lives in close contact with humans, the rat is in fact only the preferred vehicle. In Ezekiel the pathognomonic elements are more numerous, since the lexeme associated with the deaths of people, with the contagion of animals and men and with crowded and closed places. These would be enough to define our lexeme as indicative of some death, but certainly not of bubonic plague. The lexeme in BH2 seems to denote a generic annihilation due to any disease of contagion, as evidenced by the formula, mentioned above, proper to this language and present in Jer 14: 12; Jer 21: 7; 9; Jer 24: 10; Jer 27: 8; 13; Jer 28: 8; Jer 29: 17; 18; Jer 32: 24; 36; Jer 34: 17; Jer 38: 2; Jer 42: 17; 22; Jer 44: 13 and Ezek 6: 11 and 14: 12.

²¹ BROWN, FITZMYER, MURPHY 2002, p. 399.

²³ ALBRIGHT 1950, p. 10.

As the origin of this lexeme Blair used the unusual expression in Ps 91: 3: כִּי הוּא יַצִּילֶךָ מִפֶּחַ יָקוֹשׁ מִדֶּבֶר הָהוּא: ("He certainly frees you from the hunter's trap and from the דָּבָר of destruction") by establishing that the lexeme was by no means indicative of a disease, but referred to a demon.²⁴ In this proposition, the lexeme analyzed would be a proper name and in support of this he, together with others, points out that in the LXX, דָּבָר corresponds to λόγος. Blair therefore means the aforementioned Ps 91: 3: דָּבָר הָהוּא "דָּבָר of destruction" or "to spell calamity") with "Deber's destruction",²⁵ although Deber is not a recognized demon in Witton Davies' list.²⁶ Even the Assyrian Gaspar believed that Deber was a proper name and traced the lexeme to ak. *dab / paru* (= reject) and linked the name to the idea of refolement and catastrophe.²⁷ Although this thesis, which philologically attests to a divinity *Dābir* in Ebla and a *dbr*, probably to be understood as a proper name in Ugarit,²⁸ is well supported, the scholar is forced to admit that the tradition that lies behind 'plague' (already mentioned in Pešitta and definitive in Jerome) is the result of a process of identifying a vindictive god of an original polytheism in which exterminating divinities would manifest themselves with epidemics.

6. Late historical-narrative language

In this language, there is the second edition of the story of the census of David, which corresponds to the divine punishments. Among them, we still find the דָּבָר.

1Chr 21: 12

[...] וְדָבָר בְּאֶרֶץ וּמִלְאָךְ יִהְיֶה מִשְׁחִית בְּכָל-גְּבוּל יִשְׂרָאֵל [...]

«[...] or of דָּבָר and the messenger of Yhwh will bring destruction across the border of Israel [...]»

The quote shown here is part of the three choices that Yhwh grants to David to punish him for having ordered the census of the people. The other two consist of three years of famine, three months escaping from the enemy's sword and, finally, the דָּבָר. It is not said what causes Yhwh's anger, but in 1Ch 21, 1 reference is made to Šatan who inspires David's behaviour.²⁹ The duration of the punishments indicates their gravity and the דָּבָר seems the most dangerous, even if it is not directly inflicted by Yhwh, but by one of his messengers as in Ex 33, 2; 2Ki 19, 35; Ps 35, 5-6 and 78, 49. The news in the Chronicles makes use of the lexeme *mwtm* ('pestilence') like Pešitta. The LXXs have the usual lexeme for 'death' and the Vulgate reverses the lexemes, translating רָעָב ('famine') with pestilentia and דָּבָר with mors.

2Chr 7: 13

הֵן אֶעֱצֹר הַשָּׁמַיִם וְלֹא-יִהְיֶה מָטָר וְהוֹאֲצֵנָה עַל-הָאָרֶץ לֶאֱכֹל הָאָרֶץ וְאִם-אֲשַׁלַּח דָּבָר בְּעַמִּי:

«If I close the sky so that there is no more rain or I order the locusts to devour the country, if I send the דָּבָר among my people»

2Chr 7 concludes the consecration of the Solomonic temple and the quotation reported is part of the reassurances of Yhwh, who appeared to Solomon in a dream. He will cease to punish

²⁴ BLAIR 2008, pp. 105-9.

²⁵ ID.: 106

²⁶ WITTON DAVIES 2010, p. 177.

²⁷ GASTER, FRAZER 1969, p. 771.

²⁸ BLAIR 2008, pp. 32-37.

²⁹ Šatan, also on the basis of similar considerations in 1Ki 11, 14; 23; 25 and Ps 109: 6 is not philologically a proper name, but corresponds to the common name for 'opponent'. See KNOPPERS 2004, p. 742 and fl.

the people for their transgressions if he delivers sincere prayers. The following verses show that the transgression reference is made to is to idolize or venerate other deities.³⁰ The TgCr translates with a periphrasis where Yhwh says that “he will send the angel of death” (אגרי מלאך מותא), Pešitta resorts to the usual *mwtān* (‘pestilence’), the LXX a θάνατος (‘death’) and the Vulgate *pestilentia* (‘pestilence’).

2Chr 20: 9

אִם-תָּבוֹא עָלֵינוּ רָעָה חֶרֶב שְׁפוּט וְדָבָר וְרָעַב גְּעֻמָּה לְפָנֵי הַבַּיִת הַזֶּה וּלְפָנֶיךָ כִּי שְׁמֶךָ בַּבַּיִת הַזֶּה וְנִזְעַק אֵלֶיךָ מִצָּרֵינוּ וְתִשְׁמָע וְתוֹשִׁיעַ:

«Should evil come upon us, the sword, or judgment, or דָּבָר, or famine, we will stand before this house and before You (for Your name is in this house) and cry to You in our distress, and You will hear and deliver us»

The quoted verse is part of the prayer that Ihošafat addresses to Yhwh for the imminent attack by Edom. In many respects it seems a quotation from Solomon's prayer cited above, but with differences. The most relevant is the evident panic of Ihošafat who expressly says: "We don't know what to do" in v 12 (לֹא נָדַע מָה-נַעֲשֶׂה), connoting the text with an “emotionally forceful rhetoric”,³¹ while for Dillard the text is inserted in the “national complaint”.³² It is important to note that the lexemes for “sword, judgment דָּבָר or famine” appear in an absolute state and all belong to the collective רָעָה (‘calamity’), without additional specifications. The TgCr and Pešitta use the lexeme *mwtān* (‘pestilence’), the LXX in θάνατος (‘death’) and the Vulgate to *pestilentia* (‘pestilence’).

7. Poetical language of Ben Sira'

Sir 39: 29

נָב[ראו] גַּם אֱלֹהִים לַמִּשְׁפָּט [[אֵשׁ וּבֶרֶד רַע וְדָבָר

«Fire and hail, evil and דָּבָר [[]] These too were [created] for the judgment»

Ben Sira' 39 is a collection of quotes from eight punishments from various TM books inflicted by Yhwh on the man who leaves the Torah. In particular, the cited verse takes up 1Kings 8, 37 and Jer 21: 9. Unfortunately, the immediately preceding v is illegible, and no further references can be found. We have seen elsewhere the attention that Ben Sira' pays to medical prescriptions, but in this place for the lexeme in analysis there is no pathognomic and one can only hypothesize that the lexemes are arranged in an ascending climax of gravity in which דָּבָר would represent the most catastrophic event of divine judgment. Both the Greek version of Ben Sira' and the Vulgate translate with ‘death’: respectively θάνατος and *mors*.

2 Sir 40: 9-10

ד[ב]ר וְדָם חָרָהּ וְחָרָב [[]] שֶׁד וְשֶׁבֶר רַעָה וּמוֹת:

עַל רָשָׁע נִבְרָאָה רַעָה [[...]]

«[ד[ב]ר] and blood, burning fire and sword [[]] plundering and destruction, evil and death.

Evil was created for the sinner [...] »

³⁰ DILLARD 1987, p. 59; THOMPSON 1994, p. 236.

³¹ JAPHET 1993, p. 788.

³² DILLARD 1987, p. 156.

The cited verse is part of the description of the misfortunes that are due to the sinner. Each social stratum is destined for suffering and death, Sirach warns, but the sinner carries his own self-destruction and will suffer seven times more than the wise. This verse is affected by the description of the divine punishments reserved for those who do not respect the covenant as they are represented in Dt 28, 15-68. From the places reported here, Beentjes notes, "it gradually becomes clear it is not Ben Sira's main intention to describe the basic qualities of human life, but to sketch a series of sanctions by which the wicked could be called to order".³³ The ancient versions are the same as those mentioned in connection with Sir 39, 29.

Both Sir 39, 29 and Sir 40, 9 report the lexeme דָּבָר in a climax of disasters that await the non-pious man and mention places in the MT. The same vb is dependent on the sg רעה ('evil') quoted in Sir 40, 10 which refers to and includes all the lexemes mentioned in the verse itself.

8. Poetical language of Qumran

11Q 11 6: 5

[כי ה]ואה יצילך מְ [פח יקו]ש מדבר הו[ות. ב] אברתו יסכ [לך] [...]

«Certainly he] frees you from the [hunter's trap] and from the דָּבָר [of di[s]s[truct]ions [with] his feathers [you] will cover [...]]»

The lexeme דָּבָר is inserted in a metaphor that unites evil to the net used to imprison birds. Yhwh is the liberator first and then the protector. According to the scholar Pajunen, the function of this apocryphal Psalm was to be exorcistic and ritualistic,³⁴ as it was for Sanders for whom the Psalm was recited by anyone who needed protection from demons and spirits.³⁵ Yhwh has a saving connotation to which the possessed person appeals to be freed and the Psalm is written to be recited aloud.³⁶ For this same component, the lexeme דָּבָר is accompanied by the adjective הו[ות] ('mort[al]') and indicates a pathology without escape. Despite being a quotation, the occurrence is reported for the ritualistic and apotropaic character of the work that characterizes דָּבָר with a purely rhetorical appeal.

11Q 11 6: 6-7

לוא תירא [...]

מפחד לילה מחץ יעוף יומם. מקטב ישוד [צ]הרים מדבר [בא]פל

"[...] you won't be afraid

the terror of the night or the arrow that flies in the day [or the destruction that rages at noon or the דָּבָר of the da[rk] »

In this passage quoted by the same Apocryphal Psalm, the lexeme in analysis is inserted in conjunction with other lexemes indicative of harmful events: terror (פחד), arrow (חץ) and destruction (קטב), but none is pathognomic. The consoling character of the passage cited is proper to the apotropaic purpose of the Psalm, as has been said for the previous passage.

³³ BEENTJES 2006, p. 520.

³⁴ PAJUNEN 2009, p. 61-62.

³⁵ SANDERS 1997, p. 231.

³⁶ ALEXANDER 1997, p. 326

9. *Sectarian language of Qumran*

4Q171 fl_2ii, 1-4

יובדו בחרב וברעב ובדבר. הרף מאף ועזוב חמה ואל
תחר אך להרע כיא מרעים יכרתו. פשרו על כול השבים
לתורה אשר לוא ימאנו לשוב מרעתם כיא כול הממריים
לשוב מעונם יכרתו. וקואי יהוה המה ירשו ארץ

«So they will perish by the sword, by the famine and by the דבר. Leave anger and abandon ardour, do not become inflamed with evil, for the wicked will be destroyed. פשר for all those who return / to the law, who do not refuse to be separated from their impiety, since all those who refuse / to be separated from their impiety will be exterminated and those who hope in Yhwh will inherit the earth "

The lexeme in analysis is inserted in the usual sequence (for the sword, for the famine and for the דבר) in the pešer of Ps. 37 which highlights the contrast between the life of the righteous and that of the wicked using different biblical *topoi*.³⁷ The quote, however, is not from the Psalm and is reported in a work of sectarian content.

These are mostly “biblical allusions”,³⁸ that is biblical references, adapted however to the ethos of the sectarian narrative.³⁹ In particular, the lexeme is representative of the consequences for those who follow the man of lies (איש הכזב). Indeed, in the same text we read (4Q171, fl_2i, 18-19) that:

משרו על איש הכזב אשר התעה רבים באמר
“his interpretation refers to the man of lies who misled many with misleading words”.

Also, the return (evidently to the Law) mentioned in v 2 is seen precisely in the redemption and is present several times in Am 4 (שוב) although in negative propositions. The final part of the quotation ("of sword, famine or דבר) preserves the vb כרת ('exterminate'), a semantic juxtaposition that gives mortal gravity to the same lexical elements analyzed in EB2.⁴⁰

The juxtaposition in the order of the lexical elements cited בחרב וברעב ובדבר is attested as has been seen sixteen times in EB, where it refers to false prophets, and the leitmotiv is represented by the lexeme נִשְׁקֵר ('lie'):⁴¹ those who preach resistance to the advancing of the army of Nebuchadnezzar.). In fact Jer 27: 13-14 declares:

«Why would you and your people want to die by the sword, by hunger and דָּבָר, as Yhwh foretold for the nation that will not submit to the king of Babylon?

Do not listen to the words of the prophets who say to you: "You will not be subject to the king of Babylon!" Because they preach lies to you (נִשְׁקֵר) ». For the purpose of Pešer, on the other hand, בחרב וברעב ובדבר do not have any particular justification but they seem to be what

³⁷ HARTOG 2016, p. 267.

³⁸ KATZIN 2004, p. 122.

³⁹ TSO 2010, p. 197-203

⁴⁰ In the early poetical language: Jer 14: 12, 21: 9; 24: 10; 27: 8, 13; 29: 17, 18; 32: 24, 36; 38: 2; 42: 17, 22; 44: 13; Ezek 6: 11; 12: 16; 14: 22.

⁴¹ KATZIN 2004, p. 128.

Katzin called “a stream of consciousness on free word associations on Biblical allusions”.⁴² In the sixteen occurrences mentioned in EB, דָּבָר indicates a disease resulting from the sharing of confined spaces in a besieged city, here it loses all reference to any physiological-mental malaise.

4Q171 fl + 3_4iii, 3- 4

פֶּשֶׁר אֶלְיָהוּ בְּרֵעַב בְּמוֹעֵד הָ[תַע]וֹת וּרְבִים
[יִוָּבְדּוּ בְרֵעַב וּבְדָבָר כּוֹל אֲשֶׁר לֹא יֵצֵא] וְ... [לְהִיּוֹת עָם]
וְאוֹהֲבֵי יְהוָה כִּי־קָרִים כּוֹרִים

«His interpretation: he will keep alive those who live in famine and in the time of affliction, / but many will perish from hunger and דָּבָר: all those who do not go out with / the congregation of his chosen ones / those who love Yhwh will be like precious lambs»

The lexeme in analysis is mentioned in the pešer at Ps 37, 20, with numerous additions to the structure of the interpreted Psalm.⁴³ The autonomy of the work, in the light of which the lexeme דָּבָר is to be interpreted has been seen above, but here we note the lack of the lexeme חֶרֶב ('sword'), a metonymy for external attacks in the sequence analyzed above. It is in lexical solidarity with the רָעַב lexeme ('hunger', 'famine') and seems indicative of a generic calamity rather than a specific disease.

11Q 14 fl ii, 13-14

וְחַיָּה רָעָה שְׁבֹתָה מִן[...]
[הָאָרֶץ וְאִין דָּבָר בְּאַרְצְכֶם]

"[...] and the evil animals will vanish from
[earth and there will be no דָּבָר on your earth»

The lexeme analyzed is contained within a text known as *Sefer ha-Milhamah* ('Scroll of War'), a variant of 4Q285. The quoted verse contains a blessing after the victory against the Kittim, that is, the Romans. Compared to 4Q285, 11Q 14 has an eschatological warfare character in which the Kittim are seen as the bitter enemies of the 'children of light' and often mentions a “Prince of the congregation”.⁴⁴ The lexeme has a generic connotation of disease, is an absolute state and is sg of a negative proposition.

10. Results

In the light of this analysis, it is possible to disambiguate the lexeme דָּבָר as in the following diagram:

Variants	Translation	FL	Sema and distinctive features	Dimensions	Conclusions
דָּבָר ¹	'fatal event'	BH1	It is indicative of a 'fatal event' and would appear outside the field of sickness; however it remains connotative of an 'exterminating and devastating		The lexeme is not indicative of an epidemic plague, but of a destructive fatal event.

⁴² IBID.

⁴³ Tov 2004, p. 325.

⁴⁴ ELLEDGE 2007, p. 178-207.

			disease', consequent to divine anger and a direct phenomenology of its power		
דָּבָר ²	'contagious disease'	BH2	In BH2, and in prophetic literature in particular, it lends itself to the identification of some form of 'contagious disease' characterized by the forced sharing of small spaces. Of course, it is also an emanation of divine anger due to men who do not bow to the truth spread by true prophetism.	physiological-mental, cultural-behavioral, social	Contagious disease due to poor hygiene conditions practiced in closed and crowded places.
דָּבָר ³	'disaster'	LBH1 BSH QH2 QH4	In these languages, it does not indicate a pathology, but a serious adversity that falls, on the wicked, or on a community of wicked 'with a destructive purpose' as a 'consequence of divine anger'.		Adversity of a generic nature

The CA shows that the analyzed lexeme does not have homogeneous distinctive features for each functional language, but at least three can be distinguished as in the diagram shown.

The semic variant ¹דָּבָר is external to the field of disease but is connotative of a fatal event emanating divine wrath.

It does not indicate plague in all languages, but a polysemic variant ²דָּבָר in the standard poetical language denoting a contagious disease is detected. In the other functional languages, the lexeme דָּבָר is used generically and is indicative of a fatal event or a calamitous episode.

Although the lexeme ²דָּבָר with 'plague' in the modern sense, in BH2, and in prophetic literature in particular, is not identifiable on a linguistic basis, it lends itself to the identification of some form of 'contagious disease' characterized by the forced sharing of small spaces. Of course, it is also an emanation of divine anger due to men who do not bow to the truth spread by true prophetism. The 'cultural-behavioural' dimension also covers the use of ²דָּבָר

The lexeme ³דָּבָר denotes 'disaster' in LBH1-BSH-QH2-QH4: in these languages it does not indicate a pathology, but a serious adversity that strikes, the wicked, or a community of impious 'with a destructive purpose' as a 'consequence of divine anger'.

BIBLIOGRAPHY

- ALBRIGHT, W. F., 1950: "The Psalm of Habakkuk", in H. H. Rowley (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy Dedicated to T. H. Robinson*, Edinburgh, pp. 1-18.
- ALEXANDER, P. S., 1997: "Wrestling against Wickedness in High Places: Magic in the Worldview of the Qumran Community", in S. E. PORTER, C. A. EVANS (eds), *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series, 26), Sheffield, pp. 318-337.
- ASHLEY, T. R., 1993: *The Book of Numbers* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids.
- BAUMGARTNER, W., KOEHLER, L., STAMM, J. J., 2000: *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967-1996, 5 vol. + sup. (ingl. trans. by M. E. J. RICHARDSON, *Hebrew and Aramaic Dictionary of the Old Testament*, I-V, 1994-2000, Leiden).
- BEENTJES, P.C., 2006: "Theodicy in the Wisdom of Ben Sira", in P. C. BEENTJES (ed.), *Happy the One Who Meditates on Wisdom (Sir 14, 20): Collected Essays on the Book of Ben Sira*, Leuven-Paris, pp. 265-279.
- BLAIR, J. M., 2008: *De-Demonising the Old Testament. An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*, Unpublished PhD diss, University of Edinburgh.
- BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A., 1952: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: Oxford University Press.
- BROWN R. E., FITZMYER J. A., MURPHY R. E., *The New Jerome Biblical Commentary*, London, 2002.
- CLINES, D. J. A., 1993-2011: *The Dictionary of Classical Hebrew*, 8 vol., Sheffield.
- COSERIU, E., 1971: "Sistema, norma y habla, Montevideo, 1952", in E. COSERIU, R. SIMONE, *Teoria del linguaggio e linguistica generale. Sette studi*, Bari.
- DILLARD, R., 1987: *2 Chronicles* (Word Biblical Commentary Series, 15), Waco.
- DRIVER, G. R., 1956: *Canaanite Myths and Legends* (Old Testament Studies, 3), Edinburgh.
- ELLEDGE, C. D., 2007: "The Prince of the Congregation: Qumran 'Messianism' in the Context of Milhāmā", in M. T. DAVIS, B. A. STRAWN (eds), *Qumran Studies: New Approaches, New Questions*, Grand Rapids, pp. 178-207.
- GASTER, T. H., FRAZER, J. G., 1969: *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament: A comparative study, with chapters from Sir James G. Frazer's 'Folklore in the Old Testament'*, New York.
- GECKELER, H., 1973: *Strukturelle Semantik des Französischen*, Tübingen.
- GREENFIELD, J. C., 1981: "Aramaic Studies and the Bible", in J. EMERTON, J. ADNEY (eds), *Congress Volume Vienna 1980*, Leiden, pp. 110-130.
- HARTOG, P. B., 2016: "Interlinear Additions and Literary Development in 4Q163/Pesher Isaiah C, 4Q169/Pesher Nahum, and 4Q171/Pesher Psalms A", in *Revue de Qumran* 28 (108), pp. 267-277.
- HENDERSON, E., 1855: *The Book of the Prophet Ezekiel*, London.
- JAPHET, S., 1993: *I & II Chronicles: A Commentary* (Old Testament Library, 13), Louisville.

- JASTROW, M., 1950: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York.
- KATZIN, D., 2004: “‘The Time of Testing’. The Use of Hebrew Scriptures in 4Q171's Peshier of Psalm 37”, *Hebrew Studies* 45, pp. 121-162.
- KNOPPERS, G. N., 2004: *I Chronicles 10-29* (Anchor Yale Bible, 12A), New York, New Haven.
- KOEHLER L., BAUMGARTNER W., 1998: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 2 vol., Leiden, New York, Köln.
- MARRAZZA, M., 2014: “The Lexical Field of the Adjectives of “Health” and “Illness” in Ancient Hebrew: the Case of two Marginal Lexemes (ʿmll and ʾn(w)š) Inserted in the Negative Pole of Lexical Field”, *Materia Giudaica* 19/2, pp. 549-555.
- 2017: “Some Remarks on the Lexematic Function of the Adjectives ḥlh and šlm”, *Quaderni di Vicino Oriente* 12, pp.163-173.
- 2018 “Un esempio di analisi componenziale מַחֲלָה וְ חַלּוּתָּהּ afferenti al campo lessicale di ‘salute’ e ‘malattia’ in ebraico antico”, *Materia Giudaica* 22, pp. 133-144.
- 2019: “Analisi componenziale del lessema צָרַעַת”, *Materia Giudaica* 23, pp. 99-115.
- PAJUNEN, M., 2009: “The Function of 11QPsA as a Ritual”, in A. K. GUDME, *Text and Ritual: Papers Presented at Symposium Text and Ritual*, Copenhagen, pp. 51-61.
- SANDERS J. A., 1997: *The Psalms Scroll of Qumran Cave XI* (Discoveries in the Judaean Desert, 4), London.
- SAWYER, J. F. A., 1972: *Semantics in Biblical Research: New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation* (Studies in Biblical Theology), London.
- SCIUMBATA M. P., 2005: “Semantic Change in Late Biblical Hebrew. Contribution of the Paradigmatic-Componential Analysis”, *Languages, Literatures, Arts*, 3, pp. 3-14.
- SHEPPARD, G. T., 1980: *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study in the Sapientializing of the Old Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 151), Berlin.
- SOKOLOFF, M., 1990: *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan.
- 2003: *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan, Baltimore, London.
- TAL, A., 2000: *A Dictionary of Samaritan Aramaic*, Leiden.
- THOMPSON, J. A., 1994: *1, 2 Chronicles* (The New American Commentary, 9), Nashville.
- TOV, E., 2004: *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 54), Leiden.
- TSO, M. K. M., 2010: *Ethics in the Qumran Community: An Interdisciplinary Investigation* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 292), Tübingen.
- ULLENDORFF, E., 1971: “Is Biblical Hebrew a Language?”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34/2, pp. 241-255.
- VAN STEENBERGEN, G. J., 2002: “Componential Analysis of meaning and Cognitive Linguistics: Some Prospect for Biblical Hebrew Lexicography”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 28/1, pp. 19-37.

- WILLIS, T. M., 2002: *Jeremiah – Lamentations* (The College Press NIV Commentary), Joplin.
- WISEMAN, D.J., 1958: "The Vassal-Treaties of Esarhaddon", *Iraq* 20/1, pp. 1-99.
- WITTON DAVIES, T., 2010: *An Introduction to Magic, Divination and Demonology*, Whitefish.
- ZANELLA, F., 2010: *The Lexical Field of the Substantives of "Gift" in Ancient Hebrew* (Studia Semitica Neerlandica, 54), Leiden.
- ZORELL, F., 1989: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Romae.

ABSTRACT

The research is part of the compositional analysis started some time ago in the Florentine University. It is based on the application of Coseriu's theories on functional languages within Hebrew lexicographic research. In the corpus of ancient Hebrew (consisting of the inscriptions, the MT and the Qumranic epigraphic material) various functional languages characterized by chronological, dialect, sociological, and stylistic homogeneity have been identified. The research, in the first phase, comments on the occurrences of the דָּבָר lexeme within the various functional languages in order to offer grammatical and semantic information on the lexeme itself. Subsequently, in the results, he proposes the inclusion in the overall search of the 'dimension' identified for the דָּבָר lexeme. The reconstruction of the meanings of דָּבָר will be given by the identification of the distinctive features, meaning by meaning the result of the complementary interaction of semantic features.

KEYWORDS

1. דָּבָר
2. plague
3. componential analysis

The Lexeme *panîm* and its Greek Rendering in Exodus 33: Between Grammaticalized Idiom and Playfulness

By

Ellen De Doncker

*Université catholique de Louvain*¹

In the mysterious chapter 33 of Exodus, the reader discovers how Moses speaks face-to-face with God, even though the chapter closes by stating that His face cannot be seen.² The chapter contains many paradoxical statements, such as God not directly answering the questions of Moses, doublets and ambiguity around the messenger God promises to send with Moses. Sommer has argued that these textual tensions are resolved in the Greek translation, which presents a smoother text.³ One crucial point that the Greek text would resolve, is the contradiction between Moses speaking *face-to-face* with God, and the statement that His face cannot be seen. In the Greek, Moses only speaks “*vis-à-vis*”⁴ God: there is no mention of God’s face. Besides, where in the Hebrew text, one finds a manifold of different uses of the lexeme פנים throughout chapter 33, this (quite confusing) wordplay is not present in the Greek rendering, where one only reads of God’s face in the statement that it cannot be seen.

¹ Ellen De Doncker is a Research Fellow (ASP) of the Fonds de la Recherche Scientifique - FNRS.

² This article is a partial reworking of my Masters’ thesis, see: E. DE DONCKER, “*Thus YHWH spoke to Moses face-to-face*”: A Synchronic and Text-Critical Analysis of Exodus 33 (Prom.: Hans Ausloos), Faculté de théologie, Université catholique de Louvain, 2020.

³ SOMMER 2000, pp. 43-60.

⁴ DHORME 1921, p. 375. Schaper, on the other hand translates as “von Person zu Person”, see SCHAPER 2011, p. 317.

This textual difference has also been interpreted as an avoidance, by the Greek translator, of the anthropomorphism of God's face and God being seen.⁵ This presumed avoidance fits well into the context of the recent renewal of the question concerning the theology of the Septuagint (henceforth LXX), i.e. a theology proper to the Greek translator, diverging ideologically at some instances from the theology present in the Masoretic Text (henceforth MT).⁶ One element of such LXX-theology would be the avoidance of anthropomorphisms,⁷ in favor of a more transcendent conception of God.⁸ The translation by LXX of the lexeme פָּנִים, rendering only by 'face' regarding the impossibility of God's face being seen, would then be influenced by the ideological avoidance of the idea of attributing humanlike forms (such as the face) to God. From a grammatical point of view, the characterization of the Greek translation as anti-anthropomorphic, could be difficult to hold.⁹ In fact, often when lexemes such as פָּנִים are used in combination with a preposition, they contain only vaguely the reference to the body part, and are rather "substantives which have become prepositions only by their union with prefixes, as לִפְנֵי before, לְמַעַן on account of."¹⁰ The translation would then not be the result of an anti-anthropomorphic tendency of the translator, but rather result from a natural rendering of an idiom that had long been grammaticalised¹¹ and served as "compound preposition," "pseudo preposition," "semipreposition," or "Halbpräpositionen."¹²

The present paper hopes to address the fascinating rendering in the LXX of the wordplay using the lexeme פָּנִים. Doing so, it intends to firstly set out how and in what sense the lexeme פָּנִים is used throughout Exodus 33. Next, it strives to offer a detailed analysis of the Greek rendering of the lexeme, that does not seem to safeguard the 'bodily subpart' *face* in most of the renderings. Is this rendering due to an anti-anthropomorphism, avoiding the attribution of a bodily, anthropomorphic 'face' to God - or is it rather due to an idiomatic translation of the

⁵ SCHAPER 2011, p. 265: "Zu den weiteren hervorstechenden Eigenheiten der ExLXX gehört ihre konsequente Vermeidung von Anthropomorphismen."

⁶ See e.g., COOK 2017; RÖSEL 2018; AUSLOOS, LEMMELIJN 2020; MÜLLER 2021.

⁷ By anthropomorphism, I understand: *the broad range of attributions of uniquely humanlike characteristics to God. Anthropomorphism includes the ascription (God is, God has, ...) of humanlike bodily, emotional and practical aspects, and extends to more subtle ascriptions such as spatio-temporal or interactive aspects typically associated with human beings, now attributed to God.*

⁸ See for an example of a researcher regarding anti-anthropomorphism as element of an LXX-theology: RÖSEL 2006, p. 247.

⁹ Sollamo writes explicitly against the attribution as anti-anthropomorphisms of the Greek rendering of semi-prepositions with פָּנִים and regards them as non-literal, idiomatic renderings. See: SOLLAMO 1979, p. 74.

¹⁰ GKC §119c.

¹¹ I understand grammaticalization much in the way D. Rodriguez does: "Grammaticalization is the observation over time that frequently used words or phrases can come to be used in increasingly grammatical ways (such as a noun being used as a conjunction, as with תַּחַת), often while also shrinking in size (both phonologically and orthographically)." RODRIGUEZ 2016, p. 36. Rodriguez refers to the standard definition given by KURYŁOWICZ 1965, p. 69: "Grammaticalization consists in the increase of the range of a morpheme advancing from a lexical to a grammatical or from a less grammatical to a more grammatical status, e.g. from a derivative formant to an inflectional one."

¹² These different names are listed by E. C. Jones, who studies the complexity of the "semipreposition" לִפְנֵי. See: JONES 2018, p. 218. He refers to: "Compound preposition: *IBHS* §11.3; pseudo preposition: Joüon, §133k; semipreposition: Sollamo, "Renderings of the Hebrew Semipreposition," 101–16; *Halbpräpositionen*: C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* II (Berlin: Reuther & Reichard, 1913) §243, esp. B.b."

grammaticalized idiom as semi-preposition?¹³ In what follows, I want to argue that the Greek translation is situated carefully in between using grammaticalized idioms and a playful interaction with the immediate context of the lexeme פָּנִים, as well as with larger intertextual issues.

1. *Exodus 33: A Brief Outset*

Exodus 33 is situated right in the middle of the unit Exodus 32-34. These chapters have been recognized as a unit by commentators, for their form and content.¹⁴ To put it briefly, these three chapters concern the building of the golden calf, its harsh consequences and the peaceful reconciliation with the theophany of Exodus 34 as climax. The chapters 32-34 seem especially connected through the keyword “face”: “An keiner weiteren Stelle im Alten Testament findet sich nämlich in einem Textzusammenhang so gekäuft und in so vielfältiger Verwendung die Rede vom “Angesicht Gottes” wie in Ex 32-34.”¹⁵ This keyword is also crucial for the cohesion of Ex 33.¹⁶

Dozeman connects chapter 33 to the unity of 32-34, by referring to two “intertwining themes” in Ex 33: the theme of divine guidance in the wilderness, and the theme of divine revelation at the mountain.¹⁷ The first theme, the divine guidance, is what connects Ex 33 (especially vv. 1-3) to Ex 32 (especially 32:30-34). The second theme, the revelation of God, is connecting Ex 33 (especially 33:18-23) to chapter 34. Gowan calls the chapters 32-34 “The distancing of God”, in which a movement is made from a distant, wrathful God (e.g., Ex 32:10) to a merciful God re-establishing the covenant (e.g., Ex 34:6).¹⁸ This complete reversal, together with Israel’s awareness of its own imperfections, creates many tensions. Accordingly, the text of Ex 33 presents often seemingly paradoxical events (e.g., God says that Moses cannot see His face, but beforehand it was said that they speak face-to-face) and the persona of Moses incorporates a whole range of emotions and actions. Gowan suggests that these tensions might be emblematic for the radical reversal: the imperfect and sinful Israel, to figure as God’s chosen people, is aware that there is a substantial tension not only within the people itself (their sin and their regrets), but also within God (His love for the people and His awareness of their sin).¹⁹ One should be careful, however, in drawing such parallel: “We do not know how much of [these tensions] is deliberate, a reflection of Israel’s awareness of the mystery of God, and how much may be simply the result of the effort to combine, as best as they could old traditions that did not fit together very well.”²⁰

¹³ In this paper, I will use the definition of Sollamo for the understanding of the concept of semipreposition: “Semiprepositions may be defined as combinations of a preposition and a noun but whose function is prepositional. The first component of the semipreposition is a [...] preposition. The second component of the semipreposition is usually the name for a part of the body, but it can also be a different kind of noun. [...] The term “semipreposition” clearly indicates that the substantival part of the semipreposition has wholly or partially lost its usual connotation. Often it merely qualifies, restricts or corroborates the sense of the preposition with which it forms a semipreposition.” SOLLAMO 1979, p. 1.

¹⁴ This view is shared by researchers such as: ZENGER 1982, p. 36; DOZEMAN 2009, pp. viii-xiii; GOWAN 1994, pp. 217-219; and especially MOBERLY 1983.

¹⁵ HARTENSTEIN 2008, p. 225.

¹⁶ “Im Verlauf des 33. Kapitels des Buches Exodus taucht wie ein Leitwort immer wieder der Begriff “Angesicht” auf.” REINDL 1970, p. 56.

¹⁷ DOZEMAN 2009, p. 171.

¹⁸ GOWAN 1994, pp. 217-219.

¹⁹ *Idem*, p. 219.

²⁰ *Idem*, p. 219.

Ex 33, through these “intertwining themes” connects well with its surroundings. However, chapter 33 also constitutes a unity on itself. Both in Ex 33:1 and 34:1, a new intro (וַיִּדְבֶּר יְהוָה (אֶל- מֹשֶׁה) indicates a new section.²¹ Besides, Zenger points at the connection between 33:1 and 32:35, which is troublesome.²² In fact, the plague and punishment of the people, indicated in 32:35, is nowhere found in 33:1. What is more, the *Abführungsformel* of 33:1 seems to be a repetition of 32:34, making it problematic to connect chapter 33 to the preceding words of God in 32:33-34.²³ As for the closure of the pericope in 33:23, Dozeman underlines the change in divine speech: whereas Ex 33 is emblematic for divine absence, Ex 34 concerns the renewed presence of God, by mentioning the reproduction of the covenant tables, and the theophany scene.²⁴ Besides, also the spatial plan changes: Ex 33 focusses on the Tent of Meeting, while chapter 34 turns its attention to the mountain.²⁵

Generally, Exodus 33 can be divided as follows:²⁶

Subunits Exodus 33	
vv. 1-6	God will not accompany the people
vv. 7-11	The tent of meeting and Moses' meditation
vv. 12-17	Moses asks God to accompany the people
vv. 18-23	Moses asks to see God, and preparations for the theophany (Ex 34)

Table 1: Subunits Exodus 33

This general division of chapter 33 is recognized by most commentators, as it is supported by lexical and formal features. Cornelis Houtman notes the lexical groupings: “‘Tent’ occurs 11x, in 33:7-11, ‘door opening’ 4x. In 33:12-17 יָדַע is used 6x; the expression ‘to enjoy favour’ 5x (33:12, 13[2x], 16, 17).”²⁷ There is consensus that 33:7-11 forms a distinct unit, because of its particular verbal forms: in 33:7-11 the verbs are imperfects, instead of the preceding perfects.²⁸ A final argument for the structure set out above, is that the name YHWH appears in each of the sections exactly twice.²⁹

2. The Lexeme *Panîm*: Wordplay and Confusion

As appears from the general subdivision, Ex 33 combines many contrasting themes, which creates textual tensions. One of these tensions is created by the manifold ways in which the lexeme פָּנִים is used throughout the chapter. In fact, a remarkable *crescendo* is at play. Throughout the whole chapter 33, keywords are subtly introduced, which gain a more profound

²¹ DOHMEN 2004, p. 328.

²² ZENGER 1971, p. 87.

²³ *Ibidem*.

²⁴ DOZEMAN 2009, p. 734.

²⁵ ZENGER 1971, p. 93.

²⁶ For a similar subdivision, see, e.g., BARBIERO 2000, p. 159.

²⁷ HOUTMAN 1993, p. 682.

²⁸ Cassuto characterizes these verbs as: “in the ‘imperfect’ or in the ‘perfect converted to the imperfect’, instead of the forms customarily found in Biblical narrative style: [...] ‘imperfect converted to perfect’, or the simple ‘perfect’.” CASSUTO 1997, p. 429. Many commentaries have been made on these strange verbal forms, see e.g. ROGLAND 2012.

²⁹ BARBIERO 2000, p. 159.

signification at the end of the chapter.³⁰ Martin Buber speaks of an “unerhörter tektonischer Dichtigkeit”, where the different keywords form bridges that carry the sinful people over the abyss their sin has caused.³¹ The most important and present key-word throughout the chapter, is the lexeme פָּנִים, face.³² The lexeme פָּנִים returns throughout the whole chapter in its many connotations. The detailed study of Reindl remains perhaps the most encompassing overview of the different meanings of the lexeme פָּנִים.³³ He distinguishes four main meanings: a) פָּנִים as body part, i.e., as literal face (*Gesicht als Körperteil*) b) the appearance of someone, reflecting one’s emotions and thoughts, and, the face as *pars pro toto*, representing the person as a whole (*Das Aussehen einer Person. Daher ist das Gesicht Spiegel der Seele*) c) what is seen, also implying direction of movement (*Eigene Wahrnehmung, Richtung einer Bewegung*) d) prepositional use as spatial and temporal priority (*Räumliche und zeitliche Priorität*).³⁴ In Exodus 33, we find no less than three of these meanings present. Firstly, it is used in its significance as preposition (d) “before” (e.g., in v. 2 לְפָנֶיךָ “before you”). Secondly, it is used symbolically as *pars pro toto* (b) “presence” or “company” (e.g., in v. 14 פָּנִי יֵלְכוּ “my presence will go”) Thirdly, it is used in its “größeres, wörtliches Verständnis”³⁵ as the literal face (a) of God, which no-one can see while being alive. Remarkably, the keyword פָּנִים is repeated with an ever-increasing pace: we encounter the word in 1-6 once, in 7-11 twice, in 12-17 three times and (as the climax) four times in 18-23. Accordingly, following neatly the division of the chapter set out above, the keyword פָּנִים builds up with a precise rhythm through the different sections. The word “face” is thus not only anticipated, but through a *polyptoton*³⁶ the different significations of “face” are stressed and juxtaposed in a remarkable crescendo.

verses	MT and translation	Use of <i>panîm</i>
vv. 1-6 v. 2	וְשָׁלַחְתִּי לְפָנֶיךָ מַלְאָךְ I will send an angel before you (NRSV)	Prepositional use ³⁷
vv. 7-11 v. 11 (2x)	וַדַּבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה פָּנִים אֶל-פָּנִים Thus the Lord used to speak to Moses face to face (NRSV)	Unsure use ³⁸
vv. 12-17		

³⁰ Barbiero views “Mitgehen” and “Angesicht” as “Stichwörter” that bind together the different subunits. See: BARBIERO 2000, p. 159. Reindl views only “Angesicht” as “Leitwort”: REINDL 1970, p. 56.

³¹ BUBER 1936, p. 262.

³² REINDL 1970, p. 56; HARTENSTEIN 2008, p. 225, 290.

³³ It should be noted that E. Dhorme was the first one to thoroughly analyse the lexeme in its bodily and derived sense: DHORME 1921.

³⁴ REINDL 1970, p. 15. This has been taken up by Hartenstein, who refers to Reindl in setting out the different meanings of פָּנִים: a) nominalen Gebrauch von פָּנִים: Pentateuch vor allem Ex 33-34, b) präpositionalen Gebrauch, c) feste Wortkoppelungen (schauen, suchen, leuchten, verbergen), d) nur an ganz wenigen Stellen findet sich das “Angesicht JHWHs” als eigenständiges Subjekt, aber mehrfach in Ex 33. HARTENSTEIN 2008, p. 5.

³⁵ REINDL 1970, p. 64.

³⁶ “A class of figures that repeat a word or words by varying their word class or by giving different forms of the same root or stem” BROGAN 2016, p. 275.

³⁷ See: REINDL 1970, pp. 15ff; NÖTSCHER 1969, pp. 4-9; SOLLAMO 1979, pp. 13ff. (Ex 33:2: intermediate לְפָנֶיךָ).

³⁸ Reindl speaks of: “metaphorisch-hyperbolische Ausdruck” REINDL 1970, p. 73; Nötscher calls it “repräsentative Gegenwart Gottes” (NÖTSCHER 1969, p. 45), Dhorme proposes the etymological translation “vis-à-vis” (DHORME 1921, p. 375).

v. 14	פָּנַי יֵלְכוּ My face will go with you (NRSV)	Symbolical use as presence or company ³⁹
v. 15	אִם-אֵין פָּנֶיךָ הֹלְכִים If your presence will not go (NRSV)	Symbolical use as presence or company
v. 16	וְנִפְלִינוּ אֲנִי וְעַמִּי מִכָּל-הָעָם אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה we shall be distinct, I and your people, from every people on the face of the earth. (NRSV)	Prepositional use ⁴⁰
vv. 18-23 v. 19 (x2)	אֲנִי אַעֲבִיר כָּל-טוֹבִי עַל-פָּנֶיךָ I will make all my goodness pass before you (NRSV) וְקִרְאתִי בְּשֵׁם יְהוָה לְפָנֶיךָ and I will proclaim before you the name, 'The Lord' (NRSV)	Prepositional use ⁴¹ Prepositional use ⁴²
v. 20	לֹא תוּכַל לִרְאוֹת אֶת-פָּנַי you cannot see my face (NRSV)	Literal, corporal use ⁴³
v. 23	וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ but my face shall not be seen (NRSV)	Literal, corporal use

Table 2: The use of the lexeme *panim* in Ex 33 and its subunits

This *polyptoton* creates textual tensions that did not go unnoticed throughout time. Especially the opposition between God speaking face-to-face to Moses (v. 11), and the subsequent impossibility to see His face (v. 20, 23) seems to have sparked a variety of explanations. Form criticism recognized soon the difficulties, as a major variety of genres seems apparent, resulting into Noth's "desperate" statement: "Es handelt sich hier [Ex 33] anscheinend um ein Konglomerat von sekundären Wucherungen".⁴⁴ Redaction criticism would understand the different conception of the 'face of God' as belonging to different redactions.⁴⁵ Also from a narrative point

³⁹ For both v. 14 and v. 15: "The use of פָּנִים with a suffix as a simple periphrasis for the personal pronoun", (JOHNSON 1947, p. 158); "פָּנִי is to be understood as surrogate for 'I personally'" (WEVERS 1990, p. 549); "in diesen Versen geht es ganz eindeutig um Jahwe selbst und sein Mitziehen, keineswegs um eine Repräsentation oder Manifestation Gottes [...] Vielmehr ist Jahwes Angesicht gerade nicht von ihm selbst zu trennen, sondern mit ihm identisch" (REINDL 1970, p. 64); "Hier ist 'Angesicht' eine selbständiger Begriff, die Gleichung Angesicht Jahwes = Person Jahwes ist auch begrifflich hergestellt. 'Mein Angesicht' bedeutet sonach 'ich in Person, ich selbst'" (NÖTSCHER 1969, p. 47); "Il est clair que la face de Iahvé représente Iahvé en personne. L'expression « ma face » se substitue à nefeshi « mon âme » pour signifier « moi-même », parce que la face est le miroir de l'âme." (DHORME 1921, p. 391).

⁴⁰ SOLLAMO 1979, pp. 102 ff; "sur-face" (DHORME 1921, p. 381).

⁴¹ Sollamo categorizes this under "special cases" of the semipreposition, SOLLAMO 1979, p. 110; Reindl comments: "V. 19: das על-פָּנַי kann dabei auch ein "vor jemandem vorbei" oder "vor jemandem her" bedeuten, ähnlich wie לְפָנַי" (REINDL 1970, p. 40).

⁴² See notes for v. 2.

⁴³ For both v. 20 and v. 23: "V. 23 ist die Bezeichnung eines Körperteils an der menschlich vorgestellten Gottheit den Mose nicht sehen darf. Ähnlich ist v. 20 zu nehmen" (NÖTSCHER 1969, p. 47); "grösseres wörtlicheres Verständnis" (REINDL 1970, p. 68).

⁴⁴ NOTH 1948, p. 33.

⁴⁵ The researchers can be, generally speaking, subdivided into three groups. A first group underscores the largest attention to JE/J/E-redactor: e.g., Moberly argues strongly against a Deuteronomic redaction and attributes the text to an early Yahwistic redaction (Moberly 1983, pp. 182-186). A second group views more clearly a Priestly

of view, a solution could be offered. Narratively speaking, Ex 33 creates expectations that are to be completely reversed later in the chapter. Indeed, at the outset of Ex 33 and in the horizon of the announcement of a violent destruction of the people in chapter 32, the reader expects a physical conflict to take place between God and the people. This expectation, however, gets a complete reversal as the conflict turns out to be spiritual: God is not visible, and, in his transcendence, people should not fear or build an Ersatz-God, but should trust and believe. Besides, v. 11, where God and Moses speak face-to-face, creates the expectation that Moses will see God. However, v. 20 and 23 contradict this. The reader is more than surprised: how can Moses speak to God face-to-face, but not see his face? This surprise, in turn, creates suspense:⁴⁶ how can Moses trust that God will accompany the people if he is invisible, if there is no physical proof? This whirlwind of surprise and suspense leads the reader from opposite to opposite: whereas Ex 32 presented a wrathful and distant God, an anxious Moses and a sinful people, Ex 34, through the theophany, presents a gracious and present God, a trustful Moses and the people as elected ones. In order to move from one contrast to the other, without denying the serious sin of the people, the narrative of Ex 33 functions as a hinge, in which surprise and suspense guide the reader to the catharsis of Ex 34.

It is precisely in the context of this “narrative solution” that one could view the confusing *polyptoton*. Through the wordplay using the lexeme פָּנִים, the reader is confused, but perhaps also brought to think at once the contrasting themes of chapter 33, which cannot evoke but confusion at first. However, it should be noted that the prepositionally used lexeme פָּנִים loses its “full force”,⁴⁷ i.e., it no longer functions as a substantive, but merely as a preposition.⁴⁸ In their prepositional usage, these uses of פָּנִים “show a frozen union with a preposition. These complex constructions function syntactically as prepositions.”⁴⁹ In this regard, it remains to be seen whether one could still speak of a clear word-play, whether the reader still felt the *polyptoton* at play. A. Johnson remarks sharply: “We must beware of laying too great stress upon what have obviously become mere figures of speech; for, as in the case of the prepositional phrases derived from this source (מִפְּנֵי לִפְנֵי etc.), it is probable that the original significance of the Hebrew was hardly felt.”⁵⁰

It is difficult to evaluate when and what precise semi-preposition using the lexeme פָּנִים became a grammaticalized idiom and only retained its prepositional significance. The often-used מִפְּנֵי and לִפְנֵי, through their recurring use as prepositions, probably soon lost the original

redactor at work: e.g., Johnstone attributes a major role to P due to the similarities between Ex 33 and Deut 9-10. He understands Ex 33:1-6; 7-11; 17-23 from the hand of P, who reworked a D-narrative in these verses. (JOHNSTONE 1998, pp. 262- 280, esp. 276). Konkel argues that the language of these two chapters is a mixture of P- and Dtr-language. He understands the formation of the chapters as formed by one, late, post-P redaction that gave the text an ‘enneateuchal perspective’ (KONKEL 2011, p. 169-184). The third, and largest group, focusses upon the deuteronom(ist)ic outlook of the chapter and recognizes in it the hand of a D-redactor, see e.g.: J. VERMEYLEN 1985; BLUM, 1990, pp. 74-79; ALBERTZ 2011, pp. 13-43.

⁴⁶ “Suspense par contradiction”: BARONI 2007, p. 256. Baroni calls curiosity, surprise and suspense the thymic functions of a narrative. See *Idem*, p. 21.

⁴⁷ RODRIGUEZ 2016, p. 154.

⁴⁸ REINDL 1970, p. 17. “Präpositionale Verwendung von פָּנִים: Vor allem und ganz sicher ist מִפְּנֵי mit einer Reihe von andere Präpositionen eine so enge Verbindung eingegangen, dass es, ursprünglich zu deren Verdeutlichung gebraucht, immer mehr seinen eigenständigen nominalen Charakter verliert und mit ihnen zusammen eine neue Präposition bildet.”

⁴⁹ WALTKE, O’CONNOR 1990, p. 221 (11.3.1 a).

⁵⁰ JOHNSON 1947, p. 157.

connection with the lexeme פנים in its bodily sense as *face*.⁵¹ Through the successive and insisting use of the lexeme פנים throughout Ex 33, I believe that it is – despite the strongly grammaticalized nature of the prepositional idiom, especially in its most common forms – still possible to speak of a wordplay, that could have affected the attentive reader. Besides, even though not all the uses of the lexeme פנים might have been understood as a playful anticipation of the final פנים of God, the blatant contradiction between the central פנים-אל-פנים of Moses and God and the statement (twice!) that God's face (פנים) remains unseen, is too apparent to go unnoticed.

3. The Rendering in LXX

Even though it remains to be seen whether the *polyptoton*, i.e., the surprising wordplay using different usages of the lexeme פנים was truly felt by the reader, and, subsequently by its translators, the rendering of the lexeme פנים in chapter 33 has sparked debates. Before evaluating the translation of the lexeme פנים with its many significances, it first seems apt to present the different occurrences of the lexeme in the MT and their respective occurrences in other textual witnesses.⁵² Different textual witnesses are included here in order to come to a nuanced evaluation of the Greek rendering: variant readings in LXX could, in fact, be either the result of a different *Vorlage*, translation technique, or ideological/theological interference of the translator. Only after a comparison of these differences can a thorough evaluation be made. The textual witnesses included are MT (Masoretic Text), LXX (Septuagint), SamP (Samaritan Pentateuch) and DSS (Dead Sea Scrolls: 4QPaleoExod^m = 4Q22).

verses	MT	LXX	SamP	DSS (4Q22)
v. 2	וְשַׁלַּחְתִּי לְפָנָיִךְ מִלֵּאךְ	καὶ συναποστελῶ τὸν ἄγγελόν μου !πρότερόν σου!	ושלחתי לפניך מלאך	---
v.11 (2x)	וְדַבֵּר יְהוָה אֶל- מֹשֶׁה פָּנִים אֶל- פָּנִים	καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωσῆν ἐνώπιος ἐνώπιον	ודבר יהוה אל משה פנים אל פנים	---
v. 14	פָּנֵי יִלְכוּ	Αὐτὸς προπορεύσομαι σου	פני ילכו	---

⁵¹ I tend to agree that the fact of frequent use caused grammaticalization. The point of frequent use and grammaticalization returns in Rodriguez' description of grammaticalization: "Grammaticalization is the observation over time that frequently used words or phrases can come to be used in increasingly grammatical ways (such as a noun being used as a conjunction, as with תחת), often while also shrinking in size (both phonologically and orthographically)" On the point of frequency, he adds in a note: "Bybee, Perkins, and Pagliuca (1994) have described frequency of usage as being a driving force in grammaticalization (more recently in Bybee 2011). However other scholars like Lindquist and Mair (2004: xiii) argue that frequency "emerges as an interesting corollary of grammaticalization rather than as a primary cause, and some processes of grammaticalization do not seem to involve an increase in discourse frequency at all."" (RODRIGUEZ 2016, p. 36). As a more conceptual critical note concerning panchrony and grammaticalization, see RODRIGUEZ 2016, pp. 56-57: "As Sweetser (1988:401) writes, "...speakers certainly do not carry in their heads the semantic history of lexical morphemes." More recently, Fisher (2011:33) repeats this stating that a typical a speaker of a languages has "no panchronic sense..." Grammaticalization, in any language, is not a process or event that has happened. Grammaticalization is the recognition of semantic and phonological (reduction) patterns of change across a span of time in utterances that did happen."

⁵² I will make use of the method developed by B. Lemmelijn. Her method consists in two phases: first, variants are collected through registration and description, and second, the variants are evaluated. See: LEMMELIJN 2009, pp. 13-27. I also make use of her symbols: --- for a minus and ! for a different location of the word (LEMMELIJN 2009, p. 219). I use the following texts: MT: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*; LXX: the eclectic Göttingen edition edited by John William Wevers; Samaritan Pentateuch (SamP): the edition based on Manuscript 6 (C), from the Samaritan synagogue at Shekhem, and edited by Abraham Tal; Dead Sea Scrolls (DSS) 4QPaleoExod^m = 4Q22 from the *Discoveries in the Judean Desert*-edition of the manuscripts of the fourth cave of Qumran.

v. 15	אִם-אֵין פָּנֶיךָ הַלְכִים	Εἰ μὴ αὐτὸς σὺ πορεύῃ	אם אין פניך הלכים	--- אם א' ---
V. 16	וְנִפְלִינוּ אֲנִי וְעַמִּי מִכָּל-הָעַם אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאָדָמָה	καὶ ἐνδοξασθήσομαι ἐγὼ τε καὶ ὁ λαὸς σου παρὰ πάντα τὰ ἔθνη ὅσα ἐπὶ τῆς γῆς ἐστίν.	וְנִפְלִינוּ אֲנִי וְעַמִּי מִכָּל הָעַם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה	[אנ'] וְנִפְלִינוּ וְעַמִּי [מִכָּל הָעַם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה] [לְפָנֶיךָ].
v. 19 (2x)	אֲנִי אֶעֱבִיר כָּל- טוֹבִי עַל-פְּנֶיךָ וְקִרְאתִי בְשֵׁם יְהוָה לְפָנֶיךָ	Ἐγὼ παρελεύσομαι ! πρότερός σου ! τῇ δόξῃ μου καὶ καλέσω ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου Κύριος ἐναντίον σου	אֲנִי אֶעֱבִיר כָּל טוֹבִי עַל פְּנֶיךָ וְקִרְאתִי בְשֵׁם יְהוָה לְפָנֶיךָ	טוֹבִי [עַל פְּנֶיךָ] --- וְקִרְאתִי בְשֵׁם יְהוָה לְפָנֶיךָ [לְפָנֶיךָ]
v. 20	לֹא תוּכַל לִרְאוֹת אֶת-פָּנַי: כִּי לֹא- יָרְאֵנִי הָאָדָם, וְחִי	οὐ δύνησιν ἰδεῖν μου τὸ πρόσωπον οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται	לֹא תוּכַל לִרְאוֹת פְּנֵי כִי לֹא יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחִי	---
v. 23	וּפְנֵי לֹא יִרְאוּ	τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὀφθήσεται σοι.	וּפְנֵי לֹא יִרְאוּ	--- יִרְאוּ

Table 3: The use of the lexeme *panîm* in Ex 33 MT and other textual witnesses

Already from a quick glance to this table, it appears that the Greek rendering does not contain the *polyptoton* of the Hebrew, as there is no recurrent word-play using the word ‘face’ πρόσωπον. This textual difference has been interpreted in many ways. Looking at the past evaluation of LXX’s rendering of these verses, there is a clear *polarity* to be observed. On the one hand, researchers such as Sollamo and Fritsch have argued that LXX renders here idiomatically an expression that had been grammaticalized.⁵³ Therefore, the LXX would not render by using the literal πρόσωπον, but rather opt for an equivalent that renders better the lexeme in its use at hand. In the same group, we should place such researchers that attribute LXX’s translation to a different *Vorlage*.⁵⁴ They, too, consider that the Greek translator rendered idiomatically their *Vorlage*, without intentionally altering its meaning. On the other hand, researchers such as Schaper and Sommers regard these differences as ideological translations, where the Greek translator bestowed his own ideological (theological?) views upon the translation.⁵⁵ Both views, however, are too polarised to work with. The first category of researchers denies that in the translation ἐνώπιος ἐνώπιω, there is something more at hand than a mere idiomatic translation. It could indeed be true that the clause פָּנִים-אֶל-פָּנִים had been understood in a specific way, thereby rendering *ad sensum* by using a construction of two prepositions. However, this explanation fails to inform why the translators chose to render by a translation that does not contain the word face (πρόσωπον), while on other occurrences in the Pentateuch, this clause is always

⁵³ SOLLAMO 1979, p. 74 (against anti-anthropomorphism); FRITSCH 1943, p. 12 n.1: “The phrase לפני and its variants (before, lit. to the face of) are consistently rendered in the LXX [...] The Hebrew term had already taken on prepositional value through semantic development and the LXX correctly rendered the idea which the phrase expressed.”

⁵⁴ E.g., Propp, who either attributes variants to a different *Vorlage*, or either to scribal errors – never, however, to intentional modifications by the translator (PROPP 2006, pp. 586-589).

⁵⁵ J. SCHAPER 2011, pp. 258-324; SOMMER 2000, pp. 43-60.

translated literally.⁵⁶ Also the opposite explanation, i.e., to attribute all differences to idiomatic views (e.g., the wish to eliminate the attribution of an anthropomorphic face to God) on behalf of the translator, seems too extreme. In fact, as Fritsch argued already in the early fifties, the Greek translation, at times, presents an even more anthropomorphic text than the one present in MT.⁵⁷

In order to come to a more nuanced vision of the Greek renderings, I will analyse each rendering at a time, paying attention to translation technique and the possibility of LXX having a different *Vorlage* through a comparison with other textual witnesses. In the table hereunder, I describe the variants occurring in the immediate context of the (rendering of the) lexeme פנים.

Verse	Variant	Description of the variant
Ex 33:2	Ex 33:2 LXX ≠ MT/SamP	LXX translates the root: שלח/שלחתי by καὶ συναποστελῶ which means “to send” by the verb συν-αποστέλλω, which has the slightly different meaning “to send with someone”
	Ex 33:2 LXX ≠ MT/SamP	τὸν ἄγγελόν μου: τὸν μου= LXX+
	Ex 33:2 LXX ≠ MT/SamP	Different order: πρότερόν σου comes after the word angel, whereas the Hebrew places לפניך before the word angel. Various manuscripts attest πρὸ προσώπου σου instead of πρότερόν σου.
Ex 33:11	Ex 33:7-11 LXX ≠ MT/SamP	λαβὼν/ἔλαβον; ἔπηξεν/ἔπηξε; καὶ ἐκλήθη/ἠρξατο; καὶ κατενοοῦσαν/ἔβλεπον; καὶ ἴστατο/ἔμελλε; and προσεκύνησαν LXX translates these verbs by: ἔλαβον/ἔλαβον; ἔβλεπον/ἔβλεπον; ἔμελλε/ἔμελλε; ἔμελλε/ἔμελλε; aorists (participium or indicative), whereas the verbs of the MT/SamP would normally indicate futures (being <i>yiqtol</i> or <i>weqatal</i>) Besides, the י of the <i>weqatal</i> -forms often misses in LXX.
	Ex 33:11 LXX ≠ MT/SamP	ἐνώπιος ἐνώπιον/ פנים אל פנים: LXX translates by adjectives in a dative construction. Besides, the adjective ἐνώπιος is used here, whereas Ex 33:20 LXX uses τὸ πρόσωπον to translate פנים.
Ex 33:14	Ex 33:14 LXX ≠ MT/SamP	αὐτός/פני: LXX attests αὐτός instead of פני (my face, or my presence) (self), without a designation of the 1 s. that is attested in the suffix of פני.
	Ex 33:14 LXX ≠ MT/SamP	προπορεύσομαι σου/ ילכו: σου = LXX+. Besides, LXX has a different <i>Numeruswechsel</i> : προπορεύσομαι is an ind. Fut. Med. 1 s., whereas ילכו (plural פני as subject) is a <i>yiqtol</i> 3 pl. Furthermore, LXX uses the verb προ-πορεύομαι (to go before) whereas MT/SamP has simply הלך (to go).
Ex 33:15	Ex 33:15 LXX ≠ MT/SamP	αὐτός/פני: σύ = LXX+: the σύ helps rendering the 2 pers. s. of פני. LXX attests instead of פני (my face, or my presence) αὐτός (self).
	Ex 33:15 LXX ≠ MT/SamP	πορεύη/הלכים: LXX has a subj. med. pres. 2 s., while MT/SamP attest a part. act. pl. Due to a difference in the

⁵⁶ Gen 32:31 πρόσωπον πρὸς πρόσωπον; Deut 34:10 πρόσωπον κατὰ πρόσωπον; Also outside the Pentateuch, we find only literal translations: Judg 6:22 πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Ezek. 20:35 πρόσωπον κατὰ πρόσωπον.

⁵⁷ FRITSCH 1943, pp. 62-63. Fritsch refers here to LXX-Ex 33:13.18, where LXX seems much more direct (and anthropomorphic) than MT.

		subject of the verb: LXX has αὐτὸς σύ as subject, MT/SamP have the plural פָּנִים as subject.
Ex 33:16	Ex33:16MT/DSS≠ LXX/SamP	καὶ ἐνδοξασθήσομεθα and ונפלינו/ונפלאנו: Whereas SamP/LXX read פלא (“to be extraordinary”), MT/DSS read פלה (“to be different, to be distinguished”).
Ex 33:19	Ex 33:19 LXX ≠ MT/SamP	παρελεύσομαι τῇ δόξῃ μου/ אעביר כל טובי כל = MT/SamP+. Besides, LXX has δόξη (f. dat. s.) for טובי. Normally, the word כבוד is translated by δόξα. The word טוב is usually rendered by ἀγαθός, ἀστεῖος or ὁρθῶς. This is the only time in Ex that טוב is rendered by δόξα. Finally, LXX has an intransitive verb, while MT/SamP, through the hifil, has a transitive verb.
	Ex 33:19 LXX ≠ MT/SamP	ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου Κύριος/ בשם יהוה: μου = LXX +
Ex 33:20	Ex 33:20 LXX ≠ MT/SamP	οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου / לא יראני האדם/ τὸ πρόσωπόν μου = LXX+. LXX also uses a double negation.
Ex 33:23	Ex 33:23 LXX ≠ MT/SamP	Σοι = LXX +

Table 4: Description of textual variants

Having briefly described the variants occurring in the immediate context of the lexeme פָּנִים, the variants now need to be evaluated in order to come to a better understanding of the rendering of the lexeme. After all, the question needs to be answered as to whether these variants stem from an ideological influence (avoidance of polyptoton and of the anthropomorphic face of God), from a different *Vorlage* or from the translation technique aiming to render idiomatically a grammaticalized item. In order to do so, the immediate context of the lexeme will be taken into account, to come to a more complete view of how the lexeme is rendered. The evaluation is grouped along the different uses of פָּנִים, identified and set out above (prepositional, symbolically as *pars pro toto*, literal as body part and ‘unsure’ use).⁵⁸

Prepositional use of the lexeme panîm

Regarding the prepositional use of פָּנִים in Ex 33, two kinds of prepositions are prefixed to the lexeme פָּנִים: ל and על. Firstly, both in v. 2 and v. 19, the semipreposition לפני is used. This is the most commonly used semipreposition containing the lexeme פָּנִים.⁵⁹ Generally speaking, the semipreposition לפני has four main meanings: a) “before” as indication of place (*Ortsangabe*), b) “before” as temporal priority (*Zeitliche Priorität*), c) “to go before, to precede” as an “intermediate meaning”⁶⁰ (*übertragene Verwendung*) d) “for” as a fuller form of ל (*vollere Form für* ל).⁶¹ In this preposition, the bodily aspect of the lexeme פָּנִים seems to have receded entirely to the background, Nötscher speaks of the “zur bloßen Präposition gewordenen Verbindung לפני. Der ursprüngliche wörtliche Sinn ‘für das Angesicht’ ist fast ganz vergessen.”⁶² The twice occurring לפני thus seems to be completely prepositional, having lost its

⁵⁸ Cf. REINDL 1970, p. 15; HARTENSTEIN 2008, p. 5.

⁵⁹ REINDL 1970, p. 18.

⁶⁰ SOLLAMO 1979, p. 16.

⁶¹ REINDL 1970, pp. 18-24.

⁶² NÖTSCHER 1969, p. 8.

bodily underground. That the prepositional לפני is fully grammaticalized,⁶³ can also be observed in its rendering throughout LXX, where the most frequent translations do not contain the word ‘face’ (πρόσωπον): “The most usual equivalent is ἐνώπιον, while ἐναντίον and ἔναντι share the next highest frequency, followed by ἔμπροσθεν, πρὸ προσώπου and κατὰ πρόσωπον.”⁶⁴ Translations using the word πρόσωπον appear only as the third option. Sollamo, in her careful and exhaustive overview of LXX’s renderings of this semipreposition, lists the corresponding rendering of לפני in Exodus. She shows that in Exodus, the stereotypical rendering⁶⁵ of לפני is ἐναντίον.⁶⁶ The literal rendering πρὸ προσώπου, on the contrary, appears only three times in Exodus and seems quite rare in the Pentateuch as a whole.

The semipreposition לפני first occurs in v. 2, where God says that he “will send (His) angel/messenger *before* Moses”. Two variants are apparent in the immediate context of the semipreposition לפני. Firstly, there is **Ex 33:2 LXX ≠ MT/SamP τὸν ἄγγελόν μου/מַלְאֲכִי**. This variant has a plus in LXX, where LXX has an article and μου, against MT/SamP which is without article and suffix. This, of course, raises the question of who this messenger is, and what is meant by it. Probably, also the LXX-translator stood before this problem and added the article and suffix to make the text read smoother. Ausloos and Propp understand this translation as an intention to harmonize with Ex 23:23 and 32:34, where the MT reads ‘my angel’ (מַלְאֲכִי).⁶⁷ Understanding the LXX+ as an intention to harmonize with the preceding verses, another reading of the messenger comes to the fore. In speaking of “*my* angel” (instead of “an angel”), the angel becomes a mere instrument of God: the angel becomes subordinated to God, a mere instrument, instead of an autonomous character.⁶⁸ Also the MT of Ex 33:2 and 23:20.23 are closely related: the same verbs (שָׁלַח and גָּרַשׁ) are used, and the vocabulary and syntax seems similar. In MT-Ex 23:20-23, the angel is given a substantial role, and it is even said that God’s name is within the angel. This strong link between God and *His* angel, to Sommer, implies that in Ex 23:20-23 and 33:2 (MT), the angel is a manifestation of the divine.⁶⁹ However, this creates a problem: how can God send an angel, which is a manifestation of the divine, but at the same time withdraw himself from the midst of his people? Sommer consequently understands the translation by “*my* angel” as part of the LXX-solution to this problem, as it helps understand the angel as a mere, loose substitute for divine presence.⁷⁰ The second variant concerns **Ex 33:2**

⁶³ Grammaticalized in the sense that the body part has lost its bodily meaning and now “merely qualifies, restricts or corroborates the sense of the preposition with which it forms a preposition” (SOLLAMO 1979, p. 1.)

⁶⁴ SOLLAMO 1979, p. 13.

⁶⁵ “Each of the translators has more than one way of translating לפני. The persistent use of the same equivalent on most occasions where the Hebrew has לפני implies a fact of translation technique, namely, a *stereotyping tendency*.” As a criterion for this stereotypical rendering, one book has to prefer a certain equivalent in at least 50% of the cases. SOLLAMO 1979, p. 13.

⁶⁶ See SOLLAMO 1979, table pp. 14-15.

⁶⁷ AUSLOOS 2009, p. 36; PROPP 2006, p. 586. Besides, Propp suggests that instead of a harmonization, this might simply be a graphic error, as the next word (in 33:2) begins with a *waw*, which is similar to the *yod* in Greco-Roman era script.

⁶⁸ Ausloos understands LXX-Ex 33:2 and 23:20 (both translate the rare, indefinite מַלְאֲכִי as τὸν ἄγγελόν μου) as a hint to a harmonisation with the Deuteronom(ist)ic ideology, where the role of the angel is downplayed: AUSLOOS 2009, p. 38. We will come back on this later, addressing the *playful* translation of the lexeme.

⁶⁹ Sommer, as said above, regards the translation of the LXX as resolving textual tensions of Exodus 33. One of these problems, he believes, is that there are two contradicting conceptions of the angel apparent in the chapter. Sommers distinguishes two possible readings of the angel of Ex 33:2. On the one hand, the angel could be seen as a mere messenger, a *substitute* for the divine. On the other hand, the angel could be seen as a *manifestation* of the divine, where God and the angel are more or less the same. See: SOMMER 2000, pp. 47-48.

⁷⁰ SOMMER 2000, p. 49.

LXX ≠ MT/SamP **יְהִלְשׁוּ/καὶ συναποστελῶ**. LXX translates the root *לשׁ* (“to send”) by the verb *συν-αποστέλλω*. Le Boulluec and Sandevour as well as Ausloos indicate that the verb *לשׁ* is generally translated by *αποστέλλω* and see the LXX translation by *συν-αποστέλλω* (*συναποστελῶ*: future) as a deliberate choice to conform with the verb of v. 3 *συν-αναβῶ/לָעָנָה* (both *future*).⁷¹ This translation could point to a free, yet faithful translation technique: in comparison to the parallel Ex 23:20 which is translated almost slavishly by LXX, we find here a translation that stays close to the Hebrew but freely opts for a verb that accords with the later *συν-αναβῶ*. The translation technique of LXX-Exodus has through previous research been characterized as both faithful and free.⁷² The choice to translate *לשׁ* by the verb *συν-αποστέλλω* seems to fit in this image of a free and faithful translator. In fact, this word-choice could help resolve the tension between v. 2 and v. 3, much in the same line as the plus evaluated just before: by creating a parallel between *συν-αποστέλλω* in v. 2 and (*μὴ*) *συν-αναβῶ* in v. 3, the reader understands that God will send a messenger ‘with’ the people, but he himself will not go ‘with’ the people. Accordingly, the LXX resolves in yet another way the possible tension between God promising to send an angel *with* the people, and His aversion to go *with* the people.

Having briefly addressed the variants occurring in the immediate context of the semipreposition *לפני*, now the semipreposition and its respective occurrence in textual witnesses needs to be analyzed. There is the variant **Ex 33:2 LXX ≠ MT/SamP ! πρότερόν σου**.⁷³ In LXX, this comes after the word angel, whereas the Hebrew places *לפני* before the word angel. The order of the prepositional phrase “before you” could be linked to the free translation that characterizes LXX-Exodus.⁷⁴ The fact that “before you” stands in another place would then just be a matter of a more natural Greek sequence and does not have large implications for the exact rendering of *לפני*. More important, however, is the translation of *לפני* by *πρότερόν σου*.⁷⁵ Wevers notes that the more literal expression *πρὸ προσώπου σου* is used to translate *לפני* in Ex 23:20 and 32:34. This raises the question as to why Ex 33:2 has a translation that differs from those two verses, especially since it seems possible that Ex 33:2 was inspired by these verses, as said before.⁷⁶ Firstly, a possibility is that LXX intentionally avoids the prepositional phrase *πρὸ προσώπου σου* (containing the word *πρόσωπον* (face)) in order to prevent the *polyptoton* of the MT that perhaps introduces anthropomorphistic ideas about the face of God.⁷⁷ However, since here the subject of the ‘face’ is here not God, but Moses and the people, this seems to be no satisfying solution. Secondly, it could be possible that this rendering, much like the variants in the immediate context, adds to a smoother text, solidifying the complex structure of Exodus 33

⁷¹ LE BOULLUEC, SANDEVOIR (Bible d’Alexandrie) 1989, p. 329 ; AUSLOOS 2009, p. 34.

⁷² “The book of Exodus is a “faithful” translation of its Hebrew basic text, which has exercised freedom with respect to the said *Vorlage* to acknowledge the linguistic characteristics of the Greek language and to provide a final result that represents grammatically correct Greek.” AUSLOOS & LEMMELIJN, 2014, p. 62.

⁷³ The symbol ! is derived from the method of B. Lemmelijn, who uses ! to indicate a different word-order (LEMMELIJN 2009, p. 219).

⁷⁴ See e.g., AEJMELAEUS 1987, p. 73: “The translator of Ex [has] a tendency towards natural Greek usage and freedom with regard to the word-order of the original”. (See also *Ibidem*, p. 65, 76).

⁷⁵ It should be noted that various manuscripts have *πρὸ προσώπου σου* instead of *πρότερόν σου*, but Wevers nevertheless considers *πρότερόν σου* to be the original, and *πρὸ προσώπου σου* being a secondary harmonization with the foregoing verse 32:34. I follow Wever’s preferred reading here.

⁷⁶ We will return to this point beneath.

⁷⁷ Cf. SCHAPER 2011, p. 265: “Zu den weiteren hervorstechenden Eigenheiten der Ex^{LXX} gehört ihre konsequente Vermeidung von Anthropomorphismen.” It is interesting to note that the literal prepositional phrase *πρὸ προσώπου σου* is used to translate *לפני* almost every time in Deuteronomy. See: Deut 9:3,4; 22:6; 23:15; 28:7 (x2); 30:1,15,19; 31:3.

as a more unified whole. In fact, the clause *πρότερόν σου* occurs as well in v. 19, where it is said (in LXX) that God's glory will go before Moses. Now, this can be integrated in the light of what has been argued before about the confusing role of the angel, and its eventual tension with God's presence: in v. 19, through the clause *πρότερόν σου* bound with v. 2, it becomes clear that God will no longer send an angel, but eventually is convinced to go *Himself*, with *His* glory passing before (*πρότερόν σου*) Moses. If the LXX accounts in this way for a more unified text, it should be noted that the Greek nonetheless says faithful to its *Vorlage*, which was probably quite similar to MT. Indeed, Sollamo, in her survey of renderings of לפני within the LXX also lists πρότερος. This is a rarer rendering, used only in two other occurrences in the whole book of Exodus.⁷⁸ The adjective πρότερος occurs 18 times in LXX to render לפני, 10 times when לפני has intermediate sense and 8 times for temporal sense.⁷⁹ This means that πρότερος is never used to render לפני in a local sense. In Ex 33:2, לפני similarly should be understood rather in an intermediate sense than strictly local. Accordingly, LXX translates with πρότερος, which is both in LXX as well as contemporary Greek outside of LXX never used locally, perhaps in order to underline that the angel will be sent to guide, rather than literally/locally go "before" Moses.⁸⁰ In this framework, we could return to the foregoing variant συν-αποστέλλω. Sollamo notes: "At times a preverb also appears with πρότερος to translate intermediate לפני." The συν- would then make explicit the intermediate use of לפני. Shortly, the first rendering of לפני shows a free (different word-order, non-literal translation, smooth text) yet faithful (לפני in its intermediate sense is rendered precisely) translator at work.

The second occurrence of לפני appears in the second part of v. 19, where God promises to call out his name "before Moses". In LXX, this verse is rendered somehow awkwardly: "And I will call by my name "Lord" before you" (NETS). As a variant, there is **Ex 33:19 LXX ≠ MT/SamP** ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου Κύριος/יהוה בשם, with μου as a LXX +. I believe that LXX adds μου, which stresses even more the name of God, perhaps in order to harmonize with the dative + μου (τῇ δόξῃ μου) that precedes. In the rendering of this phrase, especially the word ἐπὶ (by) seems awkward. LXX translates extremely literally by ἐπὶ τῷ ὀνόματί, but this is quite unnatural Greek. In Ex 34:5, we find almost the same phrase, but here the word ἐπὶ is left out (καὶ ἐκάλεσεν τῷ ὀνόματι κυρίου "And he [God] called out his name "Lord"" (NETS)). Why LXX has in Ex 33:19 the far more literal and 'wooden' ἐπὶ τῷ ὀνόματί is not clear, but perhaps it stems from the verb ἐπικαλέω, meaning "to invoke".⁸¹ Now, in this context of quite literal and awkward translation, it could surprise that LXX-Ex 33:19 has the non-literal ἐναντίον σου for לפניך. The expression ἐναντίον σου, even though it does not render literally the word "face" that is present in the Hebrew expression, transfers nonetheless well the meaning of "in front of you" in Greek, as ἐναντίον is never used temporally and implies a minimal distance.⁸² Rather than an avoidance of the word "face", this translation, then, appears as an idiomatic understanding of the intermediate/local use of לפני. Besides, and perhaps most importantly so, the rendering by ἐναντίον appears to have been the stereotypical rendering of לפני in LXX-Ex,⁸³ and seems to

⁷⁸ SOLLAMO 1979, table pp. 14-15.

It should be noted that Sollamo prefers in Ex 33:2 the reading πρὸ προσώπου σου, and thus does not include it within her survey. She states that there are only two occurrences of πρότερος in LXX-Ex, but with our preference for πρότερος in Ex 33:2, the rendering occurs 3 times in LXX-Ex. The other renderings of לפני by πρότερος in LXX-Ex are Ex 10:14 and Ex 23:28.

⁷⁹ SOLLAMO 1979, p. 36.

⁸⁰ See SOLLAMO 1979, p. 36.

⁸¹ LE BOULLUEC, SANDEVOIR 1989, p. 335.

⁸² SOLLAMO 1979, pp. 21-24.

⁸³ SOLLAMO 1979, table pp. 14-15.

be the result of a consistent preference of this rendering over more literal but rather un-Greek idioms using *πρόσωπον*.⁸⁴

In Exodus 33, another common semipreposition using the lexeme *פָּנִים* occurs: *עַל-פָּנֵי*. Reindl distinguishes three categories for which this semipreposition is used 1) for persons, meaning: a) on, upon b) what one can see c) in the eyes of; 2) for objects, meaning: a) on the other side b) the surface c) local descriptions d) temple; 3) for God: only very rarely.⁸⁵ Sollamo indicates that the meaning of “on the surface of, upon” is the most common, and that “the translators favour the slavish equivalents” (i.e., equivalents using the word *πρόσωπον*).⁸⁶ However, this seems not the case in LXX-Ex, where the semipreposition is rendered only twice by “slavish equivalents”, while the other four occurrences render by prepositions that do not contain the word *πρόσωπον*.⁸⁷ In Exodus 33, the semipreposition *עַל-פָּנֵי* occurs twice.

It first occurs in Ex 33:16, where God distinguishes Moses and His people from the other nations “on the face” of the earth. The only variant in this verse is **Ex 33:16 MT/DSS ≠ LXX/SamP** καὶ ἐνδοξασθήσομεθα and ונפלינו/ונפלאנו. Whereas SamP and the presumed *Vorlage* of LXX read *פלא* (“to be extraordinary”), MT/DSS read *פלה* (“to be different, to be distinguished”). This difference does not point at a different translation technique, or a harmonization, but can be explained from the homophony between the two very similar roots.⁸⁸ In this verse, the semipreposition *עַל פָּנֵי* is rendered by *ἐπί*. Again, LXX uses a translation that does not show a trace of the ‘face’ that is present in the Hebrew expression. There is a parallel phrase in both Deut 7:6 and 14:2 (*עַם סְגֻלָּה הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל-פָּנֵי הָאֲדָמָה*) “a people chosen out of all the peoples who are on the face of the earth”. Strikingly, in LXX-Deuteronomy (both 7:6 and 14:2), the expression *עַל-פָּנֵי הָאֲדָמָה* (“on the (sur)face of the earth”) is rendered by the “slavish equivalent”⁸⁹ *ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς*. LXX-Ex 33:16 contains only the shorter expression *ἐπὶ τῆς γῆς*. This could be attributed to LXX’s free translation technique. Wevers, in his survey of the different translations of expressions containing the lexeme *פָּנִים*, notes that most of the time one single word is used to render a composed expression (usually *ἀπό*).⁹⁰ Besides, in texts such as Num 12:3, *עַל-פָּנֵי הָאֲדָמָה* is likewise translated by the simple *ἐπὶ τῆς γῆς*. Rather than intentionally contrasting to LXX-Deut 7:6 and 14:2, by leaving out the word *πρόσωπον*, LXX-Ex seems to render here idiomatically. Indeed, the equivalent *ἐπὶ* has as meaning “on the surface of, upon”, that renders well the semipreposition. Besides, Sollamo notes that the contemporary Koine outside the LXX, does not attest any constructions with *πρόσωπον* to render “on the surface, upon”, neither the substantive *πρόσωπον* having the meaning of “surface”.⁹¹ In that line, it should be noted that LXX-Ex generally prefers to render this semipreposition by idioms that do not contain the word *πρόσωπον*.⁹² Consequently, the rendering by *ἐπὶ* seems to be idiomatic and consistent in conveying carefully the sense of the Hebrew semipreposition at hand.

The second occurrence of the semipreposition *עַל-פָּנֵי* appears in v. 19. Both Reindl and Sollamo characterize this occurrence of the semipreposition as a special one. Already the

⁸⁴ Sollamo notes: “*πρὸ προσώπου* does not occur in original Greek texts” (SOLLAMO 1979, p. 17).

⁸⁵ REINDL 1970, p. 42.

⁸⁶ SOLLAMO 1979, p. 102

⁸⁷ SOLLAMO 1979, table p. 103.

⁸⁸ LE BOULLUEC, SANDEVOIR 1989, p. 334.

⁸⁹ SOLLAMO 1979, table p. 103

⁹⁰ WEVERS 1992, p. 218.

⁹¹ SOLLAMO 1979, p. 102

⁹² See table SOLLAMO 1979, p. 103.

immediate surrounding of the semipreposition is special, for God announces here that he will make pass his glory/goodness “upon” Moses. Some variants of the immediate context should be addressed first. There is **Ex 33:19 LXX** $\neq$ **MT/SamP** παρελεύσομαι τῇ δόξῃ μου אעביר טוֹבִי כֹל. There are three differences between MT/SamP and LXX at play. Firstly, there is the remarkable translation of δόξῃ (f. dat. s.) for טוֹבִי. In the preceding verse v. 18, and in Exodus in general, the word כבוד is translated by δόξα.⁹³ Sanderson, in her survey of this translation, notes that the word טוב in LXX-Exodus is usually rendered by ἀγαθός, ἀστέιος or ὀρθῶς. Ex 33:19 is the only time in Ex where טוב is rendered by δόξα.⁹⁴ The variant probably does not result of a different *Vorlage*. The word כבוד translated by δόξα, with God as its subject occurs in Ex 24:16-17 and 40:34-35. In these passages, believes Sanderson, the word δόξα stands for the visible manifestation of God’s deity and character that includes God’s goodness.⁹⁵ She then concludes: “The translator apparently felt that δόξα best captured the meaning here [33:19]: the self-revelation of Yahweh to Moses.”⁹⁶ I concur with Sanderson that this variant can be considered as stemming from the translation-technique that rendered through its translation a more specific idea. In this regard, also Sommer’s view is interesting. He takes the translation by δόξα to be a move to smoothen the text.⁹⁷ In the Hebrew text, it is not clear how God, invoking his goodness, responds to Moses’ question (v. 18) that God shows his glory. In LXX, however, the text runs smoothly since God’s reply is immediately linked to Moses’ question through the corresponding vocabulary. Similarly, in the following v. 22, God states that His glory will pass by. Through the use of δόξα in v. 19, LXX binds the verse with what precedes and what follows. As a second difference, LXX has an intransitive verb (παρελεύσομαι), while MT/SamP have a transitive one, especially through the use of the hifil (אעביר). Accordingly, LXX reads “I will pass before you in my glory” (NETS), while MT/SamP read “I will make all my goodness pass before you” (NRSV). I follow Le Boulluec and Sandevour in interpreting this variant as stemming from a rational yet theological issue.⁹⁸ In LXX, the glory of God is not seen as something exterior, but as part of God himself. This corresponds with Sanderson’s interpretation of δόξα as God’s self-revelation: he reveals himself totally, and his glory/goodness is not something apart from himself, it is God. That God’s glory is an integral part of God, will be clear in Ex 34:6-7, where God reveals who he is through his attributes. In this respect, we can address the third difference of this variant, which entails that MT/SamP have כֹּל (all) as a plus. This word seems otiose in LXX, since it is God who will pass with his glory, and this entails that all his glory will pass.

How to interpret then, in this highly theological passage, the rendering of πρότερός σου for על פניך? As said, both Reindl and Sollamo consider this occurrence of the semipreposition as a special one, in that it contains something more than the normal uses of the semipreposition, and both of them regard the semipreposition על פניך here reflecting rather the intermediate use of לפני.⁹⁹ Also the rendering of the semipreposition πρότερός σου is rare.¹⁰⁰ Le Boulluec and

⁹³ SANDERSON 1986, p. 248. Perhaps it should be remarked that LXX^B has ἐμφάνισον μοι σεαυτόν here, instead of the more literal δεῖξον μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν. Both Wevers and Rahlfs prefer the literal reading. Indeed, the literal reading seems most plausible here, while the LXX^B reading seems to be “copy-pasted” from v. 13.

⁹⁴ SANDERSON 1986, p. 249.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ SOMMER 2000, p. 55.

⁹⁸ LE BOULLUEC, SANDEVOIR 1989, p. 335.

⁹⁹ SOLLAMO 1979, p. 110. REINDL 1970, p. 40.

¹⁰⁰ Sollamo situates the rendering within the group of rare translations: “other renderings”: “The special cases again offer several free or divergent renderings”, SOLLAMO 1979, p. 110.

Sandevour observe that this is the only example of *על פניך* being translated by *πρότερός σου*.¹⁰¹ Besides, in the highly similar LXX-Ex 34:6, we read: *καὶ παρήλθεν κύριος πρὸ προσώπου αὐτοῦ*. Here, the literal translation *πρὸ προσώπου αὐτοῦ* (“before his face”) is chosen to render *על פניך*. Accordingly, it seems appropriate to question why LXX chose the expression *πρότερός σου* instead of the literal *πρὸ προσώπου αὐτοῦ*. It could be the case that LXX tries to avoid the rather confusing *polyptoton* of the Hebrew text. However, as argued above, I believe that the translation *πρότερός σου* is used to link v. 19 and v. 2. In this v. 2, the clause *πρότερός σου* was used to render the intermediate use of *לפני*, expressing that the angel would be sent *before* Moses, rendering *לפני*. Now, if, as Reindl and Sollamo hold,¹⁰² the meaning of the semipreposition in v. 19 is closely related to the intermediate use of *לפני*, the translation by *πρότερός σου*, like in v. 2, seems the result of a translation that aims to render the precise intermediate nuance of the Hebrew semipreposition. What is more, by ‘recycling’ the same expression in v. 19, it becomes clear that it is not the angel, but God himself who will go before Moses.

In sum, from these four renderings of the prepositionally use of the lexeme *פנים*, we can conclude that the absence of *πρόσωπον* does not stem from an (anti-anthropomorphic) avoidance of the bodily “face”, but rather results from a quite precise translation technique. In this, I do concur with Fritsch, who states:

*In most cases the translators literally rendered the anthropomorphisms of the Hebrew text. In regard to the translation of the Hebrew expressions לפני etc., however, it must be admitted that the translators sought to reproduce the meaning of these terms by their Greek equivalents without trying to express the literal meaning of the Hebrew original. The consistency with which this was done in these cases shows that the translators were governed not only by the desire to produce a faithful rendering of the original, but also to produce a version which reflected their knowledge of the Greek idiom and the style as far as that was possible.*¹⁰³

Not only does the Greek render idiomatically the grammaticalized semiprepositions, but, through its lexical choices, translates well and succeeds in differing the different senses of the prepositionally used lexeme *פנים*. Besides, as was suggested by Sommer,¹⁰⁴ the Greek translation allows for a more smoothly reading text, and this is visible even from the subtle and intertwining translations of the semiprepositions, which concur in their free yet faithful translation technique with LXX-variants in the immediate context.

The lexeme *panîm* as pars pro toto

A second way in which the lexeme *פנים* is used throughout Exodus 33, is a symbolical one, *פנים* being a *pars pro toto* for the whole person.¹⁰⁵ In the overview given above, I attributed this use of the lexeme to vv. 14-15. Nötscher comments on Ex 33:14.15: “Hier ist ‘Angesicht’ eine selbständiger Begriff, die Gleichung Angesicht Jahwes = Person Jahwes ist auch begrifflich hergestellt. ‘Mein Angesicht’ bedeutet sonach ‘ich in Person’, ‘ich selbst’.”¹⁰⁶ In the LXX, both ‘symbolical’ uses of *פנים* (vv. 14-25) are translated by *αὐτός*.

¹⁰¹ LE BOULLUEC, SANDEVOIR 1989, p. 335.

¹⁰² SOLLAMO 1979, p. 110. REINDL 1970, p. 40.

¹⁰³ SOMMER 2000.

¹⁰⁴ FRITSCH 1943, pp. 15-16.

¹⁰⁵ JOHNSON 1947, p. 158; WEVERS 1990, p. 549; REINDL 1970, p. 64, NÖTSCHER 1969, p. 47 ; DHORME 1921, p. 391.

¹⁰⁶ NÖTSCHER 1969, p. 47.

The first occurrence of this ‘symbolical’ פָּנִים, appears in v. 14. In v. 14, there is the variant **Ex 33:14 LXX ≠ MT/SamP** προπορεύσομαι σου / ילכו. Here, LXX has σου as a plus, chooses a first singular, whereas ילכו is a third plural and LXX uses the verb προ-πορεύομαι (to go before) whereas MT/SamP has simply the root לכה (to go). The *plus* σου could be seen as a simple harmonization with the last part of v. 14 (“I will give *you* rest”). Another possibility is to view this *plus* within the continuity of vv. 12-17, where the variants of v. 15 (μή με ἀναγάγῃς and אַל תַּעֲלֵנִי/אַל תַּעֲלֵנוּ) and v. 17 (+σοι) also seem to stress Moses. Indeed, in the LXX, through these three variants, Moses’ special role as intimate of God is accentuated. This special insistence on Moses could be related to Deuteronom(ist)ic phraseology: within this phraseology, when the people are rebellious, God distances himself from Israel by calling them *Moses’* instead of *his* people.¹⁰⁷ That LXX both in v. 14 and v. 17 has a *plus* that refers to Moses, could indicate this same distance God takes towards the sinful people in speaking solely to and about Moses.¹⁰⁸ Next, the different number (ילכו third plural versus προπορεύσομαι) can be easily explained: the plural depends on the plural פָּנִים, whereas the singular προπορεύσομαι has αὐτός as subject. Finally, the choice for προπορεύσομαι could be explained from a harmonization with the preceding verses. In v. 2, God says that he will send an angel *before* Moses. Now, in v. 12, Moses asks who it is that God will send. Then, in v. 14, God responds that he himself will go *before* Moses. This way, LXX’s translation provides a continuity through the verses, making the questions and responses consequent.¹⁰⁹ This argument is supported by Ex 32:34 where God says that his angel will go before Moses: MT also has the verb הלך (מלכי ילך) whereas LXX translates by the same verb προ-πορεύομαι (ὁ ἄγγελός μου προπορεύεται). When God thus says that he will go *before* Moses (προπορεύσομαι), God stresses that it is not his angel, but he *himself* who will go before Moses.

Now in the context of this rather harmonizing translation, how should we view the rendering of פָּנִים by αὐτός? Wevers does not see any problem with this translation and comments: “Exod rightly understands פָּנִים as ‘I personally’.”¹¹⁰ However, again in the light of the so-called ‘anti-anthropomorphic tendency’ of LXX, this translation might pose a problem. Sanderson understands LXX’s αὐτός as part of LXX’s struggle to capture the sense of God’s presence and its visible manifestation within vv. 14-23.¹¹¹ Did LXX indeed struggle to translate the perhaps anthropomorphic sense of פָּנִים? Aejmelaeus argues that there is no theological (anti-anthropomorphic) tendency behind this translation. She merely sees LXX’s αὐτός as a free translation: “streng genommen gibt der Übersetzer hier nur das wieder, wozu seine grammatische und lexikalische Analyse des Originals Anlass gibt.”¹¹² I too believe that there is no anti-anthropomorphic tendency behind this translation, for αὐτός is not much more

¹⁰⁷ AUSLOOS 2009, p. 32.

¹⁰⁸ The Deuteronom(ist)ic language that returns here in the LXX, could be explained from the end of v. 14. Indeed, here the idea that God will give rest (נוח, hifil) is considered Deuteronom(ist)ic. (See: HARTENSTEIN 2008, p. 274; ROTH 1976) The same verb נוח, hifil with God as subject, returns in Deut 3:20; 12:9-10 and 25:19. The idea is that the promise of the land, which we encountered in v. 1, is closely associated with the rest that will be given in that land. Strikingly, in all three verses of Deut 3:20; 12:9-10 and 25:19, the verb נוח, hifil is translated by the verb καταπαύω, as it is the case in Ex 33:14. Perhaps the LXX-translator noted the strong association with Deuteronomy or Deuteronom(ist)ic ideas, which caused him to add the σου.

¹⁰⁹ This is yet another way in which Ex 33 in LXX seems more coherent than the MT. In the MT, as researchers noted, the questions Moses asks and God’s replies do not seem to match, and the course of the dialogue seems to be rather illogical. See about this: IRWIN 1996.

¹¹⁰ WEVERS 1990, p. 549.

¹¹¹ SANDERSON 1986, p. 249.

¹¹² AEJMLAEUS 2007, p. 234.

transcendent than פָּנָי. However, as T. Van der Louw once stated, behind a free translation there is a literal translation that was rejected.¹¹³ It seems that LXX chose to reject the literal translation of “my face” in order to avoid a disparity with vv. 20-23.¹¹⁴ Indeed, if God asserted here that his literal face would accompany Moses, this would be contradicting vv. 20-23, where it is said that no one can see God’s face. The LXX understands פָּנָי symbolically as “my presence” and thus eradicates the tension with the literal, invisible ‘face’ of vv. 20-23. The rendering of LXX is a natural one, as “the use of פָּנָי with the suffix [functions] as a simple periphrasis for the personal pronoun”,¹¹⁵ which in turn is rendered well by αὐτός.¹¹⁶ Besides, the expression ‘my face’ is a stereotypical substitute of God.¹¹⁷ Moreover, this corresponds well with v. 15, where ‘your [God’s] face’ is likewise translated by αὐτός. Finally, this translation recurs in Deut 4:37, where וַיִּצְאֶךָ בְּפָנָי (“and he made you leave by his [God’s] presence”) is translated by καὶ ἐξήγαγέν σε αὐτός (“and he himself made you leave”).¹¹⁸ The translation αὐτός thus seems to be a free one that is faithful, translating well the symbolic use of פָּנָי as a *pars pro toto* for the whole person.

The lexeme פָּנָי is used in this symbolic way in v. 15 as well. The translation of פָּנָי by αὐτός does not surprise, for in the preceding v. 14, LXX also translates by αὐτός and the σύ of v. 15 stands for the second singular suffix of פָּנָי. This recurring translation by αὐτός gives the text consistency, and the question of Moses in LXX v. 15 seems more closely related to v. 14 than it does in the Hebrew text.¹¹⁹ Fritsch, in his study of LXX’s rendering of the anthropomorphisms of the Pentateuch, does not see an anti-anthropomorphism at play here, but simply states that the translators “take פָּנָי as a surrogate for God”.¹²⁰ Nonetheless, he notes that the translators here could have rendered the Hebrew in a more anthropomorphic way, as is the case in *codex Alexandrinus* which reads: εἰ μὴ αὐτός σὺ συμπορεύῃ μεθ’ ἡμῶν.¹²¹ LXX A is similar to the Peshitta, which also has the “with us” at the end of the phrase אֲנִי אֶלְכֶּם (אֲנִי אֶלְכֶּם). However, LXX A is still more insisting on the fact that God needs to go *with* Moses and the people, in having (next to μεθ’ ἡμῶν) the verb συμπορεύομαι, instead of LXX B πορεύομαι. Fritsch regards LXX A as being more anthropomorphic here, probably because of the insistence of God going *together with* Moses and the people, almost implying a physical presence.¹²² That being said, I believe we should nonetheless not regard LXX B’s translation as anti-anthropomorphic, but rather as a natural rendering of the symbolically used פָּנָי, linking v. 14 and v. 15 together.

¹¹³ “Behind each transformation stands a literal rendering that has been rejected”: VAN DER LOUW 2008, p. 110.

¹¹⁴ SOMMER 2000, p. 56.

¹¹⁵ Johnson gives as an example Ex 33:14.15. JOHNSON 1947, p. 158-159.

¹¹⁶ See Muraoka: “αὐτός in lieu of the 1st or 2nd nominative pronoun may be used, often with the value of reflexive pronoun, which are lacking in the nominative case” He refers to Ex 33:14 and translates as “I myself will march ahead of you” MURAOKA 2016, §7bh (p. 40).

¹¹⁷ LE BOULLUEC, SANDEVOIR 1989, p. 333. Reindl too comments on this that the equivalence of face and persona is usual in the Hebrew Bible. He notes in this context 2Sam 17:11, where MT reads וּפָנֶיךָ הֵלְכִים בְּקָרֶב, which (“you *yourself* will go to battle”). See REINDL 1970, p. 64-65. However useful this note might be to understand the equivalence of face and persona, the LXX translates this by καὶ τὸ πρόσωπόν σου πορεύομενον ἐν μέσῳ αὐτῶν, opting for the rather literal sense of ‘face’ than ‘in person’ and thus is less relevant regarding the LXX-rendering.

¹¹⁸ LE BOULLUEC, SANDEVOIR 1989, p. 333 ; NÖTSCHER 1969, p. 21 ; HARTENSTEIN 2008, p. 226.

¹¹⁹ Here again, one should note the “aesthetic rather than logical structure” (PROPP 2006, p. 605) of the subpart 33:12-17, where in MT question and response do not seem to match.

¹²⁰ FRITSCH 1943, p. 47.

¹²¹ *IDEM*, p. 67.

¹²² *IDEM*, p. 68.

Through the examination of the identical rendering of the symbolically used lexeme פנים by αὐτός, it became clear that, once again, the text of LXX-Ex 33 seems less obscure than the one present in MT: through the translation by αὐτός, it becomes clear that what is at stake, for Moses, is God's personal presence with him and the people. The translation by αὐτός renders well this idea, first in v. 14 where God asserts that *He Himself* (αὐτός) will go with them, and then in v. 15 Moses stating that it is absolutely necessary that God *Himself* (αὐτός σὺ) joins them. It is true that the literal "face" is avoided here, but this might have been for the sake of a clearer text, rendering in an exact manner the symbolical use of פנים. The fact that the same translation is used in the similar LXX-Deut 4:37 gives a good recommendation for viewing this as a non-literal, free yet faithful rendering of פנים understood as *pars pro toto*.

The literal panîm as face

The third way in which the lexeme פנים occurs in Exodus 33, is in its "größeres, wörtlicheres Verständnis"¹²³ as the literal, bodily "face". The lexeme used in this way, occurs twice, at the very end of chapter 33. It could be seen as the climax of the chapter, centered around this "theologisches Leitwort".¹²⁴ Nötscher has argued that the use of the lexeme פנים in this literal way, has an anthropomorphic color.¹²⁵ Indeed, the literal and bodily face is used in phrases that contain other anthropomorphic elements, referring to God's hand or God's back.¹²⁶ How is this use of the lexeme rendered in LXX?

The first occurrence of פנים used literally as a body part, appears in v. 20. An interesting variant is to be observed: **Ex 33:20 LXX ≠ MT/SamP** μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου / לֹא יִרְאֵנִי הָאָדָם. Here, LXX has τὸ πρόσωπόν μου as a plus. It seems as if the plus of the LXX replaces the 1 s. suffix of the MT/SamP of יִרְאֵנִי. This would confirm the symbolic use of פנים in v. 14-15 as a *pars pro toto* for God himself. In these verses, LXX consistently translated God's face by αὐτός, equivalating "God's face" and "God himself". Thus, where MT/SamP read "no man will see me", LXX translates "no man will see my face", which for the LXX translator did perhaps not involve a major change, but just an explication of the suffix probably present in his *Vorlage*. Moreover, this LXX-plus could be seen as a harmonization with the preceding part of v. 20, where God states that Moses cannot see His face. Now, if God says,

¹²³ REINDL 1970, p. 68.

¹²⁴ HARTENSTEIN 2008, p. 225.

¹²⁵ NÖTSCHER 1969, p. 45.

¹²⁶ It is not sure, however, how MT's reading of God's "back" should be interpreted. Many researchers have been intrigued by the meaning of "the back of God". Some interpret "back" as the opposite of "face": instead of viewing the full essence of God, Moses will only see a glimpse. (CASSUTO 1997, p. 437. See also: PROPP 2006, p. 608.) Others propose to see "back" (אָחֲרַי which does not only denote 'back' but also 'behind' or 'after') as referring to the future: the word אָחֲרַי would then signify "after me". (JACOB 1992, p. 977. See also: LIPTON 2008; SILBERMAN 2000.) Their proposition has been rejected, as they read אָחֲרַי as a substantivized preposition, while אָחֲרַי in v. 23 is preceded by the direct object marker and thus is a genuine substantive. (SURLS 2015, p. 217.) Furthermore, the close parallel between the words כַּף (hand) and פָּנִים (face), used in their anatomical signification, seems to argue for a similarly anatomical understanding of אָחֲרַי. (PROPP 2006, p. 608.) This anatomical reading is implausible as well, states Moberly: "Moses may look after him and see the 'afterglow'. Interestingly, the word for Yahweh's 'back' ('ahor) is not the usual term for 'back' in the physical or anatomical sense (gaw, gew), but more vaguely means 'hinder part', thus conveying the idea of a view from behind, while being less explicit about exactly what is seen. As Yahweh presses on ahead Moses can only see the traces left behind." (MOBERLY 1983, p. 77.) The exact meaning of אָחֲרַי stays vague: a figurative reading as the opposite of God's essence or denoting the future does not seem sufficient, but a purely anatomical reading of אָחֲרַי does not seem correct either, as the rather vague term אָחֲרַי (instead of the anatomical term denoting 'back' גֵּב) is used.

“you cannot see my face”, then the clause explaining why this is not possible, logically also contains the words “God’s face”. In this way, LXX seems to be a more explicit version of MT/SamP. G. Lapesqueux puts it more strongly and states “la G est beaucoup plus radicale que le M et le Smr.”¹²⁷ He refers here to the double negation that is present in LXX, using “οὐ μή” to render the negation of the Hebrew. Indeed, the double negation implies an emphasis: “Emphatic Negation is indicated by οὐ μή plus the aorist subjunctive [...] this is the strongest way to negate something in Greek.”¹²⁸ However, this strong negation might also have been implied by the Hebrew in using לֹא with an imperfect (3rd sing), which “represents a more emphatic form of prohibition”.¹²⁹ Nonetheless, I believe that Lapesqueux rightly states that LXX somehow radicalizes what we read in the Hebrew.¹³⁰ Not only does the Greek use the emphatic negation, also, by the explication of the 1st sing. suff. through τὸ πρόσωπόν μου, does it emphasize more radically the fact that God’s face can absolutely not be seen by man.

The second time פָּנִים is used in its literal, bodily sense, appears at the very end of Exodus 33. In v. 23, where one reads as the last phrase of the chapter that God’s face cannot be seen, there is a small variant: **Ex 33:23 LXX ≠ MT/SamP σοι**. The LXX has here a *plus*: instead of simply stating that God’s face cannot be seen, LXX specifies and states “but my face cannot be seen *by you*”. Here again, the LXX accentuates Moses, against the other textual witnesses. The foregoing analysis already addressed some plusses similar to this one (v. 14, 17, 19). It could now be possible that this plus results from a similar (Deuteronom(ist)ic) emphasis on Moses. Lapesqueux, on the other hand, views v. 20-23 as a corrective for what the reader might have interpreted reading Ex 33:11 (where God speaks to Moses face-to-face). These last verses state clearly that God’s face remains unseen. He writes: “L’homme Moïse a-t-il vu YHWH ? C’est à l’élucidation de cette question qu’est consacré le développement théologique dense d’Ex 33,18-23 [...] C’est que son propos se veut avant tout paradigmatique, cherchant à corriger dans leur forme (v. 20-23) autant que dans leur contenu (v. 19) le passage divin à venir d’Ex 34,6-7 et dans une moindre mesure les théophanies d’Ex 17,6 ; 33,11.”¹³¹ He regards the main question of the last subunit of Exodus 33 as “has Moses seen God?”. In this regard, it would make sense that at the very end of the subunit (which is at the same time the closure of the chapter), LXX underlines that “my (God’s) face will not be seen *by you* (Moses)”. It explicates that no man can see God, not even Moses, who nonetheless has a most special connection to God.

Once again, the LXX renders with precision the exact meaning of the use at hand of the lexeme פָּנִים. When used literally as a body part, and only then, does LXX render by πρόσωπον. What is more, LXX even adds the word πρόσωπον, probably to explicitly render the 1 s. suffix in v. 20. Doing so, in combination with the emphatic οὐ μή and the plus σοι, the Greek text insists perhaps even more on the fact that God cannot be seen, explicitly not by Moses as could have been falsely derived from v. 11. Once more, LXX seems to render faithfully, yet adding a certain direction to the text.

¹²⁷ LEPESQUEUX 2019, p. 308.

¹²⁸ WALLACE 1996, p. 468.

¹²⁹ GCK § 107 o.

¹³⁰ Lapesqueux already understands v. 20 as a radicalization of v. 23b: “Le v. 20 va quant à lui radicaliser la restriction du v. 23b en l’assortissant d’une clause de mort universellement valable ; il confirme en cela la vision théologique traditionnelle d’après laquelle la vision induite de YHWH provoque la mort.” LEPESQUEUX 2019, p. 316.

¹³¹ LEPESQUEUX 2019, p. 316.

*The ‘unsure’ use of *panîm**

In v. 11, the lexeme פָּנִים is used in a way that does not entirely fit into either one of the categories to characterize the uses of the lexeme. The lexeme seems to be used here in a grammatical way, by means of a preposition to bind the two lexemes together: פָּנִים אֶל-פָּנִים. Nonetheless, Sollamo, in her extensive overview of semiprepositions using the lexeme פָּנִים, does not mention at all the occurrence in Ex 33:11. Can we then say that the lexeme is used in the literal, corporal way? This seems not plausible either, writes Nötscher: “In v. 11 handelt es sich sozusagen um die repräsentative Gegenwart Gottes.”¹³² Nötscher speaks of an almost symbolical understanding of פָּנִים here, instead of a literal understanding. Could we then see the lexeme as a *pars pro toto* for God himself, as was the case in vv. 14.15? Reindl objects to this view and specifies that v. 11 does not speak about God’s face, or his symbolical being, but rather the special relationship between Moses and God: “Es ergibt sich, dass “Angesicht” von Gott gebraucht neben der Bezeichnung seines Gesichtes, wenn er anthropomorph vorgestellt wird, und neben der Verwendung zur Kennzeichnung seiner persönlichen Gegenwart auch noch zum Ausdruck seines Verhältnisses zum Menschen benutzt werden kann”¹³³ It seems, then, that v. 11 represents a special category (next to prepositional, literal, symbolical) referring to the relationship between man and God. How was this special category rendered in the LXX?

LXX renders the clause פָּנִים אֶל פָּנִים by a dative construction ἐνώπιος ἐνωπίω. This translation might surprise, since the same expression in Deut 34:10 is translated literally in LXX by πρόσωπον κατὰ πρόσωπον. However, in Deut 34:10, the verb is יָדַע, whereas Ex 33:11 has דָּבַר, which might cause the different translation. The non-literal translation in LXX-Ex 33:11 nonetheless remains surprising, as it is the only time the clause פָּנִים אֶל פָּנִים is rendered non-literally.¹³⁴ In order to explain this non-literal variant, we cannot presume a different *Vorlage*, since the Greek stays too close to the Hebrew to imagine another *Vorlage*. J. Schaper proposes three possibilities to understand the variant.¹³⁵ Firstly, LXX could opt for this translation, in order to avoid contradiction with Ex 33:20, where it is said that no one can see the face (πρόσωπον/פָּנִים) of God.¹³⁶ Secondly, LXX perhaps lines up with the Targumim in choosing a translation that avoids the anthropomorphic “face of God”.¹³⁷ Thirdly, LXX possibly uses a Greek expression that is already existing (“eine stehende Wendung”)¹³⁸ and translates well פָּנִים אֶל פָּנִים. I believe that the third explanation is most correct. E. Dafni, in her research on the phrase פָּנִים אֶל פָּנִים, notes that LXX’s ἐνώπιος ἐνωπίω is an idiomatic rendering of the Hebrew.¹³⁹ Besides, she remarks that the phrase ἐνώπιος ἐνωπίω was a usual syntactic structure in Greek, already apparent in pre-Socratic writings, as well as in writings of Euripides and Plato.¹⁴⁰ Accordingly,

¹³² NÖTSCHER 1969, p. 45.

¹³³ REINDL 1970, p. 75.

¹³⁴ Gen 32:31 πρόσωπον πρὸς πρόσωπον; Deut 34:10 πρόσωπον κατὰ πρόσωπον; Judg 6:22 πρόσωπον πρὸς πρόσωπον; Ezek. 20:35 πρόσωπον κατὰ πρόσωπον.

¹³⁵ SCHAPER 2011, p. 317.

¹³⁶ This is implied by A. Hanson, who strongly defends the thesis of an anti-anthropomorphism in LXX. See: HANSON 1992, pp. 560-561.

¹³⁷ Lepesqueux comments on the Targumim that they “censurent le contact visuel de Moïse avec YHWH, beaucoup trop anthropomorphique à leurs yeux, et proposent à sa place une approche auditive via des expressions comme ממלל עם ממלל (Tg O) ou ממלל לקבל ממלל (Tg N et Tg PsJ). Le Tg PsJ s’épanche même dans une glose : Il entendait la voix de la Parole (דבורא), mais ne voyait pas l’éclat du visage.” LEPESQUEUX 2019, p. 296.

¹³⁸ SCHAPER 2011, p. 317.

¹³⁹ DAFNI 2016, p. 151.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 155.

LXX's rendering would be part of the intention to render the Hebrew into idiomatic Greek, rather than an anti-anthropomorphic tendency that searches to avoid each mention of the "face of God". Reindl notes that the Hebrew has here a "metaphorisch-hyperbolischen Ausdruck", which does not intend that God appears to Moses in human form, but rather hints at God's near close relationship with Moses.¹⁴¹ This special relationship of God is rendered well by the phrase ἐνώπιος ἐνωπίω. A comparison by L. Perkins to other Pentateuchal passages where the word ἐνώπιος is used (Gen 16:3, Ex 3:6; 25:29, Lev 13:37), shows that the expression ἐνώπιος ἐνωπίω expresses God's speaking to Moses as "person to person", in a personal, direct interaction.¹⁴² What is more, LXX uses in the same phrase the unusual word φίλος to translate פָּנֵי, in saying that God and Moses speak "face-to-face", as one would speak to his friend. Perkins notes that LXX-Exodus has usually πλησίον to render פָּנֵי; the translation by φίλος would be unique in Exodus.¹⁴³ He notes that the word φίλος denotes intimacy, it stands for one's most intimate friend.¹⁴⁴ Transposed to Ex 33:11, the choice for φίλος instead of the more usual πλησίον accentuates the close relationship of God with Moses, also implied by ἐνώπιος.

Accordingly, LXX freely translates MT/SamP's פָּנִים אֵל פָּנִים by an expression that denotes perhaps even better the close intimacy between God and Moses, through the word ἐνώπιος, elsewhere used for a strong personal connection. That the Hebrew does not intend the literal face of God, is accentuated by the rest of v. 11, where the metaphorical marker *like* (וְכַדְבֵּר כְּכַדְבֵּר) is used to say that their way of speaking is *like* the way one speaks to one's friend.¹⁴⁵ Besides, still in favor of the view that LXX's ἐνώπιος ἐνωπίω partakes in translating into idiomatic Greek, LXX translates also Ex 34:29, that similarly reports on Moses' talking with God, by a similar grammatical structure.¹⁴⁶ Indeed, Ex 34:29 states that Moses had a shining face because of "his speaking to him [God]", where MT has בְּדַבְּרוֹ אֵתוֹ, and LXX has ἐν τῷ λαλεῖν αὐτὸν αὐτῷ. The construction of αὐτὸν αὐτῷ is identical to ἐνώπιος ἐνωπίω and the same verb λαλεῖν is used. Accordingly, the LXX opts here for a translation that is natural in Greek and that does right to the intended close relationship between God and Moses. However, the fact that other texts in the LXX do opt for the literal πρόσωπον πρὸς/κατὰ πρόσωπον (Gen 32:3, Deut 5:4 and 34:10) show that LXX's translation was a deliberate choice, a decision not to use the literal rendering. I believe that instead of the ideological issue of anthropomorphism, there was a textual tension that caused this transformation. The particular tension that a literal rendering of פָּנִים אֵל פָּנִים might have caused, is v. 20, where it is said that no one can see the face (פָּנִים/πρόσωπον) of God.¹⁴⁷ By choosing a different word (ἐνώπιος instead of πρόσωπον, which is used in v. 20), the tension disappears. In this way, also the confusing polyptoton is avoided.

It could, in fact, just as well have been the case that the translator felt that the lexeme פָּנִים was used here in a way in between prepositional, literal, and symbolical, which made him choose for the clause ἐνώπιος ἐνωπίω, that combines all three aspects at once. Indeed: ἐνώπιος

¹⁴¹ REINDL 1970, p. 73.

¹⁴² PERKINS 2013, p. 41.

¹⁴³ *Idem*, p. 42.

¹⁴⁴ *Ibidem*. Perkins refers here to Deut 13:6.

¹⁴⁵ REINDL 1970, p. 73.

¹⁴⁶ DAFNI 2016, p. 155.

¹⁴⁷ SOMMER 2000, p. 53. Sommer sees this as LXX's figuring as a commentary to the MT, similar to the Targumim. This, however, seems to attribute a too expansive role to the LXX-translator. It is true that the translator wanted to translate the Hebrew into correct and natural Greek, but this is very different from LXX intending to comment on MT. LXX's ἐνώπιος ἐνωπίω does not comment on the MT, since it does not add or eliminate the sense of the Hebrew, but it does succeed in escaping the otherwise difficult tension with v.20.

can function as a preposition, can denote (close) physical presence, and stands for symbolical personal presence.¹⁴⁸ Besides, also from an etymological point of view, the translation ἐνώπιος ἐνώπιω could be qualified strong and creative, since it etymologically contains the parts of the Hebrew expression: “it consists of the stem -ωπ- (πρόσ/ωπ/ον) plus the preposition ἐν prefixed to this stem.”¹⁴⁹ As such, it could be said that the clause ἐνώπιος ἐνώπιω creatively combines all three aspects of the lexeme פנים present in Ex 33 and, therefore, renders especially well the unique use of the lexeme פנים in Ex 33:11.

4. Between grammatical rendering and playfulness

Throughout the foregoing survey of LXX’s rendering of the different uses of the lexeme פנים throughout Exodus 33, I have tried to show how LXX translated idiomatically and, even though the polyptoton is not safeguarded, shows a faithful rendering of its *Vorlage*, that probably was almost similar to the text preserved in MT. The difficult and contrasting uses of פנים seem smoothened out in the Greek text, and even other textual problems seem to have found a solution. Besides, as I hope to have shown, the LXX renders in fact with precision the exact use of the lexeme פנים through its different renderings. The LXX uses idiomatic Greek in rendering the grammaticalized semiprepositions על-פני and לפני, *ad sensum* translation where פנים is understood symbolically as *pars pro toto*, a literal translation where פנים is understood as body part and a unique translation that combines all foregoing categories where פנים is used in a special way. Throughout the analysis, it was briefly stated that some of the variants seem due to a harmonizing tendency within the chapter 33. As stated in the beginning, chapter 33 seems to be an amalgam of different traditions, without a clear link between them – except for the lexeme פנים. In LXX-Ex 33, the text runs smoother, due to some intratextual harmonizations. For instance, in the Hebrew text, it is not clear how the issue of God sending an angel before Moses and his later promise to go himself with Moses. In LXX, through the recurring use of the same prepositional construct πρότερόν σου in v. 2 and v. 19, the text shows how God’s later statement, in fact, responds to his earlier promise and forms a reversal of the distant stance of God in the beginning.

I now would like to argue that, besides this *intratextual* harmonization smoothening the difficult sequences of Ex 33, there are also *intertextual* issues at play, that might have influenced the translator of Exodus 33. With the recent renewal of interest into the question of a theology of the Septuagint, M. Dhont uncovered a possible trail for investigation of these theological qualities of the Greek translation, referring to intertextual/anaphoric translations within the book of Numbers: “Intertextual references to other Septuagint translations occur regularly in Greek Numbers. Often called “anaphoric translations”, they are an important theological aspect of Septuagint translations, as they tell us about the textual and interpretative framework of the translators.”¹⁵⁰ She adds that this kind of translations “are, in fact, a common aspect of many Septuagint books [...] This phenomenon may be significant from a literary and theological viewpoint and requires further investigation.”¹⁵¹ Is it, then, possible that such anaphoric

¹⁴⁸ See, e.g., PAPE 1880. Pape lists the different meanings of ἐνώπιος as: *im Angesicht, sichtbar* (cf. physical presence) *gegenwärtig, in Gegenwart* (cf. symbolical use, personal presence) *vor, coram* (cf. prepositional use).

¹⁴⁹ SOLLAMO 1979, p. 19.

¹⁵⁰ DHONT, 2021, p. 29. The largest study, however, that has been carried out concerning these “anaphoric translations”, applies to the book of Job, see: H. HEATER, *A Septuagint Translation Technique in the Book of Job* (CBQMS, 11), Catholic Biblical Association of America, 1982.

¹⁵¹ DHONT 2021, p. 29.

translations¹⁵² also influenced LXX's rendering of the lexeme פנים in Exodus 33? I would like to argue that this is the case, by one specific illustration: the translation of the prepositionally used פנים (as in לפני) in v. 2 and its rendering in LXX.

As analyzed and commented upon above, LXX Ex 33:2 renders לפניך by πρότερόν σου. Above, we characterized this translation as idiomatic in rendering well the intermediate use of לפני at hand, and we noted as well the link in LXX between v. 2 and v. 19 through the use of this same prepositional construct πρότερόν σου, making clear that in the end, God and no longer (His) angel will go before Moses. However, another, more literal rendering πρὸ προσώπου σου is used to translate לפניך in Ex 23:20 and 32:34. In the analysis of v. 2, it was briefly remarked that there are parallels with precisely Ex 23:20 and 32:34, since these verses similarly consider God's angel, in a parallel context. This raises the question whether there is an intention/choice behind this translation that differs from the two parallel verses in Ex 23:20 and 32:34. In order to answer this question, we might search another Exodus-verse that similarly translates לפניך by πρότερόν σου. In Exodus, the prepositional לפניך occurs in seven verses (17:6; 23:20,23,27,28; 32:34; 33:2,19). Out of these seven verses, the "slavish rendering"¹⁵³ πρὸ προσώπου σου is used to translate לפניך in Ex 23:20 and 32:34 and the expression πρότερόν σου is used to translate לפניך in Ex 23:28 and 33:2,19. Ex 23:28 shows many parallels with Ex 33:2:

Verse	MT/LXX
Ex 23:28	וְשִׁלַּחְתִּי אֶת-הַצִּדְקָה לְפָנֶיךָ; וְגִרְשָׁה אֶת-הַחַיִּי אֶת-הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-הַחִתִּי מִלְּפָנֶיךָ καὶ ἀποστελῶ τὰς σφηκίας πρότερας σου καὶ ἐκβαλεῖ τοὺς Ἀμορραῖους καὶ τοὺς Ευαῖους καὶ τοὺς Χαναναῖους καὶ τοὺς Χετταῖους ἀπὸ σοῦ
Ex 33:2	וְשִׁלַּחְתִּי לְפָנֶיךָ, מִלְאָךְ וְגִרְשָׁתִּי אֶת-הַכְּנַעֲנִי הָאֱמֹרִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרִזִּי הַחַיִּי וְהַיְבוֹסִי καὶ συναποστελῶ τὸν ἄγγελόν μου πρότερόν σου καὶ ἐκβαλεῖ τὸν Ἀμορραῖον καὶ Χετταῖον καὶ Φερεζαῖον καὶ Γεργεσαῖον καὶ Ευαῖον καὶ Ιεβουσαῖον

Table 5: Parallel rendering of "lifne" in LXX Ex 23:28 and 33:2

In both verses same verbs are used (שלח and גרש), both verses have a version of the list of people, and the structure of the sentence seems largely the same: I will send— object + לפניך – and I will drive out – list of people. In the LXX, both times the expression πρότερόν σου (in Ex 23:28 πρότερας σου because it accords with τὰς σφηκίας) is used. Besides Ex 33:19, these are the only two times in Exodus where this expression is used to translate לפניך. Can we then conclude that Ex 33:2 deliberately chose to translate לפניך by πρότερόν σου as an anaphoric allusion to Ex 23:28? In order to do so, it must first be established that Exodus 33 alludes to Exodus 23 in more than one way.

¹⁵² For a more detailed account for what is understood under "anaphoric translations", see P. Pouchelle: "Anaphoric Translations: When a translation in one book clearly borrows from another book, or from other parts of the same book one could speak of anaphoric translation. This phenomenon is not specific to the Septuagint, but in the Septuagint it is notably, although not always, attested when a given book in Hebrew/Aramaic alludes to another Hebrew/Aramaic book - that is, allusion within the Hebrew Bible itself - especially to the Pentateuch. Yet, anaphoric translations may also be created in Greek when there is no explicit allusion in the source text. The book of Job is specifically translated according to this technique (Heather 1982). The earlier text that is borrowed might be the Greek Pentateuch or other books (e.g., Isaiah or the Psalms), so this phenomena - also referred to as "inter-textuality" - could be used to estimate the date of the latter, alluding translation." POUCHELLE 2021, pp. 74-75.

¹⁵³ SOLLAMO 1979, p. 30.

The allusions to Exodus 23 can be found especially in the first three verses of LXX-Exodus 33. In this regard, it is important to note that both LXX-Ex 33:1-6¹⁵⁴ and LXX-Ex 23:20-33¹⁵⁵ have been considered as Deuteronom(ist)ic passages. We will see that the anaphoric allusions of LXX-Ex 33:1-3 to Ex 23:20-33 concern, in fact, Deuteronom(ist)ic ideas that might have influenced the translation of these first three verses. In MT, the first three verses (Ex 33:1-3) flow syntactically difficultly. Ex 33:2 interrupts the continuity of vv. 1 and 3, where v. 1 Moses should “go up” to the “land flowing with milk and honey” only mentioned in v. 3. It is not clear how v. 2 is connected to these two verses. Firstly, God’s helpful decision to send a messenger with the people seems to be contradicting his violent statement in v. 3.¹⁵⁶ Secondly, reading v. 3 in continuity with v. 2 does, syntactically, not make sense: “How can and should God drive the autochthonous inhabitants into their own country?”¹⁵⁷ Indeed, in v. 2, God promises to drive out the people and in v. 3 this is followed by “to a land flowing with milk and honey”, while the beginning of v. 3 seems rather to connect with v. 1 than with v. 2. J. Baden suggests to see v. 2 as an interpolation that seeks to reconcile the content of Ex 23:20-23, where God sent a messenger that will bring the people to the autochthonous people mentioned in v. 2, and Ex 34:11, where God himself will drive out the autochthonous people.¹⁵⁸ This idea is also offered by Van Seters and Blum, who regard v. 2 as a later, (post)Deuteronomistic interpolation.¹⁵⁹ Now, we will argue that this intertextual interpolation is even more strongly apparent in the Greek Ex 33:2.

First, however, the textual links between LXX-Ex 33:1-3 and LXX-Ex 23:20-33 must become clear. Firstly, as remarked by Baden, the content of Ex 33:1-3 and Ex 23:20-23 is quite similar, as both excerpts speak of God’s angel, that will be sent “before” and that a whole list of people will be driven out. The MT of Ex 33:1-3 and 23:20-23 are closely related: the same verbs (גָּרַשׁ and שָׁלַח) are used, and the vocabulary and syntax are similar. In MT Ex 23:20-23, the angel is given a substantial role, and it is even said that God’s name is within the angel. Secondly, also LXX-Ex 33:1-3 and LXX-Ex 23:20-23 are resembling in specific ways: two LXX-variants of Ex 33:2-3 seem to point at LXX-Ex 23:20-23. The first LXX-variant concerns the rendering by τὸν ἄγγελόν μου for the indefinite מַלְאָךְ in Ex 33:2. As stated above, this variant is an LXX+, where LXX has an article and μου, against MT/SamP which is without article and suffix. Walter Hildebrands, in his analysis of the role of the angel in the Ancient Testament, notes that the indefinite מַלְאָךְ appears in Exodus only in Ex 23:20.¹⁶⁰ In both instances, the indefinite מַלְאָךְ appears as *accusativus*-object with God as subject.¹⁶¹ Strikingly, LXX also translates the indefinite מַלְאָךְ of Ex 23:20 as τὸν ἄγγελόν μου. In our analysis above, we understood, with Ausloos and Propp, this translation as an intention to harmonize with Ex 23:23 and

¹⁵⁴ AUSLOOS 2009.

¹⁵⁵ AUSLOOS 1996.

¹⁵⁶ SOMMER 2000, p. 47.

¹⁵⁷ AUSLOOS 2009, p. 34.

¹⁵⁸ BADEN 2012, p. 332.

¹⁵⁹ See: VAN SETERS 1994, p. 319-327 (on v. 2, esp. p. 319); and BLUM 1990, esp. pp. 58-59. J. Van Seters holds that vv. 33:1-3, 4, 6, 12-17 stem from a single late, post-deuteronomistic source. Blum, on the other hand, understands Ex 32 – 34 as part of his K^D, a large Deuteronomistic composition that encompasses different parts of the Hebrew Bible. He comments on Ex 33:2. “Die Mal’ak-Thematik von v. 2 ist hinzugewachsen: a) V. 2 schiebt sich zwischen den syntaktischen Zusammenhang von v.1.3a [...] b) Mit v. 2f. wechselt unversehens der Adressat der Gottesrede von Mose zum Volk insgesamt.” (BLUM 1990, p. 58).

¹⁶⁰ HILDEBRANDS 2006, p. 83. Hildebrands lists the other occurrences: “Absolutus, indeterminiert: 10x (Ex 23:20; 33:2; Num 20:16; 1 Kön 13:18; 19:5; Jes 63:9; Hos 12:5; Hi 33:23; 1 Chr 21:15aa; 2 Chr 32:21).”

¹⁶¹ *Idem*, p. 84.

32:34 (which both have מַלְאֲכִי, “my angel”).¹⁶² This reading resulted in another interpretation of the angel in LXX. In LXX-Ex 33:2, then, the angel becomes a mere instrument of God: the angel becomes subordinated to God, instead of an independent, autonomous character.¹⁶³ Ausloos sees in the LXX-translation of both Ex 33:2 and 23:20 (both translate מַלְאֲכִי as τὸν ἄγγελόν μου) a hint to a harmonization with the Deuteronom(ist)ic ideology, where the role of the angel is downplayed. He writes: “As a matter of fact, the מַלְאֲכִי plays no role at all within the book of Deuteronomy. On the contrary, it seems to be part of the Deuteronomic theology to accentuate that it was God in person who led the Israelites out of Egypt and into the Promised Land.”¹⁶⁴ He illustrates this point by referring to Deut 4:37, where it is said that God leads his people out of Egypt ‘with his own presence, by his great power’.¹⁶⁵ Ascribing God’s angel, through the translation of “my angel”, only a subordinate role, could be understood from the Deuterono(mist)ic perspective that tries to downplay the role of the angel in order to harmonize with Deuteronomy, where the angel is not present at all. In a similar fashion, in LXX-Ex 23:20-23, the role of the angel seems to be intentionally weakened (in order to harmonise with Deuteronomy) against the MT who attributes the angel an important role.¹⁶⁶ Accordingly, the much more restricted portrait of “God’s (my) angel” in LXX-Ex 33:2 seems to correspond with LXX-Ex 23:20-23 that equally limits the role of the angel.

The second LXX-variant occurs in Ex 33:3 and equally refers to LXX-Ex 23:20.23. Here, LXX reads καὶ εἰσάξει σε, a LXX+.¹⁶⁷ The third person of LXX καὶ εἰσάξει σε (thus with the angel as subject) provides a smoother text, coordinated with the preceding verb ἐκβαλεῖ: the text then states that the angel will drive out the autochthonous peoples and will lead the Israelites into the land of milk and honey. The LXX+ consequently emends the awkward transition of MT-Ex 33:2-3, addressed above. Theoretically, it could also be possible that the LXX+ reflects the original text and that this part is missing in both MT and SamP, but this seems less plausible due to the difficult and awkwardly short transition between the verses.¹⁶⁸ That the LXX chose the verb εἰσάγω to make the transition to v. 3, should not surprise. Van Seters writes: “Based on parallel texts about the messenger in Ex 23:20.23, one would expect the verb “to bring in” (bw’, hiph.) and this is supported by the Greek.”¹⁶⁹ Indeed, the verb בָּוֵא hifil is

¹⁶² PROPP 2006, p. 586; AUSLOOS 2009, p. 36. Propp adds that instead of a harmonisation, this might simply be a graphic error, as the next word (in 33:2) begins with a *waw*, which is similar to the *yod* in Greco-Roman era script (PROPP 2006, p. 586.) Propp’s explanation, however, does not clarify why both Ex 23:20 and 33:2 translate the indefinite מַלְאֲכִי as τὸν ἄγγελόν μου.

¹⁶³ AUSLOOS 2009, p. 38.

¹⁶⁴ AUSLOOS 2015, pp. 322-323.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 323. Interestingly, both LXX-Deut 4:37 and LXX-Ex 33:14.15 read αὐτός to translate פָּנָיו in these verses.

¹⁶⁶ AUSLOOS 1996, pp. 101-102. See also: AUSLOOS 2015, p. 333. Ausloos lists several elements that weaken the role of the angel in LXX Ex 23:20-23. In MT and SamP, the angel protects the people and guides the people to the land. The people, in turn, must listen to the voice of the angel, as the angel would not forgive their sins. Both MT and SamP state that God’s name is ‘in’ the angel. The LXX, on the other hand, seems to have weakened some of the foregoing elements: the angel no longer has the capacity to forgive sins, but “will not draw back”. The name of God is no longer ‘in’, but ‘on’ the angel. Finally, the people no longer have to listen to the voice of the angel, but to God’s voice.

¹⁶⁷ Wevers notes that the Greek manuscripts have two different versions: LXX^B has καὶ εἰσάξω σε, and LXX^C has καὶ εἰσάξεις σε, and understands these versions as being in “blatant contradiction with the preceding verse” (WEVERS 1990, p. 541).

¹⁶⁸ PROPP 2006, p. 586.

¹⁶⁹ VAN SETERS 1994, p. 320.

used in the parallel Ex 23:20.23 and this verb is each time translated by a form of εἰσάγω.¹⁷⁰ Perhaps the *Vorlage* of the LXX has already a form of בוא hifil at the beginning of v. 3, or either the LXX had in mind the parallel Ex 23:20.23 when translating. Preferring as Wever does, the third person εἰσάξει σε (over LXX^B reading καὶ εἰσάξω σε, and LXX^C reading καὶ εἰσάξεις σε),¹⁷¹ this variant fits well in its context, since here the angel remains the subject of the verb, which smoothens the transition of v. 2 to v. 3 and the contradiction of a present yet absent God would be eradicated. The LXX could here have been inspired by Ex 23:23, where the subject of the verb בוא hifil in MT is also a third singular (וַיִּבְרָךְ), identically translated by εἰσάξει σε.

Now that the thematic links and intertextual variants between LXX-Ex 33:1-3 and Ex 23:20-33 (esp. vv. 20 and 23) have been set out, it is time to examine our hypothesis that the translation of the semipreposition in LXX-Ex 33:2 might have been influenced by an anaphoric allusion to LXX-Ex 23:28. The intertextual link regarding the angel seems almost explicitly apparent in the LXX of Ex 33:1-3 and Ex 23:20-33. Both passages, as we saw, are regarded as Deuteronomistic and, in the LXX, this Deuteronomistic ideology comes even more to the fore in downplaying the role of the angel, through small intertextual/anaphoric variants. It is in this light, I believe, that also the rendering of the semipreposition לפניך by πρότερόν σου could be seen as an anaphoric allusion to Ex 23:28. Besides this being an idiomatic Greek rendering of the semipreposition, and creatively linking v. 2 and v. 19 together, we could also think of the rendering as a *playful* reference to LXX-Ex 23:28, where the exact same semiprepositional form לפניך by πρότερόν σου. The strong likeness between the two verses, the context of both passages that clearly show similarly, and the fact that לפניך is translated by πρότερόν σου only in these two verses (and Ex 33:19), gives a favorable taste to our hypothesis. By regarding LXX's rendering of the semipreposition as an anaphoric allusion, in yet another way the problem of the angel seems to be addressed in Deuteronomistic fashion. In fact, by translating the verse parallel to Ex 23:28, we might understand the angel at the same level as the hornets (הַצִּרְיָה/ τὰς σφηκίας) of 23:28. Indeed, in the two phrases (LXX Ex 33:2 and Ex 23:28) that syntactically, thematically and lexically concur, the grammatical function of both angel and hornets is equal: as direct objects of the verb 'to send' with God as subject, they appear as instruments (litt. regarding the hornets!) of God that will serve to drive out the autochthonous people. This fascinating parallel might contribute to understanding the angel, in line with Deuteronomy, as a mere instrument of God.

Through this brief example, I hope to have shown that the rendering of the semipreposition לפניך by πρότερόν σου in LXX-Ex 33:2 can, apart from an ideological and smoothening translation, be seen as an anaphoric translation, alluding to LXX-Ex 23:28. By this illustration, I aimed to show an example of the *playful* way in which translators, through intertextual translations, might subtly introduce an ideological or theological idea, as Dhont already proposed.¹⁷² This anaphoric playfulness forms, I believe, a middle way in between the two polarized views in the research regarding the rendering of the lexeme פנים in Ex 33. On the one side there is the view that focusses mostly on the idiomatic rendering of the lexeme, paying attention to the rendering of grammaticalized forms such as semiprepositions and their rendering in LXX.

¹⁷⁰ Moreover, Ausloos notes that this is the standard translation of the Hebrew verb within the whole Pentateuch. AUSLOOS 2009.

¹⁷¹ Ausloos prioritises the first singular verb and understands the third singular form as a later correction to solve the otherwise problematic tension between a God who will lead the Israelites into the promised land and God who will not go up with the people. See: AUSLOOS 2009, p. 36.

¹⁷² "This phenomenon [anaphoric translation] may be significant from a literary and theological viewpoint." DHONT 2021, p. 29.

They, however, do not pay attention to the fact that the polyptoton gets lost in the LXX, and do not wish to accord an ideological view behind the translation-choices. On the other hand, there is the view that focusses rather on ideological aspects, understanding variants as stemming from and reflecting different ideological/theological views. However, LXX-Ex 33 does not render/avoid consistently enough the lexeme פָּנִים, to truly speak of an (anti-anthropomorphic) avoidance of the word “face” in relation to God. Rather, as we have shown, the different renderings of the lexeme פָּנִים stem from the translator’s profound grasp of the different uses of this lexeme, which he translated accordingly. Now, our analysis of the rendering of the semipreposition לפניך by πρότερόν σου in LXX-Ex 33:2, paying attention to the intertextual playfulness at hand through anaphoric translation, hopes to bridge both views. Viewing this translation as an anaphoric allusion to LXX-Ex 23:28 not only accounts for the recognition of idiomatic rendering that we similarly find in other LXX-Ex passages, but also accounts for a certain degree of ideological influence the translator had upon its text; in the specific case of LXX-Ex 33:2: the insertion of (however subtly it might be) a rather Deuteronomistic perspective on the angel as subordinated to God, through intertextual allusion to LXX-Ex 23:28.

5. Conclusion

With this paper I hoped to re-address the fascinating rendering in the LXX of the wordplay (*polyptoton*) using the lexeme פָּנִים. By doing so, I hope to have shed a new light on the research considering the translation of the lexeme in Ex 33, which has been quite polarized: characterizing either LXX-Ex 33 as a solely idiomatic translation of largely grammaticalized forms, or else viewing LXX-Ex 33 as an ideological translation in which the translational choices reflect different ideological/theological views. The Greek translation does not render literally the *polyptoton* playing with the word ‘face’ in Hebrew. It was my goal to analyze what sparked this non-literal translation.

In a first phase, the different uses of the lexeme within Ex 33 were listed. I suggested that the lexeme is used in four different ways: 1) prepositional as the semipreposition על-פני and פָּנֵי 2) symbolical as *pars pro toto* for God’s presence 3) literal as the body part ‘face’ and 4) the ‘unsure’ use that fits at once all and none of the categories. The second phase consisted in listing the respective occurrence of the lexeme within other textual witnesses, and to describe the variants. After this, in a third phase, the variants were evaluated, the rendering of the lexeme within LXX being part of this larger evaluation. First, the prepositional use of the lexeme was addressed, where it turned out that LXX rendered with precision the exact sense of the semipreposition at hand. The Greek translates the semiprepositions idiomatically and, at the same time, allows for a more smoothly reading text, through subtle and intertwining translations. Secondly, the symbolical use of the lexeme and its rendering was evaluated. The lexeme used in this way is rendered twice by αὐτός, a non-literal, free yet faithful rendering of פָּנִים understood as *pars pro toto*. Once again, through this rendering, the text of LXX-Ex 33 seems less obscure than the one present in MT: through the translation by αὐτός, it becomes clear that what is at stake, for Moses, is God’s personal presence with him and the people. Thirdly, the literal ‘face’ at the end of Ex 33 was evaluated. Here again, the LXX renders with precision the exact meaning of the use at hand of the lexeme פָּנִים. When used literally as a body part, and only then, does LXX render by πρόσωπον. Besides, the Greek text (by the *plus* πρόσωπον and σοι, and the use of the emphatic οὐ μὴ) insists perhaps even more on the fact that God cannot be seen, explicitly not by Moses as could have been falsely derived from v. 11. Finally, the ‘unsure use’ of the lexeme in the expression פָּנִים אל פָּנִים was addressed. We argued that, here as well, the translator rendered with exceptional precision the unique use of the lexeme, all while combining the other ways in which פָּנִים is used throughout Ex 33. In sum, LXX renders in fact with precision the

exact use of the lexeme פָּנִים through its different renderings, all while providing a text that at times reads smoother than the MT and directs the reader more clearly into a fixed direction by intratextual harmonizations throughout the chapter. The fact that LXX does not conserve the *polyptoton* through literal renderings of the lexeme פָּנִים, then, seems not the result of anti-anthropomorphism, but rather of both idiomatic and creative (intratextually coherent) translation-technique.

I next suggested by means of an illustration that, besides these *intratextual* harmonizations, also *intertextual* harmonizations can be uncovered in anaphoric translations. Through the brief example, considering the rendering of the semipreposition לפניך by πρότερόν σου in LXX-Ex 33:2 can, I hoped to show how LXX' rendering of the lexeme פָּנִים, apart from an ideological and smoothening translation, at times functions as an anaphoric translation (e.g., in LXX-Ex 33:2 alluding to LXX-Ex 23:28). Doing so, I intended to demonstrate the *playful* way in which translators, through intertextual/anaphoric translations, might subtly introduce an ideological or theological idea – in this case, Deuteronom(ist)ic ideas concerning the angel of God. Through the consideration of this *inter-* and *intratextual playfulness*, it was my aim to show that the Greek translation of Ex 33 is situated carefully in between using grammaticalized idioms and a playful interaction with the immediate context of the lexeme פָּנִים, as well as with larger intertextual issues. The Greek text, even though it does not contain the surprising *polyptoton*, might still surprise the attentive reader in another way, through textual playfulness which evoke certain expectations on the part of the reader and guide towards a deepened reading of the complex and often contrasting chapter 33 of Exodus. Both in Hebrew and in Greek, the reader finds herself “*vis-à-vis*” a text that evokes at once the immanence and distance of God, which does not cease to entice its public.

BIBLIOGRAPHIE

- AJEMELAEUS, A., 1987: "What Can We Know about the Hebrew Vorlage?", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 99, pp. 58–89.
- 2007: "Übersetzungstechnik und theologische Interpretation: Zur Methodik der Septuaginta-Forschung", dans IDEM (ed.), *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*, Leuven, pp. 223-240.
- ALBERTZ, R., 2011: "Ex 33,7-11, ein Schlüsseltext für die Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte des Pentateuch", *Biblische Notizen Neue Folge* 149, pp. 13-43.
- H. AUSLOOS, H., LEMMELIJN, B., 2014: "Faithful Creativity torn between Freedom and Literalness in the Septuagint's Translations", *Journal of Northwest Semitic Languages* 40/2, pp. 53-69.
- AUSLOOS, H., 1996: "The Septuagint Version of Ex 23:20-33", *Journal of Northwest Semitic Languages* 22/2, pp. 89-106.
- 2009: "Traces of Deuteronomistic Influence in the Septuagint: A Text-Critical Analysis of Exodus 33:1-6", *Journal of Northwest Semitic Languages* 35/1, pp. 27-44.
- 2015: *The Deuteronomist's History: The Role of the Deuteronomist in Historical-Critical Research into Genesis-Numbers* (Oud Testamentische Studiën, 67), Leiden.
- AUSLOOS, H., LEMMELIJN, B. (eds), 2020: *Die Theologie der Septuaginta* (Handbuch zur Septuaginta, 5), Gütersloh.
- BADEN, J., 2012: "On Exodus 33,1-11", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 124, pp. 329-340.
- BARBIERO, G., 2000: "Ex XXXIII 7-11: Eine synchrone Lektüre", *Vetus Testamentum* 50/2, pp. 152-166.
- BARONI, R., 2007: *La tension narrative: Suspense, curiosité et surprise*, Paris, 2007.
- BLUM, E., 1990: *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 189), Berlin, 1990.
- BROGAN, T., 2016: "Polypoton", in R. GREENE, S. CUSHMAN (eds), *The Princeton Handbook of Poetic Terms*, third edition, Princeton.
- BUBER, M., 1936: "Das Leitwort und der Formtypus der Rede", in M. BUBER, F. ROSENZWEIG, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin, pp. 262-275.
- CASSUTO, U., 1997: *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, translated from Hebrew by Israel ABRAHAMS.
- COOK, J., 2017: "A Theology of the Septuagint?", *Old Testament Exegesis* 30/2, pp. 265-282.
- DAFNI, E., 2016: "Mose als Prophet in der Septuaginta", *Orthodoxes Forum* 30/2, pp. 149-161.
- DHONT, M., 2021: "Septuagint Translation Technique and Jewish Hellenistic Exegesis", in W.A. ROSS, W.E. GLENNY (eds), *The T&T Clark Handbook of Septuagint Research*, Bloomsbury, pp. 21-35.
- DHORME, E., 1921: "L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien (suite)", *Revue Biblique* 30/3, pp. 374-399.
- DOHMEN, C., 2004: *Exodus 19-40* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Br.

- DOZEMAN, T. B., 2009: *Commentary on Exodus* (The Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids.
- FRITSCH, C. T., 1943: *The anti-anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton.
- GOWAN, D. E., 1994: *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary*, Louisville.
- HANSON, A., 1992: "The Treatment in the LXX of the Theme of Seeing God", in G. BROOKE, B. LINDARS (eds), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium of the Septuagint and its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings* (Society of Biblical Literature: Septuagint and Cognate Studies, 33) Atlanta, pp. 557-568.
- HARTENSTEIN, F., 2008: *Das Angesicht JHWHs: Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34* (Forschungen zum Alten Testament, 55), Tübingen.
- HILDEBRANDS, W., 2006: "Das Verhältnis der Engel zu Jahwe im Alten Testament", in R. ROUKEMA, B. J. PEERBOLTE, K. SPRONK (eds), *The Interpretation of Exodus: Studies in Honour of Cornelis Houtman* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 44), Leuven, pp. 81-96.
- HOUTMAN, C., 1993: *Exodus III* (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen, translated from Dutch by J. REBEL & S. WOUDESTRA.
- IRWIN, W., 1996: "The Course of the Dialogue between Moses and God in Exodus 33:12-17", *The Catholic Bible Quarterly* 59/4, pp. 629-636.
- JACOB, B., 1992: *The Second Book of the Bible: Exodus*, Hoboken, translated from German by W. JACOB.
- JOHNSON, A. R., 1947: "Aspects of the Use of the Term *panîm* in the Old Testament", in J. FÜCK (ed.), *Festschrift Otto Eissfeldt zum 60. Geburtstag 1. September 1947. Dargebracht von Freunden und Verehrern*, Halle/Saale, pp. 155-160.
- JOHNSTONE, W., 1998: "From the Mountain to Kadesh, with Special Reference to Exodus 32.30-34.29", in IDEM, *Chronicles and Exodus: An Analogy and its Application*, Sheffield, pp. 262-280.
- JONES, E., 2018: "More than 'Before': Semantics and Syntax of לפני", in IDEM (ed.), *The Unfolding of Your Words Gives Light: Studies on Biblical Hebrew in Honor of George L. Klein*, University Park, pp. 217-232.
- KONKEL, M., 2011: "Exodus 32-34 and the Quest for an Enneateuch", in T. DOZEMAN, K. SCHMID, T. RÖMER (eds), *Pentateuch, Hexateuch Or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis Through Kings* (Ancient Israel and its Literature, 8), Atlanta, pp. 169-184.
- KURYŁOWICZ, J., 1965: "The Evolution of Grammatical Categories", *Diogenes* 13/51, pp. 55-71.
- LE BOULLEUC, A., SANDEVOIR, P., 1989: *L'Exode* (La Bible d'Alexandrie, 2), Paris.
- LEMMELIJN, B., 2009: *A Plague of Texts? A Text-Critical Study of the So-Called "Plague Narrative" in Exodus 7, 14-11, 10* (Old Testament Studies, 56), Leiden.
- LEPESQUEUX, G., 2019: *L'exposition du nom divin dans le livre de l'Exode: Etude exégétique d'Ex 3,1-4,18 ; 6-2-7,7 ; 33-34* (Forschungen zum Alten Testament, 102), Tübingen.
- LIPTON, D., 2008: "God's Back! What did Moses See on Sinai?", in G. BROOKE, H. NAJMAN, L. STUCKENBRUCK, *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden, pp. 287-311.

- MOBERLY, W., 1983: *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 22), Sheffield.
- MÜLLER, M., 2021: "Theology in the Septuagint?", in A. G. SALVESEN, T. Michael LAW (eds), *The Oxford Handbook of the Septuagint*, Oxford, pp. 106-119.
- MURAOKA, T., 2016: *A Syntax of Septuagint Greek*, Leuven.
- NOTH, M., 1948: *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart.
- NÖTSCHER, F., 1969: "Das Angesicht Gottes schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung, Im Anhang: "Gott schauen" in der alttestamentlichen Religion, von W. W. Graf Baudissin, Darmstadt (reprint of 1st ed., Würzburg 1924).
- PAPE, W., 1880: *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, Braunschweig.
- PERKINS, L., 2013: "The Greek Translator of Exodus: Interpreter (translator) and Expositor (interpreter) – His Treatment of Theophanies", *Journal for the Study of Judaism* 44, pp. 16-56.
- POUCHELLE, P., 2021: "Septuagint Lexicography", in W. A. ROSS, W. E. GLENNY (eds), *The T&T Clark Handbook of Septuagint Research*, Bloomsbury, pp. 63-78.
- PROPP, W., 2006: *Exodus 19-40: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), New York.
- REINDL, J., 1970: *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments* (Erfurt Theologische Studien, 25), Leipzig.
- RODRIGUEZ, D. L., 2016: *נֶלְפָנִי, תַחַת, and אַחֲרָי: An Embodied Cognitive Approach to the Biblical Herew Prepositions* (Prom. CHJ van der Merwe), ined. PhD dissertation, University of Stellenbosch.
- ROGLAND, M., 2012: "'Moses used to take a tent'? Reconsidering the Function and Significance of the Verb Forms in Exodus 33:7-11", *The Journal of Theological Studies* 63/2, pp. 449-466.
- RÖSEL, M., 2006: "Towards a 'Theology of the Septuagint'", in W. KRAUSS, G. WOODEN (eds), *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SCS, 53), Atlanta, pp. 239-252.
- 2018: "Eine Theologie der Septuaginta? Präzisierungen und Pointierungen", in F. UEBERSCHAEER, T. WAGNER, J. Miles ROBKER (eds), *Theologie und Textgeschichte. Septuaginta und Masoretischer Text als Äußerungen theologischer Reflexion* (Wissenschaftliche Untersuchungen zu Neuen Testament, 407), Tübingen, pp. 25-43.
- ROTH, W., 1976: "The Deuteronomic Rest Theology: A Redaction-Critical Study", *Biblical Research* 21, pp. 5-14.
- SANDERSON, J., 1986: *An Exodus Scroll from Qumran: 4QpaleoExodm and the Samaritan Tradition* (Harvard Semitic Studies, 30), Atlanta.
- SCHAPER, J., 2011: "Exodus: Das zweite Buch Mose", in M. KARRER, W. KRAUS (eds), *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare*, Vol. 1, Stuttgart, pp. 258-324.
- SILBERMAN, L., 2000: "'You Cannot See My Face': Seeking to Understand Divine Justice", in D. Penchansky, P. L. Reddit (eds), *Shall Not the Judge of All the Earth Do What Is Right? Studies on the Nature of God in Tribute to James L. Crenshaw*, Winona Lake, pp. 89-95.
- SOLLAMO, R., 1979: *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae: Dissertationes Humanarum Litterarum, 19), Helsinki.

- SOMMER, B., 2000: "Translation as Commentary: The Case of the Septuagint to Exodus 32-33", *Textus* 20, pp. 43-60.
- SURLS, A., 2015: *Making Sense of the Divine Name in the Book of Exodus: From Etymology to Literary Onomastics* (ined. dissertation), Wheaton.
- VAN DER LOUW, T., 2008: "Linguistic or Ideological Shifts? The Problem-Oriented Study of Transformations as a Methodological Filter", in A. VOITILA, J. JOKIRANTA (eds), *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 126), Leiden, pp. 107-125.
- VAN SETERS, J., 1994: *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen.
- VERMEYLEN, J., 1985: "L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la « question deutéronomiste » ?", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 97, pp. 1-23.
- WALLACE, D. B., 1996: *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids.
- WALTKE, B., O'CONNOR, M., 1990: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns.
- WEVERS, J. W., 1990: *Notes on the Greek Text of Exodus* (Septuagint and Cognate Studies Series, 30), Atlanta.
- 1992: *Text History of the Greek Exodus* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, 101), Göttingen.
- ZENGER, E., 1971: *Die Sinaitheophanie: Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk* (Forschung zur Bibel, 3), Würzburg.
- 1982: *Israel am Sinai: Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34* (Quaestiones Disputatae, 146), Altenberge.

ABSTRACT

This article addresses the fascinating rendering in the Septuagint version of Exodus 33 of the wordplay using the lexeme *panîm*, פָּנִים (face, front). It will firstly set out how and in what sense the lexeme is used throughout Exodus 33. Next, it strives to offer a detailed analysis of the Greek rendering of the lexeme, that does not seem to safeguard the 'bodily subpart' *face* in most of the renderings. Is this rendering due to an anti-anthropomorphism, avoiding the attribution of a bodily, anthropomorphic 'face' to God - or is it rather due to an idiomatic translation of the grammaticalized idiom as semipreposition? The present article argues that the Greek translation is situated carefully in between using grammaticalized idioms and a playful interaction with the immediate context of the lexeme *panîm*, as well as with larger intertextual issues.

KEYWORDS

1. Septuagint
2. Translation-technique
3. Semiprepositions
4. Anthropomorphism
5. Intertextuality

The Old Latin versions of the Book of Daniel

By

Jean-Claude Haelewyck

Université catholique de Louvain

To edit the Old Latin versions of the Bible¹, the editor has three types of sources at his disposal: biblical manuscripts (direct tradition), patristic quotations and liturgical witnesses (indirect tradition). But from one biblical book to another, the proportion between direct and indirect tradition varies considerably.

The book of Esther, for example, is known from twenty Old Latin manuscripts, but only four witnesses transmit the entire book, the others giving mostly only the first three chapters. The patristic citations of Esther based on an Old Latin text are so few that it was possible to analyze them all in the introduction to the 2003 edition².

From the point of view of direct tradition, the case of Judith is exceptional: nineteen of the twenty-seven manuscript witnesses preserve the entire text. On the other hand, the patristic quotations are rare, and P. Bogaert was able to select those which deserved to be taken into account, those which rewrote the story of Judith without quoting it word for word, and those which had to be rejected³.

¹ The edition of the Old Latin versions of the book of Daniel was entrusted to me by the Vetust Latina Institute. It has now been completed: HAELEWYCK 2021-2022. The introduction was written in French. The following pages are intended to provide the English-speaking reader with the essential information contained in this introduction.

² HAELEWYCK, 2003-2008, pp. 11-17 and 34-40.

³ BOGAERT, 2001, pp. 13-29 and 43-46.

For the edition of the Gospel of Mark, seventeen manuscripts were retained, and the editor explained in his introduction why many others, essentially liturgical, were excluded⁴. The patristic quotation file of the Vetus Latina Institut contains a considerable number of quotations from Mark, but this mass is misleading. In the case of parallel passages from the synoptic gospels, it is often difficult to specify, which gospel in particular the quotations refer to, and even more so the allusions. To be on the safe side, the authors of the file have composed three cards, one for each of the synoptic gospels. At the end of a delicate work of pruning, the mass of Old Latin quotations was considerably reduced.

Again, in the case of the book of Daniel it is different. Only three biblical manuscripts give us large sections of the Old Latin text of the book, but all three are fragmentary. Fortunately, there are a few passages where they overlap, allowing them to be compared and found to represent much the same type of text. But two Danielic canticles had been better preserved in the liturgical tradition. The Song of Azariah (3:26-45) has been transmitted by six manuscripts. All have been retained for the edition. This could not be the case for the canticle of the Three Young Men (3:57-88[90]), for which Gryson's *répertoire* mentions nearly seventy witnesses. It was necessary to choose. In spite of this, we believe that the quality of the edition will not suffer. For two reasons: the text, repetitive, with its rudimentary syntax and vocabulary, varies very little, but above all we have taken care to retain representatives of each series (Roman, early Gallican, Irish and Milanese; the latter under its different recensions). The indirect tradition is well supplied, but unevenly distributed. The patristic quotations of the hymns are few, but decisive in the case of the hymn of Azariah. For the most part, the Fathers concentrated on four sections of the book: the stone that destroys the statue with clay feet in 3:34-35, the vision of the four beasts and the son of man in chapter 7, the prophecy of the seventy weeks at the end of chapter 9, and the announcement of the resurrection at the beginning of chapter 12. The great prayer of confession of sins (9:4-19) had not really attracted the attention of the Fathers, except for Augustine who quotes it in full. Apart from these passages, there are some, whose Old Latin wordings are irretrievably lost.

The manuscripts which transmit the Old Latin text of Daniel are identified by the numbers of the repertory of GRYSO 1999. The abbreviations of the works of the ecclesiastical authors are those of GRYSO 2007.

1. *Old Latin manuscripts*

In the presentation of the Old Latin manuscripts of Daniel, it seemed judicious to separate them into two categories. First, the biblical manuscripts proper will be presented. The numerous liturgical manuscripts that bear witness to the Danielic hymns will then be detailed. This way of proceeding keeps the reader from imagining that the entire book of Daniel has come down to us in an abundant manuscript tradition.

Old Latin manuscripts of the Book of Daniel

The book of Daniel has been transmitted in direct tradition by three fragmentary manuscripts, VL 175 176 and 177, whose fragments overlap in part in the story of Susanna in chapter 13 (176 + 177), as well as in chapters 3 (176 + 177) and 8 to 11 (175 + 176 + 177).

175 = Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek 895; 3140 (olim 896) (2 folios) + Donaueschingen, Hofbibliothek B. I. 3, olim 191 (1 folio) + Fulda, Landesbibliothek Aa

⁴ HAELEWYCK 2013-2018, pp. 7-8 and 9-15.

1a (16 folios) + Sankt Paul im Lavanttal, Stiftsbibliothek s. n. (4 folios) + Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek fragm. 100 (20 folios)⁵.

These fragments are the remains of a dismembered manuscript of the prophets written in uncial in the 5th century in northern Italy. Of Daniel, Dan 2:18-33; 9:25-27; 10:1-11; 11:16-23.35-39 have been preserved. The margins contain occasional glosses from the 6th century, but none of them concern the book of Daniel. The latest edition is by A. Dold. The fragments of Daniel are edited on pages 105 to 112. We have used Dold's edition, though we are cautious about his rendering of the text (see below about 176).

176 = Sankt Gallen, Stiftsbibliothek 1397 IV, p. 23-24; 1398b, p. 126-175; 1398a I, p. 16-17 + Zürich, Zentralbibliothek C 184 (389) Fragm. 23 et 24⁶.

Under the various numbers of the St. Gall Library, leaves or fragments of old bindings from a two-volume bible copied in minuscule caroline in St. Gall in the first decades of the 9th century have been collected. Two leaves are in Zürich (Ez) and two others in the library of the city of St. Gallen (Is). Only the fragments of Ezekiel, Daniel and the minor prophets are Old Latin. From Daniel the following passages have been preserved: Dan 13:1-64 (Susanna); 1:1-9; 3:36-46.50-60; 4:20.22.30-34; 5:1-31; 6:1-28; 7:1-28; 8:1-17.21-27; 9:1-2.6-7.15-16.22-27; 10:1-11.16-21; 11:6-45; 12:1-13; 14:1-42 (Bel and the dragon). Dold, in 1923 and 1940, edited the fragments found in mss. 1397 IV and 1398b of the St. Gall Foundation Library and in ms. C 184 (389) of the Central Library of Zürich. Recently, Mrs. Andrés Sanz, working within the project *Fragmentarium*, Digital Research Laboratory for Medieval Manuscript Fragments, discovered a previously unidentified fragment of the Story of Susanna (Dan 13:39-50.53-61) in manuscript 1398a of the St. Gallen Library. The edition of Mrs. Andrés Sanz makes it possible to verify the exactitude of Dold's rather numerous and sometimes lengthy restitutions. We have used the editions of Dold and Andrés Sanz.

177 = Würzburg, Universitätsbibliothek M. p. Th. f. 64a pages 17-20, 29-46, 49-50, 97-132, 169-268, 277-280, 295-316 (palimpsest, primary text)⁷.

The Würzburg palimpsest was built up at the expense of two biblical manuscripts: a manuscript of the Pentateuch (numbered 103 in Beuron's list) and a manuscript from the Prophets with the pages mentioned above, which are the remains of a manuscript copied in Italy in uncial script in the 5th century. The following passages have been preserved from Daniel: Dan 13:2-10 (Susanna); 1:15-21; 2:1-9; 3:15-50; 8:5-27; 9:1-10; 10:3-21; 11:1-6.20-28.31-33; 14,36-42 (Bel and the dragon). We have used the edition of E. Ranke who edits the fragments of Daniel on pages 125-144 (respecting the layout of the manuscript) and on pages 374-402 (where he compares them with the Greek, the vulgate, the text of one or other patristic witness, all accompanied by critical notes).

Old Latin manuscripts of the Danielic Hymns⁸

The book of Daniel contains two great biblical canticles: the canticle of Azariah (Dan 3:26-45) and the canticle of the Three Young Men (Dan 3:57-88[90]). A third, smaller hymn is sometimes inserted between these two sets: the hymn of Divine Transcendence (Dan 3:52-56)⁹, sometimes linked with the preceding and sometimes with the following. The two great canticles are part of the Greek supplements transmitted by both the Septuagint and Theodotion. One should not add to these pieces the prayer of Daniel (Dan 9:4-19) common to all textual forms

⁵ GRYSON 1999, vol. 1, pp. 267-269; DOLD 1923, pp. 30-112.

⁶ GRYSON 1999, vol. 1, pp. 270-271; DOLD 1923, pp. 250-264; DOLD 1940, pp. 35-59; ANDRÉS SANZ 2019.

⁷ GRYSON 1999, vol. 1, pp. 272-273; GRYSON 1987-1997, pp. 813-815; RANKE 1871, pp. 47-144.

⁸ MEARNs 1914; SCHNEIDER 1938; BERNARD 1993; GRYSON 1987-1997, pp. 807-890; HARL 2014; HAELEWYCK 2020 (The article was a first draft realized on a still incomplete and not totally verified documentation).

⁹ So called by BERNARD 1993, see below.

(Hebrew Massoretic text and Greek texts), although it appears among the eighteen hymns appended to the Sinai Psalter (VL 460, cf. *infra*), because P. Bogaert has shown that this is a liturgical reworking of the vulgate text¹⁰. As such, the passage does not fit into the framework of a presentation of the Old Latin Danielic canticles.

The Danielic hymns appear in the series of biblical hymns appended to Psalters. They are among the most widely used poetic pieces in the Christian Church, both Greek and Eastern, as well as Latin. In the Latin Church, the first groupings must have been created towards the end of the fourth century, as patristic testimonies indicate¹¹. The oldest series attested (the Roman series) dates back to the second half of the 5th century. But in fact the hymns already had a long history behind them, as the sometimes archaic character of their Latin formulation attests.

The choice of pieces and their acoluteness varied widely as the different series came into being, namely the Roman, Irish, Milanese, Gallican and Mozarabic series. The canticle of the Three Young Men in Dan 3:57-88[90] is abundantly transmitted in Old Latin form in the Roman, Old Gallican, Irish and Milanese series. It is vulgate in the canticles appended to the Gallican (after the Carolingian reform) and Mozarabic Psalters, as well as in the witnesses of the benedictine monastic night service. The Roman series includes, already in its earliest witnesses, seven canticles sung as the fourth psalm in the office of Lauds on each day of the week: Is 12:1-6; Is 38:10-20; 1 Sam 2:1-10; Ex 15:1-19; Hab 3:2-19; Deut 32:1-43 and, for Sunday, Dan 3:57-88. The song of Azariah (Dan 3:26-45) has a more limited attestation than the song of the Three Young Men. It appears only in the following witnesses: VL 7 182 250 330 408 and 460. All the witnesses to the canticle of Azariah have been taken into consideration in the edition.

This was not the case for the witnesses of the canticle of the Three Young Men. Gryson's répertoire, particularly in the second volume, identifies nearly seventy manuscripts which transmit in Old Latin form the canticle of the Three Young Men. The text of the canticle, with its rudimentary syntax and its all-purpose vocabulary, varies little, especially in the very numerous Roman Psalters; it was thus necessary to make a choice so as not to inflate the number of witnesses unnecessarily. In general, manuscripts from the Carolingian period were selected. On the other hand, with a few exceptions, witnesses from after the 11th century were not. In any case, care has been taken to use a significant number of witnesses from the different series or their recensions, especially for the Milanese series.

The manuscripts of the Roman series (single, double, triple or quadruple Psalters) alone account for more than half of the witnesses listed by Gryson. Only thirteen of them were used: 311 (the Roman series is annexed to the Roman Psalter) 316 344 354 361 368 372 376 377 383 393 394 and 395. Among the witnesses of the ancient Gallican series, two witnesses were retained: 7 and 250. Four witnesses of the Irish series of hymns were used: 251 254 255 and 257. The manuscripts of the Milanese series of canticles are divided into three recensions: that of the ancient *Manualia*, that with diacritical signs and that known as 'recension of Simeon'. Of the ancient *Manualia*, three witnesses – 400 401 and 402 – have been retained. The recension with diacritical signs is represented by three manuscripts: 405 406 and 407. Only one witness of the recension of Simeon was taken into account: 408¹².

¹⁰ BOGAERT 2004.

¹¹ SCHNEIDER 1938, pp. 6-17.

¹² Manuscript 311 (Psalter of Solomon III), under the psalter *iuxta Hebraeos*, added the text of a series of hymns in a Milanese recension, namely Is 38, 1 Sam 2, Ex 15, Hab 3 and Deut 32, but not the hymn of the Three Young Men.

There remain four witnesses not specifically attached to the series listed above that were also considered: 182 300 330 and 460. Many of the manuscripts have been digitized and are available on the Internet. We have obtained copies of others by ordering them directly from the relevant libraries. Some have been reliably edited. Gryson's *répertoire* contains all the information on the origin, writing, content, history and bibliography. This information will not be repeated here.

7 = Paris, Bibliothèque Nationale lat. 11553 (*olim* Sangermanensis 15)¹³ (on the Internet).

The manuscript was copied in minuscule caroline around 800 or shortly after in Saint-Germain-des Prés. This witness has, for the canticle of the Three Young Men, the majority order of the verses (57.59.58.60-66.71-72.67.70.73-76.78.77.79-88)¹⁴, with the exception of v. 56, which is put back in its place. The hymn is extended to v. 90 and preceded by the canticle of Azariah (vv. 26-45). In this it corresponds exactly to the presentation of the pieces of the Sedulius Psalter (250, see below); 7 and 250 come from the same archetype.

182 = Verona, Biblioteca Capitolare IV fol. 6 recto¹⁵.

The manuscript gathers biblical extracts transcribed by a copyist of the 8th century. The recto of fol. 6 contains the complete Old Latin canticle of Azariah (Dan 3:26-45) written in two columns of 33 and 32 lines; the text of the right-hand column sometimes encroaches on the margin. The reverse of the same folio contains the vulgate text of Dan 3:5b-6.8-14.15b-25. The Old Latin section of the folio has never been edited. We have collated the canticle of Azariah from photographs received free of charge from the Verona library.

250 = Paris, Bibliothèque de l'Arsenal 8407¹⁶ (on the Internet).

This Greek Psalter with hymns was copied by Sedulius Scottus around the middle of the 9th century. The hymns are presented in bilingual form, with the Latin on the verso of the folio and the Greek facing the next folio on the recto. It is a witness to the earliest Gallican series of Old Latin weekly hymns. The canticle of Azariah (whose title is no longer legible) and the canticle of the Three Young Men (*canticum trium puerorum*) are found on fol. 60v-61v of the Sedulius Psalter.

251 = Paris, Bibliothèque Nationale lat. 9427 (*olim* suppl. lat. 1444)¹⁷.

The Luxeuil Lectionary was written in the minuscule of Luxeuil around 700. This witness to the authentic Gallican liturgy contains only three Old Latin pieces: Ex 15:13-19; Jon 2:3-10 and Dan 3:64-88. The text of the canticle of the Three Young Men appears on p. 113-114 of the edition of Salmon which we followed.

254 = Milano, Biblioteca Ambrosiana C. 5 inf. Antiphonary of Bangor.

This Antiphonary was copied by several hands in Irish semi-oncial script between 680 and 691 at the Irish monastery of Bangor¹⁸. The hymn of the Three Young Men appears on fol. 8v-9v with the rather unusual title *benedictio puerorum*. The Antiphonary of Bangor was edited by Warren in 1893 and 1895. We have followed the text of the phototypical reproduction on pages 8-9 of the first volume.

¹³ GRYSON 1999, vol. 1, pp. 28-30 ; GRYSON 1987-1997, p. 807.

¹⁴ See below.

¹⁵ GRYSON 1999, vol. 1, p. 278; HAELEWYCK 2022.

¹⁶ GRYSON 1999, vol. 1, pp. 349-350, GRYSON 1987-1997, pp. 818-819.

¹⁷ GRYSON 1999, vol. 1, pp. 351-353; GRYSON 1987-1997, pp. 819-820; SALMON 1944.

¹⁸ GRYSON 1999, vol. 1, pp. 356-357; WARREN 1893, 1895.

255 = Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria F. IV. 1 fasc. 9¹⁹.

The text was copied in Ireland at the beginning of the 8th century. We have followed Meyer's edition: the text of the Three Young Men hymn appears on pp. 184-187.

257 = Killiney, Franciscan Library *sine numero*, today Dublin, University College Archives A2²⁰.

Consisting of 23 leaves written in insular minuscule from the end of the 11th or beginning of the 12th century, the manuscript contains various liturgical pieces, including four canticles in Old Latin form: Ex 15:1-19; Dan 3:57-88; Lk 1:46-55 and 68-80. We have followed the edition of Bernard – Atkinson where the text of the canticle of the Three Young Men is noted on p. 195-196.

300 = Verona, Biblioteca Capitolare I (1)²¹.

The Verona Psalter was written in uncial around 600 in northern Italy²². Following the Psalter, it contains a series of canticles: moyses' two canticles (Ex 15 and Deut 32), Hannah's canticle (1 Sam 2), the canticle of the vineyard (Is 5), those of Jonah and Habakkuk (Jon 2; Hab 3), the *Magnificat*, and the canticle of the Three Young Men (Dan 3:51-90 entitled *benedictiones trium puerorum*). The series is not homogeneous. Indeed, the author of the series, who highly likely did not have an Old Latin text at his disposal around 600, borrowed the canticle of Jonah from the version of Jerome and adapted it as best he could to the Greek. For the other hymns, the background layer is african, but certainly not ancient african for the hymn of Habakkuk, as M. Stenzel claimed, and whose arguments we have criticized. We have received free of charge photos of folios 399 to 404 from the Capitular Library of Verona.

311 = Bamberg, Staatliche Bibliothek Bibl. 44 (A. I. 14)²³.

This Psalter was written in minuscule caroline and made under the direction of Solomon III, abbot of St. Gallen and bishop of Constance in 909. This is a fourfold Psalter (Gallican, Roman, *iuxta Hebraeos*, accompanied by a Greek transcription). Following the Gallican and Roman Psalters are the Gallican (Vulgate text) and Roman (Old Latin text) series of biblical hymns, including the hymn of the Three Young Men (fol. 159v-160r). After the Psalter *iuxta Hebraeos*, pieces borrowed from a Milanese series have been added, but the Canticle of the Three Young Men is not included. The fourth column is also reserved for a Greek transcription of these canticles. The canticle of the Three Young Men appears on fol. 159r-160r. We have obtained a copy of these folios from the Bamberg library. These multiple Psalters enjoyed a certain popularity in the 11th and 12th centuries. The following Psalters can be cited: VL 312 313 314 315 327 and 329. They will not be considered because they are direct or indirect copies of 311. In fact, 312 descends from 311 through 314 and probably 315; 313 is a faithful copy of 312; 314 is a direct copy of 311; 315 is a copy of 314; 327 descends from 311 through 312 and possibly 313. Since the archetype is known, these secondary witnesses can be overlooked.

316 = Karlsruhe, Badische Landesbibliothek Aug. XXXVIII²⁴ (on the Internet).

The Reichenau Triple Psalter was written in minuscule caroline in the second quarter of the 9th century. Following the Roman Psalter are copied the hymns of the Roman series of Old Testament hymns of the Lauds and the three New Testament hymns. The hymn of the Three Young Men is copied on fol. 213r-214v.

¹⁹ GRYSON 1999, vol. 1, p. 358; MEYER 1904.

²⁰ GRYSON 1999, vol. 1, p. 360; BERNARD - ATKINSON 1898.

²¹ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 29-31; GRYSON 1987-1997, pp. 827-828; BIANCHINI, 1740; HAELEWYCK 2021; STENZEL 1955.

²² Probably in Ravenna, cf SAIANI 2018.

²³ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 47-49; GRYSON 1987-1997, pp. 838-840.

²⁴ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 57-58.

330 = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Reg. lat. 11²⁵ (on the Internet).

The Queen's Psalter was probably copied in Picardy in the second half of the 8th century by a single hand alternating capital and uncial. Immediately following the double Psalter (Gallican in capital on the left-hand pages and *iuxta Hebraeos* in uncial on the right-hand pages), there appears, from fol. 213v onwards, a double series of seven hymns comparing the Vulgate and Old Latin texts. The delimitation of the hymns is not identical on either side, however. Thus the first, the hymn of the Three Young Men, is in the Old Latin form of Dan 3:49-88 on the left (fol. 213v and 214v), while the Vulgate part on the right covers only vv. 57-88. Following this double series, from fol. 226r onwards, we read a simple series of five canticles, the last of which is the canticle of Azariah (Dan 3:26-45) in Old Latin (fol. 229r-230r).

344 = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Urbin. lat. 585²⁶ (on the Internet).

This benedictine breviary contains the Psalter followed by the canticles (Roman series). It was written in Beneventan minuscule between 1099 and 1105. The canticle of the Three Young Men appears on fol. 97r.

354 = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Reg. lat. 13²⁷ (on the Internet).

The manuscript, which probably comes from a monastery in the region of Benevento or Naples, was copied by several hands at the end of the 11th century. This Psalter is followed by the hymns of the Roman series, the Lucanian hymns and some miscellaneous pieces. The canticle of the Three Young Men is found on fol. 118rv.

361 = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Archivio di S. Pietro D. 150²⁸ (on the Internet).

This mutilated Roman Psalter (acephalous) was copied in an Italian minuscule of the romanesc type at the end of the 11th century. The hymns of the Roman series, followed by the Lucanian hymns and some pieces, are appended to the Psalter. The hymn of the Three Young Men occupies part of fol. 182r to 183r.

368 = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vatic. lat. 84²⁹ (on the Internet).

Written in Nonantola in minuscule caroline, this Roman Psalter dates from the 11th century. It contains, after the Psalms, from fol. 232v, the Old Testament canticles of the Roman series followed by the Lucanian canticles and various pieces. The hymn of the Three Young Men is found on fol. 242rv.

372 = London, British Library Cotton Vespasian A. 1³⁰ (on the Internet).

This luxurious Roman Psalter, with a later Anglo-Saxon interlinear translation (9th century), was copied and illuminated in the second quarter of the 8th century in southern England. The oft-repeated link with Canterbury has no solid foundation. It is the oldest witness to the Roman series of biblical hymns. The text of the Three Young Men's hymn is copied on fol. 150r-151r.

376 = Cambridge, University Library Ff. I. 23³¹ (on the Internet).

Like the previous one, it is a Roman Psalter with an Anglo-Saxon translation. It was copied around the year 1000 or shortly thereafter in an English scriptorium (perhaps at St. Augustine's in Canterbury). The Old Testament hymns of the Roman series followed by the Lucanian hymns and other pieces appear after the Psalter, beginning on fol. 251r. The hymn of the Three Young Men (untitled) can be read on fol. 264r-264v.

²⁵ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 81-83; GRYSON 1987-1997, pp. 829-830.

²⁶ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 104-105.

²⁷ GRYSON 1999, vol. 2, p. 116.

²⁸ GRYSON 1999, vol. 2, p. 125.

²⁹ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 135-136.

³⁰ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 141-143; GRYSON 1987-1997, pp. 832-835.

³¹ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 149-150; GRYSON 1987-1997, p. 835; WILDHAGEN 1920.

377 = London, British Library Royal 2. B. 5³².

The Regius Psalter is a Roman Psalter with an Anglo-Saxon translation. It was written in square Anglo-Saxon minuscule in the middle of the 10th century. Its origin is uncertain (perhaps Winchester). It contains, after the Psalter, the Old Testament hymns of the Roman Lauds, the Lucanian hymns and some pieces. The hymn of the Three Young Men was copied on fol. 180b to 181b. We have used Roeder's edition (pp. 292-294).

383 = London, British Library Additional 37517³³ (on the Internet).

The Bosworth Psalter, also a Roman Psalter with an Anglo-Saxon translation (early 11th century), was copied in insular minuscule in the second half of the 10th century in Canterbury or Winchester. After the Psalter, the seven Old Testament canticles of the Roman series are found, followed by the Lucanian canticles and other pieces. The hymn of the Three Young Men is found on fol. 101r.

393 = Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz Hamilton 553³⁴.

The manuscript was written in Anglo-Saxon capital letters (several hands) in Northumbria in the first half of the 8th century. It is a Psalter followed by the Old Testament hymns of the Roman Lauds series (incomplete series). In this witness, the hymn of the Three Young Men is noted at the head of the series (fol. 62rv), which is unusual. We have obtained reproductions from the Staatsbibliothek in Berlin.

394 = Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek Bibl. fol. 12a.b.c³⁵.

This Roman Psalter, written in uncial script in the 8th century, did not come from Echternach, where it was located at the beginning of the 9th century, but from an Anglo-Saxon foundation on the continent. In any case, at the beginning of the 9th century some pieces were added to the empty parts of the last leaf, beginning on fol. 93r, including the canticle of the Three Young Men (Dan 3:57-88.56) which comes first, followed by the Lucanian canticles. We have used Dold's edition, pp. 275.

395 = Frankfurt am Main, Stadt- und Universitätsbibliothek Ms. Barth 32 (Ausst. 15)³⁶ (on the Internet).

This glossed Roman Psalter was written by several hands in different scripts in Fulda in the first third of the 9th century. The Psalter and the canticles of the Roman series that follow it were written in Anglo-Saxon semi-oncial. Due to material deficiencies, the central part of the Habakkuk hymnal is missing, as is the end of the second Mosaic hymn and most of the hymn of the Three Young Men, of which only vv. 79-88.56 on fol. 193r. remain.

400 = Milano, Biblioteca Capitolare 4° 6 (D. 2. 30, olim 2102)³⁷.

This *Manuale Ambrosianum*, written in pre-gothic Italian minuscule, certainly dates back to the 11th century. It comes from the Collegiate Church of Saint Victor in Val Travaglia. In the earliest witnesses of the Milanese cathedral office (400 401 402), which are not earlier than the 11th century, the Psalter is followed by a series of ten canticles. The Milanese series includes the following pieces: Dan 3:52-56 (canticle of Divine Transcendence), Is 26:9b-20; 1 Sam 2:1-10; Hab 3:2-19; Jon 2:3-10; Deut 32:1-43; Luke 1:68-79; Ex 15:1-19; Dan 3:57-88; and Luke 1:46-55. The ancient *Manualia* were edited by Magistretti, whose edition we use.

³² GRYSON 1999, vol. 2, pp. 151-152; ROEDER 1904.

³³ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 162-164; GRYSON 1987-1997, pp. 835-836.

³⁴ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 178-179.

³⁵ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 180-181; DOLD 1936.

³⁶ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 182-183.

³⁷ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 188-189; GRYSON 1987-1997, pp. 836-841; MAGISTRETTI 1905.

401 = Milano, Biblioteca Capitolare Beroldus Novus³⁸.

Traditionally considered the most authoritative witness to the Ambrosian rite, this *Manuale* was copied in minuscule gothic by the priest Giovanni Boffa in 1268; it has always belonged to the library of the chapter of Milan. It contains the same hymns of the Milanese series as 400, with some additional pieces. Magistretti identifies it with the initials M (cf. 400).

402 = Milano, Biblioteca Ambrosiana A. 189 inf.³⁹.

This *Manuale Ambrosianum*, written in Gothic minuscule, is dated 1188. It belonged to the church of Santa Maria Maggiore in Milan. It contains the same hymns from the Milanese series as 401, interspersed here with other pieces. Magistretti identifies it with the initials W (cf. 400).

405 = München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 343⁴⁰ (on the Internet).

This Ambrosian Psalter + Hymnary was written in caroline minuscule in Milan in the second half of the 9th century. It is the first witness used here (along with 406 and 407) of the so-called diacritical Milanese recension. The witnesses of the Milanese diacritical recension contain the same hymns as the ancient *Manualia*, but in a slightly different order. This recension is characterized by the use of diacritical marks to indicate where the reviser considered the Latin version to be incorrect in comparison to the Greek.

406 = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vatic. lat. 83⁴¹ (on the Internet).

This luxurious Ambrosian Psalter + Hymnary was copied in minuscule caroline in the second half of the 9th century. It comes from northern Italy. Like 405, it contains the same hymns of the Milanese diacritical series, and in the same order. The Danielic hymns are found on fol. 204r-205v.

407 = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Vatic. lat. 82⁴² (on the Internet).

Written in caroline minuscule at the end of the 9th century, this Ambrosian Psalter + Hymnary comes from northern Italy. It contains the same hymns as 406, but with the difference that a reviser has occasionally restored the ancient form of the Milanese text of the *Manualia* or aligned it with the Greek. The Danielic hymns have been copied to fol. 216r to 217v.

408 = Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz Hamilton 552⁴³ (on the Internet).

This bilingual Greek-Latin Psalter was copied in caroline minuscule at the end of the 9th century. A note in Greek uncial indicates that the Psalter was prepared by the monk-priest Simeon and transcribed by the monk Magnus at the Abbey of St. Ambrose in Milan. This witness attests to a different arrangement of the biblical hymns than that of the *Manualia* and the diacritical recension. It is called the recension of Simeon. The hymns are placed in the order of the biblical text, with the exception of the hymn of Hezekiah followed by the prayer of Manasseh and the *Gloria*. The order is thus: Ex 15; Deut 32; 1 Sam 2; Hab 3; Is 26; Jon 3; Dan 3:26-51; Dan 3:52-56; Dan 3:57-90; *Magnificat*; *Benedictus*; Is 38; Or Man; *Gloria*. The three sections of Dan 3 (fol. 183r-187r) are each titled *hymnum trium puerorum*. Some of these pieces are preceded by an order number, a vestige of an ancient order that has left no other traces. Thus Dan 3:52-56 bears the number 10 and Dan 3:57-90 the number 11; there is no number before the canticle of Azariah (3:26-51). The editor of this series has taken up the division into two

³⁸ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 190-191; GRYSON 1987-1997, pp. 841-842.

³⁹ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 192-193; GRYSON 1987-1997, p. 842.

⁴⁰ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 196-197; GRYSON 1987-1997, pp. 837-838, 842.

⁴¹ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 198-199; GRYSON 1987-1997, pp. 842-843.

⁴² GRYSON 1999, vol. 2, pp. 200-201; GRYSON 1987-1997, p. 843.

⁴³ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 202-203; GRYSON 1987-1997, pp. 838, 843-844.

parts of the canticle of the Three Young Men (Dan 3:52-56 + 57-88), each with a particular function in the Milanese liturgy: the first introduces the morning service, the second is sung on Sunday.

460 = Sinaï, St. Catherine Monastery slavonic 5⁴⁴.

The enigmatic and incomplete Sinai Psalter arrived at Sinai before 1231. Its writing, which does not belong to any known type, is an imperfect, almost archaic precaroline minuscule in some of its ligatures. Its origin and date of composition are unknown. But one might consider North Africa. The Psalter is first followed on fol. 82r by a portion of the Three Young Men's hymn, vv. 70-88⁴⁵, in abbreviated form. Since the text is copied at the head of a quire whose predecessors are lost, it is not known where the hymn began or on what grounds it related to the Psalter. Next comes a series of eighteen biblical hymns: Ex 15:1-19; Deut 32:1-43; 1 Sam 2:1-10; Isa 5:1-7; Jon 2:3-10; Hab 3:1-19; Isa 26:9b-21; Isa 61:1-62:7; Lam 5:1-22; 4 Esr 8:20-36; Or Man 1-15; Dan 3:26-45.52-56; Dan 9:4-19⁴⁶; Tbt 13:1-18; Tbt 3:2-6; Jdt 16:1-17; Luke 1:46-55; Luke 1:68-79. The song of Azariah appears on fol. 98r-99v. The critical edition of Thibaut, from whom we have borrowed the text, surpasses Altbauer's facsimile.

2. *The Greek texts*

In direct tradition, the book of Daniel, in its Greek translation, has come down to us in two main forms: the LXX text (o') and the text attributed to Theodotion (θ'). The o' text is known only by a few witnesses: the Papyrus 967, hexaplar manuscripts and some fragments. The version of Theodotion, on the other hand, benefits from a large attestation: uncials, numerous minuscules and patristic commentaries⁴⁷. The intention here is not to present a complete catalog of the questions posed by the Greek tradition of the book of Daniel, even less to propose new solutions. The aim is simply to recall some fundamental data which allow us to grasp the place and importance of the testimony of the Old Latin tradition. The oldest Greek form is that of the LXX. Before the discovery of Papyrus 967, it was known in direct tradition only by two hexaplar witnesses: the Greek ms. *Chisianus* (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Chigi R. VII 45 = ms. Rahlfs 88), the princeps edition which was made by S. de Magistris in 1772⁴⁸, and the Syriac translation of the hexaplar text (Syro-Hexaplar) preserved in the ms. Milano, Bibl. Ambrosiana C. 313 inf. edited in Milan by A.M. Ceriani in 1874 (photolithographic edition)⁴⁹. The relationship between these two witnesses is so close that the Syro-Hexaplar could almost be used as a Greek manuscript. Some fragments were later found: ten lines of Dan 3:23-25 in the ms. Vienna, Nationalbibliothek, P. Vindob. G 29255 = ms. Rahlfs 813 (5th c.), and excerpts from Dan 1:2-10 in a 3rd c. manuscript (Rahlfs 875) belonging to a private collection⁵⁰. Papyrus 967, initially known only by the part preserved in Dublin (Chester Beatty X papyrus)⁵¹ and on which J. Ziegler made his edition in 1954⁵², is now known in its entirety (part preserved in Cologne and fragment of Barcelona), thanks to the editions of A. Geissen,

⁴⁴ GRYSON 1999, vol. 2, pp. 296-300; GRYSON 1987-1997, pp. 856-857; ALTBAUER 1978; THIBAUT, GRYSON 2010.

⁴⁵ And not 68-88, as indicated in the edition of Thibaut. It is true that the word *pruina* returns in v. 68 in the vulgate.

⁴⁶ On the prayer of Daniel, see what was said above, at the head of the presentation of the manuscripts.

⁴⁷ All these witnesses are presented in ZIEGLER, MUNNICH, FRAENKEL 1999.

⁴⁸ DE MAGISTRIS 1772.

⁴⁹ CERIANI 1874.

⁵⁰ SANZ 1946, N° XXX, pp. 52-53; SCHWARTZ 1990. Other fragments, mostly Odes (canticle of the Three Young Men), are reported in BOGAERT 1993b.

⁵¹ KENYON 1937-1938.

⁵² ZIEGLER 1954.

W. Hamm and R. Roca-Puig⁵³. The third-century date of Papyrus 967 makes it free of any hexaplar influence. With the exception of a few possible alterations to the Massoretic Hebrew-Aramaic, Papyrus 967 is essentially⁵⁴ the oldest Greek form of Daniel. This early Greek form is characterized by a great deal of freedom from the Semitic model. Chapters 3-6 are recast; thus, for example, in Dan 4 the LXX omits many narrative elements, but offers a text that is about 20% longer. In addition, the LXX presents the chapters in a different order (1-4, 7-8, 5-6, 9-12, Bel, Susanna) which will be discussed later. These differences are a matter of the translator's freedom; there is no need to assume a different Semitic pattern.

This freedom of the first translator explains why the Christian tradition has transmitted mainly the Greek translation attributed to Theodotion, closer to the Semitic model. This translation cannot be the work of Theodotion, traditionally situated at the end of the second century. Indeed, in the Apocalypse we read quotations and allusions taken from Daniel which presuppose the so-called Theodotion translation. Nor does it contain the characteristics of a Hebrew-Aramaic revision, in particular the identification of additional passages, the addition of missing words and the revision of vocabulary. In fact, the work attributed to Theodotion must be dated to the first half of the first century CE, like the *καίγε* group to which it is closely related (it is called a *καίγε*-Theodotion recension).

In the indirect tradition, things are not so clear-cut⁵⁵. Indeed, we find an occasional use of the o' text in some witnesses of the Greek indirect tradition⁵⁶. The oft-cited case of the Greek translator of 1 Mcc is not as conclusive as has been said⁵⁷. Certainly we read in 1 Mcc 1:54 the expression *βδέλυγμα ἐρημώσεως* which o' uses consistently in 9:27; 11:31 and 12:11, but θ' also uses it: exactly in 12:11 and in a slightly different form in 9:27 (*βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων*); only in 11:31 does he use the expression *βδέλυγμα ἠφανισμένον*. The kinship between Daniel o' and Ezra A or the book of Judith has also been noted. Rev 1:13 knows Dan 7:13 according to the o' text which identifies the son of Man with the Ancient of Days (*ὡς παλαιός* 967 88-syh, instead of *ἕως παλαιοῦ*). Some expressions in Flavius Josephus clearly assume the o' text, but others are explained by θ'. The Apostolic Fathers - Barnabas, Clement of Rome, and the *Pastor of Hermas* - contain some allusions that clearly point to the o' text. In the *Dialogue with Tryphon* (31:2-7), Justin quotes Dan 7:9-28 in a form that assumes the o' text, but there are also a few connections with θ'. Origen usually quotes θ', but in several places he follows o'. Eusebius of Caesarea quotes passages sometimes according to the o' text and sometimes according to that of θ'. However, in these passages which he takes up, the manuscript tradition is not free of contamination between the two forms of the Greek text. Epiphanius follows twice the o' text.

In the schemas of the edition, the first line will be occupied by the so-called Theodotion text (θ'). When it explains the particular wording of certain witnesses of the Old Latin tradition, the Septuagint text (o') will be noted afterwards, either as a variant under the θ' text if it concerns only a few words, or as a second line in the case of longer quotations. The o' text will not be noted systematically, and the fact that it will be noted after θ' does not mean that it is considered chronologically posterior.

⁵³ GEISSEN 1968; HAMM 1969; HAMM 1977; ROCA-PUIG 1974.

⁵⁴ It is not out of the question to prefer a lesson from 88 from time to time, especially if it is not explained as a review of the Massoretic text.

⁵⁵ See ZIEGLER, MUNNICH, FRAENKEL, 1999, pp. 93-100, where the precise references can be found.

⁵⁶ What relates to the Latin tradition will be pointed out later in the presentation of Latin text types.

⁵⁷ Following BLUDAU 1897.

3. The division into visions

Greek and Old Latin traditions have preserved a division of the book of Daniel into visions (ὁράσεις - *visiones*), a division that does not completely overlap with the traditional chapter division⁵⁸.

The majority system of the Theodotion text is that represented by the Alexandrinus. The story of Susanna is considered the first vision. Then come visions 2 to 10 corresponding to our chapters 1 to 9. The 11th vision corresponds to the material of our chapters 10 to 12 grouped together. Bel and the dragon is the 12th vision.

Vision	Content	Theodotion	Chronological landmarks
I	Story of Susanna	ΣΟΥΣΑΝΝΑ	Exile to Babylon
II	Food	Dan 1	Nebuchadnezzar
III	Statue	Dan 2	2 nd year of Nebuchadnezzar
IV	Golden statue and furnace	Dan 3	Nebuchadnezzar
V	Big tree	Dan 4	Nebuchadnezzar
VI	Feast and inscription	Dan 5	Balthasar (mention of his death)
VII	Daniel in the pit	Dan 6	Darius
VIII	Four beasts	Dan 7	1 st year of Balthasar
IX	Ram and goat	Dan 8	3 rd year of Balthasar
X	70 weeks	Dan 9	1 st year of Darius
XI	Man of linen	Dan 10	3 rd year of Cyrus
	Alexander and successors	Dan 11	
	Michael distress, resurrection	Dan 12	
XII	Bel and the dragon	ΒΗΛ ΚΑΙ ΔΡΑΚΩΝ	Cyrus

Table 1: Division into visions

The Old Latin manuscript VL 176 follows this majority system⁵⁹. Indeed, although it is incomplete, it is possible to reconstruct his distribution of visions. It adds *I explicit* at the end of the story of Susanna and *incipit II* at the beginning of chapter 1. We read at the beginning of chapter 5 *incipit VI* with the corresponding *VI explicit* after 5:29. At the beginning of 5:30 appears *incipit VII* to which corresponds *VII explicit* in 6:28. Chapter 7 begins with *incipit VIII* and ends with *VIII explicit*. At the beginning of chapter 8⁶⁰ one reads *incipit VIII*. The explicit of chapter 8 and the incipit of chapter 9 have not been preserved, but Alban Dold is right to have restored them since at the end of chapter 9 the manuscript does bear the indication *X expl<icit>* which makes it possible to reconstitute the *incipit <XI>* at the beginning of chapter 10; that is confirmed by the *XI explicit* at the end of chapter 12. This clearly indicates that chapters 10-12 were grouped together as in the majority system. The story of Bel and the dragon concludes the book with the notice *incipit XII*.

Only one Greek witness to the text of Theodotion, ms. 106 (Ferrara, Biblioteca Comunale Ariostea, 187 II) from the 14th century, presents a different organization of the visions. The story of Susanna is numbered 12. Chapters 1 and 2 form the first vision. Chapters 3 to 12 form

⁵⁸ The division into chapters dates back to the 13th century.

⁵⁹ The division assumed by Jerome's commentary will be presented later.

⁶⁰ And not from chapter 9, as incorrectly stated by DOLD 1940, p. 48.

visions 2 to 11 (chapters 10 to 12 are no longer grouped together, but form visions 9, 10 and 11). The story of Bel and the dragon closes the book as vision 13.

Among the versions, which for the most part follow the majority system, the Ethiopian version has its own distribution. The story of Susanna is vision 1. Chapters 1 to 4 constitute visions 2 to 5. Chapters 5 and 6 are grouped as vision 6; chapters 7 and 8 are also grouped as vision 7. Chapters 9 to 12 + Bel form visions 8 to 12.

	<i>Alexandrinus</i>	<i>Rahlfs 106</i>	<i>Ethiopian</i>	<i>VL 176</i>
Susanna	1	12	1	1
Dan 1	2	1	2	2
Dan 2	3		3	<3>
Dan 3	4	2	4	<4>
Dan 4	5	3	5	<5>
Dan 5	6	4	6	6
Dan 6	7	5		7
Dan 7	8	6	7	8
Dan 8	9	7		9
Dan 9	10	8	8	10
Dan 10	11	9	9	11
Dan 11		10	10	
Dan 12		11	11	
Bel	12	13	12	12

Table 2: Different systems of divisions

The publication of the first part of Papyrus 967 in 1937, followed by the publication of all the other fragments from 1968 on, has considerably renewed our knowledge of the LXX text of Daniel. The most visible feature of Papyrus 967 is the inversion of chapters 6-7 and 8-9. A. Geissen has explained it by a concern for historical coherence which aims at placing the death of Balthasar (mentioned in 5:30) after the events which took place during his reign (chapters 5 and 7-8), and at bringing together those which are dated to the reign of Darius⁶¹. We thus obtain a coherent succession, although inaccurate, since in reality Darius is later than Cyrus:

Pap. 967	chronological landmarks
Dan 1-4	under Nebuchadnezzar
Dan 7-8.5	under his son Balthasar, the 1 st , 3 rd and last year of his reign
Dan 6.9	under Darius
Dan 10-12	under Cyrus

Table 3: Chronological landmarks in Papyrus 967

In Pap. 967, the two supplements are placed at the end of the book: Dn 1-12 + Bel + Susanna. Similarly in the two hexaplar witnesses (88-Syh), but the order of the supplements is reversed: Dn 1-12 + Susanna + Bel (the latter with a title of its own: ἐκ προφητείας Αμβακουμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευι).

⁶¹ GEISSEN 1968, pp. 31-33. There is a similar inversion in the Syriac version revised by Jacob of Edessa, with the additional displacement of chapter 9 at the end of the book, between Bel and Suzanna, see MARSH 2019.

The inversion of chapters 6-7 and 8-9 is also attested by a Latin witness, which allows 967 to be partly removed from its isolation. The bishop of Carthage, Quodvultdeus, driven out by the Vandals and refugee from 439 in Campania, in his *Liber promissionum et praedictorum Dei* (composed between 445 and 451), reviews many biblical books and in particular that of Daniel (QU pro 2,73) of which he gives details of the visions⁶².

	Summary	
in prima	<i>contra impudicos seniores castitatem Susannae defendit</i>	Susanna
in secunda	<i>Danigel sui que amici statuerunt...ex cibis mensae regis...non contaminari</i>	Dan 1
in tertia	<i>quattuor regna in quattuor metallis e quibus statua</i>	Dan 2
in quarta	<i>amici Danigelis...camino detrusi</i>	Dan 3
quinta visio	<i>somnium...regis quod Danigel ita interpretatus est: arborem magnificam...</i>	Dan 4
in sexta	<i>quattuor sibi apparentibus bestiis</i>	Dan 7
in septima	<i>ex ariete et hirco Persarum atque Graecorum...proelia</i>	Dan 8
in octava	<i>Baltasar rex cenam faciens principibus suis</i>	Dan 5
in nona	<i>Darius Medus...(Danigel) missus leonibus</i>	Dan 6
in decima	<i>propinquante fine temporis LXX annorum</i>	Dan 9
in undecima	<i>facta Antichristi angustiaeque ultimi temporis resurrectio...mortuorum</i>	Dan 10-12
in duodecima	<i>Bel...idolum</i>	Bel-Dragon

Table 4: Quodvultdeus

However, the order of the visions is not identical to that of Papyrus 967, since Quodvultdeus divides the two Greek supplements on either side of chapters 1-12. In this he follows the order of Theodotion (as well as his text; it is sufficient to compare the quotation of 9:24-27 in QU pro 2,78 with the text of Theodotion, which differs considerably from that of the LXX).

We have some traces of the majority division into visions in the 4th and 6th centuries. The Gallican ascetic Bacharius, in his *epistle 2* (perhaps not by him, but certainly by those around him), written at the end of the 4th century, to justify the practice of fasting, argues about the visions and in particular about the fasting that follows the prayer of chapter 9: *sicut ille inter decimam et undecimam visionem orasse et tribus ebdomadis ieiunasse describitur* (BACH ep 2 [300,9]). The prayer of Daniel is designated as the 10th vision and chapters 10ff as the 11th vision. Two North African bishops, Hilarianus, in his *De cursu temporum* (HILn curs 10, dated 397) and Primasius (d. 560) in his commentary on Revelation (PRIM 4 [208,364]), identify the prayer of Daniel as the 10th vision as well.

Sulpicius Severus, in 403, in the second book of his *Chronicles* (SUL chr 2,1-7), presents the events that took place in the book of Daniel. From the very first words, he evokes Daniel's observance of the Law (*egregia ad conservandam legem perseverantia*), his deliverance of Susanna (*in absolutione Susannae*), and other actions which he will present in their order (*ceterisque ab eo gestis, quae iam ordine persequemur*). Does this mean that he will follow the order of the biblical narrative? In reality, he is only interested in history and therefore he will really only deal with the first six chapters, the others being devoted to prophecies. In accordance with what he has just stated, Sulpicius first mentions chapter 1 (Daniel scrupulously observes

⁶² BOGAERT 1978.

the Law), then the story of Susanna (Dan 13), and then chapters 2 to 6. For the rest, he mentions only the prophecy dealing with the series of future centuries, the number of years before the coming of Christ, and the Antichrist (SUL 2,7 [62,21]: *extant etiam visiones eius, quibus consequentium saeculorum ordinem revelavit, annorum etiam numerum complexus, intra quem Christum, sicut factum est, descensurum ad terras pronuntiavit venturumque Antichristum manifeste exposuit*). The order Dn 1 + Susanna is explained, not by a particular arrangement of the chapters of the book, but by the fact that Sulpicius Severus respects chronology. Indeed, chapter 1 is supposed to take place when Daniel is still a small child (SUL chr 2,1 [56,4]: *hic sub rege Ioachim captus deductusque Babylonam parvus admodum puer*), while in the story of Susanna, Daniel is twelve years old (SUL chr 2,2 [57,8]: *Daniel tum annos natus XII*).

4. The danielic canticles

The Song of the Three Young Men

As said above, the canticle of the Three Young Men (Dan 3:52-88[90]) has been abundantly transmitted in manuscript tradition, but the indirect tradition is rather poor: there are only a few quotations in Augustine, Fulgentius or in the *De trinitate* of the pseudo-Vigilius of Thapsus. There are two ways of identifying the types of text: the vocabulary and the overall structure of the hymn.

The literary quality of the passage is relatively poor. All the verses are built on the same rudimentary syntactical scheme: *benedicite x dominum, hymnum dicite et superexaltate eum in saecula*. Only the element *x* varies, and it usually corresponds to all-purpose words (heavens, angels, waters, sun, moon, stars, etc.) which do not give rise to many variations in the translation. There are, however, some rare differences, especially for a few key words (*claritas, solidamentum, volatilia*), which make it possible to highlight the existence of two types of Old Latin text: a recent African text (C) attested by the Verona Psalter (VL 300) and a European text to which the rest of the manuscript tradition bears witness. Studies of the Canticles of the Vineyard (Is 5) and Habakkuk (Hab 3) show the African roots of the Verona Psalter text⁶³.

The vocabulary of the Three Young Men's hymn confirms this conclusion (the sign ≠ separates the reading of 300 and that of the European witnesses).

52. αἰνετός] *admirabilis* (with M-M [297A]) ≠ *laudabilis* τῆς δόξης] *claritatis* ≠ *gloriae* τὸ ἅγιον] *illud sanctum* ≠ *quod est sanctum* (the article is rendered by a demonstrative pronoun)

53. τῆς δόξης] *claritatis* ≠ *gloriae*

56. ἐν τῷ στερεώματι] *in solidamento* (with AU s 377 et M-M [297A]) ≠ *in firmamento*

76. πάντα τὰ φύόμενα] *omnia quae nascimini* ≠ *omnia nascentia*

79. πάντα τὰ κινούμενα] *omnia quae movemini* ≠ *omnia quae moventur*

80. τὰ πετεινά] *volatilia* (with 460) ≠ *volucres*

The order of the creatures listed in the Song of the Three Young Men, from v. 57 to v. 88, according to the current numbering of the verses, has varied considerably in the traditions that have been preserved. The variations already appear in the two main forms of the Greek biblical text. It is worthwhile presenting them in the form of a table.

⁶³ HAELEWYCK 1989, in part. pp. 259-260 and 266-269; HAELEWYCK 2021.

	Theodotion (ms. A)		LXX
57	works	57	works
59	heaven	58	angels
58	angels	59	heaven
60	upper waters	60	upper waters
61	power	61	powers
62	sun-moon	62	sun-moon
63	stars	63	stars
64	rain (ὄμβρος) - rosy (δρόσος)	64	rain (ὄμβρος) - rosy (δρόσος)
65	wind (πνεύματα)	65	winds (πνεύματα)
66	fire (πῦρ) – heat (καῦμα)	66	fire (πῦρ) – heat (καῦμα)
67	cold (ψῦχος) – hot (καύσων)	67	cold (ῥίγος) – winter (ψῦχος)
68	dews (δρόσοι) – frozen (νιφετοί)	68	dews (δρόσοι) – frozen (νιφετοί)
71	nights - days	69	frost (πάγη) – wind (ψύχη)
72	light - darkness	70	snows (χιόνες) – frost (πάχνη)
69	frost (πάγος) – cold (ψῦχος)	71	nights - days
70	frost (πάχνη) – snows (χιόνες)	72	darkness - light
73	lightning - clouds	73	lightning - clouds
74	earth	74	earth
75	montains - hills	75	montains - hills
76	products of the earth	76	products of the earth
78	seas - rivers	77	rain (ὄμβροι) - springs
77	springs	78	seas - rivers
79	whales (κῆτη) - fish	79	whales (κῆτη) - fish
80	birds	80	birds
81	wild beasts (θηρία) - cattle (κτήνη)	81	quadrupeds (τετράποδα) - wild beasts (θηρία)
82	men	82	men
83	israhel	83	israhel
84	priests	84	priests - servants
85	servants	85	-
86	spirit - souls of the righteous	86	spirit - souls
87	holy - umbles of heart	87	holy - umbles of heart
88	Ananias Azarias Misael	88	Ananias Azarias Misael

Table 5: Order of the creatures (Theodotion – LXX)

The LXX lists them in arithmetical order (or rather, it is the arithmetical order that was chosen by the first authors of the distribution of verses, beginning with the Vulgate), but it brings together 84-85, speaking of servant-priests (except in the witnesses of the hexaplar recension, 88 and Syh, where the text is conformed to that of Theodotion) (above it omits v. 53). The order of the verses in the manuscript witnesses of Theodotion⁶⁴ and in the versions which depend on it is characterized by two constants: the order 57.59.58 at the beginning and the inversion of

⁶⁴ Leaving aside those that have been reviewed on the LXX text, namely V-62 L' c. An attempt to explain the discrepancies in Dan 3 in the different forms of the Greek texts (LXX, Theodotion, Papyrus 967) has been proposed BOGAERT 1993a.

verses 78.77⁶⁵. Between these two fixed points there are many variations, as the following table shows.

Order	Witnesses	Observation
60-68.71-72.69-70.73-76	A 106 130 233 407 534 Bo Arab	
60-66.71-72.69-70.73-76	B-26 Q	omission of 67-68
60-70.73.72.71.74-76	147	
60-66.68.71-72.69-70.73-76	C	omission of 67
60-65.71.66.68-69.72.67.70.73-76	46'	
60-66.68.71-72.67.73-76	239	omission of 69-70
60-66.68.67.71-72.70.73-76	410	omission of 69
60-68.71-72.70.73-76	541 Sah	omission of 69
60-66.71.68-69.72.67.70.73-76	Eth	
60-67.70-76	Arm	omission of 68-69
61.60.62-66.86.71-72.67.(addition summer-winter).70.73-76	Syr	transposition of 61.62, omission of 68-69 and addition
60-65.67.66.68-70.73.71-72.74.76	Theodoret	

Table 6: Order of the creatures (other witnesses)

If we leave aside the isolated witnesses, we are faced with two main orders: that of the Alexandrinus (chosen by the Göttingen edition) and that of the Vaticanus (B). The two differ only in the omission of vv. 67-68 in the latter. In view of this data, it is not surprising that the variation also appears in the Old Latin witnesses.

The oldest witness to the Roman hymn series comes from England. It is the Vespasian Psalter (VL 372) copied in the second quarter of the 8th century. It contains the verses of the hymn in the following order: 57.59.58.60-66.71-72.67.70.73-76.78.77.79-88.56. The inversion of vv. 57.59.58 corresponds to the order of the verses in the Greek version of Theodotion, as does that of vv. 78-77. On the other hand, the order 71-72.67 is peculiar, as is the omission of vv. 68-69. Equally remarkable is the addition of v. 56 at the end of the hymn. This arrangement has no corresponding Greek equivalent (see table above). In England, this order of the Roman Psalter is also attested in the following witnesses: VL 393 (8th c.), 394 (8th c.), 377 (middle of the 10th c.), 383 (2nd half of the 10th c.), 376 (c. 1000) and 308 (c. 1140, this witness was not retained for the edition because of its late date). This order is also found in Germany, as indicated by ms. 311 (dated 909) and 395 (1st third of the 9th c.); 395 is incomplete (vv. 79-88.56), but it too ends on v. 56. Italian witnesses to the Roman Psalter with this arrangement appear only from the 11th c. onwards: 368 (11th c.), 344 (between 1099 and 1105), 347 (between 1099 and 1105, Monte Cassino), 354 (late 11th c.), 343 (2nd half of 12th c.), 360 (c. 1150, Tivoli; it omits v. 82, however, probably by accident), 370 (12th c., perhaps Piedmont) and 359 (14th c., Latium) (we have only retained for the edition 368 344 354). It is almost the same disposition in Milan, in the witnesses of the recension with diacritical signs that are 405 (2nd half of the 9th c.), 406 (2nd half of the 9th c.), and 407 (end of the 9th c.). They show two differences: vv. 78+77 are grouped together, but keep this order, and v. 56 is absent. The same will happen later with the ancient

⁶⁵ In the block formed by vv. 79-88, two minor variations are attested in Greek: the omission of v. 85 in ms. 410, and the inversion 84.83.82 in ms. 130. They can be left out here. Ms. 541 has the order 70-73-74.78.77.75.76.79.88 (it transposes 78.77 before 75).

Milanese *Manualia* 400 (11th c.), 401 (dated 1268) and 402 (dated 1188). The enigmatic Sinai Psalter (VL 460) copies only a part of the canticle (see above), and in an abbreviated form, with the following order: 70.73-76.78.77.79-88, where the same sequence of verses appears. This arrangement (57.59.58.60-66.71-72.67.70.73-76.78.77.79-88.56) is therefore that of the majority of manuscript witnesses, Psalters as well as liturgical books⁶⁶.

In Italy, an 11th century witness, VL 361, has reworked this majority arrangement and presents the following quite exceptional order: 57.59.58.63.60-62.64-65.71.66.72.67.74.70.73. 75-76.78-77.79-88.56. However, we can recognize the characteristics of the majority disposition: vv. 57-59.58, inversion of vv. 78-77 and presence of v. 56 at the end. It is difficult to detect a logic in the transformations attested in 361.

In France, the Queen's Psalter (VL 330, 2nd half of the 8th c.) follows the majority disposition, but does not read v. 56 at the end of the hymn.

An additional modification is attested in Ireland: v. 56 is absent and the order is read vv. 83-82. The Irish witnesses also introduced some changes in vocabulary: in v. 60 *super caelos* (instead of *quae super caelos sunt*), in v. 61 *potentiae* (instead of *virtutes*), in v. 66 *calor* (instead of *aestus*), in v. 81 *iumenta* (instead of *universa pecora*), in v. 79 *beluae* (instead of *cete*), in v. 83 *israhelitae* (not *israhel*). They also read *fontes aquarum* (instead of *fontes*) in v. 77, an addition that comes from Ps 17:16; 41:2; 113:8⁶⁷. This Irish form is attested by mss 254, 255 and 257, as well as by the Luxeuil lectionary (VL 251; the hymn only begins at v. 64 due to the loss of a folio) which testifies to the arrival of Irish liturgical pieces on the continent around 700.

Among the early Gallican Psalters, ms. 7 (ca. 810) has the majority order (57.59.58.60-66.71-72.67.70.73-76.78.77.79-88), but v. 56 is put back in its place and vv. 52-56 form the first part of the canticle of the Three Young Men (*hymnus ananiae azariae misahel*); the canticle is extended to v. 90. It is also preceded by the hymn of Azariah (vv. 26-45). In this it corresponds almost exactly to the presentation of the pieces in the Sedulius Psalter (VL 250, mid-ninth century), except that the canticle is not extended to v. 90. The extension of the canticle to v. 90 is also attested by the principal witness of the Milanese recension of Simeon, ms. 408 (between 858 and 899); and he too precedes the canticle of the Three Young Men by the canticle of Azariah, which he then extends to v. 51, to which he immediately adds vv. 52 to 56. In this witness, each of the three pieces is entitled *ymnum trium puerorum*. But within the Canticle of the Three Young Men, 408 arranges the verses differently; he has indeed the order 57.59.58.60-67.64(bis).71-72.69.70.73-90. It therefore copies v. 64 twice: once after v. 63 and again after v. 67 (which is in its proper place). It is the only one to copy v. 69 and not to reverse vv. 77 and 78.

The Verona Psalter (VL 300, ca. 600) copies the verses in the order 57.59-66.71-72.67-68.73-76.78.77.79-88. It thus omits v. 58 (a most unusual and perhaps accidental omission), as

⁶⁶ The Latin-Greek Psalter VL 263 (12th c., not retained for the edition, but digitized on the Internet) contains the Roman hymns of which the Old Latin text of the hymn of the Three Young Men has been partly aligned with the Greek text. The copyist has restored the order 57.58.59. He abbreviates and groups vv. 60-63 and v. 80 (birds) is omitted. The ms. 342 (9th/10th c., not retained, but digitized on the Internet) gives the text of a series of canticles in transliterated Greek accompanied by an interlinear Latin version. For the hymn of the Three Young Men, it has the following unique order: 57.60-63.58-59.[margin 64-65].66-67.70-88. It is impossible to know the exact location of vv. 64-65 since they have been added in the margin. One will observe the displacement of vv. 60-63 between vv. 57 and 58, as well as the usual omission of v. 69. From v. 70 on, the order follows that of the LXX (and thus of the Vulgate).

⁶⁷ SCHNEIDER 1938, p. 97 (notes 34-35).

well as vv. 68-69 (actually very similar: frost-cold, frost-snow). It continues the hymn until v. 90, and precedes it with vv. 51-56.

It seems therefore that, apart from the few textual modifications visible in the Irish manuscripts, it is not possible to identify particular types of text on the basis of this structural criterion. We are in the presence of a majority order of verses, modified, most often without apparent logic, by different witnesses.

The Song of Azariah

The canticle of Azarias (3:26-45) has a more limited attestation than the canticle of the Three Young Men. It appears only in the following direct witnesses: 7 182 250 330 408 and 460, and in indirect tradition, in Augustine and Verecundus who comment on it, as well as in Fulgentius who quotes it in part (vv. 26-31.39.40a.41.42a.45). Direct witnesses are less numerous, but the patristic quotations are decisive for a better understanding of the history of the text.

Manuscript 7 (ca. 810), a witness to the ancient Gallican liturgy, is incomplete; the following hymns have been preserved: Ex 15 (from *misisti iram* in v. 7b), Hab 3, 1 Sam 2, Is 26, the hymns of Azariah and the Three Young Men. After the hymn of the Three Young Men, the words *explicit psalterium* indicate that the hymns are one with the Psalter. The text of the hymns is almost completely identical to that of the Psalter copied by Sedulius in the middle of the 9th century (VL 250), which presupposes a common model (details below). However, in 250 the list of hymns is longer: Ex 15, Deut 32, Hab 3, 1 Sam 2, Is 26, the hymn of Azariah and the Three Young Men, Jon 2, Lk 1:46-55 (*Magnificat*); 1:68-79 (Zechariah); 2:29-32 (*Nunc dimittis*); Sedulius even added an abbreviated form of the Vineyard hymn⁶⁸. Schneider argues that the archetype of 7 + 250 is related to the Augustine Bible⁶⁹. A comparison of the texts of the main witnesses will facilitate the analysis.

	7 + 250 + 330	460	FU + VER
26	<i>benedictus es domine deus patrum nostrorum et laudabile (-lis 250*) et gloriosum nomen tuum in saecula</i>	<i>benedictus es domine deus patrum nostrorum et laudabilis et gloriosus (om.) in saecula</i>	<i>benedictus es domine deus patrum nostrorum et laudabile (-lis FU) et gloriosum (+ est VER) nomen tuum in saecula</i>
27	<i>quoniam iustus es (est 330*) in omnibus quae fecisti nobis et omnia opera tua et rectae viae tuae et omnia iudicia tua (x x x x x x x 7 250) veritas</i>	<i>quoniam iustus es in omnibus quae fecisti nobis et omnia opera tua veritas et rectae viae tuae et omnia iudicia tua</i>	<i>quoniam iustus es in omnibus quae (quaecumque VER) fecisti nobis et omnia opera tua (+ vera FU) et rectae viae tuae et omnia iudicia tua veritas (x x x x x VER)</i>
28	<i>et iudicia veritatis fecisti secundum omnia quae adduxisti (induxisti 330) nobis et super civitatem sanctam patrum nostrorum hierusalem quoniam in veritate et iudicio fecisti (induxisti 330) haec propter peccata nostra (iniquitates nostras 7 250)</i>	<i>veritatis fecisti secundum omnia quae adduxisti nobis et super civitatem sanctam patrum hierusalem quoniam in veritate et iudicio fecisti haec omnia propter peccata nostra</i>	<i>et iudicia (-cium FU) veritatis fecisti secundum omnia quae induxisti nobis et super civitatem sanctam patrum nostrorum Ierusalem quoniam in veritate et iudicio induxisti haec omnia propter peccata nostra</i>
29	<i>quoniam peccavimus et inique egimus discedere a te et perquam (multum 330) peccavimus in omnibus</i>	<i>quoniam peccavimus et iniquitatem fecimus in omnibus</i>	<i>quoniam peccavimus et inique egimus discedere (discedentes FU) a te et multum peccavimus in omnibus</i>
30	<i>et mandatis tuis non audivimus (obaudivimus 330) neque conservavimus neque fecimus sicut praecepisti nobis ut bene nobis esset</i>	<i>et mandatis tuis non obedivimus neque conservavimus neque fecimus sicut praecepisti nobis ut bene nobis esset</i>	<i>et mandatis tuis non oboedivimus neque (nec FU) conservavimus neque fecimus sicut praecepisti (praeceperas VER) nobis et bene nobis esset</i>

⁶⁸ GRYSON 1999, vol. 1, pp. 818-819; GRYSON 1987-1997, pp. 349-350.

⁶⁹ SCHNEIDER 1938, pp. 172-177.

31	<i>et omnia quaecumque nobis fecisti et omnia (× × × 250) quaecumque (quae 330) adduxisti (induxisti 330) nobis in vero iudicio fecisti</i>	<i>et omnia quaecumque nobis fecisti et omnia quae adduxisti in nobis in vero iudicio fecisti</i>	<i>et omnia quaecumque nobis fecisti et omnia quae induxisti nobis (~ quae indux. nobis et omnia quaec. fecisti nobis FU) in vero iudicio fecisti</i>
32	<i>et tradidisti nos in manus (manibus 250*) inimicorum iniquorum (× 250) inimicissimorum apostatarum (× 7) et regno iniquo et nequissimo prae omni terra</i>	<i>et tradidisti nos in manibus inimicorum inimicissimorum apostat<ar>um et regno iniquo et nequissimo prae omni tempore</i>	<i>et tradidisti nos in manibus inimicorum iniquorum inimicissimorum apostatarum et regno iniquo et nequissimo prae omni terra</i>
33	<i>et nunc non est nobis aperire os confusio et exprobratio facta est servis tuis et colentibus te</i>	<i>et nunc non est nobis aperire os confusio et exprobratio facta est servis tuis et colentibus te</i>	<i>et nunc non est nobis aperire os confusio et exprobratio facta est servis tuis et colentibus te</i>
34	<i>et ne tradas nos in finem (fine 330) propter nomen tuum et ne destruas testamentum tuum (× × × 7 330)</i>	<i>et ne tradas nos in fine propter nomen tuum et ne disperdas testamentum tuum</i>	<i>et ne tradas nos in finem propter nomen tuum (om.)</i>
35	<i>et ne avertas misericordiam tuam a nobis propter abraham dilectum tuum (dilectum a te 7) et propter isaac servum tuum et israhel sanctum tuum</i>	<i>et ne auferas misericordiam tuam a nobis propter abraham dilectum tuum et propter isaac servum tuum et israhel sanctum tuum</i>	<i>et ne avertas misericordiam tuam a nobis propter Abraham dilectum tuum et Isaac servum tuum et Israel sanctum tuum</i>
36	<i>quibus locutus es (est 330) adimplere semen eorum quasi (sicut 330) stellas caeli et quasi (sicut 330) arenam (arena 330, + maris 250) quae ad ora (oram 250) maris est (~ est ad ora maris 330)</i>	<i>quibus locutus es adimplere semen eorum quasi stellas caeli et velut arena quae est ad ora maris</i>	<i>quibus locutus es adimplere semen eorum sicut stellas coeli et sicut arena quae est ad oram maris</i>
37	<i>quoniam domine minorati sumus prae omnibus gentibus et sumus humiles in omni terra (omnem terram 330) hodie propter peccata nostra (iniquitates nostras 7 250)</i>	<i>quoniam domine minorati sumus prae omnibus gentibus et sumus humiles hodie propter peccata nostra</i>	<i>quoniam minorati sumus domine prae omnibus gentibus et sumus humiles in omnem terram hodie propter peccata nostra</i>
38	<i>et non est in tempore hoc (~ hoc tempore 330) princeps et propheta et dux neque holocaustomata (-toma 7) neque sacrificium neque oblatio (-nes 7, × × 330) neque incensus (-um 330) nec (neque 330) locus ad sacrificandum in conspectu tuo et invenire misericordiam (-dia 330, et in veram misericordiam 250)</i>	<i>et non est in tempore hoc princeps neque propheta neque dux neque holocaustomata neque sacrificium neque oblationem neque incensum nec locus ad sacrificandum in conspectu tuo et invenire misericordiam</i>	<i>et non est in hoc tempore princeps et propheta et dux neque holocaustomata neque sacrificium neque oblatio neque incensum neque locus ad sacrificandum in conspectu tuo et invenire misericordiam</i>
39	<i>sed in anima contribulata et spiritu humiliationis accipiamur (accipimus nos 250)</i>	<i>sed in anima co<n>tribulata spiritu humiliationis inveniamur</i>	<i>sed in anima contribulata et spiritu humiliationis accipiamur</i>
40	<i>quasi in holocausto (-tos 7, -tis 330) arietum et taurorum et multitudine (-nem 7) agnorum pinguium sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie et perficere subsequentes te quoniam non est confusio his (× 7 250) qui confidunt (***) confident 250*, × confidentibus 250*) in te</i>	<i>tamquam in holocaustis arietum et taurorum aut in multitudine agnorum pinguium sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie et perfice subsequentes te quoniam non est confusio his qui confidunt in te</i>	<i>quasi in holocaustis arietum et taurorum et multitudine agnorum pinguium sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie et perfice subsequentes te quoniam non est confusio his qui confidunt in te</i>
41	<i>et nunc exsequimur in toto corde et timemus te et inquirimus faciem tuam</i>	<i>nunc te sequimur in toto corde et timemus te quaerimus faciem tuam</i>	<i>et nunc exsequimur (sequimur FU) in toto corde timemus te quaerimus faciem tuam</i>
42	<i>ne confundas nos sed fac nobiscum secundum modestiam (maiestatem 250 330) tuam et secundum multitudinem miserationum tuarum</i>	<i>ne confundas nos sed fac nobiscum secundum modestia tua et secundum multitudinem miserationum tuarum</i>	<i>ne confundas nos et fac nobiscum secundum maiestatem tuam et secundum multitudinem miserationum tuarum</i>
43	<i>et libera nos secundum mirabilia tua et da gloriam nomini tuo domine</i>	<i>libera nos secundum multa mirabilia tua et da gloriam nomini tuo domine</i>	<i>da gloriam nomini tuo domine</i>
44	<i>et confundantur omnes qui ostendunt servis tuis mala et confundantur ab omni potentia sua et virtus eorum conteratur (virtutes eorum conterantur 250)</i>	<i>confundantur omnes qui ostendunt servis tuis mala et confundantur ab omni potentia sua et virtus eorum conteratur</i>	<i>confundantur omnes qui ostendunt servis tuis mala et confundantur ab omni potentia sua et virtus eorum conteratur</i>
45	<i>et cognoscant quoniam tu es (× 250) dominus deus solus et gloriosus (× × 330) in omni orbe terrarum</i>	<i>et cognoscant quoniam nomen tibi dominus tu solus altissimus et gloriosus in omni orbe terrarum</i>	<i>et cognoscant quia (quoniam FU) tu es dominus deus solus in omni orbe terrarum</i>

Table 7: Song of Azariah

It is clear that both witnesses 7 + 250 go back to a common archetype, as evidenced by their nearly identical wording, as well as the accidental omission in the second part of v. 27 by a shift from same to same on *omnia opera tua* (*omnia iudicia tua*) (an accident that could go back to the Greek model ἀληθινά ἀλήθεια). Some of the remarkable readings in each of the two witnesses can be explained by this same type of accident: thus the omission of 250 in v. 31 (*quaecumque* *quaecumque*) and that of 7 in v. 34 (*tuum* *tuum*). In v. 32, the omissions of 7 and 250 are accidental (*-rum* *-rum*). Note, however, in v. 35 the reading *dilectum a te* of 7 corresponds exactly to the Greek τὸν ἡγαπημένον ὑπὸ σοῦ.

Other variations are less far-reaching. Thus the variation *laudabilis* - *laudabile* (v. 26) is already attested in Greek, depending on whether the agreement is with *κέρει* or with *ὄνομα*; it is found throughout the Latin tradition. The substitution of *manibus* for *manus* (v. 32) is a frequent phenomenon in the Latin tradition (one need only consult the apparatuses of the Vulgate to be convinced). In v. 36, the addition of *maris* in 250 has no correspondence in Greek or in the Vulgate; the same is true for the plural *oblaciones* in 250 in verse 38. In v. 38, *holocaustoma* in 7 is probably a copying error, which is clearly the case with the reading in *veram misericordiam* in 250. The words *accipimus nos* in v. 39 in 250, as well as *multitudinem* in 7 in v. 40, are also to be considered as mistakes. The variations at the end of v. 40 in 7 and 250 (before and after correction) are explained by the hesitation between the two readings *his qui confidunt* and *confidentibus*. In v. 42, to translate *ἐπιείκεια*, the Latin tradition of the verse employs *tranquillitas* (VL 177), *clementia* (CY), *modestia* (VL 7 and 460, remarkable agreement), and *mansuetudo* (AU ep 111, the Vulgate and its dependent witnesses). It is clear that the lesson *maiestatem* of 250, which cannot render the Greek, is secondary; one finds it however in 330, in 408 and in Verecundus. The plural (*virtutes eorum conterantur*) of 250 in v. 44 has no equivalent in Greek or in the Vulgate and is isolated in the Old Latin tradition.

The text of 330 corresponds broadly to that of 7 + 250, but without the accident that characterizes them in v. 27. The same accident as in 7 (*tuum* ^{tuum}) is found in v. 34, however. It does not have the double reading *sacrificium-oblatio* of 7 + 250 in v. 38, but only *sacrificium*. As 250 he attests the lesson *maiestatem* in v. 42.

These three witnesses probably go back to the same Latin model of the canticle whose roots are to be found in North Africa as indicated by the great proximity with the texts of Verecundus and Fulgentius, as it appears from the table above. Among the following variations, we note that some seem to indicate a closer relationship between 330 and VER + FU:

28. *induxisti* 1 VER FU 330 ≠ *adduxisti* 7 250 *induxisti*² VER FU 330 ≠ *fecisti* 7 250
29. *discendentes* FU ≠ *discedere* 7 250 330 VER *multum* VER FU 330 ≠ *perquam* 7 250
30. *oboedivimus* VER FU 330 ≠ *audivimus* 7 250 *praeceperas* VER ≠ *praecepisti* 7 250 330 FU
31. *induxisti* VER FU 330 ≠ *adduxisti* 7 250
34. accidental omission of *et ne destruas testamentum tuum* VER 7 330
36. *sicut*^{1 and 2} VER 330 ≠ *quasi* 7 250 *quae est ad ora maris* VER 330 (*ora*) ≠ 7 250
37. *omnem terram* VER 330 ≠ 7 250
38. *hoc tempore* VER 330 ≠ 7 250
40. *holocaustis* VER FU 330 ≠ 7 250 *perfice* VER ≠ 7 250 330
41. *sequimur* FU ≠ 7 250 330 VER *quaerimus* ≠ 7 250 330
42. *maiestatem* VER 250 330 ≠ 7
43. omission of the first part of the v. VER ≠ 7 250 330
45. omission of *et gloriosus* VER FU 330 ≠ 7 250

What about 460? Its proximity to the African text is quite clear. If we put aside the possible errors of reading, there remain only some remarkable lessons:

26. omission of *nomen tuum*
- 26-27. accidental omission of *veritas et iudicia tua* (*veritas* ^{veritatis})
29. *iniquitatem fecimus* ≠ 7 250 330 VER FU accidental omission of *discedere a te et perquam peccavimus* (*fecimus* ^{peccavimus})
32. accidental omission of *iniquorum* (*inimicorum* ^{iniquorum}) *prae omni tempore* ≠ 7 250 330 VER: wrong resolution of an abbreviation?

34. *disperdas* ≠ 250 (the other witnesses omit the second part of the verse)
35. *auferas* ≠ 7 250 330 VER
36. *velut* ≠ 7 250 330 VER
37. omission of *in omni terra*
38. *oblationem* ≠ 7 250 VER
40. *holocaustis* with 330 *perfice* with VER FU ≠ 7 250 330
41. *sequimur* with FU ≠ 7 250 330 VER *quaerimus* with VER FU ≠ 7 250 330
42. *modestia*<*m*> *tua*<*m*> with 7 ≠ 250 330 VER
43. addition of *multa* before *mirabilia*
45. addition of *nomen tibi* *altissimus et gloriosus* ≠ 7 250 330 VER FU: double lesson

Among the manuscript witnesses to the canticle of Azariah, VL 408, the only witness retained from the Milanese recension of Simeon, continues the canticle until v. 51, thus linking the two canticles of chapter 3. The text of the hymn differs little from the African text. Here are the notable lessons (in comparison with the text of 7 250 330):

26. *laudabile et gloriosum nomen tuum in saecula*] *laudabilis et superexaltatus in saecula* 408: the canticle of Azarias bearing the title *hymnum trium puerorum*, it is the refrain of the canticle of the Three Young Men that is noted here.
27. *opera tua*] + *vera* 408 with FU and Greek
28. *adduxisti/induxisti*] *fecisti* 408 omission of *hierusalem*
29. omission of *perquam/multum*
31. *fecisti*] *induxisti* 408 omission of *in vero iudicio fecisti*
32. *regno iniquo et nequissimo*] *regi iniquo et pessimo* 408
34. accidental omission of the first part of the v. (*tuum* ^{tuum}) *destruas*] *dispexeris* 408
36. *quasi...quasi*] *sicut...sicut* 408 with 330 VER
39. *anima contribulata et spiritu humiliationis accipiamur*] *in anima spiritu humilitatis suscepit in nobis* 408
40. *fiat*] *faciat* 408: reading mistake *perficere*] *perfice* 408 with 460 VER FU
41. *inquirimus*] *quaerimus* with 460 VER FU
42. *modestiam*] *maiestatem* with 250 330 VER FU
45. *in omni orbe terrarum*] *in omnem orbem* 408

Contrary to Schneider's assertion, the model common to all these witnesses is different from Augustine's text. The discrepancies appear in almost every verse, which will lead to the assignment of the sigle **A** to the long quotation from his *Epistle III* (dated 409). The following lessons in particular should be noted:

28. *adduxisti...fecisti*] *intulisti...intulisti* AU (cf. v. 31)
29. *inique egimus*] *legi non paruimus* AU
30. *audivimus*] *obaudivimus* AU
31. *fecisti...adduxisti/induxisti*] *intulisti...intulisti* AU (cf. v. 28)
32. *apostatarum* 250] *transfugarum* AU *regno iniquo et nequissimo*] *regi iniusto et pessimo* AU *prae omni terrae*] *ultra universam terram* AU
33. *aperire*] *ut possimus aperire* AU *exprobratio*] *opprobrium* AU *colentibus te*] *eis qui te colunt* AU
34. *tradas*] *tradideris* AU *finem*] *perpetuum* AU *destruas*] *despexeris* AU
35. *ne avertas*] *ne abstuleris* AU *dilectum a te*] *qui a te dilectus est* AU

36. *adimplere]* *multiplicaturum te* AU *quasi stellas]* *ut astra* AU *harenam quae ad ora maris est]* *harenam maris* AU (cf. 250)
37. *minorati sumus]* *minimi facti sumus* AU *gentibus]* *nationibus* AU
38. *holocaustomata...sacrificium...oblato...incensus]* *holocausta...oblato...supplicationes* AU
39. *humiliationis]* *humilitatis* AU
40. *holocausto]* *holocaustomatibus* AU
41. *exsequimur]* *sequimur* AU *inquirimus]* *quaerimus* AU
42. *modestiam/maiestatem]* *mansuetudinem* AU *miserationum tuarum]* *misericaordiae tuae* AU
44. *confundantur¹]* *vereantur* AU
45. *cognoscant]* *sciant* *in omni orbe terrarum]* *in universo orbe terrae* AU

Augustine's text, which is obviously open-book quoted, is not free from copying errors, as in vv. 29-31 (*quoniam peccavimus et legi non paruimus et mandatis tuis non obaudivimus ut bene nobis esset, et omnia quae intulisti nobis vero iudicio intulisti*), whose shorter form can be explained by omissions by passing from the same to the same.

The African model common to these witnesses does not correspond either to the text of Cyprian who quotes vv. 37-42 in CY te 3,20. Cyprian's wording varies considerably as the following lessons show:

38. *et dux]* *neque potestas neque dux* CY *holocaustomata]* *holocausta* CY *sacrificium]* *hostia* CY
oblato] *thus* CY *ad sacrificandum]* *sacrificare* CY *in conspectu tuo]* *coram te* CY *misericaordiam]*
+ *a te* CY
39. omission of *contribulata* CY *humiliationis]* *humilitatis* CY *accipiamur]* *acceptos nos habe* CY
40. *quasi]* *ut* CY *in holocaustis]* *holocaustos victimas* CY *multitudinem]* *quasi multa milia* CY *pinguium]* *qui sunt pinguiissimi* CY *sacrificium nostrum]* *hostia nostra* CY *in conspectu tuo]* *coram te* CY
perficere subsequentes te] *consummetur potestas haec* CY *non est confusio]* *non erubescit* CY
42. *ne confundas nos]* *ne nos in obprobrium tradas* CY *modestiam/maiestatem]* *clementiam* (var. *tranquillitatem*) CY *multitudinem]* *amplitudinem* CY *miserationum tuarum]* *misericaordiae tuae* CY

The European Old Latin text of the hymn is best represented by the Würzburg palimpsest (VL 177)⁷⁰, which, as we shall see later, bears witness to the type of European text of the first half of the fourth century. It is also possible to compare it with the European text transmitted by VL 182⁷¹. Three observations are to be made. The European text uses a different vocabulary. The two witnesses 177 and 182 diverge quite regularly. Finally, one should note the proximity with some of Augustine's lessons. For the canticle of Azarias, here are the characteristic lessons of 177 and 182 (in comparison with the African text):

27. *fecisti nobis* 182] *fecisti* 177 *opera tua]* + *vera* 177 182
- 27-28. accidental omission of *tua veritas et iudicia* 177 by homoeoteleuton; 182 does not attest to the omission
28. *secundum omnia quae adduxisti/induxisti]* *per* (propter 182) *omnia quae intulisti nobis* 177 182 *super civitatem sanctam]* *civitati sanctae* 177 182 *fecisti/induxisti]* *intulisti* 177 182
29. *inique egimus* 182] *legi non paruimus* 177 with AU *discedere a te/discendentes a te]* *quod a te recessimus* 177 182

⁷⁰ From v. 39 on, the fragments of St. Gall (VL 176) are attested, but in a very fragmentary form that shows only two differences from that of 177: *sed]* *et* 176 in v. 39; *sequentes]* *subsequentes* 176 in v. 40.

⁷¹ HAELEWYCK 2022.

30. *mandatis tuis* 182] *peccavimus in omnibus mandatis tuis* 177 omission of *neque fecimus* 177; 182 does not attest to the omission *sicut] ut* 177 182
31. *fecisti ... adduxisti/induxisti] intulisti ... fecisti* 177 182 with AU partim
32. *iniquorum* 182] *nostrorum* 177 (the rest is unreadable) *regno iniquo et nequissimo] regi iniusto et pessimo* 177 182 with AU *prae omni terra] prae universa terra* 182; *praeter universam terram* 177: wrong resolution of an abbreviation, cf. AU (*universam terram*)
33. *aperire] ut possimus aperire* 177 182 with AU *confusio et exprobratio] verecundia et turpitudine* 177 182 *colentibus te* 182] *iis qui te colunt* 177 cf. AU
34. *tradas] tradideris* 177 182 with AU *in finem] in perpetuum* 177 182 with AU omission of *propter nomen tuum* 177; 182 does not attest to the omission *destruas/disperdas] disperseris* 177; accidental omission of the second part of the v. in 182 (*tuum* $\widehat{\text{tuum}}$)
35. *ne avertas/auferas] ne abstuleris* 177 182 with AU *dilectum tuum] qui a te dilectus est* 177 182 with AU accidental omission (in variant) of *et israhel sanctum tuum* 177 (*tuum* $\widehat{\text{tuum}}$); 182 does not attest to the omission, but reads *iherusalem* instead of *israhel*
36. *adimplere] multiplicare* 182; *te multiplicaturum* 177 cf. AU (*multiplicaturum te*) *ad ora maris] circa ora maris* 177 182
37. *minorati sumus] minimi facti sumus* 177 182 with AU *prae omnibus gentibus] prae omnes nationes* 177 (cf. AU *nationibus*); *inter ceteras gentes* 182 omission of *omnem* before *terram* (as in 182) and of *nostra* after *peccata* 177 (182 reads *nostra*)
38. *oblatio] supplicationes* 177 with AU; 182 omits *neque sacrificium neque oblatio* by accident (*neque* $\widehat{\text{neque}}$) omission of *neque oblationes* 177 with 330 *miserecordiam* 182] + *tuam* 177
39. omission of *contribulata* 177 182 *humiliationis] humilitatis* 177 182 with AU
40. *quasi in holocaustis] ut in holocaustomatibus* 177 182 with AU *subsequentes* with 176 182] *sequentes* 177 *non est] non erit* 177 182 *confusio* 182] *turpitudine* 177 *qui confidunt in te] qui in te confidunt* 177 182
42. *modestiam/maiestatem] tranquillitatem* 177 182 *miserationum tuarum* 182] *miserecordiae tuae* 177 with AU
44. *confundantur] vereantur* 177 with AU; *revereantur* 182
45. *cognoscant] sciant* 177 182 with AU *in omni orbe terrarum] in universo orbe terrae* 177 182 with AU

The song of Divine Transcendence

Ph. Bernard, in his study of the Canticle of the Three Young Men in Western liturgical repertories⁷², distinguishes two sections in the Canticle of Daniel: the Canticle of Creatures (3:57-88) and a piece he calls the Canticle of Divine Transcendence (3:52-55). He has shown that in the liturgical repertories he has studied⁷³, the vast majority of manuscripts include the entire Canticle of Creatures, and the overwhelming majority of these are French, Aquitanian and Spanish manuscripts.

However, from the beginning of the 11th century, German liturgical manuscripts substituted the hymn of Divine Transcendence for this hymn. This piece can only be secondary: not only is it very shortened, but the deleted verses have been replaced by passages borrowed or inspired from other biblical books. Indeed, the words *benedictus es qui ambulas super pennas ventorum* come from Ps 103:3 (cf. Ps 17:11), and the phrase *benedictus es super sceptrum divinitatis tuae*

⁷² BERNARD 1993.

⁷³ He lists 62 of them on pp. 237-240.

is distantly inspired by Ezek 20:37 or even Wis 10:13-14⁷⁴. This composition, however, predates the 11th century, since it is attested by the Milanese Psalters of the recension with diacritical marks, VL 405 406 407, which all three date from the second half of the 9th century⁷⁵. It will later be found in the Ambrosian *Manualia* of the cathedral office from the 11th century onwards (VL 400 401 402), where it introduces the morning office from the period of Ambrose⁷⁶. However, as late as the ninth century, it does not appear in the main witness of the Milanese recension of Simeon, VL 408, which gives the authentic biblical text of verses 52-56. Schneider assumes that Simeon can not have known this piece⁷⁷. But could we not consider that the author of this recension rejected this piece in order to return to the biblical text? This hypothesis is not implausible when one knows that he made two other important changes: he continued the canticle of the creatures until v. 90 and preceded it with the canticle of Azariah (3:25-51). As Bernard points out, the canticle of the creatures was also supplanted at the Four-Times by an *Alleluia benedictus es (domine deus patrum nostrorum et laudabilis in saecula)* (Dan 3:52) and by an *Omnipotentem semper adorent*, a poetic composition paraphrasing the text of the canticle by Walafrid Strabon (d. 849)⁷⁸.

The Canticle of Divine Transcendence does not really fit into the framework of an edition of the Old Latin versions of Daniel, since this free composition incorporates elements borrowed from other passages of the Bible. Here, however, is the text of the canticle edited on the basis of the Ambrosian witnesses VL 400 401 402 405 406 407⁷⁹. The lemma is that of 405 406 407.

hymnus trium puerorum

benedictus es domine deus patrum nostrorum

et laudabilis et superexaltatus (gloriosus 400 401 402) in saecula

et benedictum nomen gloriae tuae quod est sanctum

et laudabile et superexaltatum (gloriosum 400 401 402) in saecula

benedictus es in templo sancto gloriae tuae

et laudabilis et superexaltatus (gloriosus 400 401 402) in saecula

benedictus es super sedem sanctam deitatis tuae

et laudabilis et superexaltatus (gloriosus 400 401 402) in saecula

benedictus es super thronum sanctum regni tui

et laudabilis et superexaltatus (gloriosus 400 401 402) in saecula

benedictus es super sceptrum divinitatis tuae

et laudabilis et superexaltatus (gloriosus 400 401 402) in saecula

benedictus es qui sedes super cherubim et seraphim

et laudabilis et superexaltatus (gloriosus 400 401 402) in saecula

benedictus es qui ambulas super pennas ventorum et super undas maris

⁷⁴ This passage from the book of Wisdom combines the mention of the scepter (in the singular, v. 14) and that of the pit (v. 13) (I thank P. Bogaert who drew my attention to this last reference). FERRETTI 1937, p. 213.

⁷⁵ SCHNEIDER 1938, pp. 70-74 studied the use of the danielic canticle at the Four-Times and leaned towards a late milanese insertion of this piece for which he assumed however a greek model called *tractus*.

⁷⁶ The Creature's Song is sung on Sunday. See SCHNEIDER 1938, pp. 9-10 and 100-101.

⁷⁷ SCHNEIDER 1938, p. 74.

⁷⁸ Ph. Bernard says « Au total, à partir du XI^{ème} siècle, le ‘Cantique des créatures’ a été, dans trois mss. sur quatre, éliminé par trois rivaux: aux Quatre-Temps du quatrième mois, quand ils étaient rattachés à la semaine octave de la Pentecôte, par un *Alleluia Benedictus es*; aux Quatre-Temps de septembre, par *Omnipotentem*; aux deux autres Quatre-Temps, par le ‘Cantique de la transcendance’, principalement en Allemagne. C’est aux Quatre-Temps du premier mois qu’il a le mieux résisté, notamment dans les mss. français, aquitains et espagnols » (pp. 240-241).

⁷⁹ The refrain *et laudabilis et superexaltatus in saecula* is sometimes noted in an abbreviated form that is not reported here.

et laudabilis et superexaltatus (gloriosus 400 401 402) in saecula
 (var. + *benedicite omnia opera domini domino*)
benedicant te omnes angeli et sancti tui
et laudabilis et superexaltatus (gloriosus 400 401 402) in saecula
 (+ *benedicant te omnes angeli et sancti tui*
et laudabilis et superexaltatus in saecula 407)*
benedicant te caeli terra mare et omnia quae in eis sunt
et laudabilis et superexaltatus (gloriosus 400 401 402) in saecula

In conclusion, of the three hymns transmitted by the Latin tradition in connection with the supplement to chapter 3 of Daniel, only that of Azariah (3:26-45) contributes significantly to the illumination of the types of text. Indeed, the canticle of the Three Young Men (3:57-88[90]), with its rudimentary syntax and boilerplate vocabulary, varies very little in either direct or indirect tradition (the rare patristic quotations are unusable). The canticle of Divine Transcendence (3:52-56) must be left out of the edition. On the other hand, the variety of vocabulary of the direct and indirect witnesses, together with the fact that several ecclesiastical writers quote at length or comment on the text of the canticle of Azarias, will make it possible to write, for this one, at least three of the major lines usual in Beuron's edition (not counting the vulgate **V** line which closes the scheme of the edition). For vv. 37-42, Cyprian's text will be noted in major line **K**, representing the type of ancient African text (middle of the third century). The text transmitted by 7 250 330 Verecundus and Fulgentius may be given the siglum **C**, reserved for late African authors. The text of witnesses 176 177 (whose wording is close to that of Lucifer of Cagliari in other passages of the book of Daniel), as well as 182, will be identified by the abbreviation **D** corresponding to the European text of around 350 CE. Augustine's text differs considerably from the late African text; it is not, however, identical with the European text of the mid-4th century, although it shares some lessons with it. The particular wording of his text will allow for a major line **A**.

5. Text types

The analysis of the Canticle of Azariah had made it possible to identify four main types of Old Latin text (**K C D** and **A**). And what about the rest of the book, especially in the parts common to Hebrew and Greek? In indirect tradition, three passages of the book are abundantly quoted in patristic literature: the vision of the four beasts and the son of man in chapter 7, the prophecy of the seventy weeks at the end of chapter 9 and the announcement of the resurrection at the beginning of chapter 12. It is mainly thanks to these passages that it has been possible to lay the groundwork for the history of the Old Latin text of Daniel. It shall be seen that, even if the Church uses the text of Theodotion, as Jerome affirms, there are still numerous traces of the use of the Septuagint text in the oldest Latin authors⁸⁰.

The origins

The oldest traces of the Old Latin text of Daniel are to be found, in the second century, in the Latin translations of the *Pastor of Hermas* and the *Epistle of Barnabas*, and in the third in Tertullian and Victorinus of Pettau.

The so-called vulgate version of the *Pastor of Hermas* contains two allusions to Daniel:

⁸⁰ See BURKITT 1896, pp. 18-25. Burkitt worked on older editions, but his conclusions remain valid. The examples reported by Burkitt are included in ZIEGLER, MUNNICH, FRAENKEL 1999, pp. 96-100.

6:22: *propter hoc misit dominus angelum suum qui est super bestias cuius nomen est Hegrin, et obturavit os eius ne te dilaniaret* (HER V vis 4,2). Two contacts with the text of θ' are recognized: *obturare* for ἐμφράσω and *dilaniare* for λυμαίνομαι (*vexare* in 176). *Hegrin*, which could not be the name of the angel, but that of one of the beasts (despite the construction of the sentence), could be a distortion of the adjective ἄγριος that qualifies the beasts in 4:22 (μετὰ θηρίων ἀγρίων ἔσται ἡ κατοικία σου).

9:20: *coepti orare dominum et confiteri peccata mea* (HER V vis 1,1). The vocabulary is too general.

Probably made in Africa, the Latin translation of the *Epistle of Barnabas* is the first witness in the Latin world to use two of the most famous Danielic prophecies: the vision of the four beasts in chapter 7 and the prophecy of the seventy weeks in chapter 9. With the exception of the latter passage, they are all introduced explicitly as coming from Daniel:

7:7-8: *et vidi quartam bestiam nequam et fortem et saeviore ceteris bestiis marinis et apparuerunt illi decem cornua et ascendit aliud cornu breve in medio illorum et deiecit cornua tria de maioribus cornibus* (BAR 4,5 [29,12])

7:24: *regna in terris decem regnabunt, et resurget retro pusillus rex qui deponet tres in unum de regibus* (BAR 4,4 [29,6])

9:24: *consummata enim temptatio, de qua scriptum est sicut Danihel dicit, adpropinquavit. propter hoc enim dominus intercidit tempora et dies ut adceleret dilectus illius ad hereditatem suam* (BAR 4,3 [28,23])

9:24ss: *et erit septimo die consummato aedificabitur templum deo praeclare in nomine domini* (BAR 16,6 [87,4])

In reality, these are more like free quotations. The three terms used to describe the fourth beast - *nequam*, *fortis*, *saevus* - do not exactly match the adjectives in the two forms of the Greek (φοβερός in ο' and φοβερός, ἔκθαμβος, ἰσχυρός θ'); only *fortis* matches the ἰσχυρός of θ'. Note also these other points of contact with Theodotion: *resurgere* (θ' ἀναστήσεται, ο' στήσεται) in 7:24 and *intercidere* (θ' συνετμήθησαν, ο' ἐκρίθησαν) in 9:24. It is not impossible that these free quotations, which rely on the text of Theodotion, come from collections of *testimonia*, as R. Gryson has assumed in his edition of Isaiah⁸¹. The lessons of Barnabas Latin will appear in the apparatus and not in the schema.

With Tertullian (TE, X text), the ground is more assured. We must distinguish here between the authentic Tertullian works, the *Adversus Marcionem* (between 207 and 211), the *De ieiunio* (ca. 210/211), the *Adversus Praxeum* (ca. 210/211) and the *Scorpiace* (ca. 211/212), and a somewhat older work whose authenticity is in question, at least for its biblical quotations, namely the *Adversus Iudaeos* (dated 197). According to Burkitt and Munnich, Tertullian usually follows the ο' text (in one case according to a quotation from Justin), but from time to time his text corresponds to that of θ'. Here are the passages on which this assertion rests: 1:17; 3:16b-18.92; 7:10.13-14; 9:1a.3c.21.23b; 10:1a.2-3.11a.12. We will comment on only a few of them below.

	ο'	θ'	TE sco 8
3:16	οὐ χρεῖαν ἔχομεν ἀποκριθῆναι σοι ἐπὶ τῇ ἐπιταγῇ ταύτῃ	οὐ χρεῖαν ἔχομεν ἡμεῖς περὶ τοῦ ῥήματος τούτου ἀποκριθῆναι σοι	<i>non habemus necessitatem respondendi huic tuo imperio</i>
3:17	ἔστι γὰρ ὁ θεὸς ὁ ἐν οὐρανοῖς εἰς κύριος ἡμῶν, ὃν φοβούμεθα, ὃς ἐστι δυνατὸς ἐξελεῖσθαι ἡμᾶς ἐκ τῆς καμίνου τοῦ πυρός, καὶ ἐκ τῶν χειρῶν σου, βασιλεῦ, ἐξελεῖται ἡμᾶς	ἔστι γὰρ θεός, ὃς ἡμεῖς λατρεύομεν, δυνατὸς ἐξελεῖσθαι ἡμᾶς ἐκ τῆς καμίνου τοῦ πυρός τῆς καιομένης, καὶ ἐκ τῶν χειρῶν σου, βασιλεῦ, ῥύσεται ἡμᾶς	<i>est enim deus noster, quem colimus, potens eruere nos de fornace ignis et ex manibus tuis</i>

⁸¹ GRYSON 1987-1997, p. 16.

3:18	καὶ τότε φανερόν σοι ἔσται, ὅτι οὐτε τῷ εἰδώλῳ σου λατρεύομεν οὐτε τῇ εἰκόνι σου τῇ χρυσεῇ, ἣν ἔστησας, προσκυνοῦμεν	καὶ ἐὰν μή, γνωστὸν ἔστω σοι, βασιλεῦ, ὅτι τοῖς θεοῖς σου οὐ λατρεύομεν καὶ τῇ εἰκόνι, ἣ ἔστησας, οὐ προσκυνοῦμεν	<i>et tunc manifestum fiet tibi quod neque idolo tuo famulabimur, nec imaginem tuam auream quam statuisti adorabimus</i>
	ο΄	θ΄	TE Prax 3
7:10	χιλίας χιλιάδες ἐθεράπευον αὐτὸν καὶ μύρια μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ	χιλίας χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ, καὶ μύρια μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ	<i>milies centies centena milia ad-sistebant ei, et milies centena milia apparebant ei</i>
	ο΄	θ΄	TE Marc 3,7
7:13	καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ἦρχετο ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, καὶ ἔως παλαιοῦ ἡμερῶν παρῆν, καὶ οἱ παρ-εστηκότες παρῆσαν αὐτῷ	καὶ ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος καὶ ἔως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασε καὶ προσήχθη αὐτῷ	<i>et ecce cum nubibus caeli tamquam filius hominis veniens, venit usque ad veterem dierum, aderat in conspectu eius, et qui adsistebant adduxerunt illum</i>
7:14	καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία βασιλική, καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα λατρεύουσα αὐτῷ, καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ μὴ ἄρῃ, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ, ἥτις οὐ μὴ φθαρῇ	καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πάντες οἱ λαοί, φυλαί, γλῶσσαι δουλεύουσιν αὐτῷ· ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ παρ-ελεύσεται, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ μὴ διαφθαρῇσεται	<i>et data est ei potestas regia, et omnes nationes terrae secundum genera et omnis gloria famulabunda, et potestas eius usque in aevum quae non auferetur, et regnum eius quod non vitiabitur</i>
			(+ et data est illi regia potestas et universae nationes et gloria omnis serviens illi
			et potestas eius aeterna quae non auferetur et regnum eius quod non corrumpetur TE Marc 4,39)
	ο΄	θ΄	TE je 10
9:21	καὶ ἔτι λαλοῦντός μου ἐν τῇ προσευχῇ μου καὶ ἰδοὺ ὁ ἀνὴρ, ὃν εἶδον ἐν τῷ ὕπνῳ μου τὴν ἀρχὴν, Γαβριηλ, τάχει φερόμενος προσήγγισέ μοι ἐν ᾧ ὥρᾳ θυσίας ἐσπερινῆς	καὶ ἔτι ἐμοῦ λαλοῦντος ἐν τῇ προσευχῇ καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Γαβριηλ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ὁράσει ἐν τῇ ἀρχῇ, πετόμενος καὶ ἡψατό μου ὥστε ὥραν θυσίας ἐσπερινῆς	<i>et adhuc loquente me in oratione, ecce vir quem videram in somnis initio, velociter volans appropinquavit mihi quasi hora vespertini sacrificii</i>
	ο΄	θ΄	TE je 9
10:1	ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ πρώτῳ Κύρου βασιλέως Περσῶν	ἐν ἔτει τρίτῳ Κύρου βασιλέως Περσῶν	<i>anno tertio Cyri regis Persarum</i>
10:2	ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἐγὼ Δανιηλ ἤμην πενθὼν (τρεις εβδομάδας)	ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐγὼ Δανιηλ ἤμην πενθὼν τρεῖς εβδομάδας ἡμέρων	<i>in illis diebus ego Daniel eram lugens per tres hebdomadas</i>
10:3	ἄρτον ἐπιθυμῶν οὐκ ἔφαγον, καὶ κρέας καὶ οἶνος οὐκ εἰσῆλθεν εἰς τὸ στόμα μου, ἔλαιον οὐκ ἠλειψάμην ἕως τοῦ συν-τελέσαι με τρεῖς εβδομάδας τῶν ἡμερῶν	ἄρτον ἐπιθυμῶν οὐκ ἔφαγον, καὶ κρέας καὶ οἶνος οὐκ εἰσῆλθεν εἰς τὸ στόμα μου, καὶ ἄλειμμα οὐκ ἠλειψάμην ἕως πληρώσεως τριῶν εβδομάδων ἡμερῶν	<i>panem suavem non edi, caro et vinum non introierunt in os meum, oleo unctus non sum donec consummaretur tres hebdomades</i>
10:11	Δανιηλ, ἄνθρωπος ἐλεεινὸς εἶ	Δανιηλ ἀνὴρ ἐπιθυμῶν	<i>Daniel, homo es miserabilis</i>
10:12	μὴ φοβοῦ, Δανιηλ· ὅτι ἀπὸ τῆς ἡμέρας τῆς πρώτης, ἥς ἔδωκας τὴν διάνοιάν σου διανοηθῆναι καὶ ταπεινωθῆναι ἐναντίον τοῦ κυρίου σου, εἰσηκούσθη τὸ ῥῆμά σου, καὶ ἐγὼ εἰσῆλθον ἐν τῷ ῥήματί σου	μὴ φοβοῦ, Δανιηλ· ὅτι ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας, ἥς ἔδωκας τὴν καρδίαν σου τοῦ συνιέναι καὶ κακωθῆναι ἐναντίον τοῦ θεοῦ σου, ἠκούσθησαν οἱ λόγοι σου, καὶ ἐγὼ ἤλθον ἐν τοῖς λόγοις σου	<i>ne timueris, quoniam ex die prima qua dedisti animam tuam recogitavi et humiliationi coram deo, exauditus est verbum tuum, et ego introivi verbo tuo</i>

Table 8: Tertullian

In spite of the freer character of the translation of 3:17 or the few concordances of detail with the text of Theodotion, it is clear that TE follows the LXX text in 3:16-18.

The quotation from 7:10 is characterized by the inversion μύριαι μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ ... χίλιαι χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ, which he alone attests in the Old Latin tradition. However, we read the inversion of the numbers μύριαι μυριάδες ... χίλιαι χιλιάδες in Greek in Clement of Rome, Gregory of Nyssa, and Cyril of Alexandria, who quote the verse freely. The inversion is likely explained by the influence of the text of Rev 5:11 (μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων). The translation of λειτουργέω by *apparere* will appear again only in Tyconius⁸², but without the inversion of the numbers: *milies milia apparebant illi* (TY 5). This is a sign of the antiquity of the latter's translation.

In 7:13, two readings bring TE closer to the Theodotion translation: *cum* (= μετά; ο' ἐπί) and *veniens* (= ἐρχόμενος; ο' ἤρχετο). The reading *et aderat in conspectu eius et qui adsistebant adduxerunt illum (eum)* is an exact quotation of the Greek text ο' as it appears in Justin : καὶ παρὴν ἐνώπιον αὐτοῦ καὶ οἱ παρεστηκότες προσήγαγον αὐτόν (Dial. 31,3) instead of παρὴν καὶ οἱ παρεστηκότες παρήσαν αὐτῷ. We thus have in the West a partial⁸³ reflection of the text that was current in the East in the first half of the 2nd c. Tertullian even attests to a double lesson since παρὴν is already rendered earlier as *venit*.

The first quotation from 7:14 corresponds exactly to the LXX text. Of particular note is the expression *famulabunda* to render λατρεύουσα αὐτῷ, an expression that TE is the only one to use for this passage in the entire Old Latin tradition, and which is a hapax in Latin literature. In 3:18 the Greek verb was rendered *famulari* (TE sco 8). The discrepancies between the quotations are not explained by different forms of an already fixed Latin biblical text, but rather by the freedom of Tertullian to translate the Greek text directly. This is indicated in particular by the use of the synonymous expressions *omnes nationes - universae nationes, serviens illi - famulabunda, aeterna - usque in aevum, corrumpetur - vitiabitur*.

In 9:21 where TE follows the text ο', there is a similarity to that of θ' in the translation *volans*. The name of the angel is omitted in TE.

Anno tertio in 10:1 corresponds to the text θ'.

In 10:3, *donec consummarentur* translates exactly the text ο'. Note in TE the absence of a translation of the word (τῶν) ἡμερῶν, a word omitted in Papyrus 967.

In 10:11-12, TE translates the text ο' except for the expression *coram deo* which corresponds to the text θ'.

The *Adversus Iudaeos* attributed to him also contains large sections of the Latin text of Daniel, especially chapters 7 and 9. And it is sometimes possible to establish a comparison with other works of Tertullian (cf. supra). Two quotations will be taken as examples:

	ο'	θ'	TE Jud 14 (cf TE Marc 3,7)
7:13	καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ἤρχετο ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, καὶ ἕως παλαιοῦ ἡμερῶν παρὴν, καὶ οἱ παρεστηκότες παρήσαν αὐτῷ	καὶ ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἐφθασε καὶ προσήχθη αὐτῷ	<i>et ecce cum nubibus caeli quamquam filius hominis veniens, venit usque ad veterem dierum et aderat in conspectu eius, et qui adsistebant adduxerunt eum</i>
7:14	καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία βασιλική, καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα λατρεύουσα αὐτῷ· καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ μὴ ἄρθῃ, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ, ἥτις οὐ μὴ φθαρῇ	καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πάντες οἱ λαοί, φυλαί, γλῶσσαι δουλεύουσιν αὐτῷ· ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία	<i>et data est illi potestas regia et omnis terra secundum genus et omnis gloria serviens ei, et potestas eius aeterna</i>

⁸² However, see Munnich's remark in ZIEGLER, MUNNICH, FRAENKEL 1999, pp. 96-97.

⁸³ Partial, because the text of TE does not correspond exactly to the text of Dan 7:9-28 quoted at length by Justin in Dial. 31,3.

		αἰώνιος, ἥτις οὐ παρελεύσεται, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ μὴ διαφθαρήσεται	<i>quae non auferetur, et regnum eius quod non corrumpetur</i>
			TE Jud 8
9:21	καὶ ἔτι λαλοῦντός μου ἐν τῇ προσευχῇ μου καὶ ἰδοὺ ὁ ἀνὴρ, ὃν εἶδον ἐν τῷ ὕπνῳ μου τὴν ἀρχὴν, Γαβριηλ, τάχει φερόμενος προσήγγισέ μοι ἐν ὥρᾳ θυσίας ἑσπερινῆς.	καὶ ἔτι ἐμοῦ λαλοῦντος ἐν τῇ προσευχῇ καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Γαβριηλ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ὥράσει ἐν τῇ ἀρχῇ, πετόμενος καὶ ἦψατό μου ὥσει ὥραν θυσίας ἑσπερινῆς.	<i>et adhuc me loquente in oratione, ecce vir Gabriel quem vidi in visione in principio, volans et tetigit me quasi hora sacrificii vespertini (cf. TE je 10 supra)</i>
9:22	καὶ προσῆλθε καὶ ἐλάλησε μετ' ἐμοῦ καὶ εἶπε Δανιηλ, ἄρτι ἐξῆλθον ὑποδεῖξαί σοι διάνοιαν.	καὶ συνέτισέ με καὶ ἐλάλησε μετ' ἐμοῦ καὶ εἶπε Δανιηλ, νῦν ἐξῆλθον συμβιβᾶσαι σε σύνεσιν.	<i>et intellegere fecit me et locutus est mecum et dixit: Daniel, nunc exivi imbui te intelligentiam</i>
9:23	ἐν ἀρχῇ τῆς δεήσεώς σου ἐξῆλθε πρόσταγμα παρὰ κυρίου, καὶ ἐγὼ ἦλθον ὑποδεῖξαί σοι, ὅτι ἐλεεινὸς εἶ· καὶ διανοήθητι τὸ πρόσταγμα.	ἐν ἀρχῇ τῆς δεήσεώς σου ἐξῆλθε λόγος, καὶ ἐγὼ ἦλθον τοῦ ἀναγγεῖλαι σοι, ὅτι ἀνὴρ ἐπιθυμιῶν εἶ· καὶ ἐννοήθητι ἐν τῷ ῥήματι καὶ σῦνές ἐν τῇ ὁπτασίᾳ.	<i>in principio obsecrationis tuae exivit sermo, et ego veni ut adnuntiem tibi quia vir desideriorum tu es. et cogita in verbo et intellege in visione</i>
9:24	ἐβδομήκοντα ἐβδομάδες ἐπὶ τὸν λαόν σου ἐκρίθησαν καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν Σιων συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι καὶ ἀπολεῖναι τὰς ἀδικίας καὶ διανοηθῆναι τὸ ὄραμα καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον	ἐβδομήκοντα ἐβδομάδες συνετήθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν τοῦ συντελεσθῆναι ἁμαρτίαν καὶ τοῦ σφραγίσαι ἁμαρτίας καὶ τοῦ ἐξυλάσασθαι ἀδικίας καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον	<i>septuaginta ebdomades breviae sunt super plebem tuam et super civitatem sanctam quoadusque inveteretur delictum ut signentur peccata, et exorentur iniustitiae, et inducatur iustitia aeterna,</i>
	καὶ συντελεσθῆναι τὸ ὄραμα καὶ εὐφρᾶναι ἅγιον ἁγίων.	καὶ τοῦ σφραγίσαι ὄρασιν καὶ προφήτην καὶ τοῦ χρίσαι ἅγιον ἁγίων.	<i>ut et signentur visio et prophetes, et ut unguatur sanctus sanctorum</i>
9:25	καὶ διανοηθῆσιν καὶ εὐφρανθῆσιν καὶ εὐρήσεις προστάγματα ἀποκριθῆναι καὶ οἰκοδομήσεις Ἱερουσαλημ πόλιν κυρίῳ	καὶ γνώσῃ καὶ συνήσεις· ἀπὸ ἐξόδου λόγου τοῦ ἀποκριθῆναι καὶ τοῦ οἰκοδομῆσαι Ἱερουσαλημ ἕως χριστοῦ ἡγουμένου ἐβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἐβδομάδες ἐξήκοντα δύο· καὶ ἐπιστρέψει καὶ οἰκοδομηθήσεται πλατεῖα καὶ τεῖχος, καὶ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί.	<i>et scies et percipies et intelles: a profecione sermonis integrando et aedificando Hierusalem usque ad christum ducem ebdomades sexaginta et duae et dimidia. et convertet et aedificabitur in latitiam et convallationem, et innovabuntur tempora</i>
9:26	καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἐβδομήκοντα καὶ ἐξήκοντα δύο ἀποσταθήσεται χρίσμα καὶ οὐκ ἔσται, καὶ βασιλεὺς ἐθνῶν φθереῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον μετὰ τοῦ χριστοῦ, καὶ ἥξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετ' ὀργῆς καὶ ἕως καιροῦ συντελείας· ἀπὸ πολέμου πολεμηθήσεται.	καὶ μετὰ τὰς ἐβδομάδας τὰς ἐξήκοντα δύο ἐξολεθρευθήσεται χρίσμα, καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ· καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ ἐρχομένῳ, καὶ ἐκκοπήσονται ἐν κατακλυσμῷ, καὶ ἕως τέλους πολέμου συντετμημένου ἀφανισμοί.	<i>et post ebdomadas has LX et II semis exterminabitur unctio et non erit, et civitatem et sanctum exterminabit cum duce adveniente, et concidentur quomodo (sicut) in cataclysmo usque in finem belli quod concidetur usque ad interitum</i>
9:27	καὶ δυναστεύσει εἰς πολλοὺς ἡ διαθήκη, καὶ πάλιν ἐπιστρέψει καὶ ἀνοικοδομηθήσεται εἰς πλάτος καὶ μήκος· καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν [καὶ μετὰ ἐτῶν	καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς, ἐβδομάς μία·	<i>et confirmabit testamentum in multis ebdomada una,</i>

ἐπτά καὶ ἑβδομήκοντα καιροὺς καὶ ἐξήκοντα δύο καιροὺς] [ἕως καιροῦ συντελείας πολέμου καὶ ἀφαιρεθήσεται ἐρήμωσις] [ἐν τῷ κατισχυῶσαι τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας] καὶ ἐν τῷ ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται ἡ θυσία καὶ ἡ σπονδή, καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται ἕως συντελείας <u>καιροῦ</u>, καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.	καὶ ἐν τῷ ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται θυσία καὶ σπονδή, καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων, καὶ ἕως συντελείας (+ καιροῦ Ziegler), καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.	<i>et dimidia ebdomadis aufertur meum sacrificium et libatio, et in sancto exsecratio vastationis, et usque ad finem <u>temporis</u> consummatio dabitur super hanc vastationem</i>
---	---	--

Table 9: Tertullian's Adversus Iudaeos

Let us begin by comparing the quotations of the *Adversus Iudaeos* with those of Tertullian's other works. In 7:13-14 and 9:21, the two quotations of Tertullian differ. One will note in particular the following variations.

7:14 *omnis terra*] *omnes nationes terrae*: = ο' *secundum genus*] *secundum genera*: = ο' *serviens ei*: = ο'] *famulabunda* *corruptetur*] *vitiabitur*

9:21 *Gabriel*] *om.*: = θ' *vidi*] *videram* *in visione*: = θ'] *in somnis*: cf. ο' *in principio*] *initio* + *velociter*: = ο' *tetigit me*: = θ'] *appropinquavit mihi*: = ο' *sacrificii vespertini*] *vespertini sacrificii*

As for the rest, the quotations from the *Adversus Iudaeos* are largely based on the text of Theodotion, as the many underlined words in the table indicate. I have only noted a few places where readings clearly correspond to the text of the LXX or come close to it:

7:13 *qui adsistebant adduxerunt eum*

7:14 *omnis terra*: cf. πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς *secundum genus*: cf. κατὰ γένη *omnis gloria serviens ei auferetur* *quod non corruptetur*

9:26 *non erit*: but with witnesses of the Lucianic recension and of chains.

9:27 *temporis*: with all manuscripts and versions of the text of Theodotion (the edited text is based on a conjecture by Ziegler).

The works of Tertullian also contain numerous allusions to the text of Daniel (2:34-35; 3:15.21; 4:29; 6:10.16.23; 7:13-14; 9:24-27; 10:14; 12:4; 13:7.32). Let us review them, distinguishing between works of indisputable authenticity and *Adversus Iudaeos*:

3:15 + 6:16 *vetus quidem oratio et ab ignibus et a bestiis et ab inedia liberabat* (TE or 29,1 [274]). The word πῦρ is attested by both Greek texts.

3:21 *qui tres sanctos in fornace Babylonii regis orantes cum sarabaris et tiaris suis exaudivit* (TE or 15,2 [265]); *quod Babylonii ignes trium fratrum nec tiaras nec sarabaras, quamquam Iudaeis alienas, laeserunt* (TE res 58 [119,4]). Although the word σαραβάρα recurs in both θ' and ο' in 3:94, the use of the term joined to that of τιάρα appears only in θ' 3:21 (σὺν τοῖς σαραβάροις αὐτῶν καὶ τιάραις; ο' ἔχοντες τὰ ὑποδήματα αὐτῶν καὶ τὰς τιάρας).

4:29 *peccator restituendo sibi institutam a domino exomologesin sciens praeteribit illam, quae Babylonium regem in regna restituit? diu enim paenitentiam domino immolarat septenni squalore exomologesin operatus, unguum leoninum in modum efferatione et capilli incuria horrorem aquilinum praefेरente* (TE pae 12,7 [169,22]). The mention of the seven years is found throughout the Greek.

6:10 *bonum tamen sit aliquam constituere praesumptionem, quae et orandi admonitionem constringat et quasi lege ad tale munus extorqueat a negotiis interdum, ut, quod Danieli quoque legimus observatum utique ex Israelis disciplina, ne minus ter die saltem adoremus, debitores trium* (TE or 25,5 [272]). The prayer three

times a day is common to both Greek texts, but *ter die* seems closer to the text ο' (τρεῖς τῆς ἡμέρας; θ' καιροὺς τρεῖς τῆς ἡμέρας).

6:23 *non roris angelum in mediis ignibus sistit nec ora leonibus obstruit nec esurientibus rusticorum prandium transfert, nullum sensum passionis delegata gratia avertit, sed patientes et sentientes et dolentes sufferentia instruit, virtute ampliat gratiam, ut sciat fides, quid a domino consequatur, intellegens quid pro dei nomine patiatur* (TE or 29,1 [274,6]). Nothing can be derived from this single allusion to the mouths of lions.

7:13 *filio hominis veniente in nubibus* (TE Marc 3,24 [421,25]); *ecce cum caeli nubibus filius hominis adveniens* (TE Marc 4,39 [556,2]); *filius hominis* (TE Marc 4,41 [562,11]); *filius hominis veniens cum caeli nubibus* (TE Marc 4,10 [448,1]); *et ecce super nubes tanquam filius hominis* (TE car 15 [272,10]). The use of the preposition *cum* certainly brings two of these allusions closer to the text of θ' (μετὰ τῶν νεφελῶν; ο' ἐπὶ τῶν νεφελῶν), but it is not clear that Tertullian is referring to the text of Daniel rather than to the parallel passages of the New Testament (Mt 24:30; 26:64; Mk 13:26; Lk 21:27) whose influence will be exerted throughout the Old Latin tradition where the three prepositions *cum*, *in* and *super* will constantly return. The inversion *caeli nubibus* is found once again in Augustine (AU tri 2,33); this meeting is of no consequence, it may be the fruit of chance. Tertullian's freedom is also evident in the choice of the verb *advenire* in the second allusion.

7:14 *et data est illi regia potestas...et universae nationes...et gloria omnis serviens illi, et potestas eius aeterna quae non aufertur, et regnum eius quod non corrumpetur* (TE Marc 4,39 [556,3]). This text, very close to a quotation, corresponds to the text ο' (cf. table above). One will observe however that it differs from the quotation of TE Mark 3,7 (cf. table) to approach by places the quotation of TE Jud 14: *gloria omnis serviens illi...aeterna...aufertur...quod non corrumpetur*.

10:11+10:14 *veni demonstrare tibi quatenus miserabilis es* (TE je 7 [283,19]). The allusion combines two passages of the ο' text: *veni demonstrare tibi* refers to v. 14 (ἦλθον ὑποδείξαι σοι; θ' ἦλθον συνετίσαι σε) and *miserabilis es* to v. 11 (ἄνθρωπος ἐλεεινὸς εἶ; θ' ἄνθρωπος ἐπιθυμῶν).

13:7 *ceterum in stadio mariti non putem velatam deambulasse quae placuit* (TE cor 4 [159,18]). Throughout the story of Susanna, both Greek texts use the term παράδεισος to refer to the garden. Only the text ο' uses the word στάδιον in v. 37, which is found here in the expression *in stadio mariti*.

13:32 *si et Susanna in iudicio revelata* (TE cor 4 [159,14]). The verb *revelari* has the same correspondent in both texts (ο' ἀποκαλύψαι; θ' ἀποκαλυφθῆναι).

2:34-35 *cuius mons Christus est, sine manibus concidentium praecisus implens omnem terram apud Daniele ostensus* (TE Jud 3 [261,61]); *petra sane illa apud Daniele de monte praecisa, quae imaginem saecularium regnorum comminuet et conteret* (TE Jud 14 [325,19]). The use of *praecisus* corresponds more to θ' (ἀπεσχίσθη) than to ο' (ἐτμήθη). But it is clearly to the text of θ' (καὶ ἐπλήρωσε πᾶσαν τὴν γῆν) that the phrase *implens omnem terram* (ο' καὶ ἐπάταξε πᾶσαν τὴν γῆν) refers to. The first allusion adds *concidentium* after *sine manibus*: this addition will also be attested by Cyprian.

9:24 *animadvertamus igitur, terminum quomodo in verbo quoadus<que> praedicat LXX ebdomadas futuras* (TE Jud 8 [278,42]); *et manifestata est iustitia aeterna, et unctus est sanctus sanctorum, id est Christus, et signata est visio et prophetes (-tia T), et dimissa sunt peccata...quid est autem quod dicit signari (-re φTPNF) visum (visionem T) et prophetiam (-tam PNF)?* (TE Jud 8 [282,88]); *Danihel signari visionem et prophetiam dicebat* (TE Jud 11 [312,57]); *unde firmissime dicit adventum eius signare visum et prophetiam* (TE Jud 11 [312,61]); *ita septuaginta ebdomadibus conclusis et civitatem exterminatam et sacrificium et unctionem exinde cessare* (TE Jud 11 [313,67]). These allusions in *Adversus Iudaeos* all refer to the text of θ': anointing (τοῦ χρίσαι; ο' εὐφρᾶναι) of the holy of holies, sealing vision and prophet (prophecy).

9:25 *in quibus si reciperent eum, aedificabitur in latitudinem et longitudinem, et innovabuntur tempora* (TE Jud 8 [278,44]); *dicit enim ei <angelus:> et intellege et conice: a profectioe sermonis respondere me tibi haec (idem) videamus quid aliae VII et dimidia ebdomades...in quo actu sint adimpletae* (TE Jud 8 [279,59]); *recapitulavit et dixit: intra LX et II et dimidiam ebdomadas nasci illum et ungui sanctum sanctorum* (TE Jud 8 [278,48]). The first allusion is taken from the commentary which follows the quotation noted earlier in the table (TE Jud 8 [277,30]). Note that the translation of the text of θ' is different: here *aedificabitur in latitudinem et longitudinem*, there *aedificabitur in latitiam et convallationem*. The idea of renovation of times (*innovabuntur tempora*) rests on a variant of the text of θ' - ἐκκαινωθήσονται instead of ἐκκενωθήσονται - which Tertullian alone attests.

9:26(27) *dicit enim Daniel et civitatem sanctam et sanctum exterminari <habere> cum duce venturo, et destrui pinnaculum usque ad interitum* (TE Jud 8 [275,4]); *ebdomades autem VII et dimidia, cum implerentur, pati habere, et civitatem et sanctum exterminari cum duce venturo, et destrui pinnaculum usque ad interitum post unam et dimidiam ebdomadam* (TE Jud 8 [278,50]); *cessaverunt illic libamina et sacrificia* (cf vs 27)...*nam et unctio illic exterminata est post <exterminationem uncti, hoc est post> passionem Christi, erat enim praedictum huius exterminium [exterminari illic unctionem]* (TE Jud 8 [285,131]). The use of the verb *exterminari* refers to the text of θ' (ἐξολεθρευθήσεται ... διαφθερεῖ) as well as ο' (φθερεῖ). The expression *cum duce venturo* (but *cum duce adveniente* in the quotation, cf. table above) is a fortuitous contact with the Vulgate. The quotation also used the words *usque ad interitum* to render the ἀφανισμοί of θ'. These three allusions in *Adversus Iudaeos* thus agree with the Theodotion text; there is no indication of exclusive contact with the LXX text. For v. 27, the words *libamina* and *sacrificia* (but *sacrificium* and *libatio* in the quotation, cf. table above) have correspondents in both Greek texts.

In total, even in the allusions, the authentic Tertullian works are based on the LXX text, while the quotations from the *Adversus Iudaeos* correspond to the text of Theodotion. Only one exception has been found in 3:21, and there is some doubt about 6:10. In the allusions, the *Adversus Iudaeos* sometimes uses a different wording which is explained by the author's liberty in writing, and not by a different Greek model.

The commentary on the Apocalypse by Victorinus of Pettau (VICn Apc) dates from the end of the third century. As R. Gryson writes, the work "is situated halfway between scholias and an extended commentary"⁸⁴. It does, however, contain some allusions to the book of Daniel, but above all three quotations:

Concerning the interpretation of the dream of the great statue in chapter 2, VICn summarizes vss 32-35, then quotes vss 38-40 and 43-44 (VICn Apc 21,3). The stone falls from the mountain without human intervention (*daniel dixit lapidem sine manibus excisum*), strikes the statue and reduces it to dust (*in pulverem redegerat*) before becoming a mountain that fills the whole earth. The expression *in pulverem redegerat* is to be compared to Tyconius (*in pulverem commoluisse*) and to v. 35.

Here is how VICn quotes vss 2:38-40: *tu es, inquit, caput aureum. et gens tua surget regnum aliud humilius te, et tertium regnum erit quod dominabitur totae terrae. quartum autem regnum durissimum et fortissimum tamquam ferrum quod domat omnia et omnem arborem excidit*. He is the only Old Latin witness in the passage. The words *gens tua* freely accommodates the Greek (ο' μετὰ σέ, θ' ὀπίσω σου). The words *durissimum* and *fortissimum*, where the Greek has only one adjective (ἰσχυρά), is a double reading. The last words, *et omnem arborem excidit*, translate the ο' text (καὶ πᾶν δένδρον ἐκκόπτων).

Vss 2:43-44 are rendered in this way: *et in novissimo tempore, inquit, tamquam testum ferro mixtum miscbuntur homines et non erunt concordēs neque consentanei. et in illis temporibus suscitabit dominus deus regnum aliud, quod suscipient, inquit, sancti summi dei regnum* (cf. 7:18) *et regnum hoc alia gens non indagabit; namque deus percutiet et indagabit omnia regna terrae, et ipsud manebit in perpetuum*. Here also, despite the many adjustments, the contacts with ο' are to be noted: *non erunt concordēs neque consentanei* translates οὐκ ἔσονται δὲ ὁμονοῦντες οὐδὲ εὐνοοῦντες (θ' καὶ οὐκ ἔσονται προσκολλώμενοι), *et in illis temporibus* καὶ ἐν χρόνοις (θ' καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις), *regnum aliud* βασιλείαν ἄλλην (θ' βασιλείαν) et *alia gens* ἄλλο ἔθνος (θ' λαὸν ἑτέρω *alteri populo*). The second *indagabit* may be explained by a confusion between λικμάω (winnow, *ventilare*) and ἰχνεῦω (follow on the trail).

The quotation from 11:37, *ait enim Daniel: desiderium mulierum non cognoscet...et nullum deum patrum suorum cognoscet* (VICn Apc 13:3), follows more of the ο' text, but with the transposition ἐν ἐπιθυμίᾳ γυναικὸς οὐ προνοηθῇ...ἐπὶ τοὺς θεοὺς τῶν πατέρων αὐτοῦ οὐ μὴ προνοηθῇ of which, however, no trace is found in the Greek tradition.

⁸⁴ GRYSON 2000-2003, p. 81.

The o' text is followed in 11:45: *et statuet, inquit, templum suum inter montem maris et duo maria* (VICn Apc 13:4). Indeed *statuet* translates στήσει (θ' πήξει, figet). But where does *et duo maria* come from?

The particular lessons of Victorinus of Pettau will be identified by the siglum Y.

The Old African text (K)

The Cyprian's quotations are too numerous to be able to analyze them all. A few examples consisting of long or repeated quotations may suffice to reach certain conclusions.

Apart from the canticle of Azariah, Cyprian quotes 3:16-18 four times (CY ep 6,3; ep 58; Fo 11; te 3,10) without any change. Other quotations are 2:31-35 (CY te 2,17), 6:23-27 (CY te 3,20), 7:13-14 (CY te 2,26) and 9:4-7 (CY lap 31).

2:31-35: ³¹ *et ecce imago nimis magna, et contemplatio eius imaginis metuenda et elata stabat contra te, ³² cuius caput fuit ex auro bono, pectus et brachia eius argentea, venter et femora aerea. ³³ pedes autem ex parte quidem ferrei, ex parte autem fictiles, ³⁴ quoadusque abscisus est lapis de monte sine manibus concidentium et percussit imaginem super pedes ferreos et fictiles et comminuit eos minutatim. ³⁵ et factum est simul ferrum et testa et aeramentum et argentum et aurum, facta sunt minuta quasi palea aut pulvis in area aestate, et ventilavit illa ventus, ita ut nihil remanserit in illis, et lapis qui percussit imaginem factus est mons magnus et inplevit totam terram.* V. 31 corresponds more to the o' text than to the θ' text. The adverb *nimis* indeed appears only in o' (σφόδρα), and the construction of the end of the verse is reminiscent of the o' text, but with the inversion καὶ ἡ πρόσοψις τῆς εἰκόνης φοβερά, ὑπερφερῆς εἰστήκει ἐναντίον σου. Instead, vss 32-34 follow o'. The o' text comes through more clearly under the wording of v. 35: *factum est* (ἐγένετο), inversion *ferrum et testa* (ὁ σίδηρος καὶ τὸ σίδηρος ὄστρακον), *quasi palea* (ὥσει ἀχύρου, but *aut pulvis* refers to the text θ'), *ventilavit illa ventus* (ἐρρίπισεν αὐτὰ ὁ ἄνεμος).

3:16-18: ¹⁶ *responderunt autem Sedrac, Misac, Abdenago et dixerunt regi: Nabuchodonosor rex, non opus est nobis de hoc verbo (sermone QM) respondere tibi. ¹⁷ est enim deus cui nos servimus potens eripere nos de camino ignis ardentis, et de manibus tuis, rex, liberabit nos. ¹⁸ et si non, notum sit tibi quia diis tuis non deservimus et imaginem auream quam statuisti non adoramus.* In v. 16, the *autem* corresponds to the δε of the o' text, as does the word order *Nabuchadnezar rex*. In contrast, the words *de hoc verbo (sermone)* have a correspondent only in θ' (περὶ τοῦ ῥήματος; ο': ἐπὶ τῇ ἐπιταγῇ ταύτῃ). V. 17 translates the text of θ'. So does v. 18, with the exception of the adjective *auream*, which has its correspondent in o' (τῇ χρυσῇ).

6:23-27: ²³ *et rex vehementer gavisus est et iussit Danihelum de lacu leonum eici, et nihil illi nocuerunt leones quia confidebat et crediderat deo suo. ²⁴ et iussit rex, et perduxerunt illos homines qui accusaverunt Danihelum et miserunt illos in lacum leonum et uxores eorum et natos eorum, et antequam pervenirent in pavimentum lacus, adprehensi sunt a leonibus, et omnia ossa eorum comminuerunt. ²⁵ tunc Darius rex scripsit: omnibus gentibus, tribubus, linguis qui sunt in regno meo, pax sit vobiscum a facie mea. ²⁶ censeo ego ut hi omnes qui sunt in regno meo sint timentes et tremantes deum summum cui servit Daniel, quia ipse est deus vivus et permanet in saecula, et regnum eius non transibit, et dominatio eius in perpetuum ambulabat. ²⁷ et salvos facit et facit signa et prodigia mirabilia in caelo et in terra, qui eripuit Danihelum de lacu leonum.* Cyprian's text follows, but with some differences (transpositions, double readings, additions), the text of θ', with the exception of the words *nihil illi nocuerunt leones* in v. 23 which correspond to οὐ παρηνώχλησαν αὐτῷ οἱ λέοντες of the o' text (θ': πᾶσα διαφθορὰ οὐχ εὐρέθη ἐν αὐτῷ).

7:13-14: ¹³ *videbam in visu nocte, et ecce in nubibus caeli quasi filius hominis veniens, venit usque ad veterem dierum et stetit in conspectu eius, et qui adsistebant obtulerunt eum. ¹⁴ et data est ei potestas regia, et omnes reges terrae per genus et omnis claritas serviens ei, et potestas eius aeterna quae non auferetur, et regnum eius non corrumpetur.* In v. 13 the preposition *in* in *nubibus* corresponds to o' ἐπὶ (θ': μετά). The participle *veniens* translates the ἐρχόμενος of θ'. In contrast, the phrase *qui adsistebant obtulerunt eum* follows exactly the o' text (οἱ παρεστηκότες παρήσαν αὐτῷ). The Greek correspondents of v. 14 are to be looked for mostly in the o' text: ἐξουσία βασιλική (*potestas regia*), κατὰ γένη (*per genus*), πᾶσα δόξα (*omnis claritas*) and ἀρθῇ (*auferetur*).

9:4-7: ⁴ domine deus magnus et fortis et metuendus, qui servas testamentum et miserationem eis qui te diligunt et conservant imperia tua, ⁵ peccavimus, facinus admisimus, impii fuimus, transgressi sumus ac deseruimus praecepta tua et iudicia tua, ⁶ non audivimus puerorum tuorum prophetarum quae (qui R) locuti sunt in nomine tuo super reges nostros et omnes gentes et super omnem terram. ⁷ tibi, domine, tibi iustitia, nobis autem confusio (+ faciei V). On the whole, Cyprian's text follows the θ' text (with an accidental omission in v. 6). One notes however contacts with σ' . Thus in v. 4 the series of adjectives *magnus et fortis et metuendus* corresponds to the σ' text (ὁ μέγας καὶ ἰσχυρὸς ὁ φοβερός; θ' : ὁ μέγας καὶ θαυμαστός). The *puerorum* of v. 6 translates τῶν παίδων from σ' (θ' : τῶν δούλων). The word is in the genitive to mimic the Greek; this same desire to mimic the Greek of σ' explains the reading *quae locuti sunt* (ἃ ἐλάλησαν; θ' : οἱ ἐλάλουν).

In conclusion, Cyprian's quotations sometimes follow the text of Theodotion and sometimes the Septuagint. Some of the contacts with the Septuagint are far from negligible: the Septuagint is behind the translation of 2:35. He probably used a Latin translation of Daniel made on the basis of Septuagint, but already corrected on the text of Theodotion⁸⁵. This characteristic will naturally be found in the works which copy Cyprian, in particular the *De errore profanarum religionum* of Firmicus Maternus (FIR err) which quotes 2:31-35 and 7:13-14, as well as the *Altercatio ecclesiae et synagogae* falsely attributed to Augustine (PS-AU alt) which quotes 12:4.

The old African text is also characterized by the use of particular vocabulary and expressions. Studies have been made of the Old Latin text of the Heptateuch, the Psalter, and the New Testament⁸⁶. They can easily be completed by consulting the introductions to the volumes already published of Beuron's *Vetus Latina*. Here is the case for Daniel, where a comparison with other types of Old Latin text is possible ($\neq$ separates Cyprian's reading from those of others):

13:2 καλή *formosa* $\neq$ *bona* (D)

1:1 ἐπολιόρκει *expugnabat* $\neq$ *obsidebat* (D)

2:31 πρόσωψις *contemplatio* $\neq$ *effigies* (D) ὑπερφερής *elata* $\neq$ *excelsa* (D)

2:32 χρυσίου χρηστοῦ *ex auro bono* $\neq$ *ex auro suavi* (D)

2:34 εἰς τέλος *minutatim* $\neq$ *usque ad finem* (D)

2:44 εἰς τοὺς αἰῶνας *in perpetuum* $\neq$ *in aeternum* (D)

3:16 οὐ χρεῖαν ἔχομεν *non opus est nobis* $\neq$ *non habemus necessitatem* (X), *non necesse habemus, non habemus causam* (European texts)

3:17 λατρεύομεν *servimus* with D $\neq$ *colimus* (X) ἐξελέσθαι *eripere* $\neq$ *eruerere* (X), forms of *liberare* (European texts) ἐκ τῆς καμίνου *de camino* $\neq$ *de fornace* (X D)

3:18 λατρεύομεν *servimus* with D $\neq$ *famulabimur* (X)

3:38 θυσία *hostia* $\neq$ *sacrificium* (C D) θυμίαμα *thus* $\neq$ *incensum* (C), *supplicationes* (D)

3:39 προσδεχθείμεν *acceptos nos habe* $\neq$ *accipiamur* (C D)

3:40 πίωνων *qui sunt pinguiissimi* $\neq$ *pinguium* (C D) θυσία *hostia* $\neq$ *sacrificium* (C D) ἐκτελέσαι *consummetur* $\neq$ forms of *perficere* (C D) οὐκ ἔσται αἰσχύνῃ *non erubescet* $\neq$ *non est confusio* (C), *non erit turpitude* (D)

3:42 μὴ κατασχύνῃς ἡμᾶς *ne nos in obprobrium tradas* $\neq$ *ne confundas nos* (C D) τὴν ἐπιείκειαν *clementiam* $\neq$ *maiestatem, modestiam* (C), *tranquillitatem, mansuetudinem* (D) τὸ πλῆθος *amplitudinem* $\neq$ *multitudinem* (C D)

⁸⁵ BLUDAU 1897, p. 16.

⁸⁶ BILLEN 1927; CAPELLE 1913; VON SODEN 1909.

4:24 ἐν ἐλεημοσύναις *elemosynis* ≠ *miseriordiis* (European text) τοῖς παραπτώμασι *peccatis* ≠ *delictis* (D)

6:25 τοῖς λαοῖς *gentibus* ≠ *populis* (D)

6:26 διαφθαρήσεται *transibit* ≠ *corrumpetur* (D) ἕως τέλους ἀντιλαμβάνεται *in perpetuum ambulabit* ≠ *usque ad finem permanet* (D)

6:27 ῥύεται *salvos faciet* ≠ *liberat* (D) τέρατα *prodigia et mirabilia* ≠ *ostenta* (D) ἐξέλατο *eripuit* ≠ *eruit/liberavit* (European texts)

7:13 ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασε *venit usque ad veterem dierum* with X ≠ *usque ad vetustum/antiquum dierum anticipavit/pervenit* (European texts)

7:14 αἰώνιος *aeterna* with X ≠ *perpetua* (D)

9:4 τὸ ἔλεος *miserationem* ≠ *miseriordiam* (European texts) τοῖς φυλάσσουσι τὰς ἐντολάς *eis qui conservant imperia* ≠ *servantibus praecepta* (European texts)

9:5 ἐξεκλίναμεν *deseruimus* ≠ *declinavimus* (European texts)

12:4 ἔμψαρον *muni* ≠ *obstrue* (D) διδασχῶσι *discant* ≠ *doceantur* (D) πληθυνθῇ ἡ γνῶσις *inpleatur agnitio* ≠ *multiplicetur scientia* (D)

12:7 γνώσονται *cognoscent* ≠ *scient* (D)

Two contemporary works falsely attributed to Cyprian, the *Ad Novatianum* (PS-CY Nov, dated 253/7 or later) and the *De pascha computus* (PS-CY pa, dated 243) contain two quotations from Daniel. Their African origin, however, is not entirely certain. The first quotes Dan 7:9-10 (PS-CY Nov 17), the second 9:24-27 (PS-CY pa 13):

7:9-10: ⁹ *vidi...thronum positum, et vetustus dierum sedebat super eum, et vestitus eius erat tamquam nix, et capilli capitis illius tamquam lana alba. thronus illius flamma ignis, rotae illius ignis ardens.* ¹⁰ *flumen ignis prodibat ante eum, milia milium serviebant ei, et milium milia adsistebant illi. ad iudicium sedit, et libri aperti sunt.* The first words of v. 9 (*vidi thronum positum*) do not correspond exactly to any of the Greek texts (ο' θ': ἐθεώρουν ἕως οὗτου θρόνοι ἐτέθησαν). For the remaining, it is the text of θ' that is translated, but with some particular readings: additions of *super eum* and *erat*; the adjective *alba* is not noted after *nix*, but after *lana* (instead of *munda* or *candida*). In v. 10, it alone renders εἶλεν as *prodibat* (instead of *ducebat*, *currebat*, *percurrabat*, *trahebat*, etc.).

9:24-27: (*de ipsis enim angelum dei meminimus Danielo dixisse:*) ²⁴ *LXX hebdomades breviatae sunt super populum tuum et super civitatem illam sanctam ut consummetur peccatum, et ut signentur peccata, et deleantur iniustitiae, et expientur iniustitiae, et ut reducatur iustitia aeterna, et ut signetur visio et prophetia, et ut ungueatur sanctum sanctorum.* ²⁵ *et cognosces et intelliges: ab exitu sermonis, ut respondeatur et ut aedificetur Hierusalem usque ad christum ducem, hebdomades VII et hebdomades LXII, et convertetur, et aedificabitur platea et murus, et exinanientur tempora.* ²⁶ *et post hebdomadas has LXII disperibit unctio, et iudicium non est in eo, et civitatem et illum sanctum corrumpet cum illo duce qui veniet, et excidentur in cataclysmo, et usque ad finem belli breviati exterminii.* ²⁷ *et confirmabit testamentum multis hebdomas una, et in dimidio hebdomadis auferetur meum sacrificium et libatio, et super illum sanctum execratio vastationum, et usque ad consummationem temporis consummatio dabitur super hanc vastationem.* This is also a translation of the θ' text. Note that the article is often translated by a demonstrative, an indication of the antiquity of the translation: *super civitatem illam sanctam* (ἐπὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν) in v. 24, *post hebdomadas has LXII* (μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἐξήκοντα δὲ τὴν ἁγίαν), *illum sanctum* (τὸ ἅγιον) and *cum illo duce* (σὺν τῷ ἐρχομένῳ) in v. 26, *super illum sanctum* (ἐπὶ τὸ ἱερόν) and *super hanc vastationem* (ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν) in v. 27. In v. 24, one can also observe the reading *et expientur iniustitiae* which corresponds to the variant καὶ ἀπολεῖναι τὰς ἀδικίας attested by many witnesses of the θ' text who borrowed it from the ο' text, and which will then reappear, in Africa again, but in a different form, in Hilarius: *et abolenda delicta* (HILn curs 10-11).

These two works follow the text of Theodotion and show no relation with the Septuagint.

The recent African text (C)

Apart from the two hymns of chapter 3 where the recent African text is well attested in both direct and indirect tradition (see above), it has left traces from the end of the 4th century to the beginning of the 6th. In the 4th century, in Optatus of Milevis, Tyconius, Zeno of Verona and Hilarianus, in the 4th/5th century in a work falsely attributed to Cyprian, in the 5th century in Quodvultdeus and in the *Contra Varimadum* of Pseudo-Vigilus, and at the beginning of the 6th century in Fulgentius of Ruspe. They sometimes make it possible to reconstitute a major line C.

We read only one quotation, slightly rearranged, from Daniel in Optatus of Milevis, in his *Contra Donatistas* (OPT Par 3,3) composed around 365. It follows the ancient African text:

4:24: *et tu rex, audi consilium meum et placeat tibi: peccata tua eleemosynis redime et iniustitias tuas in miserationibus pauperum* (+ *et erit deus propitius peccatis* G, we will come back to this variant later) (CY: *propterea, rex, consilium meum placeat tibi, et peccata tua eleemosynis redime et iniustitias tuas miserationibus pauperum*).

We find six brief allusions or quotations in Tyconius around 380, in his *Commentary on the Apocalypse*, lost but reconstructable, and in his *Liber regularum*:

In the allusion to 13:42 (TY Apc 20), Tyconius uses the expression *occultorum cognitor* (ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης) which is attested by almost all of the witnesses to the verse.

For 2:34-35 (TY reg 1), we have already noted supra (about VICn) the expression *in pulverem commoluisse*.

He makes known for 7:10 (TY reg 5,4,2) a quite particular wording: *milies milia apparebant illi, et decies milies decies milia circumsistebant*. He is alone among the 72 quotations/allusions in rendering ἐθεράπευον ο' - ἐλειτούργουν θ' by *apparebant* and παρειστήκεισαν (ο' θ') by *circumsistebant*.

When Tyconius alludes rather freely to 11:38 by these words *in deum locus eius glorificabitur id est clarificabitur* (TY reg 1,10), one recognizes in the double reading *glorificabitur* - *clarificabitur* to render δοξάσει, the famous Africanism *clarificare*.

In 12:4, Tyconius is the only witness to the transposition *signa librum consummationis usque ad tempus* (TY Apc 3,56) which is found, quite naturally, in the commentary on the Apocalypse of Beatus (BEA Apc 5,10,18) (Beatus draws inspiration from Tyconius); the others read *usque ad tempus consummationis* with Greek.

This is again a characteristic reading of TY (TY Apc 307) which will be taken up by Beatus (BEA Apc 5,10,18): 12:10 *delinquant iniusti ne recogitent omnes iniqui et peccatores, et intellectores intellegant* to translate ἀνομήσωσιν ἄνομοι καὶ οὐ συνήσουσιν ἄνομοι νοήμονες συνήσουσι; we note two contacts with the ο' text: *omnes* = πάντας and *peccatores* = οἱ ἁμαρτωλοί.

The bishop of Verona, Zeno, a native of Africa who died before 380, makes numerous allusions to the book of Daniel but only one quotation:

In 13:49 (*revertimini ad iudicium, falsum enim isti contestati sunt de ea* ZE 1,40,2), he transmits a text that differs from the European text and follows the Greek word for word (ἀναστρέψατε εἰς τὸ κριτήριον ψευδῆ γὰρ οὗτοι κατεμαρτύρησαν αὐτῆς). This wording is used to reconstruct the text type C.

The *Exhortatio de paenitentia*, falsely attributed to Cyprian (PS-CY pae), but written in the 4th/5th c. probably in Africa, contains an explicit quotation from Dan 4:31-32:

4:31-32: (*apud Daniele*.)³¹ *et post finem dierum ego, Nabuchodonosor, oculos meos in caelum sustuli, et sensus meus in me conversus est, et altissimum laudavi et regem caeli benedixi et viventem in saecula laudavi quia potestas eius aeterna est, regnum eius in generatione et generationem.*³² *et omnes qui inhabitant terram, nihil* (+ *aestimati sunt P**, + *existimati sunt P**) (PS-CY pae [22]). For these two verses, the comparison can only be made with the European text of 177. Note the translation of τῷ ὑψίστῳ by the superlative *altissimum* (*excelsum* 177), the reading *laudavi et regem caeli benedixi* (*benedixi* 177), *in generatione et generationem* (fortuitous agreement with the Vulgate; *in saecula et saecula* 177) for εἰς γενεὰν καὶ γενεάν. The abrupt ending

of v. 32 "and those who dwell on the earth are nothing" explains the variants in ms. P "...are counted for nothing" (= θ').

The African bishop Hilarius, in his *De cursu temporum* (HILn curs), composed in 397, quotes the prophecy of the seventy weeks of Dan 9:22-26. This explicit and rather long quotation must have been made book-open⁸⁷:

9:22-26: (*Daniel enim in decima visione sua...apparuit ei angelus dei dicens:*) ²² *Daniel, modo providii ad ostendendum tibi sensum.* ²³ *exivit enim domini praeceptum, et veni ut demonstrem tibi: vir enim concupiscens es tu. recogita igitur in praeceptum et intellege visionem.* ²⁴ *septuaginta hebdomadae incisae sunt in populum tuum et in civitatem Hierusalem...ad obliteranda quae acceperunt, et consummanda peccata, et exorandas iniustitias, et abolenda delicta, et aequitatem sempiternam excogitandam [exagitandam ?]), et ut concludatur visio et prophetia, et ut unguatur sanctum sanctorum.* ²⁵ *et cognosce (edd., tu quiesce codd.) et intellege de proventu sermonum, sive praeceptum respondendum et aedificandam urbem Hierusalem, usque ad christum ducem, hebdomadas VII.* ²⁶ *post LXII hebdomadas...disperdetur unctio* (HILn curs 10-14). The translation is based for the most part on the Theodotion text, but more than one contact with the Septuagint text is detected⁸⁸. Thus, in v. 22 *ad ostendendum tibi* (ὕποδειξάι σοι against *imbuere te* in **X** = συμβιβάσαι σε θ'); in v. 23, the reading *praeceptum* (πρόσταγμα against *sermo* **XD** = λόγος θ'), *demonstrem tibi* (ὕποδειξάι σοι vs *adnuntiem tibi* in **X** = ἀναγγεῖλαί σοι θ') and again *praeceptum* (πρόσταγμα vs *verbo* **X** = τῷ ῥήματι θ'). In v. 24, the addition of *Hierusalem* corresponds to the Σιών reading of the o' text. The reading *ad obliteranda quae acceperunt et consummanda peccata* assumes an inversion of the two verbs τοῦ σφραγίσαι...τοῦ συντελεσθῆναι which, however, does not appear in the Greek tradition. On the reading *et abolenda delicta*, see above. He alone renders δικαιοσύνη by *aequitas* (against *iustitia*) and τοῦ σφραγίσαι by *ut concludatur* (against *signentur, impleantur*). In v. 25, the *tu quiesce* of the unanimous manuscript tradition for γνώσι is surprising; the editors were right to correct it to *et cognosce*. His usual *praeceptum* reappears in the reading *sive praeceptum respondendum* (for τοῦ ἀποκριθῆναι), but the text there is probably corrupt. It is the only witness to a translation of ἀπὸ ἐξόδου by *de proventu* (against *a profectione, ab exitu, ab initio*). The end of v. 25 is not translated. In v. 26 he is the only one to render ἐξολεθρευθήσεται by *disperdetur* (against *interibit, exterminabitur, disperibit, interiet, occidetur*).

Quodvultdeus has already been discussed above in the section in the order of the visions in the book. What about his text? In his works, especially in his *Liber promissionum et praedictorum Dei* composed between 445 and 451, he makes numerous allusions to the book of Daniel, of which he summarizes or reformulates passages. Some of them are exploitable, but it is especially the quotations which are rich in teaching. R. Gryson, in his edition of Isaiah⁸⁹, had pointed out that Quodvultdeus occasionally used Jerome's translation. This observation is verified in the case of Daniel, but especially at the end of the biblical book.

One finds in the two allusions to 2:34 *lapis abscisus de monte sine manibus concidentium* (QU Jud 12,4; pro 2,74), the *concidentium* attested by Tertullian (TE Jud 3), Cyprian (CY te 2,17), but without correspondent in Greek.

The quotation of 3:92 (QU Jud 15,6) *ecce ego video quatuor viros solutos deambulantes in medio ignis, et corruptio in illis nulla est, et aspectus quarti similitudo est filii dei*, corresponds almost word for word (except for the transposition *in illis nulla est*) to the text of 300 (*ecce video ego quatuor viros solutos et deambulantes in medio ignis et corruptio nulla est in illis et aspectus quarti similitudo est fili dei*), witness of the text **C**. Of particular note is the noun *similitudo* which corresponds to the o' text ὁμοίωμα (θ' uses the adjective ὁμοία).

⁸⁷ CONDUCHÉ 2013.

⁸⁸ CONDUCHÉ 2013, pp. 228-233.

⁸⁹ GRYSOY 1987-1997, pp. 1661-1662.

For 5:26-28, quoted in QU pro 2:76 (*mane, numeravit deus regnum tuum et implevit illud, thecel, ponderatum est in statera et inventum est minus habens, fares, divisum est et datum est Medis et Persis*), there is unfortunately little point of comparison available beyond 176 and the Vulgate (**H**). QU reads for ἐμέτρησεν *numeravit* with **H** against *mensuravit* (176), for ἐστάθη *ponderatum est* against *stetit* (176) and ἀπέσπασεν *egens* (**H**); he renders ὑστεροῦσα as *minus habens* with **H** against *egens* (176).

The surprise comes from 9:24-27: ⁽²¹⁾ *oranti Gabriel adsistit archangelus eique futura misteria revelavit* ²⁴ *LXX ebdomadas breviatas esse in populo eius et in civitate sancta ut consummentur peccata, et ut signentur delicta, et ut finiatur iniustitia, et ut adducatur iustitia sempiterna; impleri quoque visus prophetarum, et ungeri sanctum sanctorum.* ²⁵ *ab exitu sermonis in respondendo, et iterum aedificabitur Hierusalem, usque ad christum ducem ebdomades septem et ebdomades LXII. et rursum aedificabitur platea et muri in angustia temporum.* ²⁶ *et post ebdomades LXII interiet chrisma, et iudicium non erit in eo, vel sicut Hebraeus interpretes habet, occidetur christus et non erit eius. et civitatem et sanctum dissipabit populus cum duce veniente, et finis eius vastitas, et post finem belli statuta desolatio.* ²⁷ *confirmabit autem pactum multis ebdomada una, et in medio ebdomadis deficiet hostia et sacrificium, et in templo erit abominatio desolationis, et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio* (QU pro 2,78). Quodvultdeus begins with a free quotation from v. 24 based on an Old Latin text, as indicated by the words *breviatas, peccata, delicta, finiatur iniustitia*. But from v. 25 onwards, the Vulgate text becomes more and more present. One will notice in particular the incise *vel sicut Hebraeus interpretes habet*.

In 10:21 he has an Old Latin text (*et non est qui me adiuvet nisi Michael, princeps vester* QU pro 4,6) almost identical to 177 (except for the inversion *adiuvet me*), but Old Latin quotations of this verse are too scarce to say more.

11:14 is quoted in QU pro 4,17 in a form identical to the Vulgate text (*fili quoque praevaricatorum populi tui extollentur ut impleant visionem*); 176 is there very different (*et filii pestilentii populi tui extollentur ad statuum visum*).

In chapters 11 and 12 Quodvultdeus quotes the Vulgate text, sometimes abbreviating it and with some minor differences: 11:20 (*stabit in loco regis [× **H**] vilissimus et indignus decore regio, et in paucis diebus conteretur non in furore nec in proelio* QU pro 4,17); 11:31 (*brachia ex eo exsurgent [stabunt **H**] et polluent sanctuarium fortitudinis et auferent iuge sacrificium et dabunt abominationem in desolatione* QU pro 4,18) and 11:33-38 (33 *et docti in populo docebunt plurimos, et erunt [sic pro ruent] in gladio et in flamma et in captivitate et in rapina dierum* 34 *cumque conruerint sublevabuntur auxilio modico [parvulo **H**], et applicabuntur eis plurimi fraudulentur.* 35 *et de eruditis ruent ut conflentur et elegantur et dealbentur sancti [× **H**] usque ad tempus praefinitum.* 36 *et faciet iuxta voluntatem suam rex et elevabitur et magnificabitur adversus omnem deum et adversus deum deorum loquetur magnifica et diriget donec compleatur iracundia, perpetrata est quippe definitio.* 37 *et deum patrum suorum non reputabit et erit in concupiscentiis feminarum,* 38 *et deum quem ignoraverunt patres eius colet, et deum Maozi in loco suo statuet [~ deum autem Maozi...et deum quem ignoraverunt **H**] QU pro 4,17-18); 12:1 (*in tempore illo consurget Michael, princeps magnus qui stat pro filiis populi tui, et veniet tempus quale non fuit ab initio ex quo [ab eo quo **H**] gentes esse coeperunt usque ad tempus illud. et in tempore illo salvabitur populus tuus omnis qui inventus fuerit scriptus in libro vitae [× **H**] QU pro 4,18). Note, however, that 11:31 (*et semina ex eo exsurgent*) is quoted in Old Latin form in QU pro 4:19.**

The *Contra Varimadum* transmitted under the name of Vigilus of Thapsus (PS-VIG Var) and written in Africa between 445 and 480, contains a series of quotations, all Old Latin, from Daniel.

Thanks to this work it is possible to reconstruct a major line **C** in 13:42-43: *deus aeternus, qui occultorum cognitor es, qui nosti omnia antequam nascentur, tu scis quoniam falsum testimonium hi dicunt adversum me* (PS-VIG Var 1,40).

In 3:99, his text (*signa et prodigia quae fecit mecum deus excelsus*) corresponds to part of the quotation in vss 98-99 attested by CHRY V,1008, an ancient authentic translation by John Chrysostom (partly quoted by Augustine⁹⁰). Thanks to the quotation from PS-VIG Var 3,16, these verses in CHRY V,1008 can be given the siglum **C**.

In 4:5 and 15, the quotations of PS-VIG Var 2,12 (*Daniel, cui nomen Baltasar secundum nomen dei mei, spiritum sanctum dei in se habet et omnes sapientes regni mei non potuerunt interpretationem somnii mei declarare mihi, tu autem, Daniel, potes quia spiritus dei sanctus in te est*) make it possible to reconstitute the **C**-text, which is the only attested Old Latin text of this verse.

His text (*videbam, et ecce quasi sedes positae sunt, et vetus dierum sedebat. et vestimenta eius candida sicut nix, et capilli capitis eius ut lana munda et videbam in visu noctis, et ecce in nubibus caeli quasi filius hominis veniebat et usque ad vetustum dierum pervenit* PS-VIG Var 1,47) is used to make up the major line **C** in 7:9 and 7:13.

To appreciate the testimony of Fulgentius of Ruspe, it is important to take into account his various works. We read two quotations from Daniel in the *Dicta regis Thrasamundi* (FU AR) written in Carthage around 515, two quotations in the *Ad Scarilam de incarnatione filii Dei* (FU inc) written in Ruspe after 523, and one quotation in the *De veritate praedestinationis* (FU prae), also composed in Ruspe and at the same time. In each of these works, Fulgentius alternates between Old Latin text (FU Ar) and Vulgate text (FU prae and inc).

In his *Dicta regis Thrasamundi*, Fulgentius quotes 12:2-3 in this form: *multi dormientium in terrae fossura, in opertione exsurgent, hi in vitam aeternam et hi in obprobrium et in confusionem perpetuam. et intellegentes splendebunt ut splendor firmamenti et ex iustis multi sicut stellae in saecula* (FU Ar 9,4). It is exactly the text of 176, representative of the type of text **D** that Fulgentius discovered during his exile in Sardinia. This testimony confirms indirectly the rooting of the text of 176 in the geographical frame of Sardinia of Lucifer of Cagliari (see below).

In FU prae 3,6, he quotes 12:3 according to the Vulgate text: *qui ad iustitiam erudiunt multos quasi stellae in perpetuas aeternitates*.

It is again the Vulgate text which will be taken up in 10:13 (*et ecce Michael, unus de principibus primus (primis H), venit in adiutorium meum* FU inc 48) and in 10:21 (*nemo est adiutor meus in omnibus his nisi Michael, princeps vester* FU inc 48).

The African texts, both ancient and recent, showed, to a more or less variable extent, contacts with the Septuagint text. This will be very exceptional with the European types of text.

European text types

From 350 onwards, types of Old Latin texts of Daniel appear on the European continent, and they are clearly different from the African types of texts. (We have no evidence of this European text from the earlier period: Novatian's allusions to Dan 13:2,44-45 and 3:94 are indeed too general to be able to find a precise wording for the third century.) But this European text is far from being unified. It is in fact a nebulous structure from which the following three main forms emerge: a European text of the first half of the 4th c. (**D**), an Italian text of the second half of the 4th c. (**I**), and a text attested by Augustine (**A**).

The European text from the first half of the 4th century (D)

Among the types of European text, one emerges with clarity: that which appears towards the middle of the 4th c. (**D**) and which is attested by the manuscripts 175 176 and 177 whose text is close to that of Lucifer of Cagliari.

⁹⁰ GRYSON 1999, p. 393.

The three manuscripts 175 176 and 177 are fragmentary, but they overlap in places, which allows a comparison of their text. One can compare 175 and 176 in 9:25-27; 10:1-2; 11:16-19.35-39. The mss 176 and 177 can be compared in 13:2-10; 3:36-46.50; 8:5-17.21-27; 9:1-2.6-7; 10:16-21; 11:6.24-28.31-33 and 14:36-42. Only two passages allow for a comparison of the three texts: 10:3-11 and 11:20-23.

Of the 14 verses where 175 and 176 can be compared with each other, there are only two discrepancies, the second being perhaps due to an accident of copy.

In 10:1 σύνεσις ἐδόθη is rendered as *intellectus datus est* in 175, and as *intellectus et prudentia data est* in 176; the addition of *et prudentia* is not authorized by any Greek variant and has all the appearances of a double reading. In 11:36, *et diriget* is omitted in 175 (without support in the Greek tradition).

If one puts aside the divergences without great significance (transpositions, presence or absence of a preposition, choice of another demonstrative pronoun, accidental omissions) or obvious errors (thus *iudicabantur* 177 instead of *videbantur* in 13,5), out of the 72 verses which they have in common, the manuscripts 176 and 177 are distinguished by the readings presented below. The Old Latin quotations are sometimes too few in number to make any meaningful comparisons. Moreover, in section 3:36-46.50, the text of 176 is very lacunous.

13:4 πλούσιος σφόδρα] *locupletior valde* 176 ≠ *locuples valde* 177

13:5 ἀνομία] *iniquitas* 176 (with PRIS, RUF) ≠ *facinus* 177

13:8 ἐν ἐπιθυμίᾳ] *in concupiscentia* 176 ≠ *in desiderio* 177

13:9 διέστρεψαν] *deverterunt* 177 ≠ *ecce everterunt* 176

3:37 παρὰ πάντα τὰ ἔθνη] *cete<...>* 176 ≠ *prae omnes nationes* 177. What remains of the word in 176 can be compared to the reading *inter ceteras gentes* which is attested only by 182.

3:40 ἐκτελέσαι ὁπισθέν σου] *<...>re su<bsequentes te>* 176 (with 7 182 250 330 408 460 AU VER) ≠ *perficere sequentes te* 177

8:5 ἀνὰ μέσον τῶν ὀφθαλμῶν] *inter duo oculorum* 176 ≠ *in medio oculorum* 177: the reading *inter duo* could be a copy error for *in medio*.

8:9 κέρας ἐν ἰσχυρόν] *cornu in virtute pusillum* 176 ≠ *cornu in virtute* 177: the Greek numeral adjective has been understood as a preposition; the addition of *pusillum* in 176 is a reference to 7:8.

8:9 πρὸς τὸν νότον] *ad austrum* 176 ≠ *ad notum* 177 (see 11,6)

8:10 τῶν ἀστρῶν] *siderum* 176 ≠ *astrorum* 177

8:11 ὁ ἀρχιστράτηγος] *dux militiae* 176 ≠ *dux militum* 177

8:11 θυσία ἐρράχθη] *sacrificium constitutum est* 176 ≠ *sacrificium conturbatum est* 177. The reading ἐρράχθη is attested here only by the Vaticanus, the other witnesses read ἐτάχθη (*constitutum est*) or ἐταράχθη (*conturbatum est*). In the context, the perpetual sacrifice must indeed be removed, not disturbed or set up.

8:15 ἐζήτουν σύνεσιν] *quaerebam intellectum* 176 (with AU) ≠ *quaerebam prudentiam* 177

8:16 συνέτισον ἐκεῖνον τὴν ὄρασιν] *enarra illam visionem* 176 ≠ *prudentem fac visum illum* 177: 177 corrects 176.

8:17 ἦλθε] *venit* 176 ≠ *accessit* 177

8:25 δόλω διαφθερεῖ πολλούς] *<in abundantia co>piarum cor<rumpet...>* 176 ≠ *dolo corrumpet multos* 177. The rendition *in abundantia copiarum* rests on the testimony of PS-FIR con (*abundantia corrumpet multos*) and perhaps assumes a variant ἐν εὐθηνίᾳ (translated in 11:21 and 24 as *in abundantia copiarum*). It is evident that 177 corrects 176.

8:27 ἀνέστην] *exsurrexi* 176 ≠ *surrexi* 177

9:6 πρὸς πάντα τὸν λαὸν τῆς γῆς] *ad omnem populum terrae* 176 (with AU, singular also by RUF [*omni populo terrae*]) ≠ *ad omnes populos terrae* 177. The reading of 177 is obviously second and facilitating.

9:7 τοῖς ἐνοικοῦσιν] *habitantibus* 176 ≠ *inhabitantibus* 177. The reading *habitantibus* corresponds to the variant οἰκοῦσιν (attested by the Greek ms 26 alone); we will not give too much importance to this variation, very common in the Latin tradition.

10:18 καὶ προσέθετο καὶ ἤψατό μου] *et adiecit et tetigit me* 176 ≠ *et amplius tetigit me* 177. The text of 177 obviously corrects the Semitic expression which the Greek rendered slavishly.

10:19 μὴ φοβοῦ] *noli timere* 176 ≠ *noli metuere* 177

11:6 τοῦ νότου] *austri* 176 ≠ *noti* 177 (see 8,9)

11:24 λογιεῖται] *excogitabit* 176 ≠ *cogitabit* 177

11:25 ἐξεγερθήσεται] *exurget* 176 ≠ *nobilitabitur* 177: Ranke, in his edition of 177, hypothesizes *εξαίρετηθήσεται* as a model that would explain the *nobilitabitur*.

14:37 καὶ ἐβόησεν] *exclamavit autem* 176 ≠ *et clamavit* 177: 177 corrects from the Greek.

14:42 τοὺς δὲ αἰτίους τῆς ἀπωλείας αὐτοῦ] *eos autem qui causae fuerant interitus eius* 176 ≠ *eos autem qui machinati erant interitum ei* 177

There remain 13 verses where a comparison is possible between the three witnesses. It also shows that 175 and 176 are very close to each other, and that 177 is second to these two witnesses whom he corrects or whose translation he improves.

10:3 οὐκ εἰσῆλθεν εἰς τὸ στόμα μου] *non intravit os meum* 175 ≠ *non introivit in os meum* 176 177

10:4 Εἰδδেকেλ] *tigris et decel* 175 176 ≠ *tigris* 177. The reading *tigris* alone corresponds to the variant of the Lucianic witnesses, Chrysostom and Theodoret, all influenced by the ο' text; *tigris et decel* translate the text of the majority of the witnesses of the θ' text (the Göttingen edition retained as a lemma only εἰδδেকেλ).

10:5 ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς μου] *elevavi oculos meos* 175 176 ≠ *extuli oculos meos* 177 (with HI ep 29; ep 37)

10:9 ἦμην κατανενυγμένος] *conpunctus eram* 175 176 ≠ *eram conpunctus* 177 (following the order of the words in Greek).

10:10 ἤγειρέ με] *eregit me* 175 176 ≠ *excitavit me* 177

10:11 στῆθι] *sta* 175 ≠ *stabis* 176 ≠ *adsta* 177

11:21 ἐξουθενώθη] *contemptus est* 175 176 ≠ *contumelia adfectus est* 177

11:21 ἐν ὀλισθήμασι] *in lapidibus* 175 176 ≠ *in lapsibus* 177 (which corrects the manifest error of 175 176).

Once the relationship between these three witnesses has been established, can we then situate in time and space the text to which they bear witness?

Lucifer of Cagliari, in his *De Athanasio* (LUC Ath, dated 357/8) and his *De non parcendo in Deum delinquentibus* (LUC par, dated ca. 359), quotes long passages respectively from the story of Susanna and the vision of the four beasts, for which 176 is also attested⁹¹. It is therefore possible to compare LUC and 176 in 13:20-23.28-49.51-62 and in 7:1.2-27.

In the vision of the four beasts, Lucifer (LUC Ath) and 176 represent essentially the same text which can be classified under the siglum **D**. Of the twenty-seven verses, the following divergences can be noted:

7:3 probably accidental omission of *ascenderunt* in 176 *alter ad alteram* 176 mistake for *altera alteram* LUC

7:4 omission of *pinnae eius ut aquilae videbam quoadusque evulsae sunt* in LUC by passing from the same to the same *supra* 176 ≠ *super* LUC: abbreviation resolved differently

7:5 *carnem multam* 176 ≠ *carnes multas* LUC = Greek

7:8 *duo oculi* 176 ≠ *oculi* LUC = Greek

7:10 *flumen* 176 ≠ *fluvius* LUC

⁹¹ His allusions to 3:17.24 (for which 177 is attested) and to 6:21 (with 176) are not usable.

- 7:11 *adloquebatur* 176 ≠ *loquebatur* LUC *interfecta est* 176 ≠ *interiit* LUC
 7:13 *veniens* 176 = Greek ≠ *veniens venit* LUC
 7:17 *bestiae quattuor* 176] + *magnae* LUC with ο' omission of *quae tollentur* LUC
 7:18 *in saeculum* LUC] + *et saeculum* 176 cf. Greek
 7:19 *ungues* 176] + *eius* LUC = Greek
 7:20 *de cornibus decem* 176 = Greek ≠ *de cornu eius decimo* LUC *cui oculi* 176 = ϙ θ' ≠ *cuius oculi* LUC = οϛ Q-230 590 Hippol.^B
 7:21 *praevalebat* 176 ≠ *valebat* LUC
 7:22 *tempus anticipavit* 176 ≠ *anticipavit tempus* LUC
 7:24 *surget* 176 ≠ *exsurget* LUC omission of *reges* in LUC by passing from the same to the same (after *tres*)
 7:27 omission of *quae sub omni caelo sunt*, of *regum* before *sempiternum* and of *potestates* by LUC which seems to give a lighter version of the verse.

These divergences do not exceed what one expects to find in the course of the act of copying a text: errors of reading, accidents by passage from the same to the same, different resolution of an abbreviation, presence or absence of preverb, transpositions. Only two variations of vocabulary have a certain weight: *flumen* - *fluviu*s (v. 10) and *interfecta est* - *interiit* (v. 11).

On the contrary, in the story of Susanna, we are faced with two different types of text. The variations between 176 and Lucifer (LUC par) are numerous, they do not only look at details and are found in almost every verse (176 is sometimes quite incomplete). Unfortunately, apart from these two witnesses, the chapter is little attested in Old Latin tradition, and that prevents significant comparisons with other Old Latin witnesses.

- 13:20 τοῦ παραδείσου] *paradisi* 176 ≠ *viridarii* LUC (cf. v. 36)
 13:21 εἰ δὲ μὴ] *si quominus* 176 ≠ *alioquin* LUC καταμαρτυρήσομεν] *falsum testimonium dabimus* 176 ≠ *falsum testimonium dicemus* LUC
 13:22 στενά μοι πάντοθεν] *angustiae mihi adsunt undique* 176 ≠ *angustiae mihi undique* LUC θάνατός μοι ἐστίν] *mors mihi est* 176 ≠ *mors mihi erit* LUC
 13:23 ἁμαρτεῖν] *delinquere* 176 ≠ *peccare* LUC
 13:28 τῇ ἐπαύριον] *alia die* 176 ≠ *die altero* LUC ὥς συνῆλθεν] *ut veniret* 176 ≠ *ut convenit* LUC πλήρεις τῆς ἀνόμου ἐννοίας] *pleni iniquis sensibus* 176 ≠ *pleni iniquae mentis* LUC (which corrects from the Greek) κατὰ Σουσάννας LUC] omission in 176 τοῦ θανατῶσαι αὐτήν] *ut morte eam adficerent* 176 ≠ *ut mortificarent eam* LUC
 13:29 οἱ δὲ ἀπέστειλαν] *qui miserunt* 176 ≠ *et miserunt* LUC
 13:30 καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς] *et filii eius* 176 ≠ omission in LUC by passing from the same to the same (after *eius*)
 13:31 σφόδρα] *valde* 176 ≠ *nimum* LUC
 13:32 ὅπως ἐμπλησθῶσι] *ut satiarentur* 176 ≠ *ut saturarentur* LUC
 13:34 ἀναστάντες δέ] *adsurgentes autem* 176 ≠ *adsurgentes igitur* LUC
 13:35 κλαίουσα] *flens* 176 ≠ *lacrimans* LUC ἀνέβλεψεν] *respexit* 176 ≠ *aspexit* LUC
 13:36 ἐν τῷ παραδείσῳ] *in paradiso* 176 ≠ *in viridario* LUC (cf. v. 20) εἰσῆλθεν] *introivit* 176 ≠ *intravit* LUC μετὰ δύο παιδισκῶν] *cum duabus puellis* 176 ≠ *cum puellis* LUC τοῦ παραδείσου] *paradisi* 176 ≠ *viridarii* LUC (cf. v. 20)
 13:41 μαρτυροῦμεν] *testificamur* 176 ≠ *contestamur* LUC κατέκριναν αὐτήν] *damnaverunt eam* 176 ≠ *damnaverunt* LUC
 13:43 ψευδῇ κατεμαρτύρησαν] *falsum testimonium dederunt* 176 ≠ *falsum testimonium dixerunt* LUC
 13:45 ἀπαγομένης αὐτῆς] *cum adduceretur* 176 ≠ *cum duceretur* LUC παιδαρίου νεωτέρου] *iunioris* 176 ≠ *pueri adolescentis* LUC (which corrects from the Greek)

13:47 ἐπέστρεψε δὲ πᾶς ὁ λαός] *conversus est autem omnis populus ≠ et conversa est omnis plebs* LUC which seems to use an older vocabulary

13:48 ὁ δέ] *qui* 176 ≠ *at ille* LUC

13:51 ἀπ' ἀλλήλων] *ab invicem* 176 ≠ *ab alterutro* LUC

13:54 ὁμιλοῦντας] *concumbentes* 176 ≠ *tractantes* LUC (cf. v. 58)

13:55 φάσιν] *nuntium* 176 ≠ *praeceptum* LUC σχίσει] *scindet* 176 ≠ *secabit* LUC

13:56 αὐτόν] *eum* 176 ≠ *illum* LUC ἡ ἐπιθυμία] *desiderium* 176 ≠ *concupiscentia* LUC

13:57 ὠμίλουν] *concubuerunt* 176 (with AU = ὠμιλοῦσαν ο') ≠ *concumbebant* LUC οὐ θυγάτηρ Ιουδα ὑπέμεινε] *filia Iuda non sustinuit* 176 ≠ *non sustinuit filia Iuda* LUC

13:58 ὁμιλοῦντας ἀλλήλοις] *concumbentes invicem* 176 ≠ *invicem tractantes* LUC (cf. v. 54)

13:59 τὴν ῥομφαίαν] *rompheam* 176 ≠ *gladium* LUC which seems to modernize the vocabulary ὅπως ἐξολεθεύσῃ ὑμᾶς] *ut vos perdat alterutrum* 176 ≠ *ut vos perdat* LUC which corrects from the Greek

13:61 ἀνέστησαν] *exsurrexerunt* 176 ≠ *surrexerunt* LUC συνέστησεν] *convicerat* 176 ≠ *conprobaverat* LUC

13:62 αἷμα ἀναίτιον] *sanguis innocens* 176 ≠ *sanguis innocentis* LUC

In the story of Susanna, we are led to distinguish two types of European text. The text represented by 176 will keep the siglum **D**, but the one to which Lucifer (LUC par) bears witness will carry the siglum **R**. It is however difficult to know which of these two types of text is the earlier: corrections from the Greek and modernisation of the vocabulary go sometimes in one direction and sometimes in the other. We would be tempted to consider the text of Lucifer as second⁹². In the schemas we will therefore propose the order **D - R**.

Apart from these witnesses, thanks to which large extracts of the Old European Latin text can be identified, we must admit that we are reduced to identifying scattered vestiges of it in readings or in quotations from later authors, fortunately sometimes long, as in Augustine. It will be possible to identify them by a particular siglum, thus **M** for the readings proper to Ambrose, **I** for the Italian text and **A** for the text of Augustine. In rare cases where no precision can be given (for example in 1:10; 2:37,46; 3:1; etc. or in 4:24 which will be commented on later), the siglum **E** (for European) will be used. Finally, it should be noted that the Old Latin text of a large number of verses is irretrievably lost, as is the case for 1:11,14; 2:9b-18a.36-38.46a.48-49; 3:2.4b-15a.97; 4:1-4.6-13.16.23.25-29.

Hilary's works, especially his *Tractatus super Psalmos* dated around 365, contain about twenty references to the text of Daniel, but only four usable quotations.

The European text of 2:44 is reconstructed on the basis of a quotation from Irenaeus: *et in diebus regum illorum excitabit deus caeli regnum quod in aeternum non corrumpetur, et regnum eius alteri populo non relinquetur. comminuet et ventilabit omnia regna et ipsum exaltabitur in aeternum*. Hilary's text (HIL Ps 144,1) reads *regnum aliud*: ἄλλην is attested only in o'. The transposition *quod numquam corrumpetur usque in saecula* is not based on any Greek variant. At the end of the verse Hilary replaces *ipsum exaltabitur in aeternum* by *hoc regnum in aeternum*, a reading that is also his own.

In the quotation from 7:10 (HIL Ps 67,18), Hilary differs from the **D**-text (attested by 176 and LUC) only by the reading *adstabant ei* instead of *adstabant ante eum*.

For 7:13-14, Hilary (HIL Ps 144,1 and 131,27) largely corresponds to the **D**-text.

On the other hand, it differs from the **D**-text (attested by 176: *veni Danihel quoniam obstructi et signati sermones*) in 12:9: *vade, Danihel, quia clausi sunt signatique sermones* (HIL Ps 118 phe 3) to render δεῦρο Δανιηλ

⁹² A cautious opinion to the contrary in ZILVERBERG 2021, pp. 185 and 225 (which appeared after my edition of Daniel).

ὅτι ἐμπεφραγμένοι καὶ ἐσφραγισμένοι οἱ λόγοι. Of the Old Latin witnesses, he is the only one to have translated in this way the verb ἐμφράσσω.

Ambrose makes numerous allusions to the book of Daniel. They are mostly unusable. The quotations are rare; in the story of Susanna, there are three which do not differ much from the text **D**, but there are not many witnesses for this chapter. As for the rest, one might occasionally come across one or another proper reading which has been attributed the siglum **M**.

13:22 *ingemuit Susanna et dixit: angustiae mihi adsunt undique. si autem hoc fecero, morte aeterna peribo; sin autem, non effugiam manus vestras* (AM fu 9,53). When he translates θάνατός μοι ἐστὶν by *morte aeterna peribo*, Ambrose allows for some liberty with the Greek; the rest corresponds to the text of LUC.

In 13:43, he uses the expression *falsum testimonium dicere* (AM ep 7,33) with LUC, but in AM Tb 78 he is closer to the Greek text when he reads: *tu scis quia falsa dixerunt de me* (σὺ ἐπίστασαι ὅτι ψευδῆ μου κατεμαρτύρησαν).

The quotation in 13:44-45 (*exaudivit dominus vocem eius. cum duceretur ut periret, et excitavit dominus spiritum sanctum pueri adulescentis cui nomen Danihel* [AM sp 3,39 and 43]) corresponds to that of LUC.

In 2:35, to translate ὁ λίθος ὁ πατάξας, he alone employs the verb *elidere* (*lapis qui elisit* [AM Job 4,17]), and quotations there are numerous. We shall hereby attribute to this proper reading the siglum **M**.

In 7:21, Ambrose's quotation (*videbam et cornu illud quod faciebat pugnam cum sanctis et invalescebat* [AM ps 43,18,1]) contains two remarkable readings: *pugnam* and *invalescebat*, which will also get attributed the siglum **M**.

In 12:1-3 a text is attested that is partly different from the preserved forms: *et in tempore illo salvabitur omnis plebs tua quae scripta est in libro, et multi dormientium in terrae fossu in adapertionem exurgent, hi in vitam aeternam et hi in obprobrium et confusionem perpetuam, et intellegentes splendebunt ut splendor firmamenti, et ex iustis multi sicut stellae in saecula* (AM Sat 2,66). In AM Ps 1,51,5-6, the text varies slightly: *multi qui sedent in tumulto terrae exurgent, isti in vitam aeternam et isti in obprobrium et confusionem aeternam, et intellegentes splendebunt sicut splendor caeli, et de iustis multi sicut stellae lucebunt*. To translate ἐν γῆς χώματι, Ambrose uses two expressions of his own: *in terrae fossu* (absent from the ThLL, for *fossis*?; this hapax has given rise to three variants: *defossi*, *fossa* and *fossi*) and *in tumulto terrae*. The reading *in adapertionem* (and its variant *apertione*) could be a reference to ἐν τῷ πλάτει of ο'. The ms 176 reads *in opertione* (echoes of which can be found in PS-AU spe and FU) which would be a distortion of it. These readings of Ambrose will be identified by the siglum **M**.

The Italian text of the second half of the 4th century (I)

The Old Latin text of the second half of the 4th century is no longer preserved in direct tradition. To reconstitute it, one can only rely on patristic quotations, in particular on those of *Ambrosiaster* (between 366 and 384), of Chromatius (bishop of Aquileia in 388), of Jerome (died in 420) when they are not Vulgate, of the Latin translation of the *Adversus haereses* of Irenaeus (between 380 and 395), of the pseudo-augustinian *Speculum* (beginning of the 5th century)⁹³ and of Salvian of Marseilles (dead after 470).

The contribution of *Ambrosiaster* and Chromatius of Aquileia will be modest.

The quotation from 2:47 in AMst Col 2,1-3 allows us hear this text **I**: *vere deus vester ipse est deus vivus et aperiens mysteria*. It is corroborated by a quotation from Nicetas of Remesiana: *ipse deus deorum et rex regum qui sacramenta revelat* (NIC sp 11). The two readings *deus deorum* and *deus vivus* correspond to two attested readings in Greek for the text of θ'.

⁹³ We should also add the testimony of Hesychius in a letter to Augustine (AU ep 198), see below.

Thanks to Chromatius, we can find the Italian text of 2:22 (*ipse revelat profunda et abscondita, sciens quae sunt in tenebris, et lumen cum eo est* CHRO Mt 15,1) and especially of 7:9-10 (*videbam donec sedilia posita sunt, et ecce antiquus dierum sedebat. et vestis eius tamquam nix alba, et capilli capitis eius tamquam lana candida. thronus eius flamma ignis et rotae ignis exurens et flumen ignis currebat ante eum, et milia milium serviebant ei, et decies denum milium assistebant ei. in iudicio sedit, et libri aperti sunt* CHRO Mt 54A,10) Chromatius is the only one to translate θρόνοι by *sedilia*.

On the other hand, Jerome's Old Latin quotations, which appear even in his later works, long after his new translation (which will become Vulgate), contribute significantly to reconstructing in places the Italian text of the second half of the fourth century. Here are some of the most telling examples.

When he translates the 21st Easter letter of Theophilus in 404, Jerome is the only witness to the Old Latin text of 1:12-13: *tempta pueros tuos diebus decem, et detur nobis de seminibus, et comedemus et aquam bibemus, et appareant in conspectu tuo vultus nostri et vultus puerorum qui comedunt de mensa regis et, sicut videris, ita facies cum servis tuis* (HI ep 100,7). But does he remember the traditional Old Latin text or is he translating Theophilus' quotation? There is room for doubt.

When he translates around 402 Theophilus of Alexandria, he quotes the Old Latin text of 3:91-92: *nonne tres viros misimus in medium ignis ligatos? et quomodo ego video quatuor viros solutos et ambulantes in medio ignis, et corruptio non est in eis, et visio quarti similitudo filii dei?* (HI Is tr 2). However, the same question can be asked as for the preceding passage.

In his *Dialogues against Pelagius* dated 415/416, he quotes 4:32 and 34b in a text which differs from **D**: *omnes habitatores terrae quasi nihili reputati sunt apud eum. facit enim quodcumque voluerit in caelo et in terris, et nemo est qui resistat voluntati eius aut possit dicere: quare hoc fecisti, cuius universa opera in veritate et viae illius iustitia, et superbientes potest ipse humiliare* (HI Pel 2,30).

Again, in his translation of Theophilus, he quotes 5:11 in this form: *est vir in regno tuo in quo est spiritus dei, et in diebus patris tui vigilantia et sapientia inventae sunt in eo* (HI ep 100,5), which is used to reconstitute the text **I**, which will be found in part in PS-AU spe 3.

Text **I** can be reconstructed through its quotations from 9:24 (*septuaginta hebdomades completae sunt super populum tuum et super civitatem tuam sanctam ut compleantur iniquitates, et finem accipiat peccatum, ut dispareat iniquitas, et reveletur iustitia sempiterna* HI Pel 2,30) and 25-26 (*et scies et intelleges: ab initio sermonis restaurandi et aedificandi Hierusalem usque ad xpi principatum hebdomadae VII et hebdomadae LXII. et post hebdomadas VII et LXII interibit chrisma, et iudicium non erit in eo, et templum et sanctum corrumpet populus duce veniente, et caedentur in cataclysmo belli* HI chr [160,23 et 161,16]).

Two quotations from 10:5 in two epistles dated 384, give a text which differs slightly from **D**: *et extuli oculos meos et vidi: et ecce vir unus vestitus baddim* (HI ep 29,5) and *extuli oculos meos et vidi: et ecce vir unus indutus (vestitus) baddim, et renes eius cincti auro Ofaz* (HI ep 37,1).

Finally, the *Commentary on Jeremiah* (begun in 415, and left unfinished) presents an Old Latin text of 13:56-57 to which we can attribute the siglum **I**: *semen Chanaam et non Iuda, species decepit te et concupiscentia pervertit cor tuum. sic faciebatis filiabus Israhel, et illae metuentes loquebantur vobiscum, sed non filia Iudae sustinuit iniquitatem vestram* (HI Jr 5,67).

Jerome is far from being consistent when he quotes the Old Latin text. To see this, we need only compare the way he quotes the first words of 12:2 (πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν γῆς χώματι ἐξεγερθήσονται) in the works here arranged chronologically: *multi dormientium in limo terrae consurgent* (HI Eph), *plurimi dormientium de terrae pulvere con/resurgent* (HI Gal), *qui in terrae pulvere dormierunt resurgent* (HI Joan), *multi dormientium de terrae pulvere consurgent* (HI Mt), *multi dormientium in terrae pulvere resurgent* (HI Is) and *multi qui dormiunt in terrae pulvere resurgent* (HI Ez). What wording should be used to write line **I**?

Quotations and allusions to the book of Daniel are frequent in the Latin Irenaeus, from the last decades of the fourth century. I note in particular the following sets of quotations which cover several verses: 2:41-45; 7:21-25; 8:23-25 and 12:3-4.

The long quotation from 2:41-45 in IR 5,26,1-2 is the only testimony that allows us to write the major line **I**:⁴¹ *et quoniam vidisti pedes et digitos partem quidem fictilem partem autem ferream, regnum divisum erit, et a radice ferrea erit in eo quemadmodum vidisti ferrum commixtum testo.* ⁴² *et digiti pedum pars quidem aliqua ferrea pars autem aliqua fictilis pars aliqua regni erit fortis et ab ipsa pars erit minuta.* ⁴³ *quoniam vidisti ferrum commixtum testo, commixtiones erunt in semine hominum, et non erunt adiuncti invicem quemadmodum ferrum non commiscetur cum testo.* ⁴⁴ *et in diebus regum illorum excitabit deus caeli regnum quod in aeternum non corrumpetur, et regnum eius alteri populo non relinquetur. comminuet et ventilabit omnia regna et ipsum exaltabitur in aeternum.* ⁴⁵ *quemadmodum vidisti quoniam de monte praecisus est lapis sine manibus et comminuit testum, ferrum et aeramentum et argentum et aurum, deus magnus significavit regi quae futura sunt post haec; et verum est somnium, et fidelis interpretatio eius.* Only v. 44 has a more complete attestation and allows for a comparison with the other readings (noted below in parentheses): *excitabit* (*suscitabit* [VICn, IS]), *in aeternum non corrumpetur* (*numquam corrumpetur* [AMst]), *numquam corrumpetur usque in saecula* [HIL], *in aeternum non commovebitur* [IS]).

It is also thanks to the quotation of 7:21-25 in IR 5,25,3 that it will be possible to write a line **I**:²¹ *videbam, et cornu illud faciebat bellum adversus sanctos et valebat adversus eos,* ²² *quoadusque venit vetustus dierum et iudicium dedit sanctis altissimi dei, et tempus pervenit, et regnum obtinuerunt sancti.* ²³ *bestia quarta, regnum quartum erit in terra quod eminebit super reliqua regna et manducabit omnem terram et conculcabit eam et concidet,* ²⁴ *et decem cornua eius, decem reges exsurgent, et post eos surget alius qui superabit malis omnes qui ante eum fuerunt, et reges tres deminorabit.* ²⁵ *et verba adversus altissimum deum loquetur et sanctos altissimi dei conteret et cogitabit demutare tempora et legem, et dabitur in manu eius usque ad tempus tempus et dimidium tempus.* Here the comparison is possible with **D** (whose readings are noted in brackets below): *valebat* (*praevallebat*), *tempus pervenit* (*tempus anticipavit*), *eminebit super reliqua regna* (*eminebit omnia regna*), *reges tres deminorabit* (*tres reges humiles faciet*), *cogitabit* (*excogitabit*), *demutare* (*mutare*).

The quotation from IR 5,25,4 is used to write an **I**-line in 8:23-25: ²³ *et in novissimo regni ipsorum exsurget rex improbus facie valde et intellegens quaestiones,* ²⁴ *et valida virtus eius et admirabilis, et corrumpet et diriget et faciet et exterminabit fortes et populum sanctum,* ²⁵ *et iugum torquis eius dirigitur, dolus in manu eius, et in corde suo exaltabitur et dolo disperdet multos et ad perditionem multorum stabit et quomodo ova manu conteret.* This text is characterized by the following variations from **D**: in v. 23, accidental omission of *impletis peccatis eorum*, addition of *valde, quaestiones* (*propositiones*); in v. 24, *valida* (*fortis*), *admirabilis* (*mirabilia*); in v. 25, *dolus* (*sermone*), *exaltabitur* (*magnificabitur*), *disperdet* (*corrumpet*) *interitum* (*perditionem*).

Vv. 3 and 4 of chapter 12 could possibly lead us to another conclusion. One notes indeed in the quotation of IR 4,26,1 (³ *intellegentes fulgebunt quemadmodum claritas firmamenti, et a multis iustis sicut stellae in saecula et adhuc.* ⁴ *muni sermones et signa librum usque ad tempus consummationis quoadusque discant multi et adimpleatur agnitio*) close contacts with the text of v. 4 in Cyprian (*muni sermones et signa librum usque ad tempus consummationis quoad discant multi et inpleatur agnitio* [CY te 1,4, taken up by PS-AU alt 550]): *munire* to translate ἐμφοράσσω (**D** *obstruere*), *sermo*, *discant* (**D** *doceantur*) and *agnitio* (**D** *agnitio, scientia*). In v. 3, *claritas* is not the famous Africanism because it translates λαμπρότης here, not δόξα. R. Gryson⁹⁴ points out that the quotations from Irenaeus' *Adversus haereses* could date back to the third century because the vocabulary often recalls that of Cyprian. For Daniel, this would be the only passage to support this hypothesis. I would however remain cautious. A counter-example can be found in 2:33-34 where Cyprian and Irenaeus are attested: *pedes, pars quidem aliqua ferrea et pars aliqua fictilis, quoadusque abscissus est lapis sine manibus et percussit imaginem in pedes ferreos et fictiles et comminuit eos usque ad finem* (IR 5,26,1) to be compared with *pedes autem ex parte quidem ferrei, ex parte autem fictiles, quoadusque abscissus est lapis de monte sine manibus concidentium et percussit imaginem super pedes ferreos et fictiles et comminuit eos minutatim* (CY te 2,17).

The Pseudo-Augustinian *Speculum* (PS-AU spe) contributes to the reconstruction of the Italian text, especially for the following passages: 13:45; 3:16-18; 4:17-19; 8:4; 12:2-3, and 12:13.

⁹⁴ GRYSO 1999, p. 594, and GRYSO 1987-1997, p. 17.

Thus in 13:45: *et cum duceretur Susanna ad mortem, suscitavit dominus spiritum sanctum puero iuniori cui nomen erat Danihel* (PS-AU spe 3), whose text differs from **D** by adding *Susanna*, the expression *ad mortem* (still in Chromatius alone) instead of *ut periret* (= Greek), *suscitavit* instead of *excitavit*, and *puero iuniori* (παιδαρίου νεωτέρου) instead of *pueri adolescentis* (παιδαρίῳ νεωτέρῳ as a variant).

The quotation from PS-AU spe 44 (*et responderunt Sedrac, Misac et Abdenago Nabucodonosor: non habemus causam de hoc sermone respondere tibi. est enim deus in caelo, cui nos servimus, potens ad liberandos nos de camino ignis ardentis et de manibus tuis eripere et salvos facere. scire itaque debes, rex, quia diis tuis non servimus et imaginem quam statuisti non adoramus*) allows to write a line **I** in 3:16-18 characterized in v. 16 by the omission of what corresponds to λέγοντες τῷ βασιλεῖ, in v. 17 by the addition of *in caelo* and by the double reading *eripere et salvos facere*, and in v. 18 by the expression *scire itaque debes* (cf. *scito* in HI Ps h 55).

Line **I** is written in 4:17-19 thanks to the quotation from PS-AU spe 114: *arborem quam vidisti confirmatam et magnificatam, cuius altitudo perveniebat usque ad caelum et latitudo eius in universa terra, et folia eius lata, et fructus eius multus, et cibus omnium in ea, et subtus habitabant bestiae terrae, et in ramis eius aves caeli. tu es, rex, quoniam magnificatus es et potentiam accepisti, et magnitudo tua magnificata est et pervenit usque ad caelum, et dominatio tua usque ad fines terrae*. There is no other Old Latin quotation for these verses.

Thanks to the quotation from PS-AU spe 114 (*vidi arietem cornibus percutientem secundum mare et aquilonem et austrum, et omnes bestiae non stabant in conspectu eius, et non erat qui eriperet de manu eius*), it is possible to reconstruct most of the **I**-text (except for the last words) in 8:4. Note the changes from text **D**: the translation of κρατίζοντα by *cornibus percutientem* versus *ventilantem*, as well as the readings *stabant* instead of *poterant stare* (στήσονται) and *qui eriperet* instead of *qui possit eripere* (ὁ ἐξαίρουμένος).

In the company of other witnesses, in particular Jerome, he transmits a text **I** in 12:2-3 (*et multi de dormientibus exurgent in opertionem terrae, et exurgent in vitam aeternam. item illi: et hii in opprobrium et confusionem aeternam* [PS-AU spe 27]; *et hi qui intellegunt splendebunt sicut claritas firmamenti, et a iustis multi quasi stellae in saeculo* [PS-AU spe 116]) whose multiplicity of translation was noted above, in the presentation of Jerome's testimony. The readings of the Pseudo-augustinian *Speculum* will help, with those of Jerome, to re-constitute the major line **I** and its variants.

Finally, in 12:13, it gives a text identical to that of **D**: *et exurges in sorte tua in fine dierum* (PS-AU spe 27); in spite of this, a line **I** is written.

For the fifth century, we can finally bring in the testimony of Salvian of Marseilles. He quotes 4:24 in different forms of his own. One of them will be used to constitute a major line **E** (the others will appear as variants).

4:24 is quoted several times in his *Ad Ecclesiam* (dated before 440) and once in the later *De gubernatione Dei*. The complete quotation of the verse in SALV eccl 1,51 will be used to write the major line **E**: *propter quod, rex, consilium meum placeat tibi et peccata tua in misericordiis redime et iniustitias tuas in miserationes pauperum, fortasse erit patiens dominus delictis tuis*. He further quotes the second part of the verse in a different form: *dicens enim: peccata tua in misericordiis redime, et forsitan propitiabitur deus delictis tuis* (eccl 1,62). And it is to this form characterized by the expression *forsitan propitiabitur*, instead of *fortasse erit patiens*, that he will allude twice: *sic erit ut iuxta prophetam propitiatur forsitan deus delictis tuis* (eccl 1,54) and *forsitan, ut scriptum est, propitiaretur deus peccatis nostris* (gu 6,46). The second part of the verse (which translates ἵσως ἔσται μακρόθυμος τοῖς παραπτώμασί σου) is worthy of comment. J.B. Ullrich⁹⁵, who has studied Salvian's quotations, makes a comparison with the text of Cyprian: *et erit deus patiens peccatis tuis* to find that ἵσως is not translated there. He finds this absence in a variant of Optatus of Milevis's *Contra Donatistas*: *et tu, rex, audi consilium meum et placeat tibi: peccata tua eleemosynis redime et iniustitias tuas in miserationibus pauperum (+ et erit deus propitius peccatis G)* (OPT Par 3,3). The ms. G dates from the 15th century, but its addition cannot be explained by a correction to the Vulgate (*forsitan ignoscat delictis tuis*). Perhaps the editor should have given it more credit, as Ullrich did. Later, but still in Africa, Ferrand, deacon of Carthage

⁹⁵ ULLRICH 1893, pp. 20-21.

(died in 546/547), takes up the passage: *et erit deus parcens peccatis tuis* (FEnd ep 7,15). The variant *patiens* - *parcens* is explained either by a copying error or as a facilitating reading. But P. Bogaert⁹⁶ pointed out that the root *propit*- and *parcens* could be based on a misreading of ἰσως into ἰλεως, which Ullrich had not seen. As a result, the different forms attested in Salvian get an explanation. The quotation from eccl 1,51 (*fortasse...patiens*) follows exactly the Greek text (ἰσως...μακρόθυμος). The other three (with *forsitan* and *propitiari*) are explained by a double reading (ἰσως ἰλεως) that makes it unnecessary to translate μακρόθυμος.

Augustine's text (A)

Augustine is quoted more than 380 times in the *apparatus testium*, including quotations and allusions. The number of allusions far outweigh the number of quotations. This is particularly true of the Story of Susanna, the second part of chapter 3 (from v. 49 onwards), and the section on the prophecy of the seventy weeks in chapter 9. There are, however, quotations, some of them lengthy, which make it possible to reconstruct a text peculiar to Augustine, and which will be marked **A**. Indeed, rather than noting Augustine's variant readings under a major line **D** or **I** (which we will have to do in some cases), where they risk being drowned out by others, it has seemed preferable to isolate and clearly identify his text.

On the long quotation from the Song of Azariah (3:25-45) in *Epistle 111* (dated 409), see above.

A line **A** will be written for 7:9-10 thanks to the quotation from *De trinitate* (dated 411): ⁹ *aspiciebam donec throni positi sunt, et vetustus dierum sedebat. et indumentum eius quasi nix album, et capillus capitis eius quasi lana munda. thronus eius flamma ignis, rotae eius ignis flagrans.* ¹⁰ *et flumen ignis trahebat in conspectu eius, et mille milia deserviebant ei, et dena milia denum milium assistebant ei. et iudicium conlocavit, et libri aperti sunt* (AU tri 2,33). Notable lessons are *indumentum album* (ἔνδυμα λευκόν), *flagrans* (φλέγον), *trahebat* (εἴλκεν) and *deserviebant* (ἐλειτούργουν).

In a letter to Augustine (AU ep 198,3, dated between 418 and 420), Hesychius of Salone, today Split in Dalmatia, quotes 7:11b-12 in this form: ^{11b} *quoadusque interfecta est bestia et periit, et corpus eius datum est ut comburatur.* ¹² *et reliquarum bestiarum regnum translatus est, et magnitudo vitae data est eis usque ad tempus.* It differs from line **D** in the readings *interfecta est* (vs *interiit* for ἀνῆρέθη), *periit* (ἀπόλωτο, not translated in **D**), and *magnitudo* (vs *longitudo* for μακρότης). Since the text is from Dalmatia, the quotation represents an **I** text, not an **A** text.

In 420, Augustine quotes twice (AU ci 18,34 and AU leg 2,3,12) verses 7:13-14 in an almost identical form which will constitute line **A**: ¹³ *videbam in visu noctis, et ecce cum nubibus caeli ut filius hominis veniens erat (erat veniens AU leg) et usque ad vetustum dierum pervenit et in conspectu eius praelatus est.* ¹⁴ *et ipsi datus est principatus et honor et regnum, et omnes populi, tribus, linguae ipsi servient. potestas eius potestas perpetua quae non transibit, et regnum eius non corrumpetur.* Notable readings are *veniens erat* (vs *veniebat*, for ἐρχόμενος), *praelatus est* (vs *adduxerunt, obtulerunt, oblatus est* for προσήχθη), *ipsi datus est principatus et honor et regnum* (vs *datum est ei regnum et honor et imperium* in **D**, for αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία), *ipsi servient* (vs *servient ei* in **D**, for δουλεύουσιν αὐτῷ).

Verses 7:15-28 as quoted in AU ci 20,23 (dated after 422) will serve to write an **A**-line. The passage is too long to be repeated here. But here are the main readings that diverge from **D**: *ego Danihel in habitudine mea* (v. 15, vs *in habitu meo ego Danihel*, for ἐν τῇ ἔξει μου ἐγὼ Δανιηλ), *unum de stantibus* (v. 16, vs *unum circumstantium*, for ἐνὶ τῶν ἐστηκότων), *auferentur* (v. 17, vs *tollentur*, for ἀρθήσονται), *erat differens prae omni bestia terribilis amplius* (v. 19, vs *erat praeter ceteras bestias horribilis valde*, for ἦν διαφέρον παρὰ πᾶν θηρίον φοβερὸν περισσῶς, the διαφέρον had been translated neither by 176 nor by LUC), *manducans...comminuens...conculcans* (v. 19 vs imperfects, as in Greek), *regnum dedit* (v. 22, vs *iudicium dedit*, for τὸ κρίμα ἔδωκεν), *praevalerebunt omnibus regnis* (v. 23, vs *eminebit omnia regna*, for ὑπερέξει πάσας τὰς βασιλείας), *humiliabit* (v. 24, vs *humiles faciet*, for ταπεινώσει, IR reads here *deminorabit*), *suspiciabitur* (v. 25, vs *excogitabit*, for ὑπονοήσει), *principatum removebunt ad exterminandum et perdendum* (v. 26, vs *regnum transferet ut*

⁹⁶ Personal email.

exterminet et perdat, for τὴν ἀρχὴν μεταστήσουσι τοῦ ἀφανίσαι καὶ τοῦ ἀπολέσαι), *principatus* (v. 27, vs *potestates*, for αἱ ἀρχαί), *multum cogitationes meae* (v. 28, vs *cogitationes meae multum*, the inversion ἐπὶ πολὺ οἱ διαλογισμοί μου is attested by Greek witnesses), addition of *super me* (v. 28, based on a widely attested Greek variant ἐπ' ἐμε), *conservavi* (v. 28, vs *servavi*, for διετήρησα; the Greek preverb is correctly rendered, but a variant ἐτήρησα is attested and matches the LXX text).

A line **A** will be written in 8:15-16 from the quotation of AU Ps 118 s 18,4: ¹⁵ *et factum est cum viderem ego Daniel visum et quaerebam intellectum, et ecce stetit in conspectu meo ut visus viri*. ¹⁶ *et audiui vocem viri inter Ubal, et vocavit et dixit: fac intellegere illum visionem*. Note the translation of σύνεσιν by *intellectum* (vs *prudentiam*), the omission of Gabrihel after *dixit*, and the reading *fac intellegere illum visionem* (vs *prudentem fac visum illum* or *enarra illam visionem* for συνέτισον ἐκεῖνον τὴν ὄρασιν).

In his epistle 111,4 (dated 409), Augustine is the only author to quote entirely from the text of the prayer in Dan 9:3-20, especially vss 10-20. For the first nine verses, his text can be compared to **D**. Here are the main differences: *sacco* (v. 3, vs *cilicio*, for σάκκῳ), *impie egimus et recessimus* (v. 5, vs *iniurias nocuimus*, for ἡδικήσαμεν καὶ ἀπέστημεν, but the Greek text is confused by many variants here), *propter contumaciam* (v. 7, vs *contumacia*, for ἐν ἀθεσίᾳ), *inprobaverunt* (v. 7, vs *exprobaverunt*, for ἡθέτησαν), *miserationes* (v. 9, vs *miser cordia*, for οἱ οἰκτιρμοί), and an addition of *quoniam recessimus* (v. 9, for ὅτι ἀπέστημεν not translated in **D**).

In Ps 118 s 18,4, Augustine discusses the translation of the Greek expression συνετίσαι σε from 10:14: *nam dixit Danieli: veni intellectum dare tibi. et hoc verbum est in Graeco, quod etiam hic est συνετίσαι σε, tamquam si diceret latinus: sanitatem dare tibi, quod graecus dixisset: sanare te. non enim circumloqueretur latinus interpres dicendo: intellectum dare tibi; si quemadmodum dici potest a sanitate sanare te, ita dici potest ab intellectu intellectuare te*. The words *veni intellectum dare tibi* will form all that remains of the text **A** of this verse, to be compared with **D**: *veni ut aperirem tibi intellectum*.

Finally, verses 12:1-3, quoted in AU ci 20,23 (¹ *et erit tempus tribulationis, qualis non fuit ex quo nata est gens super terram usque ad tempus illud, et in tempore illo salvabitur populus tuus omnis qui inventus fuerit scriptus in libro*. ² *et multi dormientium in terrae aggere exurgent, hi in vitam aeternam et hi in opprobrium et in confusionem aeternam*. ³ *et intellegentes fulgebunt sicut claritas firmamenti, et ex iustis multi sicut stellae in saecula et adhuc*) will serve to write line **A** of the schema (which will furthermore be rather complicated to constitute). We have pointed out above the many ways in which Jerome had translated the expression ἐν γῆς χώματι; here is Augustine's: *in terrae aggere*.

The version of Jerome (V and H) and its editorial apparatus

In the prologue to his translation of the biblical text of Daniel, carried out between 390 and 393, Jerome begins by recalling that not all the churches read Daniel according to the Septuagint translation, but that they use the text of Theodotion. The reason for this, he says, is that the Septuagint text, being far removed from the truth (*quod multum a veritate discordet*) - from the *veritas hebraica*, that is - was rightly (*recto iudicio*) rejected. The fact that part of the book is written in Chaldean, that is, in Aramaic, is perhaps a second reason. Jerome then recalls his difficulties in the learning of Aramaic before pointing out the inauthenticity of the supplements of chapter 3. He concludes his prologue by mentioning first that the Hebrews place Daniel, not among the prophets, but among the editors of the Hagiographes (*inter eos qui Hagiographa conscripserunt*), then that the book was the object of attacks by Porphyry, and finally that it is dedicated to Paula and Eustochium.

One particular point will be of interest here. Rufinus, in his *Apology against Jerome*⁹⁷, in 401, accuses him of having amputated in his translation the History of Susanna and the Song

⁹⁷ *Nam omnis illa historia de Susanna, quae castitatis exemplum praebebat ecclesiis Dei, ab isto abscissa est et abiecta atque posthabita. Trium puerorum hymnus, qui maxime diebus solemnibus in ecclesiis Dei canitur, ab*

of the Three Young Men⁹⁸. These sections, he says, were used by the Church respectively to incite to chastity and to be sung on solemnities. For the story of Susanna, he affirms precisely that it was by him *abscissa et abiecta et posthabita* and for the hymn, that it was *e loco suo penitus erasum*. How to understand in particular these last words? Rufinus' reproaches are to be compared with Jerome's own statements. Indeed, in the prologue to his translation of the biblical book of Daniel, where he recalls that the story of Susanna, the canticle of the Three Young Men and the fables (*fabulae*) of Bel and the dragon are absent from the Hebrew text, Jerome adds: *nos, quia in toto orbe dispersae sunt, veru ante posito easque iugulante subiecimus ne videremur apud imperitos magnam partem voluminis detruncasse*. The important word is *subiecimus*, and two interpretations have been given to the sentence. The first is that assumed by Rufinus: "we have placed them after", i.e. removed from their original place (*e loco suo*) and placed at the end of the book, as is usually done for supplements (this is how the supplements to the book of Esther are presented in the Vulgate); R. Courtray translates as follows: "ces passages, parce qu'ils sont répandus sur toute la terre, nous les avons placés à la fin, précédés du signe critique qui les juggle, pour ne pas donner l'impression aux ignorants d'avoir retranché une partie importante du texte"⁹⁹. The problem with this first interpretation is that, in all the direct witnesses of the Vulgate text, as well as in the various series of *capitula*, the canticles are well situated in chapter 3, in the place they have in Greek. Jerome's assertion would therefore apply only to the story of Susanna and the episode of Bel and the dragon, which are indeed placed at the end of the book. Could it be that Jerome was mistaken on this essential question? Perhaps the other interpretation, reflected in the translation by A. Canellis, should be preferred: "...nous les avons placés sous un obèle qui les précède et les juggle..."¹⁰⁰. What is important, then, is not the place of these pieces of text, but the fact that they are accompanied by obelus that identify them as supplements to the *veritas hebraica*. And that does not contradict the organization of the materials in the Vulgate text: Jerome left the hymn in chapter 3, but moved the stories of Susanna and Bel and the dragon to the end of the book as chapters 13 and 14 respectively. This is what Jerome recalls in the prologue to his commentary on Daniel in 410: "That is why, many years ago, when we translated Daniel, we also preceded these visions (namely Susanna and Bel and the dragon) with an obelus, meaning that they were not found in Hebrew. And I am surprised that some people are indignant with me because I have shortened the book..."¹⁰¹. He does not even mention the displacement of these pieces of text, because for him the only important information is the presence of the obelus. But this second interpretation

isto e loco suo penitus erasum est (...) Omnis qui putabat Susannam nuptis et innuptis exemplum pudicitiae praestitisse, erravit : non est verum. Et omnis qui putabat quod puer Danihel Spiritu Sancto fuerit repletus et arguerit adulteros senes, erravit : non erat verum. Et omnis ecclesia per orbem terrarum, sive eorum qui in corpore sunt, sive eorum qui ad Dominum perrexerunt, sive illi sancti confessores fuerunt seu etiam sancti martyres, quicumque hymnum trium puerorum in ecclesia Domini cecinerunt, omnes erraverunt et falsa cecinerunt (RUF ap H 2,33 + 2,35).

⁹⁸ As in many of the manuscript witnesses to the Old Latin text of the Danielic hymns, verses 25-90 of chapter 3 are considered by Rufinus and Jerome as a whole entitled *hymnus trium puerorum*. In reality, the whole is made up of two hymns: that of Azariah (3:25-45) and that of the Three Young Men (3:51-90), with a few narrative verses between the two.

⁹⁹ COURTRAY 2009, pp. 120-121. In English: "These passages, because they are spread all over the world, we have placed them at the end, preceded by the critical sign which stops them, so as not to give the impression to the ignorant of having cut out an important part of the text".

¹⁰⁰ CANELLIS 2017, p. 457. In English: "...we have placed them under an obelus which precedes them and curb them..."

¹⁰¹ *Unde et nos ante annos plurimos, cum verteremus Danielelem, has visiones obelo praenotavimus, significantes eas in Hebraico non haberi. Et miror quosdam μεμψιμοίρους indignari mihi, quasi ego decurtaverim librum...* cf. COURTRAY 2019, pp. 130-131.

is also difficult: one would expect *iugulanti* in the dative, complement of a verb with preverb¹⁰². As the text is presented, the construction *veru...iugulanti* cannot come into the construction of the preverbal verb: it is indeed an absolute ablative. Therefore, one can only attribute to *subiecimus* an absolute meaning, which would give reason to Rufin's interpretation¹⁰³. The problem deserved to be raised, even if the difficulty has remained unresolved.

We have not pursued further the study of the prefaces and *capitula*, which constitute what is usually called the editorial apparatus. Indeed, neither the attested prefaces nor the different series of *capitula* offer elements that can be used in the analysis of the Old Latin versions of the book, as has been the case for others¹⁰⁴.

In accordance with the use of the collection, the Latin version carried out by Jerome on the Hebrew-Aramaic will receive the siglum **H** and that of the Greek supplements the siglum **V**. We have re-read the text of the Roman edition on the Weber-Gryson edition, and it is the text of the latter that is noted in the schemas.

The In Danielelem of Jerome

It is not the intention here to make an inventory of all the questions relating to Jerome's *Commentary on Daniel*. R. Courtray did this masterfully a short time ago¹⁰⁵, and most of what follows is borrowed from his work. The aim is only to touch on a few points which may have repercussions on the edition and explain the choice of quotations from this commentary in the witnesses' apparatus.

Composed in 407, the commentary on Daniel differs in many ways from Jerome's other commentaries. First of all, it is polemical in tone. Following the works of Eusebius of Caesarea, Apollinaris of Laodicea and Methodius of Olympus, which Jerome quotes several times, the commentary is in fact a refutation of the accusations made by Porphyry against the authenticity of the book and the identity of the Antichrist¹⁰⁶. Because the wordplay of 13:54 and 58 (ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσει σε ὁ θεὸς καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσει σε "by the mastic tree God will split you and by the holm oak he will cut you") works better in Greek (σχίνου/σχίσει and πρίνου/πρίσει) than in Hebrew (*quam ἐτυμολογίαν magis graeco sermoni convenire quam hebraeo*), Porphyry had questioned the authenticity and canonicity of the entire book. Jerome was at liberty to point out that since the passage was taken from the Greek supplements, it was by no means covered by the authority of the holy scriptures (*nullam scripturae sanctae auctoritatem praebeant*)¹⁰⁷. Porphyry interpreted the Jeremian prophecy of the seventy weeks and the coming of the Destroyer (Dan 9:24-27), not as an announcement of the Antichrist who is to come in the last days, but as an interpretation of the events which took place during the reign of Antiochus IV Epiphanes. Jerome's refutation is long and laborious. We know today that Porphyry was right on this point. The tone is different and so is the way of commenting too. Jerome does not present and explain all the words of the prophet (*proponentes omnia et omnia disserentes*), but only briefly and at intervals clarify those which are obscure (*breviter et per intervalla ea tantum*

¹⁰² In the manuscript tradition of the prologue, no witness has the dative.

¹⁰³ I would like to thank my Latinist colleague, Paul-Augustin Deproost, for his judicious remarks.

¹⁰⁴ See *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem. Liber Danihelis*, Romae 1981; DE BRUYNE 2014; DE BRUYNE 2015.

¹⁰⁵ COURTRAY 2009.

¹⁰⁶ BOGAERT 1986.

¹⁰⁷ Origen had already dedicated his *Letter to Africanus* to this question, see DE LANGE 1983, pp. 522-573.

quae obscura sunt)¹⁰⁸. And indeed, many verses are not commented on. He only makes a departure from the *brevitas* in chapters 11-12 because of the great obscurity in these chapters.

Jerome does not follow the Greek translation of Theodotion, the 'official' text of the churches, but faithful to his *veritas hebraica*, he translates the Hebrew-Aramaic. This however, does not prevent him from relying on Theodotion from time to time. This appears in the supplements to chapter 3¹⁰⁹, but also in the sections common to the Hebrew and Greek, where a passage can give rise to a discussion. Of the 55 points discussed, Jerome chooses most of the time (45 times) a Hebrew-Aramaic translation, sometimes pointing out that he relies on the hexaplaric translators. On ten occasions, Jerome does not follow the Hebrew-Aramaic, either because he has a faulty manuscript, or because he mistranslates a Hebrew word, or because it is the interpretation of the passage that guides his choice of translation¹¹⁰. Sometimes, he not only quotes, but comments on variants of the Septuagint and the hexaplaric translators: the Septuagint (2:29; 6:4; 11:20 and 11:36), Theodotion (12:3 and 12:13), Symmachus (3:92; 7:25; 10:5 and 10:11) and Aquila (11:30 and 37). In 11:37-41, all the translations are called upon to refute Porphyry. The translations of the Septuagint and the hexaplaric translators by Jerome will be identified by the siglum **O**.

One must also question the unity of the book. In his edition published in the Corpus Christianorum, Fr. Glorie had assumed that the commentary on Dan 11:21 to 12:13, which he entitled *De Antichristo in Daniele*, had initially circulated in an independent form. It was later included in the commentary as the fourth book. Glorie wanted to solve two difficulties. In 398, Paulinus of Nole had asked Jerome for a commentary on Daniel. But Jerome who was caught up in the translation of Origen's *Peri Archôn*, had not been able to satisfy this request and had then explained himself in *Epistle 85* (dated 400/401). Now, when he completes the commentary in 407, it is not to Paulinus, but to Pammachius and Marcella that he dedicates it. On the other hand, Glorie had observed, in the manuscript tradition which he had retained, the existence of two forms of the commentary: a complete commentary and an abbreviated commentary on *De Antichristo* alone (transmitted by mss W and X¹⁻² which bear the titles *Expositio super Daniel de Antichristo sancti Iheronymi presbyteri* and *Explanatio sancti Hieronymi de Antichristo in Danihel prophetam*, respectively). Glorie solved this double difficulty this way: after having addressed his *Epistle 85* to Paulinus, Jerome would have dictated a short treatise, *De Antichristo*, for Paulinus. He would then have added it as a fourth book to his commentary. R. Courtray has shown, however, that what Glorie thought was the primitive form was in reality only medieval excerpts¹¹¹. Jerome would thus not have satisfied the request of Paulinus. He dedicates the work to Pammachius and Marcella because they would ensure its diffusion, and perhaps because the relations between Jerome and Paulinus of Nole had cooled in the context of the origenist dispute, Paulinus having maintained his confidence in Rufinus¹¹². The section devoted to the Antichrist is particularly developed, because of the difficulty of the subject, as we have said, but also because he had to refute Porphyry point by point and oppose him to the

¹⁰⁸ The two quotations are taken from the prologue of Jerome's commentary.

¹⁰⁹ *Hucusque de Theodotionis interpretatione pauca perstrinximus confessionis et laudum trium puerorum, quae non habentur in hebraeo. Exin sequamur hebraicam veritatem* (HI Dn 1 [807,706]). However, he will comment on them only very briefly: a little more than a page for the canticle of Azariah and 15 lines for the canticle of the Three Young Men, where he will do little more than list the creatures.

¹¹⁰ A phenomenon already observed in the commentary on Isaiah: HAELEWYCK 1988.

¹¹¹ COURTRAY 2004.

¹¹² COURCELLE 1947.

opinion of the Christians (*Porphyrius...nostri autem*). His treatise on the Antichrist was so successful that medieval copyists produced an abridged version of it at a time when a whole literature on the last ends was developing. There is therefore no book four in Jerome's commentary. This is also what Cassiodorus affirms in his *Institutions*: "And this same Daniel, who, among the Hebrews, is not received among the prophets but is counted among the writers of *Agrapha*, is known to have been explained in three books by Saint Jerome, mentioned above"¹¹³. With R. Courtray¹¹⁴, the conclusive character of the commentary on 12:13 should be noted, which indicates that the body of the work stops after the explanation of chapter 12. What follows is only an appendix containing some notes on chapters 13 and 14 taken from Origen's *Stromata*. This is undoubtedly also one of the reasons which led Glorie to put forward the hypothesis of a writing in successive phases. To remedy the wobbly character of the end of the commentary and to give it a semblance of unity, certain manuscripts (mss C D and A, not used by Glorie) have added a note taken from the Vulgate text: "Up to this point we read Daniel in the Hebrew volume. Everything that follows until the end of the book has been translated from the Theodotion edition"¹¹⁵.

R. Courtray, who based his edition-revision on a broader manuscript base than that of Glorie, studied the division of the commentary into visions¹¹⁶. His remarks thus complete what had been discussed above. Eight out of ten manuscripts attest to this, but sometimes in an incomplete or faulty manner. Establishing the number of visions and their limits is difficult if one relies only on the manuscript tradition. Fortunately, Jerome's own text provides indications that the whole is divided into ten visions spread over three books.

Book I

- Vision 1: chap. 1
- Vision 2: chap. 2
- Vision 3: chap. 3
- Vision 4: chap. 4

Book II

- Vision 5: chap. 5
- Vision 6: chap. 6
- Vision 7: chap. 7
- Vision 8: chap. 8

Book III

- Vision 9: chap. 9
- Vision 10: chap. 10 - 12
- Appendices: *De Susannae et Belis fabulis*

¹¹³ *Idemque Danihel qui, licet apud Hebraeos nequaquam prophetico choro recipitur, sed inter eos annumeratur qui Agriographa conscripserunt, tribus libris a supra memorato sancto Hieronymo noscitur explanatus* (CAr in 1,3 [19,14]). See COURTRAY 2009, p. 56.

¹¹⁴ COURTRAY 2009, pp. 42-43, and COURTRAY 2019, p. 529.

¹¹⁵ *Hucusque Danihelem in hebraeo volumine legimus. Cetera quae sequuntur usque ad finem libri de Theodotionis editione translata sunt.*

¹¹⁶ COURTRAY 2009, pp. 42-61.

The lemmas of the commentary differ only slightly from the text of the Vulgate. Jerome has not, therefore, gone back on his translation. Apart from a few minor differences (concerning preverbs or cases), there are only eight discrepancies worth noting¹¹⁷.

	<i>In Daniele</i>	Vulgate (Rome 1981)
3:16	Nabuchodonosor <u>rex</u> , non oportet nos de hac re respondere tibi	dixerunt regi : Nabuchodonosor, non oportet nos de hac re respondere tibi
4:32	iuxta voluntatem enim suam facit <u>tam in caelo quam in terra</u>	iuxta voluntatem enim suam facit tam in virtutibus caeli quam in habitatoribus terrae
7:7	dissimilis autem erat ceteris bestiis quas videram <u>prius</u>	dissimilis autem erat ceteris bestiis quas videram ante eam
8:10	et usque ad fortitudinem caeli... <u>erexit magnificentiam suam</u>	et magnificatum est usque ad fortitudinem caeli
10:16	<u>conversa sunt interiora mea in me</u>	dissolutae sunt compages meae
11:17	ut evertat <u>illum</u>	ut evertat illud
11:30	cogitabit <u>de his</u> qui dereliquerunt testamentum sanctuarii	cogitabit adversum eos qui dereliquerint testamentum sanctuarii
12:9	usque ad tempus <u>consummationis</u>	usque ad tempus praefinitum

Table 10: Discrepancies between HI Dn and the Vulgate

The case of 8:10 is a bit different: it is actually a repetition of the lemma in the commentary, which may explain the inversion and the different vocabulary. In 3:16 the presence of the word *rex* comes from the Old Latin (in the four quotations from Cyprian, in CY ep 6,3; ep 58; CY Fo 11; CY te 3,10; and in Jerome in HI Ps h 55 when he translates Origen) and is based on the Septuagint text. The variation in 4:32 does not correspond exactly to any form in the book, but in the *Dialogues against the Pelagians* (HI Pel 2,30, in 415/416), Jerome will again use an abbreviated form (*in caelo et in terris*). The adverb *prius* in 7:7 is to be compared with the adverb *antea* (LUC par 30). In 10:16 he corrects his former translation or, more probably, he has kept in mind a form of the Old Latin text comparable to that attested in VL 177: *conversa sunt intus omnia in me*, perhaps to be compared with the text of Symmachus (εστρεβλωθη τα μελη μου εν εμοι). The text of 11:30 is different, but relies on the same Hebrew preposition 'al rendered as ἐπί. The *consummationis* of 12:9 will be found in Isidore of Seville's *De fide*, composed shortly after 612; the Old Latin, little attested here, reads *usque ad temporis finitionem* (VL 176).

In the apparatus of the witnesses of the edition, the pagination and the lineation of the commentary of Jerome are those of the edition of Glorie (CC 75A). But the text is borrowed from the edition-revision of Courtray (Sources chrétiennes 602) which modified in more than one place the text edited by Glorie. The apparatus of the edition of Glorie is taken again, but corrected and supplemented by that of Courtray whose work rests on a broader manuscript base.

Vocabulary of European texts

To propose an analysis of the vocabulary of European texts is a risky undertaking. Unlike other biblical books for which several complete manuscripts made it possible to follow the evolution of the vocabulary, or even to specify the characteristics of each of them in this domain, in the case of the book of Daniel, we are in the presence of vestiges surviving from a

¹¹⁷ The discrepancy pointed out by COURTRAY 2009, p. 103, about 9:5 does not exist: one reads *inique fecimus* on both sides, if one compares with the Roman edition of the Vulgate and with the edition of Weber-Gryson 1994 (Courtray uses the edition of Weber 1969).

great shipwreck. In a large number of passages, in comparison with the African witnesses (ancient and recent) it is impossible, given the limited attestation of the latter. For their part, the European texts cannot be treated as a whole, as if they formed a unity. Moreover, the existence of Greek variants has obliged us to discard certain examples which suppose a different Greek substratum. The considerations which follow must therefore be taken with greatly required prudence and are at most only indications expressing a tendency.

We have gone through the provisional schemas made for writing this introduction and noted a certain number of examples (here presented in the alphabetical order of the Greek words) which may be significant. The Latin word without any precision on the type of text must be understood as the translation of the European witnesses, including Jerome's translation of the Greek supplements (V). One can compare this with what has been said above about the vocabulary of the ancient African text.

αἰνετός (3:52): *laudabilis* ≠ *admirabilis* (C)

αἰσχύνη (3:33.40): the late African text, most European witnesses, as well as V, have *confusio*; only D uses *verecundia* and *turpitude*

ἀποστάτης (3:32): *transfuga*, *praevaricator* ≠ *apostata* (C)

βδέλυγμα (9:27): *abominatio* ≠ *exsecratio*, *aspernatio* (K C)

γενεά (3:100; 4:31): *saeculum* ≠ *generatio* (C)

γένεσις (13:42): *generatio*, *nativitas*, *feri* ≠ *nasci* (C)

γινώσκω (3:45; 9:25; 12:7; 14:19): *scire* ≠ *cognoscere* (K C)

γνώσις (12:4): *scientia*, *cognitio* ≠ *agnitio* (K)

δέησις (9:23): *oratio* ≠ *obsecratio* (X)

δόξα (3:52.53): *gloria* ≠ *claritas* (C); but the word is rendered by *gloria* in 7:14 (X)

ἐκλευκαίνω (12:10): *albescere* ≠ *albus inalbare* (C)

ἐκριζόω (7:8): *eradicare* ≠ *deicere* (X); clear revision

ἐκτελέω (3:40): *perficere* with C ≠ *consummere* (K)

ἐλεημοσύνη (4:24): *misericordia* ≠ *eleemosyna* (K)

ἔλεος (3:42; 9:4): European witnesses unanimously translate by *misericordia*; old and recent African witnesses also use *misericordia* but especially *miseratio*

ἐμφράσσω (12:4): *obstruere* ≠ *munire* (K)

ἐνδυμα (7:9): *vestitus* (with K), *vestis*, *indumentum* ≠ *vestimentum* (C)

ἐξοδος (9:25): *initium* ≠ *profectio* (X), *exitus* (K), *proventus* (C)

ἐξολεθρεύω (13:59; 9:26): *interire*, *perdere* ≠ *exterminare* (X), *disperdere* (K C), *interficere* (V)

ἐπάγω (3:28[bis].31): *inferre* ≠ *inducere* (C with V)

ἐπιείκεια (3:42): *tranquillitas*, *mansuetudo* ≠ *clementia* (K), *modestia* (C)

ἐρήμωσις (9:27[bis]): *interitus*, *desolatio*, *solitudo* ≠ *vastatio* (X K)

θυμίαμα (3:38): *supplicatio* ≠ *thus* (K), *incensum* (C with V)

θυσία (3:38.40): *sacrificium* (with C) ≠ *hostia* (K)

καλός (13:2.31): *bonus*, *pulcher* ≠ *formosus* (K)

καταισχύνω (13:27; 3:42): *confundere* (with C), *erubescere* ≠ *in obprobrium tradere* (K)

καταμαρτυρέω (13:21.49): *falsum testimonium dare/dicere/loqui* ≠ *falsum contestari* (C)

κτήνος (3:81): *iumentum* ≠ *pecus* (C with V)

κτίζω (14:5): *creare*, *constituere* ≠ *condere* (K)

λαός (13:5[bis].28[bis].34.41.47.50.64; 6:25; 9:24; 12:1): the **D** and **R** texts render the word generally as *plebs* (10 times, *populus* 2 times); the other European texts use *populus*, but read *plebs* 1 time (13:5 **V**)

λατρεύω (3:17.18): only **X** uses *colere* and *famulari*; the other text types, including **C**, prefer *servire*

μικρός (7:8): *minus*, *pusillus*, *parvus* ≠ *brevis* (**X**)

νοήμων (12:10): *prudens* ≠ *intellector* (**C**); *intellector* does not belong to the classical language

ὄνειδος (3:33): *turpitude*, *obprobrium* ≠ *exprobratio* (**C**)

παιδάριον (13:45; 1:17): *puer* ≠ *adulescens* (**X**)

παλαιός (7:9; 7:13.22): *vetustus* is found in all types of texts, *antiquus* only in European witnesses and *vetus* only in African witnesses

παράδεισος (13:4.7.15.17.18.20.25.26.36[bis].38): Tertullian (**X**) rendered the word by *stadium* in 13:7 but probably under the influence of the text ο' (cf. 13:37); the **D**-text always translates by *paradisus* and the **R**-text by *viridarium* (which appears with *hortus* in the other European witnesses); Jerome (**V**) always uses *pomerium*

πληθος (3:42): *multitudo* (with **C**) ≠ *amplitudo* (**K**)

πληθύνω (3:36; 12:4): *multiplicare* generally ≠ *implere* (**K**), *adimplere* (**C**)

πολιορκέω (1:1): *obsidere* ≠ *expugnare* (**K**)

πρόσωπις (2:31): *effigies* ≠ *contemplatio* (**K**)

ρύομαι (3:88[bis]; 6:27): *eripere*, *liberare*, *eruer* ≠ *salvus facere* (**K**)

σπονδή (9:27): *supplicatio*, *libamen* ≠ *libatio* (**X K**)

στερέωμα (3:56): *firmamentum* ≠ *solidamentum* (**C**)

τέρας (3:99; 6:27): *ostentum* ≠ *prodigium* (**K C**)

ὑπερφερής (2:31): *excelsus* ≠ *elatus* (**K**)

ὑστερέω (5:27): *egere* ≠ *minus habere* (**C**)

ὑψιστος (4:31): *excelsus* ≠ *altissimus* (**C**)

φθάνω (6:24; 7:13; 7:22): only **D** distinguishes itself by the translation *anticipare* or *tangere*; the other European witnesses read *pervenire* with **K** (who also reads *venire* as **X**) and **C**

χρείαν ἔχω (3:16): *necesse habere*, *habere causam* ≠ *habere necessitatem* (**X**), *opus esse* (**K**)

χρηστός (2:32; 3:89): *suavis* ≠ *bonus* (with **V**)

χρῖσμα (9:26): *chrisma* (with **C**) ≠ *unctio* (**X K**)

ψυχος (3:67): *hiems* ≠ *frigus* (**C** with **V**)

6. History of the Old Latin text of Daniel

The first traces of the book of Daniel in the West appear in the 2nd century in the form of free quotations in the Latin translations of the *Pastor of Hermas* and the *Epistle of Barnabas*.

At the end of the second century and at the very beginning of the third, the authentic works of Tertullian contain quotations of seventeen verses of which analysis has shown to be essentially based on the Septuagint text, with the occasional influence from the text of Theodotion. The situation is reversed in the case of the quotations from the *Adversus Iudaeos* which is attributed to him: the text of Theodotion prevails; only some of his readings are close to the Septuagint text. This same distribution is found in the analysis of the allusions to the text of Daniel. These first attestations constitute the type of text **X**, to which we must add the later testimony of Victorinus of Pettau (**Y**).

By the middle of the third century, Cyprian's quotations were used to reconstruct in some places, a type of text **K**. They correspond sometimes to the text of Theodotion and sometimes to that of the Septuagint. Cyprian probably used a translation made on the Septuagint, but already corrected on the text of Theodotion. Around the same time, two pseudo-Cyprian works,

the *Ad Novatianum* and the *De pascha computus*, whose African origin remain uncertain, follow exclusively the text of Theodotion.

Quotations from later African authors, from the end of the 4th to the beginning of the 6th century (Optatus of Milevis, Tyconius, Zeno, Hilarianus, the pseudo-Cyprian *Exhortatio de paenitentia*, the *Contra Varimadum* of Pseudo-Vigilus, Quodvultdeus, Fulgentius), have made it possible to reconstitute from time to time a type of recent African text (C), based for the most part on the version of Theodotion. But the influence of other types of text begins to appear on African soil: the Vulgate text in Quodvultdeus and Fulgentius, but also, for the latter, the D text which he must have known of during his exile in Sardinia.

With the European authors of the 4th century, the influence of the Septuagint text disappears. Around 350 AD, the European continent produces text types that are clearly different from the African texts. They are however far from being unified. From this nebula, several types of text could be identified. The European text of the first half of the 4th c. (D) is attested by fragmentary manuscripts 175 176 and 177, the first two being close to each other and the third, second to them since it corrects or improves the text. Thanks to these three witnesses, 410 of the 529 verses of the book have been preserved in direct tradition. It has especially been shown the great proximity of the text of these witnesses with the quotations of Lucifer of Cagliari, with the exception however of the History of Susanna where a peculiar major line (R) gives the text of Lucifer. Towards 365, traces of this type of text D have been found alongside in Hilary of Poitiers, however, they are readings which are peculiar to him. Some readings of Ambrose constitute the rare vestiges of a Milanese text (M). It is especially the Italian text of the second half of the 4th c. (I) that we have been able to reconstruct, thanks to the quotations from the *Ambrosiaster*, from Chromatius, from Jerome when he does not quote his translation, from the Latin translation of the *Adversus Haereses* of Irenaeus and from the pseudo-augustinian *Speculum*. The quotations, sometimes lengthy, from Augustine have enabled us to write a major line A. In rare passages, such as 4:24, it was not possible to specify the type of text: we have attributed to the quotation from Salvian of Marseilles the abbreviation E.

Between 390 and 393, Jerome, abandoning the Greek tradition, translates Daniel from Hebrew-Aramaic; he does not, however, forget the Greek supplements: he leaves in place all the supplements in chapter 3, but groups together at the end of the book the Story of Susanna and that of Bel and the Dragon. In 407, he composes a commentary which seeks only to clarify briefly the most obscure passages, with the exception of the interpreted chapters of the Anti-christ where he tries laboriously to refute Porphyry.

The Danielic canticles are the only sections of the book to have known a relative fortune thanks to the liturgy. This is especially true of the Cantic of the Three Young Men (3:57-88[90]), which has been transmitted in Old Latin as an appendix to many Psalters, especially in the Roman, Old Gallican, Irish and Milanese series of biblical canticles (it is Vulgate in the other series). In comparison there was a limited distribution of the hymn of Azariah (3:26-45) which however is more interesting from the point of view of the types of text.

Finally, it should be noted that the Old Latin wording of a good sixty verses has been irretrievably lost.

BIBLIOGRAPHY

- ALTBAUER A., 1978: *Psalterium latinum hierosolymitanum. Eine frühmittelalterliche lateinische Handschrift, Sin. Ms. no. 5*, Wien-Köln-Graz.
- ANDRÉS SANZ M. A., 2019: “A New *Vetus Latina* Testimony for Dn 13,39-50 and 53-61. The Manuscript Fragment Sankt Gallen, Stiftsbibliothek cod. 1398a I, pp. 16-17”, *Revue Bénédictine* 129, pp. 241-253.
- BERNARD J. H., ATKINSON, R., 1898: *The Irish Liber Hymnorum* (Henry Bradshaw Society 13-14), 2 vol., London.
- BERNARD P., 1993: “Le Cantique des Trois Enfants (Dan. III, 52-90) et les répertoires liturgiques occidentaux dans l’Antiquité tardive et le haut Moyen Âge”, *Musica e storia* 1, pp. 231-272.
- BIANCHINI E., 1740: *Vindiciae canonicarum scripturarum vulgatae latinae editionis...*, Romae.
- BILLEN A. V., 1927: *The Old Latin Texts of the Heptateuch*, Cambridge.
- BLUDAU A., 1897: *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum massorethischen Text* (Biblische Studien, II 2-3), Freiburg/Br.
- BOGAERT P., 1978: “Le témoignage de la *Vetus Latina* dans l’étude de la tradition des Septante. Ézéchiel et Daniel dans le Papyrus 967”, *Biblica* 59, pp. 384-395.
- 1986: “La chronologie dans la dernière vision de Daniel (Dn 10,4 et 12,11-12)”, in A. CAQUOT, M. HADAS-LEBEL, J. RIAUD (eds), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky* (Collection de la Revue des Études Juives, 3), Leuven, pp. 207-211.
- 1993a: “Daniel 3 LXX et son supplément grec”, in A.S. VAN DER WOUDE (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 106), Leuven, pp. 13-37.
- 1993b: art. “Septante et versions grecques”, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, XII, Paris, coll. 645-646.
- 2001: *Judith* (*Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 7/2), Freiburg/Br.
- 2004: “La prière de Daniel (9,4-19) selon le Psautier latin du Sinaï. Un remaniement liturgique”, *Revue Bénédictine* 111, pp. 349-362.
- BURKITT F. C., 1896: *The Old Latin and the Itala. With an Appendix containing the Text of the S. Gallen Palimpsest of Jeremiah* (Texts and Studies, 4/3), Cambridge.
- CANELIS A., 2017: *Préfaces aux livres de la Bible* (Sources chrétiennes, 592), Paris.
- CAPELLE P., 1913: *Le texte du Psautier latin en Afrique* (Collectanea Biblica Latina, 4), Rome.
- CERIANI A. M., 1874: *Monumenta sacra et profana*, VII, Mediolani.
- CONDUCHÉ C., GUILLAUMIN J.-B., MARQUIS É., REGNAULT-LARRIEU J., PETITMENGIN P., SALAMON A. 2013: “Le *De cursu temporum* d’Hilarianus et sa réfutation (CPL 2280 et 2281). Une querelle chronologique à la fin de l’Antiquité. Édition, traduction, études”, *Recherches augustiniennes et patristiques* 37, pp. 131-267.
- COURCELLE P., 1947: “Paulin de Nole et Jérôme”, *Revue des études latines* 25, pp. 250-280.
- COURTRAY R., 2004: “Nouvelles recherches sur la transmission du *De Antichristo* de Jérôme”, *Sacris Erudiri* 43, pp. 33-53.

- 2009: *Prophète des temps derniers. Jérôme commente Daniel* (Théologie historique, 19), Paris.
- 2019: *Jérôme. Commentaire sur Daniel* (Sources chrétiennes, 602), Paris.
- DE BRUYNE D., 2014: *Summaries, Divisions and Rubrics of the Latin Bible*. Introductions by Pierre-Maurice Bogaert and Thomas O’Loughlin (Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology, 18), Turnhout (= Namur, 1914).
- 2015: *Prefaces to the Latin Bible*. Introductions by Pierre-Maurice Bogaert and Thomas O’Loughlin (Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology, 19), Turnhout (= Namur, 1920).
- DE LANGE N., 1983: *Origène. La lettre à Africanus sur l’histoire de Suzanne*, introduction, texte, traduction et notes (Sources chrétiennes, 302), Paris.
- DE MAGISTRIS S., 1772: *Daniel secundum Septuaginta ex Tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice annorum supra DCCC*, Romae.
- DOLD A., 1923: *Konstanzer altlateinische Propheten- und Evangelienbruchstücke mit Glossen nebst zugehörigen Prophetentexten aus Zürich und St. Gallen* (Texte und Arbeiten, 7-9), Beuron.
- 1936: *Lichtbild-Ausgabe des Stuttgarter altlateinischen Unzial-Psalters aus dem VIII. Jahrhundert* (Cod. Bibl. Fol. 12 der Württ. Landesbibliothek), Beuron (complete fac-simile).
- 1940: *Neue St. Galler vorhieronymianische Propheten-Fragmente der St. Galler Sammelhandschrift 1398b zugehörig* (Texte und Arbeiten, 31), Beuron.
- FERRETTI P., 1937: *Esthétique grégorienne ou Traité des formes musicales du chant grégorien*, Solesmes.
- GEISSEN A., 1968: *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap. 5-12, zusammen mit Susanna, Bel et Draco sowie Esther Kap. 1, 1a-2, 45, nach dem Kölner Teil des Papyrus 967* (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 5), Bonn.
- GRYSON R., 1987-1997: *Esaias* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 12), Freiburg/Br.
- 1999: *Altlateinische Handschriften. Old Latin Manuscripts. Répertoire descriptif* (Vetus Latina, 1/2A), 2 vol., Freiburg/Br.
- 2000-2003: *Apocalypsis Johannis* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 26/2), Freiburg/Br.
- 2007: *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l’Antiquité et du Haut Moyen Âge* (Vetus Latina, 1/1), Freiburg/Br.
- HAELEWYCK J.-C., 1988: “Le lemme vulgate du commentaire de Jérôme sur Isaïe”, in Y.-M. DUVAL (ed.), *Jérôme entre l’Occident et l’Orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (Septembre 1986)*, Paris, pp. 391-402.
- 1989: “Le cantique de la vigne. Histoire du texte vieux latin d’Is 5,1-7(9a)”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 65, pp. 257-279.
- 2003-2008: *Hester* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 7/3), Freiburg/Br.
- 2013-2018: *Evangelium secundum Marcum* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 17), Freiburg/Br.

- 2020: “Les cantiques daniéliques (Dn 3,26-90) vieux latins et leurs types de texte”, *BABELAO. Electronic Journal for Ancient and Oriental Studies* 9, pp. 95-116.
- 2021-2022: *Danihel* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 14/1), Freiburg/Br.
- 2021: “Le texte vieux latin du cantique d’Habacuc 3,2-19 dans le psautier de Vérone (VL 300)”, *Revue Bénédictine* 131, pp. 301-320.
- 2022: “Le cantique vieux latin d’Azarias (Dn 3,26-45) dans le manuscrit Verona, Biblioteca Capitolare IV fol. 6. Édition et commentaire”, *Revue Biblique* 129, pp. 341-349.
- HAMM W., 1969: *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap. 1-2 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967* (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 10), Bonn.
- 1977: *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap. 3-4 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967* (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 21), Bonn.
- HARL M., 2014: *Voix de louange. Les cantiques bibliques dans la liturgie chrétienne*, avec la collaboration de Br. Meynadier et A. Pietrobelli, Paris.
- KENYON F., G., 1937-1938: *The Chester Beatty Biblical Papyri*, Fasc. VII, 1, *Ezekiel, Daniel, Ester. Text*, London; VII, 2. *Plates*, London.
- MAGISTRETTI M., 1905: *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI olim in usum canonicae Vallis Travaliae* (Monumenta veteris liturgiae ambrosianae, 2-3), 2 vol., Milano.
- MARSH B. J., 2019: “‘Darius Son of Ahasuerus, King of the Persians’: Textuality and Chronology in Jacob of Edessa's Book of Daniel”, *Textus* 28, pp. 67-140.
- MEARNS J., 1914: *The Canticles of the Christian Church Eastern and Western in Early and Medieval Times*, Cambridge.
- MEYER W., 1904: *Das Turiner Bruchstück der ältesten irischen Liturgie* (Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 1903), Göttingen, pp. 163-214.
- RANKE E., 1871: *Par palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissimae Veteris Testamenti versionis latinae fragmenta*, Wien.
- ROCA-PUIG R., 1974: *Daniel. Dos semilofis del còdex 967*, Barcelona.
- ROEDER F., 1904: *Der altenglische Regius-Psalter. Eine Interlinearversion in Ms. Royal 2 B. 5 des Brit. Mus., zum ersten Male vollständig herausgegeben* (Studien zur englischen Philologie, 18), Halle (repr. Walluf bei Wiesbaden 1973).
- SAIANI G. S., 2018: “Un ponte tra Oriente e Occidente: il salterio bilingue greco-latino [Ver. I (1)]”, in M. BASSETTI (ed.), *Nell’anno del Signore 517. Verona al tempo di Ursicino. Crocevia di uomini, culture, scritture. Catalogo della mostra Verona 2018*, Spoleto, pp. 121-127.
- SALMON P., 1944: *Le lectionnaire de Luxeuil (Paris, ms. lat. 9427). I: Édition et étude comparative. Contribution à l’histoire de la Vulgate et de la liturgie en France au temps des mérovingiens* (Collectanea Biblica Latina, 7) Città del Vaticano.
- SANZ P., 1946: *Griechische literarische Papyri christlichen Inhalts, I, Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien, IV*, Baden bei Wien.
- SCHNEIDER H., 1938: *Die altlateinischen biblischen Cantica* (Texte und Arbeiten, 29-30), Beuron.

- SCHWARTZ J., 1990: "La Septante de Daniel (1,2-10)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 81, pp. 275-277.
- STENZEL M., 1955: "Altlateinische Canticatexte im Dodekapropheton", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 46, pp. 31-60.
- THIBAUT A., GRYSO R., 2010: *Le Psautier latin du Sinaï*. Introduction par R. GRYSO, édition critique par A. THIBAUT (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 39), Freiburg-Basel-Wien.
- ThLL: *Thesaurus Linguae Latinae*.
- ULLRICH J. B., 1893: *De Salviani Scripturae Sacrae versionibus*, Neustadt a. Hdt.
- VON SODEN H., 1909: *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians nach Bibelhandschriften und Väterzeugnisse* (Texte und Untersuchungen, 33), Leipzig.
- WARREN F. E., 1893, 1895: *The Antiphonary of Bangor. An Early Irish Manuscript in the Ambrosian Library at Milan*, (Henry Bradshaw Society, 4 and 10), 2 vol., London.
- WEBER R., GRYSO R., 1994: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart.
- WILDHAGEN K., 1920: *Der Cambridger Psalter (Hs. Ff. 1. 23 University Libr. Cambridge) zum ersten Male herausgegeben mit besonderer Berücksichtigung des lateinischen Textes*, 1. Text mit Erklärungen (Bibliothek der angelsächsischen Prosa, 7), Hamburg (repr. Darmstadt 1964).
- ZIEGLER J., MUNNICH O., FRAENKEL D., 1999: *Susanna – Daniel – Bel et Draco* edidit J. ZIEGLER. *Editio secunda Versionis iuxta LXX interpretes* textum plane novum constituit O. MUNNICH. *Versionis iuxta « Theodotionem » fragmenta* adiecit D. FRAENKEL (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, XVI/2), Göttingen.
- ZIEGLER J., 1954: *Susanna, Daniel, Bel et Draco* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, XVI/2), Göttingen.
- ZILVERBERG K., 2021: *The textual history of Old Latin Daniel from Tertullian to Lucifer* (Colección de Estudios Bíblicos, Hebraicos y Sefardíes. Serie: Textos y Estudios Cardenal Cisneros, 85), Madrid.

ABSTRACT

The article is an introduction to the edition of the Old Latin versions of the book of Daniel. After a brief presentation of the manuscripts (those of the biblical book and those of the hymns), the Greek texts are presented (Theodotion and LXX). The next chapter studies the division into visions. The hymns are then analyzed: the hymn of the Three Young Men, the hymn of Azariah, and the hymn of the Divine Transcendence. The types of text are the subject of the next chapter: from the origins (**X**) to Jerome's version (**H** and **V**), passing through the ancient African texts (**K**) and the recent ones (**C**), then through the European texts (**D** and **I**), without forgetting Augustine's text (**A**). The article ends with a sketch of the history of the Old Latin text of Daniel.

KEYWORDS

1. Old Latin
2. Vetus Latina
3. Book of Daniel
4. Hymn of the Three Young Men
5. Hymn of Azariah
6. Hymn of the Divine Transcendence

L'histoire de Zosime sur la vie des bienheureux : édition et traduction de la version arabe libre

Par

Manhal Makhoul

Université catholique de Louvain

L'histoire de Zosime sur les bienheureux (ci-après *HZ*), appelée également « histoire des Réchabites¹ » fait partie des apocryphes de l'Ancien Testament². Il s'agit d'un récit composite contenant deux histoires distinctes, celle de Zosime et celle des Réchabites. Cette dernière occupe les chapitres 8-10 alors que les autres chapitres constituent le récit qualifié d'originel de l'histoire de Zosime³.

Cette histoire nous est parvenue en plusieurs recensions et en plusieurs langues : grec⁴, syriaque⁵, arabe, éthiopien⁶, arménien⁷, géorgien⁸ et vieux-slave⁹. Il a été prouvé que la datation

¹ KNIGHTS 1993, p. 235-237.

² HAELEWYCK 1998, p. 118-120 ; Denis 2000.

³ KNIGHTS 1993, p. 235-245 ; HAELEWYCK 2013, p. 135-147. Voir la section « Statut du récit ».

⁴ JAMES 1893, p. 86-108, 186, en part. p. 98-108 ; VASSILIEV 1893, p. XXXVIII-XL et 166-179 ; CHARLESWORTH 1982. C'est sur la numérotation de cette édition, en chapitres et en versets, que les suivantes se basent.

⁵ NAU 1899, p. 54-75 ; HAELEWYCK 2014, p. 95-147 ; HAELEWYCK 2015, p. 295-379.

⁶ BUDGE 1896, vol. 1, p. 355-376 (texte éthiopien), vol. 2, p. 561-584 (traduction anglaise).

⁷ SARGISEAN 1919.

⁸ PATARIDZE 2020.

⁹ TICHONRAVOV 1863, p. 78-81 et 81-92.

du récit remonte à la première moitié du 4^e siècle et qu'il émane d'un milieu grec¹⁰. L'œuvre est divisée en 23 chapitres par Charlesworth¹¹. Le récit a fait l'objet de plusieurs éditions, mais les recherches récentes ont démontré que la plupart de ces éditions ne répondent pas aux critères scientifiques actuels.

La version arabe du récit, écrite en alphabet arabe ou syriaque (garšūnī)¹², n'a jamais été éditée. Celle-ci se trouve dans une trentaine de manuscrits éparpillés dans diverses bibliothèques, ce qui complique l'acquisition de toutes les copies. Après examen des textes que nous avons pu consulter¹³, trois variantes textuelles de l'*HZ* ont été identifiées¹⁴. Elles sont qualifiées de recension longue¹⁵, recension courte¹⁶ et recension libre. Les deux premières constituent un récit très proche des versions syriaques (longue et courte). La comparaison et l'édition de celles-ci nous permettront de déterminer si elles représentent une traduction fidèle des versions syriaques. L'appellation de « version libre » est justifiée par le fait qu'elle contient beaucoup de détails qui lui sont propres. Elle est indépendante, elle n'a pas de ressemblance, du point de vue structure textuelle et syntaxique, avec les autres recensions, longue et courte.

Le présent article aborde l'édition de la version libre de *HZ* qui, d'après les catalogues que nous avons pu consulter, apparaît dans deux manuscrits où le récit est écrit en alphabet arabe. Son texte diffère totalement (en taille comme en contenu) de celui des autres témoins attestés, beaucoup de passages en sont absents et l'histoire s'arrête au chapitre 22 :

– **Balamand, couvent de Balamand-Liban 123**¹⁷. Il s'agit d'un recueil de différents récits, le support est en papier. Sa date de composition remonte au 17^e siècle (1661 AD). Il est écrit en alphabet arabe et certaines parties sont rubriquées. La foliotation est récente ; elle est notée sur les rectos dans la marge inférieure gauche, en chiffre hindi. Il contient quatorze écrits : Hexaméron attribué à Épiphanes de Salamine ; Révélation à Grégoire au sujet de Satan et de sa chute ; Histoire d'Adam et d'Ève, ce qui s'est passé avec eux après leur sortie du paradis et leur installation dans la Caverne des Trésors¹⁸ ; Histoire du peuple hébreu et de sa captivité à Babylone, [l'histoire va] jusqu'à l'époque du Christ¹⁹ ; Histoire de Jean-Baptiste et de sa vie au désert ; Discours de Jean Chrysostome sur la vénération des livres saints ; Comput des mois et des jours ; Explications au sujet de l'Église et de la sanctification ; Histoire de Paul l'apôtre et Apocalypse, livres apocryphes (= Apocalypse de Paul²⁰) ; Paroles du moine Théophile et histoire de son voyage avec certains moines à Jérusalem, dans le pays des Perses et en Inde ; Histoire du moine Zosime dans le couvent de saint Jean Baptiste près du Jourdain ; Réponse du pape de la ville de Rome envoyée, avec Batista son disciple, au patriarche d'Antioche, Joachim ; Histoire de la sage Sibylle, fille d'Héraclius ; Apocalypse

¹⁰ HAELEWYCK (dir.) 2016, p. 30-40.

¹¹ CHARLESWORTH 1982.

¹² Système de transcription de la langue arabe en alphabet syriaque. Voir MOUKARZEL 2014, p. 107-137 ; ABOUSAMRA, MAKHOUL, 2014, p. 139-153.

¹³ Voir liste des manuscrits contenant la version arabe de l'histoire : MAKHOUL 2016, p. 59-92.

¹⁴ MAKHOUL 2016, p. 225-341.

¹⁵ Cette recension contient 23 chapitres.

¹⁶ La recension brève contient 18 chapitres. De plus, certains de ces chapitres sont incomplets en comparaison avec ceux contenus dans la recension longue.

¹⁷ Al-Maḥṭūṭāt 1944 p. 107-108.

¹⁸ Cf. CAVT 11.

¹⁹ Il pourrait s'agir de l'Apocryphe de Jérémie sur la captivité de Babylone, cf. CAVT 227.

²⁰ Cf. CANT 325.

de saint Grégoire, livre apocryphe (= Apocalypse du Pseudo-Grégoire). L'*HZ* constitue le 11^e récit et occupe les fol. 168r-178r. Le récit est sans titre explicite. À ce manuscrit nous attribuons le sigle « B ».

– **Dublin, Trinity College 1531.** Le manuscrit est un recueil composé de différentes œuvres classées par thème d'après le catalogue d'Abbot²¹ : des œuvres hagiographiques (histoire d'Éphrem le Syrien, histoire de saint Basile le Grand, histoire de saint Martianus, martyr de Marina sous Dioclétien²², histoire d'Euphrosyne), apocryphes (histoire de Joseph²³, histoire de Job²⁴, histoire d'Abraham, histoire des fils de Jonadab, histoire de la captivité de Babylone par Nabuchodonosor²⁵, histoire de la fausse image de Jésus-Christ par les Juifs à Tibériade, histoire de saint Paul l'apôtre) et bibliques (fragment de l'épître aux hébreux : 1,10 – 2,5). Il n'est pas daté. L'*HZ* occupe la 7^e place, aux folios 336v-354r, et porte le titre suivant : هذه قصة الطوبانيين المباركين اولاد يوناذاب صلاتهم وبركاتهم تكون حاله علينا اجمعين (« C'est l'histoire des Bienheureux bénis, fils de Jonadab. Leurs prières et leurs bénédictions soient sur nous tous. Amen »). Le sigle « D » sera attribué à ce manuscrit.

Résumé du récit de la version libre

Cette recension, comme celle du syriaque résumé et de l'éthiopien, commence par indiquer le repère géographique et raconte que Zosime se trouvait dans le couvent de « Saint Jean-Baptiste » tout proche de la rivière du Jourdain, puis qu'il s'est retiré dans le désert pendant 17 ans. Après avoir lu l'histoire des Bienheureux dans le livre de Jérémie, il demande à Dieu de la lui révéler et décide de ne plus manger de nourriture cuite. Il mange deux fois par semaine l'herbe du désert. Cependant, un ange lui est apparu ; il lui annonce que Dieu exauce sa demande et sur son ordre trois monstres, un par jour, se relaient pour le transporter. Le dernier le dépose près d'un nuage de feu – tel une muraille – qui, aussitôt que Zosime s'en approche, se divise en deux. À l'intérieur se trouve une rivière – sans nom dans cette recension.

À l'instar de la version grecque, deux arbres, de part et d'autre, aident Zosime pour la traversée de la rivière, en se penchant l'un vers l'autre. Dès son arrivée, au milieu du jour, il rencontre un Bienheureux, que Zosime décrit grand comme un sapin. Le Bienheureux lui demande : « Pourquoi es-tu venu ? ». Alors l'ange apparaît et l'informe que Dieu l'a envoyé afin qu'il puisse rester trois jours et apprendre l'histoire des Bienheureux. À ce moment, le Bienheureux l'accompagne chez lui, où les autres Bienheureux viennent le saluer. Mais, comme Zosime était fatigué, il demande au Bienheureux qui l'accueille de mentir et de dire, si quelqu'un vient le voir, qu'il n'est plus chez lui. Ceci suscite la colère des Bienheureux qui lui demandent de sortir de chez eux. Mais Dieu intervient et envoie son ange pour intercéder et demander le pardon de Zosime.

Après qu'ils lui ont accordé leur pardon, les Bienheureux racontent à Zosime l'histoire de leur père Jonadab qui, à l'époque de Jérémie, s'est retiré dans la montagne avec sa famille pour éviter la colère de Dieu. Après un certain temps, leurs habits furent usés, cependant Dieu a fait pousser des poils sur leur corps.

²¹ ABBOTT 1900, p. 409.

²² Cf. BHO, p. 151-152.

²³ Cf. CAVT 114-116 (?).

²⁴ Cf. CAVT 209.

²⁵ Cf. CAVT 227 (?).

Selon le texte, Jonadab et sa famille sont restés pendant deux ans sur la montagne, ils se nourrissaient des fruits et de l'herbe qui poussent sur son sommet. En cohérence avec le texte biblique, à savoir Jérémie 35, cette version fournit le nom du roi qui annexa la ville de Juda, soit le roi Nabuchodonosor. Lorsque ce dernier apprit que les fils de Jonadab adoraient une autre divinité que la sienne, il les emprisonna et voulut les tuer. Mais ils furent enlevés sur intervention divine et déposés sur cette île.

Particularité du texte de la version libre

Le texte est écrit en arabe, plus précisément en l'état de langue dit moyen arabe constitué par l'interaction de l'arabe classique et de l'arabe dialectal. Du point de vue socio-culturel, la langue du texte pourrait être qualifiée de moyen arabe chrétien puisqu'il provient de ce milieu et utilise certains termes chrétiens ; à titre d'exemple : الطوباني (bienheureux), غفران خطايا (rémision des péchés), قلاية (cellule) etc. Ici, nous n'avons pas l'intention de faire l'étude du moyen arabe ou de relever tous ses caractères dans le texte. Nous nous limitons à présenter un petit extrait dans le but de mettre en évidence le mélange de l'arabe standard et de l'arabe dialectal :

عند ذلك الوقت اجتمعوا اليه كثير من الطوبانيّين ونادوه قائلين له اخرج من عندنا يا ايها الكذاب اخرج من عندنا ايها الزارع الزوان في ارضنا اخرج من عندنا ايها العدو الذي يريد يجلب علينا موت الخطيه وقالوا له نعلمك ان هاهنا عالم يخالفون امرك وهم غير عبادتك وهم لا يلبسوا ولا ياكلوا من طعام يصعد علي نار

Il est important de signaler que dans cet extrait l'analyse porte sur l'orthographe car, vu l'absence des vocalisations, il est impossible de connaître la prononciation exacte de l'époque. Singulièrement, des mots contenant un coup glottal (hamza) – قائلين pour قائلين (en disant), الزوان pour الزوآن (le seigle) – pourraient être prononcés avec leur coup glottal sans qu'il soit visiblement marqué. Le phénomène dialectal le plus marquant que nous soulignons ici est l'utilisation de la lettre « ب » devant les verbes conjugués au présent يريد pour يُريد (il veut). Ce mécanisme de conjugaison en arabe dialectal existe jusqu'à présent au Moyen-Orient.

Quant au niveau « arabe classique », nous remarquons que parfois le copiste respecte les règles de la grammaire arabe, notamment pour la forme active des verbes au présent يُخالفون (ils désobéissent). C'est pourquoi, ses traits linguistiques, par rapport à la langue classique, ne devraient pas être considérés comme des erreurs.

En comparaison des autres versions (longue et courte), la mystique des chiffres est plus manifeste : 40 ans de vie dans le désert, 40 jours de marche pour atteindre la terre des Bienheureux, 3 jours de repos. Ceci fait référence aux 40 jours que Jésus a passés dans le désert, et aux 3 jours dans la tombe ou à la Trinité. En revanche, dans la version libre, le temps de retrait de Zosime dans le désert est de 17 ans, chiffre qui n'a pas de symbolisme religieux. Toutefois nous le trouvons à plusieurs reprises dans la bible : l'arrivée de l'arche de Noé sur la montagne a lieu le 17^e jour du mois (Gn. 8,4) ; Joseph fils de Jacob est âgé de 17 ans lorsqu'il est enlevé (Gn. 37,3). Nous pouvons suggérer une interprétation liée à la résurrection du Christ, à savoir la délivrance. D'après la tradition, Jésus est mort le 15 avril, jour de Pâques²⁶, et ressuscité le troisième jour, donc le 17^e jour, ce qui laisse supposer que le chiffre 17, utilisé dans la recension libre, symbolise la délivrance.

²⁶ BOYLAN 1933, p. 1-11.

Origines et influences du texte

Comme signalé auparavant, cette recension n'a pas d'équivalent, ni en arabe ni dans les autres langues. Plusieurs détails laissent supposer qu'elle émane probablement d'un milieu copte. Nous avons relevé en particulier trois indices. D'abord, l'utilisation de certains mots syriaques, par exemple *tanayyaha* (تنيج = décédé), terme arabisé venant du syriaque ܬܢܝܝܗܐ, est courante dans les milieux coptes²⁷. Ensuite, l'usage du mot Anba « انبا » qu'on place, dans les milieux coptes, devant les noms de saints ou des pères de l'Église. Enfin, l'information qui laisse entendre que le texte provient d'un milieu copte est celle qui se rapporte à la durée du jeûne. Contrairement aux autres recensions, la durée du jeûne dans ce texte est de 50 jours ; cela pourrait être une allusion au carême copte dont la durée totale est 55 jours.

Statut du récit

Le texte est un bon exemple de la transmission, la circulation et l'adaptation des textes narratifs. Le récit, souvent transmis par des manuscrits contenant des récits hagiographiques, est formé de l'association de deux histoires qui existaient auparavant de façon distincte : une histoire de Zosime et une histoire des Bienheureux.

Les recherches²⁸ ont démontré que l'histoire des Bienheureux constitue un ajout à l'*HZ* qui forme le récit originel. La première section du récit, notamment, les chapitres I-VII, raconte l'anecdote de Zosime racontant sa vie dans le désert jusqu'au moment où il rencontre les bienheureux. Cette section se termine par la question du mensonge, la demande de Zosime pour se faire pardonner et son désir d'écrire l'histoire des Bienheureux.

La seconde section, qui commence par une énonciation considérée comme titre : « Écoutez, écoutez, fils des hommes... » occupe les chapitres VIII-X. Celle-ci comprend l'histoire des Réchabites et fait le lien avec le chapitre 35 du livre de Jérémie, c'est pourquoi elle pourrait être intitulée « Histoire des Réchabites » et considérée indépendante originellement. Dès lors, elle constitue une rupture dans la narration car la présentation originale du séjour des Réchabites commence au début du chapitre XI. Un autre indice – qui consolide l'hypothèse de l'indépendance de cette section de celle du récit de Zosime – est l'utilisation du terme « Réchabites » alors que dans le reste du récit ils sont désignés par « les Bienheureux », terme utilisé également dans le titre de nos deux manuscrits « B » et « D ».

Le manuscrit de Balamand, qui ne contient pas de titre, annonce dès la première phrase, comme objectif du récit, l'histoire des Bienheureux, sans faire référence à Jonadab ou à Zosime. Le manuscrit de Dublin met également en valeur dans le titre le récit apocryphe de l'histoire des Bienheureux, fils de Jonadab, basé sur le livre de Jérémie, au chapitre 35. Ce sont des indices de ce que l'histoire des Bienheureux constitue l'élément principal de ces récits, tandis que l'aspect hagiographique, à savoir l'histoire de Zosime – appelé prêtre, moine ou saint –, occupe le second plan.

La fusion de ces histoires donne une double image au récit, qui devient à la fois hagiographique (Histoire de Zosime) et apocryphe (histoire des Bienheureux). Comme l'a montré J.-C. Haelewyck²⁹, l'Histoire de Zosime, dans son état dernier, a pour objectif de christianiser le mythe classique de l'Île des Bienheureux. L'étude de la version arabe libre permet de préciser que, dans le cas de la version arabe, sa christianisation s'opère sur plusieurs plans. Sur le plan

²⁷ Comme, par exemple, dans le livre de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie.

²⁸ HAELEWYCK (dir.) 2016, p. 8-10.

²⁹ HAELEWYCK (dir.) 2016, p. 30-40 ; HAELEWYCK 2017, p. 175-194.

communautaire, l'auteur est un moine d'un monastère près du Jourdain, un lieu symbolique du point de vue chrétien. Sur le plan historique, le récit est censé se situer au temps du roi Nabuchodonosor (6^e siècle av. J.-C.), un des protagonistes centraux du texte biblique. Enfin, sur le plan théologique, il insère des éléments de l'Ancien et du Nouveau Testament (le jardin d'Eden, le péché originel, l'histoire des fils de Jonadab, la naissance et crucifixion de Jésus, le carême).

Choix éditorial et conventions

Nous avons choisi d'éditer au lemme le texte d'un des deux manuscrits et de reporter dans l'apparat les leçons de l'autre. Il n'a pas été facile de choisir entre ces deux manuscrits tardifs (celui de Balamand date de 1661 et celui de Dublin ne peut être daté précisément). Il nous a toutefois semblé que le manuscrit de Dublin pouvait représenter une version plus ancienne, étant donné qu'il contient des leçons émanant d'un milieu copte. C'est donc lui qui apparaît en texte édité. Certains points diacritiques ont été ajoutés afin de faciliter la lecture et d'éviter toute confusion. La numérotation des chapitres et des versets est celle de l'édition grecque de Charlesworth. De plus, pour faciliter le renvoi vers la traduction et vers les apparats, nous avons divisé le texte en unités de sens formées d'une ou plusieurs phrases numérotées. Le début de chaque feuillet sera marqué par le signe « □ », quant aux numéros des feuillets ils seront marqués dans les marges.

Pour l'édition, nous avons choisi de faire un double apparat. Le premier apparat signale toutes les variantes qui modifient le sens de la phrase, y compris les synonymes ainsi que les omissions et les additions. Le signe « + » indique une addition, le signe « - » une omission et le signe « ~ » une métathèse. Le deuxième apparat est réservé aux variantes orthographiques (dont les consonnes dépourvues de leurs points diacritiques).

La traduction française suit au plus près possible le texte arabe. Les crochets [] contiennent les mots ajoutés pour rendre le texte plus clair ; les parenthèses () sont utilisées pour lever toute ambiguïté, en particulier dans le cas du sujet des verbes.

Quant à l'apparat de la traduction, il cible uniquement les variantes du premier apparat critique de l'édition. Dans celui-ci, nous mettons également l'accent sur quelques détails d'ordre grammatical qui permettent d'entrevoir certaines particularités du moyen-arabe.

¹ Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu. ² Voici l'histoire des Bienheureux, les bénis, les fils de Jonadab. Que leurs prières et leurs bénédictions viennent sur nous tous. Amen.

I.1

³ Frères, nous vous informons et nous vous annonçons que, dans le désert, près du fleuve du Jourdain, il y avait un monastère de Saint Jean-Baptiste. ⁴ Dans ce monastère il y avait beaucoup de moines. Nuit et jour ils adoraient le Dieu Très-Haut. Ils veillaient et jeûnaient tous les jours de leur vie dans la louange. Nuit et jour ils ne cessaient de demander, dans leurs prières, la rémission des péchés de tous les croyants. ⁵ Parmi ces frères bénis, il y avait un homme dont le nom était Zosime. ⁶ C'était un homme de bien, pieux, pur ; il jeûnait, il adorait son Dieu de tout son cœur.

⁷ Ce saint béni s'était mis à l'écart, il s'était retiré dans le désert et il avait occupé une cellule pour y adorer son Dieu. ⁸ Il avait lu beaucoup de livres : des histoires de saints, la Torah et les prophètes, et d'autres choses encore. ⁹ Alors qu'il était en train de lire le livre du prophète Jérémie, [notamment] la

336 ١ بسم الاب والابن والروح القدس الاله واحد ٢ هذه قصة الطوبانيين المباركين اولاد يوناداب صلاتهم وبركاتهم تكون حاله علينا اجمعين امين

I.1

³ نعلمكم يا اخوه ونخبركم ان كان في البريه عند نهر الاردن دير لمار يحنا المعمدان ⁴ وكان ذلك الدير فيه رهبان كثير عابدين الله سبحانه وتعالى لليلهم ونهارهم ساهرين صايمين جميع ايامهم بصلوات وتسابيح لا يفترون لا الليل ولا نهار طالبين في صلواتهم غفران خطايا جميع المومنين ⁵ وكان في جملة هولاي الاخوه المباركين رجل اسمه زوسيما ⁶ وكان رجلاً خيراً بقي طاهر صايم مصلي عابد لربه من كل قلبه

⁷ وان هذا القديس المبارك انفرد لذاته وتوحد في البريه وانه اتخذ له قلايه يعبد فيها لربه ⁸ وانه كان قد قرا كتب كثيره من اخبار القديسين ومن التوراه والانبياء وغير ذلك ⁹ فلما كان ذلك وهو يقرأ في كتاب ارميا النبي في النبوه وهو يذكر

1,1 Au...2 Dieu] - B 2,1 Voici] - B | l'histoire] B utilise un synonyme «la nouvelle» suivi par un pronom démonstratif «ceux». 2 Bienheureux] B ajoute littéralement «ayez des oreilles attentives, ne soyez pas las car l'écoute des livres est très bénéfique» | les¹...3,1 Frères] - B 4,1 Dans... monastère] - B 2 beaucoup] B ajoute «y prennent demeure» 3 Très-Haut] - B 5 Nuit...jour] - B cessaient] L'utilisation de la conjugaison du verbe est différente. B: le verbe est conjugué au présent à la troisième personne du féminin singulier, ce qui est conforme à la grammaire car le sujet est au pluriel mais non-humain. D: le copiste accorde le verbe en genre et en nombre, ce qui peut être considéré comme un trait du moyen-arabe. 6 prières] Dans B le mot est au singulier alors que dans D il est au pluriel 5,2 frères] B utilise le mot «moines» bénis] - B 3 nom] B utilise le verbe «il s'appelle» 6,1 C'était...homme] - B 2 pieux] - B 7,1 l'écart] B utilise la 5ème forme verbale alors que D utilise la 7ème forme. 2 avait occupé] B «et il a fait» 3 Dieu] B + «de tout son coeur» 8,1 II] B + «ce saint» 3 Torah] B + «et des livres» 9,1 était] B + «un jour» 2 la...3 prophétie] - B

1 بسم...2,2 هده] - B 2,2 هده] + اسمعو يا اخوه B | قصة] خير B, + هولاي B | الطوبانيين] + وتكون لكم اذان ناصطه غير مضجرين لان سماع الكتب فيها فوايداً جزيله B | المباركين...1,3 اخوه] - B 1,3 ونخبركم] نخبركم B | ان] انه B | كان] - B 2 المعمدان] المعمدان B 1,4 ذلك...2 الدير] - B 2 كثير] + ياونون اليه B | وتعالى] - B 3 لليلهم ونهارهم] الليل والنهار B | ايامهم] ايام B, + حياتهم B 4 يفترون] تفتت B | لا...نهار] - B 5 صلواتهم] صلاتهم B | خطايا] الخطايا B | جميع] للجميع B 1,5 الاخوه] الرهبان B 2 المباركين] - B | اسمه] يسما B 1,6 وكان رجلاً] - B | خيراً] خير B 2 تقي] - B | لربه] ربه B 1,7 انفرد] تفرد B 2 البريه] + وعمل B | وانه اتخذ] - B | يعبد] وتعبد B | لربه] + من كل قلبه B 1,8 وانه] - B, + هدا القديس B 3 التوراه] + ومن كتب B | وغير ذلك] وغيرها B 1,9 كان] + يوم من الايام B | ذلك] - B 2 النبي] + فوجد B | في...وهو] - B

prophétie dans laquelle il est fait mention de l'histoire de ces hommes bienheureux, le saint Zosime s'arrêta et considéra leur destin et l'état auquel ils étaient arrivés.

¹⁰ Alors il pensa en lui-même et jura au nom du Dieu Vivant qu'il ne mangerait [plus] rien de préparé au feu jusqu'au moment où Dieu lui révélerait l'histoire de ces bienheureux. ¹¹ Anbā Zosime demeura dix-sept ans, dans la prière et le jeûne ; il ne mangeait ni ne buvait, si ce n'est deux fois par semaine. Sa nourriture était [composée] d'herbe du désert.

I.3

¹² Après que ces années se furent écoulées, Dieu exauça sa demande. L'ange de Dieu se présenta en lui disant : ¹³ «Anbā Zosime, Dieu a écouté ta prière et il a exaucé avec empressement ta demande. Pars donc là où Dieu t'envoie et tu apprendras l'histoire de ces hommes Bienheureux. ¹⁴ Voici que Dieu t'a envoyé une bête du désert afin que tu le chevauches. Cette bête, sur ordre de Dieu, te montrera l'endroit où ils sont».

¹⁵ Ce saint sortit de sa cellule et il y avait une grande bête. Lorsque la bête s'approcha du saint, elle s'assit par terre et présenta son dos à Anbā Zosime. ¹⁶ Le saint ferma la porte de sa prison, il fit sur son visage le signe de la croix et monta sur cette bête. ¹⁷

4 hommes] - B 5 Zosime] B + «notamment le chapitre concernant l'histoire des Bienheureux» 10,1 jura] - B 2 Vivant] - B 3 préparé] B utilise un synonyme «cuisiné», | feu] B + «que l'hostie sainte» 11,1 Zosime demeura] - B 3 mangeait] B + «par semaine» | buvait] - B | si...n'est] B + «samedi et dimanche» | deux...4 semaine] - B 13,3 demande] B + «lève-toi, sors de ta cellule et pars» 4 Dieu] B + «pour que tu apprennes» t'envoie...apprendras] - B 14,3 Cette bête] - B 4 montrera] B utilise un synonyme «indiquer, orienter» | l'endroit...sont] B utilise une autre tournure «vers eux» 15,1 saint] B + «Zosime» 16,2 prison] B: «cellule»

337 فيها اخبار هولاي الرجال الطوبانيين فوقف هذا القديس زوسيمًا ٣ يتميز في امرهم وما وصلوا اليه

¹⁰ فافتكر في نفسه وقسم باسم الله الحي انه ما يذوق شيئاً يصعد علي نار الي حين يكشف له الرب خبر هولاي الطوبانيين ¹¹ فبقي انبا زوسيمًا سبعة عشر سنة قايم يصلي صايم ما ياكل ولا يشرب الا يومين في الجمعه لا غير وكان مأكوله من حشيش البريه

I.3

¹² فلما كملت عليه تلك السنين استجاب الرب دعاه واذا ملاك الله قد وقف به قايلاً له ¹³ يا انبا زوسيمًا قد سمع الله صلاتك واستجاب دعائك سريعاً والي اين ما ارسلك الله امضي تاخذ خبر هولاي الرجال الطوبانيين ¹⁴ وها قد ارسل لك الرب وحشاً من البريه لتركيه وهذا الوحش يذكلك الي موضعهم بامر الله سبحانه

¹⁵ وان هذا القديس خرج خارج من قلايته فادا هو بوحش كبير فلما قرب الوحش من القديس برك علي الارض وبسط ظهره امام انبا زوسيمًا ¹⁶ وان القديس اغلق باب حبسه وصلب علي وجهه وركب علي ذلك الوحش ¹⁷ وقام بسرعه

3 فيها] فيه B | الرجال] B- 4 زوسيمًا] + عند هذا الفصل الذي هو اخبار الطوبانيين B 1,10 نفسه] داته B، + وعاهد B | وقسم باسم] - B | الحي] B- 2 شيئاً] مطبوع B | يصعد علي] B- | نار] بنار B، + غير القربان المقدس فقط B 3 الرب] الله B | هولاي] هولاء B | الطوبانيين] + فثبت هكذا B 1,11 فبقي...زوسيمًا] B- 2 يصلي] + هو B | ما لا B | ياكل] + من الجمعه B | ولا... 3 يشرب] - B 3 الا] + السبت والاحد | يومين...غير] - B مأكوله] اكله B 1,12 كملت] + له هذه B | عليه تلك] B | الرب] الله B 2 دعاه] صلاته B، + ولم يعلم الا B | واذا] B | قايلاً] وقال B 1,13 انبا] - B 2 دعاك] + قوم واخرج من قلايتك وامضي حيث B 3 سريعاً...ما] B- | ارسلك] يرسلك B | الله] + لتعرف B | امضي تاخذ] B- 4 هولاي] B- 2,14 الرب] الله | لتركيه] + وهو B | وهذا الوحش] - B | يذكلك] يرشدك B 3 الي موضعهم اليهم B 1,15 هذا] B | القديس] + زوسيمًا B | خارج] - B فادا] وادا B 2 هو] B | كبير] + قد اتي اليه B | من] منه B القديس] - B 3 امام] قدام B | زوسيمًا] + حتي انه يركبه تم B 1,16 اغلق] غلق B | حبسه] قلايته B، + وصلا B 1,17 وقام فقام B، + الوحش B

2,10 يذوق] يدوق B | شيئاً شي B 2,14 وحشاً وحش B

[Celle-ci] se leva rapidement, en se comportant comme un père miséricordieux envers son fils, et prit soin du saint.¹⁸ Elle était comme un bon cheval, elle l'emmena dans le désert ce jour et cette nuit jusqu'au lendemain.

¹⁹ Quand le matin arriva, alors que le saint regardait vers l'intérieur [du désert], une bête hurlante de haute stature s'avança jusqu'à ce qu'elle se mette debout devant le saint.²⁰ Lorsque la bête que le saint montait la vit, elle s'approcha et s'arrêta. Et cette bête qui venait du désert, s'assit par terre et sur ordre de Dieu présenta son dos au saint.²¹ Le père Anbā Zosime sut alors que c'était pour lui qu'elle était venue. Il descendit de la bête qui était sous lui, la libéra et monta sur l'autre.

²² Cette bête fit alors avec lui comme la première : elle marcha tout le jour jusqu'au lendemain. Alors, comme les deux [premières] bêtes, une autre bête vint auprès de lui, du milieu du désert, en hurlant.²³ Elle s'approcha jusqu'à ce qu'elle arrive auprès du père, elle s'assit comme ses semblables et présenta son dos au saint.²⁴ Saint Zosime comprit alors que celle qui était sous lui était fatiguée. Il en descendit et monta sur cette troisième bête, et sur ordre de Dieu, cette bête agit comme l'autre.

²⁵ Après ce troisième jour et cette troisième nuit, au matin du quatrième jour, la bête

وبقي شبه الولد الشفوق علي ولدّه يشفق علي القديس¹⁸ وهو مثل الجواد الجيد يسري به في البريه في ذلك النهار وتلك الليله الي الغد 338

¹⁹ فلما اشرق الصباح واذا القديس ينظر الي داخل واذا بشخص وحش وهو هاتف جاي حتي وقف امام القديس²⁰ فلما راه ذلك الوحش الذي كان القديس راكبه اتا ووقف وان ذلك الوحش الذي اتى من البريه برك الي الارض وبسط ظهره امام القديس بامر الله²¹ فعلم الاب انبا زوسيم ان من اجله اتا فنزل عن ذلك الوحش الذي تحته واطلقه وركب علي الاخر

²² ففعل معه ذلك الوحش مثل الاول فمشى ذلك اليوم الي الغد واذا كمثل الوحشين وحش اخر اتاه وهو هاتف من صدر البريه²³ وانه اتى الي حين وصل الي الاب فبرك كمثل رفاقته وبسط ظهره امام القديس²⁴ فعلم القديس زوسيم بان تعب الذي تحته فنزل عنه وركب ذلك الوحش الثالث فبامر الله سبحانه عمل هذا الوحش كمثل عادة الاخر

²⁵ بعد ذلك اليوم الثالث وتلك الليله الثالثه فلما كان صباح النهار الرابع واذا بالوحش قد القا

18,2 l'emmena] litt. «se déplacer». B utilise le verbe «marcher» 19,3 stature] Littéralement «une stature de bête hurlante» 20,2 vit] B: «aperçut» 4 sur... Dieu] - B | présenta...dos] - B 21,1 père] - B que] B + «cette bête» 3 bête] B + «qu'il montait» sous...libéra] - B 22,3 comme...4 bêtes] - B 4 une...5 hurlant] - B 23,3 père] B + «Zosime» s'assit] litt. «s'allonger, s'agenouiller». B utilise le verbe «s'asseoir» que nous avons utilisé pour la traduction. 4 et...24,5 l'autre] - B 25,1 cette...2 nuit] - B 2 matin] - B

2 وبقي] + ذلك الوحش B | شبه] مثل B 1,18 الجواد] الفرس B يسري] يسير B | به] - B 2 في ذلك] - B | النهار] نهار B وتلك] - B | الليله] وليل B | الي الغد] - B 1,19 اشرق] اصبح B | الصباح] - B | واذا] فاذا B | الي] + تلك البريه الجوانيه B 2 داخل] - B | بشخص] - B | وحش] بوحش B, + اخر B وهو...حتي] - B 3 امام] قدامه B | القديس] - B 1,20 راه] ابصره B 2 القديس راكبه] ~ راكبه القديس B, + وقف وجلس على الارض B | اتا] فاتا B | ووقف وان] - B 3 اتى] - B | برك] وبرك B | الي] على B | وبسط...ظهره] - B 4 امام] قدام B بامر الله] - B 1,21 الاب] - B 2 ان] + ذلك الوحش B | اتا] جا B 3 الذي] + كان راكبه B | تحته واطلقه] - B 1,22 معه... الوحش] ~ ذلك الوحش معه B 2 الغد] تاني يوم اخر B | كمثل الوحشين] - B | وحش] + غيره جاي B | اخر...3 هاتف] - B 3 البريه] + وهو مسرعًا جدا B 1,23 وانه اتى] - B | الي حين] حتي B 2 الاب] + زوسيم B | فبرك] فجلس B | كمثل] مثل B رفاقته] رفاقه B | وبسط...3,24 الاخر] - B 1,25 بعد] وبعد B الليله الثالثه] - B 2 صباح] - B | النهار] اليوم B | قد] + نزل B القا] - B

déposa saint Anbā Zosime auprès d'une grande nuée.²⁶ Le saint vit alors la troisième bête (re)partir à l'intérieur du désert sur ordre de Dieu, à l'instar de ses semblables venues avant elle.

II.2

²⁷ Alors que le saint restait allongé par terre, seul, sans que personne ne soit à son côté, désorienté, il méditait sur son sort et n'avait personne à interroger.²⁸ Le saint regarda et avança vers la nuée qu'il voyait.

II.8

²⁹ Lorsqu'il s'approcha, [il réalisa que] c'était une nuée de feu ; [elle s'étendait] de la terre jusqu'au ciel comme une muraille.

II.7

³⁰ Une voix forte voix sortit de la nuée et dit : ³¹ «Ô père Zosime, avance devant cette nuée». ³² La nuée se divisa alors en deux. Et le saint vit qu'à l'intérieur de la nuée il y avait un grand fleuve sur la terre, et la terre de cet endroit était très vaste.³³ Au bord du fleuve, du côté du saint, [il y avait] un très grand arbre, et au bord du fleuve, à l'intérieur de la terre [il y avait] un [autre] très grand arbre.³⁴ Tandis que le saint demeurait désorienté et pensait comment traverser ce fleuve, une voix forte voix lui dit : ³⁵ «Ô Zosime, ne crains pas, ne réfléchis pas à ta traversée de ce grand

339 القديس انبا زوسِيْمَا ٢٦ الي جانب غيم عظيم 26 وان القديس نظر الي ذلك الوحش الثالث قدّ مضاً بامر الله الى داخل البراري كما رفاقه الذين اتوا من قبله

II.2

²⁷ فلما بقي القديس زوسِيْمَا ملقي علي تلك الارض وحده وليس بجانبه احد فبقي القديس حائر مفكر في امره وماله احد يسأله²⁸ وان القديس نظر وتقدّم الي الغيم الذي كان يبصره

II.8

²⁹ فلما قرب منه فاذا هو غيم من نار من الارض الي السما كشبه الحايط

II.7

³⁰ واذا بصوت عظيم خارج من الغيم قايلًا له ³¹ يا ايّها الاب زوسِيْمَا تقدّم الي قدام ذلك الغيم ³² واذا الغيم انشقّ باثنين فابصر القديس واذا داخل الغيم نهراً عظيماً علي الارض وارض ذلك الموضع متسعاً جداً³³ واذا جانب ذلك النهر من ناحية القديس شجره عظيمه جدا ومن جانب النهر الي داخل تلك الارض شجرة عظيمة جداً³⁴ فبقي القديس حائر ففكر كيف يعبر ذلك النهر واذا بصوت عظيم قايلًا له³⁵ يا زوسِيْمَا لا تخاف ولا تفكر في عبورك في هذا النهر العظيم اصعد

3 déposa] litt. «jeta» 26,1 la...2 repartir] - B 3 Dieu] B + «l'a abandonné et partit» | à...4 elle] - B 27,3 côté] B utilise un synonyme «près de lui» 28,2 regarda] - B 31,1 Zosime] B + «et n'aie pas peur, lorsqu'il a entendu cette voix, il avança vers la nuée» 32,1 deux] B utilise une expression dont le sens est similaire: «deux moitiés» 33,3 fleuve] B + «de l'autre côté»

3 زوسِيْمَا] + والفاه B 2,26 الثالث...مضاً] - B 3 الله] + سبحانه قد تركه ومضى B | داخل] - B | البراري] البريه B | كما...1,27 فلما] - B 1,27 بقي] فبقي B | زوسِيْمَا] + وحده B | تلك] - B 2 وحده] - B | بجانبه] عنده B | احد] حدًا B | القديس] - B 3 حائر] حيران B | امره] داته B, + وليس يجد B | وماله] - B احد] أحدًا B 2,28 نظر] - B | وتقدّم] تقدم B 1,29 نار] + واصل B 2 كشبه] مثل B 2,31 يا] - B | تقدّم] + ولا تخاف فلما سمع ذلك الصوت تقدم الي ذلك الغيم B | الي...2,32 الغيم] - B 2,32 انشقّ] فانشقّ B, + ذلك الغيم B | باثنين] نصفين B | القديس] + في B | واذا] - B 4 متسعاً] واسعه B 1,33 واذا] - B جانب] وجانب B 2 عظيمه] كبيره B 3 النهر] + في ناحيت الاخره الذي B | الي] - B | شجرة] + اخره B 1,34 ففكر] مفكرًا B يعبر] + في B | النهر] + فجاء B 2 واذا] - B 2,35 تفكر] تفكر B

3,32 نهراً عظيماً] نهر عظيم B 1,34 حائر] حائراً B

fleuve. Grimpe et monte dans l'arbre qui est auprès de toi ; il te transportera sur l'autre rive».

III.3

³⁶ L'arbre se pencha alors devant le saint et celui-ci monta jusqu'à son sommet. ³⁷ Puis l'arbre s'étendit sur ce grand fleuve, et l'arbre qui se trouvait sur l'autre rive se pencha sur ce fleuve jusqu'à ce que ses branches gagnent l'autre arbre, au milieu du fleuve. ³⁸ Alors, une voix retentit et dit : «Ô Zosime, saisis l'arbre qui est venu auprès de toi, monte sur lui et il t'emmènera jusqu'à l'autre rive». Ainsi fit le saint. ³⁹ L'arbre qui s'était penché vers lui depuis [l'autre] rive, se redressa et le déposa sur cette terre, sur ordre de Dieu.

III.5

⁴⁰ Le saint demeura désorienté à propos de l'arbre et de sa traversée vers [l'autre] rive ; il était dérouté et ne savait où aller. ⁴¹ Il fit sur son visage le signe de la croix et se mit à marcher sur cette terre jusqu'au milieu du jour.

III.6

⁴² [Il vit] alors une terre blanche comme la neige et dont l'odeur était très bonne.

IV.1

⁴³ Tandis qu'il marchait, il leva les yeux devant lui, et en face au loin [il y avait] un

واركب الشجرة الذي نحوك وهي توصلك الي الجانب الاخر

III.3

36 واذا الشجرة قد انحنت قدام القديس فركب علي اعلاها ³⁷ وان الشجرة امتدت علي ذلك النهر العظيم وان الشجرة التي كانت من الجانب الاخر انحنت علي ذلك النهر الي حين اوصلت اغصانها الي الشجرة الاخره في وسط النهر ³⁸ فجاء صوت يقول يازوسيم امسك بالشجرة التي اتت اليك واركبها وهي توصلك الي الجانب الاخر ففعل القديس ذلك ³⁹ فاذا بالشجرة الذي انحنت له من ذلك الجانب قامت به والفته بامر الله الي تلك الارض

III.5

40 فبقي القديس حائر في امر الشجرة وفي عبوره الي ذلك الجانب وكان متحير وما يعلم الي اين يمضي ⁴¹ وانه رسم علي وجهه رسم الصليب وبقي ماشي في تلك الارض الي النصف من النهار

III.6

42 واذا هو بارض بيضا كالثلج ورايحته زكية جدا

IV.1

43 فبين ما هو ماشي واذا هو قد رفع نظره الي قدامه واذا قدامه شجرة من بعيد ⁴⁴ وان القديس

35,3 qui] L'utilisation du pronom relatif «الذي», à cet endroit, ne tient pas compte des normes de l'arabe classique. Ce qui pourrait être considéré comme aspect du moyen-arabe. Dans B, le copiste utilise «التي» 4 auprès...toi] B «de ton côté» 36,1 devant] B «devant lui» | le saint] - B 37,2 l'arbre] B + «par la force de Dieu» 39,1 L'arbre...2 rive] - B 42,1 Il vit] Cette leçon se trouve dans le manuscrit B. Nous l'avons ajoutée ici pour compléter le sens de la phrase. 2 bonne] B + «plus bonne que les parfums et du safran» 43,1 il...yeux] B utilise un synonyme «il regarda»

3 الذي] التي B | نحوك] من ناحيتك B 4 الاخر] + ولم يعلم القديس الا B 1,36 واذا] - B | قدام] قدامه B | القديس] - B 1,37 الشجرة] + بقدرت الله B 2 الشجرة] + الاخره B | التي...3 الاخر] - B 3 الي حين] حتى B | اوصلت] وصلت B 4 اغصانها] + بعض الي بعض B | الي...الاخره] - B 2,38 فجاء] فجاء B يقول] قابلاً B, + له B | بالشجرة] الشجرة B 3 اليك] + من الجانب الاخر B | وهي] هي B | الي الجانب] تلك الناحية B 4 القديس] - B 1,39 فاذا...2 الجانب] - B 2 قامت] فقامت B | به] فيه B والفته...3 الله] ~ بامر الله والفته B 1,41 رسم] + داته B علي...رسم] - B | الصليب] بالصليب B 2 وبقي] وعاد B ماشي] يتمشي B | النصف] نصف B | من] - B 1,42 واذا] + قد ابصر B | بارض] ارض B | كالثلج] مثل الثلج B 2 جدا] + اطيب من روايح المسوك والزعفرانات B 1,43 فبينما] فينما B | ماشي] + تطلع B | واذا...الي] - B 2 قدامه] + فابصر B | واذا قدامه] - B | شجرة] شجرا B, + كثير B | بعيد] بعد B

1,40 حائر] حائرًا B 2 متحير] متحيرًا B

arbre. ⁴⁴ Le saint se dirigea vers cet arbre, mais lorsqu'il s'en approcha, il vit un être ressemblant à un être humain venant vers lui de loin. ⁴⁵ La stature de cet être humain était grande, large, elle avait la taille d'un sapin et voulait venir auprès du saint. ⁴⁶ Anbā Zosime en fut terrifié, tout éloigné qu'il était. Il leva les yeux au ciel et dit : ⁴⁷ «Dieu, que cette apparition qui vient vers moi ne me fasse pas périr !».

⁴⁸ Il se mit ensuite à genoux et commença à prier en disant : ⁴⁹ «Mon Seigneur et mon Maître Jésus-Christ, si cette personne est quelque chose de mauvais, alors Toi Seigneur éloigne-la de moi, mais, si c'est ton [bon] plaisir, laisse-la venir auprès de moi !» ⁵⁰ Une heure [plus tard] seulement, cet être humain vint auprès de saint Zosime. ⁵¹ Cette personne appela Zosime et lui dit : ⁵² «Qu'est ce qui t'a emmené [jusqu'ici] et t'a fait traverser vers notre terre, toi, être terreux, qui es de notre nature ? Quels pieds t'ont porté ? Dis-moi la vérité et ne me cache rien de l'affaire».

V.4

⁵³ À ce moment Zosime releva les yeux vers cette personne, et la trouva tout entière lumineuse ; son apparence était comme le cristal pur. Anbā Zosime en fut stupéfait et lui dit : ⁵⁴ «Ô apparition, si tu es des fils d'Adam, je te répondrai, mais si tu es des

طلب تلك الشجرة فلما دنا بالقرب منها نظر الي
شبه شخص ادمي وهو طالبه من بعيد ⁴⁵ وشخص
ذلك الادمي طويل عريض كأنه بطول نخله وهو
يريد المجي الي القديس ⁴⁶ ففرع انبا زوسيمًا منه
وهو من بعيد فرفع ⁴⁷ عينيه الي السّما وقال ⁴⁸ يا
رب لا يهلكني هذا المنظر الاتي الي

341

⁴⁸ وانه جثي علي ركبتيه وبدا يصلي ويقول ⁴⁹ يا
سيدي والاهي ايسوع المسيح ان كان هذا
الشخص شيئاً ردي فانت يا رب اصرفه عني وان
كان رضاك فلياتي الي ⁵⁰ فما كان الا ساعة
واحدة وذلك الانسان اتا الي القديس زوسيمًا ⁵¹
فنادا ذلك الشخص لزوسيمًا وقال له ⁵² ما الذي
اتا بك وعبرك الي ارضنا ايها الانسان الترابي
الذي هو من جبلتنا وايّنا قوايم حملتك قل لي الحق
ولا تخفي عني امرك

V.4

⁵³ فعند ذلك رفع زوسيمًا نظره الي ذلك الشخص
فوجده وهو جميعه نور ومنظره كالبلور النقي
فحار انبا زوسيمًا منه وقال له ⁵⁴ ان كنت ايها
المنظر من بني ادم فاني ارد عليك جوابك وان

44,1 dirigea] litt. «il chercha» 2 lorsqu'il...
approcha] - B 45,3 voulait venir] - B | saint] B +
«Zosime, lorsqu'il s'est approché de lui»
46,2 tout...3 était] - B 47,3 moi] B + «je n'ai
jamais vu un être humain lui ressemblant ou aussi
grand que lui.» 49,4 éloigne-la] litt. «chasse-la».
51,1 Zosime] - B ; le manuscrit B utilise le pronom
suffixe avec le verbe «l'appela» au lieu d'utiliser le
nom de Zosime. 52,2 traverser] -B 3 Quels] La
leçon dans le manuscrit D est «أيّنا» alors que dans le
manuscrit B la forme correspond aux normes de
l'arabe classique «أيّما» 4 porté] B + «jusqu'ici»
53,2 trouva] -B 3 apparence] B «ses yeux»
54,1 apparition] B «personne»

2,44 طلب] قصد B | الشجرة] الاشجار B, + فاد هو قد ابصر
فلما دنا] - B | منها] من B, + الاشجار B | نظر الي] - B
3 طالبه] جاي اليه B | بعيد] بعد B 2,45 ذلك] + الرجل B
طويل] عظيم B | عريض كأنه] - B | بطول] طول B | وهو] +
ماشي B 3 يريد المجي] - B | الي] نحو B | القديس] + زوسيمًا
فلما قرب اليه B 1,46 ففرع] فزع B | انبا زوسيمًا] - B | منه] +
وان انبا زوسيمًا B 2 وهو...بعيد] - B | فرفع] رفع B 2,47 رب
ربي B, + والاهي B | الي] + لاني لم اري مثله من بني ادم ولا
اطول منه B 48 جثي] سجد B | ركبتيه] ركبتيه B | وبدا] - B
يصلي] مصليا B | ويقول] قايلًا B 2,49 ان] اذ B 3 الشخص] +
الاتي الي B | فانت] انت B | رب] ربي B | اصرفه] ابعد B
4 كان] + من عندك B | رضاك] - B 1,50 فما] فلما B | الا...2
واحدة] ~ ساعه واحده الا B 2 اتا] اتيا B | الي] + عند B
2,51 فنادا] فناده B | لزوسيمًا] - B 1,52 ما] ماذا B 2 وعبرك
- B 3 وايّنا] وايما B | حملتك] + الي هاهنا B | قل] قول B | لي
- B 1,53 ذلك] لك B | الشخص] + واذا B 2 فوجده] - B
ومنظره] + وعينه B | كالبلور] مثل البلور B 2,54 المنظر]
الشخص | عليك] - B

fantômes de Djinn, éloigne-toi de moi par la puissance de mon Maître Jésus-Christ et par la puissance de sa croix glorieuse». ⁵⁵ À ce moment, le bienheureux sut qu'il était bienheureux comme lui. Sur-le-champ, Dieu fit apparaître son ange à ce bienheureux et lui dit : ⁵⁶ «Prends Anbā Zosime et emmène-le vers tes compagnons afin qu'il les voie et qu'ils le voient car Dieu l'a envoyé vers vous suite à sa prière».

VI.3

⁵⁷ Ils s'approchèrent alors l'un de l'autre et se saluèrent mutuellement. Puis, ce bienheureux prit Anbā Zosime et l'emmena à l'endroit [où ils résidaient]. ⁵⁸ Tout en marchant, le saint se tourna vers ce bienheureux alors qu'il prenait des fruits de ces arbres – ⁵⁹ c'était la neuvième heure du jour [qui correspond à ce que] nous connaissons chez nous –, alors il prit de ce fruit, emmena Anbā Zosime avec lui et ils partirent vers les bienheureux. ⁶⁰ Lorsqu'ils arrivèrent à la résidence de ce bienheureux, il le fit entrer là où il habitait et lui dit : ⁶¹ «Mon frère, bénis».

⁶² Le saint mangea de ce fruit. Il n'avait jamais rien trouvé de plus délicieux et de plus agréable que ce fruit. ⁶³ Il but aussi de chez eux ce qu'il n'avait jamais bu de pareil en ce monde : [cette boisson] était plus délicieuse que le miel. ⁶⁴ Alors il lui dit :

كنت من الخيالات الجنية فابعد عني بقوة سيدي يسوع المسيح وبقوة صليبه المعظم ⁵⁵ عند ذلك علم الطوباني انه طوباني مثله فللوقت اظهر الله ملاكه لذلك الطوباني وقال له ⁵⁶ خذ انبا زوسيما واوصله الي رفاقك لينظروهم وينظروه لان الله ارسله اليكم بصلاته

VI.3

⁵⁷ عند ذلك 342 تقاربوا الي بعضهم بعض وسلم كل واحدا منهم علي صاحبه واخذ ذلك الطوباني لانبا زوسيما واوصله الي مواضعهم ⁵⁸ فبينما هم سايرين التفت القديس الي ذلك الطوباني وهو بياخذ ثمر من تلك الشجر ⁵⁹ وكان ذلك الوقت نحو تسع ساعات من النهار المعروف عندنا فاخذ من ذلك الثمر واخذ انبا زوسيما معه ومضا الي الطوبانيين ⁶⁰ فلما كان وصولهم الي مكان ذلك الطوباني ادخله الي موضع كان مستقره وقال له ⁶¹ يا اخي بارك

⁶² فاكل القديس من ذلك الثمر فلم يجد شيا لا اطيب ولا اشها من ذلك الثمر ⁶³ وشرب ايضا من عندهم ما لم يشرب مثله في هذا العالم اذ هو اشها من العسل ⁶⁴ فقال له يا اخي في أي وقت

3 fantômes] B «mauvais» 55,4 apparaître] B «envoie» 56,1 Anbā - B 3 qu'ils...voient] - B 57,3 Anbā - B 4 l'endroit] B + «auprès de ses compagnons» 58,2 tourna] B + «et l'a vu» 3 prenait] Dans le manuscrit D le scribe ajoute un «بياخذ» devant le verbe conjugué au présent «ب». Cette utilisation est une caractéristique du dialectalisme, voire du moyen arabe. | fruits] B + «d'en dessous» 59,4 Anbā - B 5 bienheureux] B «ses compagnons» 60,2 résidence] B «maisons» 3 habitait] B + «de ces fruits» 62,1 saint] - B 2 trouvé] B «mangé» 63,2 de...3 monde] - B 4 miel] B «et plus sucré» 64,1 dit] B + «Anba Zosime à ce bienheureux, après qu'il a mangé et bu»

3 الجنية] الخبيثة B | فابعد] ابعد B | سيدي] السيد B 4 يسوع] - B 2,55 انه] ان B, + زوسيما B | مثله] متلهم B, + تم ان الله ارسل B | فللوقت...الله] - B 3 لذلك] الى ذلك B 1,56 انبا] - B 2 رفاقك] رفقتك B | وينظروه] - B 3,57 لانبا] - B | الي] + عند رفقة] والي B 1,58 فبينما] فعندما B, + كانوا B | هم] - B 2 الطوباني] + فابصره B | وهو] - B 3 بياخذ] ياخذ B | من] + تحت B | الشجر] الاشجار B 2,59 نحو] - B 3 انبا] - B 4 الطوبانيين] رفقة B 1,60 كان] - B | وصولهم] وصلوا B | الي] + منزله B | مكان...2 الطوباني] - B 2 ادخله] + ذلك الطوباني B | الي] + منزله | مستقره] يسكن B, + وقدم من ذلك الثمر B | له] - B 1,61 يا...بارك] ~ بارك يا اخي B, + فمد يده انبا زوسيما B 1,62 فاكل] واكل B | القديس] - B | الثمر] + وانه B | فلم] لم B | يجد] ياكل B | لا] - B 2 ولا اشها] - B | الثمر] + ولا الد طعمه B 2,63 عندهم] عنده B, + وان B | ما] لما B, | الذي B | لم] - B | يشرب] شربه B | مثله...هو] - B 3 اشها] الد B | العسل] + واحلا B 1,64 فقال] + انبا زوسيما لذلك الطوباني بعدما اكل وشرب B | له...اخي] - B

«mon frère, à quel moment du jour sommes-nous ?». ⁶⁵ À ce moment, le bienheureux sourit et dit : «mon frère, chez nous [il n'y a] ni soir ni jour, mais la lumière de Dieu brille (constamment) sur nous. ⁶⁶ Chez nous [il n'y a] ni soleil, ni lune, ni chaud, ni froid, ni obscurité».

VII.4

⁶⁷ À ce moment, tous les bienheureux apprirent la nouvelle (de l'arrivée) de saint Zosime. ⁶⁸ Alors, ils commencèrent à venir auprès de lui pour le voir et ils furent étonnés à son sujet car, pour eux, son apparence était petite.

VII.6

⁶⁹ Les saints se mirent alors à l'interroger sur le monde en lui disant : ⁷⁰ «Raconte-nous, toi qui as été envoyé chez nous du monde éphémère et plongé dans les fautes et les péchés ; ⁷¹ raconte-nous ce qui concerne les églises et les fidèles ; raconte-nous ce qui concerne les rois, les archontes, les Sultans, l'adoration de Dieu, l'adoration des idoles et tout ce qui s'est passé depuis le temps de notre Maître Jésus-Christ jusqu'à maintenant ; ⁷² [raconte-nous] ce qui concerne Jérusalem qui était une habitation et l'habitation de nos pères». Anbā Zosime se mit alors à leur raconter petit à petit tout cela.

نحن من النهار ⁶⁵ عند ذلك تبسم الطوباني وقال يا اخي لا الليل عندنا ولا نهار بل نور الله يشرق علينا ⁶⁶ ولا شمس عندنا ولا قمر ولا حر ولا برد ولا ظلمه

VII.4

⁶⁷ عند ذلك سمعوا خبر القديس زوسيمًا سائر الطوبانيين ⁶⁸ وبدوا ياتوا اليه لينظروه وصاروا متعجبين منه لان كان منظره عندهم كان صغير

VII.6

⁶⁹ فبدوا القديسين يسألوه عن العالم قائلين له ⁷⁰ خبرنا يا ايها المرسل الينا من العالم الباطل الغارقين في الاثام والخطايا ⁷¹ وخبرنا عن الكنائس وسكانها وخبرنا عن الملوك والاراكنة والسلاطين وعن عبادة الله وعن عبادة الاوثان وعن سائر ما جري من ايام سيدنا المسيح الي الان ⁷² وعن القدس التي كانت مسكنًا ومسكن ابائنا فبدا انبا زوسيمًا يخبرهم شي بعد شي وامر

343

65,4 constamment] cette leçon se trouve dans le manuscrit B que nous avons utilisé pour clarifier le sens. 68,1 commencèrent] B utilise comme verbe auxiliaire «devenir» 3 pour...4 apparence] - B 69,1 l'interroger] B + «à propos des habitants du pays» 71,4 archontes] B «les souverains» 72,2 concerne] B + «la ville» 5 raconter] B + «à propos de tout ce qui s'est passé partout au monde pendant toute cette période»

2 نحن...النهار] ~ من النهار نحن B، + يا اخي B 1,65 عند ذلك B - | تبسم] فتبسم B، + ذلك B | الطوباني] + بالضحك B | وقال] + لزوسيمًا B 2 اخي] + نحن B | الليل] ليل B 3 علينا] + داي B 2,66 ظلمه] + لكن الضو علينا طول دهرنا B 1,67 وعند B سائر] جميع B 1,68 وبدوا] وصاروا B | اليه] الي B، + عنده حتى B | لينظروه] ينظروه B | وصاروا] وبقا B 2 لان] لانهم B | كان¹] كانوا B، + يبصروه B | منظره...كان²] B - صغير] + في اعينهم لان كل واحد منهم طول نخله B 1,69 فيدوا] تم بدوا B | يسألوه] يسألونه B | عن] + اهل هذه الدنيا والبلاد وهم B | العالم] - B 1,70 يا] - B | العالم] بلد B | الباطل] - B 2 الاثام والخطايا] الاثم والخطيه B، + وصحاب العالم الباطل B 1,71 وخبرنا] خبرنا B 2 وخبرنا] - B | والاراكنة] والولاه B 3 وعن¹] - B | الاوثان] الاصنام B 4 سائر] جميع B 5 الان] هذا الحين B 1,72 وعن] + مدينة B | القدس] المقدس B 2 ابائنا] اهلنا B | انبا] القديس B | يخبرهم] + عن جميع ما جرا كل شي في موضعه من امور هذه الدنيا وما جري فيها مدت B | شي...1,73 نحن] - B

VII.7

⁷³ Mais, après trois jours et trois nuits, il était à bout et oppressé à cause de la quantité des gens qui venaient chez lui, des bienheureux. ⁷⁴ À ce moment, il appela ce bienheureux, chez qui Anbā Zosime était, et Anbā Zosime lui dit : ⁷⁵ «Mon frère, je te demande, au nom du Dieu vivant, de me soulager un peu car j'étais ermite pour le service du Dieu Très-Haut, ⁷⁶ mais maintenant les gens m'ont perturbé par leurs questions. Si quelqu'un vient auprès de toi, dis-lui que je suis parti de chez toi».

VII.8

⁷⁷ Quand ce bienheureux entendit les paroles de Zosime, il prit des pierres et commença à se frapper la poitrine en criant et disant : ⁷⁸ «Ô frères, ayez pitié de moi, venez et regardez ce qui m'est arrivé à cause de cet homme qui est venu chez nous du monde éphémère. Il a voulu m'apprendre à mentir. ⁷⁹ Il m'a dit : 'dis, si un des bienheureux vient auprès de toi, dis-lui que je suis parti de chez toi'. ⁸⁰ Ainsi, il a amené la destruction sur ma résidence et mon habitation et je n'y ai plus accès».

VII.10

⁸¹ À ce moment, beaucoup de bienheureux se réunirent auprès de lui ; ils appelèrent [Anbā Zosime] en lui disant : ⁸² «Sors de chez nous, ô menteur ! Sors de chez nous, ô

VII.7

⁷³ بعد نحو ثلاثة ايام بلباليها حتي صعدت نفسه وضاق صدره من كثرة العالم الدين كانوا ياتوا اليه من الطوبانيين ⁷⁴ عند ذلك دعا ذلك الطوباني الذي كان عنده انبا زوسيما وقال له انبا زوسيما ⁷⁵ يا اخي اني اسالك بالله الحي انك تريحني قليل لانني كنت متوحداً في خدمة الله تعالى ⁷⁶ والان قد اقلقني هذا العالم من المسائله فان انا اليك احد قول له بانني قد رحت من عندك

VII.8

⁷⁷ فعندما سمع ذلك الطوباني كلام زوسيما اخذ حجاره وبدا يدق علي صدره ويصرخ ويقول ⁷⁸ ارحموني يا اخوتي وتعالوا انظروا ما قد جرى لي من امر هذا الرجل الذي اتا الينا من العالم الباطل فانه اراد ان يعلمني الكذب ⁷⁹ فقال لي قول اذا اتى احد α اليك من الطوبانيين قول له بانني قد رحت من عندك ⁸⁰ فقدم خراباً علي مستقري ومسكني وما بقا لي عبور اليه

344

VII.10

⁸¹ عند ذلك الوقت اجتمعوا اليه كثير من الطوبانيين ونادوه قائلين له ⁸² اخرج من عندنا يا ايها الكذاب اخرج من عندنا ايها الزارع الزوان

^{73,2} était...bout] litt. «son âme est montée». Le manuscrit B utilise une leçon plus conforme à l'arabe classique «s'est inquiétée» ^{74,1} ce...3 dit] - B ^{75,1} je...2 demande] - B ² de] B + «me laisser» ^{80,1} il...2 résidence] - B

^{1,73} صعدت] قلقت B | العالم] الناس B | الدين كانوا] - B ياتوا] الاتيين B ³ الطوبانيين] + وان B ^{1,74} عند...2 زوسيما] - B ² وقال] قال B | له...2 زوسيما] - B ^{1,75} اني اسالك] - B انك] لانك B ، + تتركني B | تريحني] لاستريح B ² لانني] + انا B | خدمة...تعالى] خدمتي لله سبحانه B ، + لم احدث احداً B ^{2,76} اقلقني...العالم] اقلقوني هولاي الناس B | من] + كترت B المسائله] المساله B | فان] وان B | انا...احد] احداً اجا اليك B ، + وسالك عني B ^{1,77} فعندما] فلما B ² علي] - B ^{3,78} امر] - B ⁴ ان] - B ^{1,79} فقال] وقال B | قول] - B ² اتى] جاك B | احد] + وسالك عني B | اليك] - B | بانني] اني B | قد] - B ³ عندك] + وان B ^{1,80} فقدم...مستقري] - B ² ومسكني] + قد حرم علي لاجل هذا الذي عبر اليه وهو يريد يعلمني الكذب B ^{1,81} الوقت] - B | اليه] + الناس B ² ونادوه] ونادوا B ، + عليه B | قائلين له] - B ^{1,82} يا...2 عندنا] - B ² ايها] + العدوا B

^{2,75} متوحداً] متوحد B

semeur de zizanie dans notre terre ! Sors de chez nous, ô ennemi qui veux amener sur nous la mort du péché !

⁸³ Le mensonge a expulsé notre père Adam et notre mère Ève du paradis, puis Dieu les a installés dans la terre de malédiction. ⁸⁴ Nous ne t'en dirons pas davantage et nous ne te parlerons pas davantage. ⁸⁵ Que celui qui t'a amené ici, t'empporte de chez nous. Pars de chez nous et qu'on ne te (re)voie jamais !»

VII.11

⁸⁶ En ce temps-là le saint commença à dire : ⁸⁷ «Ô Seigneur, j'ai péché devant toi. Rends leur cœur tendre envers moi et ne me repousse pas afin que je ne revienne pas déçu de Toi. ⁸⁸ Ô Seigneur, fais-moi connaître leur histoire depuis le début jusqu'à aujourd'hui !»

VII.12

⁸⁹ Alors Dieu – gloire soit à lui – entendit sa prière car il est miséricordieux, clément, Il aime ses élus et ceux qui font selon sa volonté et ne rejette pas leur demande.

⁹⁰ Dieu sur-le-champ révéla la bonté de Anbā Zosime [au moyen] des anges qui descendaient chez eux chaque jour. ⁹¹ Les anges de Dieu s'approchèrent d'eux et leur dirent : ⁹² «Qu'est-ce que cette action que vous n'avez pas comprise et que vous avez

في ارضنا اخرج من عندنا ايها العدو الذي يريد يجلب علينا موت الخطيّه

⁸³ الكذب اخرج ابونا ادم وامنا حوّي من الجنّه واسكنهم الله في ارض اللّغه ⁸⁴ لا نكثر عليك القول لا نكلّمك اكثر ⁸⁵ من اتا بك ياخذك من عندنا وامضي عنا ولا نراك ابدا

VII.11

⁸⁶ عند ذلك ابتدي القديسّ يقول ⁸⁷ يا رب قد اخطيت امامك رد قلوبهم الي التحنن علي ولا تخيّنني وارجع خائب بك ⁸⁸ يا رب عرّفني خبرهم من بدو امرهم الي الان

VII.12

⁸⁹ فان الله سبّحانه استجاب دعاه لانه رحوم حنون يحب اصّفيه وعاملي رضاه وما يخبب طلبتهم

⁹⁰ فللوقت اظهر الله صلاح انبا زوسّيما مع الملايكة الذين كانوا ينزلون اليهم كلّ يوم ⁹¹ فتقدّموا ملايكة الله اليهم قائلين لهم ⁹² ما هذا الفعل الذي قد جهلتوا عليه وقد تكلمتوا مع هذا الطوبانيّ

345

82,3 zizanie] B «mensonge» 4 veux] Dans le manuscrit D le scribe ajoute un «ب» devant le verbe conjugué au présent «يريد». Cette utilisation est une caractéristique du dialectalisme, voire du moyen arabe. **84,3** davantage] B + «lève-toi et sors de notre terre sans discussion et mettons-nous à l'abri de toi» **85,3** revoie] B utilise un autre mot dont le sens est «faire du mal» **86,1** commença] B + «Anba Zosime demande à Dieu» **87,3** repousse] B «laisser» | revienne] B + «sans connaître leur histoire» **88,3** jusqu'à] B + «au bout car je suis venu pour apprendre leurs nouvelles, ne me laisse pas retourner à vide» **89,2** prière] B «demande» 4 volonté] B «commandement» **90,2** Zosime] B + «et envoya» 3 jour] B + «car, tous les jours, les anges descendaient chez ces bienheureux» **91,1** Les...2 s'approchèrent] -B **92,1** action] B «ignorance»

3 ارضنا] + الذي يريد يزرع الكذب في بلادنا B | العدو] - B | يريد] يريد B 4 الخطيّه] + لان B **2,83** واسكنهم] وسكنهم B اللّغه] + لكن B **1,84** لا] ليس B 2 القول] كلام B, + قوم اخرج من ارضنا بلا علاج وريحنا منك B | لا...اكثر] - B **1,85** من اتا] والذي جا B | بك] + الينا هو B | من...2 عندنا] عنا B 2 وامضي] امضي B | عنا] + حتي B | ولا] لا B | نراك] نضرك B 86 ابتدي] بدي B, + انبا زوسيما يطلب من الله B | القديس] - B | يقول] قايلا B **2,87** اخطيت] اخطات B, + بين يديك يا رب B | امامك] - B 3 تخيّنني] تتركني B | وارجع] ارجع B, + وما عرفت كل امورهم B | بك...رب] - B **1,88** عرّفني] + يا رب B 2 بدو] اوله B | امرهم] - B | الي] + اخره لانه جيت لكي اعرف امورهم فلا تردني خائبا يا رب B | الان] - B **1,89** فان] وان B سبّحانه] + في الحين B | استجاب دعاه] سمع طلبته B, + زوسيما B 2 حنون] رووف B, + علي B | يحب] - B | رضاه] وصياه B **1,90** فللوقت] وللوقت B | انبا] - B | زوسيما] + وارسل عرفهم B 2 اليهم] الي عندهم B | يوم] + لان هولاي الطوبانيين كانوا كل يوم كانت الملايكة تنزل الي عندهم B **2,91** فتقدّموا...اليهم] - B قابلين] فقالوا B **1,92** الفعل] الجهل B 2 قد] - B | جهلتوا] فعلتموه B | عليه] - B | تكلمتوا مع] قمت علي B | هذا] + زوسيما B

dite à ce bienheureux qui est comme vous ?
 93 Vous l'avez blessé par vos paroles et m'avez demandé de juger l'action des pécheurs.

94 Non, mes frères, il n'est pas comme vous le pensez. Puisqu'il habite dans la terre du péché, son corps ne supporte pas ce que vos corps supportent. 95 Revenez auprès de lui, acceptez-le pacifiquement, afin que Dieu vous bénisse par sa prière et qu'il soit béni par votre sainteté. 96 Retenez-le chez vous trois jours et faites-lui savoir toute votre histoire depuis le début de votre affaire jusqu'à aujourd'hui.

97 Nous vous avons fait savoir cela sur l'ordre de Dieu – gloire à lui – parce que ça fait aujourd'hui dix-sept ans qu'il prie et qu'il jeûne en demandant à Dieu, jour et nuit, de lui révéler votre histoire. 98 [Pendant cette période] il n'a rien mangé de cuit au feu, comme vous. Nous vous avons fait savoir tout cela après vous avoir [transmis] la paix de Dieu».

VII.13

99 Les bienheureux s'approchèrent alors de l'endroit où était saint Zosime, et lui demandèrent de leur pardonner les paroles qu'ils avaient adressées au Saint. Puis ils lui dirent : 100 «Notre frère, Dieu – gloire à lui – a envoyé nos frères les anges qui nous ont fait savoir ton affaire et que tu as été envoyé chez nous de la part de Dieu – gloire à lui, le Très-Haut –, alors ne sois pas fâché

الذي مثلكم⁹³ وقد ضربتوه بكلامكم وخليتم عليّ واحكم فعل الخطا

94 لا يا اخوتي ما هو كما تظنوا بل انه ساكن في ارض الخطيه وجسده ما يحمل ما تحمل اجسادكم 95 ارجعوا اليه واقبلوه بسلام ليبارك الله عليكم بصلاته ويتبارك من قدسكم⁹⁶ وامسكوه عندكم ثلثة ايام وعرفوه بجميع سيرتكم ومن بدو امركم والي الان⁹⁷ وقد عرفناكم ذلك بامر الله سبحانه لان له اليوم سبعة عشر سنه قايم صايم مصلي يطلب الي الله ليله ونهاره بان يكشف له الله امركم⁹⁸ وما اكل شي صعد علي نار مثلكم وقد عرفناكم ذلك بعد سلام الله عليكم

VII.13

99 وان الطوبانيين تقدموا الي القديس زوسيمًا موضع كان وطلبوا منه بان يترك لهم ما كان قد سلف منهم من الكلام الذي تكلموا مع القديس وقالوا له¹⁰⁰ يا اخونا ان الله سبحانه قد ارسل اخوتنا الملائكة وعرفونا بامرك وانك مرسل الينا من الله سبحانه وتعالى فلا تواخذنا بما اذنبنا اليك

93,1 blessé] litt. «frappé». B utilise une conjugaison du verbe conforme aux règles de l'arabe classique «ضربتوه», il utilise même la lettre «و» qu'on ajoute entre le verbe au 3ème per. masc. pluriel et le pronom suffixe. Le manuscrit D omet un «م» du verbe. Ceci pourrait être considéré comme aspect du moyen arabe. 94,1 frères] B + «quelle ignorance que vous avez car vous avez agi contre ce bienheureux Zosime» 2 Puisqu'il] B + «il est saint comme vous mais» 95,1 lui] B + «et honorez-le» 96,3 histoire] B+ «depuis le début» 4 aujourd'hui] B + «et comment vous êtes venus dans ce pays» 99,1 bienheureux] B + «à ce moment» 2 lui...4 Saint] - B 3 les...4 adressées] Litt. «ce qu'ils avaient avancé des paroles» 100,1 frère] B + «concernant ce que nous avons dit sans le savoir» 4 Dieu] B + «t'a envoyé vers nous»

3 الذي] - B 1,93 ضربتوه] ضربتموه B | بكلامكم] + ووجعتم قلبه B | وخليتم] وجليتم B 2 واحكم] داتكم B | الخطا] الخطيه B 1,94 اخوتي] اخوه B, + ما هو هذا الجهل الذي فعلتموه وقد قمتم علي هذا زوسيمًا الطوباني B | هو] + هذا B | بل] لكن B, + هو قد نيس مثلكم لكن B | انه] هو B 2 بحمل] يحتمل B, + مثل B | ما تحمل] - B 1,95 اليه] + وعزوه وكرموه B 2 ويتبارك] + هو ايضا B 2,96 ومن] - B | امركم] + من اوله B 3 الان] الحين B, + وكيف جيتم الي هذه البلاد وها B 1,97 عرفناكم] + لكم B 2 قايم] - B | صايم...3 يطلب] يصوم ويصلي ويطلب B 3 الي] من B | ونهاره] وانهره B | الله²] - B 4 امركم] امركم B, + كلها وانه مثلكم B 1,98 صعد] يصعد B | نار] + وها B | مثلكم] - B | وقد] قد B 2 وبعد] وبعده B | عليكم] + امين تم B 1,99 الطوبانيين] + عند ذلك B 2 وطلبوا...3 القديس] - B 4 له] + اغفر لنا B 1,100 اخونا] + ما قد تكلمنا عليك بغير علم B | قد] + ارسلك الينا وقد B | ارسل] + الينا من B 2 اخوتنا] - B | الملائكة] ملايكته B, + الينا B 3 سبحانه وتعالى] - B

contre nous pour la faute que nous avons commise contre toi.¹⁰¹ Il nous a été dit de te faire savoir notre histoire depuis son début jusqu'à aujourd'hui.

VIII.2

¹⁰² Notre frère, nous t'informons que nous avons un père, il s'appelait Jonadab et était un des purs Cheikhs.¹⁰³ En son temps, il y avait un prophète qui s'appelait Jérémie. Il vint et avertit Jérusalem en proclamant :¹⁰⁴ «Repentez-vous et revenez vers Dieu afin que vous ne mouriez pas dans vos péchés, repentez-vous, vous dont les cœurs sont durs, vous qui avez fermé vos yeux afin de ne pas voir et [bouché] vos oreilles afin de ne pas entendre.¹⁰⁵ Vraiment, je vous le dis, oui, mon Dieu viendra chez vous avec son châtiment si vous n'écoutez pas, si vous ne vous repentez pas et si vous n'abandonnez pas vos péchés».

VIII.3

¹⁰⁶ Lorsque notre père entendit la parole du prophète Jérémie, il eut grand peur.¹⁰⁷ Il prit [les gens] de sa maison, hommes, femmes et enfants, et monta avec eux dans une montagne en-dehors de Jérusalem.¹⁰⁸ Il y resta avec nos pères pendant une longue période. Ils mangeaient des fruits de cette montagne et de l'herbe de ce désert.¹⁰⁹ Après un certain temps, leurs vêtements se déchirèrent, ils prièrent alors Dieu de les

¹⁰¹ فقد قيل لنا لاننا نعرفك بخبرنا من بدوه الي الان

VIII.2

¹⁰² ونحن 346 ونعرفك يا اخونا لان كان لنا اب وكان اسمه يوناداب من المشايخه الاطهار ¹⁰³ وكان علي ايامه نبيا يدعا ارميا وكان ياتي ويدعي علي القدس وينادي ويقول ¹⁰⁴ توبوا وارجعوا الي الله ولا تموتوا بخطاياكم توبوا يا قاسين القلوب الذي قد غمضوا اعينهم حتي لا يبصرون بها واذانهم حتي لا يسمعون بها ¹⁰⁵ حق اقول لكم لان ربي ياتي اليكم برجزه ان لم تسمعوا وتوبوا وترجعوا عن خطاياكم

VIII.3

¹⁰⁶ فلما سمع ابينا قول ارميا النبي خاف جدا ¹⁰⁷ فاخذ بيته واهله من الرجال والنسوان والاطفال وصعد بهم الي الجبل خارج من القدس ¹⁰⁸ وبقي هناك هو واباينا مدة طويله كانوا ياكلوا من اثمار ذلك الجبل ومن حشيش تلك البريه وان لباسهم تقطع ¹⁰⁹ بعد قليل فطلبوا من الله ان يستترهم كما

^{101,1} dit] B la structure de la phrase est différente dont le sens est: «les anges de Dieu nous ont dit» ^{102,1} t'informons] B + «toute notre histoire. Frères, écoutez la parole des bienheureux [relatée] par Anba Zosime concernant toute leur histoire. Puis ils ont commencé à lui raconter en disant: «nous sommes, originellement, de Jérusalem» ^{103,2} s'appelait] B + «la paix sur lui. Les habitants de Jérusalem, à l'époque de Jérémie, sont devenus méchants et des idolâtres. Dieu, gloire à lui, voulait envoyer un peuple pour les emmener en captifs. Lorsque Jérémie a appris ceci, il les a avertis» ^{104,2} péchés] C'est une citation de Marc (13, 5) qui cite Isaïe (18, 30) ^{106,1} père] B + Jonadab ^{107,3} enfants] B + «et a quitté ce peuple méchant»

^{1,101} فقد] وقد B | قيل] قالوا B, + ملايكة الله B | لاننا] ان B | خبرنا] خبرنا B | بدوه] اوله B | الان] اخره B ^{1,102} ونحن] وها نحن B | نعرفك] نخبرك B, + بامرنا كله فاسمعوا يا اخوه هذا كلام الطوبانيين لانبا زوسيمه عن جميع امرهم تم انهم بدو يخبروه قائلين لاننا نحن اصلنا من مدينت القدس المقدسه B | يا... لان] B - | كان] وكان B ² وكان] B - ^{2,103} يدعا] يسما B, + عليه السلام وكان اهل بلد القدس علي زمان ارميا النبي قد طغوا وعبدوا الاصنام وان الله سبحانه اراد يرسل اليهم قوم يسبوه فلما علم ارميا النبي بذلك كان يندر في اورشليم B | وكان... القدس] B - ^{2,104} ولا] والا B ³ الذي قد] يا من B | اعينهم] عيونهم B | حتي] لكي B ⁴ بها] بهم B, + وشدوا B ^{2,105} حق] الحق B | لان] ان B | اليكم] عليكم B ³ تسمعوا] B - ¹⁰⁶ ابينا] ابونا B, + يوناداب B | ارميا] B - | خاف] فزع B ^{2,107} فاخذ] واخذ B | بيته واهله] اولاده واقرباه B | والنسوان] والنسا B | والاطفال] + وخرج من بين ذلك القوم الطاغيين B ³ بهم] B - | الجبل] + الذي B ^{2,108} طويله] + واما B | كانوا] B - | ياكلوا] اكلمهم B, + كان B ³ لباسهم] نياهم B, + قد بليت B ⁴ تقطع] وتقطعت B, + ومن بعد ذلك B ^{1,109} بعد قليل] B - | فطلبوا] طلبوا B | من] الي B

habiller selon sa volonté. ¹¹⁰Dieu les revêtit d'un habit, il fit pousser sur leurs corps des poils jusqu'à ce qu'il les ait couverts. Quant aux femmes, elles étaient à part.

IX.1

¹¹¹ Deux ans plus tard, le roi Bakhtnassar arriva avec des grandes armées, s'empara de tout le pays de Damas et de Jérusalem et il les détruisit. ¹¹²Il y demeura et y établit l'idolâtrie en disant : 'Toute [personne] qui adoptera une autre [religion] sera brulée et tuée'.

IX.2

¹¹³ Ces jours-là, des gens habitant Jérusalem vinrent chez lui et lui dirent : ¹¹⁴«Nous te faisons savoir qu'il y a ici des gens qui transgressent tes commandements et [adoptent] un culte autre que le tien ; ils ne s'habillent pas et ne mangent pas une nourriture cuite au feu ; ils habitent dans cette montagne'.

IX.4

¹¹⁵ Une suggestion diabolique monta dans le cœur du roi. ¹¹⁶Sur-le-champ, il se leva, appela son armée, puis encercla cette montagne.

¹¹⁷ Il rassembla tous nos pères et nos enfants, du plus grand au plus petit et les emmena ensuite à Jérusalem. ¹¹⁸Ils

يشا ¹¹⁰ فان الله اكسأهم كسوه لان الله اظهر علي اجسامهم شعر حتي انه غطاهم وكانوا النساء ناحيه

IX.1

¹¹¹ فمن بعد سنتين اتا الملك بختنصر بجيوش عظيمه وانه اخذا سائر بلاد الشام والقدس واخر بها ¹¹² ومكث بها واقام بها عبادة الاوثان وقال 347 كل من يقر بغيرها يحرق ويقتل

IX.2

¹¹³ ففي تلك الايام تقدّموا اليه ناس من القدس الساكنين بها وقالوا له ¹¹⁴ نعلمك ان هاهنا عالم يخالفون امرك وهم غير عبادتك وهم لا يلبسوا ولا ياكلوا من طعام يصعد علي نار وهم ساكنين في هذا الجبل

IX.4

¹¹⁵ فوقع في قلب الملك التوسوس من الشيطان ¹¹⁶ فقام ودعا عسكره وعمل حلقه علي ذلك الجبل

¹¹⁷ وجمع سائر ابهاتنا واولادنا من الكبير الي الصغير واتا بهم الي القدس ¹¹⁸ فساروا ينظرون

^{110,1} revêtit] litt. «faire apparaître» 3 couverts] B + «Les hommes étaient d'un côté» 111,1 Bakhtnassar] C'est le roi babylonien Nabuchodonosor II; B ajoute «à cause des péchés de ce peuple» 112,3 adoptera] B «croire» 113,1 habitant] - B 114,2 savoir] B + «ô roi» 116,3 montagne] B + «il les a trouvés, les a retenus et les emmena à Jérusalem»

1,110 [فان] وان B | كسوه] + عجيبة B | لان] لانه B | الله²] - B | اظهر] انبت B | علي] عليهم B 2 اجسامهم] - B | انه] - B | غطاهم] غطا B ، + اجسادهم B | وكانوا] + الرجال ناحيه B 1,111 [فمن] ومن B | الملك بختنصر] ~ بختنصر الملك B ، + لاجل خطايا ذلك القوم B 2 عظيمه] كثيره B | وانه] - B | سائر] جميع B | بلاد] - B | والقدس] اورشليم B 1,112 [ومكث] وقطن B بها¹] + مده B | واقام] اقام B | بها²] فيها B | الاوثان] الاصنام B ، + ونادا B 2 كل من] من B | يقر] + ويومن B | بغيرها] بغير B ، + الالهه B | يحرق] + بالنار B 1,113 [ففي] وفي B | ناس] اناس B | من] + سكان مدينة B | القدس] اورشليم B ، + خبروه عن ابائنا B 2 الساكنين بها] - B 1,114 [نعلمك] + ايها الملك B | عالم] اناس B 2 امرك] + وليس يعبدون الاله B | وهم¹... وهم²] - B | يلبسوا] يلبسون B ، + ثياب B 3 ياكلوا] ياكلون B ، من B 1,115 [الشيطان] + عليهم B 1,116 [ودعا] واخذ B | عسكره] عسكره B ، + واحاط حول B | وعمل... ذلك] - B | الجبل] + جميعه وانه وجدهم فمسكرهم وجابههم الي اورشليم B 1,117 [وجمع] - B | سائر] جميع B | ابهاتنا واولادنا] ابائنا واولادهم B 2 القدس] المدينة B ، + وكانوا الناس B 1,118 [فساروا] - B

marchaient en les regardant, et ils les trouvaient comme des bêtes sauvages.¹¹⁹ Lorsque le roi les vit, il s'en émerveilla et leur dit : «Quelle est votre histoire et quelle est votre confession [de foi] ?».

IX.5

¹²⁰ Ils lui dirent : «Ô roi, nous adorons Dieu et à lui seul nous rendons un culte parce qu'Il est notre créateur. Tout ce qui est dans les cieux et tout ce qui est sur la terre le loue et se prosterne devant lui. Nous offrons nos âmes et nos corps comme offrandes pour Lui. Nous ne reconnaissons point un autre [Dieu]».

X.2

¹²¹ À ce moment il (le roi) leur dit alors : «Abandonnez ce culte et suivez-moi, sinon vous mourrez».

X.3

¹²² Ils lui dirent : «Nous n'acceptons pas ce que tu dis».

X.4

¹²³ À ce moment, il donna l'ordre de les emprisonner tous.

X.5

¹²⁴ Lorsqu'ils les eut mis en prison, ils commencèrent à supplier Dieu afin qu'il les sauve de sa main.¹²⁵ À minuit, une grande nuée couvrit la prison et une voix leur cria et dit : «Montez dessus !» et sur-le-champ

اليهم فيجدوهم شبه الوحوش البريه¹¹⁹ فلما رااهم الملك تعجب منهم وقال لهم ما هي سيرتكم وما هو اعتقادكم

IX.5

¹²⁰ فقالوا له يا ايها الملك اننا نعبد الله وله وحده نخدم لانه هو خالقنا وله يسبح ويسجد كلما في السماوات وجميع ما في الارض ونقدم ارواحنا واجسادنا قرايين له وما نعترف بغيره

X.2

¹²¹ عند ذلك قال لهم خلوا عنكم هذه العباده واتبعوني والا موتاً تموتون

X.3

¹²² قالوا له ما نعرف ما تقول

X.4

¹²³ عند ذلك امر في حبس جماعتهم

X.5

¹²⁴ فعندما حبسوهم في السجن قاموا يدعوا الي الله بان يخلصهم من يده¹²⁵ فلما كانوا نصف الليل واذا بغمامه عظيمه قد جللت السجن وصوت صارخ يقول لهم اصعدوا عليها فلوقت

348

2 اليهم] + ويتعجبون منهم لانهم كانوا B | فيجدوهم] - B | شبه مثل B | الوحوش] وحوش B | البريه] + وليس تياب لكن شعورهم قد غطا لحمهم B 2,119 منهم] + تم انه سالهم B | وقال] قايلاً B لهم] - B | وما] ومادا B 3 هو] - B | اعتقادكم] تعبدون B 1,120 يا] - B | اننا] نحن B | الله] + خالقنا B | وحده...وله] - B 2 يسبح] تسبح B | ويسجد...في] - B 3 وجميع...في] - B الارض] + وكلما فيها وله B | ونقدم] تقدم B | ارواحنا] انفسنا B 4 قرايين] + نقيه B | له] - B | نعترف] نعرف B ، + الاهن B بغيره] B 1,121 لهم] + الملك B | العباده] العابده B ، + واعبدون الهتي B 2 واتبعوني] - B | والا] + ميتكم موته السو B موتاً تموتون] - B 1,122 ما] مادا B | تقول] + ليس نعبد غير الله B 1,123 في حبس] بحبسهم B | جماعتهم] - B 1,124 فعندما وعندما B | حبسوهم] حبسهم B | في السجن] - B | يدعوا] + بالصلاه والطليه B 1,125 كانوا] كان B | نصف] + من B 2 بغمامه] بغيمه B | جللت] غطت B ، + علي B | السجن] الحبس B 3 يقول] قايلاً B | عليها] علي B ، + هذه الغيمه وانهم B فلوقت] للوقت B ، + جلسوا عليها B

118,3 sauvages] B + «sans habits sur leurs corps mais des poils qui les couvrent» 119,1 émerveilla] B + «et leur a demandé» 120,2 seul...rendons] - B 121,2 culte] B + «et adorez mes dieux sinon je vous tuerai» 122,2 dis] B + «nous n'adorons que Dieu»

ils montèrent tous sur la nuée.¹²⁶ Puis elle (la nuée) les hissa et les déposa en ce lieu où tu nous vois.

X.8

¹²⁷ La nuée de feu que tu vois, c'est cette nuée qui est devenue une muraille pour cette terre dans laquelle tu nous vois.
¹²⁸ Jusqu'à aujourd'hui, nous n'avions pas vu une autre [personne] que toi. Ni nous ni nos pères n'avons connu de mal dans cette terre.

XII.9

¹²⁹ Nous te faisons savoir, notre frère béni, que la nouvelle de notre Seigneur Jésus ne nous a été révélée que le jour de sa naissance et le jour de sa crucifixion,¹³⁰ car toutes les puissances célestes se sont réjouies au jour de sa naissance, et nos frères les anges sont venus chez nous et nous ont informés de la nouvelle le concernant ; ils nous ont dit :
¹³¹ «Réjouissez-vous maintenant : il vous est né à Bethléem un Sauveur, qui est le Seigneur Christ. Et voici que moi, je vous annonce le salut d'Adam et de sa descendance».

¹³² Ils nous ont fait savoir cela, ô notre frère. Quant à sa crucifixion, nous avons vu que la terre a tremblé, que les cieux étaient bouleversés, que le soleil s'est obscurci, que la lune s'est éteinte, que les étoiles sont tombées et que les univers ont été détruits.

صعدوا جميعهم علي الغيمة¹²⁶ فارتفعت بهم
والقتهم في هذا الموضع الذي ترانا فيه

X.8

¹²⁷ وهذه الذي ترا غيمة النار هي تلك الغيمة
صارت حايط علي هذه الارض الذي ترانا فيها
¹²⁸ والي يومنا هذا ما راينا احداً غيرك لا نحن
ولا اباينا ما راؤو في هذه الارض شر

XII.9

¹²⁹ وان ايها الاخ المبارك نعلمك لان ما ظهر لنا
خبر سيدنا المسيح الا نهار ولادته ونهار صلبه
¹³⁰ لان ساير قوات السما ابتهجت يوم ميلاده
واتوا الينا اخوتنا الملائكة وعرفونا بخبره وقالوا
لنا¹³¹ افرحوا الان لان قد ولد لكم مخلص الذي
هو السيد المسيح في بيت لحم وها انا مبشراً لكم
بخلاص ادم وذريته

¹³² وعرفونا ذلك يا اخونا ونهار صلبه نظرنا
الارض قد تزلزلت والسماوات قد اضطربت
والشمس قد اظلمت والقمر انطفأ والكواكب قد
تساقطت والافلاك قد انحلت¹³³ وراينا السماء

125,4 ils...nuée] - B 127,1 cette...2 nuée] - B
2 devenue] B + «comme» 3 vois] B + «celle qui
s'est divisée en deux afin que tu puisses entrer chez
nous» 128,3 dans...4 terre] - B 129,2 nouvelle] B
«histoire» 130,1 car] B + «le jour de sa naissance»
2 célestes] B + «les anges» 3 nos...4 anges] - B
6 concernant] Littéralement «sa nouvelle»
132,1 Ils...savoir] - B

4 صعدوا...الغيمة] - B 1,126 بهم] + وجابتهم B 2 والقتهم لقتهم
B | ترانا] ترنا B | فيه] + وهي هذه B 1,127 وهذه...ترا] -
B | غيمة] الغيمة B, + التي من B | النار] نار B | هي] وهي
B | تلك الغيمة] - B 2 صارت] + مثل B | الذي] + نحن B
ترانا] - B | فيها] + الان وهي الذي انقسمت لك نصفين حتي دخلت
الي عندنا B 1,128 والي] وان B | احداً] احد B 2 ما] وما B
راؤو] راينا B, + قط B | في...الارض] - B | شر] سو B, +
ولا مكروه B 1,129 وان...المبارك] - B | نعلمك] ونعلمك B, +
ايها الاخ المبارك B | ان] لان B 2 خبر] امر B | سيدنا] السيد
B | المسيح] + ولا علمنا خبره B | نهار...ونهار] يوم ميلاده ويوم
B 1,130 لان] + يوم ميلاده B | ساير] جميع B | السما] الملائكة
B | يوم ميلاده] - B 2 اخوتنا الملائكة] - B | بخبره] خبر B, +
الميلاد B 1,131 الان] - B 2 انا مبشراً] نحن نبشركم B | لكم] -
B 1,132 وعرفونا...اخونا] - B | ونهار] ويوم B 3 والقمر] +
قد B | انطفأ] + نوره B 1,133 السماء] السماوات B

¹³³Nous avons vu que le ciel et la terre tremblaient. L'obscurité nous a couverts, ainsi que tous les cieux. ¹³⁴Alors nous avons dit que l'heure, dont Dieu – gloire à lui – nous avait parlé, était arrivée.

¹³⁵Après cela, [Dieu] eut de nouveau pitié et toute chose est revenue à sa place. ¹³⁶Alors, nos esprits étaient stupéfiés et nous avons dit à nos frères, les anges : «Qu'est-ce que cette affaire ?» ¹³⁷Ils nous ont dit : «Nous vous faisons savoir que le Seigneur de toute chose a accepté les souffrances de ses serviteurs, qu'il a été crucifié pour Adam et sa descendance afin qu'il le sauve de la chute. ¹³⁸Aujourd'hui, le Créateur a voulu accomplir la parole des prophètes à son propos : qu'il deviendra chair, sera crucifié et sauvera tous ceux qui sont noyés dans leurs péchés». Ils nous ont fait savoir cela. Nous l'avons appris et nous y avons cru.

XIII.1

¹³⁹Ô notre frère Zosime, nous t'informons que nous ne reconnaissons ces jours bénis, à savoir les cinquante jours du saint carême, que par les arbres. ¹⁴⁰Pendant le saint carême, les fruits ne tombent des arbres qu'à partir de la neuvième [heure] jusqu'à la neuvième [heure]. Quant à l'eau, elle ne

والارض يرتجّون والظلمه قد عامت علينا وعلي
سّايير السّماوات ¹³⁴فقلنا بان السّاعه قد اتت انت
الذي الله سّبحانه قال من اجلنا

349

¹³⁵وان بعد ذلك اتت رحمه ورجع كل شي الي
كونه ¹³⁶فحارت عّقولنا وقلنا لاختوتنا الملايكه ما
هو هذا الامر ¹³⁷قالوا لنا نخبركم لان سيّد الكل
قد قُبل الالام من عبيده وانصلب من اجل ادم
وذريته ليخلصه من سقطته ¹³⁸اليوم اراد الخالق
يتم قول الانبياء من اجله لانه يتانسّ ويصلب
ويخلص سّايير الغارقين في خطاياهم عرّفونا ذلك
وعلمنا وامنّا به

XIII.1

¹³⁹فيا اخونا زوسيّما نعرّفك لانه ما عرفنا هذه
الايام المباركه الخمسين يوم الصوم المقدسّ الّا
من الشجر لان الشجره ¹⁴⁰في الصيّام المبارك ما

133,1 terre] B + «comme si ils allaient être exterminés» **3** tous...cieux] - B **134,2** l'heure] B + «que Dieu a mentionnée» **137,3** accepté... souffrances] - B **139,2** nous...bénis] - B **3** carême] B + «nous ne savons pas quand il arrive» **4** arbres] B + «Portent des fruits, il n'y a rien au monde de plus délicieux. Nous ne cueillons aucun de ces fruits avec nos mains. [Les arbres] dispersent les fruits chaque jour à l'heure du repas, alors nous les ramassons par terre et nous les mangeons. Des ruisseaux émergent afin que nous buvions quand nous souhaitons. Mais lorsque le carême commence, cela cesse» **140,3** neuvième] B + «heure du petit-déjeuner»

2 والارض] + كانهم يريد يفنون B | يرتجّون] - B | علينا] + واعتمت B | وعلي... السماوات] - B **1,134** بان] ان B | السّاعه] + الذي قال عنها الله سّبحانه B **1,135** بعد...كل] - B | وان] ومن B | رحمه] + الله B **2** كونه] مكانه B **2,136** هو] - B | هذا] هذه B **1,137** لان] ان B ، + المسيح B **2** قد...الالام] - B | وانصلب] صلب B ، + من اجل عبيده ودق الموت بالجسد B **1,138** اليوم] واليوم B ، + الخلق B | الخالق] - B **2** يتم] يتم B **3** في] - B **4** به] بهي B **1,139** فيا...زوسيّما] - B | نعرّفك] ونعرّفك B ، + يا اخونا زوسيّما B | لانه...المباركه] - B **2** يوم] اليوم B ، + وهي B | الصوم] + الكبير B | المقدس] + اننا ما نعلم متي يدخل B **3** من] + هذه B | الشجر] الاشجار B | لان] + هذه B | الشجره] الاشجار B ، + تحمل تماراً لم يكون في جميع الدنيا الد منه ولا اطيب واننا لم نقطع من ثمرها شي بايدينا ولكن هم ينتروا لنا الثمر كل يوم بيومه وادا حان وقت الاكل نمضي ناخذ من علي الارض وناكل وينبع ايضا لنا من عروقهم ما فنشرب منه متي ماردا ولكن ياخونا عندما يدخل الصوم المقدس لم تعود B **1,140** في...المبارك] B - [ما] - B

jaillit des veines [de la terre] qu'à la neuvième [heure].

XI.5

¹⁴¹ Nous ne plantons ni ne maçonçons. Nous ne fatiguons pas et ne portons pas de vêtements. Ce que tu vois sur nous, c'est l'habit de notre père Adam avant qu'il ne pèche : c'était son habit de gloire. ¹⁴²Il n'y a chez nous ni chaleur, ni froidure, ni obscurité, ni soleil, ni lune, mais c'est la lumière de Dieu qui brille constamment sur nous. Nous ne nous mettons à louer [Dieu] qu'avec nos frères les anges, lorsqu'ils se mettent à (Le) louer.

XIV.2

¹⁴³ Si l'un de nous meurt, nous ne l'enterrons pas,

XV.7

¹⁴⁴ mais [ce sont] les anges [qui] viennent et l'enterrent.

XV.5

¹⁴⁵ Trois jours à l'avance, ils viennent chez lui et l'informent et lui disent : «Ô notre frère, le temps de ton assomption vers cette magnifique dignité est venu'.

XV.8

¹⁴⁶ Alors les bienheureux viennent et lui font leurs adieux. Puis il part avec la paix de Dieu.

يسقط منها ثمر الا من التاسعة الي التاسعة والمأ
ما ينبع من عرقها الا الي التاسعة

XI.5

¹⁴¹ ونحن ما نزرع ولا نحصد ولا نتعب ولا نكتسب بل هذا الذي ترا علينا هي كسوة ابونا ادم قبل يخطي كان لباسه الظفر ¹⁴² ولا حر عندنا ولا برد ولا ظلمه ولا شمس ولا قمر بل نور الله شارق علينا دائما ونحن ما نقوم نسبح الا مع اخوتنا الملائكة وقت يقوموا في التسابيح

XIV.2

¹⁴³ α واذا مات واحد منّا ما نقبره نحن 350

XV.7

¹⁴⁴ الا الملائكة تاتي وتدفعه

XV.5

¹⁴⁵ ومن قبل بثلاثة ايام ياتون اليه ويعرفوه ويقولون له يا اخونا قد حل وقت انتقالك الي تلك المرتبة البهية

XV.8

¹⁴⁶ فياتوا اليه الطوبانيين ويودعوه وينتقل بسلام الله

2 يسقط] نرمي B | منها] B - | من] + الساعة B | التاسعة¹ + عند وقت الافطار B | والمأ] + ايضا كذلك B 3 من عرقها] B - الا] + وقت الساعة B | الي] B - | التاسعة] + بهادا نعلم اي يوم يدخل الصوم المقدس وايضا B 1,141 ونحن] نحن B | ما] لا B 2 هي] كان B 3 كان] لان B | لباسه] ليس B | الظفر] + كان كسوته بونا ادم قبل يخطي لا ليس B 1,142 ولا... عندنا] ~ ولا عندنا حر B 2 برد] + ولا هوي B 3 شارق] مشرق B | ونحن] + نصلي B | ما نقوم] B - | نسبح] ونسبح B | الا] B - 4 يقوموا في] B - | التسابيح] تسبيحهم B ، + ويكون تسبيحنا واحد وامات B 1,143 واذا] B - | واحد] احدا B | ما] ليس B | نحن] B - 1,144 الا] ولكن B | الملائكة تاتي] ~ الملائكة تاتي B | وتدفعه] تقبره B 1,145 ومن] B - | قبل] + موته B | اليه] + الملائكة B | ويعرفوه] B - 2 يا اخونا] ياخونا B | حل] حان B 3 البهية] الجليله B ، + والنعيم الدائم B 1,146 فياتوا] فيجون B 2 الله] الرب B ، + وايضا B

6 neuvième] B + «ainsi nous savons le début du carême» 142,7 louer] B + «notre louange est unique»

XI.7

¹⁴⁷ L'homme ne connaît sa femme qu'une seule fois pendant l'année. Elle conçoit et engendre selon la nature des femmes. ¹⁴⁸C'est notre histoire, notre frère Zosime. Nous te faisons savoir que toutes les âmes, [celles des] pécheurs [comme celles des] justes, passent par chez nous. ¹⁴⁹Nous les voyons passer dans notre terre, ô notre frère. Lorsque les âmes des pécheurs passent chez nous, elles sont entourées par les anges de la colère qui mordent ces âmes comme [le font] les chiens.

¹⁵⁰Et ces âmes n'ont aucun soutien ; aucun n'est miséricordieux et personne n'a pitié d'elles. ¹⁵¹Quant à nous, nous sommes attristés pour elles et nous pleurons sur leur torture et leur malheur. À ce moment-là, nous entendons les voix des anges qui crient en disant : «Tu es grand, Seigneur, tes œuvres sont grandes, ô juste, ô juste juge !».

¹⁵²À ce moment, ces âmes sont repoussées dans les tortures perpétuelles où il n'y a ni intercesseur qui sauve, ni argent qui protège de ces malheurs. ¹⁵³L'homme ne peut bénéficier de rien : pas de réponse aux supplications, pas de corruption acceptée ! ¹⁵⁴Quant aux âmes des bons, lorsqu'elles passent chez nous, avec les anges de la miséricorde qui sont contents et heureux et crient devant elles en disant : ¹⁵⁵«Heureuse es-tu, ô âme bonne et agréable ! Heureuse

XI.7

¹⁴⁷ والرجل ما يعرف زوجته إلا مرة واحدة في السنّه وتحبل وتلد كعادة النساء ¹⁴⁸ وهذه سَيرتنا يا اخونا زوسَيمًا ونعرفك لان سَائر الارواح الخاطيين والصدّيقين تعبر علينا ¹⁴⁹ ونبصرهم ويعبرون في ارضنا ايها الاخ ولما تعبر علينا ارواح الخطاه وملايكة الغضب محيطه بهم وهم ينهشوا لتلك الارواح شبّه الكلاب ¹⁵⁰ وليس لتلك الارواح لا معين ولا رَحُوم ولا من يترآف عليهم ¹⁵¹ واما نحن فنحزن عليهم ونبكي لعذابهم وشدتهم وعند ذلك نسمع اصوات الملايكة صارخه قابله عظيم انت يا رب وعظيمة هي افعالك يا عادل يا حاكم بالحق

¹⁵² عند ذلك تدفع تلك الارواح الخاطيه الي العذاب الدائم حيث لا شفيع يخلص ولا مال يفيد من ذلك الشدايد ¹⁵³ ولا شيئاً ينتفع به الانسان ولا دعا يستجاب ولا رشوه تُقبل ¹⁵⁴ فاما ارواح الخيرين اذا عبرت علينا مع الملايكة الرحمه وهم فرحانين ومبتهجين صارخين قدامها قائلين ¹⁵⁵ طوباكى ايتها النفس الطيبه الزكية الرايحه

351

1,147 والرجل] الرجل | زوجته] امراته B ، + كل زمان حياته B في... السنّه] - B 2 وتحبل] فتحبل B | كعادة] مثل B 1,148 وهذه] هذه B | يا... اخونا] ياخونا B 2 ونعرفك] + ايضا B | لان] ان B | سَائر] كل B | الارواح] ارواح B ، + الناس B 3 الخاطيين والصدّيقين] الصالحين والخطيين B | تعبر] يعبرون B ، + من عندنا B | علينا] - B 2,149 ويعبرون] عابرين B | ولما] وادا B 3 ارواح] انفس B | الخطاه] + الكافرين تكون B | وهم] - B 4 ينهشوا] وينهشوهم B | لتلك الارواح] - B | شبّه] مثل B 1,150 لتلك] لهم B 2 الارواح] لا] - B | رَحُوم] مخلص B 1,151 واما] وما B | ونبكي] + لشدت B 2 وشدتهم] - B 3 صارخه قابله] صارخين وقائلين B | وعظيمة] وعجيبة B 4 افعالك] اعمالك B | حاكم] حكم B 1,152 الخاطيه] الخطيه B 2 يفيد] ينفع B ، + ولا يفدي B 3 الشدايد] العذاب B 1,153 شيئاً] - B | ينتفع] ينفع B | به] - B | الانسان] + شي B 1,154 فاما] واما B | ارواح] انفس B ، + الصدّيقين B 2 اذا] فادا B | عبرت] جازت B | الملايكة] ملايكة B | الرحمه] + فيكونوا B | وهم] - B 3 فرحانين] فرحين B | ومبتهجين] مسرورين B ، + بها B صارخين] وصارخين B 2,155 طوباكى... الرايحه] - B

es-tu qui as fait ce qui plaît à ton Seigneur !
¹⁵⁶Heureuse es-tu, ô servante, ô sage dans ce
 qui plaît à ton créateur ! Heureuse es-tu, toi
 qui es remplie de tous les bons fruits parce
 que tu écoutais les paroles des saints livres
 et faisais ce qu'il y avait ! ¹⁵⁷Tu as plu à ton
 créateur par toutes tes actions'. À ce
 moment, les puissances célestes se
 réjouissent pour cette âme pure.

XVI.7

¹⁵⁸ Puis, le même jour, nous faisons pour
 elle une grande fête. Alors, nos [seules]
 fêtes sont nos réjouissances pour les âmes
 pures.

XVI.8

¹⁵⁹ Voici, nous t'avons fait savoir [notre
 histoire], ô père. Prends maintenant notre
 histoire et fais-la connaître à tout le monde,
 et empêche-les de [commettre] toute sorte
 de péchés. ¹⁶⁰Fais-leur savoir ce qui est
 réservé aux pécheurs : la torture perpétuelle,
 les ténèbres du dehors, le feu qui ne s'éteint
 jamais, les vers qui ne dorment point.

¹⁶¹ Puis parle-leur des bienfaiteurs et de
 ceux qui craignent Dieu et qui font ce qui
 lui plaît. [Parle-leur] de ce qui est préparé
 pour eux : les bontés célestes, les grâces
 éternelles, le paradis magnifique, le bonheur
 perpétuel, la joie sans fin, et la voix [qui]
 leur dira : ¹⁶²«Soyez heureux et
 réjouissez-vous dans ma grâce à jamais».

طوباكى يا من عملتي رضا سيديك طوباكى يا
 خادمه يا ناضجه في رضا خالقها ¹⁵⁶ طوباكى يا
 من قد امتلئتي من الاثمار الصالحة لانك كنتي
 تسمعي اقوال الكتب المقدسه وتعلمي بما فيها ¹⁵⁷
 وقد ارضيتي خالقك بساير افعالك عند ذلك تفرح
 قوات السما بتلك الروح الطاهره

XVI.7

¹⁵⁸ ونعمل لها عيد كبير في ذلك اليوم فاعيانا
 هي افراحنا بالارواح الطاهره

XVI.8

¹⁵⁹ وقد عرفناك ايها الاب فخذ خبرنا وعرف به
 ساير العالم وامنعهم من ساير الخطايا ¹⁶⁰
 وعرفهم بما هو معد للخطاه من العذاب الدائم
 والظلمه البرانيه والنار الذي لا تطفأ والدود الذي
 لا ينام

¹⁶¹ وخبرهم علي فعال الخير ومخافة الله والعمل
 برضاه منما قد هيا لهم من الخيرات السماويه
 والنعمة المخلده والجنة البهيه والافراح الدايمة
 والسرور الذي ليس له انتها وصوتاً يقول لهم ¹⁶²
 352 افرحوا وابتهجوا في نعمتي الي الابد فما قد

3 سيديك ربك B 4 يا ناضجه - B | خالقها خالفك B
 3,156 المقدسه الالهيه B | وتعلمي وتعلمين | بما - B | فيها
 بها B 2,157 ساير | بحسن B | افعالك اعمالك B 3 الروح
 النفس B 1,158 لها + نحن B | عيد عيداً B | اليوم + لان B
 فاعيانا اعيادنا B 2 افراحنا فرحنا B | بالارواح بالانفس B
 الطاهره الطهرا B ، + وما نحن B 1,159 عرفناك عرفناك B
 الاب + بجميع امورنا B | فخذ + انت B | خبرنا + هذا B
 وعرف وعرفه B | به - B 2 ساير العالم - B | من + عمل
 B | ساير² - B 2,160 وعرفهم + بالعذاب B | بما هو - B
 معد المعد B | من... الدائم - B 3 الذي¹ التي B 4 ينام + واليك
 الذي لا يهدا B 1,161 علي عن B ، + الخيرين الذين يعملون B
 فعال - B | الخير + مع من ياتي اليهم دايماً وهم خافين الله
 ويعملون راه وعن B | ومخافة... برضاه - B 2 منما ما B
 هيا تهيا B 3 والنعمة المخلده والنعيم المخلد B | والافراح
 والافراح B 4 ليس ما B | انتها وصوتاً منتها وصوت B
 2,162 افرحوا وابتهجوا ابتهجوا وافرحوا B | نعمتي نعيمي B
 فيها وما B

159,3 à...monde] - B 160,2 la...perpétuelle] - B
 4 dorment] B + «et les pleurs qui ne cessent pas»
 point] Mc 9, 43

Nous t'avons fait savoir tout cela, ô notre père Zosime, après avoir salué tous les habitants de la terre et les croyants au nom du Christ.

XVII.1

¹⁶³ À ce moment, Zosime leur dit : «Je voudrais que vous me fassiez savoir ce que sont ces arbres ?». ¹⁶⁴ Ils lui dirent : «Ces deux arbres qui sont à côté de la rivière s'appellent les arbres de la lumière».

XVI.8

¹⁶⁵ Lorsqu'ils lui eurent fait savoir toute leur histoire, il l'écrivit et la prit avec lui. Il fit ensuite ses adieux et partit cherchant à sortir de l'endroit par lequel il était entré.

XVII.1-2

¹⁶⁶ Alors ils (les bienheureux) se mirent debout, firent leurs adieux et lui donnèrent la paix de Dieu.

XVII.4

¹⁶⁷ Il (Zosime) arriva à l'endroit près des deux arbres. La même chose qui lui était arrivée au début lui arriva à la fin.

XVIII.3

¹⁶⁸ La première bête arriva et il (Zosime) la chevaucha comme [il le fait] d'habitude et chemina comme au début.

عَرَفْنَاكَ ذَلِكَ يَا ابْنَا زُوسِيمَا بَعْدَ السَّلَامِ عَلَي
سَائِرِ الْمَسْكُونَةِ وَالْمُؤْمِنِينَ بِاسْمِ الْمَسِيحِ

XVII.1

¹⁶³ عِنْدَ ذَلِكَ قَالَ لَهُمْ زُوسِيمَا ارِيدَ تَعْرِفُونِي مَا
هِيَ تِلْكَ الشَّجَرَةُ ¹⁶⁴ فَقَالُوا لَهُ تِلْكَ الشَّجَرَتَيْنِ الَّتِي
جَانِبَ تِلْكَ النَّهْرِ هُم يَدْعُوْنَ أَسْمَاءَهُمَا شَجَرَةُ النُّورِ

XVI.8

¹⁶⁵ فَلَمَّا عَرَّفُوهُ سَائِرَ خَبَرِهِمْ وَكَتَبَهُ وَاخَذَهُ مَعَهُ
وَوَدَّعَهُمْ وَمَضَى طَلِبَ الْخُرُوجِ إِلَى مَوْضِعٍ دَخَلَ
مِنْهُ

XVII.1-2

¹⁶⁶ فَقَامُوا وَوَدَّعُوهُ وَاعْطَوْهُ سَلَامَ اللَّهِ

XVII.4

¹⁶⁷ وَاتَى ذَلِكَ الْمَوْضِعَ إِلَى عِنْدِ الشَّجَرَتَيْنِ فَكَمَا
تَمَّ لَهُ بِالْأَوَّلِ هَكَذَا تَمَّ لَهُ بِالْآخِرِ

XVIII.3

¹⁶⁸ فَإِذَا بِالْوَحْشِ الْأَوَّلِ قَدْ أَتَى وَرَكِبَهُ كَالْعَادَةِ
وَجَرَى كَمَا الْأَوَّلِ

165,3 adieux] B + «et lui donnèrent la paix» 4 entré] B + «lorsqu'il est arrivé» 167,2 arbres] B + «qu'il a traversés auparavant. Alors ils se prosternèrent, sur ordre de Dieu, il monta sur eux; ils l'ont fait traverser le grand fleuve et l'ont déposé sur l'autre rive» | La...3 fin] - B 168,1 première] - B | bête] B + «qui m'est venu au début» | arriva] B + «et s'est mis par terre devant moi» 2 chevaucha] B + «et s'est mis à marcher jusqu'à ce que» | comme... 3 début] - B

3 عَرَفْنَاكَ] عرفناك B | بعد] وبعد B 4 سَائِرِ الْمَسْكُونَةِ] جميع اهل الدنيا B | والمؤمنين] المؤمنين B | باسم] - B | المسيح] بالمسيح B 163 هم] هم هي B | الشجر... فقالوا] الاشطار قالوا B 164 الذي] + علي B 2 جانب] حافة B | تلك] - B | هم] فهم B | يدعوا] يسمون B | اسماءهم] - B | شجر] اشجار B 165 عَرَّفُوهُ] عرفونه B | سَائِرِ] سائر B | وكتبه] كتبه B ، + في كتاب B معه] + تم B 2 وودعهم] ودعوه B ، + جميعهم واعطوه سلام الله B | ومضى] + من عندهم وهو B | طلب] طالب B | دخل] + وانه لما وصل B 3 منه... 1,167 الموضع] - B 1,167 عند] تلك B الشجرتين] + التي جاز عليهم اولان فانحنوا بقدرت الله الي بعضهم بعض فركب عليهم فجازوه النهر العظيم والقوه الي ناحيت هذا البلاد وقال القديس زوسيماني لما جزت النهر وصرت علي الارض لم اعلم الا B | فكما... 1,168 فاذا] - B 1,168 بالوحش] + الذي جاني اولان B | الاول] - B | اتني] + وجلس قدامي علي الارض B وركبه] فركبته B ، + وقام يسير بي حتي B | كالعاده... 1,169 واني] B -

XIX.1

¹⁶⁹ Je suis arrivé alors dans ma cellule, tout en louant et en exaltant le nom du Dieu vivant qui demeure dans ses saints, qui ne repousse pas ceux qui le prient avec foi de tout leur cœur.

XIX.8

¹⁷⁰ Je pris l'histoire [des bienheureux] et la laissai chez moi.

XX.1

¹⁷¹ Ensuite, Satan, sous l'apparence d'un ascète, vint chez moi et me demanda l'histoire. Il jura avec foi qu'il rentrerait et me la prendrait. Puis après une courte durée, il rentra et me la prit.

XIX.2

¹⁷² L'Esprit-Saint m'avait poussé et j'avais reconnu qu'il était le diable. Alors je le chassai et le maudis et lui dis : «Au nom de mon Seigneur et mon Dieu, [puisses-tu] fondre comme la cire fond devant le feu !» ¹⁷³Il cria et dit : «Malheur à moi à cause de toi, ô Zosime !». Puis il s'évapora comme la fumée devant le vent.

XXII

¹⁷⁴ Elle (l'histoire) resta [chez lui] jusqu'au décès du saint. Puis les pères la prirent de

XIX.1

¹⁶⁹ واني وصلت الي قلايتي مسبح ممد لاسم الله الحي الساكن في قديسيه الذي لا يخيب الطالبين له بايمان من كل قلوبهم

XIX.8

¹⁷⁰ واني اخذت السيره وتركتها عندي

XX.1

¹⁷¹ فاتا الشيطان بشبه سايح وانا الي وطلب مني السيره وقسم علي بايمان بانه يدخل وياخذها مني وانه بعد مدة قليله دخل واخذها مني

XIX.2

¹⁷² فحركني روح القدس وعرفت بانه الشيطان فجزرته ولعنته وقلت له باسم ربي والاهي تتحل كما ينحل الشمع قدام النار ¹⁷³ فصرخ وقال الويل لي منك يا زوسيمًا وانحل مثل الدخان قدام الهوي

XXII

¹⁷⁴ فبقيت الي ما تنيح القديس واخذوها من عنده الابا ¹⁷⁵ وشاع خبرها في الاخوه الي يومنا هذا

170,1 l'histoire] litt. «biographie». La variante du manuscrit B est «livre» et ajoute «dans lequel se trouve l'histoire des bienheureux» **2** laissai] B «l'a retenue» **171,1** Satan] B + «chez moi» **4** prendrait] B + «j'ai cru alors qu'il était un anachorète» **5** me] B + «en sortant de chez moi avec l'histoire, il voulait la cacher des croyants et la brûler afin qu'ils ne connaissent pas l'histoire des Bienheureux et d'en tirer profit» **172,4** Seigneur] B + «Jésus Christ» **173,1** Il] B «le maudit» **3** vent] L'orthographe de la leçon dans D et B «الهوي» selon les règles de l'arabe classique veut dire «passion». Mais dans ce contexte, le scribe veut dire «vent». Le manuscrit B ajoute «et n'est plus revenu. Quant à l'histoire des bienheureux, elle a été gardée» **174,2** pères] B + «et les pères sont venus et l'enterrèrent»

1,169 وصلت] اوصلني B | قلايتي] + وانا B | مسبح] اسبح B ، + واشكر B | ممد] - B **2** الحي] + الدي B | الذي] - B | لا] ولا B **3** له] اليه B | بايمان] - B **1,170** السيره] الكتاب B ، + الكتب فيه سيرة الطوبانيين B | وتركتها] وحفظتها B | عندي] + وان B **1,171** فاتا الشيطان] ~ الشيطان انا B ، + الي عندي B بشبه] يزي B | وانا الي] - B **2** السيره] سيرت B ، + القديسين B بايمان] بايمانات B ، + صعبه B | وياخذها] + فظننته انا انه رجل سايح B | مني] - B **3** واخذها] وخدها B | مني] + وعندما كان خارج بها من عندي مريد ان يخفيها عن المومنين ويحرقها حتي لا يسمعون خبر الطوبانيين وينتفعون بها B **1,172** فحركني] حركتني B | روح] الروح B | وعرفت بانه] وعرفتني انه B **2** ولعنته] + وخلعت منه B | له] - B | والاهي] + ايشوخ المسيح B **3** الشمع] + من B **1,173** فصرخ] + الملعون B | وقال] قايلان B **2** وانحل] + وطار B | قدام] في B **3** الهوي] + ولم يرجع وصار الكتاب الذي فيه خبر الطوبانيين محفوظ B **1,174** فبقيت] - B | الي] حتى B [ما] - B | القديس] + زوسيمًا فاتون الابا فدفنوه B | واخذوها] واخذوا B ، + الكتاب B **2** الابا] - B **1,175** خبرها] خبره B [في] عند B | الاخوه] الخوه B ، + الرهبان وفي المسكونه كلها عند جميع المومنين B

chez lui. ¹⁷⁵Sa nouvelle se répandit partout parmi les frères jusqu'à ce jour.

¹⁷⁶ Alors nous demandâmes à notre Dieu, notre sauveur, notre Seigneur et notre libérateur de nos péchés et de nos fautes, Jésus-Christ, fils du Dieu Vivant et Eternel, ¹⁷⁷qu'il accepte votre jeûne et votre prière, qu'il fasse disparaître vos fautes et qu'il pardonne vos fautes et vos maux, qu'il chasse de vous toutes les mauvaises pensées, ¹⁷⁸qu'il vous fasse regretter ce que vous avez fait, qu'il vous donne de marcher dans tout ce qui lui plaît, qu'il veille sur vos enfants, qu'il instruisse vos petits, ¹⁷⁹qu'il garde vos [parents] éloignés, qu'il défende vos femmes, qu'il vous fasse entendre sa joyeuse voix qui dit : ¹⁸⁰«Venez, les bénis de mon père, et héritez le royaume préparé pour vous avant la création du monde».

¹⁸¹ Dieu vous a fait cela par l'intercession de la Dame, mère de la lumière, de Saint Jean, de saint Nicolas et des prières de ces saints, purs et bienheureux. Amen.

¹⁸² Que Dieu pardonne celui qui a écrit, celui qui a lu, celui qui a entendu et celui qui a fait mémoire [du nom] du copiste [et qu'Il lui accorde] miséricorde et pardon à lui, à ses parents et à tous les enfants du baptême orthodoxe. Amen.

¹⁷⁶ فنسال ربنا ومخلصنا وسيدنا ومنقذنا من خطايانا واثامنا يسوع المسيح ابن الله الحي الازلي ¹⁷⁷ بان يقبل صومكم وصلاتكم ويمحي ذنوبكم ويصفح عن ذنوبكم وسياتكم ويطرد عنكم سائر الافكار الرديه ¹⁷⁸ ويندّمكم علي ما سلف منكم ويعطيكم ان تمشوا في سائر ما يرضيه وينظر الي اولادكم ويربي صغاركم ¹⁷⁹ ويسلم غيابكم ويصون حريمكم ويسمعكم صوته الفرح القليل ¹⁸⁰ تعالوا يا مباركّي ابي ارثوا الملك المعد لكم من قبل انشا العالم

¹⁸¹ فعل الله بكم ذلك بشفاعه السيده ام النور والقديس مار يوحنا ومار نقولا وبصلوات هولاي القديسين الاطهار الطوبانيّين امين

¹⁸² غفر الله لمن كتب ولمن قرا ولمن سمع وذكر الكاتب بالرحمة والغفران له ولوالديه ولجميع بني المعموديه الارثوذكسيه امين.

175,2 frères] B + «des moines, dans toute la terre et auprès de tous les croyants» 176,2 notre¹...3 fautes] - B 177,1 qu'il...2 fautes] - B 3 fautes] B + «et pardonne les péchés de tous les baptisés» qu'il...181,3 Nicolas] - B 180,3 monde] Mt 25, 34 181,4 Amen] B + «et par l'intercession de notre Dame des lumières et de tous les saints qui l'ont satisfait par leurs bonnes actions. Amen. Gloire à Dieu et que ses miséricordes soient sur nous tous» 182,1 Que...6 Amen] - D

1,176 ربنا] + والاهنا B | وسيدنا...2 واثامنا] - B 1,177 يقبل...2 ذنوبكم¹] - B 2 ويصفح] يصفح B | ذنوبكم²] اثمنا B | وسياتكم] وسياتكم B , + ويغفر خطايا جميع اولاد المعموديه المقدسه B | ويطرد...2,181 نقولا] - B 3,181 امين] + وبشفاعه ستنا السيده ام النور وجميع القديسين الدين ارضوه باعمالهم الصالحه امين والسيح لله دايماً وعلينا رحمته اجمعين B 1,182 غفر...3 امين] - B

BIBLIOGRAPHIE

- ABBOTT T. K., 1900 : *Catalogue of the manuscripts in the Library of Trinity College*, Dublin.
- ABOUSAMRA G., MAKHOUL M., 2014 : « Le Karšūnī d'après un manuscrit maronite de 1517 », dans J. DEN HEIJER, A. SCHMIDT, T. PATARIDZE (éd.), *Scripts Beyond Borders. A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 62), Louvain-la-Neuve, p. 139-153.
- AL-MAḤṬŪṬĀṬ, 1944 : *Al maḥṭūṭāṭ al- 'arabiya fī l- 'adyura l- 'ortoḍuksiya l- 'antākiya fī lubnān, al-ḡiz' at-tanī*, dayr Sayidat al-Balamand, Beyrouth, 1944, p. 107-108.
- BHO = Bibliotheca hagiographica orientalis, 5 (Subsidia Hagiographica 10), Bruxelles, 1910.
- BOYLAN P.C., 1933 : « The Date of the Crucifixion », *An Irish Quarterly Review* 85, p. 1-11.
- BUDGE E.A.W., 1896 : *The Life and Exploits of Alexander the Great, Being a Series of Ethiopic Texts Edited from Manuscripts in the British Museum and the Bibliothèque Nationale, Paris, with English Translation and Notes*, Londres, vol. 1, p. 355-376 (texte éthiopien), vol. 2, p. 561-584 (traduction anglaise).
- CANT = GEERARD M., 1992 : *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout.
- CAVT = HAELEWYCK J.-C., 1998 : *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* (Corpus Christianorum), Turnhout.
- CHARLESWORTH J.H., 1982 : *The History of the Rechabites. Vol. I. The Greek Recension* (Texts and Translations, 17. Pseudepigrapha Series, 10), Chico CA.
- DEN HEIJER J., 2012 : « On Language and religious identity: the case of Middle Arabic with special reference to the Christian Arab communities in the medieval Middle East », dans G. MEJDELL, L. EDZARD (éd.), *High vs. Low and Mixed Varieties – Status, Norms and Functions across Time and Languages*, Wiesbaden, p. 53-87.
- DENIS A.-M., 2000 (et alii, avec le concours de J.-Cl. Haelewyck) : *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique* (Pseudépigraphes de l'Ancien Testament), Turnhout.
- HAELEWYCK J.-C., 1998 : *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* (Corpus Christianorum), Turnhout.
- HAELEWYCK J.-C., 2013 : « *Narratio Zosimi de vita Beatorum* (CAVT 166). Une relecture du mythe de l'Île des Bienheureux », dans C. CANNUYER (éd.), *L'île, regards orientaux. Varia orientalia, biblica et antiqua Hans Hauben in honorem* (Acta Orientalia Belgica, XXVI), Lille, p. 135-147.
- HAELEWYCK J.-C., 2014 : « *Historia Zosimi de Vita Beatorum Rechabitarum*. Édition de la version syriaque brève », *Le Muséon* 127, p. 95-147.
- HAELEWYCK J.-C., 2015 : « La version syriaque longue de l'*Historia Zosimi de Vita Beatorum Rechabitarum*. Edition et traduction », *Le Muséon* 128, p. 295-379.
- HAELEWYCK J.-C., 2016 : *Histoire de Zosime sur la Vie des Bienheureux Réchabites. Les versions orientales et leurs manuscrits* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 664. Subsidia, 135), Louvain.
- HAELEWYCK J.-C., 2017 : « *Histoire de Zosime sur la vie des Bienheureux Réchabites*. Les trois recensions syriaques. Édition de la recension résumée », *Parole de l'Orient* 43, p. 175-194.

- JAMES M.R., 1893 : « On the Story of Zosimus and « Narratio Zosimi », dans IDEM, *Apocrypha Anecdota. A Collection of thirteen Apocryphal Books and Fragments* (Texts and Studies II, 3), Cambridge, 1893, p. 86-108.
- KNIGHTS C.H., 1993 : « The story of Zosimus'o 'the Story of the Rechabites'? », *Journal for the Study of Judaism* 24, p. 235-245.
- MAKHOUL M., 2016 : « La version arabe inédite de l'histoire de Zosime. Présentation et évaluation textuelle des recensions », *Parole de l'Orient* 42, p. 225-341.
- MAKHOUL M., 2016 : « la tradition arabe », dans J.-C. HAELEWYCK (dir.), *Histoire de Zosime sur la Vie des Bienheureux Réchabites. Les versions orientales et leurs manuscrits* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 6. Subsidia, 135), Louvain, p. 59-92.
- MOUKARZEL J., 2014 : « Le Garshuni. Remarques sur son histoire et son évolution », dans J. DEN HEIJER, A. SCHMIDT, T. PATARIDZE (éd.), *Scripts Beyond Borders, A Survey of Allo-graphic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, Louvain-la-Neuve, p. 107-137.
- NAU F., 1899 : « La Légende inédite des fils de Jonadab, fils de Réchab, et les Îles fortunées », *Revue Sémitique* 7, p. 54-75.
- PATARIDZE T., 2020 : *Vie et conduite des bienheureux Justes-nus et de notre Saint père Zosime. Trois traductions géorgiennes* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 686. Scriptores Iberici, 25), Louvain.
- SARGISEAN B., 1919 : *Vkayabanut'iwn srboyn Yovsimiosi yoržam xorhec'aw ert'al yerkirn eraneleac' hratarakec' neracut'eamb ew canōt'ut'iwnnerov H. Barsel v. Sargisean yuxtēn Mxit'aray*, Venise (= *Martyrologe de saint Yovsimios, lorsqu'il songea à partir pour le pays des bienheureux*, édition, introduction et notes de H. Barsel v. Sargisean de la Congrégation de Mxit'ar).
- TICHONRAVOV N.S., 1863 : *Pamjatniki otrečennoj russkoj literatury*, II. Moscou.
- VASSILIEV A., 1893 : « Vita sancti Zosimae », dans IDEM, *Anecdota Graeco-Byzantina*, I, Moscou, p. XXXVIII-XL et 166-179.

RÉSUMÉ

L'histoire de Zosime est un texte mythologique inspiré d'un chapitre du livre de Jérémie, à savoir le chapitre 35. Le texte relate le périple de Zosime afin de rencontrer les Bienheureux et d'écrire leur histoire. Le texte bien répandu dans la tradition orientale, est transmis en plusieurs langues et en plusieurs versions. Le présent article aborde brièvement les versions arabes du texte (longue, brève et libre) et les différences entre elles. Par la suite, il se concentre principalement sur l'édition et la traduction de la version libre et ses caractéristiques.

ABSTRACT

The Story of Zosimus is a mythological text inspired by a chapter of the book of Jeremiah, namely chapter 35. The text relates the journey of Zosimus, the meeting with the Blessed One and how he wrote their story. The text, common in the Eastern tradition, is transmitted in several languages and in several versions. This article briefly discusses the Arabic versions of the text (long, short and free) and the differences between them. Thereafter, it focuses mainly on the editing and translation of the free version and its characteristics.

MOTS-CLEFS

1. Zosime
2. Réchabites
3. Bienheureux
4. Île des Bienheureux
5. Texte apocryphe

KEYWORDS

1. Zosimus
2. Rechabites
3. Blessed Ones
4. Island of the Blesses Ones
5. Apocryphal text

La critique textuelle des *Actes des Apôtres* : l'évolution des données externes (2^e partie)

Par

Jean-Louis Simonet

Université catholique de Louvain

Cet article est la suite de « La critique textuelle des *Actes des Apôtres* : l'évolution des données externes » BABELAO 10-11 (2022), p. 215-246, où nous avons présenté les témoins grecs, latins et syriaques des *Actes des Apôtres*.

Avant de poursuivre notre sujet par l'examen des témoins coptes, gotique, éthiopiens, arméniens et géorgiens des *Actes des Apôtres* (les témoins albanien, syro-palestiniens, arabes et vieux-slaves devant être examinés dans un numéro ultérieur), nous présentons un supplément qui fait état des recherches récentes sur les témoins grecs et syriaques.

En **grec**, la Liste de Münster s'est enrichie, pour les *Actes*, d'un nouveau manuscrit-commentaire, coté 2996 (Sofia : EHAI 908). En revanche, il convient de supprimer le manuscrit 296, copié d'une édition imprimée ; les manuscrits 1706 et 2385, qui ne contiennent pas les *Actes* ; le manuscrit 2892, qui est en fait identique au 2853 ; le manuscrit 2723 doit être renommé 2382 (ce sont deux parties du même manuscrit, 2382 comportant les *Évangiles* et 2723 le reste du NT) ; pour les mêmes raisons, le 1795 doit être renommé 905. En ce qui concerne les lectionnaires, signalons les nouveaux venus : ℓ2476, de Lambeth Palace, et ℓ2483, de la Bibliothèque nationale à Athènes, dont le contenu est décrit comme « Gospels + Apostolos », ainsi que ℓ2518, du Centre Yvan Dujcev à Sofia, décrit comme « Apostolos ». Naturellement, comme cela arrive souvent, il se peut que ces manuscrits n'aient que les *Épîtres* sans les *Actes* (le site de Münster ne publie pas d'images pour ces lectionnaires) ; si le CSNTM a inclus ℓ2476 dans ceux qu'il a photographiés à Lambeth en 2022, nous pourrions bientôt savoir ce qu'il en est. Par contre, pour ℓ2511 du monastère Roussanou des Météores, et pour

ℓ2526, de l'Institut français d'Études byzantines à Paris, nous pouvons être affirmatifs : ces lectionnaires contiennent bien des lectures des *Actes des Apôtres*. Le Praxapostolos de Hagia Varvara à Kaimakli, qui, comme « Praxapostolos », contient sûrement les *Actes des Apôtres*, a reçu la cote ℓ2537 (mais sans images)¹.

Un article de E. Scieri² sur les différentes catégories de manuscrits porteurs de chaînes exégétiques sur les *Actes* contient une énumération des manuscrits concernés. Parmi ceux-ci, nous remarquons Florence BML Plutei VIII.19 et Patmos Ioannou 263, qui n'ont pas de numéro qui leur corresponde dans la liste de Münster.

En **syriaque**, on peut se réjouir de la parution récente de deux articles de D. McConaughy sur les variantes des manuscrits syriaques des *Actes* : « The Text of Acts in MS Bibl. Nationale Syr. 30 »³, et « Early Witnesses to the Syriac Text of Acts 15 with an Investigation into the Text of Acts 15 in the *Didascalia Apostolorum* »⁴.

Le premier de ces articles présente une collation complète du manuscrit Bibl. Nationale Syr. 30 par rapport au texte de la *Peshitta* de Gwilliam. Là où ce manuscrit, écrit en 1197, diverge de la *Peshitta*, McConaughy indique en quels endroits les variantes constatées trouvent un soutien dans 42 autres manuscrits continus qu'il a collationnés, en tout ou en partie (18 manuscrits – les plus anciens – sont collationnés complètement, 15 le sont pour les chapitres 1-7 et 15, 8 pour les chapitres 1-7, et 2 pour les chapitres 1-2). En outre, le soutien patristique aux variantes constatées est signalé, à partir de quelque 150 ouvrages syriaques (compositions syriaques originales ou traductions syriaques d'œuvres grecques). McConaughy conclut que bien que Bibl. Nationale Syr. 30 diffère plus que les autres du texte de l'édition de Gwilliam (230 variantes relevées), seulement 42,6 % de ses variantes sont soutenues par d'autres manuscrits, et 10,4 % ont un soutien patristique. Quelques variantes sont harmonisées sur le texte grec, quelques autres, sur la version harklénne ; 2 ou 3 seulement peuvent refléter la *Vetus Syra*.

Le second article se concentre sur le chapitre 15 des *Actes*. L'auteur collationne 44 manuscrits continus et, pour la première fois, 6 lectionnaires, par rapport au texte de la *Peshitta* de Gwilliam. Il trouve 99 variantes, lesquelles présentent peu d'intérêt sur le plan textuel. Il examine ensuite les citations de la *Didascalia Apostolorum* syriaque, qu'il trouve conformes à la *Peshitta* sauf en Ac 15:1. McConaughy conclut que puisque la *Didascalia Apostolorum* cite constamment la *Vetus Syra* dans les *Évangiles*, l'absence de la *Vetus Syra* dans les *Actes* incite à penser que l'auteur de la *Didascalia Apostolorum* cite une *Vetus Syra* qui est simplement déjà la *Peshitta*, laquelle aurait simplement reproduit la *Vetus Syra* sans changement, ou avec seulement des modifications mineures.

Sans contredit, le travail de McConaughy représente une avancée intéressante dans l'étude des *Actes des Apôtres* en syriaque. Bien sûr, nous sommes encore loin d'une *editio critica maior* – l'auteur précise d'ailleurs très bien les limites de ses recherches – mais pour la première fois depuis longtemps, nous disposons de données nouvelles sur un nombre important de manuscrits (continus et lectionnaires) et de citations patristiques. La conclusion a de quoi étonner quand on considère la *Vetus Syra* telle qu'elle apparaît dans le *Commentaire des Actes*

¹ Nous arrivons donc actuellement à un total d'au moins 261 lectionnaires contenant au moins une lecture des *Actes des Apôtres*.

² SCIERI 2021, site web visité le 12-01-2023.

³ MCCONAUGHY 2021.

⁴ MCCONAUGHY 2022.

d'Ephrem (à savoir, passablement différente de la *Peshitta*) : peut-on généraliser aux *Actes* entiers ce qui ressort d'Ac 15, ou faudrait-il admettre plusieurs étapes dans la *Vetus Syra*, Ephrem citant une *Vetus Syra* très ancienne, et la *Didascalia Apostolorum*, une *Vetus Syra* déjà très fortement revue ? Il est dommage, cependant, que McConaughy n'ait pensé aux lectionnaires syriaques que dans son deuxième article (donc, pour Ac 15 seulement) : sur le plan du texte, ce domaine reste à la traîne. De notre côté, nous avons poursuivi l'étude des lectionnaires Sinaï Syr 21 et Sinaï Syr 227 jusqu'à Ac 19:8, et les résultats sont intégrés dans notre ECM personnelle des *Actes des Apôtres*, laquelle peut être obtenue sur simple demande.

4. Les témoins coptes

4.1. Le copte sahidique

En dialecte sahidique, les *Actes* sont actuellement connus par un seul manuscrit continu complet, daté d'entre 580 et 625, et par 6 manuscrits relativement complets (au moins 500 versets), parmi lesquels deux lectionnaires, et dont les plus anciens remontent au IV^e siècle. Tout récemment cependant, le codex 910 de la Pierpont Morgan Library à New-York, qui semble contenir un texte complet des *Actes*, a été l'objet d'une tentative de lecture par rayons X, sans être ouvert, ses pages étant trop fragiles. L'application de cette technologie à la lecture des manuscrits est nouvelle. Ce codex (sa³⁶), daté du IV^e au VI^e siècle, est encore inédit⁵. Les *Actes* nous sont aussi connus par 9 manuscrits ayant de 65 à 280 versets, puis par au moins 104 fragments catalogués.

Depuis le 01-07-2019, le texte copte de 82 manuscrits sahidiques⁶, de 3 manuscrits fayoumiques et du manuscrit moyen-égyptien des *Actes* est accessible, verset par verset, sur le site <http://ntvmr.uni-muenster.de/intfblog/-/blogs/versio-coptica-online> de l'Institut de Münster. Chaque manuscrit, introduit selon le système de sigles le plus récent de Münster⁷, est transcrit ligne par ligne. Ce site donne également toutes les informations sur les dates et le contenu des manuscrits, les correspondances avec les deux systèmes de sigles plus anciens qui ont prévalu à Münster⁸, et sur les éditions disponibles. L'ECM de Münster donne une liste des manuscrits non repris dans l'*editio*⁹. Trois ostraca déjà publiés font défaut sur ce site à la date de consultation : Ac 27,9-11¹⁰, Ac 2,9¹¹ et Ac 8,29-31¹². D'autres témoins sont passés inaperçus : les typica IFAO inv. 279 et 293 (XI^e-XIII^e siècles) et Paris BNF copte 43 (XIV^e siècle) qui, bien qu'ils ne citent que des incipit de lectures, présentent néanmoins quatre variantes par rapport à

⁵ Sauf quatre pages publiées photographiquement par L. DEPUYDT 1993. Par courriel individuel en date du 06-01-2023, Christian Askeland nous informait de ce que le travail de déchiffrement de ce manuscrit est toujours en cours à l'Université du Kentucky ; malheureusement, un courriel de Katharina Sandmeier, reçu le 09-01-2023, nous apprend que la récupération de l'intégralité du texte est impossible vu l'état du manuscrit.

⁶ Ces chiffres résultent de notre consultation du site le 19-10-2019. Parmi ces « manuscrits », nous avons relevé 3 ostraca, 1 tablette en bois et 1 citation traditionnellement comptée comme manuscrit.

⁷ Voir http://intf.uni-muenster.de/smr/LCBM_1.0_2021.pdf

⁸ Le système le plus récent est aussi le plus complet et le plus exact (dans l'ancien système de sigle de Münster, des fragments appartenant à un seul manuscrit démembré avaient reçu des sigles distincts par ignorance de leur origine commune ; le système de la Biblia Coptica aurait sûrement remédié à ces anomalies, mais il est resté inachevé après la mort de son initiateur).

⁹ STRUTWOLF, GÄBEL, HÜFFMAIER, MINK, WACHTEL 2017, III/2, p. 149-150.

¹⁰ CRUM 1902, p. 1. Sigle : sa^{388var}.

¹¹ Voir ci-dessous n. 23.

¹² Voir ci-dessous n. 17.

l'édition de Horner¹³. La lacune la plus évidente sur le site de Münster est bien sûr l'absence (provisoire) de sa³⁶, mais de ce qui est connu de ce manuscrit, on peut dire qu'il divergerait peu de la tradition sahidique majoritaire. L'*editio critica maior* inclut 84 manuscrits, ainsi que trois autres dont seuls des fragments sont connus.

Une édition critique définitive version papier, qui reprendrait en un seul livre l'ensemble des *Actes*, n'existe pas encore¹⁴. Il serait regrettable de passer sous silence le travail de nombreux éditeurs qui, depuis l'édition de G. Horner¹⁵, ont œuvré pour publier de nouveaux témoins sahidiques. A. Jousen¹⁶ a fait le point en 1969 pour passer en revue ce qui avait été fait jusque-là. Depuis, il faut signaler l'important papyrus 15926 de Berlin (sa⁴³) édité par Fr. Hintze et H.-M. Schenke¹⁷; les bilingues grec-copte ⲡ⁴¹ (sa⁴¹) et 0236 (sa³⁷⁶) par P. Weigandt¹⁸, des fragments publiés par R.A. Kraft¹⁹, K. Schüssler²⁰, R. Roca-Puig²¹, C.A. Hope²², A. Bouvarel-Boud'hors²³, M.R.M. Hasitzka²⁴, de nouveaux folios du papyrus bilingue grec-copte ⲡ⁴¹ publiés par Fr.-J. Schmitz²⁵, du fragment de lectionnaire publié par A. Pietersma et S.T. Comstock²⁶, du catalogue, déjà signalé, de la Pierpont Morgan Library publié par L. Depuydt (5 manuscrits continus fragmentaires et un lectionnaire), des fragments publiés par H.-G. Bethge²⁷, G. Schenke²⁸, Ch.W. Hedrick²⁹, M.R.M. Hasitzka et H. Satzinger³⁰, L. H. Blumell et Th. A. Wayment³¹, ainsi que des manuscrits, dont certains inédits, signalés par K. Schüssler³².

¹³ Ils sont édités par ZANETTI 2007. Les variantes sont en Ac 24,24, 25,13, 14,8 et 23,23.

¹⁴ ASKELAND 2013, p. 221, mentionne cependant l'existence de deux éditions partielles du NT sur CD ROM.

¹⁵ HORNER 1922 (*Actes* : vol. 6).

¹⁶ JOUSSEN 1969, p. 9-18. Jousen a omis le fragment palimpseste contenant en texte inférieur Ac 8,26-31, édité par CRUM, BELL 1922, p. 32 (pas encore repris dans le site de Muenster), et l'ostracon publié par JERNSTEDT 1959, p. 171-172 (sa^{451var})

¹⁷ HINTZE, SCHENKE 1970. Liste en pages x-xii.

¹⁸ WEIGANDT 1969, p. 54-95 (sa⁴¹ et sa³⁷⁶); aussi ELANSKAYA 1994, p. 458-460 (sa³⁷⁶).

¹⁹ KRAFT 1975 (sa⁷⁵).

²⁰ SCHÜSSLER 1975 (sa^{302L}) et 1993 (sa³⁸³).

²¹ ROCA-PUIG 1978 (sa⁴¹⁸) et ROCA-PUIG 1989 (sa⁴³⁶); aussi TORALLAS TOVAR 2007.

²² HOPE 1983 (sa⁴⁶⁵).

²³ BOUVAREL-BOUD'HORS 1987 et 1998, p. 48-51 (sa³⁹⁸), 61-62 (sa^{359L}).

²⁴ HASITZKA 1990, p. 132 (Ac 2:9; pas encore repris dans le site de Münster).

²⁵ SCHMITZ 1988 (sa⁴¹).

²⁶ PIETERSMA, COMSTOCK 1992 (sa^{311L})

²⁷ BETHGE 1999 (sa⁴⁸ sa⁵⁰) et BETHGE 2004 (sa⁴¹⁸, sa⁴⁴⁸ et sa⁴⁴⁹ *partim*)

²⁸ SCHENKE 1999 (sa⁴²¹).

²⁹ HEDRICK 2002 (sa⁷¹).

³⁰ HASITZKA, SATZINGER 2004 (sa⁴⁴).

³¹ BLUMELL L.H., WAYMENT 2014 (sa⁴⁶⁶ et sa⁴⁶⁷).

³² SCHÜSSLER 2003, p. 57-58, 103. Depuis la mort de ce célèbre coptisant, personne n'a pris la relève pour poursuivre l'édition de la Biblia Coptica. Signalons cependant un article très intéressant rédigé par RICHTER, SCHULZ 2016. Cet article examine 29 témoins sahidiques des *Actes*; il complète l'information sur les folios qui composent ces témoins, les bibliothèques qui les conservent, et précise, s'il y a lieu, l'état et les possibilités d'édition de ces témoins.

Signalons enfin un fragment inédit d'origine incertaine dont B. Nongbri a publié une photo sur Internet³³.

Aucune étude n'est connue sur les lectures des *Actes* incluses dans le lectionnaire sahidique³⁴. En rassemblant les données fournies par l'*editio critica maior*³⁵, nous voyons que globalement, les lectionnaires attestent les versets suivants : 1,1-14, 2,1-35, 46-47, 3,1-10, 13,1-10, 13-26, 4,5-12, 32-37, 5,5-8, 12-29, 6,1-7, 7,2-23, 30-60, 8,1-2, 5-12, 26-40, 9,1-4, 27-42, 10,1-13, 19-21, 25-44, 47, 11,2-10, 22-30, 12,1-17, 13,1-7, 17-39, 43-52, 14, 8-23, 15, 4, 13-16, 19-29, 35-41, 16,1-5, 11-18, 25-34, 17,15-31, 18,12-16, 24-38, 20,7-9, 22-38, 21,5-10, 22,6-16, 17-24, 23,2-10, 12-15, 24,1-5, 17-27, 25,20, 26,8-19, 27,1-4, 27-44, 28, 2-3, 8-13, 20-23, soit au total 538 versets. Il est cependant pratiquement certain que ce chiffre ne reflète qu'une partie de la réalité : certains fragments sont incomplètement transmis. Les chiffres transmis ci-dessus ne prétendent pas non plus refléter les divisions réelles des lectures bibliques, ni distinguer les différents systèmes liturgiques qui peuvent y être représentés.

Les citations des *Actes* par les Pères en copte sahidique avaient reçu un bon début d'étude par A. Jousen³⁶ (Pacôme, Théodore, Horsièse, Chenouté et Besa). Cette étude est maintenant actualisée par le site web de Münster, qui donne une liste des citations chapitre par chapitre, en tenant compte des éditions parues ultérieurement ou des œuvres négligées par Jousen. Méritent une mention toute particulière, les citations des *Encomiastica anonymes coptes* de la Pierpont Morgan Library³⁷, lesquelles portent assez fréquemment des variantes qui ne sont attestées en copte que par la traduction moyen-égyptienne. Ces citations pourraient être éclairantes quant à l'histoire la plus ancienne du texte des *Actes* dans les versions coptes. On tiendra compte aussi de la publication des œuvres de la *Vie de Longin*³⁸, de Paul de Tamma³⁹, de nouvelles œuvres de Chenouté⁴⁰, du Pseudo-Agathonicus de Tarse⁴¹, des œuvres de Jean le Reclus⁴², du Pseudo-Cyrille de Jérusalem⁴³, de Constantin d'Assiout⁴⁴, d'Anastase⁴⁵, de la *Légende de Sainte Hilaria*⁴⁶, d'Eustache de Thrace⁴⁷, de Zacharie de Shôou⁴⁸, de Jean III d'Alexandrie⁴⁹, d'Isaac de Qalamun⁵⁰, des quatre *Martyres des codex coptes* de la Pierpont

³³ <https://brentnongbri.com/2019/12/09/recently-emerged-coptic-manuscripts-of-dubious-origins-a-working-list/>.

Consulté le 05-07-2021. Ce fragment contient en partie Ac 19,26-27, et ne présente pas de variantes par rapport à l'édition de Horner.

³⁴ Ce fait nous est confirmé par un courriel (en date du 23-07-2021) que nous a envoyé le Père U. Zanetti, un liturgiste bon connaisseur (entre autres) de la tradition copte.

³⁵ STRUTWOLF, GÄBEL, HÜFFMAIER, MINK, WACHTEL 2017, III.2, p. 145-150.

³⁶ JOUSSEN 1969, p. 188-195.

³⁷ DEPUYDT *et alii*, 1993 *Encomiastica*.

³⁸ ORLANDI 1975.

³⁹ ORLANDI 1988.

⁴⁰ ELANSKAYA 1994; YOUNG 1998 et 2000.

⁴¹ CRUM 1915.

⁴² ORLANDI 1968.

⁴³ CAMPAGNANO 1980 ; VAN DEN BROEK 2013.

⁴⁴ GARITTE 1954, p. 271-277 ; ORLANDI 1974.

⁴⁵ GODRON 1970.

⁴⁶ DRESCHER 1947.

⁴⁷ CAMPAGNANO 1977.

⁴⁸ DE VIS 1929.

⁴⁹ VAN LANTSCHOOT 1957.

Morgan Library⁵¹, des *Fragments sahidiques sur la vie de la Vierge*⁵², de la Fête du Désert d'Apa Chenouté⁵³, des *Homélies attribuées à Athanase d'Alexandrie*⁵⁴, et de l'*In Michaellem* C⁵⁵.

4.2. Le copte bohaïrique

Pour les *Actes des Apôtres*, rien ne nous a été préservé d'une éventuelle traduction en proto-bohaïrique.

En dialecte bohaïrique proprement dit, l'édition numérique de Münster, mentionnée ci-dessus, ne reprend encore que le texte de base, qui est celui de l'édition de G. Horner⁵⁶. Cette édition comprend 11 manuscrits continus, 2 lectionnaires (Huntington 18 et Huntington 26, dont les limites des lectures bibliques sont précisées en marge de l'apparat critique) et 1 manuscrit liturgique (citant Ac 7,44-55 et 9,31-42). Elle est à compléter, mais le matériel complémentaire n'a pas fait l'objet d'une publication complète⁵⁷. Signalons le fragment de lectionnaire publié par W.H.P. Hatch⁵⁸, le lectionnaire de la semaine sainte (British Library add 5997) publié par O.H.E. Burmester⁵⁹, 8 lectionnaires inédits (du XIV^e au XIX^e siècles) signalés par P. de Lagarde⁶⁰, 3 lectionnaires inédits du XVI^e siècle mentionnés par J.E. Gilmore⁶¹ et, ici encore, le catalogue de la Pierpont Morgan Library édité par L. Depuydt (9 manuscrits fragmentaires dont 4 lectionnaires). En combinant l'ensemble de tous ces lectionnaires, nous arrivons au total impressionnant de 867 versets des *Actes* bohaïriques. Ces lectionnaires ne forment cependant pas un ensemble liturgique cohérent : les lectures bibliques varient considérablement d'un témoin à l'autre, et l'histoire de la liturgie copte de la Basse-Égypte reste à écrire pour les *Actes des Apôtres*⁶². A. Vaschalde, en partant de liturgies modernes imprimées de Labib et de Tuki, a donné une liste des lectures liturgiques pratiquées de nos jours dans l'Eglise copte⁶³. Il n'aboutit qu'à un total de 710 versets ; les sous-totaux, chapitre par cha-

⁵⁰ ALCOCK 1983.

⁵¹ RAYMOND, BARNS 1973.

⁵² ROBINSON 1896

⁵³ DAVIES 2020.

⁵⁴ SAWEROS 2019.

⁵⁵ GRAZ 2022.

⁵⁶ HORNER 1905.

⁵⁷ L'édition récente de KOSACK 2014 n'est pas une édition critique, mais une simple reproduction du texte, à l'usage de l'Eglise copte. Ci-dessous un extrait de la recension critique de cet ouvrage par Julian R. Backes (Rezension zu: Wolfgang Kosack (Hg.). *Novum Testamentum Bohairice*. Berlin 2014 in: *biblische-bücherschau* 2.2015) : « Ihm geht es nicht um eine wissenschaftliche Textausgabe, sondern darum, den kompletten zweiten Teil der Heiligen Schrift einer breiten (sprachkundigen) Leserschaft leichter zugänglich zu machen. So verzichtet Kosack auf einen textkritischen Apparat, stattdessen präsupponiert er die einschlägigen Editionen des bohairischen Neuen Testaments, von denen er sich weiterhin vor allem durch eine Vereinfachung der Diakritika und Satzzeichen abzuheben beabsichtigt ».

⁵⁸ HATCH 1933.

⁵⁹ BURMESTER 1933.

⁶⁰ DE LAGARDE 1879. L'auteur donne un index des péricopes (*Actes* : p. 57-58).

⁶¹ GILMORE 1902.

⁶² ZANETTI 1996 en a fait une première bonne ébauche pour les *Epîtres* catholiques, ce qui lui a demandé un travail très considérable.

⁶³ VASCHALDE 1932.

pitre, ont cependant plus de versets dans certains chapitres, mais beaucoup moins dans d'autres. En combinant les chiffres de nos lectionnaires et ceux de Vaschalde, nous arrivons à 916 versets cités. Il reste à vérifier si les 49 versets supplémentaires qui apparaissent dans les liturgies modernes ont réellement un ancrage historique (ce qui est vraisemblable). Cette question pourra sans doute être résolue dès que l'INTF Münster aura publié une liste des témoins bohaïriques des *Actes*. Un manuscrit supplémentaire, bilingue copte-arabe, vient d'être signalé par St. Davies dans son catalogue des manuscrits de Dayr-al-Suryān⁶⁴.

Les citations des *Actes* en copte bohaïrique sont étudiées très rapidement par Jousсен⁶⁵. Elles ont, selon lui, peu d'intérêt, parce qu'il s'agit presque toujours de littérature de traduction, et que par conséquent la citation dérive, non du texte des *Actes* en bohaïrique, mais du modèle traduit. Il faudrait évidemment vérifier si Jousсен a bien examiné toute la littérature éditée en bohaïrique.

4.3. Le copte fayoumique

Aux trois fragments des *Actes* en copte fayoumique édités de longue date (fa⁸ : Ac 7,14-28, 9,28-39 ; fa²⁵ : 16,6-9, 13, 14), il convient d'ajouter, modestement, fa¹⁰, un fragment de 3 versets (Ac 7,38-40) encore inédit, mais accessible par le site de Münster, et fa^{9L}, un fragment minuscule de lectionnaire porteur de quelques mots d'Ac 3,1⁶⁶.

4.4. Le copte moyen-égyptien (ou mésokhémique)

Depuis la publication du codex Glazier 67 (Ac 1,1-15,3) par H.M. Schenke⁶⁷, aucune nouvelle découverte en copte moyen-égyptien n'est à signaler.

5. La version gotique

Rien ne nous avait été conservé de la traduction gotique des *Actes des Apôtres*, jusqu'à ce qu'en 2013 on retrouve à Bologne un bi-folio palimpseste daté de la première moitié du VI^e siècle et porteur d'une œuvre théologique inconnue citant Ac 4,12 et une partie d'Ac 10,32⁶⁸. Les découvertes de manuscrits gotiques étant extrêmement rares, il y a peu de chances que nous en sachions plus un jour sur cette traduction disparue. À défaut d'éléments de comparaison, il est naturellement impossible de savoir si l'œuvre théologique inconnue est une traduction gotique d'un ouvrage rédigé dans une autre langue ou une œuvre gotique originale ; le premier terme de cette alternative impliquerait un besoin de déterminer si le traducteur goth, dans ses citations bibliques, reproduit le texte de sa Bible gotique ou traduit les citations telles que les donne l'auteur de l'œuvre traduite. Avec le second terme de l'alternative, il est aussi impossible de savoir si le texte des deux citations des *Actes* se trouvait déjà tel quel dans la version faite au IV^e siècle par Ulphilas. C. Falluomini⁶⁹, qui a comparé les citations des autres livres bibliques dans le bi-folio avec ce qui est conservé de la Bible gotique, estime que la

⁶⁴ DAVIES 2020.

⁶⁵ JOUSSEN 1969, p. 195.

⁶⁶ BOUD'HORS, NAKANO 2003.

⁶⁷ SCHENKE 1991.

⁶⁸ FINAZZI, TORNAGHI 2013, surtout p. 128. Sur Internet : <https://www.jstor.org/stable/26453869>, consulté le 02-08-2021.

⁶⁹ FALLUOMINI 2017.

possibilité que les citations des *Actes* soient conformes à la Bible gotique d'Ulphilas n'est pas exclue. Il est en tout cas remarquable que la citation d'Ac 4,12 comporte des variantes que l'on retrouve chez h et chez Cyprien.

6. Les témoins éthiopiens

6.1. L'édition de C. Niccum

L'édition de la traduction éthiopienne des *Actes* par C. Niccum⁷⁰, dont le texte est utilisé par l'ECM, fournit une liste de 117 manuscrits continus et de 17 lectionnaires ou textes liturgiques. 18 manuscrits continus sont cités constamment dans son apparat, et 20 autres sont cités dans 243 versets contenant des variations génétiques importantes pour l'histoire du texte. Niccum a omis deux manuscrits et quatre lectionnaires anciens déjà connus⁷¹, et quelques manuscrits et lectionnaires récents. Depuis la parution de son édition, nous avons connaissance de 6 manuscrits supplémentaires, dont 5 relativement anciens : Däbrä Abbay 30 et 35, May Wäyni 21 et 33, et l'Institute of Ethiopian Studies 13 et 20 (à Addis Abeba). Niccum a vu un jour un manuscrit brûlé datant du XV^e siècle dans une petite bibliothèque romaine, mais ce manuscrit n'est toujours pas localisé plus précisément : si un de nos lecteurs connaissait ce manuscrit, nous serions heureux qu'il le fasse savoir. L'ECM mentionne qu'un chercheur nommé T. Erho a découvert deux manuscrits alors que le travail d'édition était presque achevé⁷². L'un provient de l'Institute of Ethiopian Studies (est-ce l'un des deux susmentionnés ?) ; il date du XIII^e siècle et contient Ac 15,36-16,10, 16,36-17,6 ; et l'autre est conservé à Berlin, Staatsbibliothek Petermann II Nacht. 24, un palimpseste dont le texte inférieur date au moins du XIV^e siècle et contient des parties d'Ac 9-11. Récemment, la collection des manuscrits de Gunda-Gunde (XV^e siècle) au Tigré a été numérisée⁷³. Le manuscrit 086 porte un texte incomplet des *Actes*, et le manuscrit 188 en porte un texte complet. La collection comprenant aussi de nombreux ouvrages liturgiques, il est possible que certains d'entre portent des lectures des *Actes*. De cette même région provient aussi un manuscrit des *Actes* de Däbrä Maeso, du XV^e siècle ?⁷⁴. On peut se demander comment la découverte de ces nouveaux témoins pourrait affecter la reconstruction du texte original des *Actes* éthiopiens. Il est évidemment impossible de répondre à cette question sans avoir collationné ces textes sur l'édition de Niccum. Au minimum, il nous paraît souhaitable qu'un article paraisse pour donner une liste des variantes nouvelles qui devraient apparaître. Au maximum, on pourrait souhaiter une nouvelle édition qui intègre les témoins omis par Niccum et ces manuscrits nouvellement découverts, ainsi que les citations des Pères éthiopiens.

6.2. Les lectionnaires éthiopiens

Le contenu des lectionnaires et textes liturgiques éthiopiens est très variable dans le choix et la longueur des péripécies des *Actes*⁷⁵. Le plus long (ℓ2 dans l'apparat de Niccum) ne transmet que 130 versets ; le plus court (ℓ1496) n'a que 3 versets ! Mis ensemble, ces 17 livres de l'apparat de Niccum reprennent 343 versets. La qualité supplée cependant au man-

⁷⁰ NICCUM 2014.

⁷¹ Voir les détails dans notre recension de son édition : SIMONET 2016.

⁷² STRUTWOLF, GÄBEL, HÜFFMAIER, MINK, WACHTEL 2017, III.2, p. 176.

⁷³ <https://collections.digital.utoronto.ca/islandora/object/gundagunde%3A73875#page/1/mode/1up>

⁷⁴ Voir une image de ce manuscrit dans NOSNITSIN 2012, p. 13.

⁷⁵ Détails pour chaque manuscrit dans NICCUM 2014, p. 85-88.

que relatif de quantité, puisque 15 des 17 témoins portent le texte A, le meilleur témoin de la traduction du IV^e siècle. Au total, en incluant les lectionnaires plus récents, notre liste totalise 45 lectionnaires, et permettrait de couvrir une cinquantaine de versets supplémentaires, mais nous ignorons quel texte portent ces lectionnaires plus récents.

6.3. Les citations dans la littérature éthiopienne médiévale

Les citations des *Actes* en éthiopien représentent un domaine encore pratiquement inexplo-
ré. Niccum n'inclut dans son apparat critique que les citations du Kebra Nagast, une œuvre du
XIII^e siècle, la plus ancienne qui nous soit conservée de la littérature éthiopienne originale.
Nous établissons, depuis des années, un répertoire des citations dans la littérature éthiopienne.
Nous pouvons ainsi affirmer leur présence chez au moins 24 auteurs⁷⁶, à partir du XIII^e siècle.
Et ce qui est intéressant, c'est qu'il s'agit fréquemment de citations longues.

7. Les témoins arméniens

7.1. Les manuscrits continus

J. Alexanian⁷⁷, auteur de la première édition critique des *Actes*, cite le chiffre de 230 ma-
nuscripts connus (dont 44 sont actuellement perdus), soit en pratique 186 manuscrits utilisables
pour l'établissement d'une édition critique. Ce chiffre se fonde sur un catalogue (non publié)
établi par G. Ter-Vardanyan. Depuis, un fragment conservé par des pages de garde du manus-
crit 848 de Vienne a été publié⁷⁸. La liste de Ter-Vardanyan n'a pas pu prendre en compte les
11 fragments (aussi des pages de garde) signalés dans les catalogues (9 à Erevan, 1 à Venise,
et 1 à Antélias). Le manuscrit continu complet le plus ancien date de 1173 ; les fragments
conservés nous permettent de remonter jusqu'au IX^e siècle.

Dans les apparats critiques des éditions du NT grec antérieurs à l'ECM de Münster, la
Bible arménienne était citée, à défaut de mieux, selon l'édition de J. Zohrab⁷⁹. L'introduction
de l'*editio critica maior* de Münster précise⁸⁰ que la version arménienne n'y sera citée
qu'avec restriction, parce que son origine et son histoire ne sont pas encore suffisamment
comprises pour établir sa relation précise avec le texte grec. À notre avis, cette décision sures-
time les difficultés que peut présenter la version arménienne. Telle qu'éditée par J. Alexanian,
celle-ci représente essentiellement arm.2, c'est-à-dire un texte « alexandrin », avec un certain
nombre (environ 40 %) de variantes byzantines, et son archétype est incontestablement grec.
Le texte de référence suivi par l'*editio* de Münster est celui qu'a établi J. Alexanian, ce qui est

⁷⁶ En voici la liste, par ordre chronologique approximatif : *Kabra Nagast* ; *Ordre du baptême et de la confir-
mation* ; *Actes de saint Baṣalota Mikā'ēl* ; *Gadla Alsēdi* ; Giyorgis de Saglā ; *Vie de Giyorgis de Saglā* ; *Zar'a
Yā'qob* ; *Actes de saint Anorēwos* ; *Gädl di Abuna Demyanos* ; *Actes de Marḥa Krestos* ; *Actes d'Ezrā de Gun-
da-Gundē* ; *Actes de Samuel de Dabra Wagag* ; *Za Mikā'ēl* ; *Histoire du roi Sarsa Dengel* ; *Gadla
Ewosṭātēwos* ; *Chronique de Galāwdēwos* ; *Vie de Malke'a Krestos* ; *Annales de Iohannis I, 'Iyāsu I et Bakāffā* ;
Gädl de Abunä Tāwāldā-Mādehn et de Abunä Vittore ; *Vie de Walatta Pētros* ; *Annales de 'Iyāsu II et Iyo'as* ; *La
foi des Onctionnistes* ; *Asma Giyorgis* ; *Traité sur la théologie du Qəb'at*. Nous n'avons pas inclus dans cette
liste les ouvrages traduits de l'arabe, tel le *Synaxaire éthiopien*, bien qu'il contienne de très nombreuses citations
des *Actes*.

⁷⁷ ALEXANIAN 2012, p. xii, et n. 16.

⁷⁸ MURADYAN, TOPCHYAN 2013.

⁷⁹ ZOHRAH 1805.

⁸⁰ STRUTWOLF, GÄBEL, HÜFFMAIER, MINK, WACHTEL 2017, p. 23*. Nous voilà loin de l'époque où la Bible
arménienne était considérée comme « la reine des versions » !

le meilleur choix actuellement possible. L'histoire de la version arménienne ne pose problème que quand on tente de remonter à arm.1, ce que nous ferons, s'il plaît à Dieu, dans l'édition que nous préparons. La même décision restrictive des éditeurs de Münster s'applique d'ailleurs également aux versions géorgiennes et vieille slave.

7.2. Les lectionnaires

Le texte des *Actes* arméniens nous est aussi transmis, de façon complète ou partielle, par des lectionnaires. Le lectionnaire en service pour l'année liturgique dans l'Église apostolique arménienne s'appelle le čašoc'. Ch. Renoux a établi une liste de 348 čašoc'⁸¹. La publication des pages de garde des manuscrits de la Bibliothèque des Mékhitaristes de Vienne⁸² nous donne accès, concernant les *Actes*, à quatre fragments de čašoc' supplémentaires, datant du XI^e au XIV^e siècles ; les catalogues du Matenadaran de Erevan signalent 9 fragments de čašoc' en plus, datant du IX^e au XV^e siècles. En outre, dans un courriel privé du 31-07-2017, Ch. Renoux nous a signalé un čašoc' supplémentaire : Vatican, Arch.Cap.S.Pietro B.77 (XII^e s.)⁸³; quatre pages d'un autre čašoc' conservé à la bibliothèque de l'Oberlin College sont publiées sur Internet⁸⁴. Enfin, deux čašoc' passés jusque-là inaperçus sont mentionnés dans le catalogue de V. Nersessian⁸⁵ : l'un a été acquis par la School of Oriental and African Studies à Londres (ms. 41463, daté de 1472) ; l'autre l'a été par la British Library (Or. 15291, daté de 1631-1632).

Les čašoc' les plus anciens ne contiennent, tout au plus, que 322 versets des *Actes*. À partir du XIII^e siècle, nombre de čašoc' ajoutent dans la période post-pascale de l'année liturgique un texte complet des *Actes*, découpé selon les lectures liturgiques.

D'autres ouvrages liturgiques arméniens comportent aussi des lectures des *Actes*. Tel est le cas du missel de l'Église catholique arménienne, dont aucune liste n'est publiée à notre connaissance ; nous en avons repéré 7 exemplaires. Leurs lectures liturgiques s'inspirent évidemment des lectionnaires latins, mais le choix des lectures présente une certaine diversité. Les maštoc' (Rituels) arméniens, dont aucune liste n'est publiée non plus, ont un nombre variable, mais presque toujours très limité, de lectures des *Actes* (Ac 24, 14-18 et/ou Ac 20, 17-38), mais quelques-uns ne peuvent être négligés, à cause de leur âge (le plus ancien date du IX^e siècle) ; l'apparat critique de l'édition des *Actes* arméniens que nous préparons reprend actuellement les variantes de 24 d'entre eux. La Société biblique arménienne a publié les leçons bibliques des deux čašoc' les plus anciens du Matenadaran d'Erevan (985, IX^e-X^e siècles, et 832, XI^e siècle), ainsi que celles de ses deux plus anciens maštoc' (ℓM1001, X^e siècles et ℓM2789,

⁸¹ 344 čašoc' dans RENOUX 1989, p. 519-538 ; 4 čašoc' supplémentaires dans RENOUX 1999, p. 102, n. 6. Cinq de ces čašoc' sont en fait des pentecostaires. Un pentecostaire (Paris BN arm 3) n'est pas repris dans les listes de Renoux. Un čašoc' palimpseste, Athènes Bibliothèque nationale 637, signalé par Renoux mais non étudié parce que peu lisible à l'œil nu, est en cours de déchiffrement. Voir à ce sujet GIPPERT 2020. Cet article montre que la citation d'Ac 6,8-8,2 a déjà été localisée dans ce čašoc'. Dans un courriel privé daté du 21-12-2022, J. Gippert précise que les leçons suivantes des *Actes* n'ont pas encore été repérées, mais que le déchiffrement du palimpseste est loin d'être terminé.

⁸² MURADYAN, TOPCHYAN 2013.

⁸³ Cf. depuis lors RENOUX, SIRINIAN 2018.

⁸⁴ <http://servlet1.lib.berkeley.edu:8080/seadragonwindow/?IIIF=/ds/oberlin/>

⁸⁵ Voir NERSESSIAN 2012 (Ac 2:1-4 en planche XL).

XII^e siècles)⁸⁶. D'autres ouvrages liturgiques, dont l'étude est encore moins avancée, contiennent aussi des lectures des *Actes*.

Les manuscrits continus se rattachent le plus souvent à arm.2, à savoir au texte arménien tel qu'il a été révisé, après 431, pour le rendre plus conforme au grec. Les *čašoc'* et les *maštoc'* sont par contre fréquemment plus proches d'arm.1, la version faite vers 410 sur un archétype syriaque rattaché à la *Vetus Syra* – d'où l'intérêt de cet archétype pour la critique textuelle, en tant que témoin plus ou moins purement attesté d'un état ancien du texte. Il y a naturellement des manuscrits continus et des lectionnaires présentant des textes contaminés de multiples façons, qui reprennent des éléments d'arm.1 et 2.

L'impossibilité de faire remonter l'ensemble des témoins arméniens à une version unique apparaît d'emblée par le constat d'un hiatus considérable entre le nombre de variantes des groupes de manuscrits d'arm.2, par rapport au texte édité par J. Alexanian, et le nombre de variantes des groupes de manuscrits d'arm.1 : pour les groupes qui représentent le mieux arm.2 (B, C, D, E, F), on fluctue entre 282 et 484 variantes ; pour le meilleur représentant d'arm.1 (le groupe J), en J297, le seul témoin qui ait très peu de lectures récurrentes, on trouve 1651 variantes (donc multiplication par un facteur de 3 à 5 !). Les manuscrits contaminés ont naturellement des chiffres intermédiaires.

Bien sûr, ce constat arithmétique serait insuffisant à lui seul pour affirmer la redécouverte de la première version arménienne. En 2016⁸⁷, nous avons déjà pu présenter une série d'exemples montrant les accords d'arm.1 avec la *Vetus Syra*, avec le texte occidental, avec la première version géorgienne, avec le syriaque et le géorgien à la fois, avec le syriaque, le géorgien et le texte occidental à la fois, et avec le géorgien et le texte occidental à la fois, ce pour Ac 1-11. Nos représentants d'arm.1 étaient essentiellement le groupe J des manuscrits arméniens⁸⁸ (ℓW5 (1223-1261), ℓP337 (1390-1412), J297 (XV^e siècle) et ℓP86 (XV^e siècle), autour desquels gravitaient plus ou moins régulièrement toute une série d'autres manuscrits. Aujourd'hui, notre groupe J s'est étoffé, enrichi de ℓOBEB10 (1121), ℓLOBOr1411 (± 1300), DU560 (1300-1330), ℓVATBor67 (1440-1441), ℓV613 (XIV^e-XV^e siècles), ℓOXLC.1 (1632), et les pages suppléées de ℓV596 (XI^e siècle) ; nous avons aussi les citations bibliques de certains ouvrages de Grégoire de Tat'ew. Un groupe J³, composé uniquement de *maštoc'* (ℓV320 (IX^e-X^e siècles), ℓM2789 (XII^e siècle), ℓV323 (1216), ℓP56 (1500), ℓP59 (1537) et ℓP61 (1668), présente un nombre de variantes communes avec J inférieur à 50 %, mais est néanmoins plus proche de J que de n'importe quel autre groupe. L'origine de leur texte remonte au IX^e siècle. Un « pseudo-groupe » J² (17 manuscrits, continus ou *čašoc'*) présente les mêmes caractéristiques, sans forcément que ses manuscrits soient génétiquement apparentés ; ce sont des manuscrits contaminés mêlant des variantes d'arm.1 et de différents groupes d'arm.2, mais les contaminations dont ils témoignent se sont vraisemblablement produites à plusieurs reprises, de façon indépendante et dans des proportions diverses. L'étude des 18 fragments des *Actes* conservés datant des IX^e et X^e siècles montre d'ailleurs que la contamination entre les témoins d'arm.1 et ceux d'arm.2 s'est produite très tôt dans la transmission des *Actes* arméniens : la diversité textuelle de la tradition arménienne est

⁸⁶ MALXASYAN 2005.

⁸⁷ SIMONET 2016, p. 248-254.

⁸⁸ Voir https://sites.uclouvain.be/aiea/wp-content/uploads/2021/07/10_List-of-acronyms.pdf pour les sigles désignant les manuscrits arméniens. Nous avons légèrement modifié ce système par l'ajout d'un ℓ précédant la première lettre du sigle pour les lectionnaires des différents types, comme il est d'usage en grec. En critique textuelle, le lecteur doit savoir au premier regard à quel type de manuscrit il a à faire.

antérieure à ses plus anciens témoins conservés. Un autre « pseudo-groupe » J⁴ (8 manuscrits, continus et *čašoc'*) est caractérisé par un nombre plus ou moins égal de variantes des groupes J et K, le groupe K (3 *čašoc'*) étant lui-même un groupe qui suit fréquemment les variantes de J tout en ayant un nombre important de variantes propres. Actuellement, le travail de comparaison fait en 2016 pourrait s'étendre jusqu'à Ac 20,2.

L'accès (bien qu'imparfait) à arm.1 entraînera une révision modeste de l'édition d'arm.2 par Alexanian, dans la mesure où ce dernier s'est fondé sur une vision de l'histoire du texte partant des familles A et B des manuscrits des *Actes*. Désormais, les rapports entre les 14 ou 15 familles de témoins arméniens ne sont plus à établir seulement en évaluant la dégradation d'arm.2, comme l'a fait Alexanian, mais aussi en évaluant les différents degrés de contamination de manuscrits d'arm.2 par arm. 1, et de manuscrits d'arm.1 par arm.2. Notre appareil critique élargi montre en effet que la famille A, tout particulièrement, est partiellement contaminée par arm.1. Les témoins d'arm.2 qui, actuellement, nous paraissent les plus exempts de contamination sont les familles C et D.

Précisons pour terminer qu'un examen attentif du texte d'arm.2 (tel que publié par Alexanian) par rapport à l'ensemble de la tradition textuelle des *Actes* montre une proportion importante (que nous évaluons provisoirement à 40 %) de leçons byzantines, et la révision modeste que nous prévoyons n'y changera pas grand-chose. Le texte des *Actes* n'est donc pas purement alexandrin, et ceci pourrait éventuellement intéresser les spécialistes de la critique textuelle qui étudient l'origine du type textuel byzantin.

7.3. Les citations des auteurs ecclésiastiques

Les citations bibliques des *Actes* dans les écrits des auteurs arméniens n'ont été que peu étudiées. Il existe un répertoire (sans aucun commentaire) de 98 citations des *Actes* faites par 20 auteurs arméniens du V^e au XII^e siècles, établi par Armen Malxasyan pour la Société biblique arménienne⁸⁹. Ce répertoire nous a occasionnellement aidé à compléter le nôtre, encore inédit, qui, sans prétendre être exhaustif (il y a tant d'œuvres encore inédites), comporte actuellement quelque 1000 citations (ou allusions et adaptations textuelles), de 100 auteurs du V^e au XV^e siècles. Cette liste serait sans doute plus étoffée si nous avions accès à des œuvres publiées à Erevan et difficilement trouvables dans des bibliothèques européennes. Il est réjouissant, cependant, de voir, depuis 2003, la publication de 22 tomes de la série Մատենադարան Հայոց – Armenian Classical Authors, qui couvre l'ensemble de la littérature arménienne, du V^e au XI^e siècles (en partie). Suite au dépouillement de ce travail fantastique, constitué à 80 % environ d'œuvres encore là inédites⁹⁰, nous jouissons, en principe, d'une liste complète des citations bibliques pour la période couverte par ces 22 tomes ; les lacunes encore existantes que nous venons d'évoquer ne commencent donc qu'avec les auteurs du XI^e siècle dont la publication est encore attendue.

Les citations des *Actes* des Apôtres se partagent entre arm.1 et arm.2, quand elles ne sont pas tirées de manuscrits contaminés. Nous avons commencé une étude des citations des *Actes* par les auteurs arméniens, laquelle devrait devenir une monographie à part entière. Signalons qu'au V^e siècle, parmi les œuvres attribuées à Élisée, l'*Histoire de Vardan* semble bien attester

⁸⁹ MALXASYAN 2005.

⁹⁰ Selon <https://matenadaran.am/en/matenadaran/digital-resources/medieval-armenian-authors/>, consulté le 11-01-2023.

un texte « normal » d'arm.2, tandis que l'*Homélie sur la Passion du Christ* cite fréquemment selon arm.1.

Signalons aussi la parution récente du *Commentaire sur la Genèse* d'Étienne de Siounie⁹¹, avec une allusion textuelle aux *Actes des Apôtres*.

8. Les témoins géorgiens

8.1. La tradition ancienne

La traduction géorgienne des *Actes des Apôtres*, faite sans doute avant 450, nous est conservée sous quatre formes légèrement différentes :

- la forme Ani (a, en géorgien; deux manuscrits édités⁹², du X^e siècle)
- la forme sinaïtique (deux manuscrits et un fragment palimpseste édités⁹³, du X^e siècle, et un manuscrit fragmentaire du nouveau fonds du Sinaï [Sin. Geo N.9], encore inédit), assez proche de la forme Ani.
- la forme du lectionnaire géorgien ancien (quatre lectionnaires du X^e siècle⁹⁴) ; le texte du lectionnaire, qui ne reprend lui-même qu'une partie des *Actes*, n'est pas complètement conservé⁹⁵, l'édition électronique n'a pas d'apparat critique des variantes ; en outre il faudrait vérifier si tous les témoins actuellement connus y sont repris. En général, le lectionnaire ancien suit la forme Ani, mais dans certains passages, il conserve un texte qui semble provenir d'une traduction géorgienne encore plus ancienne, et dans d'autres passages, il donne un texte déjà revu sur la forme Gani.
- la forme Bani (b, en géorgien ; deux manuscrits édités, des X^e et XI^e siècles) dérive de la forme Ani ; c'est une révision partielle sur un texte grec de type byzantin.

La relation (complexe !) entre les formes Ani, sinaïtique et Bani est analysée brièvement par J.W. Childers, lequel reconnaît également l'apport potentiel du lectionnaire géorgien pour mieux comprendre les formes anciennes et l'histoire du texte de l'Apostolos géorgien⁹⁶.

La détermination du texte de base ayant servi pour cette traduction ancienne est loin de faire l'unanimité parmi les chercheurs. Récemment, B. Outtier et A. Ouzounian se sont pro-

⁹¹ STONE 2021.

⁹² ABULADZÉ 1950. METZGER 1972, p. 190, n. 3, traduit le titre en anglais : *The Acts of the Apostles according to the Old Manuscripts*. Abuladzé édite dans le même volume les manuscrits des formes Bani, Gani et Doni. Le fragment palimpseste (Ac 26,13-16) a été édité par GIPPERT, SARJVELADZE, KAJAIA 2007.

⁹³ GARITTE 1955.

⁹⁴ En édition électronique sur le site titus.uni-frankfurt.de : *Lectionarium Hierosolymitanum georgice : Pericopae NT*, sur base de l'édition par K. Danelia, St. Čxenķeli and B. Šavišvili, *Kartuli lekcionaris parizuli xelnaçeri / Parižskaja rukopis' gruzinskogo lekcionarija*, tomi I, naçili 2, Tbilisi 1997 (non vidimus).

⁹⁵ L'édition contient Ac 1,1-8, 1,15-2,30, 2,41-3,15, 3,17-20, 3,22-4,15, 4,23-36, 5,12-32, 5,34-8,25, 8,29-10,45, 11,19-13,12, 13,16-38, 14,8-22, 14,24-27, 15,5-11, 13-29, 15,36-16,5, 16,16-17,9, 17,13-18, 26-31, 18,1-5, 18-23, 26-28, 20,7-21, 28-32, 21,15-32, 22,23-23,11, 23,23-25, 24,1-6, 8-11, 24,27-25,12, 25,20-26,7, 27,1-25, 27,27-28,31, soit 688 versets des *Actes*, mais il est clair qu'Ac 1,15, 2,41, 3,22, 8,29, 17,26, 18,26, 23,23, 25,20 et 26,1 s'ouvrent sur une lacune, et qu'Ac 2,30, 4,36, 10,45, 18,28, 24,11 et probablement 18,23 et 26,7 se terminent par une lacune. Il nous est donc actuellement impossible de calculer le nombre exact de versets des *Actes* transmis par le lectionnaire géorgien.

⁹⁶ CHILDERS 2013.

noncés, prudemment, en faveur d'un texte grec⁹⁷. Sans exclure le rôle du grec, nous croyons déceler de nombreux indices de dépendance du syriaque et de l'arménien⁹⁸. Cette question serait peut-être plus claire si nous disposions de témoins géorgiens plus anciens pour les *Actes* : nous n'avons hélas rien qui corresponde, pour l'époque, à l'évangile d'Adish.

L'*editio* de Münster cite (avec réserve) la version géorgienne, qui n'est connue que via l'édition de la forme sinaïtique. Une édition critique des versions géorgiennes est en préparation, par J.W. Childers.

8.2. La tradition revue par le grec

La traduction géorgienne ancienne a été partiellement revue au XI^e siècle sur le texte byzantin. Elle se présente sous deux formes :

- la forme Gani (g, en géorgien ; deux manuscrits édités), est l'œuvre de Georges Mt'ac'mideli (l'Athonite). Elle est devenue la « Vulgate » géorgienne.
- la forme Doni (d, en géorgien ; trois manuscrits édités), résulte d'une révision de la précédente par Ep'rem Mcire (le Petit).

Les manuscrits édités énumérés ci-dessus sont loin de représenter l'ensemble des manuscrits des *Actes* connus en géorgien. En 1996, J. Childers⁹⁹ arrivait à un total de 24 manuscrits géorgiens des *Actes*, dont 10 inédits, parmi lesquels 2 sont certainement, et 7 probablement, de la forme Gani. A quoi il faut ajouter Sin. Geo N.9 et le palimpseste 2 de Vienne, déjà mentionnés, mais aussi au moins 18 manuscrits (manuscrits continus, lectionnaires ou manuscrits-commentaires) figurant dans le catalogue de N. Chkhekvadze¹⁰⁰, dont 8 ressortissent de la forme Gani et 5 de la forme Doni, aucune précision n'étant donnée pour les 5 restants.

8.3. Les citations des auteurs ecclésiastiques

Les citations des *Actes* par des auteurs géorgiens qui suivent la traduction ancienne sont très rares (nous n'en avons trouvé que 5)¹⁰¹. Les citations qui suivent la traduction revue sur le grec sont par contre très nombreuses, même dans la littérature de traduction (les Géorgiens préfèrent souvent citer leur Bible plutôt que de traduire en géorgien la citation biblique de l'œuvre qu'ils traduisent).

⁹⁷ OUTTIER, OUZOUNIAN 2011, p. 13. Voir aussi OUTTIER 2012.

⁹⁸ Voir la discussion de ce problème par CHILDERS 2013, p. 308. En 2016, nous envisagions uniquement une dépendance d'arm.1 : ce n'est plus le cas aujourd'hui.

⁹⁹ CHILDERS 1996.

¹⁰⁰ CHKHEKVADZE 2018.

¹⁰¹ Quatre chez Jean Sabasnidze, et une dans la Vie de saint Sérapion de Zarzma (œuvre du XIV^e siècle mais faite sur base de sources anciennes).

ANNEXE

Sigles utilisés pouvant demander une clarification : manuscrits bibliques

La numérotation des manuscrits coptes suit le système de sigles le plus récent de l'INTF Muenster.

Les manuscrits arméniens sont cités selon le système de sigles mis au point par B. Coulie et modifié selon les indications données ci-dessus en n. 87.

BIBLIOGRAPHIE

- ABULADZÉ I., 1950 : *Sakme mocikulta* (Dzveli k'art'uli enis dzeglebi) (= Monuments de l'ancienne langue géorgienne), VII, Tiflis.
- ALCOCK A., 1983 : *The Life of Samuel of Kalamun by Isaac the Presbyter*, Warminster.
- ALEXANIAN J.M., 2012 : *The Ancient Armenian Text of the Acts of the Apostles* (CSCO 643, Scriptores armeniaci 31), Louvain.
- ASKELAND C., 2013 : « The Coptic Versions of the New Testament », dans B.D. EHRMAN, M.H. HOLMES (éd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, 2^e éd., (New Testament Tools, Studies and Documents 42), Leyde, p. 201-229.
- BETHGE H.-G. 1999 : « Neue Bibeltexte: Fragmente koptischer Handschriften - Ein Werkstattbericht », dans S. EMMEL *et alii*, *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit, Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.-26. Juli 1996* (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6), vol. 2, Wiesbaden, p. 89-100.
- 2004 : « Fragmenta Biblica Cantabrigiensis. Unbekannte Fragmente der Apostelgeschichte und anderer frühchristlicher Schriften in koptischer Sprache. Ein Werkstattbericht », dans C. BREYTENBACH et J. SCHRÖTER (éd.), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. Festschrift für E. Plümacher zu seinem 65. Geburtstag*, Leyde, Boston, p. 333-343.
- BLUMELL L.H., WAYMENT T.A. 2014 : « Coptic New Testament Fragments in the Brigham Young University Collection », *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies* 6, p. 59-88.
- BOUD'HORS A., NAKANO C., 2003 : « Vestiges bibliques en copte fayoumique au Musée du Louvre », *Journal of Coptic Studies* 5, p. 17-53.
- BOUVAREL-BOUD'HORS A., 1987 : *Catalogue des fragments coptes, I. Fragments bibliques nouvellement identifiés*, Paris, Bibliothèque nationale.
- 1998 : *Catalogue des fragments coptes de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, I. Fragments bibliques* (CSCO 571, Subsidia 99), Louvain.
- BURMESTER O.H.E., 1933 : « Le lectionnaire copte de la Semaine Sainte », *Patrologia Orientalis* 24, p. 175-485.
- CAMPAGNANO A., 1977 : *Quattro omelie copte*, Milan.
- 1980 : *Omelie Copte sulla passione, sulla croce e sulla vergine*, Milan.
- CHILDERS J.W., 1996 : « The Old Georgian Acts of the Apostles, A Progress Report », *New Testament Studies* 42.1, p. 55-74.

- 2013 : The Georgian Version of the New Testament », dans B.D. EHRMAN, M.H. HOLMES (éd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, 2^e éd., (New Testament Tools, Studies and Documents 42), Leyde, p. 293-327.
- CHKHEKVADZE N., 2018 : *The Georgian Manuscript Book Abroad*, Tbilisi.
- CRUM W.E., 1902 : *Coptic Ostraca*, Londres.
- 1915 : *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham*, Strasbourg.
- CRUM W.E., BELL H.I., 1922 : *Wadi Sarga: Coptic and Greek Texts*, Copenhagen.
- DAVIES S.J., 2020 : *Catalogue of Coptic and Arabic Manuscripts in Dayr al-Suryān, vol. 1: Coptic and Arabic Biblical Texts* (CSCO 677, Subsidia 139), Louvain.
- DAVIES S.J. et alii, 2020 : *The Feast of the Desert of Apa Shenoute* (CSCO 681, Scriptores Coptici 53), Louvain.
- DE LAGARDE P., 1879 : « Die koptischen handschriften der goettinger bibliothek », dans P. De Lagarde, *Orientalia* 1, Göttingen, p. 3-62.
- DEPUYDT L., 1993 : *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, Louvain.
- DEPUYDT L. et alii, 1993 : *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library, Five Coptic Homilies* (CSCO 544-545, Scriptores Coptici 47-48), Louvain.
- DE VIS H. 1929 : *Homélies coptes de la Vaticane*, vol. 2, Copenhagen.
- DRESCHER J., 1947 : *Three Coptic Legends: Hilaria, Archellites, the Seven Sleepers* (Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, cahier 4), Le Caire.
- ELANSKAYA A.I., 1994 : *The Literary Coptic manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow* (Vigiliae Christianae, Supplements 18), Leyde.
- FALLUOMINI C., 2017 : « Die gotischen Zitate aus der Apostelgeschichte in einem Palimpsest des 6. Jahrhunderts », dans *Novum Testamentum Graecum, Editio Critica Maior*, III.3. *Die Apostelgeschichte / The Acts of the Apostles*, Stuttgart, p. 81-82.
- FINAZZI R.B., TORNAGHI P., 2013 : Gothica Bononiensia: Analisi linguistica e filologica di un nuovo documento, *Aevum*, 87.1, p. 113-155.
- GARITTE G., 1954 : Panégyrique de Saint Georges, *Le Muséon* 67, p. 271-277.
- 1955 : *L'ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres d'après deux manuscrits du Sinai* (Bibliothèque du Muséon, 38), Louvain.
- GILMORE E., 1902 : « Manuscript Portions of three Coptic Lectionaries », *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 24, p. 186-191.
- GIPPERT J., SARJVELADZE Z., K'AJAIA L. 2007 : *The Old Georgian Palimpsest Codex Vin-dobonensis georgicus* 2, Turnhout.
- 2020 : « An Early Witness of the Armenian Lectionary », dans B. OUTTIER, C.B. HORN, B. LOURIÉ, A. OSTROVSKY (éd.), *Armenia between Byzantium and the Orient. Celebrating the Memory of Karen Yuzbashyan (1927–2009)* (Texts and Studies in Eastern Christianity, 16), Leyde, Boston, p. 97-111.
- GODRON G., 1970 : *Textes coptes relatifs à saint Claude d'Antioche* (Patrologia Orientalis 166 [35.4]), Turnhout.

- GRAZ F., 2022 : « Ps.-Chrysostomos, *In Michael* », *Journal of Coptic Studies* 24, p. 101-180.
- HASITZKA M.R.M., 1990 : *Neue Texte und Dokumentation zum Koptisch-Unterricht* (MPER NS XVIII), Vienne.
- HASITZKA M.R.M., SATZINGER H. 2004 : « Koptische Texte aus der Sammlung Vogliano in Mailand », *Journal of Coptic Studies* 6, p. 25-52.
- HATCH W.H.P., 1933 : « Six Coptic Fragments of the New Testament from Nitria », *Harvard Theological Review* 26.2, p. 99-108.
- HEDRICK C.W., 2002 : « Newly Identified Fragments of Coptic Acts and the Apocalypse », *Journal of Coptic Studies* 4, p. 127-132.
- HINTZE F., SCHENKE H.-M., 1970 : *Die Berliner Handschrift der Sahidischen Apostelgeschichte* (P.15926), Berlin.
- HOPE C.A., 1983 : dans G.H.R. HORSLEY, *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. 3. *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1978*, Sydney, p. 161
- HORNER G., 1905 : *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, otherwise called Memphitic and Bohairic*, vol. 4, Oxford.
- 1922 : *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic or Thebaic*, vol. 6, Oxford.
- JERNSTEDT P.V., 1959 : *Koptische Texte des staatlichen Museums der bildenden Künste namens A.S. Puschkin*, Moscou, Leningrad.
- JOUSSEN A., 1969 : *Die koptischen Versionen der Apostelgeschichte (Kritik und Wertung)* (Bonner Biblische Beiträge 34), Bonn.
- KOSACK W., 2014 : *Novum Testamentum Coptice: Neues Testament, Bohairisch*, Bâle.
- KRAFT R.A., 1975 : « A Sahidic Parchment Fragment of Acts 27,4-13 at the University Museum, Philadelphia (E 16690 Coptic 1) », *Journal of Biblical Literature* 94, p. 256-265.
- MALXASYAN A., 2005 : ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆԸ ԸՍՏ ՀԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ, Ա, ՆՈՐ ԿՏԱԿԱՐԱՆ, ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆԶԱՅԻՆ ԸՆԿԵՐՈՒԹՅՈՒՆ, Erevan, p. 127-144.
- MC CONAUGHY D., 2021 : « The Text of Acts in MS Bibl. Nationale Syr. 30 », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 24.2, p. 453-490.
- 2022 : « Early Witnesses to the Syriac Text of Acts 15 with an Investigation into the Text of Acts 15 in the *Didascalia Apostolorum* », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 25.1, p. 137-185.
- METZGER B.M., 1972 : *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, transmission, and Limitations*, Oxford.
- MURADYAN G., TOPCHYAN A., 2013 : *Catalogue of the Armenian Manuscript Fragments of the Mekhitarist Library of Vienna*, Erevan, Graz, p. 157-163.
- NERSESSIAN V.N., 2012 : *A Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Library Acquired since the year 1913 and of Collections in other Libraries in the United Kingdom*, vol. 1, Londres.
- NICCOM L.C., 2014 : *The Bible in Ethiopia. The Book of Acts* (Ethiopic Manuscripts, Texts, and Studies Series, 19), Eugene.

- NOSNITSIN D., 2012 : « Ethiopian Manuscripts and Ethiopian Manuscript Studies. A brief Overview and Evaluation », *Gazette du livre médiéval* 58.1, p. 1-16.
- ORLANDI T., 1968 : *Studi Copti* (Testi e documenti per lo studio dell'antichità, 22), Milan.
- 1974 : *Encomia in Athanasium Duo* (CSCO 349, Scriptorum coptici 37), Louvain.
- 1975 : *Vite dei monaci Phif e Longino* (Testi e documenti per lo studio dell'antichità, 51), Milan.
- 1988 : *Paolo di Tamma, Opere. Introduzione, testo, traduzione e concordanze*, Rome.
- OUTTIER B., 2012 : საქმე მოციქულთა” ქართული თარგმანის წარმომავლობისათვის (Sur la provenance de la traduction géorgienne des Actes des Apôtres), dans *კავკასია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის* (*Le Caucase entre Orient et Occident*), Tbilisi p. 279-281.
- OUTTIER B., OUZOUNIAN A., 2011 : « The Problem of the Model of the Georgian “Acts of the Apostles” », dans *Proceedings of the Sixth International Symposium on Kartvelian Studies. Abstracts*, Tbilisi, p. 13.
- PIETERSMA A., COMSTOCK S.T., 1992 : « A Sahidic Lectionary of the New Testament and Psalms », *Bulletin of The American Society of Papyrologists* 29, p. 57-66.
- RAYMOND E.A.E., BARNS J.W.B., 1973 : *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices*, Oxford.
- RENOUX C. 1989 : *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie, le čaşoc’, 1. Introduction et liste des manuscrits* (Patrologia orientalis, 44 /4), Turnhout.
- 1999 : *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie, e čaşoc’, 2. Édition synoptique des plus anciens témoins* (Patrologia orientalis, 48/2), Turnhout.
- RENOUX C., SIRINIAN A., 2018 : *Una nuova tappa del čaşoc’ (lezionario armeno). Il manoscritto arch. Cap. S. Pietro B 77* (Studi e Testi, 524), Vatican.
- RICHTER S.G., SCHULZ M.H.O. 2016 : « Neu katalogisierte Fragmente koptischer NT-Handschriften in INTF », *Journal of Coptic Studies* 18, p. 91-111.
- ROBINSON F., 1896 : *Coptic Apocryphal Gospels* (Texts and Studies, IV. 2), Cambridge.
- ROCA-PUIG R., 1978 : *Actes dels Apòstols, 17, 26-27, 30, 34; 18, 3-4: Pergami de Barcelona, inv. n° 11*, Barcelone.
- 1989 : *La ciència dels papirs*, Algerri, Lleida.
- SAWEROS I., 2019 : *Another Athanasius. Four Sahidic Homilies Attributed to Athanasius of Alexandria* (CSCO 675-676, Scriptorum Coptici 51-52), Louvain.
- SCHENKE H.M., 1991 : *Apostelgeschichte 1.1-15.3 im mittel-ägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Glazier)* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 137), Berlin.
- SCHENKE G., 1999 : « Paulus in Jerusalem: Acta Apostolorum 21,25 und 21,27-28 », *Enchoria* 25, p. 48-52.
- SCHMITZ F.-J., 1988 : Neue Fragmente zum p^{41} , *Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1985 bis 1987*, Münster, p. 78-97.
- SCHÜSSLER K., 1975 : « Die koptische Überlieferung des AT und NT », *Enchoria* 5, p. 26-27.

- 1993 : 'Eine koptische Lektionarhandschrift'. *Liebe zum Wort. Festschrift für P. Ludger Berhard OSB*, F. V. Reiterer and P. Eder OSB (éd.) (Salzburg-Vienne), p. 239–73
- 2003 : *Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltexte. Das sahidische Alte und Neue Testament*, 3.2. sa 521-540, Wiesbaden.
- SCIERY E., 2021 : *The Catena Manuscripts on Acts: A Revised Classification*, publication en ligne (https://brill.com/view/journals/vc/76/3/article-p281_2.xml).
- SIMONET J.-L., 2016 : « Le livre des Actes dans la Bible éthiopienne. A propos d'un livre récent », *BABELAO* 5, p. 117-125.
- STONE M.E., 2021 : *The Genesis Commentary by Step'anos of Siwnik' (dub.): Edition, translation and Comments* (CSCO 695, Scriptores Armeniaci 32), Louvain.
- STRUTWOLF H., GÄBEL G., HÜFFMAIER A., MINK G., WACHTEL K., 2017 : *Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior, III. Die Apostelgeschichte / The Acts of the Apostles*, Stuttgart.
- TORALLAS TOVAR S., 2007 : *Biblica Coptica Montserratensia P. Monts. Roca II* (Orientalia Montserratensia 2), Barcelone.
- VAN DEN BROEK R., 2013 : *Pseudo-Cyril of Jerusalem On the Life and the Passion of Christ: A Coptic Apocryphon* (Supplements to Vigiliæ Christianæ, 118), Leyde, Boston.
- VAN LANTSCHOOT A., 1957 : *Les "Questions de Théodore". Texte sahidique, recensions arabes et éthiopienne* (Studi e Testi, 192), Vatican.
- VASCHALDE A., 1932 : « Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible. Deuxième groupe : textes bohaïriques, *Le Muséon* 45, p. 117-155.
- WEIGANDT P., 1969 : « Zwei griechisch-sahidische Acta-Handschriften (p⁴¹ und 0236) », dans K. ALAND (éd.), *Materialen zur neutestamentlichen Handschriftenkunde* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 3), Berlin, p. 54-95.
- YOUNG D.W., 1998 : « Pages from a Copy of Shenute's Eighth Canon », *Orientalia* 67, p. 64-84.
- 2000 : « Five Leaves from a Copy of Shenute's Third Canon », *Le Muséon* 113, p. 263-294.
- ZANETTI U., 1996 : « Les lectionnaires coptes », dans C.-B. AMPHOUX, J.-P. BOUHOT (éd.), *La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne*, Lausanne, p. 141-196.
- 2007 : « Leçons liturgiques au Monastère Blanc : Six Typika », *Bulletin de la société d'archéologie copte* 46, p. 231-304.
- ZOHRAB J., 1805 : *Astuacašunc' Matean Hin ew Nor Ktakaranc'*, Venise.

RÉSUMÉ

Cet article vise à résumer l'évolution de nos connaissances des témoins (manuscripts continus, lectionnaires, citations patristiques) des versions coptes, gotique, éthiopienne, arméniennes et géorgiennes des Actes des Apôtres, et à évaluer l'état de l'étude globale de ce domaine, et plus spécialement, des éditions déjà réalisées, ou en préparation, pour chacune de ces langues. Comme cet article fait suite à une publication antérieure sur le même sujet, l'auteur insère au début quelques éléments de suppléments sur les témoins grecs et les versions syriaques des Actes.

ABSTRACT

This article aims to summarize the evolution of our knowledge of witnesses (continuous manuscripts, lectionaries, patristic citations) of the Coptic, Gothic, Ethiopian, Armenian and Georgian versions of the Acts of the Apostles, and to evaluate the state of the global study of this field, and more specifically, of editions already produced, or in preparation, for each of these languages. As this article follows a previous publication on the same domain, the author inserts at the beginning some elements of supplements on the Greek witnesses and the Syriac versions of the Acts.

MOTS-CLEFS

1. Actes des Apôtres
2. Critique textuelle du Nouveau Testament
3. Versions coptes
4. Version gotique
5. Version éthiopienne
6. Versions arméniennes
7. Versions géorgiennes

KEYWORDS

1. Acts of the Apostles
2. New Testament Textual Criticism
3. Coptic versions
4. Gothic version
5. Ethiopian version
6. Armenian versions
7. Georgian versions

À l'origine des études sanskrites : la *Grammatica Sanskritica* de Jean-François Pons S.J.

Par

Christophe Vielle

F.R.S.-FNRS & UCLouvain (Louvain-la-Neuve)

Le présent article constitue la recension critique d'un ouvrage pour lequel il souhaite surtout servir d'utile complément d'information : P.-S. Filliozat, *À l'origine des études sanskrites. La Grammatica Sanskritica de Jean-François Pons S.J. Étude, édition et traduction* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 56), Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2020. Avec cet ouvrage¹, Pierre-Sylvain Filliozat (ci-après abrégé PSF) nous rend accessible la grammaire sanskrite, redécouverte en 1937 par son père Jean², composée par le jésuite français Jean-François Pons (1698-1752, Chandernagor) entre 1730 et 1734 : plus précisément en 1730-1732 pour sa première partie, et, probablement, en 1732-1734 pour la seconde, ainsi qu'il sera détaillé *infra*.

¹ La contrainte formelle consistant, comme un compte rendu (que ce texte était supposé être au départ), à suivre au plus près la structure de l'ouvrage recensé, explique certaines lourdeurs (dans l'usage excessif des parenthèses notamment) d'une expression par trop condensée, que le lecteur voudra bien pardonner. Il convient de remercier Arlo Griffiths pour son amicale relecture méticuleuse du texte initial ainsi que ses suggestions pour en améliorer la lisibilité.

² J. FILLIOZAT 1937.

1. *Grammaires jésuites et grammaires indigènes du sanskrit*

La grammaire de Pons ainsi publiée vient s'ajouter aux deux autres œuvres jésuites du même type (rappelées p. 9, 24, 29, 95) déjà disponibles : celle de Heinrich Roth (1620-1668, Agra), rédigée dans les années 1654-1662, dont le manuscrit autographe reproduit en fac-similé, accompagné d'une introduction, fut publié en 1988 par Arnulf Camps et Jean-Claude Muller³ ; et celle de Johann Ernst Hanxleden (1681-1732, Kérala), précédant d'une dizaine d'années celle de Pons, dont le texte fut édité, accompagné d'une reproduction du manuscrit autographe et d'une introduction, par Toon Van Hal et Christophe Vielle en 2013⁴. Si ces deux derniers ouvrages attendent encore chacun leur complément (édition et/ou traduction annotée), il est regrettable qu'aucune mention de ceux-ci ou de leurs auteurs ne se trouve dans la présente publication, qui omet également de mentionner à sa juste place l'article pionnier de J.-C. Muller sur ces trois grammaires⁵. Il aurait été également opportun de préciser, lors de leurs mentions respectives, que la grammaire de Roth, rédigée en latin et en écriture devanāgarī pour le sanskrit, est basée sur la grammaire d'une école médiévale non strictement pāṇinéenne, le *Sārasvata-vyākaraṇa* d'Anubhūti Svarūpācārya⁶ (grammairien auquel Pons fait référence dans son épître de 1740, cf. p. 67 et n. 134), tandis que celle de Hanxleden, en latin et écriture malayalam pour le sanskrit, suit la collection de paradigmes *Siddharūpa* ainsi que le post-pāṇinéen *Rūpāvatāra* de Dharmakīrti, alors en usage en début de cursus des lettrés au Kérala. Ce sont en effet des informations comparativement importantes, vu que la grammaire de Pons se fonde, elle, successivement sur deux ouvrages de base distincts, en vogue au Bengale, relevant chacun d'une tradition grammaticale non pāṇinéenne différente, c'est-à-dire pour ses cinq premiers « chapitres » (constituant une première partie donnée par un manuscrit autographe en latin et écriture bengalie pour le sanskrit) sur le *Mugdhabodha* de Vopadeva, et pour l'autre (dite « sixième ») « partie », postérieure, dévolue à la syntaxe, sur le *Samkṣiptasāra* de Kramadīśvara, de l'école dite (du nom de son commentateur principal) de Jaumara (cette partie préservée en français dans une copie qui fait au début usage d'écriture telugu-kannada puis donne le sanskrit en transcription, fut retraduite en latin par Anquetil Duperron).

L'indépendance de chacune de ces trois œuvres et de leurs sources indigènes respectives aurait pu être soulignée, et la question d'une certaine unité de méthode (jésuite) dans l'approche de la même langue (sanskrite) au moins là posée⁷ (sur ce point seuls quelques éléments d'amorce de réflexion se trouvent p. 92-93). Pourtant, à la fin d'une introduction très générale (p. 9-24) de belle facture intellectuelle, offrant une première section sur « La République des Lettres et l'orientalisme », puis une seconde sur « Les missionnaires [jésuites] face

³ CAMPS, MULLER 1988. Une édition critique avec traduction allemande de la grammaire de Roth (laquelle a aussi reçu l'attention de P.-S. FILLIOZAT 2012, ainsi que, au World Sanskrit Conference de janvier 2023, de la spécialiste polonaise Małgorzata Wielńska-Soltwedel) est en préparation par J.-C. Muller et Johannes Schneider (Université Louis-et-Maximilien de Munich et Académie bavaroise des sciences) ; cf. SCHNEIDER 2022.

⁴ VAN HAL, VIELLE 2013. Une traduction française annotée de cette grammaire, avec une introduction détaillée sur Hanxleden et son œuvre, est en préparation sous la direction de Chr. Vielle (Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve), qui coordonne aussi une réédition du texte avec traduction anglaise à l'Université sanskrite Sree Sankaracharya de Kalady (Kérala).

⁵ MULLER 1985 ; cf. aussi MULLER 1993.

⁶ Cf. P.-S. FILLIOZAT 2012, p. 19.

⁷ Cf. MULLER 1985, p. 139.

aux langues de l'Inde » consacrée plus particulièrement à l'œuvre de François Xavier⁸ et à celle de Roberto de Nobili⁹, ce n'est d'abord que via leurs utilisations confidentielles respectives par les savants Athanase Kircher (1602-1680) pour Roth, Paulinus a Sancto Bartholomaeo (1746-1806) pour Hanxleden, et Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron (1731-1805) pour Pons, que les œuvres grammaticales de ces trois missionnaires sont jugées comme « fondatrices » des études sanskrites.

2. Pons et la constitution du fonds indien de la Bibliothèque du Roi

Une première partie intitulée « Jean-François Pons » introduit d'abord à l'histoire de la mission jésuite française en Inde et à la constitution du fonds indien de la Bibliothèque du Roi au début du XVIII^e siècle (p. 25-36) ; on aurait aimé trouver dans cette dernière section un relevé des mentions de la grammaire de Pons dans les plus anciens catalogues conservés, comme celui de 1739¹⁰ (voir *infra*). Suit une section (p. 37-47) détaillant les éléments biographiques sur Pons, né Jean (on peut penser, même si ce n'est pas dit, qu'il prit son second prénom, inspiré de celui de François Xavier, lors de son noviciat), son enfance et son entrée précoce chez les jésuites d'abord (sur base notamment d'une enquête dans les archives menée par J.-C. Muller à Rodez et à Rome, dont toutes les pièces ne sont pas ici reprises) ; sa carrière missionnaire, en particulier à Chandernagor (1726-) au Bengale ; enfin la mission astronomique qu'il mena à la requête du rāja de Jaipur et qui occupa pour lui toute l'année 1734 (après laquelle on peut penser qu'il put partir enfin dans le sud, ainsi qu'il le souhaitait, p. 63, cf. p. 86). Un éclairage particulier est accordé à la façon dont il procéda à la collecte (jusque fin 1732) de manuscrits indiens et à leurs envois à Paris, sur base notamment d'un premier examen (cf. p. 83-84 pour la suite) du Catalogue dressé par Pons (mais recopié par un scribe, avec seulement la note finale clairement autographe, cf. p. 44-45) conservé à la BNF, NAF n° 5442 : folios 1-4 seulement, ajoutera-t-on (= 7 pages, portant la double date de décembre 1732 et janvier 1733 pour la note finale)¹¹.

3. La correspondance de Pons

Une deuxième partie (p. 49-80) est consacrée à la correspondance de Pons, avec d'abord la publication de trois lettres autographes inédites (préalablement identifiées et transcrites par J.-C. Muller). On notera ici la mise en évidence, sur base de trois témoignages concordants (p. 49-51), de l'identité de leur destinataire : l'ingénieur du Roi Deidier (ou Didier), qui acheta avec, et paya pour, Pons à Cassimbazar deux livres (manuscrits) supposés être du Vêda (et qui s'avèrent ne pas l'être). L'action de ce fonctionnaire en Inde est bien documentée. PSF indique qu'il est à Mahé et Pondichéry entre 1726 et 1728 et rentre en France en janvier 1729 (p. 50 et notes), mais il suggère néanmoins, sur base d'une précision pourtant

⁸ Mais sans aucune référence là à la somme du jésuite Georg SCHURHAMMER (1955-1973).

⁹ Sans aucune référence aux travaux récents des jésuites Anand AMALADASS ou Francis X. CLOONEY (par exemple leur ouvrage commun de 2000/2005) ou, dans une perspective plus générale, d'Ines G. ŽUPANOV notamment (cf. son ouvrage de 1999, ou celui avec Ângela Barreto XAVIER de 2015).

¹⁰ Cf. MULLER 1985, p. 135 ; 1993, p. 157.

¹¹ Cf. son édition par OMONT 1902, p. 1179-1187, ce dernier ouvrage étant renseigné à la note 31 et non 35 comme mentionné par PSF aux n. 53, 58, 65, 197 etc. Le Catalogue complet est accessible en ligne : cf. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b105278700/f9>. On y signalera en passant (f° 3v) la remarque concernant « la Grammaire Mougdebôdha » et le « Dictionnaire d'Amarasingha », correspondant aux items 1 et 7, précédemment envoyés, et dont le coût est par conséquent *in fine* déduit (f° 4r l. 1-2).

« approximative » (n. 60) du père Calmette, que Pons rencontra Deidier dès 1726, année même où notre jésuite arrive à Chandernagor et qui l'aurait donc vu aussitôt apprendre le sanskrit et collecter des manuscrits. Une telle chronologie est en réalité impossible (PSF lui-même, p. 45, propose les dates de 1727 et même plutôt 1728 pour le début de cette collecte). Sur base des sources premières fournies par Alfred Martineau¹², on peut reconstituer précisément les activités de l'esprit curieux (au service de l'Église aussi) que fut le sieur Deidier, ingénieur expérimenté. Celui-ci, engagé par la Compagnie pour la construction d'un fort à Mahé sur la côte Malabar, à la toute fin de 1724, embarque sur l'un des vaisseaux en partance de France (La Bourdonnais, qui y est alors second capitaine, dit avoir appris auprès de lui, pendant le voyage, la fortification et la tactique) ; il arrive à Pondichéry début octobre 1725 pour réembarquer presque aussitôt pour l'expédition destinée à reprendre Mahé (gagnée les 2-3 décembre), place qu'il ne quittera pas jusqu'à son retour à Pondichéry le 19 mai 1728 ; il ne reste à Pondichéry, où on l'attendait pour son art, que quatre mois, le temps de diriger quelques travaux de fortification jusqu'au 21 septembre, date où il embarque cette fois pour le Bengale, en vue d'évaluer la réparation de la loge française (endommagée par les eaux en 1725) de Cassimbazar, au nord de Chandernagor. Il séjourne là quelques semaines (entre début octobre et fin décembre 1728) puis il repart, sur le même navire avec lequel il était arrivé là, pour Pondichéry, où il fait escale le 13 janvier 1729 et d'où, rappelé par la Compagnie, il quitte définitivement l'Inde pour la France le 30 janvier. Quand Pons déclare le 27 décembre 1729 (p. 53) qu'il s'est mis à apprendre la langue « samskerte » peu de temps après le départ de son correspondant (avec lequel il a visité Cassimbazar pour l'achat malheureux de manuscrits), il fait référence à leur fréquentation un an auparavant ; le début de son apprentissage du sanskrit doit donc être daté du début de l'année 1729. À la fin de sa lettre de décembre 1729, Pons, sur le fait qu'il écrit le sanskrit suivant la prononciation du Bengale, rappelle à son destinataire qu'« à la côte Coromandel on prononce autrement, facilement vous verrez la différence » (p. 58), comme si ce dernier se trouvait alors encore à Pondichéry, tel que Pons pouvait le penser, alors qu'il n'y était plus depuis longtemps. Deidier reçut la lettre en 1730 et lui répondit la même année (cf. p. 53 note 70) ; il dut alors informer Pons qu'il était bien revenu en France. La lettre de 1731 apparaît comme la réponse de Pons (« J'eus l'honneur de vous écrire il y a un an... », p. 58). Et on apprend dans la lettre du 30 décembre 1733, qu'une lettre non conservée de Pons fut aussi adressée à son ami en octobre 1732 (p. 63), auquel il promet encore une nouvelle lettre l'année suivante (p. 64), c'est-à-dire pour la fin de 1734. Reste la question non résolue des « recueils » de découvertes sur l'Inde dont Deidier serait l'auteur, ainsi qu'évoqué par Pons (p. 53) qui qualifie en outre respectueusement son correspondant de « si versé dans la mythologie indienne », en accord avec deux témoignages épistolaires d'un agent de la Compagnie à Pondichéry (cités p. 50) sur Deidier, le premier daté d'octobre 1728 : « [esprit] fort curieux... a séjourné longtemps à la côte Malabar, y a écrit à ce sujet (c'est-à-dire celui des chrétiens de saint Thomas, ce que l'extrait donné par PSF ne permet pas de comprendre). Il est actuellement dépositaire de leur rituel (= d'un manuscrit liturgique de ces chrétiens)... s'est particulièrement appliqué à la connaissance des religions de l'Inde » ; le second de janvier 1729 : « Il emporte avec lui bonne provision de curiosités de ce pays ». Mis à part la lettre de 1725 en référence *supra* et un « Mémoire du 29 avril 1728 sur ce qui reste pour achever la fortification de Mahé », tout technique, on sait par une lettre du Conseil Supérieur de Pondichéry que, suite à un incendie à

¹² MARTINEAU 1920, p. 176, 180-181, 229, 232-3, 315, etc. Cf. aussi MARTINEAU 1917, p. 85-86, 182, etc., ainsi que LA FARELLE 1887, p. 127-133, pour l'édition d'une lettre de Deidier de décembre 1725 sur la reprise de Mahé, et, p. 105, pour l'extrait d'une plus brève d'octobre.

Mahé quelque temps avant son départ, au printemps 1728, « M. Deidier a perdu comme les autres officiers ses hardes et différents effets. Il n'a demandé aucune indemnité. Nous ne lui avons rien offert, sachant que c'est la perte de ses papiers qui lui est sensible, ce que nous ne pouvons réparer, quelque somme d'argent que nous lui eussions offerte, cela n'aurait pu l'indemniser. » Il accumulait donc des notes sur la religion indigène (quoiqu'il ait malheureusement perdu celles relatives à son séjour au Kérala, relatives tant au christianisme local qu'au brahmanisme), et il fut aussi actif dans la collecte de manuscrits (cf. p. 50). Il est possible qu'il ait participé, quand il y était encore, à la préparation du lot de « Livres (manuscrits syriaques pour la plupart) reçus (à Pondichéry) de Mahé pour la bibliothèque du Roi », embarqués sur un navire pour la France en janvier 1730 (cf. la lettre qui l'accompagne, par le même agent que la première citée *supra* à propos de Deidier, laquelle évoquait d'abord le fait que le gouverneur lui-même avait alors « déjà donné l'ordre à Mahé, côte Malabar, où sont les Chrétiens de St Thomas, de faire payer par la caisse de la Compagnie ce qu'il faudra pour acheter les livres de ces Chrétiens »)¹³. Deidier pourrait-il être l'auteur du traité mythologique (surtout ; aussi rituel) *La gentilité du Bengala*, anonyme, édité par Willem Caland¹⁴ ?

¹³ OMONT 1902, p. 832-834.

¹⁴ CALAND 1923, p. 95-165. L'héritier du manuscrit en France y a inscrit son nom (Jean-Louis Morinet) et la date de 1741. Le traité, manifestement autographe, y suit un autre, plus ancien, copié de la même main (avec pagination propre), attribué dans le (second) traité au père Nobili (cf. p. 136 ; il est en réalité de Brito, cf. note 16 *infra*), et est, *in fine*, « augmenté de plusieurs remarques touchant les météores et les planètes, et d'une oraison pour le tonnerre » non éditées par Caland. Les rares références historiques internes plaident pour une datation après 1700 et avant 1740. Telle est la fourchette de base. Si l'on reprend ces indications, une rédaction en 1728-1729 (c'est-à-dire, s'il s'agit de Deidier, durant la période de son séjour au Bengale jusqu'à son retour en France) est une possibilité, avec : 1° le pouvoir impérial moghol en déliquescence et l'élévation d'un *kṣatriya* hindou, fait rāja, Raghunath Dās, à la cour du vice-roi/nizām du Gujarat, qui est alors soit Nizām ul-Mulk jusqu'en 1724 (année où celui-ci s'installe à Hyderabad ; occupant aussi le poste de grand vizir de la cour en 1722-1724, il a alors, en tant que « soubah dar d'Ahmadabad », un représentant sur place, le « naéb [= délégué de nabab] Takmir uddin khan » suivant ANQUETIL DUPERRON 1771, p. cclxviii = 1997, p. 304), soit Mubārīz-ul-Mulk Sarbuland Khan jusqu'en 1730 (« Voyez un exemple dans la personne d'un [Katri = *kṣatriya*] nommé Rognaldas [= Raghunath Dās], fait depuis peu Raia [= rāja] et dont le génie se soutient à la cour de Derkousykan [= ? Takmir-ud-din Khan], Maure de religion, à présent gouverneur de Gouzeratty, le pays d'Amadat et Suratte. L'on rapportera ailleurs la révolution de la cour du grand Mogol », p. 105) — serait-ce déjà le même personnage que le *kṣatriya* premier ministre/diwan du même nom (Rāja Raghunath Dās) soutenu en 1751 par les Français, qui contrôlent alors le nizāmāt du Gujarat, et assassiné en 1752 ? 2° De cruels princes Shivaji-s (générique pour les chefs marathes successeurs du fameux Shivaji du XVII^e siècle) et Angria-s (nom de la famille des amiraux et corsaires marathes, dont le plus célèbre, Kanhoji Angria, fut actif de 1698 à 1730) (« plus communément les Gentils de l'Indoustan et de Gouzeratte ne tuent rien et ne répandent point de sang dans leurs sacrifices, excepté en divers endroits de la côte Malabar. Surtout c'est les princes Sevagis et Angriats, qui sacrifient ordinairement des enfants qu'ils égorgent devant l'idole, ou ils immolent aussi les prisonniers qu'ils font à la guerre », p. 150). 3° La peste sur la côte de Coromandel, notamment dans la région du comptoir de Mazulipatan (à mi-chemin entre Pondichéry et Chandernagor), et l'aide fournie à cette occasion par les Français de Pondichéry (« quelques fois même dans les mortalités, qui sont assez fréquentes dans ce pays, ils les laissent dans les campagnes aux bêtes féroces et aux oiseaux, et ce par la quantité des morts, ce qui souvent contribue à augmenter la contagion, comme il est arrivé depuis quelque temps à la côte Coromandel spécialement à Mazulipatan, où les Gentils attaqués de peste périrent par milliers et au milieu des campagnes, ce qui empoisonna tellement l'air que les oiseaux et les bêtes même s'en ressentirent et donna lieu aux Français, surtout à ceux de Pondichéry, de faire connaître partout la générosité de sa nation par des secours, qu'ils donnèrent au reste de ces malheureux peuples qui réclamaient leur charité », p. 153). La peste et la famine sont alors endémiques sur cette côte (une peste importante est signalée pour les années 1702-1704 ; une longue famine de deux ans se produit en 1728-1730, avec livraisons de riz par les autorités de Pondichéry dans la région affectée de Mazulipatan, cf. MARTINEAU 1920, p. 228, 339, 346).

Quelques remarques sur le contenu de ces trois premières lettres. Page 53, à propos d'une explication, « bien différente de celle des pp. Capucins du Thibet », de la « particule bramenique ôm », la référence incomplète, à la note 76, à un « *Alphabetum Tibetanum* (?) » pose problème, car les deux ouvrages publiés sous ce même titre par le religieux orientaliste Antonio Agostino Giorgi o.s.a. (1711-1797) ne sont parus qu'en 1759 et 1762-1763 (cette seconde édition avec une partie première nouvelle, historico-comparative, peut-être retardée pour raison d'approbation, et une seconde, linguistique, p. 553-759, reproduisant le volume de 1759) ; on sait que le jésuite Ippolito Desideri (1684-1733), qui visita le Tibet (1715-1720), donna l'explication indigène d'un mantra bouddhique contenant l'*akṣara* (cf. sa lettre de 1716 publiée, traduite de l'italien, dans *Lettres édifiantes*, t. 15, 1722, p. 195 : « Ils se servent d'une espèce de chapellet, sur lequel ils prononcent ces paroles : *Om, ha, hum*. Lorsqu'on leur demande l'explication, ils répondent que *Om* signifie intelligence ou bras, c'est-à-dire puissance ; que *ha* est la parole ; que *hum* est le cœur ou l'amour ; & que ces trois mots signifient Dieu »), et qu'il est donc possible que ses rivaux capucins à Lhassa (auxquels seuls l'autorité vaticane conféra cette mission) reçurent cette même explication, à moins qu'il ne s'agisse d'une autre¹⁵. À sa première explication symbolique très correcte de *om* en 1729 (cf. p. 54 n. 79 ; voir aussi en 1740, p. 72 n. 54), Pons ajoute en 1731 des considérations linguistiques qui le sont moins (cf. p. 60 n. 111) ; quant au thème de la vacuité comme substance de l'être/l'esprit suprême, que Pons amalgame à ses considération sur *om* et la *trimūrti* (« Il est encore vray que par *ō* ils entendent ce vuide si fameux dans tout l'Orient par la souveraine béatitude de ceux qui y parviennent et qui par là ne sont plus sujets aux transmigrations. La substance de dieu même est ce vuide ou cette négation de toute matière », 1729, p. 54 ; « qui peut y [= au système des transmigrations] mettre fin parvient à ce vuide si fameux dans l'Orient et qui est l'être souverain avec lequel les âmes pures et libres des transmigrations ne font qu'un seul et même être », 1731, p. 60), il paraît en effet emprunté à quelque description du bouddhisme « tantrique », tibétain ou plutôt, dans ce cas, extrême-oriental, d'autant qu'il est illustré en 1731 par l'interprétation forcée de la version chinoise d'un mantra au Bouddha Amitābha, transcrit Na-mo-o-mi-to-fo (= Námó Ēmítuó fó) dans sa source, que Pons comprend comme sanskrit Namô ôm ito + chinois fo (cf. « Pho des Chinois » cité *infra* ; foto dans lettre de 1733, p. 63, *Photo* 1740, p. 74) = Bouddha, avec l'interprétation erronée *om* + *ito* là où il fallait voir, après *namo*, l'adaptation du nom d'Amitābha, ce qui nous mène au Bouddha de l'école dite de la Terre pure, laquelle y est en effet présentée comme refuge en dehors des cycles de transmigrations et équivalent au *nirvāṇa*. Sur la *gaetri* (*gāyatrī*) mentionnée en 1729 (p. 54 et n. 84-85), voir sa transcription en 1731 (p. 61, cf. n. 115 ; il manque ici des renvois entre les deux lettres sur ces matières). Dans la lettre de 1733, manquent des références aux « écrits » (manuscrits) mentionnés (p. 62), sans plus de précision, des jésuites (Costanzo Giuseppe) Beschi (1680-1747) et (João de) Brito (1647-1693)¹⁶, ainsi que des références bio-

¹⁵ La documentation collectée par la mission capucine au Tibet fut elle-même exploitée pour la rédaction de... l'*Alphabetum* ; cf. 1762, p. 506-507 sur *Hom* et *Hum* initiaux et finaux du mantra bouddhique « tibétain » *om maṇi padme hūṃ* : « *Hum* seu *Ohm* caput pariter est Indicae orationis *Ohm (om) Wistnu (Viṣṇu) Narajen (Nārāyaṇa)* » ; p. 513 etc., ainsi que p. 232 où l'auteur explique d'abord bien que *Hom (om)*, *ornamentum capitis*, est basé sur la lettre *a* (notre première), alors que *Hum (hūṃ)*, *ornamentum finis*, l'est sur *ha* (leur dernière), puis ajoute : « *Hom* veluti *Ham* Ægypt. & *hom* (*sic* en *nāgarī*, au lieu du *om* attendu, mais une partie des mentions en *nāgarī* apparaissent là refaites sur les transcriptions, ex. à la page suivante *Sautri/sautrī* et *Gaetri/gāetrī* au lieu de *sāvitṛī* et *gāyatrī*) *Hom* Ind. vim igneam spirituum ». Quant à Desideri, dans un autre de ses écrits édité au xx^e siècle, il se contente de voir en *om* et *hūṃ* du même mantra bouddhique de simples ornements de style (cf. WESSELS 1926, p. 264-265).

¹⁶ Pour Beschi, l'écrit qui « contient sans doute ce qu'il a appris des brames tamouleurs » correspond à l'une de ses œuvres en tamoul. Pour l'écrit de Brito à propos de l'« incarnation » de « Vichnou » en « Crichnen » et

bibliographiques aux pères (Claude Stanislas) Boudier (1687-1757)¹⁷ p. 63 (ou au moins un renvoi à la p. 47 qui le mentionne aussi pour sa participation à la mission astronomique de 1734) et (Étienne) Le Gac (1671-1738) p. 64 (ou au moins un renvoi aux p. 31-32, 36) ; et à la note 118 une explication de « nirakar » = *nirākara* (ou un renvoi à la p. 75 n. 71 ; ou au noirakar de la p. 37 et n. 103, où manque là la glose d'onadi = *anādi*).

Suivent les rééditions, d'abord (p. 64) d'une brève missive autographe de 1739, sans intérêt scientifique¹⁸, laquelle, adressée au père Oury (donné comme le supérieur de Pons, p. 49), mentionne les pères (Jean) Calmette (1692-1740 ; cf. p. 12 et 46 n. 55) et (Jean-Joseph ?) Lajohanie (ce dernier et le premier sans référence prosopographique ni dans l'index) ; ensuite (p. 65-80) du riche épître sur la littérature sanskrite, daté du 23 novembre 1740 et paru dans *Les Lettres édifiantes et curieuses* (pour laquelle il aurait été bienvenu, p. 51 et 65, d'au moins citer les références de son édition dans la série originale des recueils de *Lettres*, c'est-à-dire le t. 26, 1743, p. 218-256), que Sylvain Lévi et Louis de La Vallée Poussin¹⁹ citaient déjà pour ses remarques astronomiques comparatives pertinentes — voir sur ce son chapitre VI, p. 72-73, où manquent une référence aux « Tables de M. de la Hire », c'est-à-dire les *Tabulae Astronomicæ* de ce savant, 2^e éd. 1727, et à leur adaptation sanskrite réalisée à la cour du souverain de Jaipur, ou au moins un renvoi à la p. 47 (sur « La mission [astronomique] auprès de Jaisingh »)²⁰. On reviendra plus loin sur le chapitre grammatical (II), lequel en ce qui concerne le lexique (p. 68) reprend des remarques déjà faites en 1729 (cf. p. 55 n. 87, ici sans renvoi). On apprend aussi (ch. III, p. 69) que Pons a composé un « abrégé des règles » de versification, qu'il aurait envoyé au père (Jean-Baptiste) Du Halde (1674-1743) l'année d'avant, c'est-à-dire en 1739 (égaré aussi de ce côté... comme l'original de la deuxième partie de sa grammaire, cf. *infra*). Au ch. IV (p. 70), il manque des références pour « *Canjivouram* », « le vénérable père de Nobilibus » (= Nobili) et le « père (Louis-Noël ou Natal) de Bourzes » (1673-1735)²¹. Les derniers chapitres (VII-X) sur la philosophie sont particulièrement édifiants (leur commentaire en notes quelque peu scolaire). Il est regrettable que PSF n'y ait pas cité les passages comparables ou illustratifs du Catalogue de 1732-1733 concernant la philosophie, ici reproduits²² avec quelques notes en complément (et renvois aux pages de PSF), car Pons y témoigne déjà de son intérêt particulier pour ces matières (« Des

trois « Ramen », il doit s'agir de son traité (originellement composé en portugais) dans sa traduction française réalisée peu avant 1700 par le père Jean Venance Bouchet (1655-1732) : *Relation des erreurs qui se trouvent dans la religion des gentils Malabars de la coste de Coromandel dans l'Inde* ; cf. son édition par CALAND 1923, p. 1-91 (p. 8-20 pour « La vie de Vichnou »), sur base principale de la copie manuscrite, avec variantes, de la main de Deidier (? ; réalisée lors de son séjour à Pondichéry) ou de quelque autre, auteur de *La gentilité du Bengala*, qui attribue, lui, ce traité à Nobili (cf. note 14 *supra*). Sur ce traité de Brito et ses traductions, voir ZACHARIAE 1918 (cf. p. 8 pour la version française ici concernée), et RUBIÉS 2016, p. 115.

¹⁷ Anquetil Duperron le rencontre sénile à Chandernagor en 1756, cf. ANQUETIL DUPERRON 1771, p. xxxiii et xxxv = 1997, p. 94 et 96.

¹⁸ Déjà publiée par MULLER 1985, p. 144, ainsi que signalé en note.

¹⁹ LÉVI 1891, p. 42 ; LA VALLÉE POUSSIN 1898, p. 146.

²⁰ Où (n. 57), à côté de celle de DELIRE 2013, on ajoutera les études de Raymond MERCIER (1984 et 1993) ainsi que de David PINGREE (2002).

²¹ De la Mission de Madurai, auteur de plusieurs lettres publiées (1708-1718) et d'un dictionnaire tamoul ; cf. VINSON 1899, p. 103-122.

²² Cf. note 11 *supra* ; voir OMONT 1902, p. 1183-1184, pour le passage concerné.

renseignements succincts mais dont la valeur fait regretter qu'on n'en ait point sollicité davantage du P. Pons », *dixit* Jean Filliozat)²³ :

[f° 2v] Livres philosophiques.

Les philosophes indiens sont partagés en six différentes sectes ; chaque secte ou école reconnaît un fondateur et a un grand nombre d'ouvrages. Les livres de ces six écoles sont ce qu'ils nomment par excellence les six sciences, du mot Darsanam, qui signifie vue et science. En voici les noms : Neaca-darsanam, Mimangsa-darsanam, Bedanta-darsanam, Sankia-darsanam, Patanzala-darsanam, Bhassia-darsanam [cf. *Bhassyam* p. 73, sans explication n. 158, ni p. 34, sur cette forme inattendue en lieu de *vaiśeṣika*, et qui se trouve aussi dans le Catalogue imprimé de 1739 au n° cxcii : *liber inscriptus Bhassia Darsanam, seu principia sectae Bhassia appellatae* ; s'agirait-il de désigner ainsi l'école dudit *Bhāṣya* de Praśastapāda ?]. Le fondateur de l'école de Neaca, qui veut dire dispute, est un fameux brachmane nommé Gōttam. Quelque recherche que j'ai faite, je n'ai pu avoir ses principes ou sentences ; j'en ai eu un commentaire, qu'on envoie. L'école de Neaca est la seule en vogue dans le royaume de Bengale, et c'est pour cette raison qu'on a envoyé un grand nombre de livres des auteurs de cette secte. Les plus fameux disciples de Gottam furent dans les anciens temps Oudacanassarjia et Botta [cf. p. 76-77 et n. 176 ; le second doit être plutôt Bhaṭṭa Jayanta, auteur de la *Nyāyamañjarī*, que Kumārila, même s'il peut se trouver ici confondu avec ce dernier dans son action anti-bouddhique], suscités, disent les brames, pour combattre l'athéisme et l'impiété que le célèbre Bôdha, qui est le Pho des Chinois [cf. *supra*], et le La des Tartares, avait introduit et répandu dans toute l'Inde. Les rois, persuadés par ces deux philosophes, firent un grand carnage des Bôdhistes, appelés aussi Sarbakes [Cārṣvāka]. Botta, pour se purifier du sang de tant de personnes, parmi lesquelles il y avait un très grand nombre de brames, se brûla vif à Jaguernath [cf. n. 176 : la légende est celle d'Udayana].

Ganguessa est fort illustre [cf. n. 168] ; c'est l'auteur du Sinthamani, dont le nom lui est resté. C'est un livre qui renferme toute la dialectique, suivant les sentimens de Gōttam. La dialectique de Ganguessa a presque fait oublier toutes les autres parties de la philosophie et négliger les meilleurs auteurs, presque inconnus depuis la décadence des lettres sous l'empire des Mogols.

Et de détailler parmi les « Livres de Neaca-Darsanam » :

129. Nilabati de Biankatabatta [Nyāyālīlāvātiprakāśa de Venkāṭa Bhaṭṭa ?], 4 volumes : 1. sur les êtres, 2. sur les propriétés des êtres, 3. sur l'opération des êtres, 4. anumānam ou méthode de connaître ce qui est inconnu par ce qui ne l'est pas. [cf. Cat. 1739 n° clxx = Hamilton & Langlès Bengali n° 40-43 = Cabaton n° 907-910].

(...)

132. 8 Badartha [= ici *vādārtha* plutôt que *padārtha*], en un tome : Devta-bada [*devatā-vāda*], de la nature des dieux ; 2° Muctibada [*mukti-vāda*], du salut ou liberté parfaite ; 3° Pragabhāva [*prāgabhāva*], des choses futures contingentes ; 4° Bisistabaisistabada [*viśiṣṭavaiśiṣṭya-vāda*], des qualités ; [f° 3r] 5° Bidhi-bada [*vidhi-vāda*], vrai sens des lois ; 6° Obidha [? *upadhi-vāda*], des puissances des êtres ; 7° Bayoubada [*vāyu-vāda*], de l'air et du vent ; 8° Ratnakoskara [*ratnakośakāra*], préceptes de dialectique [cf. Cat. 1739 n° clxxvi = Hamilton & Langlès Bengali n° 70 = Cabaton n° 861].

(...)

140. Sintamani, par Ganguessa, dialectique de Neaca-darsanam, divisée en quatre parties : pratiakkiam, anoumanam, upamanam, sabda. La première traite du témoignage des sens par rapport à la connaissance de la vérité ; la seconde, des signes naturels qui mènent à la connaissance des choses qui ne tombent pas actuellement sous les sens ; la troisième des conjectures ou preuves morales ; la dernière des mots ou signes ex instituto [cf. p. 75]. C'est dans la seconde partie qu'ils parlent du raisonnement.

Incidentement, p. 80, on supprimera les guillemets enserrant les idées attribuées à Kapila, l. 4 et 15 : ils ne sont pas dans l'édition originale de la lettre et font attribuer, de façon incongrue, au sage indien des propos au sujet de la religion des Grecs et des Romains ! Il s'agit ici d'une paraphrase mêlée à des jugements de valeur, avec un « dit-il » initial et un « Ainsi raisonne » final fort lâches qui ne sont pas à prendre tel un *iti*.

²³ J. FILLIOZAT 1941, p. iv.

4. Grammatica Sanskritica

On en arrive ainsi aux troisième et quatrième parties de l'ouvrage dévolues à la grammaire sanskrite de Pons, introduite (partie 3) et éditée (partie 4). Des données importantes sur l'apprentissage par Pons du sanskrit (dont le début peut être daté, comme on l'a vu *supra*, de janvier 1729 au plus tôt) et la préparation de sa grammaire se trouvaient déjà aux p. 51-52 et 55 n. 86, ainsi que dans l'épître de novembre 1740. Dans ce dernier, très étrangement, quand il présente les grammairiens, Pons évoque bien Kramadīśvara (« Kramadisvar »), sur l'œuvre duquel il base la seconde partie de sa grammaire, œuvre dont il dit explicitement (cf. p. 67 et n. 137) avoir « fait l'abrégé » qu'il a envoyé à Paris deux ans plus tôt (donc en 1738 ; cf. *infra* sur le fait que cette partie n'était pas encore achevée début 1733), mais en revanche il fait là silence complet sur Vopadeva, sur le *Mugdhabodha* duquel pourtant la première partie de sa grammaire est fondée (cf. p. 87-90), et dont les manuscrits occupaient les deux premières places de son Catalogue de 1732-1733 : « 1. Grammaire Samskretane de Bôpdeva dite Mougdebôdha, 2. Commentaire sur la Grammaire de Bôpdeva » (suivis en 3-4 des manuscrits de la grammaire dite « de Kalapa », cf. Kalap en 1740, p. 67 n. 138 ; et en 5-6 de celle « de Kramadissouara dite Zamoura », ou de Jamour [= Jaumara, cf. *supra*], cf. n. 136 et p. 90-92). Ceci pose assurément question. Les pages de l'introduction consacrées au manuscrit de la première partie de la grammaire (p. 81-83) ne fournissent pas tous les éléments pour une réponse (à la question qui n'est d'ailleurs là même pas posée). Elles ne fournissent d'abord pas les mentions attendues du Catalogue imprimé de 1739, où J. Filliozat²⁴ voyait la référence au manuscrit composite concerné (BNF Sanscrit 551) en deux endroits (et non un seul selon PSF)²⁵, c'est-à-dire, dans la section des *Codices Indici*, non seulement le n° cclxxxiii (*codex chartaceus, quo continentur grammatica & dictionarium linguae Samscretanicæ*, p. 448), mais aussi le n° ccxlix (*codex chartaceus, quo continetur dictionarium verborum Samscretanorum*, p. 446). C'est possible mais peu probable vu que, ainsi que noté par le même, une pagination originale existe en continu pour le dictionnaire et la liste de formes verbales (organisés aussi semblablement en colonnes). En tout cas, la première notice de ce catalogue diffère de celle, aussi en latin, plus complète, inscrite la même année en-dessous du n° 283 dans le manuscrit lui-même (cf. p. 81-82, 200) — c'est cette dernière seule qui livre le nom choisi pour le titre du livre de PSF et donné par lui à l'ensemble de la grammaire (p. 97), à la nuance près que l'observation du fac-similé permet d'y lire « Grammatica Sanskritica » (puis « Dictionarium Sanskriticum » et « voces [corrigé en *vocabula*, non *vocabulæ* tel qu'écrit p. 80] Sanskriticæ ») avec *k*, et non *Sanscritica* (et *Sanscriticum*, *Sanscriticæ*) tel qu'écrit par PSF (et J. Filliozat pour le premier) ! Ce qui importe est d'observer que l'on aurait donc bien déjà remis ensemble en 1739 au moins la grammaire (première partie) et le dictionnaire (d'Amara [suivi de la liste verbale] avec des traductions « en latin » [*latiné*, non *latino*] dites *autore* [non *auxtore*] *incerto*) de Pons, tandis que dans son Catalogue de 1732-1733, ils apparaissent comme des cahiers (groupes de feuilles) séparés (item n° 13 « Rudiments de la langue samskretane, en latin », et items 10 et 12 pour le « Dictionnaire d'Amarasingha expliqué en latin au copiste » et un « Dictionnaire des verbes samskretans expliqué en latin au copiste » ; cf. p. 83, et p. 35 à laquelle il manque un renvoi en n. 197). C'est ce volume qui les rassemble que décrit aussi Anquetil Duperron dans sa lettre au père (Gaston-Laurent) Cœurdox (1691-

²⁴ J. FILLIOZAT 1937, p. 278-281.

²⁵ Ainsi que MULLER 1985, p. 137.

1779) en 1768 (cf. p. 85)²⁶ : « Le seul ouvrage que nous ayons sur le *samskrétam*, est un *in-folio Samskrétam-latin*, dans lequel le *samskrétam* est écrit en caractères *Bengalis*. Ce volume comprend une *Grammaire*, et un *Dictionnaire* qui est par ordre de matières. Les verbes font une classe à part, à la fin du dictionnaire ; et le latin y manque quelquefois. La grammaire dont je viens de vous parler, n'est pas entière ; elle ne comprend, en cinq chapitres, que les lettres, les pronoms, les noms et les verbes : la *syntaxe* manque » — cf. sa note antérieure²⁷ : « Il n'y a, à la Bibliothèque, que la grammaire Latine qui est à la tête du dictionnaire Samskrétam-Latin, en caractères *Bengalis*, l'*Amarasingha* », ainsi que sa propre copie de la grammaire première partie, avec quelques ajouts, dans un nouveau manuscrit (cf. p. 86-87), qu'il conclut en disant, en latin, qu'elle est suivie dans le manuscrit original de 23 pages (d'un texte sanskrit) en caractères bengalis sans traduction [B], d'un dictionnaire sanskrit-latin [C], et de *nomina verba* [D] ; ce qui n'indique cependant en rien, comme le déclare PSF (p. 87), que ces « quatre textes »/cahiers étaient « déjà réunis lors de l'envoi de 1733 ». Plus précisément (cf. p. 82)²⁸, il s'insère en outre dans le codex relié (en 1805) actuel une portion avec des stances de Cāṇakya [B] (23 folios aux seuls rectos)²⁹ entre [A] la grammaire et [C] le dictionnaire, ainsi qu'après un *dhātupāṭha* [D]³⁰, une dernière portion avec une copie du *Kāvya-kāmadhenu* de Vopadeva [E] (c'est-à-dire le commentaire de ce dernier à son propre *dhātupāṭha* versifié, le *Kavikalpadruma*). Des dates correspondant à 1730 (*śaka* 1652) se trouvent inscrites dans les parties C, D et E, apparemment de la même main indigène³¹. Quoique la description de 1739 ne le précise pas, on peut donc penser que déjà ces mêmes cinq éléments avaient été alors réunis (de par leur nature/aspect solidaire ou l'identité de leur auteur/utilisateur reconnue à défaut d'être déclarée) pour former ainsi « une sorte de Manuel pour étudier le sanscrit » (Eugène Monseur)³², même si ces cahiers arrivèrent en France séparément, y compris dans le temps : d'abord les cahiers C-D(-E), puis, quelque temps plus tard, les cahiers A(-B). En effet, le cahier de la grammaire, bien que mentionné dans le Catalogue de 1732-1733 (silencieux quant à B et E, copies de pandit annexes non annotées par Pons), n'a cependant pas de prix indiqué en regard (c'est le seul), et une seconde main a ajouté en marge « non rep[résenté]. » (pour l'envoi), ce qui signifierait (à moins qu'il ne faille seulement comprendre « non rep[ris]. » au décompte final des dépenses), non, comme le pense PSF (p. 83-84, qui omet cette indication importante notée par J. Filliozat), que le manuscrit de cette première partie était alors inachevé, mais qu'il ne fut simplement pas alors envoyé car conservé encore un certain temps pour son besoin par son auteur, à Chandernagor, tandis qu'il devait encore achever la deuxième partie de sa grammaire, transcrite dans un nouveau cahier. On apprend en effet par le même document de 1732-1733 (f° 3v l. 13 = éd. p. 1186) que la composition de la seconde partie de sa grammaire est alors déjà initiée, via la dépense marquée pour le « copiste de la traduction latine de la grammaire *Sankiptasara*

²⁶ L'extrait est donné par PSF suivant le manuscrit original NAF n° 8871 ; la lettre a été publiée par ANQUETIL DUPERRON 1785 (date aussi donnée par PSF n. 198, correspondant à l'année de lecture du « Mémoire » d'Anquetil Duperron, à la suite duquel cette correspondance est placée en « Supplément », mais ce volume des *Mémoires* ne fut publié qu'en 1808, après la mort de l'auteur) ; pour l'extrait cité, voir p. 669.

²⁷ Note (b) à la lettre initiale de Cœurdoux (écrite en réponse aux demandes de l'abbé Barthélemy, et transmise par ce dernier à Anquetil Duperron qui la publie en l'annotant) ; ANQUETIL DUPERRON 1785, p. 648.

²⁸ Voir <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b105326379> pour le manuscrit (Sanskrit 551) en ligne.

²⁹ Sur cette portion du manuscrit, voir aussi MONSEUR 1887, p. xvi.

³⁰ Sur lequel davantage d'information chez J. FILLIOZAT 1937, p. 280.

³¹ D'après J. FILLIOZAT 1937, p. 280 (non repris par PSF).

³² MONSEUR 1887, p. xvi.

(ouvrage commencé) ». C'est manifestement cette seule « deuxième » partie de sa grammaire³³ qui, envoyée à Paris en 1738, au dire même de Pons, « aura sans doute été communiquée » au père Du Halde, son destinataire, mais dont l'original en latin a ensuite été perdu (par/chez les jésuites ?) tout comme l'« abrégé des règles » de versification sanskrite que Pons envoya aussi, un an plus tard, « pour être communiqué » au même père (cf. *supra* ; les mentions en 1740 de l'« année dernière » et d'« il y a deux ans » pourraient bien correspondre à un même lot d'écrits envoyé fin 1738 et supposé être arrivé à destination en 1739). La question demeure : pourquoi Pons a-t-il laissé non seulement anonyme mais sans référence explicite à son modèle (Vopadeva) la première partie de sa grammaire achevée dès 1732, alors qu'il s'attribue avec une certaine fierté l'abrégé de l'œuvre de Kramadīśvara correspondant à la seconde partie de sa grammaire ? La réponse serait-elle dans la nature même, composite, de l'ensemble dans lequel s'intégrait cette première partie, ensemble qui aurait constitué en quelque sorte son propre « manuel » d'apprentissage de la langue, constitué progressivement, en compagnie d'un maître pandit, à partir de 1729-1730, sans peut-être même qu'il connaisse au départ l'inspirateur (Vopadeva) de la méthode grammaticale élémentaire qu'on lui enseignait et qu'il consignait et reformulait (« Rudiments » ainsi qu'il la nomme très bien lui-même), laquelle s'accompagnait parallèlement de l'usage d'un lexique et d'une liste de racines verbales (complété des principaux exemples de leurs formes conjuguées) ainsi que d'extraits de textes, fournis (et copiés) par le pandit lui-même (cf. p. 81, 83) dans une intention pédagogique, et qu'il enrichit, dans le cas du dictionnaire et de la liste de verbes, de ses propres traductions latines. Les cahiers de travail à deux mains (ou davantage) qui en résultèrent, incluant cette première partie de sa grammaire, lui auraient simplement paru, en toute modestie, ne pas pouvoir être présentés comme « son » œuvre propre, originale ; et la conscience qu'il ait pu avoir a posteriori de la figure même de Vopadeva en tant que maître grammairien n'aura fait que le prévenir davantage de s'attribuer en propre la partie grammaticale qui reposait sur son enseignement, lui qui reconnaît en 1733 ne rien dire ordinairement « que sur l'autorité des brames » (p. 61 ; cf. p. 51 où il faut corriger la coquille « 1933 »).

Quant à l'autre partie de sa grammaire, sur la syntaxe, dont il revendique explicitement la paternité (bien inscrite aussi *in fine* du manuscrit conservé même)³⁴, on peut vraisemblablement penser que Pons l'acheva dès 1733-1734, à une époque où il maîtrise assurément la langue, se repère bien dans les textes (cf. n. 343) et se consacre pleinement au domaine avec l'aide de pandits bengalis (ainsi qu'en témoignent ses remarquables descriptions d'œuvres sanskrites pour le Catalogue de 1732-1733), avant donc sa mission astronomique qui l'occupera la majeure partie de l'année 1734. Ensuite, il emporta le manuscrit original de son ouvrage avec lui dans le sud. Un achèvement de cette partie à Pondichéry, en compagnie d'un pandit local, n'est cependant pas exclu³⁵ (mais moins probable étant donnée l'écriture bengalie des sources manuscrites indigènes utilisées par Pons), en 1735-1736 dans ce cas, avant

³³ Et non la première, comme le pensait J. FILLIOZAT 1937, p. 281 — cf. à la dernière page du manuscrit de la copie en français de la seconde partie (voir PSF p. 197 n. 523), après la mention finale « Le R. P. Pons auteur de cet ouvrage », la référence précise, par une autre main, au passage des *Lettres édifiantes* mentionnant son « abrégé » de la grammaire de « Kramadisvar » (cf. *supra*) : « (Lett[re]. du P. Pons. Lett[re]. Edif[iantes]. T. 26. p. 223) », référence qu'Anquetil Duperron a reproduite à la fin de sa propre traduction latine de cette deuxième partie : « R.V. Pons hujus operis auctorem ; (Epist. P. Pons. in Lettr. Edif. T. 26. p. 233) » (avec une coquille dans la référence, à moins qu'elle ne soit le fait de PSF, ici suivi p. 87).

³⁴ Voir note précédente.

³⁵ Cf. P.-S. FILLIOZAT 1984, p. 134, ainsi que MULLER 1985, p. 138.

qu'une version française en fut alors là établie, probablement pour ou par Cœurdoux lui-même l'année de son propre établissement à Pondichéry (cf. p. 86 ; et non aussi tard qu'après la mort de Pons en 1752 comme y suggéré), c'est-à-dire en 1737, ce qui aura donc permis l'envoi de l'original (latin) par Pons à Paris dès 1738 ainsi qu'il l'écrivit en personne (cf. *supra*). On ne voit en tout cas pas sur quelle base il est possible à PSF de soutenir (*contra* J. Filliozat, ou encore J.-C. Muller)³⁶ que cette partie ait pu être composée directement en français par Pons (cf. p. 93-94, ou n. 421), alors que ce dernier la décrit lui-même en 1732 comme un ouvrage (commencé) en latin. Si en outre on lit attentivement les informations fournies par Cœurdoux une trentaine d'années plus tard (cf. p. 85-86, suivant NAF n° 8871), dans celles communiquées en 1768³⁷ il faut comprendre qu'il avait « autrefois recueilli, pour [s]on usage, de la grammaire Sanskroutane », un texte grammatical particulier (celui de Pons, à Pondichéry), qu'il s'était « servi [de l'écriture télougoue] en écrivant les termes *Samskroutans* de cette grammaire » (quand il l'a donc lui-même copiée, alors que les termes sanskrits étaient en écriture bengalie dans l'original)³⁸, et que celle-ci se trouve écrite en

³⁶ Cf. J. FILLIOZAT 1937, p. 283, ainsi que MULLER 1985, p. 138-139.

³⁷ Voir ANQUETIL DUPERRON 1785, p. 647-648 (cf. *supra* note 27).

³⁸ Du moins au début, jusqu'à la fin du ch. 1 §2.3 (cf. p. 179 n. 418 et p. 252 = p. [10]), car ensuite le sanskrit n'est plus donné qu'en transcription, ce qui pourrait marquer, dans la seconde hypothèse de composition, l'endroit où Pons aurait continué son travail à Pondichéry (arrétant donc d'utiliser dans son original l'écriture bengalie, là hors d'usage, pour passer à une transcription latine vu qu'il ne maîtrisait sans doute pas encore d'autre écriture utilisée par les pandits locaux, telugu en particulier), à moins, suivant la première hypothèse (qui a notre préférence), qu'il s'agisse d'une initiative de Cœurdoux lui-même, lassé de tout réécrire en « télougou ». Mais quoi qu'il en ait été, Cœurdoux pourrait être, dans l'un comme l'autre cas, de par sa propre copie, le responsable du changement, observable par rapport à la première partie, dans le système même de translittération du sanskrit, « d'après la prononciation du Sud » selon J. Filliozat (qui l'attribue aux mêmes « missionnaires du Sud » qui furent les auteurs de la traduction de l'ouvrage en français ; 1937, p. 283), tandis que PSF, qui veut l'attribuer à Pons (« Ses transcriptions de noms sanscrits changent et reflètent des prononciations du sud de l'Inde », p. 52) se contente de le noter sans l'analyser plus en détail : « On note aussi des changements dans le système de translittération. Nous nous garderons de spéculer sur ce point en l'absence de tout indice dans nos documents » (p. 94). C'est dommage, car dans la (première) partie autographe, section phonétique (où l'on trouve déjà les équivalents latins *gutturales*, *palatales*, *capitales*, *dentales* et *labiales*, pour traduire les noms des classes des phonèmes, cf. n. 212), une transcription théorique est bien exposée (avec, au plus proche de la prononciation bengalie, *ô* ou *o* pour *a* et *oi* ou pour *ai* *au* — le *v* est bien donné tel mais il se trouve toujours ensuite écrit *b* — ainsi que *rī* pour *r*, *θ(h)* *δ(h)* pour *ī(h)* *ḍ(h)*, *s/j(h)* pour *c(h)*, *z(h)* pour *j(h)*, *z j i ui y* pour *y*, *n* pour *ñ ñ n*, *x* ou *s* pour *ś ś s*, *ng* pour *m*, ' ou rien pour *ḥ* ; cf. n. 211 et p. 98-118, avec aussi quelques séries de séquences de phonèmes impossibles, ex. n. 224), dont la cohérence toute relative est plus ou moins respectée par les quelques spécimens de mots complets transcrits (*prajña*-prōguiō, *varga*-borgo, *kaṇṭhyāḥ*-konṭhiā, *tālavayāḥ*-talobbiā, *mūrdhanyāḥ*-murdhonniā, *dantiyāḥ*-dontiā, *oṣṭhyāḥ*-ōxṭhiā [non *ōxṭhiā* comme écrit ; confusions aussi aux n. 229-230], *hrasva*-rhexuo, *sandhi*-xondhi, *sambodhanaḥ*-xambōdhon, *prayoga*-preōg). Il y a en outre à disposition, pour comparaison, l'échantillon des transcriptions de mots contenues dans le Catalogue de 1732-1733 ainsi que dans les lettres de 1729, 1731, 1733 (autographes) et 1740. Sans pouvoir procéder ici à un relevé systématique de tous ces mots, on notera la prononciation bengalie fort marquée en transcription dans les lettres de 1729 (cf. la liste de mots, p. 57), 1731 (cf. la *gāyatrī* donnée « suivant la prononciation du Bengale », p. 61) et encore 1733 (cf. *oboeob* pour *avayava*, p. 62), mais moins déjà dans le Catalogue de 1732-1733 (où abondance de *b* pour *v* mais pas de *o*), et plus du tout dans la lettre de 1740 (écrite à Karikal). Mais toutes les transcriptions dans ces écrits se présentent, de façon générale, avec des simplifications, des approximations et des inconstances, alors que dans le manuscrit Indien 596 (hormis les transcriptions surajoutées par Anquetil Duperron aux mots en écriture telugu du début, cf. n. 421, 371 pour la « main différente » là non nommée, etc. pour leur relevé) la translittération se fait beaucoup plus rigoureuse, distinctive et systématique, avec notation correcte des voyelles brèves et longues, usage de *h* final pour *ḥ*, de *x* pour *ś*, de signes diacritiques particuliers pour modifier les lettres *ru c(h) t d n m s* afin de les faire noter, respectivement, *r c(h) t d n m ś* (cf. n. 419, 420, 422, 423, 425, 427, 436, 441, 447), nécessitant d'ailleurs peu de corrections de la part de l'éditeur. Même si l'on écarte les quelques

français, c'est-à-dire, comme on doit logiquement le supposer, qu'elle fut en outre alors, en même temps qu'il la retranscrivait, traduite par lui du latin (conservant néanmoins en cette langue une série de traductions de phrases d'exemples au tout début, jusqu'à la fin du ch. 1 §1.6, + *in fine*, ch. 3 sur les particules, quelques mots isolés) ; d'où son bonheur, quand il retrouve le document (c'est-à-dire sa propre copie) « dans [ses] papiers », d'avoir aussi trouvé un scribe indigène, qui « non seulement sût lire l'écriture *Télongoue* (*sic*)... mais qui sût en même temps lire et écrire en français », pour en tirer une nouvelle copie — la tâche est dite alors initiée, mais en note datée de 1767 le missionnaire précise³⁹ : « J'ai recouvré cette grammaire, mais ce n'est pas une petite affaire que de la copier ». Qui plus est (passages malheureusement omis par PSF), Cœurdoux se rend en outre compte qu'il n'a là, à Pondichéry, qu'une partie de la grammaire (d'autant que son manuscrit en français a pour premier titre « sixième partie », cf. *infra*) car il ajoute aussitôt : « J'ai envoyé son mémoire (= celui des *desiderata* de l'abbé Barthélemy) au P. Mosac, qui est à *Chandernagor*, dans le *Bengale* : il sait le *samskroutam*⁴⁰ ; il est probable qu'il aura cette grammaire (= l'œuvre entière avec la/les partie[s] manquant à Cœurdoux) ; et je ne doute point qu'il ne la communique très volontiers, pourvu qu'il puisse trouver quelqu'un pour la copier. Mais nous ne nous donnerons-nous pas des peines inutiles, si cette grammaire (= l'œuvre entière) est réellement à la Bibliothèque du roi, où j'ai lieu de soupçonner qu'elle a été envoyée » (Anquetil Duperron ajoutera ici en note, citée *supra*, que l'exemplaire de la Bibliothèque est incomplet). Par rapport aux mots quelque peu ambigus de Cœurdoux (cf. PSF p. 86), Anquetil Duperron a quand même pu penser que celui-ci avait, de la grammaire dont il parlait, davantage qu'une syntaxe (en traduction française), et c'est pourquoi dans sa propre lettre de 1768 (citée *supra*) il ne demande par conséquent à Cœurdoux que la copie de cette partie : « Ainsi vous pourriez, mon R. P., si vous ne croyez pas devoir risquer la *Grammaire Samskrétane* que vous avez, et qu'il soit trop difficile de la faire copier en entier, nous faire tenir simplement, ou par un premier envoi, la *syntaxe*, et ce que vous avez recueilli de la *Grammaire Samskrétane*, dans l'état même où cela est » (1785, p. 669 = PSF p. 85 d'après NAF n° 8871) ; cf. « nous ne vous demandons (...) que (...) 1° la *syntaxe* de la *Grammaire Samskrétane* » (p. 670) ; « J'en (= des étymologies) ai trouvé plusieurs dans la grammaire dont je vous ai parlé (= celle conservée à la Bibliothèque du roi), et elles me font désirer la *syntaxe* » (p. 672), et *in fine* « Livres à envoyer : 1° *Syntaxe* de la *Grammaire Samskrétane* » (p. 673) — par acquis de conscience il écrit dans la foulée aussi au père Mosac à Chandernagor (p. 674 sv.), sur d'autres sujets mais lui signalant quand même à la fin : « Il me reste, mon R. P., à vous parler de quelques

adaptations nécessaires à un passage de la prononciation du nord à celle du sud (ex. *a* transcrit *a* et non plus *o*), ces changements apparaissent encore trop nombreux et non justifiés par rapport aux usages de la première partie la grammaire, pour les attribuer au même auteur (Pons ; *contra* donc PSF p. 179, n. 421 : « Les termes techniques et exemples sanscrits cités sont reproduits dans le système de transcription de Pons et traduits avec une remarquable exactitude, si ce n'est quelques fautes attribuables au copiste du manuscrit de Pons »). Le responsable de ces changements dans la transcription nous paraît donc être Cœurdoux lui-même, dont la sensibilité linguistique (morpho-phonétique et comparative) s'exprime bien dans sa *Réponse au Mémoire de M. l'abbé Barthélemy* (reproduit dans ANQUETIL DUPERRON 1785 ; cf. note 27 *supra*) : ainsi p. 651-659, pour ses listes de termes sanscrits « ressemblant », « les mêmes » ou « communs » en latin et en grec, ainsi que ses dix-huit « remarques au sujet des précédentes étymologies » — à noter en passant, p. 659, l'orthographe *d'harmam* aussi attestée trois fois *d'Harma-* (pour *dharma-*) dans l'épître de Pons de 1740 : même « faute d'impression » ainsi que supposée par PSF n. 155 ?

³⁹ ANQUETIL DUPERRON 1785 (cf. note 27 *supra*), p. 648 note (a) que l'éditeur (Anquetil Duperron) précise bien comme étant « du missionnaire » (Cœurdoux).

⁴⁰ Antoine Mosac (1704-1784) apprit (comme Pons lui-même sans doute) le sanskrit avec des brâhmanes des faubourgs de Cassimbazar au dire d'ANQUETIL DUPERRON 1771, p. xxxviii = 1997, p. 98 (cf. p. 96 n. 1 éd.).

ouvrages qui manquent à la Bibliothèque du roi. Nous avons besoin d'une *Grammaire Samskrétane*, ou du moins de la syntaxe », et dans les « Livres à envoyer : 1° Grammaire Samskrétane » (p. 679) ; Mosac ne répondra pas. Dans sa lettre datée de début 1771, Cœurdoux répond sur ce point brièvement à Anquetil Duperron qu'il fait copier « ce qui [lui] manque de la *grammaire Samskrétane* : c'est un bon ouvrage, dont on est redevable au P. Pons » (p. 687, cf. PSF p. 85). Cœurdoux donne donc fort l'impression non seulement de ne disposer à Pondichéry que de la seconde partie de la grammaire en version française (car s'il en avait davantage pourquoi aurait-il suggéré à l'abbé Barthélemy de chercher quelque chose à Chandernagor ou à Paris ? Si c'était pour trouver l'original latin d'une première partie dont il aurait détenu la traduction française, il ne l'aurait pas exprimé ainsi ; on doit plutôt même penser qu'il disposait à Pondichéry d'éléments d'un manuel élémentaire différents de ceux assemblés par Pons), mais en outre de ne vouloir associer au nom de Pons que cette partie sur la syntaxe⁴¹. Anquetil Duperron reçoit le manuscrit de « la fin de la *grammaire Samskrétane* » en novembre 1771 et en accuse réception en février 1772 (p. 688). On ajoutera que le manuscrit (BNF Indien 596-A)⁴² de cette (seconde) partie intitulée *De la Syntaxe* présente celle-ci, dans son titre initial, comme étant une « Sixième Partie », avec division subséquente en trois « chapitres », ce qui constitue, du point de vue de la structure de l'œuvre complète telle que Pons l'aurait conçue, une suite peu logique au cinq premiers « chapitres » (latin *caput*) de la (première) partie de « Rudiments », à moins que ce titre ne fasse plutôt référence... aux cinq parties/cahiers [A-E] précédents qui avec ce dernier auraient constitué le *manuel* complet ? On préférera privilégier la structure bancaire et voir, avec Anquetil Duperron et PSF, d'abord la complémentarité des deux parties formant ensemble « une grammaire » cohérente, ce que soutient aussi, indirectement, dans la première partie un renvoi à une page sans numéro (« ci-dessous page ») correspondant à une section prévue qui se trouve bien dans l'autre partie (cf. n. 245 — un renvoi inverse n'est malheureusement pas attesté ; il y a aussi un renvoi au dictionnaire sanscrit-latin [*dictionarium samskertico-latinum*] dans la première partie, p. 150) ; ou, pour la valeur des cas dans la première partie, des notions empruntées au modèle de la seconde (cf. n. 270, 274, 276, 278), indiquant une bonne connaissance et l'usage du *Samkṣiptasāra* par le pandit bengali enseignant pourtant là alors sur base du *Mugdhabodha* — sans doute le même maître avec lequel seront ensuite étudiées par Pons les sections *kāraka-* et *samāsa-pada* du *Samkṣiptasāra* (on signalera un long passage sanskrit, manifestement rédigé par ce savant anonyme, peut-être tiré par lui d'un commentaire, sur « les verbaux [on comprendra les noms verbaux ou formes nominales dérivées] du verbe [*verbalia verbi*] *kr* » ou *krdhāturūpa*, p. 166-167, suivant *Mugdhabodha* xxvi.3-187, sans aucun commentaire de PSF pour l'éclairer).

Pour résumer la chronologie vraisemblable qui résulte de ces considérations (vu qu'il n'y en a pas de claire proposée par PSF, lequel ne donne pas non plus toutes les pièces du puzzle, ni n'assemble de façon cohérente celles qu'il fournit de façon très éparse), en évitant de postuler de multiples copies disparues (vu aussi le coût que représentaient celles-ci), on dira :

⁴¹ *Syntaxe* que seule aussi attribue explicitement à Pons Anquetil Duperron lui-même (cf. note 33 *supra*), quand il copiera plus tard les deux parties dans un nouveau manuscrit, NAF n° 8882 (daté de 1804), où il retraduit en latin la partie en version française. Anquetil Duperron avait prévu la publication de cette *Grammatica Samskretana* ainsi complète, mais sa mort l'en empêchera ; cf. J. FILLIOZAT 1937, p. 283-284 (avec renvoi à l'*Oupnek'hat*, t. 1, 1801, p. 428 [n. 4], pour une première référence au projet), PSF p. 87. Une copie de cette « Grammaire Sanskrite par Anquetil » établie par Antoine-Léonard de Chézy et conservée à la Bibliothèque de l'Université d'Iena a été identifiée par Eli FRANCO (2019-2021, p. 58, item 1[c], cf. p. 50).

⁴² Voir le manuscrit en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b531539137>.

- 1729- : début de l'apprentissage du sanskrit par Pons à Chandernagor.
- 1730-1732 : composition de sa grammaire, première partie (chapitres 1-5), formant cahier A (en partie autographe mais anonyme) ; copie du *Cānakyaśārasaṃgraha* (cahier B) ; copie d'un dictionnaire avec ses traductions (cahier C) ; copie d'une liste de formes verbales avec ses traductions (cahier D) ; copie du *Kāvyakāmadhenu* (cahier E).
- 1733-1734 : envoi des cahiers C-D(-E), puis, (un an ?) plus tard, des cahiers A(-B), à la Bibliothèque du roi, où ils sont rassemblés.
- 1732-1734 : rédaction de sa grammaire, deuxième partie, à Chandernagor (avant mission astronomique).
- 1735-1738 : dépôt (et peut-être achèvement) de sa grammaire, deuxième partie, à Pondichéry. Cœurdox, qui se met là au sanskrit en 1737, la traduit du latin en français avec adaptation de l'écriture du sanskrit (le manuscrit original de cette traduction française est utilisé en 1768-1771 pour une nouvelle copie, reçue par Anqueti Duperron fin 1771, le futur « Indien 596-A », puis est perdu).
- 1738-1739 : envoi par Pons de l'autographe de sa grammaire, deuxième partie, et de son abrégé de versification, à la Compagnie de Jésus (pour le père Du Halde), deux manuscrits qui seront perdus, alors qu'à la même époque les cahiers A-B-C-D-E sont rassemblés en un volume à la Bibliothèque du roi et catalogués (futur « Sanscrit 551 »).

L'édition par PSF des deux parties de la grammaire est très soignée (on reprochera seulement du point de vue typographique l'apparence en plus gras d'un certain nombre de diacritiques), et parfaitement claire dans sa disposition pour la première partie joignant le latin et sa traduction française ; l'ajout des fac-similés des manuscrits (à présent aussi disponibles en ligne)⁴³ permet de procéder aisément à des vérifications et d'enlever toute hésitation de lecture (par exemple p. 190, 5^e ligne, est restée dans le texte même une référence à la traduction latine d'« A[nqueti Duperron]. » qui aurait dû se trouver en note infrapaginale 483 ; cf. n. 418 et 467 pour les trop rares références à cette traduction latine de la seconde partie, que PSF paraît avoir examinée en détail et qui mériterait aussi d'être éditée un jour à défaut de disposer de l'original latin de Pons). Le commentaire linguistique en note est extrêmement précieux, notamment pour ses références précises aux grammaires respectives de Vopadeva et de Kramadīśvara, auxquelles le texte ainsi annoté constitue une excellente introduction. On appréciera aussi, dans la section phonétique principalement, les notes offrant des comparaisons avec la grammaire de Roth (cf. n. 211, 212, 227, 231, 234, 237, 301) : dans l'attente de la parution prochaine d'une édition de cette dernière⁴⁴, on regrettera déjà qu'elle n'ait pu davantage bénéficier de l'immense savoir grammatical de l'auteur du présent ouvrage.

⁴³ Cf. notes 28 et 42 *supra* pour les références.

⁴⁴ Cf. note 3 *supra*.

BIBLIOGRAPHIE

- AMALADASS A., CLOONEY F. X., 2000/2005 : *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, S.J., Missionary and Scholar in 17th-Century India, translated and introduced* (Jesuit Primary Sources in English Translation, ser. I, 19), St. Louis, The Institute of Jesuit Sources ; 2^e éd. Chennai, Satya Nilayam Publications.
- ANQUETIL DUPERRON A. H., 1771/1997 : *Zend-Avesta*, t. 1, Paris, N. M. Tilliard ; = *Voyage en Inde, 1754-1762. Relation de voyage en préliminaire à la traduction du Zend-Avesta. Présentation, notes et bibliographie* par J. DELOCHE, M. FILLIOZAT, P.-S. FILLIOZAT, Paris, ÉFEO - Maisonneuve & Larose.
- 1785 (1808) : « Supplément au Mémoire qui précède », *Mémoires de littérature, tirés des registres de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres* 49, p. 647-712.
- CALAND W., 1923 : *Twee oude Fransche verhandelingen over het Hindoeïsme, uitgegeven en toegelicht* (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, N.R. 23/3), Amsterdam, KAWA.
- CAMPS A., MULLER J.-C., 1988 : *The Sanskrit Grammar and Manuscripts of Father Heinrich Roth S.J.: Facsimile Edition of Biblioteca Nazionale, Rome, MSS. OR. 171 and 172*, Leiden, Brill.
- DELIRE J.-M., 2013 : « Astronomes européens à la cour de Savai Jai Singh II », *Journal des Savants*, p. 175-192.
- FILLIOZAT J., 1937 : « Une grammaire sanscrite du XVIII^e siècle et les débuts de l'indianisme en France », *Journal asiatique*, p. 275-284.
- 1941 : *Catalogue du fonds sanskrit*, fasc. 1, Paris, Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits - Adrien Maisonneuve.
- FILLIOZAT P.-S., 1984 : « The French Institute of Indology in Pondicherry », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 28, p. 133-147.
- 2012 : « L'approche scientifique du sanscrit et de la pensée indienne par Heinrich Roth, S.J. au XVII^e siècle », dans P.-S. FILLIOZAT, J. LECLANT (éd.), *L'œuvre scientifique des missionnaires en Asie*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, p. 17-30.
- 2020 : *À l'origine des études sanscrites. La Grammatica Sanscritica de Jean-François Pons S.J. Étude, édition et traduction* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 56), Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- FRANCO E., 2019-2021 : « Chézy, Lévi and the Beginnings of Sanskrit Studies at the Collège de France. A Propos a Recent Publication by Roland Lardinois », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 59, p. 45-76.
- LA FARELLE S. de, 1887 : *Mémoires du Chevalier de la Farelle sur la prise de Mahé, 1725*, Paris, Challamel.
- LA VALLÉE POUSSIN L. de, 1898 : « La Grèce et l'Inde. Ce que l'Inde nous a appris ; ce que la Grèce a appris à l'Inde », *Le Musée belge* 2, p. 126-152.
- LÉVI S., 1891 : « La Grèce et l'Inde », *Revue des Études grecques* 4, p. 24-45.
- MARTINEAU A., 1917 : *Les origines de Mahé du Malabar*, Paris, Édouard Champion - Émile Larose.

- 1920 : *Correspondance du Conseil Supérieur de Pondichéry et la Compagnie*, t. 1 : 1726-1730, Pondichéry, Société de l'Histoire de l'Inde française.
- MERCIER R., 1984 : « The Astronomical Tables of Rajah Jai Singh Sawai », *Indian Journal of History of Science* 19, p. 143-171.
- 1993 : « Account by Joseph Dubois of astronomical work under Jai Singh Sawā'i », *Indian Journal of History of Science* 28, p. 157-166.
- MONSEUR E., 1887 : *Cāṇakya. Recension de cinq recueils de stances morales*, Paris, Leroux.
- MULLER J.-C., 1985 : « Recherches sur les premières grammaires manuscrites du sanskrit », *Bulletin d'études indiennes* 3, p. 125-144.
- 1993 : « Die Sanskritgrammatiken europäischer Missionare: Aufbau und Wirkung (17. und 18. Jahrhundert) », dans K. D. DUTZ (éd.), *Sprachwissenschaft im 18. Jahrhundert: Fallstudien und Überblicke*, Munster, Nodus, p. 143-168.
- OMONT H., 1902 : *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Imprimerie Nationale.
- PINGREE D., 2002 : « Philippe de La Hire at the Court of Jayasimha », dans S. M. R. ANSARI (éd.), *History of Oriental Astronomy* (Astrophysics and Space Science Library, 275), Dordrecht, Springer, p. 123-131.
- RUBIÉS J.-P., 2016 : « From Christian Apologetics to Deism: Libertine Readings of Hinduism, 1600-1730 », dans W. J. J. BULMAN, R. G. INGRAM (éd.), *God in the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, p. 107-135.
- SCHNEIDER J., 2022 : « Die Sanskritforschung des P. Heinrich Roth SJ aus Dillingen (1620-1668) », dans V. LUKAS, J. OSWALD, Cl. WIENER (éd.), *Ein Dillinger in Indien: P. Heinrich Roth SJ (1620-1668), erscheint zugleich als Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen a. d. Donau 121. Jahrgang 2020* (Jesuitica, 26), Regensburg, Schnell & Steiner, p. 89-110.
- SCHURHAMMER G., 1955-1973 : *Franz Xaver, seine Leben und seine Zeit*, 2 t. en 4 vol., Freiburg in Brissgau, Herder.
- VAN HAL T., VIELLE C., 2013 : *Grammatica Grandonica: The Sanskrit Grammar of Johann Ernst Hanxleden S.J. (1681-1732), introduced and edited, with a photographic reproduction of the original manuscript by J.-C. MULLER*, Potsdam, Universitätsverlag Potsdam (<http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2013/6321/>).
- VINSON J., 1899 : « Notice sur quelques missionnaires jésuites qui ont écrit en tamoul et sur le tamoul au dernier siècle », *Revue de linguistique et de philologie comparée* 32, p. 101-146.
- WESSELS C., 1926 : *Early Jesuit travellers in Central Asia*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- ZACHARIAE Th., 1918 : « Über die Breve Noticia dos erros que tem os Gentios do Concão da India », *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, p. 1-34.
- ŽUPANOV I. G., 1999 : *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, New Delhi, Oxford University Press.
- ŽUPANOV I. G., XAVIER Â. B., 2015 : *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th centuries)*, New Delhi, Oxford University Press.

RÉSUMÉ

L'article « À l'origine des études sanskrites : la *Grammatica Sanskritica* de Jean-François Pons S.J. » est une recension critique de l'édition de cette grammaire par Pierre-Sylvain Filliozat (2020), auquel ouvrage il fournit une série de compléments, en particulier sur les deux autres grammaires jésuites du sanskrit antérieures à celle-ci ; sur l'ingénieur Deidier, compagnon (à l'initiative de la collecte des manuscrits sanskrits) et correspondant de Pons, auteur possible de *La gentilité du Bengala* (note 14) ; sur les lettres érudites de Pons, et le supplément important qu'apporte à son exposé de 1740 sur les philosophies de l'Inde son catalogue de manuscrits de 1732-1733 ; sur le père Cœurdoux comme traducteur de la deuxième partie de la grammaire de Pons en français (avec un argument relatif à la transcription du sanskrit développé note 38) ; et, enfin, sur la genèse de la composition fragmentée de cette grammaire et la chronologie plus précise qu'il est possible d'établir pour celle-ci dans la période 1729-1739.

ABSTRACT

The article “At the origin of Sanskrit studies: the *Grammatica Sanskritica* of Jean-François Pons S.J.” is a critical review of the edition of this grammar by Pierre-Sylvain Filliozat (2020), to which work it provides a series of additions, in particular on the two other Jesuit grammars of Sanskrit prior to this one; on the engineer Deidier, Pons's companion (who initiated the collecting of Sanskrit manuscripts) and correspondent, and possible author of *La gentilité du Bengala* (fn. 14); on the scholarly letters of Pons, and the important supplement to his 1740 account of the philosophies of India found in his 1732-33 catalogue of manuscripts; on Father Cœurdoux as the translator of the second part of Pons's grammar into French (with an argument related to the transcription of Sanskrit, developed in fn. 38); and, finally, on the genesis of the fragmented composition of this grammar and the more precise chronology that it is possible to establish for it within the years 1729-39.

MOTS-CLEFS

1. grammaire sanskrite
2. grammaire missionnaire jésuite
3. Jean-François Pons
4. histoire de l'indianisme
5. manuscrits sanskrits

KEYWORDS

1. Sanskrit grammar
2. Jesuit missionary grammar
3. Jean-François Pons
4. history of Indology
5. Sanskrit manuscripts

Une méthode d'apprentissage de l'écriture arabe

Par

Pierre Hanjoul

Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve

À la retraite depuis 2016, j'ai pensé intéressant de mettre par écrit la forme finale de la méthode que j'avais élaborée au fil du temps pour enseigner l'arabe classique aux niveaux de l'écriture et de la prononciation. Elle s'adresse en priorité aux débutants, mais je l'ai employée aussi avec les étudiants de niveau plus élevé. Il n'est pas question ici du choix des textes et du vocabulaire, ni de l'enseignement de la grammaire. Le présent article comporte trois parties : l'exposé d'une méthode de transcription plus adaptée à l'apprentissage ; un rappel des règles de prononciation ; l'exposé d'un taškîl simplifié. Tout ceci me mène à faire le point sur des règles de prononciation et d'écriture utiles dans la pratique, mais parfois peu ou mal connues.

Certains étudiants abordent l'arabe en croyant qu'il n'y a pas moyen de transcrire cette langue de façon précise en caractères latins ; plus d'une publication, hélas, peut donner cette impression. Il me paraît important de partir tout de suite sur de bonnes bases en proposant aux étudiants des règles de transcription latine nettes et sans ambiguïté, et qui, en vue de l'apprentissage de l'écriture arabe, reflètent au plus près celle-ci ainsi que sa prononciation, au contraire des méthodes de transcription courantes. Bien entendu, cette transcription latine est essentiellement destinée aux débutants, pour les confronter à des éléments de vocabulaire et de syntaxe sans attendre qu'ils aient intégré l'écriture arabe. Elle permet en outre de proposer des exercices permettant de contrôler par écrit la compréhension que les étudiants ont de cette dernière. La transcription phonétique, quelle qu'elle soit, garde enfin son utilité dans les stades ultérieurs pour l'explication de certains phénomènes phonologiques.

Par ailleurs, la complexité de la situation linguistique de l'arabe impose que l'on distingue au moins deux niveaux de prononciation ou d'expression :

- un niveau courant qui, essentiellement, utilise presque partout une prononciation pausale, même hors pause. C'est un mode souvent utilisé parce qu'il permet d'éviter certaines questions de grammaire, et qu'il constitue la prononciation spontanée lorsqu'on découvre le contenu d'un texte. C'est évidemment avec cette prononciation que démarre le cours, pour sensibiliser d'abord les étudiants à un arabe leur permettant de se débrouiller dans la vie de tous les jours ;
- un niveau savant faisant intervenir les finales de déclinaison et respectant les règles de prononciation pausale, notamment là où le texte arabe indique une pause obligatoire par quelque signe de ponctuation¹. Bien entendu, l'étude de ce niveau savant peut être fort réduite si le cours n'est pas censé y préparer les étudiants.

Je préfère m'en tenir à ces deux niveaux seulement, en avertissant les élèves que, dans la pratique, ils entendront peut-être leur interlocuteur naviguer entre ces extrêmes, et parfois s'exprimer d'une façon qui relève plus du dialecte que de la langue officielle.

Quant à l'apprentissage de l'écriture, nous travaillons d'abord en référence à la prononciation courante. Nous évitons en effet autant que possible, au début, de parler de déclinaisons et de modes : l'important est de commencer par se familiariser avec un vocabulaire usuel et des structures de phrase élémentaires, et cela peut se faire à l'aide de la transcription latine. Une fois apprises ces bases et les règles générales de l'écriture arabe, on peut passer à un travail sur la correspondance entre écriture arabe et transcription latine. On peut ensuite approfondir le taškîl (la voyellisation) en apprenant à restituer dans le texte arabe les signes que l'enseignant a pu supprimer grâce aux règles d'un taškîl allégé que nous décrivons plus loin ; et, inversement, à supprimer ces mêmes signes. De cette façon, les étudiants s'habituent à un taškîl minimal, mais précis, que l'on utilisera systématiquement pour la lecture et éventuellement l'écriture. J'ai constaté que ceci leur permet de se sentir plus rapidement à l'aise devant des inscriptions et textes qu'ils ne connaissent pas, car ils s'autorisent à essayer de les lire même en l'absence de taškîl. Voyons maintenant dans le détail les divers aspects de la méthode.

1. *Transcription latine*

La dernière mise à part, les quelques règles décrites ici concernent aussi bien la transcription de la prononciation courante que celle de la prononciation savante :

- nous utilisons dans le présent article la même transcription des sons arabes que G. Lecomte dans sa *Grammaire de l'arabe*. Une exception cependant : le double *l* du mot *allâh* الله étant emphatique lorsqu'il intervient après les timbres *a* et *u*, nous utilisons le caractère *ġ* à la place du simple *l* dans cette situation : *aġġâh*, *'abdu -ġġâh*, etc. ; et de même bien sûr pour

¹ La prononciation savante demande en effet que l'on utilise la prononciation pausale chaque fois que l'on fait une pause ; voir WRIGHT 1859 et 1985, II, p. 368 D. Ne pas respecter cette règle engendre une prononciation ressentie comme très artificielle, mais que l'on entend parfois utiliser par hypercorrection. Pour la prononciation pausale, je me suis limité aux règles courantes, mais d'autres peuvent parfois aussi être utilisées ; il me semblerait peu utile d'entrer dans ces détails au niveau de la langue vivante.

l'expression *allâhumma* اللَّهُمَّ « ô Dieu »². Mais peu importe le système. Je pense seulement préférable que chaque son soit représenté par une seule lettre.

– pour que la transcription serre au plus près l'écriture arabe, nous n'utilisons pas de majuscule dans la transcription, même au début des noms propres.

– de même, nous n'utilisons pas le trait d'union pour indiquer les différentes parties qui composent les mots du texte arabe³. Nous transcrivons ainsi : *alkitâb* الْكِتَاب « le livre », *bikitâb* بِكِتَاب « avec un livre », *wakitâb* وَكِتَاب « et un livre »⁴, *kitâbuhum* كِتَابُهُمْ « leur livre ».

– nous utilisons bien le trait d'union dans la transcription, mais seulement pour marquer l'élision d'un hamza instable et pour autant que cette élision soit marquée par un waṣla dans l'écriture arabe complète. De cette façon, le trait d'union devient l'équivalent du waṣla et de son support 'alif. Exemples : *wa-lkitâb* وَالْكِتَاب « et le livre », *bi-lkitâbi* بِالْكِتَابِ « au moyen du livre ». On transcrira par contre (alors qu'il y a aussi des élisions dans ces exemples) *bismi-llâhi* بِسْمِ اللَّهِ « (je commence) par le nom de Dieu » (orthographe coranique, où بِسْمِ est en fait la contraction graphique de بِأَسْمِ *bi-smi*) ; *walyaktub* وَلْيَكْتُبْ et *falyaktub* فَلْيَكْتُبْ « qu'il écrive ! » où *wal* et *fal* résultent de l'élision du *i* final de *wali* et *fali* ; *lirrajuli* لِلرَّجُلِ « à l'homme » etc.

– le hamza stable, avec son support éventuel, est représenté par une apostrophe ; mais le hamza instable et son 'alif support ne sont pas transcrits, que ce hamza soit prononcé ou non. Nous calquons ainsi la transcription latine sur les règles courantes de l'écriture arabe elle-même, qui n'indique normalement le signe hamza que pour un hamza stable. Cette distinction est importante notamment dans le vocabulaire, où l'on écrira par exemple *ism* إسم « nom », sans signe de hamza, et *'ab* أَب « père ».

– aux pauses obligatoires, en transcription latine de la prononciation savante (cf. infra), on mettra en exposant la partie de mot qui n'est pas prononcée : *-lmadrasta^{ti}*, ... الْمَدْرَسَةِ « de l'école, ... »⁵.

2. Prononciations savante et courante

Voici d'abord quelques règles qui concernent la prononciation en général. Il ne s'agit que partiellement de règles basées sur le parler réel ; elles sont également énoncées avec en perspective le déchiffrement de textes, et concernent donc aussi des formes qui n'apparaissent que rarement dans le parler de tous les jours. Pour l'essentiel, cette section se compose de choses bien connues en principe :

– une voyelle longue s'abrège en liaison⁶. Cet abrègement apparaîtra dans la transcription latine : *'ala -lkitâb* عَلَى الْكِتَاب « sur le livre », *fi -li-btidâ'* فِي الْإِبْتِدَاءِ « au commencement ».

² Pour la prononciation du mot اللَّهُ, voir par exemple BAAZI 2007, p. 210, et COHEN 1969 et 2015, p. 60.

³ J'entends normalement « mot » au sens de « mot graphique », séparé des autres par un espace ou un signe de ponctuation.

⁴ WRIGHT 1859 et 1985, I, p. 290 D. En effet, *wa* « et ; par ; alors que » est une particule préfixe, comme toutes les particules d'une seule lettre en arabe (et donc écrite sans séparation d'avec le mot qu'elle introduit et avec lequel elle forme un nouveau mot graphique – sauf, pour ce qui est de *wa* uniquement, entre deux passages à la ligne dans des titres de livres, etc.).

⁵ Dans ce dernier exemple, la prononciation officielle est censée faire entendre un léger *h* en lieu et place du *ṣ* ; voir plus loin, n. 10.

⁶ WRIGHT 1859 et 1985, I, p. 21 B C.

– dans les mots terminés en *â* suivi de *tâ'* marbûṭa, la prononciation actuelle de cette finale est *ât* au niveau savant comme au niveau courant. Nous transcrivons donc par exemple فَتَاة *fatât* « jeune fille ».

– en prononciation courante, la voyelle du hamza instable de l'article reste prononcée si elle suit un mot terminé par une consonne (cette voyelle fait alors office de voyelle de liaison et le hamza n'est pas prononcé) ou si elle suit une pause (auquel cas le hamza lui-même est prononcé, quoique non transcrit). Nous prononcerons donc après une pause *alkitâb aljamîl* الْكِتَابُ الْجَمِيلُ « le beau livre », en prononçant naturellement le hamza du début de *alkitâb*, mais sans prononcer de hamza entre *alkitâb* et *aljamîl*. En prononciation savante, le hamza instable et sa voyelle ne sont prononcés qu'après une pause : après un signe de ponctuation, on aura par exemple *alkitâbu -ljamîlu (...)* الْكِتَابُ الْجَمِيلُ (...).

– en prononciation courante, les hamzas instables autres que celui de l'article peuvent être prononcés après une voyelle. On peut donc dire *ba'da istiqlâl aljazâ'ir* بَعْدَ اسْتِقْلَالِ الْجَزَائِرِ « après l'indépendance de l'Algérie » en prononçant le hamza instable initial d'*istiqlâl* (mais sans l'indiquer dans la transcription) ; on peut se douter que cette transcription implique que ce hamza soit prononcé, puisqu'en arabe, on ne peut jamais avoir deux voyelles en contact direct l'une avec l'autre. Par contre, en prononciation savante, cela se lira *ba'da -stiqlâli -ljazâ'iri (...)*⁷.

– pour le pronom personnel affixe ة, nous maintenons la prononciation *hu/hi/hû/hî* suivant les situations, à la pause et hors pause ; ex. مَعَهُ *ma'ahû* « avec lui », عَلَيْهِ *'alayhi* « sur lui »⁸. Bien sûr, le *û* ou *î* final éventuel s'abrège en liaison.

– le tanwîn *an* sera transcrit et prononcé *an* s'il est accompagné d'un 'alif droit marquant l'accusatif : أَكُلْتُ تَفَاحاً *'âkul tuffâhan* (pron. courante) / أَكُلْتُ تَفَاحاً *'âkulu tuffâhan* (pron. savante) « je mange des pommes », عِشْرُونَ جُنْدِيّاً *'išrûn* (en prononciation courante / *'išrûna* en pr. savante) *jundiyyan* « vingt soldats » ; ceci même à la pause (dans la prononciation moderne, contrairement à la norme classique qui le ferait prononcer *â*). Bien sûr, il faudra signaler que dans la vie réelle, quand on n'est pas en train de déchiffrer un texte, ce *an* disparaît souvent de la prononciation courante, à moins qu'il ne s'agisse d'un complément adverbial ou d'une interjection, comme dans كَثِيراً *kaṭîran* « beaucoup », شُكْرًا *šukran* « merci », etc. En particulier, le *an* final des compléments de ce genre dont la dernière lettre est un *tâ'* marbûṭa, comme مَرَّةً « une fois », est prononcé et transcrit *an* : *marratan*.

Accompagné d'un 'alif en forme de ي, ou (cas très rare, qu'il faudra signaler aux étudiants) d'un 'alif droit qui ne soit pas une marque d'accusatif, ce tanwîn reste *an* en prononciation savante mais devient *â* en prononciation courante. Ainsi lira-t-on les mots مُسْتَشْفَى *mustašfâ* « hôpital » et عَصَا *'aṣâ* « bâton » *mustašfan* et *'asan* en prononciation courante, aussi bien qu'à la pause en prononciation savante ; ils ne seront prononcés et transcrits *mustašfan* et *'asan* que hors pause en prononciation savante, ainsi que dans le vocabulaire.

⁷ Noter que, quand il ne s'agit pas de l'article, le hamza instable est actuellement souvent traité comme stable en langage savant, par hypercorrection ; voir WRIGHT 1859 et 1985, I, p. 20 D. Notre règle peut être vue comme une concession à ce phénomène.

⁸ L'étude de la poésie arabe montre que la voyelle finale de ة est prononcée longue si ce pronom suit immédiatement une voyelle brève (*ma'ahû*) ; brève s'il suit immédiatement une voyelle longue (*fîhi*) ou, actuellement, une consonne (*minhu*). Anciennement, si le pronom suivait immédiatement une consonne précédée elle-même d'une voyelle brève, la voyelle finale était prononcée longue. L'application de cette règle alternative (*minhû*) se rencontre dans des textes où la longueur des voyelles finales a de l'importance dans la récitation, c'est-à-dire en poésie et dans les textes sacrés.

Pour la prononciation courante, on notera encore ceci :

- si un pronom personnel affixe autre que *ي* s'ajoute à un mot, nous maintenons la voyelle brève finale éventuelle de ce dernier ; ex. *كُتُبُهُم* *kutubuhum* « leurs livres », *كِتَابُهُ* *kitâbuhû* « son livre », *عَدُوُّهُ* *'aduwwuhû* « son ennemi », *قَالَهُ* *qâlahû* « il l'a dit »⁹.
 - les mots se terminant en *a* bref suivi de *tâ'* marbûṭa qui ne sont pas suivis d'un mot en annexion sont prononcés comme s'ils se terminaient sur le *a* bref¹⁰ (mis à part les accusatifs indéterminés dont la finale *an* doit rester prononcée, comme dans *مَرَّةً* *marratan* « une fois » ; voir plus haut), et notamment en liaison : *الْمَدْرَسَةُ الْجَمِيلَةُ* *al-madrassa -ljamîla* « la belle école ». Par contre, s'ils sont suivis d'un mot en annexion, le *tâ'* marbûṭa est prononcé *t* : *مَدْرَسَةُ الْقَرْيَةِ* *madrasat alqarya* « l'école du village »¹¹.
 - nous appliquons les règles normales de prononciation aux déclinaisons en *-in* triptotes et diptotes. D'autres prononciations sont cependant possibles ; on signalera en tout cas aux étudiants que le tanwîn *-in* est souvent prononcé *-î* dans ces déclinaisons (même en prononciation courante là où l'on attendrait que ce tanwîn ne soit pas prononcé) et que ceci apparaît parfois dans l'écriture, contrairement à la règle classique ; ainsi *مُحَامٍ* « avocat », triptote en *-in*, sera-t-il souvent prononcé, voire écrit, *مُحَامِي* *muḥâmî*¹².
 - les mots en *iy* et *uw* (plus voyelle brève ou tanwîn autre que *an*) voient ces finales prononcées respectivement *î* et *û*¹³. On en tiendra compte dans la transcription latine de la prononciation courante. Ainsi *كُتُبِي الْمَدْرَسَةِ* *kutubi -l-madrassa* « le bibliothécaire de l'école », *عَدُوِّي* *'adû 'ajnabî* « un ennemi étranger ». Exception : un mot comme *كُتُبِيَّيَا* *kutubiyya* « mon libraire » serait théoriquement *kutubî* en prononciation courante, mais la prononciation complète est ici vraisemblablement à maintenir pour éviter l'ambiguïté : on pourrait, sinon, comprendre « un libraire » ou « mes livres ».
- Dans le vocabulaire, ces finales *iy* et *uw* sont maintenues : les mots « libraire » et « ennemi » y apparaissent sous la forme *كُتُبِيَّيَا* *kutubiyya* et *عَدُوُّ* *'aduww*.
- nous maintenons la voyelle finale *a* des verbes à la 3^e personne du singulier du passé : *فَعَلَ* *fa'ala* « il a fait », *قَالَ* *qâla* « il a dit » (tout en signalant que ce *a* n'est pas forcément prononcé, notamment dans ce dernier exemple).
 - nous maintenons la prononciation des finales *na* du féminin pluriel : *هُنَّ* *hunna* « elles », *فَعَلْنَ* *fa'alna* « elles ont fait ».

⁹ On pourrait, comme le fait par exemple TALLOEN 2007, p. 47, laisser tomber la voyelle brève de déclinaison, de sorte qu'elle n'influence plus la prononciation du pronom affixe. Ainsi *fî kitâbihî* « dans son livre » se dirait-il alors *fî kitâbhu*. En outre, selon ce manuel, « dans ton livre » se dirait *fî kitâbak* si l'on parle à un homme et *fî kitâbik* si l'on s'adresse à une femme (ce qui correspond en effet à une prononciation pausale possible de *kitâbka* et *kitâbki*). Mais j'ai préféré ne pas aller jusque-là, car on aboutit alors à un langage qui s'éloigne trop de la norme classique. Notre choix permet d'ailleurs l'introduction progressive des déclinaisons, en commençant par l'état construit.

¹⁰ En fait, à la pause, certains locuteurs prononceront *ah* cette finale (ce qui est d'ailleurs, strictement parlant, la prononciation pausale théorique). Il suffit de le faire remarquer aux étudiants.

¹¹ Voir TALLOEN 2007, p. 46 et 83 ; WIGHTWICK 1990, p. 32 ; HAELEWYCK 2016, p. 153.

¹² Voir FISCHER 1972 et 1987, p. 30-31, et WRIGHT 1859 et 1985, II, p. 371.

¹³ Voir WRIGHT 1859 et 1985, I, p. 27 A.

– nous maintenons la prononciation de la voyelle des finales *tu*, *ta* et *ti* des verbes au passé : *قلت qultu/qulta/qulti* « j’ai dit/tu as dit (m.)/tu as dit (f.) » (tout en signalant que l’on n’est pas obligé, en fait, de prononcer cette voyelle).

3. Règles de simplification du taškîl : une écriture arabe allégée¹⁴

L’idée de cette section est d’habituer l’étudiant à l’utilisation d’une écriture arabe qui corresponde à la prononciation pausale et soit débarrassée autant que possible des signes complémentaires. Mais, quoique simplifiée, cette écriture reste précise si l’on se met d’accord sur ses conventions. Elle peut donc aussi être utilisée pour la prononciation savante, en rajoutant simplement à la finale des mots, en fonction du contexte, les signes supprimés de cette finale. Noter que cette écriture ne demande aucune connaissance de la grammaire arabe autre que ce que nous en mentionnons.

J’ai essayé d’être aussi complet que possible. Mais le nombre des règles auquel on aboutit est assez grand, et elles ne sont pas toutes simples. Le cours les aborde donc au fur et à mesure de leur intervention dans les textes. Il n’y aurait d’intérêt à en faire le tour qu’avec des étudiants déjà bien au fait de l’écriture arabe. Nous adoptons dans cette description le point de vue de l’enseignant : quels signes peuvent être supprimés ? Plus loin, dans des exemples, nous prendrons plutôt le point de vue de l’apprenant.

Bien entendu, une fois que certains mots sont bien connus des étudiants, on peut cesser d’en indiquer les signes complémentaires dans les textes.

a. En début de mot

– comme la voyelle que porte la première consonne d’un mot est le plus souvent un *a*, on n’écrit pas cette voyelle si elle est effectivement un *a* ; ex. مكة *makka* « La Mecque » ; ceci pour autant que la première voyelle du mot ne soit pas aussi la dernière voyelle du mot en prononciation courante comme dans *أي* « c’est-à-dire », que nous écrirons *أي* (cf. infra).

– le šadda des lettres solaires après l’article n’est indiqué que dans les premières leçons. Une fois connues ces lettres solaires, l’étudiant est en effet censé savoir qu’il doit les doubler dans la lecture en omettant le *l* de l’article.

– le ‘alif support de hamza instable, hors le cas de l’article, est écrit sans aucun signe : استقلال *istiqlâl* « indépendance », استعمل *ustu‘mila* « il a été utilisé ». C’est en effet à l’étudiant de déterminer si ce hamza tombe de la prononciation ou est maintenu et, dans ce dernier cas, quelle est la voyelle qui l’accompagne.

– l’article s’écrit sans aucun signe en principe ; sauf lorsque le mot qu’il introduit commence lui aussi par un hamza instable, et dans les relatifs lorsque le *l* est accompagné d’un šadda ; dans ces deux cas, au moins les premières fois que l’on rencontre ces situations, on écrit les signes du *l* : الابن *ali-bn* « le fils » (voir plus loin pour le waṣla), الذي *alladî* « qui/que ».

– les particules préfixes d’une seule lettre [أ] *a* « est-ce que », [ب] *bi* « au moyen de, avec ... », [ت] « par », [س] (préfixe du futur), [ف] *fa* « alors », [ك] *ka* « comme », [ل] *la* « certes, par » (et équiva-

¹⁴ J’ai ici développé et systématisé une façon d’alléger l’écriture arabe utilisée et exposée dans les ouvrages arabes de la série bilingue de la collection « Les langues pour tous » des éditions Presses Pocket. Voir par exemple CREUSOT 1993, p. 5.

lent à *li* devant pronom personnel affixe), *لِ* *li* « pour, pour que, à, de », *وَ* *wa* « et, par, alors que »] sont écrites sans leur voyelle (sauf peut-être dans les premières leçons).

– le *taškîl* d'un mot introduit par l'article ou par un de ces préfixes se fait comme si cet article ou préfixe était absent – en dehors éventuellement du *šadda* des lettres solaires après l'article (cf. supra) et du *waṣla* (cf. infra). Ex. : المدرسة *al-madrassa* « l'école », والمدرسة *wa-lmadrassa* « et l'école », للمدرسة *li-lmadrassa* « pour l'école », يا للحظ *yâ la-lḥazz* « quelle chance ! », لليلة *lillayla* « pour la nuit », ليلة *lilayla* « pour une nuit ». (Remarquer qu'avec *لِ* ou *لِ* utilisés devant un mot avec article et commençant par un *لِ*, comme dans ces deux derniers exemples, il peut être nécessaire d'indiquer le redoublement de celui-ci pour préciser le sens). Par contre, on restitue leur voyelle à ces préfixes (sauf pour *وَ*, trop courant) quand on indique la prononciation savante.

– lorsque l'article ou l'une de ces particules est préfixé à un mot commençant par un hamza instable autre que celui de l'article, on effectue la liaison et, au moins les premières fois que l'on rencontre ces situations, on maintient l'écriture du *waṣla* correspondant à ce hamza instable ainsi que de la voyelle de liaison *i* qui s'ajoute au *l* de l'article : الابن *ali-bn* « le fils » (cf. supra), فأخرج *fa-ḥruj* « alors sors ».

b. Partout dans le mot

– les signes des voyelles allongées par leur lettre de prolongation ne sont pas notés : ex. *tûm* ثوم « ail ».

– le 'alif suscrit est maintenu, comme dans ذلك *dâlika* « cela » ou dans l'orthographe coranique du mot *rahmân* « miséricordieux » : رحمن.

– le sukûn porté par une consonne autre que *و* ou *ي* n'est normalement pas indiqué ; ex. *ma-drassa* مدرسة « école ».

Cependant, dans les mots étrangers qui commencent par deux consonnes et que l'on n'a pas complètement arabisés en introduisant une voyelle après la première consonne (comme c'est le cas par exemple avec فرنسا *faransâ* « la France »), il faut placer le sukûn sur la consonne initiale (sans quoi on penserait qu'il faut y mettre un timbre *a*). Ainsi écrivons-nous *brûtûn* بروتون « proton »¹⁵.

Nous écrivons aussi le sukûn si la lettre qui le porte est suivie d'un *و* ou d'un *ي* servant de consonne et suivi lui-même d'une lettre de prolongation *و* ou *ي* : ainsi *tadwîr* تدوير « récitation du Coran à vitesse moyenne » (en fait, sans le sukûn, on aboutirait quand même ici à la conclusion que *tadwîr* est la seule lecture cohérente avec notre système : si le mot se lisait *tadûyr*, la règle énoncée ci-après voudrait que le sukûn du *ي* soit indiqué ; mais la présence du sukûn sur le *د* facilite les choses), *râdyû* راڊيو « radio » (noter qu'on lira par contre naturellement *ḥidîw* خديو « khédive »).

Notons enfin que le sukûn doit quand même être indiqué dans certaines situations impliquant un hamza (cf. infra) et en remplacement d'un autre signe indiquant la non-prononciation d'une lettre (cf. infra).

¹⁵ Je prends comme référence les prononciations indiquées dans le dictionnaire de WEHR 1961 et 1976.

– le sukûn porté par un و ou un ي (donc dépourvu de voyelle et ne servant pas de lettre de prolongation¹⁶), pour autant que cette lettre ne soit pas en finale (cf. infra), est indiqué, et nous n'écrivons pas le *a* que porte normalement la consonne précédente : ex. *rujayl* رُجَيْل « petit homme »¹⁷. Si jamais cette voyelle portée par la consonne précédente est brève et n'est pas un *a*, il faut la mentionner ; ceci ne semble susceptible d'arriver que dans la transcription d'un mot incomplètement arabisé, par exemple un mot virtuel imaginé pour rendre compte de transformations ; ex. **buyd* > *bîd* بَيْض < بَيْض « blancs ».

– dans les cas où un و ou ي est purement orthographique (c'est-à-dire sans incidence sur la prononciation), nous surmontons ce و ou ي d'un sukûn, en remplacement du petit zéro normalement utilisé dans le Coran pour ce genre de situation. Le reste du mot s'écrit comme si cette lettre était absente : ex. : أولئك *'ulâ'ika*¹⁸ « ceux-là », مائة *mi'a* « cent », فعلوا *fa'alû* « ils ont fait », رموا *ramaw* « ils ont lancé » ; voir ci-dessous les règles concernant le hamza et la fin de mot. A part le cas du و, ces mots sont rares et ne contredisent pas la règle précédente.

Ces règles restantes, concernant la fin de mot et le hamza, n'interviennent pas dans les exemples donnés dans la section 4. Le lecteur peut donc éventuellement déjà se reporter à celle-ci pour mieux saisir le fonctionnement de l'écriture allégée.

c. En fin de mot

Dans le vocabulaire, les finales seront bien entendu mentionnées avec précision. Mais dans les textes sur lesquels les étudiants travaillent, nous appliquons les règles qui suivent. Leur but est à la fois de leur donner la prononciation pausale et de leur laisser le soin d'adapter la prononciation de la finale du mot quand on passe à la prononciation savante :

– la voyelle précédant un tâ' marbûṭa, étant nécessairement *a* ou *â*, n'est pas indiquée.

– nous n'écrivons pas le signe de taškîl correspondant à la finale du mot, qu'il s'agisse d'un signe de voyelle, d'un sukûn ou d'un tanwîn (à l'exception du tanwîn *an* lorsqu'il doit effectivement être prononcé au niveau courant ; voir plus haut). En effet, en prononciation courante, ces finales sont prononcées comme si ce signe était absent ; on écrira ainsi, par exemple, الْمَدْرَسَةُ et مُسْتَشْفَى au lieu de الْمَدْرَسَةُ et مُسْتَشْفَى.

– nous maintenons la voyelle brève finale éventuelle du mot auquel est ajouté un pronom personnel affixe autre que ي : بَيْتِهِم *baytihim* « de leur maison » (cf. supra). Une fois assimilées les déclinaisons à l'état construit et les formes des pronoms personnels affixes, on peut bien sûr cesser d'indiquer le taškîl de ces pronoms, puis la voyelle brève finale éventuelle du mot auquel ils sont adjoints (lorsqu'il s'agit de pronoms dont la prononciation est variable, c'est en effet cette voyelle qui détermine celle-ci). Conformément à la règle qui précède, le pronom personnel « s'écrit toujours sans voyelle : ainsi بَيْتِهِ *baytihi* « de sa maison ».

– nous écrivons comme un *î* la finale *iy*, puisque c'est ainsi qu'elle se prononce couramment ; ex. كُتُبِي « libraire » (indistinguable de « mes livres ») ; voir plus haut l'exception d'un

¹⁶ On pourra bien sûr signaler que certains mettent aussi un sukûn sur ces lettres quand elles sont des lettres de prolongation.

¹⁷ Cf. WRIGHT 1859 et 1985, I, p. 13 C. – Noter que l'on aurait pu convenir, au contraire, d'indiquer le *a* bref et de ne rien indiquer sur le و ou le ي : رُجَيْل. Mais notre choix fait que l'étudiant ne perd pas de vue l'existence du sukûn et s'habitue au fait que le و ou ي avec sukûn doit normalement être précédé de *a* bref.

¹⁸ Ceci ne peut pas se lire *'uwlâ'ika* (sauf s'il s'agissait d'une forme virtuelle avant transformation) étant donné que, selon les règles de la phonologie arabe, **'uwl* > *'ûl*.

mot tel que كُتِبِيَّ « mon journaliste », où nous serions amenés à écrire le šadda de la lettre finale : كُتِبِيَّ. De même pour la finale *uww*, prononcée couramment *û* ; ex. عَدُوَّ pour عَدُو « ennemi ».

– dans le cas d'un و ou ي en fin de mot, sans šadda et précédé d'un sukûn ou d'une voyelle brève (qui est normalement un *a*¹⁹), nous écrivons le signe en question ; ex. نَحْو *naḥw* « grammaire », وَاعْي *wa'y* « attention, conscience », أَيَّ *'ay* « c'est-à-dire ». De cette façon, le و ou ي ne peut être pris pour une lettre de prolongation, et nous laissons à l'étudiant le soin de trouver son signe en lecture savante.

– nous n'indiquons pas les voyelles finales brèves des formes dans lesquelles nous avons pourtant maintenu la prononciation de celles-ci (cf. supra) : فعل *fa'ala*, فعلن *fa'alna*, فعلت *fa'altu*, *fa'alta*, *fa'alti* (sauf si, dans le cas de فعلت, le contexte nécessite de préciser cette voyelle).

– s'ils sont sans pronom personnel affixe, إِنَّ *'inna* et أَنَّ *'anna* s'écrivent simplement إِنْ et أَنْ, exactement comme إِنْ *'in* et أَنْ *'an* ; et remarque analogue pour les mots obtenus en leur adjoignant un préfixe, tels que وَإِنْ *wa'in* « même si », لِأَنَّ *li'anna* « car ». En effet, le contexte ou la construction permettent de les distinguer.

N.B. On pourrait convenir, à partir d'un certain stade, de ne plus indiquer le redoublement des consonnes finales (sauf dans des cas exceptionnels comme celui de *kutubiyya* « mon libraire » ; cf. supra). Cela permettrait de couvrir notamment le cas de إِنْ et أَنْ. Dans cette optique, par exemple, l'écriture allégée إِلَيَّ « vers moi » correspondrait à l'écriture complète إِلَيَّ et se lirait *'ilayya* hors pause en lecture savante et *'ilayy* en prononciation courante ou à la pause ; مَرُّ « passe (*impératif*) » s'écrirait simplement مَرُّ et se prononcerait *murra/murr*.

En fait, cette écriture sans šadda correspondrait mieux à la prononciation pausale, au moins en théorie, car dans un mot se terminant par une consonne avec šadda non suivie par une voyelle prononcée, cette consonne est censée se prononcer comme simple ; إِلَيَّ à la pause doit donc en fait se prononcer *'ilay*, de même que مَرُّ « passe », prononcé *murra* hors pause au niveau savant, doit se prononcer *mur* à la pause et au niveau courant²⁰. Mais on hésite à encombrer le cerveau des étudiants de ces considérations ...

d. Le hamza

Le hamza est une consonne et les règles vues jusqu'ici s'appliquent éventuellement à lui. Cependant, son support est lié à son environnement immédiat. Il est dès lors intéressant de concevoir des règles tenant compte de cette particularité :

– l'écriture du hamza final (c'est-à-dire constituant la dernière consonne écrite du mot) est déterminée en principe par ce qui le précède immédiatement : ء ou ُ sans lettre support s'il est précédé d'une voyelle longue ou d'une consonne, ا s'il est précédé de *a*, و s'il est précédé de *u*, ي s'il est précédé de *i*. Par conséquent, s'il est précédé d'une voyelle brève ou d'un sukûn, il est inutile d'indiquer le signe correspondant si la règle est respectée. Ex. خطأ *ḥaṭa'* « faute », تَهَايُؤُ *tahâyu'* « adaptation, ajustement mutuel ».

¹⁹ Il est peu vraisemblable qu'il s'agisse d'un *i* ou d'un *u* brefs, mais cela pourrait s'imaginer dans des mots non complètement arabisés ; cf. le cas de خِدْيُو *ḫidîw* « khédive ».

²⁰ Voir WRIGHT 1859 et 1985, I, p. 27 A, et vol. II, p. 373 C. C'est au fond une application du principe selon lequel une consonne šaddée ne peut intervenir qu'entre deux voyelles (WRIGHT 1859 et 1985, I, p. 14 B) ou, rarement, entre *ay* ou *aw* et une voyelle (p. 15 B).

Il faut par contre indiquer cette voyelle brève ou ce sukûn si la règle n'est pas respectée : شَيْئاً *šay'an* « chose (acc.) », تَبَوُّء *tabawwu'* « accession au trône ». (Remarquer que, dans شَيْئاً et dans son écriture ancienne شَيْئاً – qui, elle, respecte la règle –, le sukûn du yâ' doit de toute façon être indiqué en vertu de la règle sur les و et ي porteurs d'un sukûn).

– on n'écrit pas la voyelle du hamza stable écrit إ ; il s'agit en effet nécessairement d'un *i* : ex. إبليس *'iblis* « le Diable », فَإِنَّكُمْ *fa'innakum* « car vous ... ».

– en principe, le hamza non final écrit ا est en contact dans le même mot avec une voyelle *a* (brève) ; écrit ؤ, avec une voyelle de timbre *u* ; écrit ئ, avec une voyelle de timbre *i*. Si le hamza est entouré de deux voyelles du timbre correspondant à son support, on fera connaître ces deux voyelles ; ex. رأس *ra'asa* « être à la tête de, diriger » (où la première voyelle *a* est connue par l'absence de signe sur la première consonne du mot), رؤوس *ru'ûs* « têtes » (où le timbre de la seconde voyelle est connu grâce à la lettre de prolongation و).

Par contre, s'il n'y a qu'une voyelle du timbre correspondant au support, on ne l'indiquera pas ; il suffira en effet de faire connaître de quelque façon l'autre voyelle ou le sukûn éventuel. Ex. رؤوس *'ar'us* « têtes », رئاسة *ri'âsa* « fait d'être chef », رؤد *ru'd* « doux, tendre », رؤي *ru'ya* (orthographe non conforme mais usuelle de رُئي) « il a été vu », بدأت *bada'tu* « j'ai commencé », لؤلؤ *lu'lu'* « perles »²¹, هيئة *hay'a* « fait d'être de belle forme ». Pour *ra's* « tête », *ma'sasa* « institutionnalisation », *hi'a* « fait de désirer », etc., on écrira رأس, مأسسة, هيئة : on applique simplement les règles générales en considérant les lettres dans l'ordre de lecture. Soulignons ici l'importance de cet ordre de lecture ; notamment, رؤس se lit *'ar'us* (et non *'aru's*) parce que les deux premières lettres se lisent *'ar*, ce qui entraîne que c'est le ؤ qui doit porter le timbre *u*.

Enfin lorsque cette règle de correspondance entre la graphie du hamza et les voyelles qui l'entourent n'est pas d'application, il convient de faire connaître de quelque façon les signes vocaliques, en ce compris le sukûn, qui sont en contact avec le hamza dans le mot. Exemples : هيئة *hay'a* « forme, attitude, association » (le sukûn du yâ' doit de toute manière être indiqué), انْتَرَزَتْ - *tazarat* « il a été enveloppé dans un châle » et اُوْتُمِنَ - *tumina* « on lui a fait confiance » (résultats de l'élision du hamza instable d'اِتَّزَرَتْ *itazarat* et d'اُوْتُمِنَ *utumina*²²), جُزْءُكَ *juz'aka* « ta part (acc.) »²³, مَخْبُوءُونَ *maḥbû'un* « cachés », مَقْرُوءَةٌ *maqrû'a* « lue », etc. Dans ces deux derniers exemples, on applique simplement les règles générales.

4. Exemples

Étudions maintenant quelques exemples pour bien voir comment fonctionne cette transcription minimale du point de vue de l'étudiant. Le problème est de résoudre les ambiguïtés que présentent les lettres qui ne sont pas accompagnées d'un signe de voyelle ou d'un sukûn. En particulier, dans le cas d'un و ou ي, il faut déterminer si cette lettre est à considérer comme une consonne²⁴ accompagnée d'une voyelle ou comme un allongement de voyelle (dans les schémas, nous dirons dans ce dernier cas, pour simplifier, que le و ou ي représente une

²¹ On pourrait évidemment aussi écrire لؤلؤ : étant dépourvu de signe, le ؤ serait lu comme portant un sukûn. Mais cette solution est moins intéressante du point de vue de la familiarisation avec les règles d'écriture du hamza.

²² Voir WRIGHT 1859 et 1985 I, p. 74 B C.

²³ WRIGHT 1859 et 1985, I, p. 251 D.

²⁴ Il est pratique de considérer *w* et *y* comme des consonnes dans les questions de phonologie arabe, même s'il s'agit bien sûr de semi-voyelles.

voyelle, longue en principe). Il est important, pour cela, d'appliquer les règles dans l'ordre de lecture.

Prenons par exemple le mot ثوم « ail » et détaillons très précisément comment on arrive à le lire. Bien entendu, dans la pratique, ce travail devient vite un réflexe et ne nécessite pas d'entrer dans tous ces détails.

- ث : NON : le sukûn en tête de mot serait écrit
- ث : NON : le sukûn du و serait indiqué
- ثو, ثو, ثو : NON : le و ne porte pas de signe, il devrait donc être suivi de la lettre d'allongement correspondant à son timbre ; or la lettre qui suit est un م
- ثو (où و est lettre d'allongement) : NON
- ث : NON : le *i* du ث serait indiqué, ainsi que le sukûn du و²⁵
- ثو, ثو, ثو : NON : le *i* du ث serait indiqué
- ثو (où و est lettre d'allongement) : NON
- ث : OUI puisque c'est la seule possibilité qui reste
- ثو : NON : le *u* du ث serait indiqué, ainsi que le sukûn du و²⁶
- ثو, ثو, ثو : NON : le *u* du ث serait indiqué
- ثو (où و est lettre d'allongement) : OUI : c'est la seule possibilité qui reste.

Le mot doit donc se lire *thûm*.

Autre exemple, plus complexe : طابع « timbres-postes » ; c'est en arrivant à la 3^e lettre que l'on se rend compte qu'il ne faut pas lire *thû* ... mais *tawâ* ... Plutôt que de faire un schéma détaillé comme ci-dessus, on peut raisonner comme suit si l'on a bien les règles de l'écriture simplifiée en tête. Le ط initial de طابع ne porte aucun signe. Deux raisons possibles à cela : soit ce ط est suivi d'une voyelle *a* brève : *ta*, soit – puisqu'il est suivi d'un و sans signe – d'une voyelle longue *û* : *thû*. Mais dans ce second cas, le و qui suit طو n'aurait pas de sens puisqu'il devrait représenter un *â* à la suite de *thû*, ce qui est impossible puisqu'aucune voyelle ne peut être suivie immédiatement d'une autre voyelle.

Revenons au premier cas et lisons *ta*. Le fait que le و qui suit ne porte aucun signe sans être une lettre d'allongement ne peut être dû qu'au fait qu'il soit lui-même accompagné d'une voyelle longue : c'est bien le cas, la présence du و indique une voyelle longue *â*. Nous lisons donc *tawâ*.

Comme on le voit, la réflexion nécessaire à la lecture d'un texte en écriture simplifiée n'est pas toujours simple car on peut se retrouver devant plusieurs hypothèses à explorer. Par contre, pour les étudiants, supprimer des signes en fonction des règles déjà rencontrées est en

²⁵ Remarquons en outre que le groupe *iwC* (où *C* représente une consonne autre que *w*) est invraisemblable en arabe ; nous ne l'excluons pourtant pas a priori, de façon à laisser la porte ouverte à d'éventuelles transcriptions de mots incomplètement arabisés.

²⁶ Ici de même, la séquence *uwC* avec $C \neq w$ est invraisemblable dans le cas d'un mot arabe ou arabisé, mais nous ne faisons pas intervenir ce fait dans notre raisonnement.

fait assez facile et constitue aussi un exercice intéressant, qui leur fait mémoriser ces règles et bien comprendre le taškîl. L'enseignant, qui est forcé, lui, de s'y plier, doit veiller que les mots restent lisibles et qu'il n'y ait pas à introduire de nouvelle règle ...

Voici maintenant un texte en écriture arabe allégée ²⁷ :

في شهر أبريل عام ألفين وواحد سافرتُ إلى نيويورك وذلك لحضور ندوة في مدينة نيويورك والتي كانت تتعلّق
بموضوع أطروحتي في الدكتوراه.

Il correspond à la prononciation courante que voici :

*fî šahr 'abrîl 'âm 'alfayn wawâhid sâfartu 'ilâ niyûyûrk waḡâlika liḡudûr nadwa fî madî-
nat niyûyûrk wa-llatî kânat tata 'allaq bimawḡû 'utrûḡatî fî -dduktûrâh.*

« Au mois d'avril de l'an 2001, j'ai fait le voyage vers New-York, et ce pour assister à une réunion dans la ville de New-York, laquelle [réunion] était en lien avec le sujet de ma thèse de doctorat. »

Notons que la voyelle finale de سافرتُ « j'ai voyagé » et celle de ذَلِكَ « cela » ont été indiquées parce qu'elles sont prononcées par la locutrice.

Voici la prononciation savante du même texte, toujours en écriture allégée :

في شهر أبريل عام ألفين وواحد سافرتُ إلى نيويورك وذلك لحضور ندوة في مدينة نيويورك والتي كانت تتعلّق
بموضوع أطروحتي في الدكتوراه.

*fî šahri 'abrîli 'âmi 'alfayni wawâhidin sâfartu 'ilâ niyûyûrka waḡâlika liḡudûri nadwatin
fî madînatî niyûyûrka wa-llatî kânat tata 'allaqu bimawḡû 'i 'utrûḡatî fî -dduktûrâh'.*

En pratique, dans le cours, je fais ajouter au tableau par les étudiants ces finales d'i'râb dans une couleur différente de celle du texte principal. Comme on le voit, même en lecture savante, l'écriture arabe allégée reste aérée ; pour comparaison, voici le même texte en écriture arabe complète :

في شهر أبريل عام ألفين وواحد سافرتُ إلى نيويورك وذلك لحضور ندوة في مدينة نيويورك والتي كانت تتعلّق
بموضوع أطروحتي في الدكتوراه.

Conclusion

Le lecteur se sera douté que j'hésite sur quelques points. Pour ce qui est de la prononciation courante, peut-être faudrait-il parfois confronter plus que je ne l'ai fait la prononciation supposée avec celle de locuteurs réels. Et sans doute y a-t-il des cas particuliers qui m'auront échappé ou qui devraient être mieux formulés ; certains de mes choix sont sans doute contestables. Je n'ai pas de preuve mathématique que les règles proposées pour l'écriture allégée fonctionnent dans tous les cas envisageables ; je reste ouvert aux modifications que la pratique révélerait nécessaires ou simplement utiles.

²⁷ Extrait de la vidéo رحلتي إلى نيويورك « Mon voyage à New York » du niveau High Intermediate du site As-waat Arabiyya de l'Université du Texas à Austin (https://www.laits.utexas.edu/aswaat/video_s.php#/2/latifa_in_us/).

Par ailleurs, certains aspects ont été volontairement laissés de côté. J'ai déjà évoqué celui de la prononciation des consonnes doublées en fin de mot. C'est aussi le cas de la disparition du hamza de fin de mot en prononciation pausale après une voyelle longue, citée par Wright (vol. I, p. 27 A B). C'est également celui de la position de l'accent de mot en arabe officiel : on n'accentue pas cet arabe de la même façon au Caire, au Liban ou en Haute-Égypte ... Je ne crois pas très utile d'aborder cette question au début de l'apprentissage, si ce n'est en signalant cette pluralité – et donc relative liberté – dans la position de l'accent.

Quoi qu'il en soit, telle quelle, cette façon d'enseigner les bases de l'arabe m'a semblé produire de bons résultats. Et j'espère que vous aurez apprécié cette promenade dans la grammaire de l'arabe parlé et écrit.

BIBLIOGRAPHIE

- BAAZI K., FERRAT K., 2007 : « Étude acoustico-articulatoire de l'emphase en Arabe Standard », *Revue Maghrébine des Langues* 5, p. 188-215.
- COHEN, David, 1969 et 2015 : « Sur le statut phonologique de l'*emphase* en arabe », *Word* 25, p. 59-69.
- CREUSOT V., 1993 : *Les Mille et Une Nuits. Trois contes présentés par Valérie Creusot*, Paris.
- FISCHER W., 1972 et 1987 : *Grammatik des klassischen Arabisch*, Wiesbaden.
- HAELEWYCK J.-C., 2016 : *Grammaire comparée des langues sémitiques. Éléments de phonétique, de morphologie et de syntaxe*, Bruxelles.
- LECOMTE G., 1968 : *Grammaire de l'Arabe*, Paris.
- TALLOEN H., ALSULAIMAN A., 2007 : '*Ayyuhâ -tṭâlib...! Manuel d'arabe standard moderne*, Anvers.
- VECCIA VAGLIERI L., 1937 et 2002 : *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, vol. 1, Naples.
- WEHR H., 1961 et 1976 : *A Dictionary of Modern Written Arabic*, edited by J. MILTON COWEN, Ithaca NY.
- WIGHTWICK J., GAAFAR M., 1990 : *Mastering Arabic*, Basingstoke, London.
- WRIGHT W., 1859 et 1985 : *A grammar of the Arabic language*, Cambridge.

RÉSUMÉ

Nous faisons ici l'exposé d'une méthode, rodée sur plusieurs années et destinée principalement aux débutants, d'enseignement de la lecture et de l'écriture de l'arabe classique. Il comporte trois parties : un système original de transcription phonétique collant au mieux à la prononciation et à l'écriture de l'arabe ; un rappel approfondi des règles de prononciation aux niveaux courant et savant ; un système original de voyellisation allégée.

ABSTRACT

We present here a method for teaching how to write and read classical Arabic. Mainly aimed at beginners, it was devised and successfully tested for several years. The paper is divided into three sections: the description of a new system of phonetic transcription, as close as possible to Arabic script and pronunciation; a thorough recall of the rules of correct pronunciation at the basic and scholarly levels; a new and simplified system of vowelization.

MOTS-CLEFS

1. arabe classique
2. enseignement
3. transcription phonétique
4. prononciation
5. voyellisation

KEYWORDS

1. classical Arabic
2. teaching
3. phonetic transcription
4. pronunciation
5. vowelization

BABELAO

Electronic Journal for Ancient and Oriental Studies

Le nom BABELAO signifie « Bulletin de l'ABELAO », plus précisément « Bulletin de l'Académie Belge pour l'Étude des Langues Anciennes et Orientales ». L'ABELAO est une association sans but lucratif qui veut promouvoir l'enseignement et la recherche dans le domaine des cultures et des langues anciennes et orientales, notamment par l'organisation de sessions de cours d'été (<http://www.abelao.eu>) sur le site de l'Université de Louvain, à Louvain-la-Neuve (Belgique). Son bulletin est conçu comme une revue à vocation scientifique, qui couvre le domaine de l'Antiquité et de l'Orientalisme sous ses différents aspects : philologie, paléographie, histoire du monde ancien et oriental, histoire des langues et des littératures comparées, édition des textes, etc.

Les membres du Comité éditorial (UCLouvain)

Directeurs : Prof. Claude Obsomer, Prof. Jean-Claude Haelewyck

Secrétaires : Marianne Michel, David Phillips

Les membres du Comité de rédaction

Alessandro Bausi (Hambourg), Anne Boud'hors (Paris), Antoine Cavigneaux (Genève), Sabino Chialà (Bose), Bernard Coulie (Louvain-la-Neuve), Alain Delattre (Bruxelles), Didier Devauchelle (Lille), Johannes Den Heijer (Louvain-la-Neuve), Jean-Charles Ducène (Bruxelles), J.Keith Elliott (Leeds), Jean-Daniel Macchi (Genève), Michael Marx (Berlin), Agnès Ouzounian (Paris), Tamara Pataridzé (Louvain-la-Neuve), Paul-Hubert Poirier (Québec), Véronique Somers (Paris, Louvain-la-Neuve), David Taylor (Oxford) et Anton Vojtenko (Moscou).

Référencements

Le BABELAO est référencé sur la plateforme des revues en accès libre de l'UCLouvain, chacun des articles de la revue se voyant attribuer un DOI (Digital Object Identifier).

Le BABELAO est également référencé dans AWOL (The Ancient World Online) et dans l'*Index religiosus* (UCLouvain / KULeuven).

ISSN (International Standard Serial Number) : 2034-9491

Contact

claudе.obsomer@uclouvain.be