

# BABELAO

---

Electronic Journal for Ancient and Oriental Studies

numéro 14

Cherpion Nadine	<i>Philologie et grivoiserie à l'égyptienne : les termes bn.t / bn (bnbn) / bnn</i>	1
Amphoux Christian	<i>La symbolique de la double vision de Jérémie</i>	17
Bogaert Pierre	<i>La bipartition des Paralipomènes traduits par Jérôme sur l'hébreu (Vulgate) : où et quand ?</i>	31
Pinchard Laurent	<i>Entre Belzéboul et le Grand Prêtre : Le Codex Washingtoniensis, un témoin-clé d'un état intermédiaire de Mc 3,20-30</i>	45
Simonet Jean-Louis	<i>La critique textuelle des Actes des Apôtres : l'évolution des données externes (3<sup>e</sup> partie)</i>	75
Afif Naïma	<i>Jésus est-il mort volontairement selon le Coran? Une lecture historico-critique de Q 4:156-159</i>	107
Wilkinson Robert J.	<i>Archbishop Parker, the Bishops' Bible (1568) and the Book of Psalms</i>	131
Cerqueglini Letizia	<i>La chasse aux papillons: Butterflies, Oaks, Spinning Tops, Braggarts, and Devils between Indo-European and Semitic</i>	151

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

Louvain-la-Neuve  
Université catholique de Louvain

2025



# Philologie et grivoiserie à l'égyptienne : les termes *bn.t* / *bn* (ou *bnbn*) / *bnn*<sup>1</sup>

Par

Nadine Cherpion

*Institut français d'archéologie orientale (Le Caire),  
Université catholique de Louvain*

Le *Wörterbuch* nous apprend que la racine *bn* sert à écrire trois mots, *bn.t*, qui signifie « harpe », *bn* (ou *bnbn*), « éjaculer », et *bnn*, « phallus »<sup>2</sup>. Au Nouvel Empire, le mot *d̪d̪.t* « harpe », a quant à lui la même racine que le verbe *d̪d̪*, « avoir une activité sexuelle obscène »<sup>3</sup>. Comme il n'y a *a priori* aucun rapport entre le terme « harpe » et les termes liés à la sexualité, certains égyptologues y ont vu un jeu de mots, c'est-à-dire une manière de désigner par un même son des réalités différentes<sup>4</sup>. Pourtant, à bien regarder

---

<sup>1</sup> Cette petite étude a été réalisée grâce à une bourse de recherche accordée par l'Association égyptologique Kheper, que je remercie sincèrement.

<sup>2</sup> *Wb* I 457, 3 ; 459, 10 ; 460, 6 ; WARD 1968, p. 66-67. En égyptien, *bn* apparaît déjà dans les *CT* avec le sens de procréer. Sa forme dupliquée *bnbn* (avoir une érection ou copuler), avec le sens dérivé de « sortir, expulser », donne naissance à « déborder, éjaculer ». En sémitique, la racine *bn* donnera en arabe *bn*, *bnt* = fils, fille.

<sup>3</sup> *Wb* V, 593, 1 et 419, 4.

<sup>4</sup> Cf. DERCHAIN 1981, p. 168 : calembour entre les noms de la harpe (*bn.t*) et de la verge (*bnn*), tous deux dérivés d'une racine qui doit signifier « se courber », « gonfler ». BUCHBERGER 1983, p. 17, évoque, sans plus, une « relation sémantique entre le jeu de la harpe et la sexualité en raison du fait que sur le fragment de cuir du Metropolitan Museum of Art, le sexe du danseur se retourne de manière non-physiologique en direction de la harpe ». Ce n'est pas suffisamment clair. Je dois néanmoins à la lecture de cet article (qui ne comporte pas d'illustrations) certains exemples que je cite ci-dessous.

certaines images, on se dit qu'il y a plus qu'une simple homophonie entre les trois mots. Un lien bien réel et très fort les unit, et même un double lien.

Le premier est d'ordre général : il s'agit du pouvoir érotisant de la musique, ou de l'association, depuis la plus haute antiquité, de la musique et du sexe, l'une comme l'autre faisant partie des plaisirs des sens et se pratiquant généralement en compagnie ; on pourrait écrire des livres entiers sur le sujet<sup>5</sup>. Le second lien est nettement plus précis ; il se laisse notamment deviner à travers les exemples suivants.



Fig. 1 : Fragment de cuir peint avec scène érotique, MMA 31.3.98, extrême début de la 18<sup>e</sup> dyn., 16cm x 18cm, prov. de Deir el-Bahari, débris de la tombe MMA 815 © Rogers Fund, 1931

Concernant les jeux de mots : j'ai fait erreur, à deux reprises (CHERPION 2023a, p. 64 ; CHERPION 2024a, p. 10), en parlant de « jeu de mots » à propos des verbes *stj* et *qm3* : il ne s'agit pas là d'homophonie, mais de verbes utilisés avec le *même sens* (tirer, dans le premier cas, verser, dans le second) dans des contextes différents.

<sup>5</sup> CHERPION 2023a, p. 61-62 et n. 218-224, à quoi on peut ajouter les exemples suivants : la valse de J. Strauss « Wein, Weib und Gesang » (Vin, femme et chanson) ; un dessin aquarellé de J. Jordaens (1635), vu à la BRAFA en 2025 (Galerie Colnaghi, cf. catal. de vente p. 99) : dans une loggia, des musiciens sont entourés de divers animaux incarnant chacun à sa manière les pulsions sexuelles ou un rôle dans les scènes de séduction, le chien, le singe et les perroquets ; Amsterdam, Musée Allard Pierson, inv. 16603 à 16616 : ornements de lit en os, prov. d'Égypte, 2<sup>e</sup>-3<sup>e</sup> s. A.D. : multitude de petits Amours jouant de la musique ou dansant ; PERROT dans EMERIT 2017, n<sup>os</sup> 77 et 78 p. 164 et n<sup>o</sup> 302 p. 306 : satyres avec sexe en érection, associés à un instrument de musique (il ne s'agit pas d'une « note humoristique », contrairement à ce que pense l'auteur) ; PROVOOST 2005 (tout le catalogue). Etc.

Sur un fragment de cuir peint (MMA 31.3.98, cf. fig. 1) découvert non loin du temple de Deir el-Bahari et qui constituait probablement un ex-voto destiné à la chapelle d'Hathor de ce temple<sup>6</sup>, une jeune femme joue de la harpe tandis qu'un homme nu, figuré devant elle, est représenté en train de danser<sup>7</sup>. La scène se déroule sous une tonnelle, lieu propice au dévergondage, et le jus de la treille, le vin, évoqué par les grappes de raisin, constitue avec la musique et la danse l'un des ingrédients de l'érotisme. Il n'est pas sûr du tout qu'il faille voir là-dedans une danse rituelle ni quoi que ce soit de religieux, contrairement à ce qu'on a pu proposer<sup>8</sup>. Tout cela fait davantage penser à un document canaille, dont l'objectif serait de favoriser la fécondité du dédicataire. Mais l'élément le plus remarquable du tableau est le fait que, de façon surréaliste, le sexe en érection du danseur se « retourne » vers la harpe<sup>9</sup> qu'actionne la jeune femme, comme pour désigner l'instrument de musique ou plus précisément les cordes de celui-ci.

Sur un scaraboïde conservé au Louvre (E 25506, cf. fig. 2) et qui représente une fable animale, il paraît difficile de ne pas voir un parallélisme entre les cordes tendues de la harpe et le phallus en érection de l'âne musicien<sup>10</sup>.



Fig. 2 : Scaraboïde avec fable animale, Louvre E 25506, stéatite (?), 3,6cm x 5,7cm, fin du Nouvel Empire ou 3<sup>e</sup> Période Intermédiaire © Christian Décamps, RMN

<sup>6</sup> HAYES 1959, p. 167 et fig. 92 ; ROEHRIG 2005, p. 46. Dans l'antiquité, de nombreux phallus votifs avaient été déposés dans cette zone par des visiteurs (MANNICHE 1991, p. 114).

<sup>7</sup> On n'a jamais pu identifier le curieux objet que le danseur tient en mains (lanières ? instrument à percussion ?).

<sup>8</sup> Par exemple HAYES 1959, p. 167 ; PINCH 1993, p. 240-241 (l'homme nu pourrait jouer le rôle de Bès lors d'une fête en l'honneur d'Hathor) ; GUICHARD dans EMERIT 2017, n° 212 p. 256 ; ANDREU 2013, p. 148.

<sup>9</sup> Vu la raideur du sexe, il est peu probable que « les attributs virils du danseur se balancent vers l'arrière sous l'effet du mouvement » (GUICHARD dans EMERIT 2017, n° 212). Par pudibonderie, quelqu'un a un jour « masqué » les *genitalia* du danseur, mais ce camouflage fut retiré vers 1970 (FISCHER 1974, p. 11, n. 9).

<sup>10</sup> Pour rappel, si le mot âne (𓆎) est déterminé par le phallus (*Wb* I 165, 4), c'est parce que le phallus en érection de ce dernier est particulièrement impressionnant. Face à l'âne, un taureau danse en dressant devant lui une trompette, instrument phallique par sa forme, comme d'autres instruments à vent (cf. CEULEMANS 2019). La queue du taureau étant également dressée, cela fait beaucoup d'éléments dressés (3) sur ce document.

Un certain nombre de figurines phalliques votives, en terre cuite, en faïence ou en pierre et datées de l'époque ptolémaïque ou romaine, font aussi intervenir la harpe. Comme d'autres statuettes obscènes et groupes érotiques, elles étaient placées dans des chapelles domestiques et censées éviter, pour un homme, l'impuissance, pour une femme, la stérilité ; elles pouvaient également constituer des ex-votos à l'âge de la puberté<sup>11</sup>. Au moins quatre exemplaires de ces figurines « à la harpe » appartiennent au même type : un homme nu, dont le phallus démesuré est rejeté par-dessus l'épaule, prend ce sexe à deux mains comme s'il jouait de la harpe, ou se sert de son sexe comme d'une harpe<sup>12</sup> ; les cordes de l'instrument se confondent indiscutablement, de cette manière, avec le membre en érection (cf. fig. 3 et 4). Au musée du Caire est conservée une figurine d'un autre type : si je me fie à la description qu'en donne Derchain<sup>13</sup> et à ce que j'ai pu voir sur la photo-contact du *Journal d'Entrée*, le musicien, au phallus comme à l'accoutumée surdimensionné, utilise son sexe comme plectre pour jouer de la harpe<sup>14</sup>. Ici encore il y a analogie entre les cordes de l'instrument de musique qui se déploient et se tendent et l'activité du sexe masculin<sup>15</sup>.



Fig. 3 : Figurine d'époque gréco-romaine, vue dans le commerce d'art, prov. du Fayoum ?  
(d'après J. OMLIN, *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften*, Torino, 1973, pl. XXXIb)

<sup>11</sup> BAILEY 2008, p. 69-72.

<sup>12</sup> (a) Tübingen ÄS 1481, cf. BRUNNER-TRAUT, BRUNNER 1981, p. 307 (un grand merci au Dr Carolina Teotino-Tattko pour la photo fournie) ; (b) OMLIN 1973, pl. XXXIb (cf. fig. 3) ; (c) Musée d'Aquitaine inv. 9148, terre cuite, cf. CHAUFFRAY, MEFFRE, 2024, p. 240 n° 146 ; (d) BAILEY 2008, n° 3228 et p. 75.

<sup>13</sup> DERCHAIN 1981, p. 167.

<sup>14</sup> Caire T 27/9/27/7 = SR 5/6473 : provient de Tell Basta, terre cuite, 22cm x 15 cm. En avril 2025, l'objet se trouvait dans les réserves du Musée égyptien, Place Tahrir.

<sup>15</sup> À l'inverse, quand on regarde de face la statuette de harpiste Munich GL 107 (BÖCKLER 2019, fig. 1, p. 36), on a bien l'impression qu'il y a, de la part du sculpteur, une confusion visuelle délibérée entre, cette fois, le manche de la harpe – et non les cordes – et le sexe en érection du musicien ; car ce n'est pas avec les cordes tournées vers soi et le manche vers l'extérieur qu'on joue de cet instrument, mais le contraire !



Fig. 4 : Figurine en calcaire, ht. 7cm, Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen, MUT, inv. ÄS 1481 © S. Beck, MUT (avec l'aimable autorisation du Dr. Carolina Teotino-Tattko). Bien que le harpiste ne se tienne pas debout, son attitude évoque celle d'un contrebassiste de jazz

En d'autres termes, en faisant le rapprochement entre cordes et phallus, l'être humain semble avoir très tôt utilisé l'iconographie musicale dans un sens métaphorique<sup>16</sup>. Ce rapprochement se comprend d'autant mieux que, tout comme le relâchement des cordes rend l'instrument de musique inutilisable, l'absence d'érection entrave l'activité sexuelle.

Ce qui me conforte dans cette interprétation des images, c'est que le symbolisme des cordes tendues, avec le sens qui vient d'être proposé pour l'Égypte ancienne, se retrouve à d'autres moments de l'histoire de l'humanité. Ainsi, le graveur Jan Van Haelbeck a choisi d'illustrer deux sonnets appartenant à un recueil de poésie érotique française, *l'Énigme joyeuse pour les bons esprits* (1615), par deux instruments à cordes : la viole de gambe, d'une part, le luth, d'autre part<sup>17</sup>. Chacun de ces thèmes est en adéquation parfaite avec le contenu fort scabreux du poème (cf. fig. 5). En effet, dans l'inconscient collectif, bon nombre d'instruments – ou d'éléments d'instruments – de musique sont sexualisés. Tous les instruments de la famille du violon (dont la viole de gambe) sont assimilés, par leur morphologie, à un corps de femme, depuis les idoles cycladiques féminines en forme de violon jusqu'à la *Femme-violon* de Man Ray. Si le luth est lui aussi confondu avec un corps de femme, c'est parce que la forme

<sup>16</sup> Que dans les collèges jésuites au 17<sup>e</sup> siècle, les cordes soient le symbole – aux antipodes de la paillardise – de la foi et du martyr (CEULEMANS, EMS 2016, p. 37 à 44, 90), n'est en soi pas gênant, car tout dépend du contexte. Il n'est pas rare, en effet, qu'un même objet, un même animal ou une même plante ait plusieurs significations, y compris des significations opposées.

<sup>17</sup> ANONYME 1615, p. 5 : joueuse de luth, p. 10 : joueuse de viole de gambe. Je remercie Anne-Emmanuelle Ceulemans pour cette référence.

arrondie de sa caisse de résonance fait penser, de profil, au ventre d'une femme enceinte<sup>18</sup>. Le manche de ces divers instruments, complété par les cordes tendues, est comparé à l'organe masculin fécondateur<sup>19</sup>. Aussi, quand une musicienne frotte les cordes de la viole de gambe avec son archet ou pince les cordes de son luth, le message est sans équivoque ...



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Fig. 5 : J. Van Haelbeck, Illustration pour un recueil de poésie érotique française du 17<sup>e</sup> siècle, L'Énigme joyeuse pour les bons esprits, p. 10 © BnF, domaine public

<sup>18</sup> Dans ce cas, il n'est plus question d'imaginaire collectif, mais d'une information donnée par un théoricien de la musique du 17<sup>e</sup> siècle, M. PRAETORIUS. Merci à A.-E. Ceulemans de m'avoir éclairée sur ce point.

<sup>19</sup> BRIL 1980, p. 56.

Dans la Hollande du 17<sup>e</sup> siècle, les sujets musicaux traités en peinture (que ce soit par Vermeer de Delft ou par ses contemporains, Ter Borch, Metsu, van Mieris) sont généralement l'objet d'une double lecture. Pour révéler le sens second du tableau – des scènes de séduction dans un « demi-monde » assez secret<sup>20</sup> –, les artistes ont recours, entre autres, à des expressions familières ou argotiques en usage à l'époque, qui font appel aux instruments à cordes : « faire résonner (ou faire vibrer) les cordes de l'instrument » (virginal, luth, guitare, viole de gambe) signifiait « avoir des rapports sexuels », formule témoignant que les cordes étaient identifiées au sexe de l'homme ; dans le même esprit, « de luit spelen » signifiait non seulement « jouer du luth », mais aussi « faire l'amour »<sup>21</sup>. Sur le tableau *L'Entremetteuse* de D. Van Baburen (Boston), qui met en scène, outre le personnage cité, un client et une jeune femme jouant du luth, il ne s'agit même plus de langage « codé », puisque le titre de l'œuvre définit explicitement le contexte dans lequel s'exerce l'activité de la musicienne<sup>22</sup>.

Dans la Grèce antique, on note déjà des confusions visuelles possibles entre les cordes tendues de la lyre et le sexe de banqueteurs nus<sup>23</sup>. Rappelons qu'en français notre verbe « bander », utilisé dans la langue populaire avec le sens d'« avoir une érection », est le même que celui que nous utilisons pour exprimer l'action de « tendre la corde d'un arc ». Enfin, le titre d'un ouvrage de J. Bril, *À cordes et à cris. Origine et symbolisme des instruments de musique*, Paris, 1980, volume sans prétention scientifique, mais dans lequel on glanera certaines informations utiles, en dit long sur le sujet.

Pour revenir à l'Égypte ancienne, certaines images en éclairent d'autres, de prime abord moins parlantes. Les exemples cités ci-dessus permettent de mieux comprendre pourquoi, sur un ostracon du musée de Stockholm (cf. fig. 6), une lyre, instrument à cordes peut-être aussi répandu en Égypte ancienne que la harpe et le luth, est décorée de têtes de bouquetin, animal réputé comme tous les animaux à cornes pour son ardeur sexuelle<sup>24</sup>, et de têtes de canard, métaphore de la virilité<sup>25</sup>, mais aussi image de la jouissance puisque dans ce cas le volatile a le bec ouvert comme s'il poussait un cri. Ou pourquoi sur le *Papyrus satirico-érotique* de Turin, une lyre accompagne les ébats acrobatiques d'un couple, dont l'homme est doté

<sup>20</sup> de MIRIMONDE 1961.

<sup>21</sup> BLANC 2014, p. 218 (pour les deux expressions) ; MOENS 1986, p. 51-52 (merci à A.-E. Ceulemans pour cette dernière référence). En-dehors des renvois à la musique, la peinture hollandaise est riche d'expressions familières et de métaphores visuelles faisant allusion au sexe (ainsi, le verbe « vogelen » – « to bird » en anglais – signifie « copuler », cf. ROBERTS 2017, p. 102, et CHERPION 2023a, p. 45 et n. 105 ; sur une gravure de Crispijn de Passe, 1631, *Scène de bordel*, le feu qui crépite dans la cheminée symbolise le désir ardent du client et la pipe extra-longue qu'il tient en main l'excitation sexuelle, cf. ROBERTS 2017, p. 98 ; *ibidem*, p. 133 : emploi métaphorique du court de tennis à la place du lit).

<sup>22</sup> Si les exemples repris au 17<sup>e</sup> siècle français (poésie) et hollandais (peinture) sont réservés à un public cultivé, il n'en allait pas de même des figurines votives d'époque hellénistique et romaine, souvent fabriquées en série et accessibles au plus grand nombre.

<sup>23</sup> DIERICHS 1993, fig. 113 p. 66 (amphore, Würzburg, Mus. Martin von Wagner, inv. L 507) : la base de la lyre tenue par un banqueteur nu est placée exactement à l'endroit de son sexe et l'instrument à cordes est dirigé vers une hétéra nue ; BOARDMAN, LA ROCCA 1976, fig. p. 62 (stamnos, Munich Antikensammlungen, inv. 2410) : la base de la lyre tenue un jeune banqueteur est posée à hauteur de son sexe, en direction d'un échanton nu. Voir aussi, dans l'antiquité mésopotamienne, le lien entre la harpe et la sexualité sur le document Chicago Oriental Institute inv. A 9345 (CHERPION 2024a, p. 7, n. 41).

<sup>24</sup> CHERPION dans QUAEGBEUR 1999, p. 148, 152-155.

<sup>25</sup> CHERPION 2023a, p. 56 ; CHERPION 2024b, p. 222 ; CHERPION 2024a, p. 7. Exemples analogues à l'ostracon de Stockholm : Caire JE 85647 (EMERIT 2025, fig. 26 p. 192) ; TT 367 (cf. fig. 7), où le canard n'a pas le bec ouvert.



*Fig. 6 : Ostracon, Stockholm, Medelhavsmuseet inv. 14031  
© Medelhavsmuseet, Stockholm. Photo Ove Kaneberg*



Fig. 7 : Détail de la tombe de Paser (TT 367, PM 2) © J.-F. Gout, Ifao

d'attributs sexuels spécialement impressionnants ; la lyre, ici, est décorée non seulement de têtes de canard, mais de têtes de cheval, autre animal bien connu pour ses mâles performances<sup>26</sup> (cf. fig. 8). Un dernier type de statuette votive, dont un exemple de belle qualité est conservé au musée de Munich (cf. fig. 9), représente un joueur de harpe, nu, dont l'instrument de musique est posé directement sur le phallus disproportionné<sup>27</sup>. Dans une variante de ce thème, que possède le musée de Brooklyn, la harpe, toujours posée sur un phallus, est aux mains d'une femme (cf. fig. 10)<sup>28</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, il faut voir ici encore un parallélisme entre la tension des cordes par le musicien ou la musicienne et la tumescence du sexe masculin.



Fig. 8 : Détail du papyrus satirico-érotique de Turin, inv. 55001, dessin de L. Menassa d'après J. OMLIN, *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften*, Torino, 1973, pl. IX

<sup>26</sup> CHERPION 2011, p. 30 et n. 56.

<sup>27</sup> (a) Munich ÄS 6068 cf. MÜLLER, WILDUNG, 1976, p. 235, fig. 13 ; ANONYME 1978, p. 210, n° 359 : « ép. alexandrine, 3<sup>e</sup> -1<sup>e</sup> s. ACN ». Je remercie le Dr. Mélanie Flossmann-Schütze pour la photo qu'elle m'a aimablement fournie ; (b) Collection Schimmel, cf. SETTGASt 1978, n° 272 ; (c) BAILEY 2008, n° 3246 et p. 78 ; (d) Tübingen ÄS 1593 cf. BRUNNER-TRAUT, BRUNNER 1981, p. 307. Même « l'âne à la lyre » du Louvre (inv. D/E 4536) peut être joint à cette série (VENDRIES 2013, pl. IX 3d et p. 213).

<sup>28</sup> Brooklyn 58.34, cf. HICKMANN 1982, col. 525 et n. 9 (table de notation musicale ?).



Fig. 9 : Groupe érotique, faïence bleue, époque ptolémaïque, Munich ÄS 6068  
© State Museum of Egyptian Art, Foto Marianne Franke  
(avec l'aimable autorisation du Dr. Mélanie Flossmann-Schütze)



Fig.10 : Groupe érotique, calcaire, Brooklyn Museum 58.34, ép. ptolémaïque, 14,8cm x 21cm  
© Charles Edwin Wilbour Fund. L'objet que tient le personnage masculin (un papyrus roulé ?)  
présente des signes énigmatiques qui pourraient constituer un système de notation musicale

Je n'ai pas poussé l'enquête plus loin, mais il est probable qu'on trouve d'autres attestations de la métonymie « cordes = phallus » parmi d'autres séries ou recueils d'œuvres érotiques, notamment lorsque les musées et les publications se montreront moins frileux, moins hésitants à présenter des *erotica*<sup>29</sup>. Il est fascinant, en tout cas, de constater, comme je l'ai déjà fait pour diverses métaphores animales et végétales<sup>30</sup>, que l'essentiel du « langage des images » qui hante notre mémoire collective remonte à l'Égypte ancienne et non à l'antiquité classique, à laquelle on s'est souvent arrêté. Pour tout ce qui tient à la nature humaine profonde, en effet, c'est dans la nuit des temps qu'il faut chercher l'origine.

En conclusion, concernant *bn.t*, *bn* (ou *bnbn*) et *bnn*, je ne crois pas à un calembour ni à une « ambiguïté lexicale ». Il y a bien un point commun entre tous ces mots. Dès lors, avant de signifier « engendrer », la racine *bn* signifiait-elle pas « (se) tendre » ou « être tendu » ? Parmi les traductions proposées jusqu'à présent<sup>31</sup>, celle qui s'en rapproche le plus ne serait-elle pas celle de Kees, « se soulever », qui vaut aussi bien pour la corde d'un arc ou d'un instrument de musique que pour le membre viril ? Le lien très ancien entre les instruments à cordes et la sexualité n'a peut-être d'autre explication que le fait que « La sexualité est certainement la grande affaire de la vie humaine » (J. Bril)<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Je pense à l'« enfer » du Musée archéologique de Naples, ouvert seulement depuis peu au grand public ; dans ces deux ou trois salles, jadis réservées exclusivement aux spécialistes, sont regroupés les œuvres et objets érotiques découverts à Pompéi, Herculaneum et dans la région. Il va de soi que lorsque la harpe est représentée dans des contextes comme les rituels de temples, la liturgie osirienne, etc., le symbolisme des cordes tendues n'entre pas en ligne de compte.

<sup>30</sup> CHERPION 2023a et la bibliographie à la fin du volume, *sub* Cherpion ; CHERPION 2023b ; CHERPION 2024a ; CHERPION 2024b.

<sup>31</sup> VANDIER 1936, p. 35 n. 3 : *bn* = « être rond » ; LACAU, cité par OTTO 1954, p. 42 : *bn* = « apparaître en boule » ; KEES 1956, p. 217, attribue à la racine verbale *bn* la signification basique de « emporsteigen » = « se soulever ».

<sup>32</sup> BRIL 1980, p. 132.

**BIBLIOGRAPHIE**

- ANONYME, 1615 : *l'Énigme joyeuse pour les bons esprits*, Paris, Jean Le Clerc (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8606960s/f37.double.r=enigme%20joyeuse%20pour%20les%20bons%20esprits>).
- ANONYME, 1978 : *Meisterwerke altägyptischer Keramik. 5000 Jahre Kunst und Kunsthandwerk aus Ton und Fayence*, Ausstellung Höhr-Grenzhausen, Rastal-Haus, 16. Sept. – 30 Nov.
- ANDREU G., 2013 : Catalogue de l'exposition *Le dessin dans l'Égypte ancienne : l'art du contour*, Paris, Musée du Louvre, 19 avril – 22 juillet.
- BAILEY D., 2008 : *Catalogue of the Terracottas in the British Museum. IV. Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt*, London.
- BLANC J., 2014 : *Vermeer. La fabrique de la gloire*, Paris.
- BOARDMAN J., LA ROCCA E., 1976 : *Eros en Grèce*, Paris.
- BÖCKLER N., 2019 : « Musik im alten Ägypten », dans *Maat* 12, p. 36-39 (online).
- BRIL J., 1980 : *À cordes et à cris. Origine et symbolisme des instruments de musique*, Paris.
- BRUNNER-TRAUT E., BRUNNER H., 1981 : *Die ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, Mainz.
- BUCHBERGER H., 1983 : « Sexualität und Harfenspiel. Notizen zur "sexuellen" Konnotation der altägyptischen Ikonographie », dans *Göttinger Miszellen* 66, p. 11-43.
- CHAUFFRAY M.-P., MEFFRE R., 2024 : Catalogue de l'exposition *Vivre et mourir en Égypte ptolémaïque*, Bordeaux, Musée d'Aquitaine, 27 juin – 3 novembre.
- CHERPION N., 2011 : « La danseuse de Deir el-Medina et les prétendus "lits clos" du village », dans *Revue des archéologues et des historiens d'art de Louvain* 4, p. 11-34 (<https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:120023>).
- , 2023a : *Les peintres de l'Égypte ancienne*, Bruxelles, éd. Safran.
- , 2023b : « Un cas d'écriture imagée : l'étrange représentation de nourrice de la tombe de Ken-Amon (TT 93) », dans *Acta Orientalia Belgica XXXVI*, 2023, p. 121-143.
- , 2024a : « L'usage du siège à pieds croisés dans l'Égypte ancienne, une affaire d'homme », dans *Égypte Afrique & Orient Suppl.* 13, p. 3-20.
- , 2024b : « Le cygne, un oiseau plein de promesses dans l'Égypte ancienne ? À propos d'une statuette (C 176) de la tombe de Toutânkhamon », dans *Acta Orientalia Belgica XXXVII*, p. 203-228.
- CEULEMANS A.-E., 2019 : « Corps sonores – Objets symboliques. Les instruments de musique dans l'iconographie au temps des Breughel », dans Catalogue de l'exposition *Fêtes et kermesses au temps des Breughel*, Cassel, 2019, p. 82-95.
- CEULEMANS A.-E., EMS G., 2016 : *Emblèmes musicaux dans les collèges jésuites : Bruxelles et Courtrai au XVIIe siècle*, Rennes.
- de MIRIMONDE A., 1961 : « Les sujets musicaux chez Vermeer de Delft », dans *Gazette des Beaux-Arts* 57, p. 29-52.
- DERCHAIN P., 1981 : *Observations sur les erotica*, dans G.T. MARTIN, *The sacred animal necropolis at North Saqqara* (EES Mem 50), London, p. 161-170.

- DIERICHS A., 1993 : *Erotik in der Kunst Griechenlands*, Mainz.
- EMERIT S. et alii, 2017 : Catalogue de l'exposition *Musiques ! Échos de l'antiquité*, Lens, Musée du Louvre-Lens, 13 septembre 2017 – 15 janvier 2018.
- EMERIT S., 2025 : « Enquête sur la lyre du Musée égyptien du Caire CG 69404 et son fac-similé : la "farde Maspero" », dans *BIFAO* 125, p. 139-206.
- FISCHER H.G., 1974 : « The Mark of a Second Hand in Ancient Egyptian Antiquities », dans *Metropolitan Museum Journal* 9, p. 5-34.
- HAYES W., 1959 : *The Scepter of Egypt*. II, Cambridge.
- HICKMANN E., 1982 : « Notenschrift », dans W. HELCK, E. OTTO, *Lexikon der Ägyptologie* IV, Wiesbaden, col. 523-526.
- KEES H., 1956 : *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Berlin.
- MANNICHE L., 1991 : *Music and Musicians in ancient Egypt*, London.
- MOENS K., 1986 : « De vrouw in de huismuziek. Een iconografische studie naar 16de en 17de eeuwse schilderijen en prenten uit de Nederlanden », dans *Jaarboek van het Vlaams Centrum voor oude muziek*, p. 43-63.
- MÜLLER H.W., WILDUNG D., 1976 : « Berichte der staatlichen Kunstsammlungen - Neuerwerbungen: Staatliche Sammlungen Ägyptischer Kunst », dans *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, dritte Folge, Bd 27, p. 225-236.
- OMLIN J., 1973 : *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften* (Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie 1, Monumenti e Testi 3), Torino.
- OTTO E., 1954 : « Die Verba Iae inf. und die ihnen verwandten im Ägyptischen », dans *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 79, p. 41-52.
- PINCH G., 1993 : *Votive Offerings to Hathor*, Oxford.
- PRAETORIUS M., 1619 : *Syntagma Musicum De organographia* ([https://digital.slub-dresden.de/werkansicht?tx\\_dlf%5Bid%5D=15636&tx\\_dlf%5Bpage%5D=83](https://digital.slub-dresden.de/werkansicht?tx_dlf%5Bid%5D=15636&tx_dlf%5Bpage%5D=83)).
- PROVOOST A. et alii, *Seks, drugs & rock-'n-roll in de oudheid*, Tentoonstelling, Leuven, KULeuven, Centrale Bibliotheek, 2005.
- QUAEGEBEUR J., 1999 : *La naine et le bouquetin, ou l'énigme de la barque en albâtre de Toutankhamon*, Leuven.
- ROBERTS B., 2017 : *Sex, drugs and rock'n roll in the Dutch Golden Age*, Amsterdam.
- ROEHRIG C., 2005 : *Hatchepsut from queen to pharaoh*, New York.
- SETTGAST J. (éd.), J., 1978 : Catalogue de l'exposition *Von Troja bis Amarna*, Berlin.
- VANDIER J., 1936 : « Une tombe inédite de la VIe dynastie à Akhmîm » dans *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 36, p. 33-44.
- VENDRIES C., 2013 : « Questions d'iconographie musicale : l'apport des terres cuites à la connaissance de la musique dans l'Égypte hellénistique et romaine », dans *Greek and Roman Musical Studies* 1, p. 197-227.
- WARD W.A., 1968 : « Notes on some Egypto-Semitic roots », dans *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 95, 1, p. 65-72.
- Wb* : ERMAN, A., GRAPOW, H., *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Berlin, 1925.

## RÉSUMÉ

Comment l'iconographie musicale peut venir en aide à la lexicologie.

## ABSTRACT

How musical iconography can help lexicology.

## MOTS-CLEFS

1. Harpe
2. Instruments à cordes
3. Iconographie musicale
4. Musique pharaonique
5. Langage symbolique
6. Sexualité dans l'Égypte ancienne

## KEYWORDS

1. Harp
2. Stringed instruments
3. Musical iconography
4. Pharaonic music
5. Symbolic language
6. Sexuality in Ancient Egypt



# La symbolique de la double vision de Jérémie

*Par*

Christian-B. Amphoux

*Chercheur honoraire du CNRS*

Le livre de Jérémie<sup>1</sup> nous est parvenu comme l'un des livres prophétiques de la Bible juive, dans un corpus qui a varié en passant de l'hébreu au grec, puis au latin<sup>2</sup>. On sait peu de chose sur l'auteur de ce livre : même la période de son existence est sujette à débat ; son rapport avec l'autorité du temple de Jérusalem est complexe. Après les Psaumes et avec les autres écrits prophétiques, c'est un des plus longs livres de la Bible.

L'auteur s'est transmis comme le prophète de la complainte exprimant la souffrance du peuple dans l'oppression : on parle, dans le langage courant, de « jérémiades » ; et dans une tradition au moins, au centre du corpus prophétique est inséré le livret des Lamentations de Jérémie ; mais ce n'est pas ce qui domine dans le livre lui-même, qui rapporte pour l'essentiel les imprécations de Dieu à l'égard de son peuple et interprète sa soumission au roi de Babylone en – 587 non comme la défaite de Yhwh devant le dieu de Babylone, mais comme le châtement voulu par le dieu du temple de Jérusalem, qui est aussi le grand Dieu créateur de l'univers.

---

<sup>1</sup> Nous limitons notre bibliographie à ces ouvrages concernant plus particulièrement la Septante de Jérémie : ZIEGLER 1976 ; WALSER 2012 ; BOGAERT 2020 (recueil d'articles).

<sup>2</sup> Le premier corpus, attesté par le Siracide comme existant vers – 180, est conservé dans la Bible hébraïque : Isaïe – Jérémie – Ézéchiel – les XII, avec peut-être le livret des Lamentations après Jérémie (mais relégué au corpus des Écrits, dans la Bible hébraïque) ; viennent ensuite deux corpus chrétiens en grec : (1) Origène et le Sinaïticus suggèrent l'ajout de Daniel en position centrale : Ésaïe – Jérémie (et annexes) – *Daniel* – Ézéchiel – les XII ; (2) Athanase et le Vaticanus attestent un corpus réorganisé, avec le livret central amplifié : les XII – Ésaïe – Jérémie – *Baruch-Lamentations-Lettre* – Ézéchiel – *Daniel* ; enfin, la Vulgate ajoute à l'hébreu les annexes de Jérémie et Daniel : Isaïe – Jérémie (et annexes) – Ézéchiel – Daniel – les XII.

Jérémie commence son livre en rappelant la double vision qu'il a eue, quand il était encore « jeune », autrement dit qu'il n'exerçait encore aucune fonction au temple de Jérusalem<sup>3</sup> ; et de cette double vision va naître la révélation que Dieu a choisi ce jeune homme pour transmettre le message d'autorité que développe ensuite tout le livre. Quelle est donc cette double vision et comment s'articule-t-elle avec la suite du livre ? Plusieurs autres éléments vont par deux : le livre est en deux parties ; il a été mis par écrit en deux temps ; et il nous est parvenu par une double tradition, celle de l'hébreu ou texte massorétique (Jr TM) et celle de la Septante ou première version grecque de la Bible (Jr LXX). Ces autres doubles sont-ils indépendants ou ont-ils un rapport entre eux ?

Les objets qui apparaissent en vision à Jérémie encore jeune deviennent révélation par l'interprétation qu'en fait l'auteur, jouant alors sur leur sens symbolique. Et pour entrer dans ce sens particulier, nous allons procéder en plusieurs étapes : 1. D'abord le titre du livre (1,1-3) ; 2. Puis le rappel de la vision proprement dite ; 3. Nous verrons ensuite la composition du livre ; 4. Enfin, nous en viendrons aux circonstances dans lesquelles Jérémie a écrit son livre.

### ***1. Le titre du livre de Jérémie***

Au début de son livre (Jr 1,1-3), l'auteur réunit deux informations essentielles pour situer le message développé : l'une concerne l'auteur (1,1) et l'autre, les deux temps du livre (1,2-3).

#### ***L'auteur du livre***

L'auteur se présente comme étant le « fils de Helkias » (en hébreu Hilqiyahou), personnage dont il est question en 2 Rois 22, comme étant le grand-prêtre du roi Josias, autrement dit le chef du temple de Jérusalem, à une époque où la succession héréditaire est encore royale et ne deviendra celle du grand-prêtre qu'après l'exil, soit un siècle plus tard. L'importance de ce grand-prêtre est liée à la découverte dans le temple, la « 18<sup>e</sup> année de Josias » (2 R 22,3), du « rouleau de la Loi » (22,8), à partir de laquelle une réforme se met en place : le culte de Baal, rétabli au temple par Manassé (2 R 21,3), en est retiré (23,4) pour rendre exclusif celui de Yhwh, et une tentative de réunifier la « terre d'Israël », partagée entre la Judée et la Samarie, est entreprise, à la demande de Yhwh.

Or, Helkias n'est pas un prêtre de Jérusalem, il vient d'Anathoth, ville lévitique du territoire de Benjamin sis entre la Judée et la Samarie (Jos 21,18), dont le nom consonne avec ceux de divinités étrangères, Anat, déesse sémitique, et Thoth, dieu égyptien. Si l'on prête attention à cette consonance d'Anathoth, Jérémie est donc, au temple de Jérusalem, le fils d'un grand-prêtre d'origine étrangère et imposé par le roi<sup>4</sup>.

#### ***Les deux temps du livre***

Un sous-titre est ajouté, après cette présentation brève de l'auteur, et partage le temps en deux périodes bien différentes : la première a lieu la « 13<sup>e</sup> année de Josias » (Jr 1,2), c'est celle de la vision que reçoit Jérémie ; et la seconde dure tout le temps des règnes des fils de Josias, Joakim et Sédécias (Jr 1,3), temps de la réalisation de la mise en garde contenue dans la vision,

---

<sup>3</sup> L'âge pour devenir prêtre au temple de Jérusalem est de trente ans : lors de sa vision, Jérémie a donc environ vingt ans.

<sup>4</sup> C'est aussi à Anathoth que retourne Abiathar, prêtre de David, quand il est démis de sa fonction de prêtre du Seigneur par Salomon (1 R 2,26-27), au profit de Saddoq, ancêtre des grands-prêtres héréditaires d'après l'exil.

et le livre se termine par la répétition de la prise de Jérusalem et la destruction du temple (2 R 25 / Jr 52), catastrophe absolue pour le peuple élu de Yhwh.

Dans notre calendrier, la « 13<sup>e</sup> année de Josias » correspond à l'an – 627 : que s'est-il donc passé cette année-là, que l'on puisse mettre en rapport avec la vision de Jérémie ? Le livre n'en dit rien, mais on sait, par ailleurs, que l'événement important de cette année est la mort d'Assurbanipal, grand roi assyrien<sup>5</sup> dont la dynastie va survivre quelques années, avant d'être remplacée par celle du roi de Babylone Nabuchodonosor. La Samarie a été absorbée par l'empire assyrien, à la fin du 8<sup>e</sup> siècle (2 R 17)<sup>6</sup>. Sans doute y a-t-il un rapport entre la mort du grand roi et la vision de Jérémie, qui demande à être précisé.

## 2. La vision qui donne naissance au livre

Après le titre du livre et son sous-titre, Jérémie rapporte donc la double vision qu'il a eue et qu'il va interpréter comme une révélation contenant un message pour la Judée.

### Le bâton

Jérémie voit d'abord un « bâton » (1,11), une branche d'amandier (en hébreu *shqd*), ce qui fait jeu de mots avec le verbe homonyme « veiller » (*shqd*), prononcé par Dieu juste après ; mais dans la Septante, il s'agit d'une branche de noyer, le jeu de mots n'était pas traduisible. Amandier et noyer produisent des fruits secs et s'opposent ensemble à l'arbre associé au culte païen, le chêne<sup>7</sup>. Ainsi, le bâton de la vision rappelle-t-il la spécificité du culte du temple de Jérusalem.

Le bâton est un objet multifonctionnel : c'est d'abord un instrument servant à sanctionner physiquement une faute, un outil au service de l'autorité ou entre les mains de gens violents qui se l'approprient. Un premier message peut passer, lié à cette destination : Dieu s'apprête à sanctionner son peuple ; autrement dit, dans le contexte de l'affaiblissement de la dynastie assyrienne, après la mort d'Assurbanipal, et de la montée en puissance du roi de Babylone, la Judée risque de prendre des coups, interprétés par avance comme exprimant le mécontentement divin à l'égard de son peuple.

Le bâton est ensuite, à l'opposé du châtiment, un instrument de protection ou de soutien, il annonce un soutien pour le peuple dans le malheur, soutien qui est aussi celui du bâton du marcheur, soit le pèlerin, soit aussi celui qui part en exil. Le deuxième sens figuré du bâton est donc la protection du peuple par son dieu, mais aussi la perspective d'un départ pour l'exil et la nécessité pour chacun de se munir d'un bâton<sup>8</sup>.

À ce double sens s'ajoute encore, dans le contexte biblique, un sens symbolique : le bâton est aussi le symbole du pouvoir : signe donné à Moïse (Ex 4,2-4) ; puis, Aaron manifeste la puissance de Dieu avec son bâton (Ex 7,19-20) ; et Jérémie comprend que l'un des sens du

<sup>5</sup> On associe à ce roi une « bibliothèque » faite de milliers de tablettes d'argile, découverte lors de fouilles près de l'antique Ninive.

<sup>6</sup> 2 R 17 présente une première fin des Livres historiques, avec un vocabulaire caractérisé comme celui de l'école dtr (RÖMER 2007), pour dire la sanction du royaume dissident de Samarie : les chap. 18-25 changent la perspective initiale en étendant la sanction au royaume de Juda.

<sup>7</sup> Voir DORIVAL 1994, p. 362.

<sup>8</sup> La double image du joug (Jr 27-28 / LXX 34-35) et du rachat du champ (Jr 32 / LXX 39) présente Jérémie comme l'interface entre Dieu et le peuple, image développant la vision du bâton.

bâton de la vision est qu'il devra un jour être le chef spirituel du peuple, autrement dit assumer la fonction qu'exerce alors son père, celle de grand-prêtre<sup>9</sup>.

Le bâton, qui apparaît en premier à Jérémie, signifie donc plusieurs choses à la fois, selon la polysémie de l'objet en question : il annonce au peuple la sanction divine qui peut prendre la forme d'un départ en exil, mais qui s'accompagne aussi d'une protection que Dieu va continuer d'assurer à son peuple ; et il prédit à Jérémie qu'il exercera un jour la fonction qu'exerce son père, au temple.

### ***Le chaudron***

Le deuxième objet que Jérémie aperçoit en vision est un chaudron placé sur le feu (1,13), c'est-à-dire rempli d'une matière en ébullition, image naturelle d'un contexte de guerre et de dévastation. Le chaudron est, de plus, tourné vers le « nord », il annonce donc un conflit avec un ennemi situé au nord. Mais le terme est ambigu, car il y a deux conflits en préparation avec « nord » : d'une part, la réunification de la « terre d'Israël » (Jr 3,18) et, de l'autre, le danger d'invasion et de dévastation par un ennemi puissant qui viendra du nord (Jr 4-6).

Le chaudron est plus précis que le bâton, par son contexte dans la vision, il exprime un danger de guerre avec un ennemi situé au nord ou venant par le nord jusqu'en Judée. La première guerre est à l'initiative du temple de Jérusalem : il s'agit de faire en sorte que la « terre d'Israël » retrouve son unité, après avoir été divisée en deux royaumes, à la génération d'après Salomon, celui d'Israël au nord, désormais la Samarie, et celui de Juda au sud, la Judée. Et le chaudron indique la prévision que cette guerre ait lieu.

Mais le chaudron prévoit surtout la guerre avec un puissant voisin qui viendra du nord. Un voisin qui veut annexer la Judée et en soumettre le peuple. La protection divine, cette fois, n'est pas assurée, Dieu semble décidé à châtier son peuple, sans toutefois l'abandonner : l'invasion peut donc être une terrible leçon pour le peuple, permise par son dieu.

Rien n'est dit plus précisément pour le peuple ; mais Jérémie comprend de cette double vision qu'il doit se préparer à son rôle d'interface entre Dieu et son peuple : Dieu lui assurera sa protection, mais il devra trouver les mots pour convaincre le peuple de revenir vers son dieu ; et la tâche ne sera probablement pas facile.

### ***3. La composition du livre de Jérémie***

Le livre de Jérémie nous est parvenu par une double tradition textuelle qui présente deux organisations différentes du livre.

#### ***Les deux traditions du livre de Jérémie***

##### *Jérémie TM*

La tradition de l'hébreu (Jr TM), suivie par la Vulgate latine, est la plus connue et la plus étudiée. Au chap. 36 (LXX 43), l'auteur indique que les deux rédactions ont été faites au temps de Joakim (609-598), soit à la fin du 7<sup>e</sup> siècle avant notre ère, alors que près de la moitié du livre est datée de Sédécias, au début du siècle suivant (597-587). Il n'est donc pas possible de dater tout le livre du règne de Joakim, et les exégètes, tout au long du 20<sup>e</sup> siècle, ont proposé

---

<sup>9</sup> Selon notre lecture, après l'exposé du sens de sa vision (Jr 2-19), Jérémie est chassé du temple (Jr 20,1-4), mais il en devient prêtre malgré tout ; puis sa vie est menacée (Jr 26 / LXX 33), au moment de succéder à son père, ce dont le temple ne veut pas, mais Jérémie est protégé et accède à la fonction de grand-prêtre.

différentes dates s'échelonnant de – 550 à – 400, soit de la fin de la période exilique à une large partie de l'époque perse<sup>10</sup>. Mais, à la fin du 20<sup>e</sup> siècle, en 1994, plusieurs études indépendantes, dont celle de Pierre Bogaert<sup>11</sup> et celle d'Adrian Schenker<sup>12</sup>, portant sur les parties propres de Jr TM et principalement Jr 33,14-26, s'accordent à conclure que Jr TM est rédigé vers – 140 et représente une révision amplifiée du modèle hébreu de Jr LXX.

Dans cette hypothèse nouvelle, le réviseur a déplacé et réorganisé les oracles des nations du milieu (LXX 25<sup>14</sup>-31) à la fin du livre (TM 46-51) juste avant le chap. final (Jr 52), masquant ainsi la construction savante de la deuxième partie du livre. De plus, le livre est adapté à la lecture liturgique par la présence nouvelle de nombreux titres divins, et il cherche à fonder la légitimité de la nouvelle dynastie sacerdotale, celle des Asmonéens.

### *Jérémie LXX et TM*

Le modèle de Jr LXX, dont il reste une trace à Qumrân (4QJer<sup>b</sup>), a une composition limpide en deux parties : 1. (1-20) l'interprétation par Jérémie de sa double vision ; 2. (21-52) la réalisation, au temps des fils de Josias, de la menace contenue dans la vision. La version grecque est antérieure à la révision qui devient Jr TM, elle date au plus tard du milieu du 2<sup>e</sup> siècle (avant – 150<sup>13</sup>), ce qui ouvre largement, pour le modèle hébreu, la période hellénistique, qui commence avec Alexandre le Grand.

*La première partie* (Jr 1-20) comprend, après le titre (1,1-3), un prologue (1,4-3,5) contenant la double vision (1,4-2,3) et le sommaire de son interprétation par l'auteur (2,4-3,5) ; puis viennent le corps de la partie en 4 sections, disposées de part et d'autre de l'unité centrale (Jr 10), et un épilogue (18-20) comprenant deux images du message de Dieu à son peuple (18-19) et la conclusion de l'auteur, qui se fait chasser du temple (20). L'unité centrale rappelle que le dieu du temple est aussi le grand dieu créateur, ce qui marque sa différence de nature avec les autres dieux ; et de part et d'autre, les sections traitent de la guerre (3<sup>6</sup>-6), soit le chaudron, puis de la Loi (7-9), de l'alliance (11-13) et de l'Écriture (14-17), soit trois fois le bâton, dans un langage allusif.

*La deuxième partie* (Jr 21-52) commence sans prologue par une section Sédécias / Joakim (21-24 / 25<sup>1-13</sup>), puis la section centrale des oracles des nations (LXX 25<sup>14</sup>-32), eux-mêmes disposés, de part et d'autre de l'oracle principal de Babylone (LXX 27-28), 3 avant et 6 après, avec un épilogue (LXX 32) ; puis viennent deux sections Joakim / Sédécias (LXX 33 / 34-41 ; 42-43 / 44-51<sup>30</sup>) avec un épilogue également Joakim / Sédécias (LXX 51<sup>31-35</sup> / 52).

Le plan établi pour Jr TM étend la première partie (1-25) et analyse la deuxième partie (26-52) comme une suite de compléments, avec l'alternance des temps de Joakim et Sédécias (TM 26-45), les oracles des nations (TM 46-51) et l'épilogue du livre (52).

### *La double proportion de Jr LXX*

La disposition de Jr LXX associe une première partie (1-20) organisée autour du chap. 10 selon la *proportion d'égalité*, et une seconde (21-52) selon la *proportion du simple au double*, de part et d'autre des oracles des nations, eux-mêmes disposés selon cette proportion. Or, cette double proportion est une reprise de celle qui lie les livres déjà réunis au temple, à savoir le

<sup>10</sup> RÖMER 2004, p. 348-352.

<sup>11</sup> BOGAERT 1994, p. 363-406 (réimpr. dans BOGAERT 2020, p. 41-82).

<sup>12</sup> SCHENKER 1994, p. 281-293.

<sup>13</sup> « Jérémie. Première moitié du 2<sup>e</sup> siècle avant notre ère », dans HARL, DORIVAL, MUNNICH 1994, p. 97.

Pentateuque (*proportion d'égalité* autour du Lévitique) et les Livres historiques (*proportion du simple au double* de part et d'autre du livret de Ruth), connus de Jérémie, qui y fait souvent allusion. La présence de cette double proportion n'a pas été observée jusqu'ici, elle suppose de rattacher les Livres historiques au Pentateuque ; et dans Jérémie, elle repose sur la disposition particulière de la deuxième partie de Jr LXX.

La récente conclusion selon laquelle le modèle de Jr LXX serait plus ancien que Jr TM (voir notes 11 et 12) nous amène à formuler deux hypothèses qui viennent la confirmer : la première rend compte de la double proportion du plan de Jr LXX ; et la seconde s'applique au contexte dans lequel le livre a été écrit.

### ***La première hypothèse***

La double proportion n'est pas propre aux livres bibliques, elle est, dans la culture grecque classique, une observation de l'école pythagoricienne qui en fait la « structure de l'octave » ajoutant aux deux toniques, qui limitent l'octave, deux notes intermédiaires la divisant selon la *proportion d'égalité* (*sol* dans la gamme de *do*) et selon la *proportion du simple au double* (*fa* dans cette même gamme). Et, dans le *Timée* de Platon, l'âme, qui fait le lien, à la création du monde, entre l'Intelligible et le Sensible, a une structure harmonique, autrement dit la « structure de l'octave » avec cette double proportion<sup>14</sup>. Au temple de Jérusalem, à l'époque hellénistique, la double proportion confère à des livres le statut de lien entre Dieu et son peuple, soit d'Écriture sainte. Notre première hypothèse est que la réunion des livres constituant le Pentateuque et les Livres historiques en un Ennéateuque, puis la rédaction du modèle de Jr LXX, se situent à l'époque hellénistique et utilisent la double proportion pour donner à ces livres le statut d'Écriture sainte.

Le message reçu par Jérémie, à travers sa double vision, prend une solennité inédite : le modèle de Jr LXX aurait été organisé pour s'ajouter aux livres déjà réunis par son père pour donner à la Loi le statut d'Écriture sainte, caractérisée par la reprise de la double proportion de la structure de l'octave – mais cette analyse place la rédaction du livre à l'époque hellénistique et non à la fin de l'époque royale : est-ce envisageable ?

### ***4. Les circonstances de la rédaction***

Selon TM 36 (LXX 43), la rédaction du livre de Jérémie s'est faite en deux temps, la « 4<sup>e</sup> année de Joakim » (v. 1), puis la « 8<sup>e</sup> année » (LXX) ou la « 5<sup>e</sup> année » (TM) (v. 9). Pourquoi deux rédactions et que révèle la différence de date, pour la deuxième, entre les deux traditions du livre ?

La « 4<sup>e</sup> année de Joakim », c'est-à-dire l'an – 605, est aussi l'année de la victoire du roi de Babylone sur celui de Ninive à Karkémish, ou plutôt sur le pharaon Néchao allié au roi d'Assyrie (Jr 46,2 / LXX 26,2) : la dynastie babylonienne remplace alors l'assyrienne et fait de Babylone la nouvelle capitale. Et cette année-là, Jérémie reçoit de Dieu l'ordre de mettre par écrit sa révélation, c'est-à-dire le sens qu'a pris pour lui sa double vision, quand il était encore jeune.

---

<sup>14</sup> *Timée* 34b-35b. Les nombres invoqués par Timée, membre de l'école pythagoricienne, définissent deux valeurs intermédiaires entre 1 et 2 :  $4/3$  (qui en divise l'intervalle dans la *proportion du simple au double*) et  $3/2$  (qui le divise selon la *proportion d'égalité*). Les deux notes qui limitent l'octave ont entre elles le rapport de 1 à 2 ; et les valeurs intermédiaires correspondent à la quarte et la quinte. La « structure de l'octave » réunit donc ces quatre notes par leurs rapports vibratoires découverts, selon la légende, par Pythagore dans une forge, entendant frapper les marteaux (Boèce, *Traité de la musique*, chap. 10, Christian MEYER éd., Brepols, 2004, p. 46-49).

Nous sommes, d'après les dates données, au 7<sup>e</sup> siècle ou, d'après les dates proposées dans l'exégèse, au 6<sup>e</sup> ou 5<sup>e</sup> siècle, alors qu'à Ninive et à Babylone, et plus tard à l'époque perse, on écrit surtout sur le support rigide des tablettes d'argile ; mais la révélation dictée par Jérémie à Baruch est copiée sur un rouleau de papyrus, dont la fabrication est égyptienne<sup>15</sup> ; d'ailleurs, le livre de Jérémie ne connaît comme support de l'écriture que le rouleau (βιβλίον / *spr*) ou la feuille (χαρτίον / *mglh*) de papyrus, il n'y est jamais question de tablettes d'argile.

### ***Une clé de transposition***

En Jr 25,1-3, au début de ce que l'on considère comme le « colophon » de la première partie, c'est-à-dire une note de scribe ajoutée à la fin d'un livre, deux dates sont rappelées, avec la précision du nombre d'années les séparant : la « 13<sup>e</sup> année de Josias », qui est la date de la double vision (1,2), et la « 4<sup>e</sup> année de Joakim », qui est celle de la première mise par écrit du livre (Jr 36,1 / LXX 43,1) ; et « vingt-trois ans » les séparent, selon le comput ancien qui inclut les deux bornes de l'intervalle, soit « 22 ans », selon notre manière de compter, qui est bien la distance entre – 627 et – 605. Ces deux dates sont à la fois celles de deux événements de la vie de Jérémie, la vision, puis la première mise par écrit, et celles de deux événements politiques, la mort d'un souverain assyrien et l'instauration de la dynastie néo-babylonienne avec Nabuchodonosor II. Mais pourquoi mentionner ici ces deux dates, qui figurent ailleurs dans le livre, et pourquoi préciser le nombre d'années qui s'écoulent de l'une à l'autre ?

### ***La deuxième hypothèse***

Le livre de Jérémie présente ainsi deux incohérences apparentes : (1) la référence au seul rouleau de papyrus comme support de l'écriture, valant pour la première mise par écrit ; (2) la présence des chapitres datés du règne de Sédécias, alors que les deux rédactions ont lieu au temps de Joakim, c'est-à-dire avant le règne de Sédécias. Le début du chap. 25 offre une clé de transposition, pour passer du temps déclaré à celui d'événements similaires. En effet, en examinant les changements de dynastie que subit la Judée après la fin du 7<sup>e</sup> siècle, nous avons retrouvé une seule fois un écart de 22 ans, entre la mort d'un grand roi et le remplacement de sa dynastie par une autre : ce changement se produit après la mort de Ptolémée III, en – 221 : 22 ans plus tard, la dynastie lagide perd la Koilè-Syrie dont fait partie la Judée, après la victoire à Panion d'Antiochos III (séleucide), en – 199. Ainsi, du modèle impliquant la mort d'Assurbanipal, en – 627, et la victoire de Nabuchodonosor, en – 605, à la répétition de 22 ans entre la mort de Ptolémée III et la victoire d'Antiochos III, il s'écoule 406 ans, soit un nombre complet de cycles sabbatiques.

Une telle transposition est compatible avec la nouvelle date donnée à Jr TM, considéré comme la révision asmonéenne du modèle de Jr LXX : selon cette transposition, Jérémie n'est pas un personnage de la fin du 7<sup>e</sup> siècle, mais il vit au tournant du 3<sup>e</sup> et du 2<sup>e</sup> siècle avant notre ère, quand la Koilè-Syrie passe de l'autorité des rois grecs d'Égypte à celle des rois grecs d'Antioche. Telle est notre deuxième hypothèse.

---

<sup>15</sup> Il faut attribuer au support souple de papyrus, me semble-t-il, l'invention d'écrits dépassant l'équivalent de quelques pages. La nature du support conditionne la longueur des écrits. On connaît mieux le passage du rouleau au codex (voir *Les débuts du codex*, Alain BLANCHARD éd., Bibliogica 9, Brepols, 1989), qui permet de passer d'un livre d'une centaine de nos pages à un recueil contenant l'équivalent de plusieurs rouleaux. De même, le passage de la tablette d'argile au rouleau a permis aux écrits littéraires de s'allonger. Le « Pentateuque » est un ensemble de cinq rouleaux, dont la longueur est incompatible avec les limites qu'impose la tablette.

Dans ce contexte, les incohérences relevées dans Jérémie tombent : la référence au rouleau de papyrus comme support de l'écriture devient un évidence, car Jérusalem est alors rattachée à l'Égypte, depuis environ un siècle ; et les allusions au temps de Sédécias font référence à un passé déjà lointain, pour annoncer un futur probable. En somme, les trois rois auxquels il est fait référence, Josias et ses fils Joakim et Sédécias, coïncident avec les grandes divisions du temps : Josias, pour le passé ; Joakim, pour le temps présent de l'écriture ; et Sédécias, pour le temps futur, autrement dit la catastrophe qui risque de se reproduire, à l'image de la destruction du premier temple, en – 587. Une troisième incohérence disparaît encore : l'organisation du livre selon la double proportion, à sa deuxième rédaction, prend sens à l'époque hellénistique, par influence de la culture grecque, pour donner au livre le statut d'Écriture sainte, au même titre que les livres déjà réunis au temple de Jérusalem par cette double proportion en un Ennéateuque, auquel Jérémie décide d'ajouter son livre.

Dans cette hypothèse, l'Ennéateuque, organisé selon la double proportion, est publié la « 18<sup>e</sup> année de Josias » (2 R 22,3.8) comme étant le nouveau « rouleau de la Loi » ou plutôt corpus de l'Écriture sainte, mis au point sous l'autorité du père de Jérémie. Les livres de l'Ennéateuque sont trop longs, dans l'ensemble, pour avoir été écrits sur un autre support que le rouleau de papyrus ; et ils forment un corpus en deux parties : (1) le Pentateuque, organisé selon la *proportion d'égalité* de part et d'autre de son livre central, le Lévitique, lui-même disposé selon cette proportion de part et d'autre de la lèpre (Lv 13-14) ; (2) les Livres historiques, formant la *proportion du simple au double* de part et d'autre de la place du livret de Ruth<sup>16</sup>. Et selon la transposition appliquée à Jérémie, la « 18<sup>e</sup> année de Josias » correspond à l'an – 216, soit cinq années après la double vision de Jérémie. Mais cette date tardive ne signifie pas que le vaste corpus ainsi constitué en soit déjà à sa rédaction finale ; il subsiste, à la fin du 20<sup>e</sup> siècle, la distinction de deux strates rédactionnelles pour le Pentateuque : celle de la rédaction de l'école deutéronomiste (dtr) et la strate dite « sacerdotale » (P).

### ***Le modèle de la double écriture***

Une ancienne tradition, figurant dans l'Exode, attribue aux tables de la Loi d'avoir été mises par écrit une deuxième fois, après la destruction du premier exemplaire (Ex 32,19) : la Loi vient donc de Dieu et elle est écrite deux fois. Or, la théorie des sources du Pentateuque aboutit justement, à la fin du 20<sup>e</sup> siècle, à la distinction également de deux strates pour la rédaction finale. Si cette distinction est fondée, l'édition publiée la « 18<sup>e</sup> année de Josias », transposée en – 216, correspond à l'œuvre de l'école dtr ; et le chap. de Jr 35 / LXX 42 suggère à sa manière que Jérémie serait l'auteur d'une édition augmentée de l'Ennéateuque, juste avant la première mise par écrit de son livre. La première édition de l'Ennéateuque lui a donné le statut d'Écriture sainte ; et cette deuxième édition lui confère le statut des tables de la Loi dans l'Exode, c'est-à-dire celui d'une législation sacrée, établie par Dieu. Jérémie est, en somme, le nouveau législateur, ce que confirme la double écriture de son livre, après avoir réalisé celle de l'Ennéateuque. Mais voyons le passage en question.

---

<sup>16</sup> Les débats du 20<sup>e</sup> siècle pour savoir si le livre de Josué est à joindre au Pentateuque ou le Deutéronome à joindre aux Livres historiques prennent sens comme signalant la continuité du corpus comprenant le Pentateuque et les Livres historiques, mais avec une division en deux parties. Voir DE PURY, RÖMER 2002.

### *L'éloge des Réchabites*

Jérémie fait l'éloge de la fidélité des Réchabites<sup>17</sup>, en renvoyant au temps de Joakim comme deux autres chap. : (1) le risque de mort encouru par Jérémie, au début du règne de Joakim (Jr 26 / LXX 33) ; (2) la mise par écrit en deux temps de son livre, également au temps de Joakim (Jr 36 / LXX 43). Qu'est-ce donc qui donne une importance comparable à l'éloge des Réchabites ?

Les deux chap. de comparaison correspondent à des événements majeurs de la vie de Jérémie. (1) Jérémie est d'abord exposé par le temple à la mort, comme il a sous Josias été chassé brutalement du temple (Jr 20,1-4) : nous voyons dans cette éviction une allusion au moment où Jérémie atteint l'âge de devenir prêtre et dépend donc de l'autorité du temple ; or, la révélation qui inspire sa prédication est en contradiction avec la stratégie du temple qui lui impose de rester loyal à son souverain légitime, tandis que Jérémie prône de se prémunir en tissant des liens avec l'ennemi du nord. De même, quand Jérémie, devenu prêtre malgré tout, est menacé de mort, nous y voyons une allusion à la mort de son père, quand se pose le problème de sa succession : finalement Jérémie, protégé par l'autorité civile, accède à la succession de son père et devient grand-prêtre à son tour ; et en transposition, cela se produit en – 203. (2) Quatre ans plus tard, en – 199, après la victoire décisive d'Antiochos III qui épargne Jérusalem, la stratégie de Jérémie semble avoir triomphé, et Jérémie procède à la mise par écrit de sa révélation. Quel événement d'une telle importance a donc pu se produire entre son accession à la fonction de grand-prêtre et la première mise par écrit de son livre ?

Les Réchabites sont une tribu de nomades qui est rattachée au culte de Samarie : comme nomades, ils ne construisent ni ne cultivent, ils n'ont ni champ ni vigne ni maison. Mais ils ont fait un pas vers Jérusalem, devenant ainsi l'avant-garde du rattachement de la Samarie au culte de Jérusalem, élément essentiel de la réforme de Josias, en lien avec la double vision de Jérémie. Et dans ces conditions, ils prennent un sens métaphorique : le refus de construire devient l'image du refus d'un temple séparé, construit par les Samaritains sur le mont Garizim ; et celui de cultiver, l'image du rejet du culte séparé et de son enseignement. L'interprétation que fait Jérémie de sa vision mène à cette lecture métaphorique, qui n'est qu'un premier pas vers l'action de Jérémie à son accession à la fonction de grand-prêtre et la première mise par écrit de sa révélation.

À travers l'éloge des Réchabites, on entrevoit une double action de Jérémie : d'une part, amplifier l'Écriture sainte lors d'une deuxième rédaction, dans la perspective d'un dialogue avec les Samaritains, qui honorent le même dieu ; et d'autre part, négocier avec eux le partage de la même Écriture. Cette lecture que nous proposons signifie qu'après – 203, Jérémie a ajouté à l'Ennéateuque une partie au moins de la strate dite « sacerdotale », en particulier le chap. 1 de la Genèse, qui devient une nouvelle introduction, et au moins la section 2 R 18-25 comme nouvelle fin de l'Écriture sainte, étendant à la Judée, jusqu'à la prise de Jérusalem, le sort malheureux du royaume dissident du nord, lors de la prise de Samarie. Jérémie propose ainsi aux Samaritains de partager l'Écriture sainte ainsi modifiée. Et le Pentateuque samaritain atteste que la première partie de l'Ennéateuque a été partagée par les Samaritains, mais en refusant la réunion des deux lieux de culte à Jérusalem, largement préconisée dans la deuxième partie. Selon cette interprétation de l'éloge des Réchabites, c'est vers – 200 qu'ont lieu à la fois la rédaction finale de l'Ennéateuque et la négociation qui aboutit à l'adoption du Pentateuque par les Samaritains : l'auteur de cette double opération n'est autre que Jérémie, auteur du modèle

---

<sup>17</sup> L'ancêtre des Réchabites est mentionné en 2 Rois 10,15, lors de sa rencontre avec Jéhu. Autrement, de toute la Bible, seul Jérémie parle d'eux.

de Jr LXX, qui se confond avec le grand-prêtre de Jérusalem daté de cette période, Simon le Juste<sup>18</sup>.

### *La réécriture du livre de Jérémie*

La première mise par écrit du livre de Jérémie se fait dans le contexte de la victoire d'Antiochos III en – 199, où Jérusalem est épargnée par le vainqueur, grâce à la stratégie dictée par la révélation de Jérémie, selon laquelle il fallait établir des liens avec le « nord », Antioche. Le grand-prêtre triomphe, et la révélation est alors développée par écrit. Mais on sait qu'en – 197, la République romaine annexe la Macédoine et menace dès lors l'empire séleucide sur son flanc ouest, comme jadis l'empire perse fut soumis par Alexandre après la victoire à Issos. Antioche se rapproche de l'Égypte et Jérusalem perd son privilège fiscal acquis en – 199 ; l'autorité du grand-prêtre en est alors affectée, et Jérémie procède à une deuxième mise par écrit, largement augmentée par rapport à la rédaction précédente, qui va se transmettre comme le modèle de Jr LXX ; et à cause de la prédiction des malheurs ajoutés à la première écriture, l'auteur devra partir en exil. L'identité de Jérémie avec le grand-prêtre Simon le Juste se confirme : c'est en effet vers – 195 que Simon disparaît de Jérusalem<sup>19</sup>. Le parti pro-séleucide a émergé à Jérusalem vers – 220, et il a triomphé en – 199, avant de sombrer à son tour en perdant son leader, vers – 195.

### *Les dates du livre de Jérémie*

La « 4<sup>e</sup> année de Joakim » transposée en – 199, l'année de la bataille de Panion qui entraîne l'annexion par Antioche de la Koilè-Syrie dont fait partie la Judée, Jérémie procède à la première mise par écrit de sa révélation. La double vision qu'il a eue quand il était jeune est développée en un discours divin qui prône une stratégie opposée à celle du temple ; l'auteur triomphe, car cette stratégie a protégé la Judée de la dévastation, lors de l'invasion par l'armée d'Antioche, et le tribut dû à Alexandrie a été supprimé. Cette mise par écrit avait comme contenu la première partie de Jr LXX (1-20, avec le début du « colophon », 25,1-6), mais sans la disposition selon la *proportion d'égalité*, mise en place lors de la seconde mise par écrit.

La date de la « 8<sup>e</sup> année de Joakim », transposée en – 195, est donnée dans Jr LXX comme celle de la deuxième mise par écrit du livre de Jérémie : le tribut à Alexandrie a été rétabli, et le peuple doute soudain de son grand-prêtre. Selon Jérémie, le roi a détruit le livre écrit après la bataille de Panion, et Dieu lui ordonne une nouvelle mise par écrit. Jérémie produit alors un livre plus long et bien différent, organisé selon la double proportion qui lui confère le statut d'Écriture sainte et qui est le modèle perdu de Jr LXX.

Quant à la date de la « 5<sup>e</sup> année de Joakim » donnée pour la deuxième rédaction, dans Jr TM, elle s'explique non par la transposition, mais par le recours au calendrier sabbatique, en usage au temple de Jérusalem. Dans ce calendrier, les années sont comptées par groupe de sept, la septième étant sabbatique, une année faste comme l'année suivante, première année d'un nouveau cycle ; en revanche, la quatrième année de cycle est néfaste. Le repère que donne 1 Maccabées (6,49.53) fait de l'an – 164, année de la purification du temple par Judas Maccabée, une année sabbatique : on calcule sur cette base que la « 4<sup>e</sup> année de Joakim », l'année – 605 comme sa transposition en – 199, est aussi une année sabbatique, alors que la « 8<sup>e</sup> année de

---

<sup>18</sup> BARC 2015 identifie Simon le Juste comme l'auteur de la Torah, mais il place Jérémie à la génération suivante.

<sup>19</sup> Dans une note ajoutée au titre de l'éloge de Simon le Juste (Si 50), la TOB renvoie à Fl. Josèphe, *Antiquités* 12, 4,10 et précise que « Simon mourut vers – 195 ».

Joakim » comme sa transposition en – 195, est une quatrième année de cycle, donc une année néfaste ; au contraire, la « 5<sup>e</sup> année de Joakim », dans ce calendrier, est une première année de cycle, par allusion à celle de la révision du livre qui aboutit à Jr TM : on peut ainsi proposer que la révision est datée de – 142, soit précisément l'année de la fondation de la dynastie sacerdotale des Asmonéens<sup>20</sup>. Le déplacement des oracles des nations, la légitimation d'une nouvelle dynastie sacerdotale décidée par Dieu et la multiplication des titres de la divinité contribuent à faire de ce nouveau livre un événement heureux, adapté à l'usage liturgique qui se met en place. Mais les chrétiens, en conservant la version grecque faite avant cette révision, vont transmettre également le texte de Jérémie qui remonte à la deuxième rédaction du livre. Voilà pourquoi nous avons deux traditions de Jérémie.

## 5. Conclusion

La double vision que reçoit Jérémie, quand il est encore jeune, et qu'il expose au début de son livre, a quelque chose de surréaliste, dans la mesure où elle réunit deux objets sans relation entre eux ; et elle a fonctionné comme la petite madeleine de Proust, dont va sortir toute l'œuvre de l'auteur. Mais l'approche littéraire du livre de Jérémie a suscité une conclusion nouvelle, concernant le rapport entre ses deux traditions, celle de la Septante et celle du texte hébreu transmis et repris par la Vulgate, à savoir que Jr TM est une révision du modèle de Jr LXX, datant de vers – 140. Dès lors, notre attention s'est davantage portée sur Jr LXX, suscitant deux nouvelles hypothèses : (1) la composition utilise une structure qui lui donne au livre le statut d'Écriture sainte, dans la continuité du corpus précédemment constitué au temple de Jérusalem sous la forme d'un Ennéateuque ; (2) la date de rédaction du livre est liée à celle donnée dans le livre, mais avec une transposition : la rédaction se situe finalement au tout début du 2<sup>e</sup> siècle avant notre ère en deux temps, en – 199 et – 195, comme le rapporte le livre (LXX 43 / TM 36). Dans sa deuxième écriture, que traduit Jr LXX, le livre est à la fois politique et religieux, avec un sens apparent, où Dieu admoneste son peuple et le prépare au châtement, et un deuxième sens voilé par le premier, qui suggère un changement de stratégie que Jérémie mettra en application, une fois grand-prêtre. Avec la forme révisée de Jr TM, le sens politique perd de son importance, le livre devient un recueil de lectures liturgiques et la structure qui lui conférait le statut d'Écriture sainte disparaît, à cause de la relégation en fin de livre et la réorganisation des oracles des nations. La richesse symbolique de la double vision rapportée par Jérémie en début de livre aboutit à cette tradition complexe.

*Le bâton* de la vision symbolise la relation du peuple à son dieu : couramment utilisé à la fois comme instrument de châtement et comme objet de protection et de soutien, le bâton est aussi, dans les livres bibliques précédemment réunis, le symbole de l'autorité sacerdotale remise à Aaron, le frère de Moïse. Par le bâton, l'auteur comprend que l'autorité de la parole divine doit être restaurée et que le temple s'en est écarté, en élaborant une stratégie devenue contraire au projet divin. Le bâton est pour l'auteur le signe qu'il deviendra le chef du temple, interface entre Dieu et son peuple, qui accepte d'abord son autorité et se trouve être épargné, lors de l'invasion qui n'a pas manqué de se produire. Mais le répit est de courte durée, le peuple doute de la stratégie dictée par Jérémie, qui se souvient alors que la vision du bâton était accompagnée d'un deuxième objet, un chaudron sur le feu, donc en ébullition.

*Le chaudron* symbolise la relation plus simple du peuple avec les autres nations, et il annonce tout le malheur dans lequel le peuple rebelle va être plongé. Les chap. placés au temps de Sédécias prédisent le temps futur malheureux. Le souvenir de la destruction du temple de

---

<sup>20</sup> Je dois cette référence au calendrier sabbatique du temple à Arnaud Sérandour avec lequel j'ai travaillé de longues années sur la Septante de Jérémie.

Jérusalem par le roi de Babylone est encore présent dans les mémoires, à la fois comme une humiliation et comme la défaite apparente du dieu du temple devant Mardouk, le dieu de Babylone qui préfigure le culte alexandrin d'Isis, suggéré en grec par l'article féminin devant « Baal » ; et l'auteur a l'idée de donner à son livre une deuxième partie annonçant un temps futur catastrophique, où lui-même sera contraint à l'exil en Égypte ; son livre vient, surtout, s'ajouter à l'Écriture sainte précédemment constituée, par le soin que Jérémie prend de le construire avec la même double proportion.

Jérémie n'a pu dire en clair toute son interprétation de la double vision : le petit peuple de Judée est faible, comparé à ses puissants voisins de l'Égypte d'Alexandrie et de la Syrie d'Antioche, les deux royaumes grecs qui se disputent la souveraineté régionale ; aussi, la parole est contrainte : la critique du peuple rebelle comme celle des rois étrangers doit rester orale ou être voilée d'un sens apparent plus convenu. Le livre de Jérémie se complique donc de cette exigence : le livre, situé par l'auteur au tournant des 7<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> siècles avant notre ère, masque l'histoire qui se situe en réalité dans le présent, au tournant des 3<sup>e</sup> et 2<sup>e</sup> siècles, avec la transposition de la mort d'Assurbanipal, en – 627, à celle de Ptolémée III, en – 221. Nous ne sommes pas suffisamment documentés, en dehors de la Bible, pour juger des faits allégués à la période assyrienne ; en revanche, nous connaissons mieux la période hellénistique et constatons que les faits historiques concordent avec ce qu'en dit Jérémie. Le modèle de Jr LXX peut donc être daté de – 195 et la révision qui donne Jr TM, de – 142. La première Bible, constituée la « 18<sup>e</sup> année de Josias », date de – 216, elle est amplifiée par Jérémie entre – 203 et – 200, et l'auteur se confond alors avec Simon le Juste. Puis, au témoignage du Siracide, vers – 180, la Bible est organisée en deux corpus, la Loi et les Prophètes, ces derniers rassemblant les Livres historiques et les Livres prophétiques, dont celui de Jérémie et trois autres nouvellement intégrés (Si 48-49).

Les deux objets de la vision de Jérémie sont encore repris par des mots qui figurent les dangers menaçant le peuple : (1) « Baal », renvoyant au culte païen associé au chêne, en transposition de celui d'Isis à Alexandrie, qui représente le risque de la perte d'identité en cas d'assimilation à la culture grecque de l'époque hellénistique, sous le masque d'un titre divin de l'époque assyro-babylonienne ; (2) « nord », en grec toujours sans article, désignant la région avec laquelle la guerre est probable : d'abord la Samarie, pour réaliser la réunion de la « terre d'Israël » ; ensuite, et surtout, Antioche, derrière Babylone et plus exactement au nord de la Judée, pour représenter le danger d'anéantissement par l'invasion attendue d'un puissant conquérant. Le mot βακτηρία désignant le « bâton » de la vision de Jérémie est féminin : est-ce pour établir un lien avec ce « bâton » que « Baal » est mis au féminin, alors qu'il est en hébreu toujours masculin ? Quoi qu'il en soit, le chaudron est exprimé par un mot masculin, comme l'est également le mot « nord ».

Jr LXX nous est parvenu à travers la tradition chrétienne de la Septante, qui la considère comme une traduction particulière de l'hébreu (Jr TM). Il faut attendre le 19<sup>e</sup> siècle pour qu'un auteur isolé, mentionné par P.-M. Bogaert<sup>21</sup>, envisage d'y voir la version grecque d'un modèle hébreu plus ancien que Jr TM ; puis la découverte des manuscrits de Qumrân atteste par un court fragment (4QJer<sup>b</sup>)<sup>22</sup> ce modèle hébreu de Jr LXX ; enfin les analyses publiées à la fin du

---

<sup>21</sup> Il s'agit de Franz Karl MOVERS et de son étude publiée en 1837 (*De utriusque recensiois vaticiniorum Jeremiae... indole et origine Commentatio critica*, Hamburg, Perthes), mentionnée par BOGAERT 1994 au début de son étude (aussi BOGAERT 2020, p. 44-45).

<sup>22</sup> BOGAERT 1997, p. 222-238 et 433-434 (aussi BOGAERT 2020, p. 103-118), et AMPHOUX, SÉRANDOUR 2009, p. 193-203.

20<sup>e</sup> siècle, selon lesquelles Jr TM est une révision du modèle de Jr LXX, conclusion à laquelle nous ajoutons la transposition du livre dans un contexte hellénistique.

## BIBLIOGRAPHIE

- AMPHOUX C.-B., SÉRANDOUR A., 2009 : « Jr 10,1-10 : les enjeux des deux formes », dans W. KRAUS, O. MUNNICH (éd.), *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie* (OBO 238), Fribourg, Göttingen, p. 193-203.
- BARC B., 2015 : *Simon le Juste : l'auteur oublié de la Bible hébraïque* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 1), Brepols.
- BOGAERT P.-M., 1994 : « Le livre de Jérémie en perspective. Les deux rédactions antiques », dans *Revue Biblique* 101, p. 363-406.
- , 1997 : « Les mécanismes rédactionnels en Jr 10,1-16 (LXX et TM) », dans ID. (éd.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu* (BETL 54), 2<sup>e</sup> éd., Leuven.
- , 2020 : *Le livre de Jérémie en perspective* (BETL 308), Leuven.
- DE PURY A., RÖMER T., 2002 (éd.) : *Le Pentateuque en question* (Le monde de la Bible 19), 3<sup>e</sup> éd., Genève.
- DORIVAL G., 1994 : *Les Nombres* (Bible d'Alexandrie 4), Paris.
- HARL M., DORIVAL G., MUNNICH O., 1994 : *La Bible grecque des Septante*, 2<sup>e</sup> éd., Paris.
- RÖMER T., 2004 : *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 49), Genève.
- , 2007 : *La première histoire d'Israël* (Le monde de la Bible 56), Genève.
- SCHENKER A., 1994 : « La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens ? », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70, p. 281-293.
- WALSER G.A., 2012 : *Jeremiah. A Commentary based on Jeremias in Codex Vaticanus*, Leiden, Boston.
- ZIEGLER J., 1976 : *Jeremias ; Baruch ; Threni ; Epistula Jeremiae*, 2<sup>e</sup> éd., Göttingen.

## RÉSUMÉ

Le livre de Jérémie commence par une double vision survenue à l'auteur quand il avait une vingtaine d'années ; et de ces deux objets ordinaires, un bâton et un chaudron, naît la prise de conscience d'un double danger pour le peuple, encore évitable, et plus tard tout un livre écrit en deux étapes, qui ne correspond pas à la tradition hébraïque du livre de Jérémie, mais au modèle hébreu traduit dans la Septante, destiné alors à entrer dans l'Écriture sainte pour la clore. Plusieurs incohérences apparentes amènent à situer la rédaction de ce livre au tout début du 2<sup>e</sup> siècle avant notre ère : Jérémie s'identifie alors avec Simon le Juste, grand-prêtre vers – 200 et, pour certains, rédacteur final de la première partie de la Bible hébraïque.

## ABSTRACT

The book of Jeremiah begins with a double vision that occurred to the author when he was around twenty years old; and from these two ordinary objects, a stick and a cauldron, arises the awareness of a double danger for the people, still avoidable, and later a whole book written in two stages, which does not correspond to the Hebrew tradition of book of Jeremiah, but in the Hebrew model translated in the Septuagint, intended then to enter into Holy Scripture to close it. Several apparent inconsistencies lead us to place the writing of this book at the very beginning of the 2nd century BC: Jeremiah then identifies with Simon the Just, high priest around – 200 and, for some, final editor of the first part of the Hebrew Bible.

## MOTS-CLEFS

1. Bible
2. Jérémie
3. Septante
4. Critique littéraire
5. Révélation
6. Symbolisme

## KEYWORDS

1. Bible
2. Jeremiah
3. Septuagint
4. Literary Criticism
5. Revelation
6. Symbolism

# La bipartition des Paralipomènes traduits par Jérôme sur l'hébreu (Vulgate) : où et quand ?

Par

Pierre-Maurice Bogaert

Université catholique de Louvain, Abbaye de Maredsous

La tradition hébraïque et rabbinique du livre que nous appelons aujourd'hui communément I et II Chroniques ne connaît qu'un seul livre intitulé *Dibrej-ha-yamîm*<sup>1</sup> englobant le tout. La version grecque, la Septante, le divise en deux livres intitulés Παραλειπομένων, *Paralipomenon* dans l'usage patristique latin, appellation qui restera longtemps attachée aussi à la seconde traduction de Jérôme, sur l'hébreu, devenue Vulgate. La présente note vise à montrer que Jérôme, dans sa traduction sur l'hébreu, qu'il nomme *Dabreiamin* selon la prononciation ancienne de l'hébreu<sup>2</sup> ou *Verba dierum*, respectait l'usage juif et n'en faisait qu'un seul livre. Ensuite il faudra essayer de préciser où et quand s'est opérée sa bipartition.

Voici ce que Jérôme en dit dans la préface à sa première traduction sur le grec hexaplaire (*Quomodo Graecorum*), vers 387 (Duval 386-389)<sup>3</sup> :

---

<sup>1</sup> Dans certaines bibles hébraïques manuscrites et très tôt dans les bibles hébraïques imprimées, la numérotation latine des chapitres a été inscrite en marge, ce qui conduit à manifester la distinction des deux livres. ; à partir de l'édition par Plantin de l'hébreu avec une traduction latine interlinéaire (1571), la numérotation latine est introduite à l'intérieur du texte hébreu (GINSBURG 1966, p. 26-31). Le milieu du livre unique, calculée selon le nombre des versets, est signalé par les massorètes en 1 Ch 27,25 (voir *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 4<sup>e</sup> éd., Stuttgart, 1990, p. 1509 et 1574).

<sup>2</sup> En syllabe fermée non accentuée, *a* devient *i* dans la vocalisation postérieure de Tibériade ; le *n* final au lieu du *m* est un aramaïsme bien attesté en hébreu.

<sup>3</sup> Les datations sont celles de GRYSO, FREDE, 2007, suivies entre parenthèses de celles de Y.-M. DUVAL, dans *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, 2002 et ss, reprises par CANELLIS 2017, p. 314, 338, 348.

*Hoc primum sciendum quod apud Hebreos Paralipomenon unus liber sit et apud illos uocetur Dabreiamin, id est Verba dierum, qui propter magnitudinem apud nos diuisus est, quod nonnulli etiam in Bruto Ciceronis dialogo faciunt<sup>4</sup>.*

On observera cependant que dans sa préface aux livres des Rois, le « prologus galeatus » (*Viginti et duas*), où Jérôme énumère et compte les livres de l'Ancien Testament (vingt-deux ou vingt-quatre), il écrivait en 393 (Duval 391-392) :

*Tertius ordo αἰτιογραφῶν possidet [...], septimus [liber] Dabreiamin id est Verba dierum, quod significantius χρονικὸν totius diuinae historiae possumus appellare, qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus scribitur<sup>5</sup>.*

Deux livres. Jérôme atteste ainsi l'usage grec et latin de son temps. En 396 (Duval 396-398), dans la préface *Si Septuaginta* à sa deuxième traduction sur l'hébreu, seule conservée, il ne dit plus rien sur la bipartition.

Dans la préface aux Livres des Rois où il faisait le compte des livres de l'Ancien Testament, Jérôme tenait les Paralipomènes pour un seul livre, tout en signalant l'usage de le diviser. Il avait expliqué aussi que la longueur du livre hébreu justifiait la répartition en deux livres.

Jérôme mentionne encore un *Paralipomenon liber* au singulier dans son *Epistola 53 ad Paulinum* (394), souvent reprise en tête des bibles latines :

*Paralipomenon liber, id est instrumenti ueteris ἐπιτομή, tantus ac talis est, ut absque illo si quis scientiam scripturarum sibi uoluerit adrogare, seipsum inrideat, per singula quippe nomina iuncturaque uerborum, et praetermissae in Regum libris tanguntur historiae, et innumerabiles explicantur euangelii quaestiones<sup>6</sup>.*

Au total, Jérôme connaît l'usage de la division en deux livres qu'il a suivi dans sa première traduction sur le grec. Ensuite il n'affirme pas nettement qu'il a traduit en un seul livre les Paralipomènes sur l'hébreu, sa seconde traduction. Pour s'en assurer, il faudra en appeler à la tradition manuscrite.

Isidore (†636) reprend largement, avec ses propres mots, les diverses affirmations de Jérôme, et il précise que, *apud nos*, le livre est effectivement subdivisé *in duabus partibus* :

*Paralipomenon apud hebraeos sub unius libri uolumine continetur appellaturque ab eis debreiamin, id est uerba dierum, apud nos autem propter prolixitatem sui in duabus decisis est partibus. Haec est autem historia ordinem generationum et temporum continens, in qua scilicet non parua sanctarum scripturarum eruditio continetur. Namque in historia ueteris testamenti in locis suis aut omnino omissa sunt aut fortasse non plene digesta, in isto summam ac breuiter explicata sunt, cuius quidem series e latere legis siue regnorum adiuncta procedit, perueniens ad illud usque tempus, quo et regnorum textus finitur tenditurque in annis tribus milibus nongentis septuaginta duobus per generationes septuaginta et duas<sup>7</sup>.*

Isidore constate la division. Il peut se référer à des versions latines sur le grec, qu'il doit connaître ; plus vraisemblablement – puisqu'il paraphrase Jérôme – il observe la division de la version de Jérôme sur l'hébreu. Il la constate, il la promeut, et s'il est lui-même à l'origine d'une

<sup>4</sup> BS VII, p. 9, ligne 2-5 ; DE BRUYNE 2015 (1914), p. 31, lignes 30-32.

<sup>5</sup> BS V, p. 7, lignes 4-6 ; DE BRUYNE 2015 (1914), p. 25, lignes 9-11.

<sup>6</sup> BS I, p. 31, ligne 5, à p. 32, ligne 1 ; CSEL 54, p. 461, lignes 14-19.

<sup>7</sup> D'après DE BRUYNE 2015 (1914), p. 27-28 ; voir aussi PL 83,162B. Il y a plusieurs incipit à considérer : *Hi libri* ; *Breuiter collectum* ; *Prologus Jhr (Iheronymi) decollectum ab Ysidoro* ; *Paralipomenon apud Hebraeos*.

édition de la Bible, ce qui est discuté<sup>8</sup>, il la met en pratique. J'ajoute qu'elle est nécessaire dans le compte des soixante-douze livres bibliques<sup>9</sup>.

Un rappel sur l'argument de la longueur. En hébreu (TM), l'unique livre des Chroniques est plus long que les plus longs : 35 022 mots pour 28 551 de la Genèse et 29 542 de Jérémie<sup>10</sup>. De longs rouleaux ont existé, puisque le texte hébreu d'Isaïe (22 636 mots) était copié à Qumrân sur un seul rouleau de 7,50 m<sup>11</sup>. La copie du grec prend plus de place que celle de l'hébreu, d'où la nécessité de diviser. Une semblable bipartition caractérise le livre de Samuel et le livre des Rois, deux livres en hébreu, quatre livres des Règnes en grec<sup>12</sup>. Pour la Genèse<sup>13</sup> et pour Jérémie, sans qu'il y ait une division formelle de la version grecque en deux livres, des commentateurs ont observé que la technique de traduction invitait à distinguer deux moitiés. Pour Jérémie, la preuve est faite : la seconde moitié est révisée, ce qui s'explique mieux si le livre était transmis en deux parties<sup>14</sup>. Une fois généralisés les perfectionnements du codex, la longueur ne présentait plus de difficulté. Un seul codex pouvait contenir facilement les deux livres<sup>15</sup>. La division relevait alors de l'usage antérieur.

Les traductions latines faites sur le grec (*vetus latina*) distinguaient deux livres des Paralipomènes, dont elles calquaient l'intitulé, *Paralipomenon*. La conservation d'une ancienne version latine de II Par dans le *Complutensis I* suppose une division en deux livres dans la *vetus latina*<sup>16</sup>. Les anciennes listes canoniques chrétiennes, officieuses ou officielles, mentionnent deux livres des Paralipomènes : la stichométrie de Mommsen (Afrique, vers 350 ; donatiste ?)<sup>17</sup>, les conciles d'Afrique (autour de 400)<sup>18</sup>, la décrétale *Consulenti tibi* d'Innocent I<sup>er</sup> (405)<sup>19</sup>, la traduction latine de la liste des Canons des Apôtres<sup>20</sup>, le *Decretum Gelasianum*<sup>21</sup>, la traduction latine du Concile de Laodicée<sup>22</sup>, etc.

Jérôme, on l'a dit, savait parfaitement que l'hébreu ne connaît qu'un seul livre englobant toute la matière<sup>23</sup>. Un tel savoir théorique ne comportait pas l'application automatique de la division à sa traduction sur l'hébreu, et Jérôme, nous l'avons dit, ne s'exprime pas explicitement. Nous verrons cependant que les témoins les plus anciens de la Vulgate attestent que

<sup>8</sup> Sur une édition isidorienne, voir l'évaluation de FISCHER 1985, p. 79-80.

<sup>9</sup> Isidore, *De eccl. off.* I, 11 (7), CC SL 113, p. 11 (ed. C.M. LAWSON).

<sup>10</sup> Le compte des mots est donné d'après les fichiers du Centre Informatique et Bible (Maredsous), 1981.

<sup>11</sup> Le rouleau d'Isaïe, particulièrement bien conservé, 1Q Is<sup>a</sup>, mesure présentement 7,34 m. et devait avoir à l'origine environ 7,50 m. Le texte est complet et copié sur 54 colonnes (BURROWS, M. et alii, 1950, p. XIV et XVII).

<sup>12</sup> BOGAERT 2014, p. 335-352.

<sup>13</sup> BAAB 1933, p. 239-241.

<sup>14</sup> THACKERAY 1902-1903, p. 245-266 ; TOV 1976 ; TUCKER 2022. Il faut choisir entre deux traducteurs ou une révision de la seconde partie ; cette dernière solution prévaut aujourd'hui à juste titre.

<sup>15</sup> ENGELBERT 2024, p. 108-134 ; il s'agit d'un codex en écriture pré-caroline, copié vraisemblablement à Prüm. Il pouvait faire partie d'une série d'une douzaine de volumes constituant une *bibliotheca*.

<sup>16</sup> WEBER 1945.

<sup>17</sup> PREUSCHEN 1893, p. 135-141 ; ROUSE, McNELIS 2000, p. 189-233, pl.

<sup>18</sup> MUNIER 1971-1973, p. 43-55 (voir aussi CC SL 149).

<sup>19</sup> WURM 1939, p. 46-78.

<sup>20</sup> TURNER, SPAGNOLO 1913, p. 32 gg (d'après le ms. Vérone, *Bibl. Cap.* LI, fol. 155b).

<sup>21</sup> VON DOBSCHÜTZ 1912, p. 24 et apparat : le ms. Escorial δ.i.2 (daté 976) mentionne explicitement un seul livre.

<sup>22</sup> TURNER 1939, p. 390.

<sup>23</sup> Cité ci-dessus p. 32 et n. 4.

Jérôme avait suivi l'usage de l'hébreu et n'avait pas divisé (1). Reste à présenter les témoins anciens de la bipartition (2) et à la situer dans le temps et l'espace (3).

### 1. La non-division

La non-division de la traduction de Jérôme sur l'hébreu est reconnaissable à divers signes. Les manuscrits bibliques sont les principaux témoins et parlent d'eux-mêmes ; il faudra considérer aussi les commentaires et les citations :

a. Le signe le plus sûr est la non division effective, l'absence d'explicit et d'incipit là où nous les attendrions, entre les deux livres (BS VII, p. 174).

b. Dans le titre initial, qui peut se trouver aussi en tête du prologue ou des *capitula*, l'absence de la précision *liber primus* (BS VII, p. 3, 7, 10, 13, 20) est à considérer, même si les deux livres sont effectivement distingués, car elle atteste un usage plus ancien.

c. Dans l'explicit final, la non-mention de *liber secundus* (BS VII, p. 323). Ici aussi, l'absence peut être significative.

d. Il faut interroger les listes de *capitula*. À première vue, toutes les listes distinguent deux livres, avec deux numérotations. Il y a cependant une exception, bien que peu apparente : les plus anciennes bibles théoldulfiennes donnent la série espagnole **Sp**, non divisée (voir ci-dessous).

e. Les en-têtes et les souscriptions des deux prologues apportent aussi leur témoignage.

f. Il faut interroger les commentaires, en prenant garde que leurs éditeurs auraient pu parfois introduire la bipartition pour faciliter la lecture, mais en négligeant la présentation des manuscrits. L'absence d'édition critique rend la recherche difficile. Il y a un indice que Raban Maur, à la suite de Jérôme, tenait pour un livre unique – sa préface dédicatoire est claire –, mais il faudrait considérer les témoins manuscrits pour savoir s'il prenait ce parti dans le commentaire lui-même.

g. L'emploi au singulier de *liber* là où le pluriel signifierait la bipartition. Ainsi Bède introduit à diverses reprises des citations des Paralipomènes avec *liber* au singulier et sans numéro<sup>24</sup>.

Le tableau qui suit (exemplaires non divisés) et celui qui suivra (exemplaires divisés) mentionnent les bibles collationnées dans BS VII.

	exemplaires non divisés					
1	2	3	4	5	6	7
A	Florence, <i>Amiatinus</i> (Northumbrie, vers 700)	o	o	o (espace)	o	o
U*	Saint-Gall, <i>Stiftsbibliothek</i> 6 (Saint-Gall, vers 800)	o	o	o	o	o
Θ <sup>H</sup>	Londres, <i>BL</i> , Add. 24142 (Orléans, vers 800 ; Saint-Hubert)	o	o	o	o	o
N*	Paris, <i>BnF</i> , lat. 11553 (Saint-Germain-des-Prés ; vers 810)	o	o	o	o	o
Q	Milan, <i>Ambrosiana</i> , E.26 inf. (Italie du N., Bobbio? ; 2/4 IX <sup>e</sup> s.)	o	o	o	o	o
Λ <sup>L</sup>	León, <i>S. Isidoro</i> 2, Legionensis visigothicus (León, 960)	o	o	o (espace)	o	-

<sup>24</sup> Voici quelques exemples : CC SL, t. 119A, p. 170 (*De templo* I, lignes 930-932), p. 298 (*In Ezram* II, lignes 400-402), p. 348 (*In Ezram* III, lignes 370-372).

Colonne 1 : sigle dans BS VII ;

Colonne 2 : cote, origine ou provenance, date ;

Colonne 3 : présence (+) ou absence (o) de *primus* en tête du Livre I ; pas de mention (-) ;

Colonne 4 : présence (+) ou absence (o) de *primus* à la fin du Livre I ;

Colonne 5 : présence (+) ou absence (o) de division entre le Livre I et le Livre II ;

Colonne 6 : présence (+) ou absence (o) de *secundus* en tête du Livre II ;

Colonne 7 : présence (+) ou absence (o) de *secundus* à la fin du Livre II ; pas de mention (-).

Cette liste s'en tient aux bibles utilisées par les éditeurs romains (BS VII) ; elle est incomplète, mais il y a peu de probabilités que des exemplaires plus anciens n'aient pas été repérés. Nous n'avons pas retenu les correctoires du XIII<sup>e</sup> s. (sigle Ω), car la non-division y est un retour savant à l'usage de l'hébreu.

1. L'exemplaire le plus ancien, l'*Amiatinus* (Northumbrie, vers 700) ne divise pas, mais il sait qu'une division a existé et il laisse un espace à l'endroit où la Septante et donc la *vetus latina* divisait. Tout proche, Bède, dans son commentaire aux Paralipomènes, se réfère aux livres I et II sous l'appellation globale *liber* au singulier<sup>25</sup>. Cependant Paul Meyvaert lui attribue la série **Carth** de Donatien De Bruyne, attestée par des bibles de la Grande Chartreuse, plus tardives<sup>26</sup>. La bipartition de ces *capitula* pourrait avoir été imposée secondairement.

2. Dans St Gallen, *Stiftsbibliothek* 6, selon B. Fischer<sup>27</sup>, les Paralipomènes et Tobie sont apparentés à l'*Amiatinus* et à la bible de Corbie (E) ; dans cette dernière toutefois les Paralipomènes sont divisés (voir ci-dessous).

3. La plus ancienne bible de Théodulfe (Orléans, vers 800), celle de Saint-Hubert Θ<sup>H</sup> (Londres, *BL*, Add. 24142) ne divise pas le texte, constatation confirmée par les *capitula* de type **Sp** (Series unica, Forma a<sup>28</sup>) dans deux autres exemplaires, la bible du Puy (Θ<sup>A</sup>) et la bible de Mesmes, Θ<sup>M</sup> (Paris, *BnF*, lat. 9380). Cependant la bible du Puy (Θ<sup>A</sup>) divise le texte, ce que ses *capitula* ne laissaient pas prévoir. Les exemplaires théodulfiens ultérieurs (Θ) et leurs descendants (θ) diviseront le texte. Le long poème de Théodulfe, destiné à introduire ses bibles, édité d'après plusieurs témoins, dont Θ<sup>AM</sup> (BS I, p. 52-60), suppose aussi la division : *duo ponuntur* (lignes 69-70) : *Hinc duo ponuntur, quis<sup>29</sup> nomen Verba dierum est, / promere siue labor gesta genusque Ducum*. La non-division a laissé des traces. Samuel Berger signale la série I (*De Adam* 23 ; *De hostiis* 18) non divisée dans la bible Orléans, *BM* 10 (40 *capitula*), du XIII<sup>e</sup> s., que l'on rattacherait volontiers à la tradition théodulfiennne orléanaise, et dans la bible Besançon, *BM* 12 (43 *capitula*) copiée à Porrentruy en 1467<sup>30</sup>.

4. Le deuxième volume, seul conservé, de la Bible de Saint-Germain des Prés (N) donne un texte non divisé (N\*), mais la division est proposée de seconde main en marge<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> Voir n. 24.

<sup>26</sup> DE BRUYNE 2014 (1920), p. 125-137 ; MEYVAERT 1995, p. 363.

<sup>27</sup> FISCHER 1985, p. 182.

<sup>28</sup> BS VII, p. 13 apparat : « ... ; codd. autem Θ<sup>AM</sup> ordine unico capitula numerant a principio prioris usque ad finem alterius seriei. » ; voir aussi BS VII, p.16 apparat : dans Θ, le *capitulum* I de II Par est numéroté XXIII « et sic deinceps » ; BS VII, p. 20, le *capitulum* XVIII est numéroté XLI ou XLII. La chronologie relative des exemplaires peut être reconstituée : Θ<sup>H</sup>, Θ<sup>A</sup>, Θ<sup>M</sup> (FISCHER 1985, p. 135-137).

<sup>29</sup> *quis* pour *quibus*.

<sup>30</sup> BERGER 1893, p. 348 ; repris par DE BRUYNE 2014 (1920), p. 406. De Bruyne distingue à cette place (mais non dans son édition du texte, p. 124-134) une série non divisée (**Sp**) et la même série divisée (**Sp<sup>div</sup>**).

<sup>31</sup> BS VII, p. 174, 2<sup>e</sup> col.

5. Il est frappant de constater que le *Legionensis visigothicus* ( $\Lambda^L$ ), copié en Espagne en 960, donc assez tard, ne divise pas<sup>32</sup>. À cette date et en Espagne, l'exception est inattendue et notable. Le texte de cette bible est par ailleurs tributaire d'une tradition « burgonde » plus ancienne<sup>33</sup>.

## 2. Les témoins de la bipartition

Les bibles sont les témoins les plus sûrs de la bipartition, devenue générale très tôt. Seuls les exemplaires anciens sont utiles à notre propos. Voici ceux qui ont été utilisés par les éditeurs romains (BS VII) :

	exemplaires divisés					
1	2	3	4	5	6	7
D	Lyon, <i>BM 401</i> (327) (Autun ou env. de Lyon, fin VIII <sup>e</sup> s.)	o	+	+	+	-
C	La Cava dei Tirreni, <i>Abb., Cavensis</i> (Espagne, début IX <sup>e</sup> s.)	+	+	+	+	+
$\Theta^A$	Le Puy (Annecy), <i>Chapitre</i> , s.n. (Orléans, vers 800)	o	+	+	+	o
$\Phi^R$	Paris, <i>BnF</i> , lat. 3 (Tours, 835-840)	o	+	+	+	+
$\Phi^G$	Londres, <i>BL</i> , Add. 10546 (Tours, 835:840)	+	+	+	+	o
$\Phi^V$	Rome, <i>Vallicell.</i> B.6 (Reims, 870)	o	+	+	+	+
$\Phi^P$	Rome, <i>S. Paolo f. le mura</i> , s.n. (Reims, 870)	o	+	+	+	+
Y	Munich, <i>BSB</i> , Clm 18036 (Italie du N, 1/3 du IX <sup>e</sup> s.)	-	+	+	+	o
H	Paris, <i>BnF</i> , lat. (45-) 93 (Argenteuil ou Saint-Denis ; 2/4 du IX <sup>e</sup> s.)	+	+	+	+	o
E	Paris, <i>BnF</i> , lat. 11532 (-11533) (Corbie, 830-850)	+	+	+	+	o(E <sup>2</sup> +)
P	Paris, <i>BnF</i> , lat. (11504-) 11505 (Paris, 822)	o	+	+	-	o
$\Sigma^T$	Madrid, <i>BN</i> , <i>Toletanus</i> (Tolède, X <sup>e</sup> s.)	+	+	+	+	o
$\Psi^D$	Vatican, <i>BAV</i> , lat. 10511, <i>Bovinensis</i> (Italie, XII <sup>e</sup> s.)	o	+	+	+	+

Cette liste des témoins de la division est inévitablement incomplète, puisque la formule s'est généralisée dès l'époque carolingienne ; toutefois les témoins les plus anciens retenus par les éditeurs romains (BS) sont mieux qu'un bon échantillon et permettent de se faire une opinion sur le lieu et la date<sup>34</sup>.

1. On observe certaines anomalies : bien qu'ils divisent, P a *liber* en titre et en finale,  $\Psi^D$  a *liber* en titre, H a *liber* en finale. On peut y voir les restes d'un état antérieur non divisé.

2. Le ms. Lyon, *BM 401* (D) a été copié autour de 800 vraisemblablement à Lyon ; d'après B. Fischer (AGLB 11, p. 120-121), il est apparenté au *Cavensis* pour Chroniques<sup>35</sup>. Faut-il le rattacher au reflux d'exilés fuyant l'Espagne wisigothique avec leurs manuscrits<sup>36</sup> ?

3. Le *Cavensis* (début 9<sup>e</sup> s. ; Espagne) et, bien qu'il soit plus tardif, le *Toletanus* (10<sup>e</sup> s. ; Espagne) confirment la bipartition en Espagne.

<sup>32</sup> AYUSO MARAZUÉLA 1960, p. 5-24, 4 pl., p. 167-200, 5 pl., p. 271-309 ; 1961, p. 5-43, p. 243-259, 359-406 ; voir 19, 1960, p.386. Le canon biblique du fol. 4v (20, 1961, p. 5-6) distingue deux livres des Paralipomènes, comme toutes les listes latines et vise le total de 72 livres.

<sup>33</sup> FREDE 1973, 516-536 ; FISCHER 1985, p. 119 ; BOGAERT 2001, p. 57.

<sup>34</sup> BERGER, *Histoire*, p. 343, donne une liste de témoins. On pourrait ajouter par exemple le codex en écriture pré-caroline étudié par Pius Engelbert (cité n. 15).

<sup>35</sup> FISCHER 1985, p. 120-121.

<sup>36</sup> Sur le reflux des manuscrits à Lyon, voir ÉTAIX 2004, p. 129-132.

4. Les bibles alcuiniennes, très influentes ( $\Phi$ ), et des bibles qui suivent son usage ont été les véhicules de la division dans l'empire carolingien. Les deux grands poèmes d'Alcuin en prologue à ses bibles se contredisent<sup>37</sup>. Le premier, le plus long, ne connaît qu'un livre (BS I, p. 49, lignes 1-2) : *Hinc Paralipomenonis adest sacer ille libellus, / qui veteris legis dicitur aepitomen*<sup>38</sup>. Le second, plus court, divise (BS I, p.51, ligne 8) : *Et Paralipomenonis enim duo libelli*.

5. Le scriptorium de Théodulf a modifié son usage : dans un premier temps, il ne divisait pas ( $\Theta^H$ ), ensuite il divise ( $\Theta^A$ ) ; voir ci-dessus à propos des exemplaires non divisés.

6. L'espace laissé entre les deux livres dans l'*Amiatinus* et dans la *Legionensis* révèle que les scribes tout en respectant la non-division dans les titres, connaissent l'existence d'une division. On sait que le copiste de l'*Amiatinus* disposait d'une des bibles de Cassiodore, non vulgate – vraisemblablement la traduction de Jérôme sur le grec hexaplaire, – dans son monastère de Northumbrie ; il pouvait y trouver le lieu de la division entre les deux livres. Dans le milieu hispanique où le *Legionensis* ( $\Lambda^L$ ) a été copié, la division était devenue commune.

7. Pour achever le panorama, il faut examiner aussi les indications en tête et en fin des deux préfaces (BS VII, p. 3, 7 et 10). La préface à la première traduction (*Quomodo Graecorum*), en deux livres, quoique plus rarement attestée, accompagne habituellement la préface à la seconde traduction (*Si Septuaginta*) sur l'hébreu<sup>39</sup>. Les bibles alcuiniennes  $\Phi^{RGPV}$  ainsi que  $\Sigma^T$  (*Toletanus*) et Y (CIm 12958) introduisent la préface *Si Septuaginta* au singulier (*libro*), alors que, par ailleurs, ils divisent le texte. Seul le *Legionensis*,  $\Lambda^L$ , est cohérent avec sa non-division. D'autre part, la plus ancienne bible de Théodulf,  $\Theta^H$ , écrit *libris*, au pluriel, en tête de la préface *Si Septuaginta* et en finale de la préface *Quomodo Graecorum*, alors que, par ailleurs, elle ne divise ni le texte ni les *capitula*. Ces contradictions n'étaient vraisemblablement pas ressenties et s'expliquent dans un temps où la division tendait à devenir commune.

### 3. La bipartition, où et quand ?

Sur le témoignage des plus anciens manuscrits, il est permis d'affirmer que Jérôme n'avait pas divisé en deux livres sa traduction des Paralipomènes sur l'hébreu. La division est secondaire. Si la forme originelle de la seconde traduction de Jérôme, sur l'hébreu, n'était pas divisée, par quelles voies la bipartition s'y est-elle introduite ?

a. L'argument pratique, signalé par Jérôme et repris par Isidore a certainement joué un rôle : la longueur exceptionnelle du livre non divisé.

b. Encore fallait-il décider de la place de la division. Les exemplaires de la *vetus latina* suivaient l'exemple du grec ; ils terminaient I Par avec la fin du règne de David et commençait II Par avec le début du règne de Salomon, plus proches en cela de la division lucianique de II et III Règnes que de la division commune en grec comme en hébreu<sup>40</sup>.

c. Il est permis d'affirmer avec vraisemblance que l'influence d'Isidore de Séville en Espagne et la diffusion de ses œuvres hors d'Espagne ont joué en faveur de la bipartition de la

<sup>37</sup> FISCHER 1985, p. 235, n. 94.

<sup>38</sup> *aepitomen* est repris à la Lettre 53 de Jérôme *ad Paulinum* (BS I, p. 31, ligne 5).

<sup>39</sup> Les Bibles parisiennes (fin 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècle) mettent la préface *Si Septuaginta* en tête de I Par, ce qui est normal, et contre toute attente, la préface *Quomodo Graecorum* en tête de II Par : voir RUZZIER 2022, p. 69 (en haut).

<sup>40</sup> Le texte « lucianique » de la Septante commence III Règnes en 2,12, se distinguant ainsi de l'hébreu, des grands onciaux de la Septante et de notre usage (voir par exemple la note de A. Rahlfs dans son édition manuelle, p. 622).

traduction de Jérôme. Isidore justifie la division en deux livres par sa *prolixitas*<sup>41</sup> là où Jérôme écrivait *magnitudo*. Il la présente comme un fait.

d. La bipartition s'inscrit dans un phénomène plus large. La réception des traductions de Jérôme sur l'hébreu ne s'est pas faite sans quelques concessions aux anciens usages latins hérités du grec. Les quatre livres des Règnes (selon la LXX et la *vetus latina*) sont devenus les quatre livres des Rois (*Regum*), et non, comme on aurait pu s'y attendre selon l'hébreu, Samuel et Rois<sup>42</sup>. Là où il arrive que l'hébreu soit plus court que le grec, et en conséquence la traduction de Jérôme plus courte que la *vetus latina*, la réception de la nouvelle traduction a accueilli certains suppléments. C'est particulièrement visible dans Samuel et les Proverbes<sup>43</sup>. La sauvegarde de l'usage a joué un grand rôle.

e. La stichométrie de Mommsen (2040 pour I Par, 2100 pour II Par) est reprise dans des bibles carolingiennes (mais pas dans les bibles théodulfiennes ni dans  $\Phi^G$ ) et dans de nombreuses bibles latines ultérieurement<sup>44</sup>. Elle soutient la bipartition.

f. À cela s'ajoute que les listes des livres bibliques, la stichométrie de Mommsen, les listes des conciles africains, la décrétale d'Innocent I<sup>er</sup>, le Décret de Gélase, d'autres encore<sup>45</sup>, mentionnent deux livres avec le nom grec, Paralipomenon, selon l'usage des traductions latines sur le grec. Assurer l'accord avec les listes canoniques mentionnant deux livres était une raison supplémentaire de diviser la traduction de Jérôme qui, de son point de vue, était l'un des vingt-deux livres de l'Ancien Testament. Pareillement la division d'Esdras en deux livres (I Esdras = Esdras ; II Esdras = Néhémie) avait été commandée par les listes canoniques qui comptaient deux livres, mais autrement, à la manière des Grecs (Esdras A' = notre III Esdras ; Esdras B' = Esdras-Néhémie)<sup>46</sup>. Diviser en deux livres la traduction des Chroniques (dans notre vocabulaire) sur l'hébreu était la mettre en accord avec la tradition vieille latine et les listes canoniques.

#### 4. Conclusion

Concluons donc brièvement. Dom Robert Weber et les érudits bénédictins de l'abbaye de Saint-Jérôme à Rome ont eu raison de marquer le plus discrètement possible la division en deux livres des Paralipomènes, et ils s'en expliquent (BS VII, p. 174). Le même dom Weber ainsi que dom Bonifatius Fischer n'ont pas fait autrement dans l'édition des *Bibla Sacra Vulgata* de la Deutsche Bibelgesellschaft en 1969 (p. 586). Après la généralisation de la numérotation médiévale des chapitres, qui sanctionnait la division en deux livres, il était devenu impossible pour des raisons pratiques de revenir en arrière. Sur ce point comme sur quelques autres, la tradition vieille latine, remontant à la Septante, a donc fini par prévaloir.

L'Espagne d'Isidore et vraisemblablement quelques autres scriptoria, à Lyon et ailleurs, ont fait ce que Jérôme n'avait pas voulu faire, diviser matériellement sa traduction sur l'hébreu des *Dibreya-ha-yamim* en deux livres. Le présent travail ne fait qu'exprimer en clair ce que les

<sup>41</sup> Cité ci-dessus, p. 32 et n 7.

<sup>42</sup> Voir ci-dessus, p. 33 et n. 12.

<sup>43</sup> WEBER 1946, p. 19-39. Sur les Proverbes, voir FISCHER 1985, p. 50 ; DE BRUYNE 1914-1919, p. 386-393.

<sup>44</sup> BS VII, p. 174 et 323 ; voir aussi BERGER 1893, p. 364, qui mentionne quelques bibles qui les omettent. Le chiffre 2100 est impossible pour le second livre, il faut vraisemblablement lire 2600 (MMDC) ou 2500 (MMD). Le troisième volume de la Bible d'Étienne Harding, DIJON, *BM* 14, f. 109v, et le deuxième volume de la Bible de Chaumont, *BM* 2 (XII<sup>e</sup> s.), f. 240 donnent 5100 pour la somme des deux livres.

<sup>45</sup> Voir ci-dessus n. 17 à 22. Les listes latines du *Claromontanus* (Paris, *BnF*, gr.107, f. 467v-468v) et du Missel de Bobbio (PARIS, *BnF*, lat. 13246, f. 299r-v) ne mentionnent pas les Paralipomènes.

<sup>46</sup> BOGAERT 2000, p. 5-26 ; 2015, p. 266-304.

biblistes peuvent constater. La recherche minutieuse du texte original ne doit pas faire oublier la considération des ensembles, avec leurs titres et leurs subdivisions, autant pour les Bibles que pour les commentaires. Dorénavant l'accès plus facile et de plus en plus généralisé aux reproductions numérisées des manuscrits permettra encore des constatations nouvelles dans ce domaine.

**BIBLIOGRAPHIE*****Sources manuscrites***

Besançon, BM 12	Orléans, BM 10
Chaumont, BM 2	Paris, BnF, gr. 107
Dijon, BM 14	Paris, BnF, lat. 3
El Escorial, San Lorenzo, δ.i.2	Paris, BnF, lat. (45 +) 93
Firenze, Medicea Laurenziana, Amiatino 1	Paris, BnF, lat. 9380
Köln, Dombibliothek 44	Paris, BnF, lat. (11504 +) 11505
León, S. Isidoro 2	Paris, BnF, lat. 11532 (+ 11533)
Le Puy, Cathédrale, Trésor	Paris, BnF, lat. 11553
London, BL, Add. 10546	Paris, BnF, lat. 13246
London, BL, Add. 24142	Roma, San Paolo fuori le Mura, s.n.
Lyon, BM 401 (327)	Roma, Vallicelliana B.6
Madrid, BN, Vitr. 13-1	Sankt Gallen, Stiftsbibliothek 6
Milano, Ambrosiana E.26.inf.	Vaticano (Città del), BAV, lat. 10511
München, BSB, Clm 18036	Verona, Bibl. Cap. LI

***Sources éditées***

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 4<sup>e</sup> éd., Stuttgart, 1990.

*Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam Versionem*, T. I-XVIII, Rome, 1926-1995.

BOGAERT, P.-M., 2001 : *Judith* (Vetus Latina 7/2, fasc. 1), Freiburg.

BURROWS M. et alii, 1950 : *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*. Vol. I. *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven.

CANELIS A. (éd.), 2017 : Jérôme, *Préfaces aux livres de la Bible* (Sources Chrétiennes, 592), Paris.

DE BRUYNE D., 1914-1919 : « Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne », in *Revue bénédictine* 31, p. 373-401.

—, 2014 : *Summaries, Divisions, and Rubrics of the Latin Bible*, Turnhout, Brepols (Namur, 1920).

—, 2015 : *Prefaces to the Latin Bible*, Turnhout, Brepols (Namur, 1914).

PREUSCHEN E., 1893 : *Analecta*, Freiburg i. Br.

RAHLFS A., HANHART R., 2006 : *Septuaginta*. Ed. altera, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

TURNER C.H., SPAGNOLO, A., 1913 : *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, t. I, ii.1, Oxford.

TURNER C.H., 1939 : *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*. Opus postumum, Oxford.

VON DOBSCHÜTZ E., 1912 : *Das Decretum Gelasianum* (Texte und Untersuchungen, 38,4), Leipzig.

WEBER R., 1945 : *Les anciennes versions latines du deuxième livre des Paralipomènes* (Collectanea Biblica Latina, 8), Rome.

—, 1946 : « Les interpolations du livre de Samuel dans les manuscrits de la Vulgate », dans *Miscellanea G. Mercati* (Studi e Testi, 121), Città del Vaticano, p. 19-39.

WURM H., 1939 : « Decretales selectae ex antiquissimis Romanorum Pontificum epistulis decretalibus », dans *Apollinaris* 12, p. 40-93.

### **Monographies**

AYUSO MARAZUELA T., 1960 : « La Biblia visigótica de San Isidoro de León », dans *Estudios Biblicos* 19, p. 5-24, 167-200, 271-309.

—, 1961 : « La Biblia visigótica de San Isidoro de León », dans *Estudios Biblicos* 20, p. 5-43, 243-259, 359-406.

BAAB O.J., 1933 : « A Theory of Two Translators for the Greek Genesis », dans *Journal of Biblical Literature* 52, p. 239-241.

BERGER S., 1893 : *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Nancy.

BOGAERT P.-M., 2000 : « Les livres d'Esdras et leur numérotation dans l'histoire du canon de la Bible latine », dans *Revue bénédictine* 110, p. 5-26.

—, 2014 : « La bipartition de Samuel et des Rois dans les bibles latines. Pourquoi et depuis quand ? », dans H. AUSLOOS, B. LEMMELIJN (éd.), *A Pillar of Cloud to Guide: Text-critical, Redactional, and Linguistic Perspectives on the Old Testament in Honour to Marc Vervenne* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 269), Leuven, p. 335-352.

—, 2015 : « IV Esdras (2 Esdras; 4-5-6 Ezra) dans les Bibles latines », dans *Revue bénédictine* 125, p. 266-304.

ENGELBERT P., 2024 : « Eine unbeachtete Paralipomenon-Handschrift: Köln, Dombibliothek Cod. 44 », dans *Revue bénédictine* 134, p. 108-134.

ÉTAIX R., 2004 : « De la Catalogne à Lyon », dans D. BERTRAND, J. BUSQUETS, M. MAYER (éd.), *Pacien de Barcelone et l'Hispanie au IV<sup>e</sup> siècle* (coll. Patrimoine. Christianisme), Paris, p. 129-132.

FISCHER B., 1985 : *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter* (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 11), Freiburg.

FREDE H.J., 1973 : « Ein Paulustexte aus Burgund », dans *Biblica* 54, p. 516-536.

GINSBURG C.D., 1966 : *Introduction to the Massoretic-Critical Edition of the Hebrew Bible*, with a Prolegomenon by H.M. ORLINSKY, New York.

GRYSON R., FREDE H.J., 2007 : *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge*, Freiburg.

MEYVAERT P., 1995 : « Bede's *Capitula lectionum* for the Old and New Testaments », dans *Revue bénédictine* 105, p. 348-380.

MUNIER C., 1971-1973 : « La tradition manuscrite de l'Abrégé d'Hippone et le canon des Écritures des églises africaines », dans *Sacris Erudiri* 21, p. 43-55.

ROUSE R., MCNELIS C., 2000 : « North African Literary Activity. A Cyprian Fragment, the Stichometric Lists and a Donatist Compendium », dans *Revue d'histoire des textes* 30, p. 189-233.

RUZZIER C., 2022 : *Entre Université et ordres mendiants. La production des bibles portatives latines au XIII<sup>e</sup> siècle* (Manuscripta Biblica, 8), Berlin, Boston.

THACKERAY H. St J., 1902-1903 : « The Greek Translators of Jeremiah », dans *The Journal of Theological Studies* 4, p. 245-266.

TOV E., 1976 : *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch: A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1:1-3:8*, Missoula, MT.

TUCKER M., 2022 : *The Septuagint of Jeremiah: A Study in Translation Technique and Recensions* (De Septuaginta Investigatione, 15), Göttingen.

## ABRÉVIATIONS

BS : *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem*, t. I – XVIII, Romae, 1926-1995.

CC CM : Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Turnhout, Brepols.

CC SL : Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout, Brepols.

CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien.

## RÉSUMÉ

La division en deux livres de la traduction par Jérôme des Paralipomènes (Chroniques) sur l'hébreu (notre Vulgate), quoique reçue et commune, n'est pas originale. Jérôme a respecté la tradition hébraïque qui ne divise pas les Chroniques : d'anciens manuscrits bibliques latins attestent la non-division de cette version. Très tôt cependant, l'usage de la Septante qui divisait ce livre particulièrement long, suivi par les versions latines faites sur le grec, et consolidé par les listes canoniques latines, a conduit à diviser la traduction de Jérôme sur l'hébreu, désormais la seule disponible, en deux livres. Les anciennes listes canoniques mentionnant deux livres, Isidore de Séville et l'Espagne ont joué un rôle important dans le changement. Les bibles de Théodulf (Orléans, vers 800) attestent la transition progressive de la non-division à la bipartition.

## ABSTRACT

The division in two books of the translation of Paralipomenon (Chronicles) by Jerome according to the Hebrew (our Vulgate), although received and established, is not original. Jerome has preserved the Hebraic tradition that does not divide the Chronicles: early manuscripts of this version witness the non-division. The custom of the Septuagint nevertheless, which had divided this very long book, followed by the Latin versions according to the Greek, and confirmed by the Latin canonical lists mentioning two books, led very soon to divide Jerome's translation according to the Hebrew, henceforth the sole available, in two books. The early canonical lists, Isidore of Seville, and Spain had a major influence in the change. The Bibles of Theodulf (Orleans, c. 800) witness the progressive transition from the non-division to the bipartition.

**MOTS-CLEFS**

1. Paralipomènes / Chroniques
2. Bipartition de livres bibliques
3. Jérôme
4. Vulgate
5. Isidore

**KEYWORDS**

1. Paralipomenon / Chronicles
2. Bipartition of Biblical books
3. Jerome
4. Vulgate
5. Isidore



# Entre Belzéboul et le Grand Prêtre : le Codex Washingtoniensis, un témoin-clé d'un état intermédiaire de Mc 3,20-30

*Par*

Laurent Pinchard

*Université Catholique de l'Ouest (Angers)*

La controverse sur Belzéboul dans l'Évangile de Marc (Mc 3,20-30) constitue une péripécie complexe dont l'insertion dans le récit évangélique présente plusieurs difficultés<sup>1</sup>. Bien que ce passage puisse être isolé sur le plan narratif, son emplacement dans les premiers chapitres de l'Évangile, entre la nomination des Douze (Mc 3,13-19) et les épisodes familiaux de Jésus (Mc 3,31-35 cf. *par.* Mt 12,46-50/Lc 8,19-21), demeure problématique ; incohérence apparente qui soulève des questions sur la construction littéraire et théologique du texte<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ce passage est également présent dans les autres synoptiques : dans Matthieu (12,24-32), la controverse de Belzéboul est précédée par la guérison d'un homme possédé, aveugle et muet (vv. 22-23) et suivie par un avertissement sur l'arbre et ses fruits (vv. 33-37). Dans Luc (Lc 11,15-23), la controverse est précédée par la guérison d'un homme muet possédé (v. 14) et suivie par l'enseignement de Jésus sur l'esprit impur qui revient avec sept autres esprits plus mauvais (vv. 24-26). Dans Marc (Mc 3,20-30), la controverse est précédée par la nomination des Douze apôtres (vv. 13-19), elle-même précédée par le ministère de Jésus auprès des foules (vv. 7-12), et avant cela, par la guérison de l'homme à la main sèche (Mc 3,1-6). Elle se termine par le discours sur la vraie famille de Jésus, où il désigne ceux qui font la volonté de Dieu comme ses frères, sœurs et mère (Mc 3,31-35).

<sup>2</sup> La littérature sur cette péripécie est abondante, tant dans les commentaires généraux sur l'Évangile de Marc (FRANCE 2002 ; FOCANT 2004 ; WITHERINGTON 2001 ; MARCUS 2000 ; 2009 ; MOLONEY 2002 ; LANE 1974) que dans les articles spécialisés traitant de divers aspects (BUSCH 2006 ; HOLLAND 2017). Cette péripécie fera

L'examen des variantes de cette péricope à partir de l'apparat critique réduit du Nestle-Aland (N-A) dans son édition actuelle<sup>3</sup>, et de celui, plus complet, de l'*Editio Critica Maior* (ECM) révèle en effet une pluralité de leçons qui ne semblent pas être simplement le résultat d'erreurs de scribes ou de changements arbitraires. Au contraire, ces modifications reflètent une incompréhension du sens original de la péricope au fil des copies, menant *in fine* à une simple controverse qui vise à remettre en question l'origine spirituelle du pouvoir de Jésus. En particulier, l'accusation selon laquelle Jésus serait possédé par Belzéboul (Βεελζεβούλ ἔχει) ou agirait en tant que « chef des démons » (ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων) reste problématique. Cette difficulté est accentuée par le fait que Marc est le seul des Synoptiques à préciser que Jésus répond à ces accusations « en paraboles » (ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς, Mc 3,23).

Cette péricope est connue pour être difficile<sup>4</sup>, ce qui n'est pas surprenant au vu de certaines formulations ambiguës ou de variantes substantielles qui vont bien au-delà du remplacement de quelques mots par des synonymes. Ce passage a longtemps fait l'objet de débats quant à son interprétation, que ce soit sur le plan théologique ou le plan philologique. L'évolution de leur réception au sein des diverses communautés chrétiennes de l'époque pourrait expliquer les différences observées dans les manuscrits.

L'analyse critique de la transmission de ce passage révèle donc un processus complexe de la réception, au cours duquel les compréhensions théologiques et narratives ont évolué, laissant des traces perceptibles dans le texte transmis par les manuscrits. Ces constatations invitent à une réflexion plus large sur les caractéristiques du texte initial, dont le sens – voire un éventuel double sens – a pu se perdre ou se transformer au fil des transmissions et des recensions du texte durant les premiers siècles.

Cet article soutient que l'analyse des différences textuelles de cette péricope entre les manuscrits, en particulier celles attestées dans le Codex Washingtoniensis, constitue une clé pour accéder à une compréhension plus nuancée des intentions de l'auteur. Il examine également les raisons sous-jacentes aux variantes, montrant comment ces dernières ont pu infléchir le texte dans une direction différente de celle initialement voulue par l'auteur.

### **1. Outils modernes de recherche systématique sur les textes des manuscrits**

Si les limites d'un appareil critique partiel doivent nous rappeler que le texte édité n'est pas le texte « original » mais, tout au plus, « initial »<sup>5</sup>, son utilisation systématique sans étude approfondie risque de conduire à une exégèse erronée ou de privilégier une lecture où le lecteur impose ses propres vues à un texte qui pourrait avoir une autre intention.

L'accès à l'ECM, disponible en ligne pour l'Évangile de Marc depuis 2022<sup>6</sup> constitue une avancée majeure. Il permet désormais de consulter de manière exhaustive toutes les variantes textuelles de Marc, offrant ainsi une ressource bien plus complète que l'apparat critique du N-A

---

l'objet d'une analyse approfondie dans un chapitre dédié, intégré à un travail plus large sur l'analyse littéraire, en particulier dans le contexte de l'imagerie apocalyptique de Marc (SHIVELY 2012, p. 41-83). Un travail de doctorat en cours à l'Institut Catholique de Paris, mené par Jean-Baptiste Latour sous la direction de Christophe Rimbaud, examine la question de l'exorcisme dans cette péricope, en lien avec le ministère de Jésus et son positionnement par rapport à Jean le Baptiste.

<sup>3</sup> ALAND *et al.* 2012.

<sup>4</sup> FRANCE 2002.

<sup>5</sup> HOLMES 2013 ; EPP 2005.

<sup>6</sup> STRUTWOLF, WACHTEL 2021 ; 2022.

qui ne sélectionne qu'un nombre limité de variantes. Cela représente une opportunité unique, d'autant plus que cette exhaustivité n'est pas encore disponible pour les autres Évangiles. Cependant, malgré cette richesse documentaire, l'analyse des variantes textuelles demeure une tâche exigeante pour le textualiste. Celui-ci doit examiner minutieusement chaque leçon, en interprétant un ensemble vaste de variantes. Cette démarche, bien que stimulante, exige une rigueur méthodologique, et une attention particulière à la complexité des données disponibles<sup>7</sup>.

C'est dans cet esprit de recherche de cohérence entre les manuscrits, à travers leurs différents états textuels, que le projet *Marc Multilingue* avait été initié sous la direction de Christian-Bernard Amphoux, avec la participation de nombreux chercheurs. Ce projet, bien qu'abandonné dans les années 2010, avait amorcé une initiative prometteuse en offrant une introduction méthodologique novatrice<sup>8</sup>. Fort heureusement, les huit premiers chapitres de Marc, accompagnés d'un appareil critique volontairement axé sur quelques onciaux seulement – représentatifs de ce qui était encore récemment désigné comme des « types de texte », aujourd'hui renommés « formes de texte », sans changement fondamental du sens<sup>9</sup> – ont été achevés et sont accessibles en ligne<sup>10</sup>. Le projet visait à préserver une cohérence textuelle permettant de comparer plusieurs versets dans leur intégralité contextuelle, ce qu'une simple liste de variantes dispersées dans un appareil critique ne peut offrir. Cette ressource – alternative précieuse à la collation laborieuse des éditions de manuscrits et de leurs transcriptions malgré l'aide des outils numériques disponibles – a permis d'analyser dans le présent article les états textuels en lien avec les variantes recensées dans l'ECM pour Mc 3,20-30<sup>11</sup>.

## 2. La présente étude

Si l'accès direct aux manuscrits reste la seule manière de rendre pleinement compte de l'évolution textuelle, leur collation demeure une tâche particulièrement fastidieuse. Dans ce contexte, le recours à l'édition actuelle du N-A est souvent privilégié, bien que son appareil critique, relativement partiel en général – et le passage de Mc 3,20-30 n'y échappe pas ! –, limite la compréhension des dynamiques textuelles spécifiques à cette péripécie. Certaines variantes sont en effet jugées insignifiantes par les éditeurs, ce qui constitue un obstacle à une analyse approfondie.

Par ailleurs, la présentation des variantes sous forme de listes isolées dans l'apparat critique complique davantage l'étude textuelle en affectant la capacité d'interpréter ces variantes dans leur contexte global, limite justement soulignée par M. W. Holmes :

---

<sup>7</sup> Issue des travaux de recherche de l'INTF à Münster (<https://www.uni-muenster.de/INTF/ECM.html>), dans le cadre d'un projet prévu jusqu'en 2030 pour le reste des Évangiles, l'ECM, même partiellement disponible à l'heure actuelle, constitue un complément indispensable à l'apparat critique du N-A. Elle offre un accès à l'intégralité des témoins et des variantes, dépassant ainsi les possibilités proposées par le N-A.

<sup>8</sup> AMPHOUX, HAELEWYCK, ELLIOTT 2002 ; ELLIOTT 2011 ; 2015.

<sup>9</sup> EPP 2005.

<sup>10</sup> <http://docplayer.gr/14177925-Evangile-selon-marc-les-types-de-texte-grecs-120-380-et-traduction-francaise-chapitres-1-8.html> (accédé le 16 octobre 2024). La péripécie étudiée se trouve aux pages 63-68 du document (sections 11a,b et 12).

<sup>11</sup> Pour d'autres passages de Marc, en dehors de Mc 1-8, l'ECM reste l'outil le plus complet pour travailler sur une péripécie, sans devoir collationner l'ensemble des manuscrits ou leurs textes.

*The methodological problem involves how the set of parallel texts is handled: the textual tradition too frequently is atomized into its smallest constituent parts, and the variants of each part are dealt with in isolation from the variants affecting the other parts*<sup>12</sup>.

Cet article se propose d'étudier la transmission de Mc 3,20-30 dans le cadre des variantes du Codex Washingtoniensis (W ou 032 ; Washington, D.C., Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art, Inv. 06.274, env. 400). Ce manuscrit, également connu sous le nom de Codex de Freer I<sup>13</sup>, est écrit en onciales sur parchemin et présente trois éléments distinctifs : son ordre « occidental » des Évangiles (Matthieu, Jean, Luc, Marc), l'existence d'une forme intermédiaire de la finale de Marc qui y insère quelques lignes singulières entre les v. 14 et 15 (dite « logion de Freer ») de la finale longue de Marc ; et la particularité d'être un manuscrit qui atteste deux formes de texte bien distinctes, et ce, seulement dans Marc : la première, dans Mc 1-5, est proche d'une forme « occidentale » de texte, le reste étant de type « Césaréen »<sup>14</sup>. L'étude du texte de Marc dans W a donné lieu à des hypothèses variées sur son origine. Selon Amphoux, le texte de Marc dans ce codex pourrait représenter une révision ancienne de la forme de texte attestée par le Codex de Bèze, proposition qu'il formule à partir de quelques exemples<sup>15</sup>. Il conjecture que cette révision serait l'œuvre de Lucain, un disciple de Marcion mentionné par Origène dans son *Contre Celse* comme étant un réviseur des Évangiles<sup>16</sup>. Selon cette hypothèse, la révision aurait été réalisée à Rome vers l'an 150. Cette analyse expliquerait les nombreux accords observés entre les premiers chapitres de Marc dans W et le texte « occidental ». Bien que cette hypothèse soit rarement reprise dans les discussions de critique textuelle, elle met en lumière les multiples influences qui ont marqué la transmission du texte de l'Évangile de Marc dans ce manuscrit<sup>17</sup>.

L'analyse des variantes dans un manuscrit n'a de sens que si elle s'inscrit dans une histoire à découvrir. À l'instar de *Marc Multilingue*, trois manuscrits-clés peuvent éclairer l'histoire de la transmission et être choisis pour étudier le texte de W : le Codex de Bèze (D ou 05 ; Cambridge, Univ. Libr., Nn 2.41, vers 400), le Codex Vaticanus (B ou 03, Vatican, BAV, Vat. gr. 1209, 4<sup>e</sup> s.), meilleur représentant du texte alexandrin, et un témoin du texte « Césaréen » qui, après analyse de la péricope d'étude, se trouve être préférentiellement le minuscule 700 (Londres, British Library, Egerton 2610, 11<sup>e</sup> s.). L'importance du min. 700 a été mise en avant car il est un témoin significatif de la transmission manuscrite malgré sa datation tardive<sup>18</sup>. Ces témoins offrent, avec W, un panel suffisant de textes pour évaluer la transmission de la péricope. Certes, l'absence de témoin constant du texte « Césaréen »<sup>19</sup> peut rendre nécessaire la consultation d'autres manuscrits en complément du min. 700. Cela sera

<sup>12</sup> HOLMES 1990, p. 651 et note 2.

<sup>13</sup> Par rapport à I.016 qui est le codex de Freer II.

<sup>14</sup> Par comparaison, le texte de Matthieu de W est largement byzantin, celui de Jean suit principalement la tradition alexandrine. Pour Luc, le manuscrit témoigne d'un texte alexandrin jusqu'au chapitre 8, verset 12, après quoi il se rapproche davantage de la tradition byzantine, AMPHOUX 2014, p. 23.

<sup>15</sup> AMPHOUX, ASSAËL 2018, p. 35-57.

<sup>16</sup> AMPHOUX 2007, p. 450.

<sup>17</sup> Rappelons que, dans les discussions de critique textuelle, il ne faut pas se limiter à l'âge du manuscrit, qui est, dans le cas du Codex Washingtoniensis, du 4<sup>e</sup>/5<sup>e</sup> s., mais plutôt évaluer l'âge de son texte à travers l'analyse de ses variantes ; ainsi, la date de 150 proposée par Amphoux place ce manuscrit parmi les premiers témoins d'un texte néotestamentaire particulièrement mouvant au 2<sup>e</sup> siècle.

<sup>18</sup> AMPHOUX 1987 ; 2012.

<sup>19</sup> AMPHOUX 1999, p. 4.

fait avec le min. 565 (Saint-Petersbourg, Bibl. Nat. Ross., Gr. 53, 9<sup>e</sup> s.) et le Codex Koridethi (Θ ou 038 ; Tbilissi, Inst., rukop., Gr. 28, 9<sup>e</sup> s.). En l'occurrence, 700 et Θ montrent dans cette péricope des similitudes marquées avec le texte du Codex Vaticanus, tout en présentant, çà et là, des influences du Codex W.

Étant donné que la péricope se situe dans la section où Mc 1-5 présente une proximité textuelle bien établie avec le Codex de Bèze<sup>20</sup>, la question d'une révision « occidentale », telle que le propose Amphoux pour les cinq premiers chapitres de Marc<sup>21</sup>, mérite d'être examinée.

Dans la première partie, nous procéderons à un examen des variantes du passage de Mc 3,20-30, dans l'esprit du travail initié par le projet *Marc Multilingue*, en nous appuyant sur l'ECM et, le cas échéant, sur les éditions diplomatiques. La seconde partie sera consacrée à l'analyse du texte de W, dont les répétitions de certains termes dans les chapitres 1-3 reflètent un enjeu théologique<sup>22</sup>. Le rôle de W sera enfin examiné en tant qu'état intermédiaire entre le texte « occidental » et un texte en transition vers les traditions « césarienne » et alexandrine.

Une synopse de la péricope, annexée, permettra de comparer son texte avec ceux de D (accompagné d'une traduction littérale en français), du manuscrit 700 (avec, le cas échéant, les variantes de Θ mentionnées entre parenthèses) et de B (avec le texte du Nestle-Aland entre parenthèses). Conçue pour offrir une lecture continue et comparative des différentes traditions manuscrites, elle s'éloigne de l'approche verset par verset qui prédomine généralement dans les appareils des éditions critiques, tout en se rapprochant de l'idée maîtresse de *Marc Multilingue*, appliquée ici à une péricope précise.

### 3. La question du texte d'origine et de son édition

Depuis les travaux philologiques de Westcott et Hort (1881), repris ensuite par Nestle (1898) puis Aland (1952), l'établissement du texte de référence a toujours privilégié l'interprétation du texte alexandrin comme *Ausgangstext*. Ce modèle demeure aujourd'hui dominant chez les spécialistes des études bibliques, qui se réfèrent à cette édition comme si elle représentait le texte « d'origine ». Toutefois, il a ensuite été reconnu que ce texte reconstruit est distinct du texte original, que nous ne possédons pas et que nous ne posséderons jamais. Il ne fait qu'expliquer – autant que faire se peut – la genèse des autres variantes à la suite de l'application parfois mécanique d'axiomes de critique textuelle.

Cette approche, relevant d'une tradition philologique plutôt que théologique, et solidement établie depuis plus d'un siècle, a conduit à une élimination progressive des variantes issues d'autres traditions textuelles. Par l'application parfois mécanique de principes généraux, ces variantes ont été reléguées à l'apparat critique, comme de simples altérations sribales, en particulier lorsqu'elles proviennent du texte dit « occidental »<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Cf. BURKITT 1915 ; STREETER 1924 ; HURTADO 1981.

<sup>21</sup> AMPHOUX, ELLIOTT, OUTTIER 2012, p. 76.

<sup>22</sup> La récurrence d'un certain nombre de mots fait penser à une deuxième lecture possible : *δύναμαι* : 1,40, 45 ; 2,4, 7, 19 ; 3,20, 23-25 ; *ἵστημι* : 3,24-26 ; *οἶκος* : 2,1, 11, 26 ; 3,20 ; *οἶκία* : 1,29 ; 2,15 ; 3,25, 27 ; *ἰσχυρός* : 1,7 ; 3,27 et *ἰσχύω* 2,17 ; *ἁμαρτία* : 1,4-5 ; 2,5, 7, 9-10, 15-17 ; 3,28-29 (D) ; *ἐξίστημι* : 2:12 ; 3:21 (var.) vs *ἔξεστιν* 2,24.6 ; 3,4 ; 3,21 (var.) ; *ἐσθίω* 1,6 ; 2,16.26 ; 3,20 et *μετ'αὐτοῦ* : 1,36 ; 2,16.19 (x2). 25 ; 3,7.14.

<sup>23</sup> Ces conclusions générales sur le texte « occidental » ont été appliquées principalement au texte des Actes des Apôtres, dont la forme courte est essentiellement soutenue par la tradition alexandrine, représentée par le Codex Vaticanus, tandis que la forme longue est principalement attestée par le texte « occidental », dont le meilleur témoin est le Codex de Bèze. Ce dernier a ainsi été interprété comme une version embellie du texte,

Cependant, des études comme celles de Read-Heimerdinger, d'Amphoux ou d'autres<sup>24</sup> ont montré que la genèse des variantes peut, au contraire, s'expliquer souvent à partir du texte « occidental ». Ce dernier, en raison de ses liens particuliers avec le judaïsme du I<sup>er</sup> siècle, est un texte complexe dont la compréhension a pu être altérée, voire effacée, au fil des copies, et non un texte corrompu, une sorte de texte alexandrin retravaillé. En réalité, la simplification progressive d'un texte dense comme le texte « occidental » résulte plutôt d'un processus visant à en faciliter la réception ecclésiale. Cette simplification, opérée par les scribes, a parfois altéré l'intention originelle de l'auteur, notamment lorsqu'il faisait usage d'un double sens, progressivement estompé, mais que l'on retrouve encore dans la lecture du texte « occidental ».

Dans la péricope en question, cette dynamique est particulièrement visible, et l'histoire de la transmission du texte peut être éclairée par une approche semblable à celle adoptée dans le projet *Marc Multilingue*. En l'occurrence, cette étude mettra en évidence ce en quoi le Codex Washingtoniensis constitue un point de rupture en modifiant son substrat « occidental ». Cela a entraîné une série de transformations conduisant à différents états du texte, qui ont évolué soit de manière linéaire, soit par des contaminations successives d'états antérieurs, jusqu'au texte que nous trouvons aujourd'hui dans le N-A.

#### 4. Analyse de la péricope

L'analyse est menée de manière détaillée, verset par verset, en s'appuyant sur la synopse fournie en annexe, afin de reconstituer les différents états du texte et de démontrer le rôle fondamental joué par W. Toutefois, dans l'éventualité où le lecteur ne trouverait pas cet aspect pertinent ou serait découragé par l'usage d'un vocabulaire technique, axé sur l'identification des variantes expliquant l'ensemble des autres, il lui est possible de se référer directement à l'analyse développée dans la section 4. Les versets ci-dessous reprennent le texte familier du N-A. Les signes diacritiques signalant les variantes sont mentionnés, et les variantes de son apparat critique sont indiquées en note.

3,20 Καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον· καὶ συνέρχεται πάλιν ὁ[ὁ] ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς  
Ἔ μὴδὲ ἄρτον φαγεῖν<sup>25</sup>.

Dans ce verset, l'apparat critique du N-A liste trois variantes. Celle de *μήτε/μηδέ*, pourtant non significative, celle de la présence d'un article, ou non, devant *ὄχλος*<sup>26</sup>, et enfin la forme du verbe (*εἰς*)*έρχομαι*, signifiant « aller » ou « entrer », selon la présence ou non du préverbe.

---

enrichie par de multiples gloses – hypothèse qui a ensuite été étendue à l'ensemble du Nouveau Testament, notamment aux Évangiles.

<sup>24</sup> AMPHOUX 2007 ; 2012 ; 2015 ; 2022 ; READ-HEIMERDINGER 2013 ; PINCHARD 2015 ; 2022.

<sup>25</sup> 20 ἔρχονται κ<sup>2</sup> A C K L Δ Θ f<sup>1,13</sup> 28. 33. 565. 579. 700. 892. 1424. 2542 ℣ lat sy<sup>p</sup> | εἰσερχονται D | txt (= ἔρχεται) κ\* B W Γ 1241 b sa bo<sup>pt</sup> | ° κ\* C K L\* W Γ Θ\* f<sup>1,13</sup> 28. 33. 579. 700. 1241. 1424 ℣ bo<sup>pt</sup> | txt κ<sup>1</sup> A B D Lc Δ Θ<sup>c</sup> 565. 892. 2542 sa<sup>mss</sup> bo<sup>pt</sup> | ἔ μὴτε κ C D Γ Θ f<sup>1</sup> 579. 700. 1241. 1424. 2542 pm | txt A B K L W Δ f<sup>13</sup> 28. 33. 565. 892 pm.

<sup>26</sup> La mention de la foule (*ὄχλος*) dans ce verset est marquée par l'article défini, à l'exception des manuscrits κ\* et B, pour qui il s'agit d'« une » foule. Bien que ce ne soit que deux témoins, leur haute considération a conduit les éditeurs à insérer cette leçon entre crochets dans l'édition critique, signe d'une contradiction objective entre la critique interne et la critique externe. La variante *μηδέ/μητέ*, bien que mentionnée dans l'apparat critique, est relativement insignifiante.

Le choix entre le singulier (ἔρχεται) et le pluriel (ἔρχονται ou εἰσέρχονται) divise les manuscrits en deux grandes traditions. Metzger suggère d'interpréter ce phénomène comme un glissement du singulier vers le pluriel, ou inversement, car il s'agit de la leçon « la plus simple » à la suite des versets 17-19, explication, somme toute, peu claire<sup>27</sup>. Skeat a, quant à lui, critiqué la forme plurielle, affirmant que les disciples n'apparaissent pas physiquement dans la maison, et sous-entendant que c'est simplement Jésus qui y entrait :

This is clearly wrong, since it implies that the Twelve Apostles, who had just been listed, were accompanying Jesus, although it is clear from the sequel that Jesus was alone, and therefore had to be rescued by his family and friends (οἱ παρ'αυτου). The conclusion is inescapable, that the Apostles were not there when most needed because they had not yet been appointed – indeed, it may well have been the riot here described which prompted their recruitment<sup>28</sup>.

Outre la difficulté de comprendre pourquoi cette leçon serait considérée comme la plus simple, et pourquoi les disciples ne pourraient pas être entrés à la suite de Jésus, la véritable question consiste à se demander : qui entre dans la maison ? Mais la question dépasse la simple description d'une situation contingente ; de fait, qu'est-ce que Marc a voulu exprimer ici ? Certes, la structure chiasmatique de ce passage introductif peut engendrer une certaine ambiguïté<sup>29</sup>. Cependant, en examinant de plus près le passage, il devient assez évident que le singulier ἔρχεται pourrait, en réalité, être une simple correction destinée à l'harmoniser avec tous les verbes au singulier du contexte immédiat où la narration met l'accent sur les actions et la personne de Jésus ; à savoir : en 3,1 : καὶ εἰσῆλθεν (πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν), en 3,7 : καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν (πρὸς τὴν θάλασσαν), voire en 3,31, avec un autre sujet (καὶ ἔρχεται [ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ])<sup>30</sup>. Cette logique d'harmonisation justifierait l'utilisation du singulier pour Jésus en 3,20, correction d'un pluriel initial, réalisée par W, suivi en cela par quelques manuscrits tels que  $\kappa^*$  et B. Gardons toutefois en mémoire que l'essentiel de la tradition manuscrite confirme le pluriel, après la correction de l'expression εἰσέρχονται εἰς, considérée comme grammaticalement peu élégante dans D.

Mais la clé de la réflexion repose sur la leçon ἄρτους, en lieu et place du singulier ἄρτον, variante non signalée dans l'apparat critique du N-A et attestée uniquement par D, ce qui est surprenant là où un singulier serait attendu. Il semble préférable d'y reconnaître la *lectio difficilior* : le pluriel de ἄρτος ne peut que faire écho à la péricope précédente (2,23-28), où il

<sup>27</sup> « The singular number, read by early witnesses of the Alexandrian and the Western types of text, was altered in most witnesses to the plural, which is the easier reading following upon verses 17–19. » (METZGER 1994, p. 81).

<sup>28</sup> ELLIOTT 2004, p. 247.

<sup>29</sup> « The Beelzeboul controversy occupies the center of a chiasmus beginning with Mark 3:13 and ending with 3:35, which, as I construe it, sandwiches narratives of ignorant "insiders" whom Jesus rebukes and excludes (B and B') between stories of "outsiders" whom Jesus brings into his fold (A and A') » (BUSCH 2006, p. 480 et *ibid.*, n. 7 sur la bibliographie associée). La structure en « sandwich » classique chez Marc, et son importance ont déjà été soulignées (EDWARDS 1989).

<sup>30</sup> L'apparat critique de Mc 3,31 est καὶ ἔρχονται B C L Δ f<sup>13</sup> 28. 700. 1241. 1424. 2542 lat sa<sup>mss</sup> bo | ἔρχονται οὖν A K Γ 33 ℳ sy<sup>h</sup> | txt (= καὶ ἔρχεται)  $\kappa$  D W Θ f<sup>1</sup> 565. 892 vt vg<sup>mss</sup>. Le sujet du verset est ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ἔξω ἐστήκοντες et impliquerait naturellement un pluriel. La *lectio difficilior* est donc le singulier ἔρχεται, leçon de  $\kappa$  D *et al.* On pourrait tout de même objecter que le singulier provient de la même harmonisation que celle mentionnée ci-dessus, ou d'une éventuelle mise en valeur de « sa mère » par rapport aux autres personnes. Cette harmonisation n'a toutefois pas lieu d'être puisque 3,20 a précisément le pluriel dans D.

est question des ἄρτοι τῆς προθέσεως (v. 26), *les pains d'oblation*<sup>31</sup>, plutôt que d'être une harmonisation avec un parallèle synoptique. On peut établir un cas similaire avec l'absence de la mention d'Abiathar (ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως) en 2,26W, qui reprend la leçon de D<sup>32</sup>. Ce pluriel n'est donc pas une erreur, il reflète au contraire une narration initialement orientée vers la question du Temple, élément visiblement mal compris par W, ce qui entraîne le passage du pluriel au singulier. Le scribe de W confond ἄρτους avec αὐτούς, qui devient alors le sujet de l'infinitive. Cette modification sera ensuite reprise par la tradition manuscrite, transformant une phrase chargée d'un sens théologique lié à la question du Temple, en une expression au sens purement contingent, presque insignifiante, indiquant simplement que nombre de personnes entrent dans une maison au point qu'il devient impossible de manger du pain !

**3,21 καὶ ῥακούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἔξῃλον κρατῆσαι αὐτόν. ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη<sup>33</sup>.**

Le v. 21 présente une grande complexité textuelle, témoignant de plusieurs états ou parallèles successifs, bien que l'apparat critique du N-A n'indique qu'une seule variante, celle de la forme participiale. Le premier demi-verset a une leçon commune à W et à D-it qui introduisent « les scribes et les autres » (οἱ λοιποὶ) qui « tentent de saisir (κρατῆσαι) Jésus » mais W révisé la syntaxe par un participe plus hellénistique que la forme aramaïsante de D du type ἴστων (ὅτε ἤκουσαν, *quand ils entendirent*). De plus, au lieu de l'expression οἱ παρ' αὐτοῦ qui a suscité l'attention des spécialistes pour en comprendre la signification<sup>34</sup>, W, avec D, atteste un plus simple περὶ αὐτοῦ. Cependant, οἱ παρ' αὐτοῦ, généralement traduit par « ses parents », est équivoque<sup>35</sup> et pourrait très bien désigner ses disciples<sup>36</sup>. Dans W (qui suit D), la variante περὶ αὐτοῦ pourrait certes être une erreur de scribe. Serait-ce une simplification d'un οἱ παρ' αὐτοῦ peu clair ? La tradition manuscrite est particulièrement divisée et montre que la leçon de W, qui corrige D, a des chances d'être une parablepse, d'autant plus que les mots se ressemblent quant à l'orthographe, au point que quelques minuscules ou lectionnaires isolés iront jusqu'à reprendre des formes dérivées voire confluentes aussi variées que παρ' αὐτοῦ (176\*), περὶ αὐτοῦ (513), ou encore ὑπὲρ αὐτοῦ (1211), οἱ περὶ αὐτοῦ (une douzaine de minuscules), οἱ παρ' αὐτῶ (238, 377, 766, 807, 1160), signe que οἱ παρ' αὐτοῦ n'avait pas un sens si évident (cf. *infra*). Mais, avant d'explorer les raisons de cette instabilité, on doit s'attarder sur les deux termes κρατῆσαι et ἐξίστημι, pour comprendre qu'ils ont une influence particulière en raison de leur polysémie.

<sup>31</sup> L'absence de la précision τῆς προθέσεως dans W (et D !) peut s'expliquer non seulement par une volonté d'éviter la répétition du v. 26, mais aussi par le fait que l'audience de Marc, familière des termes du judaïsme, n'avait, pas plus que l'évangéliste, besoin d'une mention complète. Cf. note 32.

<sup>32</sup> L'apparat critique du N-A indique que l'« omission » de ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως dans Mc 2,26W est attribuable à une harmonisation avec les parallèles synoptiques. Mais au contraire, Marc considérait qu'il n'était pas nécessaire de préciser cette mention (*lectio brevior*) : il maîtrisait parfaitement le contexte du judaïsme et présupposait que cette information était déjà bien connue de son audience. À l'inverse, les scribes ultérieurs ont probablement ajouté cette précision pour expliciter un point qui n'était plus clairement compris. Sur l'hypothèse selon laquelle la forme courte du texte « occidental » est bien antérieure à la forme longue – celle-ci ne pouvant être retenue comme une *lectio difficilior* ayant été abrégée – voir HAELEWYCK 2019.

<sup>33</sup> ῥακούσαντες (ὅτε ἤκουσαν D) περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ D W it.

<sup>34</sup> « The original reading οἱ παρ' αὐτοῦ (“his friends” or “his relatives”) apparently proved to be so embarrassing that altered it to read, “When the scribes and the others had heard about him, they went out to seize him, for they said, ‘He is beside himself.’ » (METZGER 1994, p. 81).

<sup>35</sup> STEINMUELLER 1942.

<sup>36</sup> HOLLAND 2017, p. 6.

Le verbe *κρατῆσαι*, souvent traduit de manière péjorative par « saisir » ou « s'emparer de »<sup>37</sup>, peut aussi bien avoir une connotation neutre ou positive : il peut signifier également « toucher » (cf. 1,31 pour la guérison de la belle-mère de Simon ; 5,41 pour la résurrection de la jeune fille ; et 9,27 pour le relèvement d'un garçon après un exorcisme), ou encore « s'attacher » à une tradition (cf. 7,3-4,8 au sujet des rites de purification juifs). Le verset suscite plusieurs questions : les proches de Jésus cherchent-ils à le saisir, dans un contexte conflictuel, ou à le toucher, dans une intention bienveillante ? Ou bien s'agit-il des scribes ou d'« autres » personnages, qui, après l'avoir écouté, cherchent à s'emparer de lui ?

Quant à *ἐξίστημι*, qui n'a pas de variante répertoriée dans l'apparat critique du N-A, il apparaît néanmoins dans l'ECM sous différentes formes, parfois transitives, parfois intransitives, ainsi que sous des formes morphologiquement similaires : *ἐξεστη* (Φ), *ἐξίσταται* (Θ), *ἐξεσταται αὐτους* (05\*, corrigé en *ἐξεσται αὐτους* 05<sup>c</sup>), *ἐξηρτηνται αὐτου* (W). Ce verbe, généralement traduit par « il a perdu la raison » (BJ) ou « il est hors de lui » (TOB), renvoie à une idée de folie. De fait, la phrase pourrait être littéralement rendue ainsi : « Les proches de Jésus, ayant appris ce qui se passait, sortirent pour le saisir [*ou* toucher], car ils disaient qu'il était fou ». L'histoire de cette transmission peut s'expliquer par une révision probable, faite par W, du *ἐξέσταται αὐτούς* de D (dittographie de la leçon de la première main *ἐξέστ<η> αὐτούς*, forme iotacistique de *ἐξέστη*), qui signifie « il les a fait sortir d'eux-mêmes »<sup>38</sup>. La perte du pronom personnel objet rend le verbe intransitif, ce qui a conduit à la forme *ἐξέστη*, adoptée par le reste de la tradition. La forme *ἐξίσταται*, attestée par Θ pour *ἐξίστημι* (« être en extase » ou « être stupéfait »)<sup>39</sup>, semble directement dérivée de D<sup>(\*)</sup>. L'idée d'attachement générée par W est vraisemblablement ce qui a entraîné la transformation de *περὶ αὐτοῦ* « au sujet de lui », en *οἱ παρ' αὐτοῦ* « ses proches », « les siens » dans la plupart des autres manuscrits.

L'ensemble de ces remarques apparemment isolées permet de voir que la transmission des textes s'est divisée ainsi en deux pôles, l'un autour de W, qui suit D, l'autre autour de 700 et B. Toutes les formes s'expliquent par des états intermédiaires (dans la perspective d'un développement linéaire) ou confluent (selon l'hypothèse de plusieurs états textuels antérieurs), du fait de la modification des verbes intransitifs en verbes transitifs. La suppression des termes *περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ* attestés par W, au profit de *οἱ παρ' αὐτοῦ*, peut être partiellement expliquée par la similitude graphique (mais non sémantique) entre *οἱ παρ' αὐτοῦ* et *περὶ αὐτοῦ*. Cette ressemblance, combinée à l'idée d'attachement ou de dépendance (*ἐξηρτημένοι αὐτοῦ*, littéralement *ceux qui dépendent de lui*, ses proches ou les parents de Jésus), a évolué vers *οἱ παρ' αὐτοῦ*, attesté par les autres manuscrits. Par ailleurs, l'introduction d'une seconde mention de scribes (*οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ*), distincts des précédents (*οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες*, *ceux venus de Jérusalem*, Mc 3,22), a pu conduire à l'omission de *λοιποὶ*, terme ambigu quant à son référent exact, ou à une révision stylistique visant à réduire les répétitions. La reconstruction de la transmission du texte pourrait se présenter ainsi :

<sup>37</sup> Cf. 6,17 pour l'arrestation de Jean-Baptiste ; 12,12 pour la tentative de saisir Jésus ; et 14,1.44.46.49.51 pour les actions des autorités juives.

<sup>38</sup> Cf. BAILLY 2000, s.v. *ἐξίστημι* (tr.) : *mettre hors de soi ; mettre qqh hors de son bon sens ; mettre les hommes hors d'eux-mêmes ; troubler le raisonnement, l'esprit*.

<sup>39</sup> *Ibid.*, s.v. *ἐξίστημι* Sens II.2. *intr. être frappé d'étonnement, de stupeur*. On retrouve une conclusion déjà proposée dans une réévaluation contextuelle du verbe *ἐξίστημι*, mais qui ne tient pas compte des variantes des manuscrits ni du caractère transitif et intransitif de ce verbe, éléments pourtant essentiels et explicables par la généalogie présentée ici (HOLLAND 2017, p. 10-12).

D : και ὅτε ἤκουσαν περι αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς και οἱ λοιποὶ ἐξῆλθον κρατῆ<σαι> αὐτόν. ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέσταται αὐτούς (et quand les scribes et les autres entendirent parler de lui, ils sortirent pour le saisir. Ils disaient en effet qu'il les avait mis hors d'eux).

W : και ἀκούσαντες περι αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς και οἱ λοιποὶ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξήρτηται αὐτοῦ (les scribes et les autres ayant entendu parler de lui, sortirent pour le saisir, car ils disaient qu'ils s'étaient attachés à lui).

Θ : Και ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν. ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξίσταται (et ses proches [l']ayant entendu, sortirent pour le saisir/toucher ; car ils disaient qu'il était hors de lui).

700 = B : Και ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν. ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη (Et les siens, l'ayant appris, partirent pour se saisir de lui, car ils disaient : « Il a perdu le sens. »).

**3,22 Και οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Ἦβελλζεβούλ ἔχει και ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.**

L'apparat critique du N-A ne mentionne qu'une variante orthographique, insignifiante<sup>40</sup>, alors que ce verset est réputé pour sa complexité comme le note R.T. France dans son commentaire de l'Évangile de Marc<sup>41</sup>. Cependant, l'ECM apporte un éclairage sur la transmission du texte grâce à l'exhaustivité des variantes décrites. L'expression généralement attestée, οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες, littéralement « les scribes, ceux qui étaient descendus de Jérusalem », apparaît pour la première fois dans la majorité des manuscrits, mais pour la deuxième fois dans W, qui suit D. W remanie aussi l'ordre des mots (οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες γραμματεῖς), mettant en exergue que ces scribes étaient descendus spécifiquement de Jérusalem, par opposition à des scribes locaux, lesquels pourraient être les « οἱ λοιποὶ » du verset précédent. Cette ambiguïté s'est parfois prolongée sur l'identité même de ces scribes : à la place de « scribes », on trouve « archiprêtres » (min. 1593\*) ou une forme confluente (οἱ ἀρχιερεῖς και οἱ γραμματεῖς, min. 472). L'origine locale de ces scribes a également conduit à des hésitations quant à la forme grammaticale du verbe καταβαίνω : le min. 700 modifie le participe présent en un parfait (καταβεβηκότες), tandis que Θ reste fidèle à la forme commune, et une vingtaine de manuscrits byzantins privilégient καταβαίνοντες, qui *descendent*.

En outre, W relie les deux assertions introduites dans D avec deux occurrences de ὅτι, par l'ajout d'une expression causale, και δι' αὐτοῦ, créant ainsi une connexion entre les deux affirmations, initialement ambiguës. Cette insertion clarifie les énoncés pour produire une formulation singulière : « Il a Belzéboul, le prince des démons, et par lui, il chasse les démons », visant manifestement à expliciter ce qui était confus. Cependant, cette révision a conduit de nombreux manuscrits, notamment ceux de la tradition byzantine ainsi que le min. 700, à omettre le second ὅτι, tandis que d'autres manuscrits, comme N, B et Θ, conservent la version de D avec les deux assertions introduites chacune par ὅτι.

Toutes ces variantes proviennent de scribes qui copient leur exemplaire, mais parfois de manière erronée car ils peuvent mal interpréter le texte, surtout lorsque le sens leur échappe, ce qui semble être le cas ici. En effet, plusieurs éléments demeurent flous : Qui entre dans la maison ? Pourquoi mentionner que la foule s'est réunie *de sorte qu'ils ne pouvaient pas manger de pain(s)* ? qu'il n'y avait pas assez de pain à manger ? Qui sont ceux qui étaient avec Jésus ?

<sup>40</sup> Γ Βεεζεβουλ Β | Beelzebub vg sy<sup>s.p.h</sup> | txt N A C D K L W Γ Δ Θ f<sup>1.13</sup> 28. 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. 2542 M it vg<sup>mss</sup> co.

<sup>41</sup> « This 28 words bristle with difficulties » (FRANCE 2002, p. 164).

S'agit-il de ses parents, de ses disciples, des scribes venus de Jérusalem, ou encore de ceux qui cherchaient à saisir ou à toucher Jésus ? Tout cela reste ambigu. Dans ce verset en particulier, le texte de W joue chaque fois un rôle central, soit parce qu'il suit des leçons découlant de D, soit parce qu'il introduit de nouvelles variantes. Ces dernières entraînent inévitablement des modifications, et véhiculent des leçons aussi nombreuses que celles ci-dessus mentionnées.

**3,23 Καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς· πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν;**

Aucune variante n'est signalée dans le N-A, mais l'ECM en révèle un bon nombre, certes insignifiantes du point de vue du sens, mais intéressantes pour l'étude de la transmission manuscrite. La grande majorité des manuscrits privilégie l'imparfait (*ἔλεγεν*, *il répondait*) qui annonce la série d'assertions de Jésus. Mais W ne suit pas totalement D qui désignait de manière solennelle « le Seigneur Jésus » (*ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν ὁ Κύριος Ἰησοῦς*)<sup>42</sup>. Cette extension du titre est étonnante<sup>43</sup>, au point que W l'a réécrite en créant une variante singulière : *εἶπεν αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς*, laquelle conserve une certaine solennité, équivalente à celle du titre complet cité par D. Ce changement imputable à W aboutit à un mélange dans les manuscrits ultérieurs ; l'emploi de *ἔλεγεν* ou *εἶπεν*, la présence, en fin (*Θ et al.*) ou au début (565 *et al.*), de *ὁ Ἰησοῦς*, ou son absence, ainsi que la présence ou l'absence de *αὐτοῖς*, ne s'expliquent que par les deux leçons antérieures, celles de D et de W, après un certain nombre d'états. La variante *ἐκβάλλειν* (infinitif présent) / *ἐκβάλειν* (infinitif aoriste) pourrait être intentionnelle, signalant la transition d'une forme ponctuelle liée à une question théologique majeure, vers une forme habituelle, correspondant à l'image de Jésus en tant qu'exorciste. Toutefois, l'explication par une simple dittographie (ou haplographie) semble trop évidente pour justifier avec certitude une telle hypothèse théologique.

**3,24 καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία ἐκείνη**

Aucune variante n'est signalée dans l'apparat critique du N-A mais l'ECM en recense un certain nombre. Elles concernent quelques formes verbales comme *μερισθῆ*, *οὐ δύναται* et *σταθῆναι*, attestées du reste dans des manuscrits byzantins tardifs, et ne présentent pas de divergences sémantiques significatives.

**3,25 καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δυνήσεται ἢ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι**<sup>44</sup>

La tradition manuscrite est à nouveau particulièrement instable : la position du sujet *ἢ οἰκία ἐκείνη* varie selon les témoins. Dans la majorité des manuscrits, elle crée une structure en chiasme, tandis que, dans 700 et 565, on observe un effort pour maintenir un ordre plus conforme au grec classique. Dans certains cas, il reflète une harmonisation avec le verset précédent, comme dans B et 700 (*σταθῆναι ἢ οἰκία ἐκείνη*) tandis que, dans d'autres, il met en

<sup>42</sup> La mention *Κύριος Ἰησοῦς* dans D n'est pas une expansion aléatoire, comme cela arrive parfois dans les variantes des épîtres pauliniennes. Il s'agit plutôt d'une solennité explicite, introduisant non pas simplement une explication mais une parabole, alors que Marc n'introduira cette notion de parabole qu'au chapitre suivant (Mc 4,1.11.33).

<sup>43</sup> À part ce passage, où il est présent uniquement dans le Codex de Bèze, le titre *Κύριος Ἰησοῦς* n'apparaît qu'une seule autre fois dans Marc, dans tous les manuscrits, au moment de l'ascension du Christ (Mc 16,19).

<sup>44</sup> ῥ η οικια εκεινη σθηναι B L 579. 892 | η οικια εκεινη εσταναι D | σταθηναι (σθηναι K) η οικια εκεινη A K Γ f<sup>1.13</sup> 33. 565. 700. 1424. 2542 ℳ a sy<sup>h</sup> | σταθησεται η οικια εκεινη (et om. δυνησεται) 1241 | σταθηναι W e | txt s C Δ Θ 28.

avant le sujet en position préverbale (ἡ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι), ce qui semble indiquer une réécriture de W, potentiellement à l'origine des autres variantes.

Une seconde variante concerne la forme de ἴστημι. D propose une forme rare, l'infinitif parfait actif ἐστάναι qui confère une idée de stabilité durable pour la maison. W ne reprend pas cette forme singulière et impose à la tradition ultérieure une forme harmonisée σταθῆναι, tout en fondant la phrase avec le verset suivant, probablement dans une démarche de simplification stylistique ; font exception 700 *et al.* qui attestent l'indicatif futur passif σταθήσεται. Toutefois, certains manuscrits, comme B, K L, et certains minuscules résistent à cette harmonisation, et attestent l'infinitif aoriste actif (στῆναι)<sup>45</sup>.

3,26 καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν ἢ καὶ ἐμερίσθη, οὐ δύναται ἴσθαι ἀλλὰ τέλος ἔχει<sup>46</sup>.

L'ECM répertorie un grand nombre de variantes textuelles qui ne figurent pas dans l'apparat critique<sup>47</sup> du N-A. Ces variantes dépassent largement les questions grammaticales spécifiques, telles que l'aoriste passif (ἐμερίσθη) ou le mode du verbe ἴστημι. D conserve une structure proche de 3,24 et introduit une première conclusion en utilisant ἐάν : καὶ ἐάν ὁ Σατανᾶς ἐκβάλλει, μεμερίσθαι ἐφ' ἑαυτὸν contrairement au reste de la tradition manuscrite. Cette formulation pourrait suggérer une harmonisation avec Mt 12,26, mais deux éléments vont à l'encontre de cette hypothèse : l'absence de l'article défini τον (σατανᾶν) et le choix du parfait (μεμερίσθαι) plutôt que de l'aoriste passif (ἐμερίσθη) ; autant d'indices qui conduisent à penser que D conserve l'argumentation originelle de Jésus, sans trace évidente d'une réécriture influencée par le premier Évangile.

En revanche, W montre une tendance marquée à harmoniser avec Matthieu. Ce qui se manifeste par une modification lexicale qui influencera le reste de la tradition manuscrite, notamment en introduisant des variations grammaticales autour du verbe μερίζω (ἐμερίσθη, κατεμερίσθη, μεμερίσται). Et la majorité des manuscrits reformule le texte en introduisant le verbe ἀνίστημι : καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν (« si Satan s'est levé contre lui-même »). Cela déplace l'accent initial tel qu'il apparaît dans D où il portait uniquement sur la division de Satan (καὶ ἐάν ὁ Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλει), en insistant désormais sur sa révolte.

Dans la majorité des manuscrits, les deux conditions – la révolte de Satan et sa division – sont reliées par καὶ pour mener à une conclusion : le royaume de Satan est incapable de subsister et est voué à sa fin (τέλος ἔχει).

Enfin, il semble que W soit à l'origine de la suppression de l'article solennel τὸ dans l'expression τὸ τέλος. Omission qui atténue l'emphase initiale portée sur l'idée d'une fin définitive de Satan, annoncée comme conséquence de la victoire du Christ.

<sup>45</sup> Outre ces variantes, une autre, non mentionnée dans l'apparat critique du N-A mais recensée dans l'ECM, concerne le futur οὐ δυνήσεται, qui est attesté par la majorité des manuscrits. Le manuscrit W, suivant D, emploie la forme au présent, οὐ δύναται, reprise également par 700 et Θ. D'un point de vue critique, l'usage du présent pourrait être interprété comme une harmonisation avec le verset précédent. Cependant, le futur δυνήσεται pourrait refléter une assimilation au futur de Mt 9,25 (οὐ σταθήσεται) ou résulter d'une tentative de réécriture stylisée visant à renforcer la logique du raisonnement *a fortiori* : si le royaume est divisé, alors la maison l'est également.

<sup>46</sup> 26 ἢ καὶ μεμερίσται A C<sup>2</sup> K Γ Θ f<sup>1.13</sup> 28. 33. 565. 700. 892<sup>c</sup>. 1424. 2542. (D 1241) ℣ | ἐμερίσθη (et om. ἀνεστη) W sy<sup>s</sup> | ἐμερίσθη καὶ κ\* C\*<sup>vid</sup> Δ lat | txt (κ<sup>2</sup>) B L 892\* | ἴσθαι A K Γ Δ f<sup>1.13</sup> 28. 33. 565. 700. 1241. 1424. 2542 ℣ | p) σταθῆναι η βασιλεια αυτου D W it | txt κ B C L Θ 892.

<sup>47</sup> Le N-A mentionne tout de même dans les *variae lectiones minores* : καὶ εαν ο σατανας σαταναν εκβαλλει μεμερισται (μεμερισται D<sup>2</sup>) ἐφ' ἑαυτον D | καὶ ου μεμερισται 1241 | καὶ ἐμερίσθη καὶ N<sup>2</sup>.

Ces modifications expliquent les 23 variantes recensées dans l'ECM (positions 10-18), en particulier celles relatives à l'ordre des mots et aux modes verbaux. Notées de *a* à *m*, leur nombre témoigne de la coexistence des deux traditions textuelles distinctes, sans lesquelles l'apparition d'autant de divergences n'aurait pu se produire. L'histoire de la transmission peut s'écrire comme suit :

D : καὶ ἐὰν ὁ Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλει μεμέρισ<τ>αι ἐφ' ἑαυτόν. οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία αὐτοῦ. ἀλλὰ τὸ τέλος ἔχει

W : καὶ ἐὰν ὁ Σατανᾶς ἐφ' ἑαυτόν εμερισθῆ<sup>48</sup> οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία αὐτοῦ ἀλλὰ τέλος ἔχει

700 : καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν καὶ μεμερισται, οὐ δύναται σταθῆναι ἀλλὰ τέλος ἔχει

Θ : καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν καὶ μεμερισται οὐ δύναται στήναι ἀλλὰ τέλος ἔχει

B : εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν καὶ ἐμερίσθη οὐ δύναται στήναι ἀλλὰ τέλος ἔχει

**3,27 'ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεις' 'εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη' αὐτοῦ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆση, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.**

Ce verset est particulièrement disputé malgré sa simplicité apparente. L'apparat critique du N-A mentionne principalement<sup>49</sup> des variations de l'ordre des mots dans la première moitié du verset, tandis que la seconde partie reste globalement stable, à l'exception notable de la forme attestée par W. Les variantes concernent avant tout la position de τὰ σκεύη et de εἰς τὴν οἰκίαν par rapport au participe εἰσελθὼν, ainsi que leur relation avec τοῦ ἰσχυροῦ (« de [l'homme] fort »). La *lectio difficilior* est la leçon de D car elle explique les autres formes. Ainsi, W cherche à clarifier le sens de la phrase en déplaçant les mots mais au prix d'une duplication de τὰ σκεύη αὐτοῦ. Le min. 700 reprend une forme antérieure et ajoute αὐτοῦ, tandis que les autres manuscrits déplacent εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν plus haut dans la phrase, probablement pour en rendre le sens plus clair. Malgré ces efforts de clarification portant sur l'ordre des mots, la confusion a persisté, notamment sur la question de savoir si le texte fait référence aux biens de l'homme fort ou à sa maison. L'histoire de la transmission a probablement été la suivante :

D :	<u>Οὐδεις δύναται τὰ σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ</u>	εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν <u>διαρπάσαι</u>	[...] καὶ τότε <u>τὴν οἰκίαν</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσει.</u>
W :	<u>Οὐδεις δύναται τὰ σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ</u>	εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν	[...] καὶ τότε <u>τὰ σκεύη</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσει</u>
	<u>[διαρπάσαι</u>		<u>διαρπάσει</u>
700 :	<u>ἀλλ' οὐδεις δύναται τὰ σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ</u>	εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ <u>διαρπάσαι</u>	[...] καὶ τότε <u>τὴν οἰκίαν</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσει.</u>
Θ :	Οὐδεις δὲ δύναται <u>εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ</u>	εἰσελθὼν <u>τὰ σκεύη</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσαι</u>	[...] καὶ τότε <u>τὴν οἰκίαν</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσει.</u>
B :	<u>ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεις εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ [ἰσχυροῦ</u>	εἰσελθὼν <u>τὰ σκεύη</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσαι</u>	[...] καὶ <u>τότε τὴν οἰκίαν</u> αὐτοῦ <u>διαρπάσει.</u>

<sup>48</sup> <μερισθῆ> dans *Marc Multilingue*.

<sup>49</sup> La partie dédiée aux *variae lectiones minores* du N-A indique la forme singulière de W : τα σκευη του ισχυρου διαρπασαι εισελθων εις την οικειαν εαν μη (Aland *et al.* 2012, p. 822). L'apparat critique en bas de page du verset signale : 27 ' ουδεις (+ δε Θ) δυναται A D K W Γ Θ 565. 1241. 1424. 2542 ℳ lat sy sa<sup>mss</sup> | αλλ ουδεις δυναται L f<sup>1.13</sup> 28. 33. 579. 700. 892 sy<sup>hmg</sup> | και ου δυναται ουδεις C<sup>2</sup> | txt 8 B C\* Δ | ε 7 8 4-6 1-3 A D K (W) Γ f<sup>1.13</sup> 28. 565. 700. 1241. 1424 ℳ lat sy<sup>h</sup> | 6 1-5 7 8 8 | 7 8 4-6 2542 | 1-5 εισελθειν και τα σκευη 579 | txt B C L Δ Θ 33. 892.

Ce sont les interrogations cherchant à donner une cohérence aux paroles de Jésus, énigmatiques et parfois ambiguës, qui sont à l'origine des corrections successives ayant entraîné de nombreuses relectures. Ces révisions traduisent en l'occurrence la difficulté à comprendre : ce que sont les biens de l'homme fort ; de quelle maison il est question ; qui est « l'homme fort » ; et si ce sont ses biens ou sa maison qui sont pillés. Autant de questions qui ont conduit à modifier l'ordre des mots.

**3,28** : Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ἢ ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν

La variante citée par l'apparat critique du N-A concerne uniquement le pronom relatif ὅσα, v.l. ὅσας. L'accusatif neutre pluriel ὅσα, attesté par  $\aleph$ , B, D et  $\Theta$ , met l'accent sur les péchés et les blasphèmes en général ; bien que, étant neutre, il puisse se rapporter aussi bien aux deux noms, ἁμαρτήματα et βλασφημίαι, qu'au pluriel πάντα ἁμαρτήματα. En revanche, ὅσας reflète un accord spécifique avec le féminin pluriel βλασφημίαι, mettant ainsi davantage l'accent sur les blasphèmes en tant que catégories spécifiques et reconnues. Pourquoi un tel changement ?

Une étude plus attentive de l'ECM révèle que la position de τὰ ἁμαρτήματα varie selon les manuscrits. Dans W (comme dans  $\aleph$ , B et D), le destinataire du pardon, τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, est placé immédiatement après le verbe, tandis que, dans 700, il le précède. W se distingue ainsi en rapprochant τὰ ἁμαρτήματα de πάντα, et va jusqu'à relier le verset 28 au suivant : καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσω δ' ἐὰν βλασφημήσῃ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον [...], probablement pour éviter une redondance apparente qui est, en réalité, un isolexisme courant<sup>50</sup>. La simplification opérée par W par l'omission de ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν est due soit à un homoeoarchton (ΒΛΑΣΦΗΜ... ΒΛΑΣΦΗΜ... ΒΛΑΣΦΗΜ...), soit à la volonté de supprimer une redondance perçue comme inutile. Cette omission favorise une réécriture du verset suivant en utilisant le datif, ὅσω, en écho à τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων (« Mais à quiconque blasphémera contre l'Esprit Saint, il ne sera jamais pardonné, mais il est coupable d'un péché éternel »).

Cette tentative d'harmonisation stylistique ou théologique observée dans le manuscrit W et visant à simplifier la structure du texte tout en clarifiant la relation entre les versets 28-29, semble avoir exercé une influence sur d'autres formes textuelles, notamment celles de 700,  $\Theta$  et B. En particulier, la suppression par W de la formule sémitique « les blasphèmes blasphémés » a vraisemblablement contribué à une réorganisation du verset dans ces autres témoins textuels à partir du Codex de Bèze.

Ces variantes n'altèrent évidemment pas le message fondamental du texte, à savoir que toutes les fautes et blasphèmes peuvent être pardonnés (v. 28). Mais l'hésitation concernant l'emploi au v. 29 de ἁμαρτήματος (le même terme qu'au v. 28), ou encore de κρίσεως, κρίματος ou ἁμαρτίας (leçon de W) révèle que le passage n'était pas totalement clair. Les scribes se sont donc interrogés sur la nature de ce qui n'est pas pardonné éternellement. W (qui suit D) opte clairement pour la vision de Marc à savoir que, si les fautes sont remises, le blasphème contre l'Esprit Saint constitue un péché éternel.

**3,29** : ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν ἢ εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλ' ἐνοχός ἔστιν αἰωνίου ἢ ἁμαρτήματος.

L'apparat critique du N-A signale trois variantes : l'absence de εἰς τὸν αἰῶνα dans les manuscrits D, W,  $\Theta$  et 700 *et al.*, la variante ἐστίν/ἔσται, ainsi qu'un large spectre de

<sup>50</sup> AUWERS 2023.

variations lexicales autour du terme *ἀμαρτήματος*<sup>51</sup>. D'autres variantes comme *βλασφημήσει* / *βλασφημήση*, sont issues d'une confusion iotacistique fréquente dans les manuscrits, que l'on peut négliger tout comme d'autres, attestées par des minuscules tardifs.

La variante entre le présent et le futur du verbe *εἰμί* est mineure en termes de sens. Toutefois, il est notable que W s'écarte de la leçon de D en préférant le présent, harmonisant avec le temps du verbe précédent *ἔχει*, correction suivie par une partie importante de la tradition, dont B, Θ et 700, alors que X conserve le futur, en accord avec D.

Mentionnons les termes *ἀμαρτήματος*, *péché*, qualifié d'éternel (*αἰώνιου*), dont sont témoins X, B et Θ *et al.*, *κρίσεως* (« jugement ») attesté par 700 *et al.*, *κρίματος* (« punition ») par 1424 *et al.*, et *κολάσεως* (« peine » ou « châtiment ») par plusieurs manuscrits byzantins tardifs (non mentionné dans l'apparat critique du N-A, mais probable harmonisation avec Mt 25,46 : *εἰς κόλασιν αἰώνιον*)<sup>52</sup>. Une leçon intéressante est *ἀμαρτίας* (« péché ») que W atteste, reprise probable de D. Certains considéreront qu'il s'agit là d'une simplification opérée par un scribe, mais elle pourrait en réalité représenter la *lectio difficilior* : alors qu'*ἀμαρτία* se rapporte au péché, en tant qu'état ou condition générale renvoyant à la nature pécheresse, ou défaut moral intrinsèque qui conduit aux fautes et englobe à la fois l'état de pécheur et les actions qui en découlent, *ἀμάρτημα* désigne un acte concret de péché, une faute précise, et met l'accent sur l'acte particulier constituant une transgression morale ou religieuse. Cette idée se reflète dans plusieurs traductions modernes, telles que la TOB (« coupable de péché pour toujours »), la BJ (« coupable d'une faute éternelle »), ou encore l'ESV (« an eternal sin »), « eternal damnation » (KJV), « eternal condemnation » (NKJV). Il est probable que la préférence pour *ἀμαρτήματος* dans le N-A soit motivée par des critères externes, alors qu'on peut y voir une harmonisation avec le contexte immédiat (v. précédent). Le passage du terme *ἀμαρτίας* (péché) à celui de *ἀμαρτήματος* (faute) reflète une tentative de nuancer l'interprétation de la gravité du blasphème contre l'Esprit Saint, en déplaçant l'accent, d'un état intrinsèque (le péché en tant que condition inhérente à la nature de l'homme) à une conséquence extrinsèque (la faute en tant qu'acte extérieur). Cette modulation a progressivement conduit à des substitutions telles que « condamnation », « jugement » ou « punition » qui déplacent le sens initial, voire à des leçons confluentes (cf. *κρίσεως και αμαρτίας* 826\* 828). Le texte originel stipulait que ce blasphème conférerait un état de péché éternel qui ne serait jamais absous. Les autres variantes textuelles représentent autant de corrections lexicales, tendant à s'éloigner de la connotation forte de « péché », probablement induite par la leçon du manuscrit 700.

Enfin, une variante, absente de l'apparat critique du N-A, concerne l'omission de *εἰς* dans l'expression *εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, attestée par W, mais qui ne sera plus transmise au-delà du Codex Bezae Cantabrigiae (Φ), de quelques minuscules tardifs (154. 733. 803\*. 1302) et de quelques versions latines et coptes. L'addition de *εἰς* pourrait être une correction stylistique afin d'éviter l'utilisation rare de l'accusatif absolu, en grec.

<sup>51</sup> 29<sup>a</sup> D W Θ 1. 28. 565. 700. 2542 it vg<sup>vg</sup> sy<sup>s</sup>; Cyp | <sup>r</sup> εσται X D L Δ 33. 892. 1241 lat sa<sup>ms</sup>; Cyp<sup>pt</sup> Aug | txt A B C K W Γ Θ f<sup>1.13</sup> 28. 565. 700. 1424. 2542 M b sa<sup>ms</sup> bo; Cyp<sup>pt</sup> | <sup>f</sup> κρίσεως A C<sup>2</sup> K Γ f<sup>1</sup> 700. 892<sup>c</sup>. 1241. 2542 M f r<sup>1</sup> vg<sup>ms</sup> sy<sup>ph</sup> bo<sup>pt</sup> | κρίματος 1424 | αμαρτίας C\*vid D W f<sup>13</sup> sy<sup>s</sup> | txt X B L Δ Θ 28. 33. 565. 892\*.

<sup>52</sup> « Either *κρίσεως* (“judgment”) or *κολάσεως* (“torment”) was introduced by copyists in order to relieve the difficulty of the unusual expression in the text, and *ἀμαρτίας* was substituted by others as being more familiar than *ἀμαρτήματος* (which occurs in the four Gospels only here and in ver. 28; elsewhere in the New Testament it occurs three times). » (METZGER 1994, p. ad loc.).

### 3,30 ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

L'apparat critique du N-A ne mentionne aucune variante, mais l'ECM relève un déplacement de la position de ὅτι dans certains manuscrits, ainsi qu'une leçon singulière propre à W, qui adopte le style indirect avec l'infinitif ἔχειν αὐτόν. Cette leçon est reprise par quelques manuscrits, tels que C (αὐτόν ἔχειν) et le minuscule 2206 (ἔχει τοιοῦτον), tous dérivés de W. Bien que le sens ne soit que légèrement modifié, la construction propre à W met l'accent sur l'acte de possession exercé par l'esprit impur ; cela suggère une intensité ou un dynamisme marqué, par rapport à la forme indicative, plus neutre et descriptive, qui se concentre sur l'état de la personne possédée.

Cette section conclut la partie descriptive des variantes de la péricope de Mc 3,20-30, montrant que le texte a subi de grandes transformations au fil des copies des manuscrits, et que le manuscrit W a joué un rôle déterminant en déclenchant un changement qui a influencé l'ensemble de la tradition manuscrite.

Il est temps maintenant d'examiner les implications de ce spectre de variantes afin d'en proposer une unification.

### 5. *Le rôle de W comme état textuel intermédiaire*

Les variantes relevées dans cette péricope témoignent d'un texte en constante évolution, où le manuscrit W exerce une influence notable sur la tradition ultérieure. W semble avant tout réviser le texte de Mc 3,20-30 en s'appuyant sur un texte de type « occidental », proche de celui de D. Lorsque cette forme lui paraît cohérente et explicite, il la conserve ; dans les passages moins clairs, cependant, il procède à des modifications mineures. Parfois, W atteste des réécritures plus substantielles qui s'éloignent nettement du texte initial ; mais l'analyse des variantes des autres témoins révèle que ses modifications ont souvent influencé la tradition textuelle : soit ils remanient le texte aux endroits que W avait modifiés, soit, plus rarement, ils reviennent à un état textuel antérieur.

Les passages remaniés à partir du même substrat « occidental », voire légèrement remaniés d'un point de vue stylistique, sont sans changement sémantique la plupart du temps. L'analyse des variantes textuelles, en tenant compte du substrat antérieur qu'elles modifient, révèle que le passage de Mc 3,23-30 constitue la base d'une histoire, enrichie d'un second niveau de sens dans l'esprit de Marc. Ce sens aborde le thème de la personne de Jésus dans le contexte de la légitimité du grand prêtre, nommé par le représentant romain, Hérode puis ses successeurs (cf. Mc 3,6) – proposition déjà évoquée, bien que de manière succincte, par Amphoux<sup>53</sup>.

L'utilisation de la 3<sup>e</sup> pers. du pluriel ἔρχονται (Θ 700, avec préfixe dans D) pour désigner les Douze, la modification en singulier ἔρχεται par W afin d'harmoniser avec le contexte précédent pour désigner Jésus seul, le pluriel ἄρτους dans D (transformé par parablepse en αὐτούς [...] ἄρτον dans W), associé aux verbes δύναται et φαγεῖν, sont autant de rappels de l'interdiction mentionnée dans Mc 2,26 à propos de la conduite de David au temps d'Abiathar. De plus, le double sens du terme οἶκος qui, dans les Écritures juives, renvoie au Temple (בית יהוה), ainsi que l'emploi de σκεῦη, qui désigne certes des objets (ici : ceux de l'homme fort) mais également les *objets sacrés* du Temple (כלי)<sup>54</sup>, renforcent la dimension

<sup>53</sup> AMPHOUX 2015, p. 143.

<sup>54</sup> Cf. p. ex. 1 R 7, 10, 15 ; 2 R 11-25 ; 1 Ch 22-28 ; 2 Ch 4, 5, 9, 25, 36 ; Esd 5-8 ; Ne 10-13 ; Dn 5,2.23.

théologique. Cette polysémie, combinée aux variantes observées, suggère que Marc effectue ici un retour au chapitre précédent dans une problématique liée au Temple de Jérusalem.

## 6. *Transmission et portée théologique*

L'examen attentif des variantes de Mc 3,20-30 dans les premiers manuscrits, en particulier dans le Codex Washingtoniensis (W), qui témoigne d'un état textuel intermédiaire, montre que les différences ne relèvent pas uniquement de simples erreurs de copie, mais traduisent des choix rédactionnels significatifs ayant infléchi la transmission du texte. Ces interventions successives ont conduit à une relecture du passage, souvent appauvrie, dans laquelle la portée théologique et symbolique du récit s'est progressivement estompée. Une lecture exégétique rigoureuse, notamment à partir de W, permet cependant de retrouver les traces d'une tradition plus ancienne, articulée autour du livre d'Esdras et de la problématique du Temple. Ce second niveau de lecture, caractéristique de la double écriture marcienne telle que l'a reconstruite Amphoux à partir du témoignage de Clément d'Alexandrie<sup>55</sup>, éclaire ainsi ce qui pourrait avoir constitué l'intention première de Marc : une critique du pouvoir sacerdotal corrompu, figurée à travers l'image du Temple et de ses opposants.

### *Le recours à Esdras*

De fait, Marc indique à son auditoire que ce passage contient une allusion théologique qui dépasse le simple récit historique<sup>56</sup>. Cependant, ce second niveau de sens, qui ancre le récit dans une symbolique liée au Temple, a fini par n'être plus pleinement compris ; il a évolué, à travers le texte modifié tel qu'il est attesté dans W, pour transformer l'épisode en un récit davantage centré sur une maison ordinaire où l'on n'avait plus assez de place pour se restaurer. Cette situation de « surpopulation » soudaine dans la maison, empêchant de manger les pains, paraît tout de même, sinon étonnante, du moins insignifiante dans un contexte strictement narratif ! Le remaniement opéré par W a ainsi contribué à changer la portée théologique initiale, en privilégiant une interprétation littérale plus restreinte.

La leçon de W, qui suit celle de D et atteste la mention de οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ (litt. « les scribes et les autres »), mais n'est reprise par aucun autre manuscrit, soulève des interrogations en raison de l'ambiguïté entourant l'identité de ces « autres » et, encore plus, de la disparition de cette mention dans le reste de la tradition manuscrite. Or cette expression peut être comprise comme une référence inversée à Shimshai (Σαμσα en grec, שִׁמְשַׁי en hébreu), identifié comme le scribe qui est toujours présenté avec « les autres » (Σαμσα ὁ γραμματεὺς

<sup>55</sup> AMPHOUX, 2015, p. 137.

<sup>56</sup> Ce qui suit n'est pas une interprétation possible du texte de Marc, mais une illustration de la technique d'exégèse juive de *Gezerah shavah* (גזירה שוה) que, visiblement, Marc utilise. Cette méthode, qui permet de déduire des détails exégétiques en établissant des analogies entre des passages bibliques partageant des termes identiques ou proches, figure comme la deuxième règle d'Hillel, la deuxième règle de Rabbi Ishmaël et la septième d'Éliezer ben José HaGelili. Utilisée principalement pour des textes halakhiques, elle sous-entend que, si deux cas présentent une similitude, la décision légale appliquée à l'un peut être étendue à l'autre. Par extension, la *Gezerah shavah* vise à clarifier le sens d'un mot en le reliant à un autre contexte typologique. Elle permet ainsi de relier deux événements, *a priori* sans rapport évident mais compris par l'auteur, grâce à des mots communs. Cette technique était connue à l'époque de Jésus et utilisée pour interpréter comment un événement de la Torah expliquait tout nouveau cas, y compris dans le Nouveau Testament. Sur les définitions et les emplois de la *gezerah shavah*, on consultera Barc 1987, p. 72 ; The Harvard Law Review Association 2002, p. 1459. Pour un exemple emblématique de *gezerah shavah* entre Lc 24,13-35 et Gn 28,19, voir READ-HEIMERDINGER, RIUS-CAMPS 2002 ; READ-HEIMERDINGER 2013.

καὶ οἱ λοιποὶ) dans Esd 4,8-9.17.23. Ce groupe est mentionné quatre fois, d'une manière presque identique qui pointe son rôle central dans l'opposition à la reconstruction du Temple et de Jérusalem. Rappelons brièvement ces événements<sup>57</sup> : les Juifs revenus d'exil, sous Zorobabel et Josué, commencent à reconstruire le Temple et Jérusalem (Esd 2,2 ; 3,2-8 *par.* 1 Esd 5,8-73)<sup>58</sup>. Les Samaritains et d'autres adversaires, hostiles à ces travaux, accusent les Juifs auprès d'Artaxerxès, roi de Perse, affirmant que Jérusalem est une ville rebelle (Esd 4,1-6.12 *par.* 1 Esd 2,16-30). Parmi eux, Shimshaï le scribe, accompagné d'autres, joue un rôle d'importance en rédigeant la lettre envoyée au roi Artaxerxès pour dénoncer les Juifs et ralentir leur projet (Esd 4,8.17 *par.* 1 Esd 2,16-18). Artaxerxès, ordonne l'arrêt des travaux (Esd 4,17-22 *par.* 1 Esd 2,27-30). Les adversaires, dirigés par Shimshaï et ses alliés, imposent cet ordre par la force (Esd 4,23 *par.* 1 Esd 2,28-30). La reconstruction est interrompue jusqu'au règne de Darius I<sup>er</sup>, où elle reprend et aboutit grâce à l'appui d'Aggée et Zacharie (Esd 4,24 ; 5,1-2 ; 6,13-15 *par.* 1 Esd 6,1-28). En présentant ce groupe, qui n'était plus compris car il avait été passé sous silence dans la tradition manuscrite, Marc avait probablement en tête de poursuivre une réflexion sur la reconstruction du Temple, à travers Jésus, nouveau temple (Mc 14,58 ; cf. Jn 2,19-21).

En 3,22W (et D), un nouveau groupe est mentionné – mais un premier groupe, selon les autres manuscrits –, celui des scribes qui *descendent* de Jérusalem (οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες). Marc s'inscrit ici à nouveau en résonance avec le livre d'Esdras, où il est question de participer à l'œuvre de restauration du Temple. Cependant, dans Marc, la dynamique est inversée : ces scribes *descendent* de Jérusalem non pour contribuer à la reconstruction, mais pour s'opposer à Jésus, nouveau Temple. Ils s'opposent théologiquement aux Juifs qui *montent* vers Jérusalem en Esd 4,12 (*par.* 1 Esd 2,14), eux qui incarnent les efforts des exilés de Babylone pour retourner à Jérusalem afin de reconstruire le Temple et de restaurer la ville (Esd 1,1-4). Dirigés par Zorobabel et Josué (Esd 3,2 ; Ed 5,2), respectivement gouverneur de Juda (Ag 1,1 ; 2,21 ; Za 4,6-10) et grand prêtre (cf. Esd 3,2 ; Za 3,1-10), ces efforts se situent au cœur d'une dynamique de restauration spirituelle. Ce récit va également offrir un arrière-plan symbolique pour la suite du passage de Marc, notamment en ce qui concerne l'homme fort (3,27) et celui qui blasphème contre l'Esprit Saint (3,29).

Le rapprochement se poursuit en 3,26-27 : le passage introduit l'image d'un royaume et d'une famille (οἰκία) divisés, d'un homme fort, ainsi que de ses *biens* pillés (ou, selon certains manuscrits, d'une *maison* pillée), éléments qui résonnent profondément avec les récits du livre d'Esdras. Ces biens pillés symbolisent ceux de la maison-Temple, dont se fait écho le décret de Cyrus ordonnant de restituer les objets sacrés (σχεύη) du Temple, pillés par Nabuchodonosor lors de la destruction de Jérusalem (Esd 1,7-11). Toute l'histoire est reprise dans Esd 4,24-6,22 :

<sup>57</sup> Sur les événements historiques tels que les relate le livre d'Esdras, voir STEINMANN 2008, p. 514.

<sup>58</sup> Il convient de rappeler que 1 Esd présente des similitudes substantielles avec la version hébraïque standard d'Esd-Néh. Notamment, la dénomination οἱ λοιποὶ disparaît dans Esd 4,8-9.17.23. Pakkala suggère d'interpréter οἱ λοιποὶ οἱ τούτοις συντασσόμενοι comme traduction de כְּנִיּוֹתָאֵם en Esd 4,7 (Pakkala 2011, p. 97). Il propose de lire une antériorité de l'Esdras hébreu sur 1 Esd qui serait une harmonisation entre Esd et un texte hébreu antérieur, PAKKALA 2011. Selon Carrez, il s'agit d'une traduction « plus exacte et plus élégante » d'un « texte hébreu ou d'une version autre que celle de la LXX » et il y voit un texte « souvent meilleur que le Texte massorétique et celui de la LXX » (CARREZ 1994, p. 13-14). Dans la suite de cet article, la traduction en français du texte grec de 1 Esd sera tiré de son article.

« [Le roi Cyrus] dit [à Sheshbaççar] : Prends ces ustensiles (πάντα τὰ σκεύη ; *ΚΙΝΙΑ*), va les rapporter au sanctuaire de Jérusalem (מְשֻׁבָּעֵי דִּי בְּרִיחֵי כְּלָא) et que le Temple de Dieu (אֵלֵהֵם) soit rebâti sur son ancien site. Ce Sheshbaççar vint donc, posa les fondations du Temple de Dieu à Jérusalem ; et, depuis lors jusqu'à présent, on le construit, sans qu'il soit encore terminé (οὐκ ἔτελέσθη, *מְשֻׁבָּעֵי*). » (Esd 5,15-16).

Ainsi, non seulement le roi Cyrus autorise la reconstruction du Temple, mais il restitue les *objets sacrés* à Sheshbaççar, gouverneur de Juda tout comme Zorobabel (Esd 5,13-15)<sup>60</sup>. Si Sheshbaççar initie les travaux en posant les fondations du Temple, il n'en achève pas la construction (οὐκ ἔτελέσθη, Esd 5,16) : l'opposition des adversaires a dû continuer à retarder les travaux (Esd 4,4-5) qui ne seront menés à leur achèvement que sous le règne de Darius (Esd 6,15-16). Marc s'empare de cette dynamique historique pour en faire une nouvelle allusion théologique : si la reconstruction du Temple a été retardée mais finalement accomplie, Satan, lui, bien qu'encore actif, est présenté comme une force vouée à l'échec : ἀλλὰ τέλος ἔχει (Mc 3,26)<sup>61</sup>. Par cette réactualisation des écritures juives, Marc relie le destin du sanctuaire terrestre, symbole de la présence divine, à la défaite définitive de Satan, affirmant ainsi la victoire eschatologique de Dieu à travers le Christ.

Puis, en évoquant la nécessité de « lier l'homme fort » (3,27), Marc reprend des éléments tirés du livre d'Esdras ou de ses parallèles : le roi Joachim est « lié » (δήσας αὐτόν) avec des chaînes de fer avant d'être emmené à Babylone (1 Esd 1,37, *par.* 2 R 24,15 et 2 Chr 36,6)<sup>62</sup>, où les objets sacrés du Temple sont également transférés dans le temple de Nabuchodonosor (1 Esd 1,38, *par.* Esd 1,7-11).

Ainsi, la mention « les scribes et les autres » de Mc 3,21W (qui suit D), absente des autres manuscrits, confirme une allusion théologique structurée autour du livre d'Esdras et de la symbolique du Temple. Cette expression n'est pas un ajout fortuit : en effet, si la formule καὶ οἱ λοιποὶ apparaît à plusieurs reprises dans d'autres contextes, l'expression spécifique ὁ γραμματεὺς καὶ οἱ λοιποὶ est unique, dans le livre d'Esdras et dans un contexte similaire. Elle s'inscrit ainsi dans une tradition scripturaire précise, que Marc connaît bien, renvoyant aux figures d'opposition à la reconstruction du Temple, en l'occurrence Shimshaï, le scribe. Dans Mc 3,21W, la distinction entre « les scribes et les autres » et les scribes qui « descendent de Jérusalem » (Mc 3,22) – alors que dans la majorité des manuscrits, seule la seconde mention est attestée, aboutissant ainsi à une apparition unique des scribes – confirme le parallèle avec Esd 4, où Shimshaï, le scribe perse, est systématiquement mentionné aux côtés de « ceux qui l'accompagnent » (Esd 4,8.9.17.23). Ce parallèle suggère que Marc, qui maîtrise bien les Écritures, reprend cette opposition pour illustrer deux catégories distinctes d'opposants : d'une part, des scribes anonymes représentant une résistance diffuse contre Jésus ; d'autre part, les scribes de Jérusalem, incarnant une opposition institutionnelle plus structurée. L'expression « les scribes et les autres » – qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans la tradi-

<sup>59</sup> Le grec de la LXX fusionne les deux en ἐν τῷ οἴκῳ τῷ ἐν Ἱερουσαλὴμ.

<sup>60</sup> Cf. Esd 5,14 et Esd 5,16 où Sheshbaççar est explicitement appelé gouverneur sous le règne de Cyrus, où il est mentionné comme ayant reçu les objets sacrés et posé les fondations du Temple. Zorobabel est présenté comme gouverneur dans Ag 1,1, 2,2, ainsi que dans Esd 3,8-9, où il dirige la reconstruction du Temple sous Darius. Cf. STEINMANN 2008, p. 514.

<sup>61</sup> Les traductions divergent quant au terme σκεῦος : « biens » dans la TOB, « affaires » dans la BJ (par exemple, en Marc 3,27), ou encore « objets » dans la TOB et « ustensiles » dans la BJ lorsqu'il s'agit des éléments liés au Temple.

<sup>62</sup> CARREZ 1994, p. 16-17.

tion biblique, sauf précisément dans Esdras, où elle désigne les acteurs impliqués dans l'entra-ve à la reconstruction du Temple, notamment par leurs dénonciations auprès du roi de Perse – constitue un lien textuel relevant d'un procédé d'exégèse juive comparable à la *gezerah shavah*<sup>63</sup>. Ce lien textuel permet à Marc d'établir une continuité entre ces adversaires du passé et ceux qui s'opposent à Jésus, présenté comme le véritable Temple (Mc 14,58 ; Jn 2,19-21). Le récit d'Esdras met en avant l'entra-ve à la reconstruction du sanctuaire par des opposants extérieurs, tandis que Marc décrit une opposition théologique à Jésus qui se substituera au Temple en incarnant la présence divine.

Cette mention dans Mc 3,21W ne constitue donc ni une simple variation manuscrite ni un rapprochement fortuit, mais traduit l'intention théologique d'inscrire l'opposition à Jésus dans une continuité historique. En reprenant les références à Shimshai et à son rôle dans Esdras, Marc relit (et relie !) l'histoire de la reconstruction du Temple, entravée par ce scribe, et celle des deux autres groupes de scribes (Mc 3,21-22) qui s'opposent au Christ, le nouveau Temple, tout comme les adversaires d'Esdras avaient cherché à empêcher la restauration du sanctuaire.

### ***Les personnages visés : Hérode et le Grand Prêtre***

La réflexion sur « l'homme fort » débouche immédiatement sur la question du péché impardonnable, formulée par Jésus de manière proverbiale, qui résume et conclut l'ensemble de la péricope, tandis que le v. 30 en explicite la raison. À travers les différentes variantes textuelles et le champ lexical du passage (maison, objets, scribes qui montent et descendent, etc.), on peut discerner un second niveau de sens, probablement intentionnel de la part de Marc, reliant ces éléments au Temple et à la figure de Jésus. Ce second sens, bien qu'implicite, s'inscrit dans un contexte de tensions entre Jésus et les autorités juives, notamment les Hérodiens et les Pharisiens, qui, dès le v. 6, complotent pour le faire périr.

La figure de « l'homme fort » et la mention du blasphème contre l'Esprit Saint prennent ainsi une nouvelle signification. Dans un contexte plus large lié au Temple, Marc semble associer cette image à Hérode et, au temps de Jésus, aux Hérodiens, ainsi qu'aux scribes, représentant les autorités religieuses corrompues. Ces figures exerçaient, à divers niveaux, un contrôle politique et spirituel étroitement lié à la gestion du Temple.

D'une part, Hérode, qui avait supervisé l'agrandissement du Temple – projet spectaculaire sur le plan architectural mais motivé avant tout par des ambitions politiques –, manipulait la nomination des grands prêtres pour s'assurer de leur loyauté. Cette pratique lui conférait une influence considérable sur le sacerdoce. Il consolidait son pouvoir sur les Sadducéens et transformait le Temple en un instrument de domination politique. Cette instrumentalisation avait progressivement associé le Temple à la domination romaine et entraîné une perte de sa légitimité spirituelle et une corruption de sa vocation sacrée, perçue par une partie des Juifs.

En tant que roi de Judée (37–4 av. J.-C.), Hérode utilisait la fonction de grand prêtre pour maintenir l'ordre parmi les Sadducéens, qui détenaient une part significative du pouvoir religieux et politique en Judée. Cette stratégie, soutenue par les Romains, favorisait une séparation entre le pouvoir politique (représenté par Hérode, puis ses successeurs) et le pouvoir religieux (représenté par le grand prêtre). Elle permettait de maintenir un équilibre en Judée tout en évitant de concentrer trop de pouvoir entre les mains d'une seule autorité. Cependant, l'instrumentalisation du sacerdoce avait vidé la fonction de grand prêtre de sa dimension

---

<sup>63</sup> Voir note 56.

sacrée et dynastique. À la lumière des actes de Jésus, cette réalité apparaît comme un point de rupture, et la mission de Jésus peut être perçue comme une rébellion contre ce système corrompu<sup>64</sup>.

Les travaux pharaoniques d'Hérode font également écho aux événements relatés dans le livre d'Esdras, où la reconstruction du Temple après l'exil babylonien est marquée par des oppositions extérieures et des tensions internes. Si, sous l'édit de Cyrus, le Temple représentait un lieu de restauration spirituelle et d'alliance renouvelée entre Dieu et son peuple, il devient, sous Hérode, le symbole d'un pouvoir pervers. Et l'affirmation que le pardon ne sera pas accordé (*οὐκ ἔχει ἄφεσιν*) à celui qui blasphème contre l'Esprit Saint renvoie à l'usurpation de la fonction de grand prêtre, alors que ce même Esprit portait Cyrus, roi païen, à devenir l'instrument de la volonté de Dieu (Esd 1,1), sous l'impulsion duquel furent décidées la reconstruction de la ville et du Temple, apportant ainsi repos et pardon (1 Esd 4,62-63)<sup>65</sup>. Cet « esprit » de Cyrus, éveillé par Dieu, fonctionne ici comme un mot-crochet pour Mc 3,20-30, déjà annoncé aux vv. 11-12. Marc établit une correspondance inversée entre ces deux contextes, en insistant sur la tension entre la vocation spirituelle originelle du Temple et son détournement par les autorités religieuses et politiques.

Mais les versets 28-29 de Mc 3 ne se limitent pas à une condamnation morale ou théologique isolée. Ils exposent une vision eschatologique où Jésus, en tant que nouveau Temple, défie les pouvoirs terrestres qui détournent le sacré de sa véritable fonction. Cette tension trouve son apogée dans l'avertissement qu'il donne au sujet du blasphème contre l'Esprit Saint, qui constitue une mise en garde sévère contre le rejet délibéré de l'action divine manifestée dans l'œuvre de Jésus, ainsi que contre l'incapacité à discerner la présence véritable de Dieu.

L'« homme fort » évoqué par Jésus peut donc être interprété comme une allusion à Hérode et à sa dynastie, marqués par des divisions internes et des rivalités politiques. Les alliances stratégiques d'Hérode avec les élites juives, bien qu'efficaces pour maintenir son autorité, accentuaient les tensions au sein de son royaume. Après sa mort, son héritage politique s'effondrera progressivement, conséquence des fractures internes de sa dynastie. La « division d'un royaume » mentionnée par Jésus peut ainsi être perçue comme une critique implicite de ces jeux de pouvoir, qu'un règne basé sur la division et la corruption menait inévitablement à l'échec.

Et un parallèle peut à nouveau être établi avec le livre d'Esdras, où la reconstruction du Temple est entravée par des adversaires extérieurs, mais également par des conflits internes. Hérode, en tant qu'autorité politique, peut ainsi être vu comme un « adversaire intérieur » ayant dévoyé la vocation sacrée du Temple. En liant cette figure à celle de l'« homme fort », Marc propose une réactualisation eschatologique dans laquelle Jésus apparaît comme celui

---

<sup>64</sup> Depuis Onias III (-180), dernier grand prêtre de Jérusalem reconnu comme légitime en raison de son appartenance héréditaire à la lignée sadducéenne, aucun grand prêtre n'avait bénéficié de cette légitimité. Sous la dynastie hasmonéenne, puis sous la domination romaine, la nomination des grands prêtres est devenue une prérogative des souverains juifs, notamment Hérode et ses successeurs (désignés comme « hérodiens » à l'époque de Jésus), qui cherchaient à consolider leur contrôle sur le pouvoir religieux. Par ailleurs, les gouverneurs et procurateurs romains exerçaient également une autorité sur cette fonction en nommant ou en révoquant les grands prêtres, afin de garantir la loyauté du clergé vis-à-vis de l'Empire romain (cf. Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, Livre XV, 2 ; Livre XX, 10). Cf. NODET, LEDERMAN, BARDET 2022.

<sup>65</sup> « Autorisation et *permission* » dans la traduction de CARREZ 1994, p. 25.

qui restaure la véritable fonction du Temple, vu non pas en tant que bâtiment, mais comme symbole de la présence divine.

L'image de la maison qui se divise s'applique également au système religieux du Second Temple, profondément marqué par des divisions internes, à l'image des différentes factions, notamment les Pharisiens, les Sadducéens, les Zélotes et d'autres groupes, chacun défendant ses propres intérêts et sa propre vision du judaïsme. Les divisions compromettaient l'intégrité spirituelle du Temple qui, sous l'influence des Hérodiens et des autorités romaines, avait perdu sa vocation sacrée pour devenir un outil de domination politique. En dénonçant la division d'une maison, Jésus critique indirectement le rôle du Temple dans ces luttes de pouvoir, et *in fine* dénonce l'incapacité à subsister d'un système religieux corrompu et divisé.

En opposant ces structures humaines corrompues au ministère même de Jésus, Marc annonce la venue du royaume de Dieu fondé sur l'unité et la justice, en opposition avec les divisions et la corruption qui caractérisent le pouvoir terrestre. L'évangéliste met ainsi en évidence l'opposition fondamentale entre le règne de Dieu, incarné par Jésus, et les systèmes politiques et religieux de son époque, pervertis et détournés de leur vocation première.

## 7. Conclusions

L'étude de la péricope de Mc 3,20-30 à partir du Codex Washingtoniensis s'inscrit dans une réflexion plus large sur les modifications et l'évolution du texte néotestamentaire au fil des siècles. Cette analyse montre que les variantes textuelles ne sont pas de simples erreurs aléatoires des scribes, mais sont souvent le résultat d'interprétations théologiques ou d'adaptations aux contextes historiques. La péricope en question illustre ces dynamiques. Les scribes du II<sup>e</sup> siècle qui ont copié ces textes n'ont pas toujours saisi le deuxième niveau de sens de l'histoire, ce qui a conduit à sa simplification, réduisant le texte à une discussion contingente autour du pouvoir d'exorcisme de Jésus, en lien avec la guérison de la main desséchée d'un homme, le jour du sabbat.

Bien qu'étant un manuscrit du IV<sup>e</sup>/V<sup>e</sup> siècle, W reflète une tradition textuelle plus ancienne, ce qui en fait un témoin précieux pour comprendre l'évolution du texte. Il propose la révision d'un texte plus ancien, proche de celui que l'on trouve dans le Codex de Bèze. Là où il s'en écarte, il atteste des leçons qui ont influencé la tradition manuscrite postérieure. Ses variantes ont modifié le sens de ce qui semble être une forme intermédiaire ou issue d'un texte proche de celui de D. Les variantes de W permettent d'expliquer des modifications survenues dans d'autres manuscrits aux mêmes endroits. La tradition postérieure, selon les contextes, a pu suivre W ou revenir à une forme antérieure, témoignant de tensions dans la transmission du texte.

W joue ainsi un rôle central dans la transmission de cette péricope, notamment par ses choix de continuité ou de clarification de certains passages. Une fois l'histoire du texte éclairée par l'étude et l'évolution de ses variantes, souvent issues de malentendus ou d'interprétations limitées des scribes face à des éléments qu'ils ne pouvaient plus saisir pleinement, il devient possible de discerner l'intention sous-jacente de Marc. En l'occurrence, l'évangéliste utilise les paroles de Jésus pour formuler une critique acerbe du pouvoir politique et religieux en place. Il vise notamment la dynastie d'Hérode, ainsi que les grands prêtres illégitimes, en place depuis la fin de la lignée sacerdotale des Oniades.

Ce décalage dans la compréhension du texte a été relevé dès le v. 20 : l'état tardif du texte qu'utilise la TOB pour sa traduction a permis de discerner que Marc introduit dans cette péricope un second niveau de lecture, plus subtil et chargé de significations théologiques. La traduction française proposée, *Jésus vient à la maison, et de nouveau la foule se rassemble, à*

*tel point qu'ils ne pouvaient même pas prendre leur repas*, surprend par son apparente banalité, voire son absence de sens. Ce basculement sémantique peut être retracé à partir du texte du Codex de Bèze, mais ce sont les corrections introduites par W qui permettent de comprendre l'évolution de la tradition manuscrite ultérieure, laquelle a conduit graduellement à une perte du sens, masquant progressivement la dimension théologique majeure qui s'amorce dans cette scène, et réduisant son impact à une simple description narrative. Or ce verset introduit une controverse profonde, qui ne se limite pas, précisément, à une simple description narrative. Il marque le début d'une critique implicite de Marc à l'encontre des autorités religieuses et politiques de son époque, critique qui sera développée dans le reste de la péricope. Ce deuxième niveau de lecture permet d'entrevoir le sens initial, à savoir des tensions entre Jésus et la dynastie d'Hérode, ainsi que les grands prêtres, figures symbolisant la corruption du pouvoir spirituel et son instrumentalisation politique.

Ainsi, ce passage, souvent réduit à une description narrative anodine, trouve une cohérence théologique lorsqu'il est replacé dans son contexte historique et littéraire. La critique de Marc dépasse la simple discussion autour des accusations portées contre Jésus au sujet de Belzéboul ; elle dévoile une attaque subtile contre les systèmes de pouvoir corrompus, incarnés par les Hérodiens et les grands prêtres qui avaient détourné le Temple de sa vocation spirituelle originale.

Les variantes dans cette péricope révèlent à nouveau<sup>66</sup> un texte en mouvement, influencé par les préoccupations des copistes quant à la transmission de passages parfois ambigus. Les choix lexicaux qu'ils ont faits ont à leur tour modifié le sens des versets. L'examen des variantes met ainsi en avant un second niveau de signification, celui d'une critique des autorités religieuses et politiques de l'époque. Ce deuxième niveau de sens semble être une intention sous-jacente de l'auteur, souvent occultée dans les copies ultérieures.

Le vocabulaire employé dans W et son enchaînement de leçons a souvent rappelé le texte d'Esdras, dans ses versions hébraïque et grecque (Esd et 1 Esd), notamment en ce qui concerne la destruction du Premier Temple et la reconstruction du sanctuaire après le retour des objets sacrés. Ce lien avec Esdras permet d'élargir la portée de la péricope, suggérant que Jésus, à travers cette controverse, dénonce non seulement le pouvoir de Belzéboul, mais critique aussi les autorités religieuses de son temps ; et, en particulier, qu'il s'oppose au sacerdoce tel qu'il s'est perpétué depuis la destitution et l'assassinat d'Onias III, épisode-clé de l'histoire du sacerdoce juif.

Toutefois, ce message plus profond, centré sur la critique du pouvoir religieux et la légitimité du sacerdoce, s'est progressivement estompé au fil des copies du texte. Ce qui était à l'origine une dénonciation théologique et spirituelle s'est transformé en une simple controverse sur l'exorcisme, perdant ainsi une partie de sa portée critique.

---

<sup>66</sup> De telles modifications du sens initial, observables dans les manuscrits des premiers siècles, ont déjà été présentées dans des travaux antérieurs ; elles sont souvent traçables à partir de la lecture du texte du Codex de Bèze ; cf. note 24.

## ANNEXE

Comparaison des textes de Mc 3,20-30 dans D, W, 700 (Θ) et B (NA<sup>28</sup>)

Seule, la traduction du texte de D a été réalisée à nouveaux frais dans ce tableau. Pour les traductions en français des autres manuscrits, on se reportera à la référence mentionnée dans la note 10.

Codex de Bèze (D)	Traduction littérale	Codex Washingtoniensis (W)	Min. 700 (var. Codex Koridethi [Θ])	Codex Vaticanus =NA <sup>28</sup>
20 <u>καὶ εἰσέρχονται</u> εἰς οἶκον καὶ συνέρχεται πάλιν ὁ ὄχλος· ὥστε μὴ δύνασθαι <u>μήτε ἄρτους</u> <u>φαγεῖν</u> .	20 et ils entrèrent dans une maison, et la foule se rassembla à nouveau, de sorte qu'il n'était même pas possible de manger <u>les</u> pains.	20 καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον, καὶ συνέρχεται πάλιν ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν.	20 Καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον, καὶ συνέρχεται πάλιν ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν.	20 Καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον· καὶ συνέρχεται πάλιν [ὁ] ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι <u>αὐτοὺς</u> ἴμηδὲ ἄρτον <u>φαγεῖν</u> .
21 καὶ ὅτε ἤκουσαν περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς<ς> καὶ οἱ λοιποὶ ἐξήλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι <u>ἐξέσ&lt;τα&gt;τ&lt;η&gt;</u> <u>αὐτούς</u> .	21 et, quand les scribes et les autres eurent entendu [ce qui se disait] à son propos, ils sortirent pour le saisir, car ils disaient : il les a fait sortir hors d'eux- mêmes.	21 Καὶ ἀκούσαντες περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποὶ ἐξήλθον κρατῆσαι αὐτόν, ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξήρτηται αὐτοῦ.	21 Καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξήλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη (Θ : ἐξισταται)	21 καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἔξ- ήλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.
22 καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ ἔχει, καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.	22 Et les scribes qui étaient descendus de Jérusalem disaient : « Il a Belzébul » et « c'est par le chef des démons qu'il chasse les démons. »	22 καὶ οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες γραμματεῖς ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ ἔχει, τὸν ἄρχοντα τῶν δαιμονίων, καὶ δι' αὐτοῦ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.	22 Καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων <u>καταβεβηκότες</u> ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ ἔχει καὶ ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.	22 Καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ (B : Βεεζεβούλ) ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.
23 καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν <u>ὁ κς ις</u> Πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν	Et, les ayant appelés à lui, c'est en paraboles que le Seigneur Jésus disait « Comment Satan peut-il expulser Satan ? »	καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς <u>εἶπεν αὐτοῖς</u> ἐν παραβολαῖς πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβαλεῖν	καὶ προσκαλε- σάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν <u>αὐτοῖς</u> (Θ : <u>εἶπεν</u> <u>αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς</u> ) πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν	Καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς· πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν;
24 καὶ ἐὰν βασιλεία <u>ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ,</u> <u>οὐ δύναται σταθῆναι</u> <u>ἢ βασιλεία ἐκείνη</u>	et si le royaume est divisé contre lui- même, il n'est pas possible pour ce royaume-là d'être maintenu debout	24 καὶ ἐὰν βασιλεία <u>ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ,</u> <u>οὐ δύναται σταθῆναι</u> <u>ἢ βασιλεία ἐκείνη.</u>	24 καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία ἐκείνη.	24 καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία ἐκείνη.
25 καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ <u>δύναται ἢ οἰκία</u> <u>ἐκείνη</u> εστάναι	et si une maison est divisée en elle- même, il n'est pas possible pour cette maison-là de tenir (pour toujours)	25 καὶ οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ <u>δύναται</u> σταθῆναι	25 καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ <u>δύναται</u> σταθῆναι ἢ οἰκία ἐκείνη (Θ : ἢ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι.)	25 καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δυνήσεται ἢ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι (B : ἢ οἰκία ἐκείνη στηναι).

Codex de Bèze (D)	Traduction littérale	Codex Washingtoniensis (W)	Min. 700 (var. Codex Koridethi [Θ])	Codex Vaticanus =NA <sup>28</sup>
26 και ἐὰν ὁ σατανᾶς <u>σατανᾶν ἐκβάλλει μεμέρισται ἐφ' ἑαυτὸν</u> « : » οὐ δύναται <u>σταθῆναι ἢ βασιλεία αὐτοῦ</u> , ἀλλὰ τὸ τέλος ἔχει.	26 Et si Satan expulse Satan, il est divisé contre lui-même : il n'est pas possible que son royaume soit maintenu mais c'est la fin ( <i>litt.</i> il a la fin)	26 και ἐὰν ὁ σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν <u>ἐμερίσθη</u> , οὐ δύναται <u>σταθῆναι ἢ βασιλεία αὐτοῦ</u> , ἀλλὰ τέλος ἔχει.	26 και εἰ ὁ σατανᾶς <u>ἀνέστη</u> ἐφ' ἑαυτὸν και μεμερισται, οὐ δύναται σταθῆναι (Θ : <u>στῆναι</u> ) ἀλλὰ τέλος ἔχει.	26 και εἰ ὁ σατανᾶς <u>ἀνέστη</u> ἐφ' ἑαυτὸν « και <u>ἐμερίσθη</u> », οὐ δύναται « <u>στῆναι</u> » ἀλλὰ τέλος ἔχει.
27 οὐδείς δύναται <u>τὰ σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ</u> εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ, και τότε <u>τὴν οἰκίαν αὐτοῦ</u> διαρπάσει.	Personne ne peut piller les biens de l'homme fort, étant entré dans la maison, s'il n'a pas d'abord lié cet (homme) fort, et alors il pille sa maison.	27 οὐδείς δύναται <u>τὰ σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ</u> <u>διαρπάσαι</u> , εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ και τότε <u>τὰ σκεύη αὐτοῦ</u> διαρπάσει.	27 ἀλλ' οὐδείς δύναται <u>τὰ σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ</u> <u>εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ</u> διαρπάσαι (Θ : οὐδείς δὲ δύναται <u>εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ</u> εἰσελθὼν τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι), ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ και τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.	27 « ἀλλ' οὐ δύναται οὐδείς » « <u>εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ</u> εἰσελθὼν τὰ σκεύη » αὐτοῦ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ, και <u>τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ</u> διαρπάσει.
28 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα <u>ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα</u> και βλασφημίας ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν.	28 En vérité, je vous dis que tout sera remis aux fils des hommes, les fautes et les blasphèmes qu'ils auront blasphémés.	28 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα <u>τὰ ἀμαρτήματα</u> ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, και αἰ βλασφημίας (sic)	28 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα <u>ἀφεθήσεται τὰ ἀμαρτήματα τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων</u> (Θ : ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα) και αἰ βλασφημίας ὅσας ἂν βλασφημήσωσιν	28 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἀμαρτήματα και αἰ βλασφημίας ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν.
29 ὅς ἂν δέ τις βλασφημήσῃ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν ἀλλὰ ἔνοχος ἔσται αἰωνίου ἀμαρτίας ἔχειν	Mais, si quelqu'un blasphème (contre) l'Esprit Saint, il n'a pas de rémission mais il sera coupable d'un péché éternel.	29 ὅσω δ' ἐὰν βλασφημήσῃ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν, ἀλλὰ ἔνοχος ἔστιν αἰωνίου ἀμαρτίας, ἀκάθαρτον ἔχειν αὐτόν.	29 ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα ἀλλ' ἔνοχος ἔστιν αἰωνίου κρίσεως (Θ : ἀμαρτήματος)	29 ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν <sup>□</sup> <u>εἰς τὸν αἰῶνα</u> , ἀλλ' ἔνοχος ἔστιν αἰωνίου <sup>□</sup> ἀμαρτήματος.
30 ὅτι ἔλεγον πνεῦμα ἀκάθαρτον	Car ils disaient : « Il a un esprit impur. »	30 ὅτι λέγων πνεῦμα	30 ὅτι ἔλεγον· Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.	30 ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

## BIBLIOGRAPHIE

### *Sources primaires*

ALAND B., et alii (éd.), 2012 : *Novum Testamentum Graece*, 28<sup>e</sup> éd., Stuttgart.

BAILLY A., 2000 : *Dictionnaire grec-français*, 26<sup>e</sup> éd., Paris.

TOB 2004 : *Traduction Œcuménique de la Bible*, 26<sup>e</sup> éd., Paris.

NKJV 2005 : *Holy Bible, New King James Version*, Nashville.

ESV 2008 : *English Standard Version*, Wheaton, IL, 2008.

BJ 2016 : École biblique et archéologique française (éd.), *La Bible de Jérusalem*, nouvelle édition revue, Paris.

STRUTWOLF H., WACHTEL K. (éd.), 2021 : *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior: Editio Critica Maior, I, Die Synoptischen Evangelien = The Synoptic Gospels, 2, Das Markusevangelium = The Gospel According to Mark, Teil 2 = Part 2, Begleitende Materialien = Supplementary Material*, Stuttgart.

—, 2022 : *The Gospel of Mark: Editio Critica Maior Part 2.1: Text, which includes the text and apparatus The Gospel of Mark, Editio Critica Maior Part 2.2: Supplementary Material, which contains supplementary materials and overviews The Gospel of Mark, Editio Critica Maior Part 2.3: Studies, which contains a commentary on selected variants and a series of additional essays*, Stuttgart.

### *Sources secondaires*

AMPHOUX C.-B., 1987 : « La révision marcionite du ‘Notre Père’ de Luc (11,2-4) et sa place dans l’histoire du texte », dans R. GRYSON et P.-M. BOGAERT (dir.), *Recherches sur l’histoire de la Bible latine : colloque organisé à Louvain-la-Neuve pour la promotion de H.J. Frede au doctorat, honoris causa, en théologie le 18 avril 1986* (Cahiers de la Revue théologique de Louvain 19), Louvain-la-Neuve, p. 105-121.

—, 1999 : « Le texte évangélique de Césarée et le type de texte ‘césaréen’ des Évangiles », dans *Filologia Neotestamentaria* 12, p. 3-16.

—, 2007 : « Codex Vaticanus B: Les Points Diacritiques Des Marges De Marc », dans *The Journal of Theological Studies* 58/2, p. 440-466.

—, 2012 : « Qu’est-ce que le type de texte césaréen? », dans C.-B. AMPHOUX, J.K. ELLIOTT et B. OUTTIER (dir.), *Textual Research on the Psalms and Gospels/Recherches textuelles sur les psaumes et les évangiles* (Novum Testamentum, Supplements 142), Leiden, Boston p. 71-87.

—, 2014 : *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament : Introduction générale* (Langues et Cultures Anciennes 22), Bruxelles.

—, 2015 : « La division du temps dans l’Église primitive : une structure septennale dans l’évangile selon Marc », dans *BABELAO* 4, p. 135-148.

—, 2022 : « La Vieille latine témoin du Prôto-Marc », dans *BABELAO* 10-11, p. 89-105.

AMPHOUX C.-B., ELLIOTT J.K., OUTTIER B. (éd.), 2012 : *Textual Research on the Psalms and Gospels / Recherches textuelles sur les psaumes et les évangiles: Papers from the Tbilisi Colloquium on the Editing and History of Biblical Manuscripts. Actes du Colloque de Tbilisi, 19-20 septembre 2007* (Supplements to Novum Testamentum 142), Leiden, Boston.

- AMPHOUX C.-B., HAELEWYCK J.-C., ELLIOTT J.K., 2002 : « The Marc multilingue Project », dans *Filologia Neotestamentaria* 15, p. 3-17.
- AMPHOUX C.-B., ASSAËL J., 2018 : *Philologie et Nouveau Testament : Principes de traduction et d'interprétation critique* (Héritages méditerranéens), Aix-en-Provence.
- AUWERS J.-M., 2023 : « 'Faire captive la captivité' (Ps 68,19 // Ep 4,8). Le sens d'un isolexisme, de la Bible hébraïque aux Pères de l'Église », dans L. PINCHARD, J.-C. HAELEWYCK (dir.), *Traditions et Traductions des textes bibliques. Études de critique textuelle et d'exégèse en l'honneur de Prof. Christian-Bernard Amphoux à l'occasion de son 80<sup>e</sup> anniversaire*, Bruxelles, p. 411-424.
- BARC B., 1987 : « Le texte hébreu de la Torah a-t-il été réécrit ? », dans M. TARDIEU (dir.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, p. 69-88.
- BURKITT F.C., 1915 : « W and Θ: Studies in the Western Text of St Mark », dans *The Journal of Theological Studies* 17/65, p. 1-21.
- BUSCH A., 2006 : « Questioning and Conviction: Double-Voiced Discourse in Mark 3:22-30 », dans *Journal of Biblical Literature* 125/3, p. 477-505.
- CARREZ M., 1994 : « 1. Esdras Septante », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 74/1, p. 13-42.
- EDWARDS J.R., 1989 : « Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives », dans *Novum Testamentum* 31/3, p. 193-216.
- ELLIOTT J.K., 2004 : « Ἀπὸν φαγεῖν: A Note on Mark 3:20–21 », dans T.C. SKEAT et J.K. ELLIOTT (dir.), *The Collected Biblical Writings of T.C. Skeat* (Supplements to Novum Testamentum 113), Leiden, Boston, p. 247-249.
- , 2011 : « The Marc Multilingue Project », dans J.K. Elliott (éd.), *New Testament Textual Criticism: The Application of Thoroughgoing Principles* (Supplements to Novum Testamentum 137), Leiden, p. 595-610.
- , 2015 : « Book review: Evangelium secundum Marcum, written by Jean-Claude Haelewyck », dans *Novum Testamentum*, 57/2, p. 222-225.
- EPP E.J., 2005 : « The Multivalence of the Term 'Original Text' in New Testament Textual Criticism », dans E.J. EPP (éd.), *Perspectives on New Testament Textual Criticism* (Novum Testamentum, Supplements 116), Leiden, p. 551-593.
- FOCANT C., 2004 : *L'Évangile selon Marc* (Commentaire biblique du Nouveau Testament 2), Paris.
- FRANCE R.T., 2002 : *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (Doubleday Bible Commentary), Grand Rapids.
- HAELEWYCK J.-C., 2019 : « Sub Abiathar principe sacerdotum », dans *Biblica* 100/4, p. 547–567.
- HOLLAND, D., 2017 : « The Meaning of Ἐξέστη in Mark 3:21 », dans *The Journal of Inductive Biblical Studies* 4/1, p. 6-31.
- HOLMES M.W., 1990 : « The Text of the Matthean Divorce Passages: A Comment on the Appeal to Harmonization in Textual Decisions », dans *Journal of Biblical Literature* 109/4, p. 651-664.
- , 2013 : « From 'Original Text' to 'Initial Text': The Traditional Goal of New Testament Textual Criticism in Contemporary Discussion », dans B.D. EHRMAN, E.J. EPP (dir.), *The*

- Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis* (New Testament Tools, Studies and Documents 42), Leiden, Boston, p. 637-688.
- HURTADO L.W., 1981 : *Text-Critical Methodology and the Pre-Caesarean Text: Codex W in the Gospel of Mark* (Studies and Documents 43), Grand Rapids.
- LANE W.L., 1974 : *The Gospel According to Mark* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids.
- MARCUS J., 2000 : *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 27), New Haven, London.
- , 2009 : *Mark 8-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 27a), New Haven, London.
- METZGER B.M., 1994 : *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2<sup>e</sup> éd., Stuttgart.
- MOLONEY F.J., 2002 : *The Gospel of Mark: A Commentary*, Grand Rapids.
- NODET E., LEDERMAN Y., BARDET S. (éd.), 2022 : *Flavius Josèphe, Les Antiquités juives, Livre XX-Autobiographie*, Paris.
- PAKKALA J., 2011 : « Why 1 Esdras Is Probably Not an Early Version of the Ezra–Nehemiah Tradition manuscripte », dans *Ancient Israel and Its Literature* 7, p. 93-107.
- PINCHARD L., 2015 : « Des traces vétérotestamentaires dans quelques variantes du Codex de Bèze traditionnellement jugées harmonisantes », dans *NovT* 57/4, p. 418-430.
- , 2022 : « La question de l'apparat critique du Nestle-Aland dans le témoignage des manuscrits de la Vieille Latine : l'exemple des Pèlerins d'Emmaüs », dans C. OBSOMER (éd.), *Liber Amicorum. Mélanges Offerts à J.-C. Haelewyck pour son 70<sup>e</sup> anniversaire*, BABELAO 11-12, Louvain-la-Neuve, p. 189-214.
- READ-HEIMERDINGER J., 2013 : « Where is Emmaus? Clues in the Text of Luke 24 in Codex Bezae », dans D.G.K. TAYLOR (dir.), *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts* (Text-Critical Studies 1), Piscataway, 2013, p. 229-244.
- READ-HEIMERDINGER J., RIUS-CAMPS J., 2002 : « Emmaous or Oulammaous? Luke's Use of the Jewish Scriptures in the Text of Luke 24 in Codex Bezae », dans *Revista catalana de teologia* 27/1, p. 23-42.
- SHIVELY E.E., 2012 : *Apocalyptic Imagination in the Gospel of Mark: The Literary and Theological Role of Mark 3:22–30* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 189), Berlin.
- STEINMANN A.E., 2008 : « A Chronological Note: The Return of the Exiles Under Sheshbazzar and Zerubbabel (Ezra 1-2) », dans *Journal of the Evangelical Theological Society* 51/3, p. 513-522.
- STEINMUELLER J.E., 1942 : « Exegetical Notes: Jesus and the οἱ παρ αὐτοῦ (Mk. 3:20-21) », dans *Catholic Biblical Quarterly* 4/1, p. 355-359.
- STREETER B.H., 1924 : *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates*, New York.
- THE HARVARD LAW REVIEW ASSOCIATION 2002 : « The Harvard Law Review Association, Looking to Statutory Intertext: Toward the Use of the Rabbinic Biblical Interpretive Stance in American Statutory Interpretation », dans *Harvard Law Review* 115/5, p. 1456-1479.

WITHERINGTON B., 2001 : *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids.

## RÉSUMÉ

Cet article examine la péricope de la controverse de Belzéboul (Mc 3,20-35) dans le Codex Washingtoniensis, dans le cadre plus large de l'évolution textuelle du Nouveau Testament. L'étude met en lumière la structure narrative complexe et les couches théologiques du texte, qui dépassent un simple débat sur le pouvoir de Jésus à exorciser les démons. En analysant des variantes textuelles-clés, l'article révèle un thème sous-jacent plus profond : la critique de Jésus envers les autorités religieuses et politiques, en particulier les prêtres hérodiens et leur relation avec le Temple. Le vocabulaire utilisé, notamment en référence à la « maison de l'homme fort », évoque des liens avec la destruction du Premier Temple et la restitution des objets sacrés, en écho au langage d'Esdras. L'analyse montre comment les choix des scribes, face à des passages peu clairs, ont influencé la tradition textuelle. À travers une comparaison détaillée du Codex Washingtoniensis avec d'autres manuscrits-clés, tels que le Codex de Bèze et le Codex Vaticanus, cette étude explore les implications théologiques et les processus éditoriaux qui ont façonné la transmission de la péricope.

## ABSTRACT

This article examines the pericope of the Beelzebul controversy (Mark 3,20-35) in Codex Washingtonianus, within the broader context of textual evolution in the New Testament. The study highlights the complex narrative structure and theological layers of the text, which go beyond a simple debate over Jesus' power to exorcise demons. By analyzing key textual variants, the article reveals a deeper underlying theme of Jesus' critique of religious and political authorities, particularly the Herodian priests and their relationship with the Temple. The vocabulary used, especially in reference to the 'strong man's house,' evokes connections to the destruction of the First Temple and the restoration of sacred objects, drawing parallels with the language of Esdras. The analysis demonstrates how scribes' choices in transmitting unclear passages influenced the textual tradition. Through a detailed comparison of Codex Washingtonianus with other key manuscripts, including Codex Bezae, Codex Vaticanus, and minuscule 700, this study explores the theological implications and editorial processes that shaped the transmission of the pericope.

## MOTS-CLEFS

1. Codex Washingtoniensis
2. controverse de Belzéboul dans Marc
3. critique textuelle
4. texte « occidental »
5. Esdras

## KEYWORDS

1. Codex Washingtoniensis
2. Mark's Beelzebul controversy
3. Textual criticism
4. Western text
5. Esdras

How to cite: L. PINCHARD, "Entre Belzéboul et le Grand Prêtre : le Codex Washingtoniensis : un état intermédiaire-clé dans Mc 3,20-30", *BABELAO* 14 (2025), pp. 45-73.



# La critique textuelle des *Actes des Apôtres* : L'évolution des données externes (3<sup>e</sup> 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, et *BABELAO* 12 (2023), p. 175-194, où nous avons présenté les témoins grecs, latins, syriaques, coptes, gotiques, arméniens et géorgiens des *Actes des Apôtres*.

Avant de poursuivre notre sujet par l'examen des témoins albanien, syro-palestiniens, arabes et vieux-slaves, nous présentons un supplément qui fait état des recherches récentes sur les témoins grecs, latins, syriaques, coptes, éthiopiens, arméniens et géorgiens.

En **grec**, on notera l'entrée dans la Liste de Münster de deux nouveaux minuscules : le 3019 (XIII<sup>e</sup> s.) du Musée Historique d'Etat de Moscou, ms 3648. Les 5 folios conservés pour les Actes ne présentent qu'une seule variante non-byzantine (16,32 ἐλάλησαν] ἐλάλησεν). Le 3023 (XII<sup>e</sup> s.) de la Bibliothèque Fr. Elias Chataoui de Beyrouth, contient 115 folios des Actes et des Épîtres de Paul. Aucune image n'en est disponible pour le moment. En outre, un article de Z. Melissakis<sup>1</sup> nous informe que le manuscrit 1097 de la Bibliothèque Nationale de Grèce contient deux folios d'au moins un manuscrit des Actes des Apôtres, datant du XIII<sup>e</sup> siècle, et inédits. Ce manuscrit n'est pas encore intégré dans la Liste.

---

<sup>1</sup> MELISSAKIS 2025, p. 60.

Pour les lectionnaires, s'ajoute à la Liste ℓ2545 (X<sup>e</sup> s.), Yale Beinecke 677, un lectionnaire en onciales, qui contient Ac 26, 14-20, et les incipit d'Ac 8, 5 et 9, 32. La publication des images de ℓ348 (XIV<sup>e</sup> s.), de la Bibliothèque nationale de Russie Φ. № 906 / Gr. 226) nous permet de savoir que ce lectionnaire contient au moins une lecture des Actes (Ac 12).

Enfin, le chercheur fera bien d'être attentif aux lectionnaires liturgiques qui ont été intégrés dans la Liste de Münster. Leur code Name n'est plus Lit + le chiffre qui suit Lit, et leur code ID n'est plus 530000 + leur numéro d'unité, mais Var + le chiffre qui suit, et 100000 + le chiffre qui suit. La Liste va jusqu'à Var198 ou 100198, mais certains numéros n'ont pas de manuscrit qui leur corresponde, et, comme pour beaucoup d'autres lectionnaires, le contenu biblique n'est pas toujours indiqué avec précision.

Pour les citations patristiques grecques, signalons aussi la publication d'œuvres de Pères grecs en traduction arménienne : le *Commentaire de l'Épître aux Hébreux* par Cyrille d'Alexandrie, conservé seulement de façon fragmentaire en grec (avec 11 citations des Actes)<sup>2</sup>, et l'*Expositio fidei* de Jean Damascène, avec 3 citations des Actes<sup>3</sup>.

En **latin**, signalons la publication d'une liste considérable des manuscrits bibliques utilisés par D. de Bruyne (<https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/instrumenta.php?id=41>), qui peut utilement compléter les listes mentionnées en *BABELAO* 10-11. En sélectionnant ceux qui précèdent l'an 1100 sans figurer dans une liste antérieure, nous trouvons :

- Angers, BM, ms. 2 (800-900).
  - [Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz, Dep. Breslau 4 EXPL 855 \(olim Breslau R 163\)](#) (900-1000).
  - Cologne, Domsbibliothek, cod. 1 (857-862, Bible alcuinienne) (<https://digital.dombibliothek-koeln.de/hs/content/zoom/273028>).
  - Lerida, Archivo capitular, ms. 1 (1075-1100, écrite à Calahorra).
  - Luxembourg, Bibliothèque Nationale, ms. 264 (1051-1081).
  - Metz, Bibliothèque municipale Ms 2 (1050-1100) (<https://portail.bibliissima.fr/ark:/43093/mdatab722d09ec7abd7f11f6b04299e035f7319859210>).
  - Paris, BnF, lat. 11937 (800-900, Bible de Théodulfe) (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8490069j>).
  - Paris, BnF, lat. 15176 (1050-1100) (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000962w>).
  - San Marino, Huntington Library, HM 62 (vers 1075, Bible de Gundulf, rédigée dans le Kent).
  - Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, bibl.fol.80 (2<sup>e</sup> moitié du IX<sup>e</sup> siècle).
  - Vatican, BAV, Barb. lat. 587 (1097) ([https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Barb.lat.587](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.lat.587)).
  - Vatican, BAV, Vat.lat. 10510 (Ψ<sup>B</sup> ; vers 1100) ([https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.10510](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.10510)).
- Ce manuscrit aurait figuré dans le § 2.1.2.3 de *BABELAO* 10-11 si nous avons pu vérifier à l'époque qu'il contenait bien les Actes (f. 345<sup>r</sup>-357<sup>r</sup>).

En outre, la redécouverte de l'*In historiam Iob*, de Philippe le Prêtre, un auteur quasi oublié du IV<sup>e</sup> siècle, pourtant publié en 1527 par l'humaniste Sichard, nous offre 25 « nouvelles » citations vieilles-latines des Actes, couvrant tout ou partie de 28 versets des Actes<sup>4</sup>. Une édition critique est en préparation.

---

<sup>2</sup> GRIGORYAN 2021. Du point de vue textuel, l'étude de ces citations serait sans doute plus profitable au NT arménien qu'au NT grec.

<sup>3</sup> MURADYAN 2023.

<sup>4</sup> Disponible sur le site web <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10149099>.

En **syriaque**, nous apprenons par un article de G. Kessel l'existence de textes des Actes dans l'écriture inférieure des palimpsestes Sin. Syr. NF 66 (VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.), et Sin. Arab 514 (VI<sup>e</sup> s.)<sup>5</sup>.

L'étude des citations des Actes par les Pères de langue syriaque peut bénéficier de l'édition du *Commentaire sur le paradis des Pères* de Dadisho Qatraya, qui contient 10 citations des Actes couvrant 12 versets ou fragments de versets des Actes<sup>6</sup>. Nous avons en outre pris connaissance d'une édition provisoire du *Commentaire de l'Évangile de Jean* de Hārith bar Mor Sīsīn, qui contient une citation des Actes<sup>7</sup>.

En **copte**, l'édition de la *Passion copte de saint Philothée d'Antioche*<sup>8</sup> nous permet d'étudier 6 citations supplémentaires des Actes.

En **éthiopien**, un catalogue de manuscrits signale l'existence de deux manuscrits (Fondo Lucchesi 16 et 31 ; XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.) dans une bibliothèque privée à Rome<sup>9</sup>. Nous avons déjà signalé la découverte par T. Erho d'un palimpseste à Berlin contenant des parties d'Ac 9-11<sup>10</sup>. L'auteur a donné plus de détails sur le texte concerné (Ac 9,10-11,22), incluant dans son article une photo du texte d'Ac 10,38-42, discutant certains traits archaïques de la langue du palimpseste et faisant état d'une variante rare<sup>11</sup>.

En **arménien**, la publication par le Hill Museum & Manuscript Library des images de manuscrits du Patriarcat arménien de Constantinople permet d'ajouter à la liste des *čašoc* publiée par Renoux les manuscrits 4A, 4B, 38, A et B de l'*Azgayin Matenadaran*, les manuscrits 45, 54, 109 et 110 de la collection du Patriarcat, le manuscrit 8 de Kayseri, et le manuscrit 5 d'Ortaköy ; de même la publication des images de manuscrits de la collection Antonian de Bzummar permet d'ajouter le *čašoc* 675 de cette bibliothèque. D'autre part, nous apprenons l'existence d'un manuscrit d'une collection privée en Grande-Bretagne, copié en Cilicie en 1224, lequel contient deux lectures des Actes (Ac 13,26-30 et 8,26-30)<sup>12</sup>.

Il faut enfin signaler la découverte d'un nouveau fragment palimpseste : Berlin, Staatsbibliothek, Hs. or. 15246, qui contient en tout cas Ac 16,6 (au f. 56v), 4,2 (69r) et 14,4 (70r)<sup>13</sup>.

La publication du *Commentaire de Luc* par Matt'eos Jułayec'i<sup>14</sup> nous donne accès à 12 citations supplémentaires des Actes des Apôtres, et celle du *Commentaire de Job* par Grégoire de Tatew<sup>15</sup>, à 3 citations.

En **géorgien**, il faut signaler que le manuscrit Ivron geo 59 (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s., palimpseste), contient Ac 6,8-8,2<sup>16</sup>.

---

<sup>5</sup> KESSEL 2025, p. 209.

<sup>6</sup> PHILLIPS 2022-2023.

<sup>7</sup> VAN ROMPAY 2019, p. 378.

<sup>8</sup> KOUREMENOS 2019.

<sup>9</sup> ZARZECZNY 2020

<sup>10</sup> SIMONET 2023, p. 182.

<sup>11</sup> ERHO 2025.

<sup>12</sup> ARLEN 2022.

<sup>13</sup> Courriel privé reçu de Jost Gippert le 17/01/2025.

<sup>14</sup> BEYLERYAN, GHAZARYAN 2022

<sup>15</sup> SARIBEKYAN 2023.

<sup>16</sup> KVIRKVELIA 2025, p. 325.

### 9. *Le palimpseste albanien (ou aghouanais, ou albanais du Caucase)*

Le palimpseste retrouvé au Sinâï (NSin13 et NSin56), déchiffré par Z. Aleksidzé, et édité par J. Gippert *et al.*<sup>17</sup>, comporte l'Évangile selon Jean, ainsi qu'un lectionnaire datant d'entre le VII<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle et qui, pour les Actes, contient Ac 1,13, 12,1-10 et 13,17-42<sup>18</sup>. L'ECM de Münster a omis de mentionner l'existence même cette version, peut-être parce qu'elle est doublement secondaire, ou encore parce que la question du modèle sur laquelle elle a été faite reste, théoriquement, ouverte.

De l'avis des éditeurs du palimpseste, cette traduction a été faite sur l'arménien, mais il reste à déterminer s'il s'agissait d'arm.1 ou d'arm.2. Pour une évaluation textuelle précise, il nous manque encore une étude qui spécifierait les limitations de la langue albanienne pour rendre un original arménien. Provisoirement, nous pouvons noter les faits constatés par J. Gippert dans l'étude du palimpseste albanien<sup>19</sup> : dans l'Évangile selon Jean, l'albanien est largement en accord avec le texte reçu arménien, et, dans une moindre mesure, avec les Évangiles géorgiens d'Adish ; dans les noms propres, on perçoit des syriacismes, notamment par la préservation de la lettre š, devenue s en arménien et géorgien ; l'impression donnée est que le texte de base est un ancien texte syriaque « caucasien », mais on trouve aussi un nombre considérable d'accords spécifiques entre l'arménien et l'albanien. Dans les lectures des Évangiles et des Épîtres du lectionnaire, on trouve aussi de nombreux accords entre l'albanien, les anciennes versions géorgiennes et l'arménien, ainsi qu'occasionnellement, des sémitismes grammaticaux et des syriacismes dans les noms propres (mais pas toujours pour les mêmes noms propres que dans l'Évangile). Au total, le texte de l'Évangile semble avoir été traduit dans un contexte plus « syro-arménien » que celui du lectionnaire ; il se peut même que les circonstances de la traduction y aient été différentes d'une lecture à l'autre (J. Gippert note en particulier les deux traductions du nom de Jean en Ac 1,13 et 12,2). C'est d'ailleurs tout ce qui nous est dit sur le texte des Actes. Il manque donc une étude détaillée qui lui serait spécifiquement consacrée.

Seulement, il est encore trop tôt pour avoir une idée précise des caractéristiques textuelles des Actes en albanien : l'édition de 2009 comporte beaucoup trop de parties reconstruites, dont certaines au moins pourront être corrigées grâce à l'amélioration des techniques de photographie des manuscrits. À regret, nous reportons donc à plus tard notre projet de commentaire textuel des Actes albanais.

### 10. *Les témoins syro-palestiniens*

Les 7 manuscrits syro-palestiniens portant des textes des Actes datent du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècles, et sont tous fragmentaires. Ils ne nous ont transmis qu'Ac 1,1-14 ; 2,1-36 ; 10,28b-29a, 32-41 ; 12,21-23 ; 13,5-7 ; 14,5-13, 15-17 ; 16,16-35 ; 19,31b-20,14 ; 21,3-26, 28b-30a, 37-39 ; 24,25-26,1a ; 25,1-3, 5-6, 11 et 26,23c-27,27. L'édition la plus récente et la plus complète des cinq manuscrits (4 continus et un lectionnaire d'Ac 14,6-13) porteurs des fragments anciens est celle de Ch. Müller-Kessler et M. Sokoloff<sup>20</sup>. Les deux lectionnaires porteurs des fragments plus

<sup>17</sup> GIPPERT, SCHULZE, ALEKSIDZE, MAHÉ (éd.) 2009.

<sup>18</sup> Originellement, la partie préservée du codex devait contenir Ac 1,1-14, 12,1-24 et 13, 16-42. Aucune de ces trois lectures n'est donc conservée complètement.

<sup>19</sup> GIPPERT 2023, p. 95-166, spécialement les p. 108-116 et 133-141.

<sup>20</sup> MÜLLER-KESSLER, SOKOLOFF 1998.

récents ont été publiés, l'un (Ac 1,1-14 ; 2,1-36) par A. Smith-Lewis<sup>21</sup>, l'autre (Ac 16,16-34) par G. Margoliouth<sup>22</sup>.

Le manuscrit de Khirbet-Mird, porteur d'Ac 10,28b-29a, 32-41, datant probablement du VI<sup>e</sup> siècle, et provenant d'un manuscrit continu, atteste nombre de variantes proches de D, ce qui est beaucoup moins souvent le cas des autres manuscrits, beaucoup plus proches du texte byzantin. On peut donc en déduire que ce fragment atteste seul la traduction primitive et que la version syro-palestinienne a dû connaître une ou plusieurs révisions, mais sans pouvoir le prouver (les manuscrits plus récents n'ont pas de texte d'Ac 10) : il reste donc possible que la version syro-palestinienne ait dépendu dès le départ d'un modèle grec rattaché à des types textuels différents d'un endroit à l'autre.

Il y a six endroits où deux fragments de textes continus peuvent être comparés : Ac 25,1-3, 5-6 et 11, et Ac 27, 4-5, 7-9, 10-14. Bien que la comparaison soit parfois difficile en raison de l'état très fragmentaire de l'un des témoins, les variantes existantes attestent un certain développement interne du texte continu.

Le lectionnaire syro-palestinien, exception faite du fragment de Margoliouth, ne peut être comparé avec un manuscrit continu qu'en Ac 14,6-9. Les deux textes ont des ressemblances évidentes, et ont deux variantes communes par rapport au texte grec de NA<sub>28</sub> ; mais ils divergent entre eux en 6 endroits. B.M. Metzger avait conclu, pour les Évangiles, que le lectionnaire syro-palestinien reflétait, pour sa structure liturgique, un lectionnaire grec, et que l'hypothèse la plus vraisemblable quant à l'origine de son texte était que le texte syro-palestinien continu ait été modifié pour devenir le texte du lectionnaire syro-palestinien<sup>23</sup>. Une modification semblable se voit dans le texte des Actes. Nous nous posons simplement la question : quel texte est le plus ancien, le texte continu ou celui du lectionnaire ?

En Ac 16,23-34, le fragment ancien (conservé à Göttingen) dépend manifestement d'un texte grec byzantin, alors que le fragment plus récent (de la « Liturgie du Nil ») est un décalque de la Peshitta, mais avec des variantes vieilles-syriaques connues par quelques lectionnaires de la Peshitta.

Les fragments d'œuvres liturgiques ou patristiques conservées en syro-palestinien ne contiennent pas de citation des Actes qui proviendraient d'œuvres écrites originellement dans cette langue. Il existe toutefois quelques citations provenant de la littérature de traduction (Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses*, et Jean Chrysostome, *In illud: Homo habebat duos filios et de misericordia*).

## 11. Les témoins arabes

Ce domaine est peu étudié<sup>24</sup>. Dans l'ECM de Münster, l'existence même de versions arabes n'est quasiment pas mentionnée ! Personne à notre connaissance ne sait actuellement

---

<sup>21</sup> SMITH-LEWIS 1897, p. 131-135.

<sup>22</sup> MARGOLIOUTH 1896, p. 702-705, 718-720.

<sup>23</sup> METZGER 1990, p. 114-125.

<sup>24</sup> Voir un état actuel de la question dans VOLLANDT 2018, p. 442-467. Pour les Actes, aucun travail de recherche récente n'est mentionné. Nous avons cependant relevé avec intérêt que l'humaniste Ch. Junius avait déjà remarqué la valeur de l'arabe pour la critique textuelle des Actes : *Sanctorum Apostolorum Acta ex arabica translatione latina reddita* (Heidelberg : 1578 ; *non vidimus*) – Vollandt ne précise pas quel est le manuscrit examiné par Junius, mais ZAKI 2021, p. 250, nous informe qu'il s'agit de vat ar 23. D'autres mises à jour confirment l'absence de progrès de la recherche en ce qui concerne le texte des Actes en arabe : SCHULTESS 2018,

combien de manuscrits arabes des Actes existent, ni même combien de versions ces manuscrits représentent. Aucune liste de manuscrits bibliques arabes des Actes n'a été publiée depuis la liste de Gregory<sup>25</sup> (27 manuscrits pour les Actes). La meilleure étude sur ce sujet reste celle de G. Graf<sup>26</sup>. Il est certain cependant que des manuscrits arabes des Actes ont existé dès la fin du VIII<sup>e</sup> siècle (le manuscrit arabe 13 du Vatican, du VIII<sup>e</sup> ou du IX<sup>e</sup> siècle, traduit du grec, contenait au départ les Actes des Apôtres, mais ces folios ont été perdus). Il existe des versions arabes faites sur le syriaque, sur le grec, sur le latin et vraisemblablement aussi sur le copte ; les manuscrits arabes les plus anciens des Actes qui nous sont conservés datent du IX<sup>e</sup> siècle. Des collections importantes ont été signalées ces dernières années à Balamand (collection numérisée) et à Dayr-al-Suryān. Dans le domaine de l'arabe, nous sommes largement redevables de l'aide que nous a fournie gracieusement notre ami arabisant Jean Valentin. Quant aux lectionnaires en langue arabe, on peut s'attendre à retrouver chez eux la diversité des liturgies des Églises qui les ont produits, et l'influence des langues liturgiques de ces Églises.

Les limitations des versions arabes pour représenter le grec sous-jacent ont été traitées très brièvement par Br. Metzger<sup>27</sup>. Nous n'avons par contre aucune connaissance d'une étude sur les limitations de l'arabe pour représenter le syriaque, le copte ou le latin.

### ***11.1. Les traditions faites sur le syriaque***

#### *11.1.1. Sinaï arabe 151*

Ce manuscrit continu, daté de 867, porte une traduction faite par un nestorien, Bishr Ibn Al Sirri. Il a été édité<sup>28</sup>; le texte syriaque traduit diffère parfois de celui de la Peshitta, et porte notamment des variantes provenant de la *Vetus Syra*. La même traduction est aussi suivie, en partie, par le lectionnaire Sinaï arabe 150, daté de 1252, et inédit<sup>29</sup>, et par la colonne arabe de la tétraglotte de Milan, Bibliothèque Ambrosienne B 20(2) n.7 (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)<sup>30</sup>.

#### *11.1.2. Sinaï arabe 152*

Ce manuscrit inédit, de 1232, est un lectionnaire. Il présente la même traduction que Sinaï arabe 151, mais partiellement revue sur le grec.

---

p. 15-36. L'auteur donne un historique de la question et décrit l'état actuel de la recherche. Ce qui aggrave les choses, c'est qu'aucun projet d'étude du texte des Actes n'est annoncé ! Ceci, alors que pour les Évangiles en tout cas, l'intérêt de certaines versions arabes pour la critique textuelle est de mieux en mieux perçu (cf. l'article de VOLLANDT 2020 « Do Arabic Gospel Manuscripts Matter for Textual Criticism » (<https://bibliarabica.com/do-arabic-gospel-manuscripts-matter-for-textual-criticism/>), consulté le 27-01-2025.

<sup>25</sup> GREGORY 1900-1909, t. III, p. 583-592.

<sup>26</sup> GRAF 1944, t. 1, p. 170-181. Site web : <https://archive.org/details/GGrafGeschichte>.

<sup>27</sup> METZGER 1972, p. 268.

<sup>28</sup> STAAL 1984.

<sup>29</sup> Site web : <https://www.loc.gov/item/00279384416-ms/>

<sup>30</sup> NICCUM 2014, p. 24.

### *11.1.3. La version de l'édition imprimée de Thomas Erpenius*

Le texte de cette édition<sup>31</sup>, qui fut parfois citée dans des apparats critiques, représente le manuscrit de Leyde, d'origine égyptienne (univ. Ms. 217, de 1342). Un autre manuscrit de Leyde (Akademie der Wetenschappen, Jong 142, sans date) porte un texte semblable. Ce type de texte est proche de celui de Sinaï arabe 151 et 150 (en partie), mais davantage revu sur le grec. La Bible d'Antonius Faustus Naironus<sup>32</sup> représente une autre recension de la même version<sup>33</sup>, laquelle a probablement fourni le texte arabe qui a été utilisé dans nombre de manuscrits éthiopiens pour réviser le texte. Le manuscrit Oxford, Bodl., Canon. Or. 129, d'après l'examen qu'en a fait A. Nicoll en 1821, se rattache aussi à cette version<sup>34</sup>.

### *11.1.4. Sinaï arabe 154*

Ce manuscrit, du IX<sup>e</sup> siècle, a été édité<sup>35</sup> (et collationné sur la Peshitta de Schaaf), sauf les folios contenant Ac 7,37-9,41, qui se trouvent à la Bibliothèque nationale de France (arabe 6725, folios 28-35)<sup>36</sup>; le texte syriaque traduit diffère plus de celui de la Peshitta que celui du Sinaï arabe 151. Les différences importantes entre Sinaï arabe 151 et Sinaï arabe 154 (quant au vocabulaire et quant aux variantes textuelles) montrent qu'il s'agit de deux traductions indépendantes l'une de l'autre.

## **11.2. Les traditions faites sur le grec**

### *11.2.1. Paris B.N. arabe 6725 et British Library Or. 8605*

Une traduction arabe faite sur le grec est attestée par ces deux documents, datés du IX<sup>e</sup> siècle, qui sont en fait deux composantes du même manuscrit, provenant de Sainte-Catherine du Sinaï. Paris arabe 6725, folios 12-18 (à ne pas confondre avec le texte des folios 28-35) contient Ac 9,15-13,13, et British Library Or. 8605 contient Ac 5,32-8,33 et 13,14-28,31. Un folio seulement a été publié<sup>37</sup>. Le texte de cette version a influencé la forme de texte que l'on trouve dans l'édition d'Erpenius.

### *11.2.2. Sinaï arabe 150*

Ce manuscrit suit en partie une version périphrastique faite sur le grec.

### *11.2.3. La version du XIII<sup>e</sup> siècle*

Cette traduction est attestée au monastère Sainte-Catherine du Sinaï par les manuscrits 156, 158 et 168, et par les lectionnaires 170, 171, 173 et 175, datés du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècles. Nous l'avons appelée, provisoirement, « du treizième siècle » parce que le plus ancien témoin que nous en connaissions, Sinaï arabe 158, date de 1232. Il n'est cependant pas douteux que

---

<sup>31</sup> ERPENIUS 1616.

<sup>32</sup> NAIRONUS 1703.

<sup>33</sup> Cf. METZGER 1972, p. 167.

<sup>34</sup> ZAKI 2021, p. 238.

<sup>35</sup> GIBSON 1899.

<sup>36</sup> Voir à ce propos SIMONET 2010.

<sup>37</sup> Un fac-similé du folio 7b de British Library Or. 8605 est publié par VÖÖBUS 1954, p. 406.

cette version soit aussi transmise par beaucoup d'autres manuscrits que nous n'avons pas examinés, et dont certains pourraient être plus anciens. Le texte arabe des Polyglottes de Paris<sup>38</sup> et de B. Walton<sup>39</sup> reprend d'ailleurs le texte d'un manuscrit d'Alep contenant la même version.

#### *11.2.4. Révision de la version du XIII<sup>e</sup> siècle*

Le Sinaï arabe 164 atteste une révision de cette traduction. Ce manuscrit est inédit.

#### **11.3. La traduction faite sur le copte ?**

Graf<sup>40</sup> cite 1 manuscrit arabe (Vaticanus copte 14, de 1357-8) qui porterait une version faite sur le copte. Vööbus<sup>41</sup> (mais parle-t-il du même manuscrit ?) précise que le texte copte utilisé est bohaïrique. Graf mentionne aussi<sup>42</sup> 9 autres manuscrits pour lesquels la dépendance du copte n'est pas déterminée de façon aussi précise, et deux manuscrits pour lesquels la dépendance du copte ou du syriaque est discutée. Dans la Genizah du Caire, un lectionnaire arabe qui suit la liturgie de l'Église copte a été découvert, lequel comporte, entre autres, une lecture d'Ac 18,9-21a<sup>43</sup>. Nous n'avons examiné aucun de ces manuscrits.

#### **11.4. La traduction revue sur la Vulgate**

Il existe une version arabe revue sur la Vulgate latine. Elle est contenue dans le manuscrit 1625 de la Bibliothèque nationale d'Espagne. Ce manuscrit contient en fait un texte de la version du XIII<sup>e</sup> siècle, mais là où les divergences par rapport à la Vulgate sont significatives, le texte a été conformé à la Bible latine. Ce manuscrit a été édité<sup>44</sup>.

Graf<sup>45</sup> signale aussi le Borgianus arabicus 67 comme contenant une version arabe des Actes faite sur la Vulgate (*non vidimus*, ce manuscrit n'étant pas encore numérisé sur le site [digi.vatlib.it/](http://digi.vatlib.it/)).

#### **11.5. Les citations par les écrivains ecclésiastiques arabes et par les auteurs musulmans**

Les écrivains ecclésiastiques s'exprimant en arabe n'ont pas toujours cité les Actes selon une version arabe existante. Il arrive fréquemment qu'ils retraduisent eux-mêmes les citations en arabe, à partir de la Bible qui leur est familière, en grec, syriaque ou copte. Il y a aussi des citations faites à partir d'une version arabe. Dans l'un ou l'autre cas, ce domaine est encore

---

<sup>38</sup> *Biblia hebraïca, samaritana, chaldaïca, græca, syriaca, latina, arabica, quibus textus originales totius Scripturæ Sacræ, quorum pars in editione Complutensi, deinde in Antverpiensi regiis sumptibus exstat, nunc integri ex manuscriptis toto fere orbe quæsitis exemplaribus exhibentur* (Paris : 1645), 5<sup>e</sup> tome. Appelée aussi Bible de Lejay.

<sup>39</sup> WALTON 1657.

<sup>40</sup> GRAF 1944, p. 178.

<sup>41</sup> VÖÖBUS 1954, p. 294.

<sup>42</sup> GRAF 1944, p. 179.

<sup>43</sup> Cambridge University Library, Collection Taylor-Schechter, Ar. 52.219, inédit, signalé par NIESSEN 2006. Ce lectionnaire date des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles.

<sup>44</sup> MONFERRER-SALA 1999, p. 118-250 (texte arabe et traduction espagnole). En p. 110, l'auteur donne une liste de variantes importantes dont l'origine lui échappe. Cette liste devrait attirer l'attention des chercheurs.

<sup>45</sup> GRAF 1944, p. 180.

pratiquement inexploré<sup>46</sup>. Mentionnons aussi l'intérêt que peut présenter l'étude des citations des Actes dans des œuvres qui sont conservées en traduction mais dont l'original arabe est perdu (tel est le cas de la version arménienne du *Commentaire de l'Évangile de Jean* par Nonnus de Nisibe<sup>47</sup>), difficile d'accès ou inédit (nombre d'ouvrages éthiopiens sont dans ce cas<sup>48</sup>). Last but not least, les citations bibliques faites par des auteurs musulmans, lorsqu'elles sont littérales, peuvent avoir un intérêt pour la critique textuelle. Selon D. Potthast<sup>49</sup>, les premiers Musulmans polémiquant contre le Christianisme (Ibn Ḥazm et al-Qurtubi) ont connu le livre des Actes, mais n'en ont pas donné de citation littérale. Nous voulons pourtant signaler l'œuvre de Ya'qūbī<sup>50</sup> († 897), qui cite abondamment les Actes, ainsi que celle de 'Abd al-Jabbar ibn Ahmad ibn 'Abd al-Jabbar al-Hamadani al-Asadabadi (vers 995)<sup>51</sup>, qui cite (au moins) Ac 1,7-8 ; 3,22 ; 5,31 et 11,4-9. S.H. Griffith donne quelques indications générales sur ce sujet<sup>52</sup>. Parmi les auteurs chrétiens, nous avons trouvé des citations des Actes chez Ḥabīb ibn Ḥidma abū Rā'īta, Théodore Abū Qurra, Sévère ibn al-Muqaffa', Sa'id ibn Batrick (dit Eutychius), Ibn at-Ṭaiyib, Elie de Nisibe, Sulayman Al-Ġazzī, Michel de Damiette, Būlūs al-Būsi, 'Abul Fada'il Ibn al-'Assal, Rabban Daniel Ibn-al-Ḥaṭṭab, Cyril ibn Laqlaq, ainsi que dans le *Synaxaire d'Alexandrie* et dans la *Notitia de locis sanctis*.

## 12. Les témoins vieux-slaves

Il n'existe à notre connaissance aucune liste récente<sup>53</sup> de l'ensemble des manuscrits des Actes en vieux slave qui vise l'exhaustivité (le nombre doit être considérable, mais la plupart datent des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles ou sont plus tardifs encore). Nous pouvons cependant renvoyer au site Repertorium of South Slavonic Manuscripts, lequel fournit une liste de manuscrits originaires des Balkans, du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècles. Nous donnerons donc ci-dessous des listes partielles, en tenant compte autant que possible de la forme de la traduction. Ajoutons que comme en grec, des textes épars de l'Apōstolos sont transmis dans des ouvrages liturgiques, principalement des euchologia. Ce domaine est encore peu étudié. Il ne nous a pas été possible de vérifier lesquels de ces euchologia contiennent réellement des textes des Actes. Signalons une série de contributions sur l'Apōstolos slave, dont nous n'avons pu lire qu'un bref compte-rendu par M. Bobrik, éd.<sup>54</sup>. Une édition critique du Nouveau Testament vieux-slave est en préparation à l'Université d'Amsterdam.

---

<sup>46</sup> Nous n'avons connaissance que d'une seule citation qui ait fait l'objet d'une (brève) étude : celle d'Ac 4,12 par Théodore Abu Qurra (TRITTON 1933), p. 52-54.

<sup>47</sup> Č·RAK·EAN 1920.

<sup>48</sup> Nous pensons aux *Actes apocryphes éthiopiens*, au *Gadla 'Eṣṭifānos* et au *Synaxaire éthiopien*.

<sup>49</sup> POTTHAST 2013, p. 179-180, 365.

<sup>50</sup> FERRÉ 2000.

<sup>51</sup> Dans un ouvrage de polémique anti-chrétienne, intitulé *Tathbit*. Information trouvée dans BERNARD 2017, qui cite lui-même PINES 1996. Nous n'avons vu qu'une partie des citations, et seulement en traduction française.

<sup>52</sup> GRIFFITH 2013, p. 107-108, 121-122.

<sup>53</sup> GREGORY 1900-1909, p. 736-743, énumère 40 manuscrits de l'Apōstolos, dont 6 seulement sont des XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècles. Il nous a rarement été possible d'identifier les cotes indiquées par Gregory avec les cotes actuelles, ou même parfois de vérifier si les manuscrits mentionnés par lui existent encore.

<sup>54</sup> BOBRİK 2013. Le premier article, de Z. Hauptová, est accessible sur Internet.

### 12.1. La forme archaïque

La forme<sup>55</sup> la plus ancienne de la traduction des Actes en vieux slave nous est conservée par au moins 31 témoins, datant du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, qui présentent entre eux des variantes non négligeables<sup>56</sup>, lesquelles montrent souvent des tentatives de révisions locales sur l'un ou l'autre manuscrit grec. B.M. Metzger a donné en 1977 une liste des manuscrits publiés, ainsi que de deux autres inédits<sup>57</sup> ; J.G. Van der Tak<sup>58</sup> a présenté une liste plus récente (15 manuscrits), qu'il faudra combiner avec trois autres listes récentes, celle de H.P.S. Bakker<sup>59</sup> (11 manuscrits), celle d'A. Kyrychenko<sup>60</sup> (16 manuscrits), et celle de I. Hristova-Šomova<sup>61</sup> (17 manuscrits). En combinant l'ensemble des listes, nous arrivons au total des 31 manuscrits de la liste ci-dessous (9 manuscrits continus, 15 lectionnaires, 4 manuscrits-commentaires, 1 continu et lectionnaire, et 2 non précisés) de la forme ancienne qui sont totalement ou partiellement édités. Pour chaque manuscrit, nous mentionnons, autant que possible, le nom, la datation, le type de transmission, le contenu, l'écriture quand elle est glagolitique, éventuellement l'appartenance à une recension, le lieu de conservation, et l'éditeur (quand ces trois derniers sont déjà précisés par Metzger, nous y renvoyons le lecteur).

- Enina Apostol, Bibliothèque Nationale de Bulgarie 1144 (XI<sup>e</sup> s., ou même plus ancien encore), lectionnaire (Ac 17,16-22) ; cf. Metzger, p. 411. Une nouvelle édition a été réalisée en 2022. Vu la couleur très foncée du manuscrit, une partie importante était indéchiffrable à l'œil nu pour les premiers éditeurs, K. Mirčev et Ch. Kodov, en 1965. De nouvelles photographies par imagerie multi-spectrale ont permis le déchiffrement de l'ensemble du texte ; éd. I. Hristova, H. Miklas, et al<sup>62</sup>.
- Euchologium Sinaiticum (XI<sup>e</sup> s.), lectionnaire (Ac 1,1-5), écriture glagolitique, Sainte Catherine du Sinai Slave 37/0, éd. I.C. Tarnanidis<sup>63</sup> ; aussi dans M. Bakker<sup>64</sup>.
- Sofia, Apostolos de Dragotin, Bibliothèque Nationale de Bulgarie 880 (XII<sup>e</sup> s.), lectionnaire, recension bulgare (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=32>) ; éd. P. Petkov et I. Histrova<sup>65</sup>.

---

<sup>55</sup> Nous employons le singulier, mais non sans noter que certains slavissants envisagent que le texte continu et le lectionnaire soient l'œuvre de traducteurs différents, et sont peut-être à considérer comme d'époques distinctes.

<sup>56</sup> Cf. CLEMINSON 2018.

<sup>57</sup> METZGER 1972, p. 408-411. Les Fragmenta Mihanovićiana (p. 409) sont mentionnés comme édités par erreur. Metzger ne semble pas avoir eu connaissance de l'édition du Karpinskij Apostolos par l'archimandrite Amfiloxij, et d'un fac-similé de l'Apostolos de Vranešnice par Bl. Koneski. Il n'indique pas non plus que la publication remarquable des fragments de Gršk par V. Jagić comporte une comparaison du texte de ces fragments avec neuf manuscrits serbes (et deux manuscrits russes). Cette étude est d'autant plus précieuse que la majorité de ces manuscrits serbes a hélas disparu lors du bombardement de Belgrade par l'aviation nazie en avril 1941.

<sup>58</sup> VAN DER TAK 1996, p. 4-49.

<sup>59</sup> BAKKER 1996. Bakker édite Ac 1, 1-5 et Ac 17-20. Cette édition est assez sélective quant aux variantes mentionnées ; il faut donc compléter, si possible, en étudiant les manuscrits un par un.

<sup>60</sup> KYRYCHENKO 2003.

<sup>61</sup> HRISTOVA-ŠOMOVA *Juxtaposing Old Slavonic Apostolos Manuscripts*, in *In Honorem Catalina Velculescu* (Paideia, s.l., s.d.), p. 171-179.

<sup>62</sup> HRISTOVA-ŠOMOVA, MIKLAS et al. 2022.

<sup>63</sup> TARNANIDIS 1988.

<sup>64</sup> BAKKER 1996, p. 93.

<sup>65</sup> PETKOV et HISTROVA 2020.

- L'viv, HM, OR 39, + Kiev, Bibliothèque centrale de l'Académie des Sciences, O. R. VIII, 3, Apostolus Christinopolitanus (la datation a été discutée : de la 1<sup>re</sup> moitié du XII<sup>e</sup> s. au XIII<sup>e</sup> s.), manuscrit-commentaire (Ac 1,1-9,27, 13,6-19, 15,29-16,4, 18,15-28 et 28,13b-26 manquant, et Ac 9,28-13,5, conservé à Kiev, n'a pas été accessible aux premiers éditeurs<sup>66</sup> ; huit folios sont consultables en ligne (<http://www.lhm.lviv.ua/content/pages/files/apost-10.pdf>). Provient de Červonograd (en Ukraine) ; cf. Metzger, p. 408. Les folios manquants ont été édités par S. Maslov (1910)<sup>67</sup>. Récemment, une troisième partie du manuscrit a été identifiée à Cracovie, Bibliothèque Czartoriski, contenant Ac 13,5-20 et Ac 15,29-16,4, et a été publiée par S.A. Voloshchenko<sup>68</sup>, qui confirme la datation dans la 1<sup>re</sup> moitié du XII<sup>e</sup> s. On peut donc dire finalement que ce manuscrit contient Act 9,28–18,14 ; Ac 19,1–28,13, et Ac 28,26–31. Voir <https://w3id.org/vhmm1/readingRoom/view/146741>.
- Plovdiv, Народна библиотека "Иван Вазов" 25/62, Apostolos de Slepče (XII<sup>e</sup> s.), lectionnaire (Ac 1,1, 9-12, 5,9-11, 21-32, 6,1-7,5, 7,47-60, 8,5-9,42, 10,1-16, 21-43, 11,1-10, 19-26, 11,29-12,17, 12,25-13,24, 14,6-18, 20-28, 15,5-12, 35-41, 16,16-17,9, 17,16-18,1, 18,4, 8-10, 18,28-19,7, 19,9, 20,7-12, 16-17, 26,1, 13-30) ; cf. Metzger, p. 409. Voir [https://digilib.nalis.bg/dspviewerb/srv/viewer/eng/dcb56a4b-c919-466b-a1b5-fe58d4528cba?tk=3LVqS8kZRmuhtf5Y1FKMugAAAABn0Ee5.tims3dp\\_NxJabiPwk\\_Pgg&citation\\_url=/xmlui/handle/nls/1908](https://digilib.nalis.bg/dspviewerb/srv/viewer/eng/dcb56a4b-c919-466b-a1b5-fe58d4528cba?tk=3LVqS8kZRmuhtf5Y1FKMugAAAABn0Ee5.tims3dp_NxJabiPwk_Pgg&citation_url=/xmlui/handle/nls/1908).
- Apostolos d'Ochrida (fin du XII<sup>e</sup> s.), lectionnaire (Ac 1,1 ; 2,2-11 ; 8,35-9,42 ; 10,1-16 ; 10,21-11,10 ; 11,19-13,24 ; 14,6-18, 20-27 ; 15,5-12, 35-41 ; 16,16-34 ; 17,1-7 ; 17, 16-18,1 ; 18,4, 8-11 ; 18,22-19,8 ; 20,7-12, 16-17, 28-29a ; 26,1, 12-20), Moscou, Bibliothèque nationale de Russie ; cf. Metzger, p. 409.
- Athos Zograph 53 (fin du XII<sup>e</sup> s.), lectionnaire (Ac 2,1-11, 4,23-31), recension bulgare, éditions partielles par Bakker et Kyrychenko.
- Athos Karakallu P (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.), mentionné par M. Bakker<sup>69</sup>, avec édition partielle. Il s'agit probablement de Athos, Monè Karakallou MS 294.
- Zagreb, Académie croate des Sciences et des Arts, Grškoviiana Fragmenta (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.), manuscrit continu (4,36-5,23, 6,2-7,7, 7,48-8,12, 8,34-9,17), écriture glagolitique ; cf. Metzger, p. 408-409.
- Fragmenta Mihanovićiana (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.), lectionnaire, deux folios ; écriture glagolitique, Zagreb, Académie croate des Sciences et des Arts (<http://www.croatianhistory.net/gif/mihan.jpg>)<sup>70</sup>.
- Moscou GIM, Sin, 7, Tolkovyj Apostolus (1220), manuscrit-commentaire, recension slave orientale, (provient de Rostov), éd. G. A. Voskresenskij<sup>71</sup>.
- Athos Karakallou 239 (XIII<sup>e</sup> s.), manuscrit continu. Editions partielles par Bakker et Van der Tak.
- Dečani-Crkolez Apostolos 2 (XIII<sup>e</sup> s.), manuscrit continu, Bibliothèque Nationale de Serbie, Dečani-Crkolez 2 ; éd. (microfiches) D. Bogdanović, B. Velčeva et A. Naumov<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> KAŁUŻNIACKI 1896.

<sup>67</sup> MASLOV 2010 (*non invenimus*).

<sup>68</sup> VOLOSHCHENKO 2021. Les images digitales des pages conservées à Cracovie se trouvent dans un autre article du même auteur : VOLOSHCHENKO 2022. À la page 50, l'auteur fournit aussi une image digitale d'Ac 12,23-13,5, d'une page appartenant à la partie conservée à Kiev.

<sup>69</sup> BAKKER 1990.

<sup>70</sup> Mihanović *fragments. Non potuimus legere* (par manque de maîtrise de l'alphabet glagolitique).

<sup>71</sup> VOSKRESENSKIJ 1908.

- Moscou, Musée Historique d’Etat, Chlud 28, Karpinskij Apostolos (XIII<sup>e</sup> s.), lectionnaire, recension bulgare. Nous n’avons vu que les extraits dans Jagić<sup>73</sup> et dans Kyrychenko; éd. archimandrite Amfiloxij<sup>74</sup>). Disponible sur Internet<sup>75</sup>.
- Strumica Apostolos (XIII<sup>e</sup> s.) ou Macedonicus Praxapostolos, lectionnaire (Ac 1,1-26 ; 2,1-11, 14-36, 38-43 ; 3,1-8 ; 3,11-4,10 ; 4,13-21, 23-31 ; 5,1-11, 21-32 ; 6,1-7,5 ; 7,47-60 ; 8,5-9,42 ; 10,1-16 ; 10,21-11,10 ; 11,19-26 ; 11,29-12,17 ; 12,25-13,24 ; 14,6-18, 20-27 ; 15,5-12, 35-41 ; 16,16-17,7 ; 17,19-28 ; 18,22-19,4 ; 19,6-8 ; 20,7-12, 16-18, 28-36 ; 21,8-14, 26-32 ; 23,1-11 ; 25,13-19 ; 27,1-28,31, suivi d’un ménologe contenant Ac 13,25-33 ; 17,16-20) ; cf. Metzger, p. 409 ; éd. E. Bláhová et Z. Hauptová<sup>76</sup>.
- Matičin Apostol (2<sup>e</sup> moitié du XIII<sup>e</sup> s.), manuscrit continu (Ac 9,38-13,17a, 13,38b-28,31), d’origine serbe ; Novi Sad, Bibliothèque Matica Srpska, MS RR 184, inv. nr. 113437 ; éd. R. Kovačević et D.E. Stefanović<sup>77</sup> ; fac-similé D. Bogdanović<sup>78</sup>.
- Sofia, Bibliothèque nationale de Bulgarie, Codex 508 (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.), lectionnaire, recension bulgare (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=29>).
- Sofia, Bibliothèque nationale de Bulgarie, Codex 882 (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.), lectionnaire, recension bulgare ; édition partielle par Van der Tak (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=31>).
- Sofia, Bibliothèque nationale de Bulgarie, Codex 883 (XIII<sup>e</sup> ou XIV<sup>e</sup> s.), lectionnaire, recension bulgare ; éditions partielles par Bakker et Van der Tak.
- Manujlovskij Apostolos (2<sup>e</sup> moitié du XIII<sup>e</sup> s.), lectionnaire (Ac 2,1-11 ; 10,21-48 ; 11,1-10, 19-30 ; 12,1-17 ; 12,25-13,17 ; 13,25-29 ; 14,16-18 ; 17,23-27 ; 18,22-28 ; 19,1-4, 6-8 ; 20,7-12, 16-18, 28-31 ; 23,9-21 ; 25,13-19 ; 27,1-28,31) ; recension bulgare ; Moscou, Bibliothèque de l’Académie des Sciences 4.5.23 et 4.5.24, et Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Manuilov Apostol, Codex 499 (édition partielle par Kyrychenko, <http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=19>).
- Vranešnički Apostol (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.), manuscrit continu (Ac 1,1-14,3 ; 15,14-36 ; 16,37-17,15) ; Zagreb, Archives de l’Académie croate III a 48 ; éd. fac-similé par Bl. Koneski<sup>79</sup>.
- Moscou, Bibliothèque du Musée d’Histoire (1312), ex. Bibliothèque Synodale 18, lectionnaire ; inédit, mais extraits dans Jagić<sup>80</sup>.
- Athos Panteleimon 4 (1313) ou Apostolus skopliensis, lectionnaire de l’Apostolos (Ac 2,1-11 ; 4,13 ; Ac 28), recension serbe, écrit à Skopje. Edition partielle par Kyrychenko<sup>81</sup>.
- Hilferding (ou Gilferding) 14 (1301-1350), manuscrit continu, recension serbe, Saint-Pétersbourg, Bibliothèque nationale russe. N’a été édité que partiellement, pour suppléer aux lacunes de l’Apostolus Christinopolitanus (en Ac 1,1-13,19, 15,29-16,4, 18,15-28 et

---

<sup>72</sup> BOGDANOVIĆ, VELČEVA, NAUMOV 1986.

<sup>73</sup> Cf. METZGER 1972, p. 408-409.

<sup>74</sup> AMFILOXIJ 1886.

<sup>75</sup> [www.prlib.ru/en/node/465474](http://www.prlib.ru/en/node/465474).

<sup>76</sup> BLÁHOVÁ, HAUPTOVÁ 1990.

<sup>77</sup> KOVAČEVIĆ, STEFANOVIĆ 1979.

<sup>78</sup> BOGDANOVIĆ 1981.

<sup>79</sup> KONESKI 1956.

<sup>80</sup> Cf. METZGER 1972, p. 408-409.

<sup>81</sup> Une édition de ce manuscrit est en préparation, par Štepan Pilát (information trouvée dans la recension du livre *Славянский Апостол: история текста и язык*, série Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe, 21 (Munich-Berlin-Washington : Verlag Otto Sagner, 2013) par PENKOVA 2014.

- 28,13b-26) (<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=9F2A6276-35B3-492D-B53C-B7D2AE4C3FE5>).
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 89 (vers 1350), manuscrit continu, recension serbe (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=23>).
  - Sofia, Bibliothèque nationale de Bulgarie, Codex 502 (1351-1375), Apostolos, manuscrit continu, recension bulgare (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=116>).
  - Athos Hilandar 73 (XVII<sup>e</sup> s.), lectionnaire de Ac 1,1 à 8,17, et texte continu (de la rédaction de Preslav) de 8,15 à 28,31 (XIV<sup>e</sup> s.). Omet Ac 2,1-13, 37, 44-47 ; éditions partielles par Kyrychenko<sup>82</sup>.
  - Apostolus Šišatovacensis, Bibliothèque du Patriarcat serbe 322 (1324), lectionnaire de l'Apostolos, recension serbe, copié à Ždrelo (Ac 1,1-3,8 ; 3,11 ; 3,19-4,10 ; 4,13-31 ; 5,1-11, 20-32 ; 6,1-7,5 ; 7,47-60 ; 8,5-9,42 ; 10,1-16 ; 10,21-11,10 ; 11,19-12,17 ; 12,25-13,24 ; 14,6-17, 19-26 ; 15,5-12, 35-41 ; 16,16-34 ; 17,1-7, 19-28 ; 18,22-28 ; 19,1-8 ; 20,7-12, 16-36 ; 21,8-14, 26-32 ; 23,1-11 ; 25,13-19 ; 27,1-28,31 ; suivi d'un ménologe contenant Ac 13,25-33 ; 17,16-34 ; 18,1-4, 8, 11 ; 26,1-2, 12-20), édité par F. Miklosich<sup>83</sup> (<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10590990?page=4,5>) et réédité par D.E. Stefanović<sup>84</sup>.
  - Saint-Petersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie, Cod. Pogodin 30 (fin du XIV<sup>e</sup> s.), manuscrit-commentaire, édition partielle par Van der Tak.
  - Bibliothèque universitaire de Bologne 3575-B, codex Hval (1404), manuscrit continu du NT, recension serbe, écrit à Split, édition et fac-similé par Herta Kuna, Nevenka Gočić et Jovenka Maksimović<sup>85</sup>.
  - Saint-Petersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie, Cod. F. P. I 24 (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.), manuscrit-commentaire, édition partielle par Van der Tak.

Dans l'*editio* de Muenster, la traduction vieille slave, citée avec réserve, n'est représentée que par six manuscrits : le Christinopolitanus (avec le fragment de Kiev, 9,18-13,5), l'Enina Apostol, le Maticin Apostol, l'apostolus Šišatovacensis, le Strumica Apostolos et le Vranešnički Apostol.

## 12.2. La rédaction bulgare de Preslav

Cette rédaction date du début du X<sup>e</sup> siècle, elle provient d'une révision délibérée faite principalement à Preslav, alors capitale de la Bulgarie. Cette révision est à la fois textuelle et lexicale. Textuelle, elle vise à conformer le texte slave au texte grec courant, et le résultat est que le texte obtenu est nettement moins byzantin que celui de la forme archaïque<sup>86</sup>. Ses variantes internes sont passablement moins nombreuses que dans la forme la plus ancienne. Elle nous est connue par au moins 8 manuscrits (tous signalés par Kyrychenko, sauf Peñ 020). Seul un fragment de lectionnaire en a été édité.

---

<sup>82</sup> KYRYCHENKO 2004 a aussi collationné Hilandar 73 par rapport à 12 autres manuscrits de la forme ancienne de Ac 3,1 à 8,11.

<sup>83</sup> MIKLOSICH 1853.

<sup>84</sup> STEFANOVIĆ 1989.

<sup>85</sup> KUNA, GOČIĆ, MAKSIMOVIĆ 1986.

<sup>86</sup> Ce qui confirme que le texte byzantin sous sa forme la plus évoluée n'était pas encore la norme universelle chez les scribes grecs du X<sup>e</sup> s.

- Washington, Library of Congress (2<sup>e</sup> moitié du XIII<sup>e</sup> s.), lectionnaire de l’Apostolos (<https://lccn.loc.gov/2021667511>).
- Sinaï Slave 4 (XIV<sup>e</sup> s.), manuscrit continu, recension serbe (Ac 2,3-28,31) ; édition partielle par Kyrychenko (<https://www.loc.gov/item/00279387405-ms/>).
- Athos Hilandar 47 (1312-1316), Praxapostolos, manuscrit continu, recension serbe (Ac 20-28) ; édition partielle par Kyrychenko.
- Athos Zograph 54 (1359), Laloe Apostol, manuscrit continu, recension bulgare (Actes avec lacunes) ; édition partielle par Kyrychenko.
- Athos Hilandar 46 (1365), Apostolos du moine Atanasij, manuscrit continu, recension serbe (Ac 1,9-21,38) ; édition partielle par Kyrychenko.
- Athos Hilandar 48 (1360-1370), Apostolos du moine Timotej, manuscrit continu, recension serbe ; édition partielle par Kyrychenko.
- Belgrade, Musée de l’Eglise orthodoxe serbe, Peñ 020 (1371-1380), manuscrit continu, provient de Athos Hilandar, inédit.
- Athos Hilandar 70 (1390-1400), manuscrit continu, recension serbe (Ac 1,6-28,31) ; édition partielle par Kyrychenko.
- Athos Hilandar 72 (1391-1400), manuscrit continu, recension serbe ; édition partielle par Kyrychenko.

### ***12.3. La traduction révisée du monastère de Čudov***

Cette traduction, revue sur le grec, a été réalisée en 1354 par le métropolite Aleksij, à Moscou. Elle nous est transmise par deux manuscrits, dont l’un a été édité<sup>87</sup> (l’autre est une copie du premier dans la bibliothèque du monastère de Čudov où vivait le métropolite). Le but de la révision est de conformer la traduction slave au texte byzantin, comme pour la révision athonite. Les spécialistes discutent de l’ordre chronologique de ces deux révisions et se demandent laquelle a influencé l’autre. En tout cas, le texte byzantin suivi n’est pas exactement le même pour les deux révisions.

### ***12.4. La révision athonite***

Cette révision, entreprise par les moines russes de l’Athos, a permis à Gennadius, archevêque de Novgorod, de réaliser la première Bible imprimée en Russie en 1499. La grande majorité des manuscrits slaves récents (à partir de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle) portent le texte athonite. Leur texte présenterait peu de variantes<sup>88</sup>. On notera cependant que la Bible d’Ostrog présente une révision qui pousse encore davantage la conformation au texte byzantin. Ci-dessous une liste de manuscrits remarquables de cette révision.

- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 88, ex 52 (1362), йеромонах Варлам апостол copié à Marko, recension serbe. Manuscrit continu (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=35>). Ac 2,22-29 est publié sur le site [http://www.biblical-data.org/OCS/number\\_52.jpg](http://www.biblical-data.org/OCS/number_52.jpg).
- Sofia, Scientific archive of the Bulgarian Academy of Sciences, 5 (1291-1310), Apostolos et lectionnaire de l’Évangile.
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 93 (XIV<sup>e</sup> s.). Manuscrit continu, recension bulgare (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=123>).

---

<sup>87</sup> Fac-similés par LEONTIJ 1892 et par LEHFELDT 1989; édition par SUZDAL’CEVA 2001,

<sup>88</sup> Cette opinion traditionnelle est cependant remise en question par BAKKER 1995. L’auteur met aussi en garde contre l’oubli du fait que l’histoire textuelle d’un manuscrit peut différer d’une partie à l’autre du NT.

- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 9 (XIV<sup>e</sup> s.). Manuscrit continu. Inédit
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 94 (XIV<sup>e</sup> s.), manuscrit continu, recension bulgare (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=121>).
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 503 (1391-1400), Apostolos, manuscrit continu (<http://digilib.nationallibrary.bg:8082/show-sr?id=124>).
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 885 (début du XV<sup>e</sup> s.), inédit.
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 887 (milieu du XV<sup>e</sup> s.), inédit.
- Cod. L'viv, Bibliothèque scientifique nationale ukrainienne, MB 422 (XV<sup>e</sup> s.). Manuscrit continu. Edition partielle par Van der Tak.
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, TSL 116 (XV<sup>e</sup> s.), manuscrit-commentaire, inédit.
- Belgrade, Musée de l'Église serbe orthodoxe, Varaždinski apostol (1454)<sup>89</sup>. Manuscrit continu, recension serbe. Fac-similé publié à 300 exemplaires par l'Église orthodoxe serbe.
- Cod. Moskva, GIM, Sin. 915 (1499), le manuscrit de la Bible de Gennadius. Manuscrit continu. Fac-similé Biblia 1499 goda i Biblia v sinodal'nom perevode, 8 (Moscou : 1992).
- Codex d'Amsterdam, collection privée. Manuscrit continu, probablement du début du XVI<sup>e</sup> s. (Ac 12-28)<sup>90</sup>. Edition partielle par Van der Tak.
- St. Pétersbourg, RNB, F.I. 4 07. (1545). Manuscrit continu. Edition partielle par Van der Tak.
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 513 (XVI<sup>e</sup> s.). Lectionnaire, recension bulgare. Inédit.
- Londres, Lambeth Palace Ms 108 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos, recension russe, inédit.
- Oxford, Bodleian Library Ms 942 (1557), Apostol, recension russe, Actes f. 20-119a, inédit.
- Sinaï slave 39 (date non précisée), lectionnaire de l'Apostolos ([www.loc.gov/item/0027938572A-ms/](http://www.loc.gov/item/0027938572A-ms/)).
- La Bible d'Ostrog, imprimée en 1580-1581, mais reproduisant avec peu de différences les éditions antérieures de Gennadius (1499). Réédition phototypique supervisée par I.V. Dergacheva d'après les copies de la Bibliothèque scientifique Gorky (Slovo-Art, 1988). Edition électronique [http://chronologia.org/en/old\\_books/obible.html](http://chronologia.org/en/old_books/obible.html). En 2017, R.M. Cleminson<sup>91</sup> a montré que dans les Epîtres, le texte a fréquemment été revu, non seulement sur le slavon de l'Église russe, mais aussi sur la forme commentée de la première rédaction, et même sur la Vulgate latine !
- Oxford, Bodleian Library MSS Rawl. C. 312 (1730-1750), Nouveau Testament, recension russe, inédit.

### ***12.5. Les ouvrages liturgiques croates tardifs en écriture glagolitique***

La Croatie compte un assez grand nombre de missels et de bréviaires tardifs, adaptés aux usages de l'Église catholique. Plusieurs d'entre eux contiennent des lectures des Actes des Apôtres. S.I. Berčić a publié les textes d'Ac 6,1-5, et 8,5-6 à partir d'un bréviaire et d'un missel manuscrits des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, ainsi que Ac 2,1-11; 8,26-40 et 8,14-17 à partir de deux missels et d'un bréviaire imprimés des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles<sup>92</sup>. Dans son article déjà mentionné, V. Jagić donne, à partir d'Ac 6,1, des variantes d'un manuscrit croate glagolitique,

---

<sup>89</sup> Publié en édition limitée (300 exemplaires) par l'Église orthodoxe serbe en 2004.

<sup>90</sup> Cf. BAKKER et VAN DER TAK 1994.

<sup>91</sup> CLEMINSON 2017.

<sup>92</sup> BERČIĆ 1864.

qu'il désigne par le sigle hrv<sup>93</sup> ; à partir d'Ac 6,8 apparaissent les variantes d'un autre manuscrit, sous le sigle Mis. nov<sup>94</sup>. Cette lecture, jusque Ac 7,54, figure aussi, selon J. Tandarić<sup>95</sup>, dans deux autres manuscrits croates : le Bréviaire d'Omišalj<sup>96</sup> et le Missel de Roč (XV<sup>e</sup> s.). Le même J. Tandarić<sup>97</sup> détaille le contenu du Bréviaire de Padoue (milieu du XIV<sup>e</sup> s., Vatican slave 19), qui contient les lectures d'Ac 1,1-3,16. Le missel de New-York (début du XV<sup>e</sup> s.) est édité par E.M. Schmidt-Deeg<sup>98</sup>. Il contient Ac 1,1-11, 15-26 ; 2,1-11, 14-21 ; 3,1-10, 13-15, 17-19 ; 5,12-20, 42 ; 6,5, 8-10 ; 7,54-59 ; 8,5-8, 14-17, 26-40 ; 9,1-22 ; 10,34, 37-48 ; 12,1-11 ; 13,16, 26-33 ; 19,1-8. L'édition donne aussi les variantes du missel de Berlin, du missel de Hrvoje et de Vatican Illiricus 4, lesquels ont au moins une bonne partie des mêmes lectures ; Vatican Illiricus 4 a en plus Ac 8,18-25. Il est très probable que d'autres textes des Actes soient cités, et dans d'autres manuscrits, en particulier dans les bréviaires croates (selon Vajs<sup>99</sup>, 450 textes bibliques sont cités dans les bréviaires, et 150 dans les missels). Des documents médiévaux attestent l'existence de Bibles glagolitiques croates, aujourd'hui disparues, dont le texte de ces ouvrages liturgiques a dû être tiré. Nombre de slavisants s'accordent à penser que le texte de ces Bibles devait provenir de Moravie, donc des premiers temps de la mission de Cyrille et Méthode auprès des Slaves. Les plus anciens documents croates seraient donc de bons témoins de la forme primitive. Il est cependant aussi évident que leur texte biblique, tout en gardant quant au lexique bon nombre de traits archaïques, a aussi des preslavismes, et surtout, qu'il est textuellement partiellement revu sur la Vulgate latine.

### ***12.6. De nombreux manuscrits de l'Apostolos dont nous ignorons la classification***

Ci-dessous, dans l'ordre chronologique et sans prétention d'exhaustivité, les manuscrits de l'Apostolos pour lesquels nous ignorons dans quelle forme ils devraient être classés. Précisons que lorsque nos sources mentionnent seulement le titre « Apostolos », il n'est pas absolument sûr que l'écrit concerné comprenne aussi les Actes : nous n'avons pu le vérifier que dans certains cas.

- Dečani 4 (XIII<sup>e</sup> s.), Bibliothèque Nationale de Serbie, lectionnaire (lacuneux), inédit.
- Pirdopski Apostol (XIII<sup>e</sup> s.), Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 497 (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=45>).
- Pirdopski Apostol (XIII<sup>e</sup> s.), Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 90 (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=77>).
- Saint-Pétersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie Q. II. I.46 (XIII<sup>e</sup> s.), lectionnaire (images sur le site web de la Bibliothèque).

---

<sup>93</sup> Il s'agit du missel glagolitique conservé à Istamboul, bibliothèque du Palais de Topkapi, qui fut rédigé en 1404 à Split, étudié par JAGIĆ, THALLOCY, WICKHOFF 1891, et publié en édition phototypique sous l'égide du Staroslavenski Institut : ŠTEFANIĆ, GRABAR, NAZOR, PANTELIĆ 1973 (*non vidimus*). Selon STIPČEVIĆ 2016, l'édition comporte aussi une translittération en caractères latins et un appareil critique des variantes du missel Vatican Illiricus 4, du missel de Novak de 1368 (Vienne, Österreichische Bibliothek, sign. Cod. slav. 8), et du missel de Roč (vers 1420). Stipčević présente un bon état des publications des manuscrits glagolitiques croates de la Bible.

<sup>94</sup> C'est-à-dire le Novakova Misala, copié en 1368, édité par PANTELIĆ, NAZOR, 1977.

<sup>95</sup> TANDARIĆ 1985.

<sup>96</sup> Rédigé en 1396 (Vatican slave 4).

<sup>97</sup> TANDARIĆ 1977.

<sup>98</sup> SCHMIDT-DEEG 1994.

<sup>99</sup> Cité par NAZOR 1999, p. 1036.

- Saint-Petersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie Hilferding 16 (XIII<sup>e</sup> s.), lectionnaire (images sur le site web de la Bibliothèque).
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 498 (XIII<sup>e</sup> s.) (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=24>).
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 881 (2<sup>e</sup> moitié du XIII<sup>e</sup> s.) (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=39>).
- Sofia, National Church and historical Museum, N 517 (1275-1299), Praxapostolos ([https://historica.unibo.it/explore?bitstream\\_id=12877&handle=20.500.14008/12801&provider=iiif-image&viewer=mirador](https://historica.unibo.it/explore?bitstream_id=12877&handle=20.500.14008/12801&provider=iiif-image&viewer=mirador), une image éditée).
- Sofia, National Church and historical Museum, N 517 (1275-1299), Praxapostolos ([https://historica.unibo.it/explore?bitstream\\_id=12885&handle=20.500.14008/12809&provider=iiif-image&viewer=mirador](https://historica.unibo.it/explore?bitstream_id=12885&handle=20.500.14008/12809&provider=iiif-image&viewer=mirador), une image éditée).
- Belgrade, Bibliothèque Nationale de Serbie RS-643 (XIII<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> s., anciennement Belgrade 211), manuscrit continu ; fragments édités par Jagić<sup>100</sup>.
- Belgrade, Bibliothèque Nationale de Serbie RS-001 (XIII<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> s.).
- Zagreb, Académie croate des Sciences et des Arts, XA3Y IV d 1 (1291-1310), Apostolos de Radič, inédit.
- Moscou, Musée historique d'Etat, Chlud 35 (1291-1310), lectionnaire de l'Apostolos, 3 folios édités (<https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/175128?query=%D0%A5%D0%BB%D1%83%D0%B4.%2035&index=0>).
- Moscou, Musée historique d'Etat, Chlud 36 (1291-1310), Apostolos; fragments édités par Jagić<sup>101</sup>.
- Belgrade, Bibliothèque du Patriarcat serbe 303 (1295-1305), Apostolos, inédit.
- Belgrade, Bibliothèque du Patriarcat serbe 315 (1295-1305), Apostolos fragmentaire, recension macédonienne, inédit.
- Moscou, Bibliothèque nationale de Russie, Григ. 15. III (M. 1697. III) (1291-1310), lectionnaire de l'Apostolos, inédit.
- Saint-Petersbourg, Bibliothèque de l'Académie russe des sciences 24.4.22В (Срезн. 69) (1291-1310), lectionnaire de l'Apostolos, fragmentaire, recension serbe, inédit.
- Saint-Petersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie Q.п.I.46 (1291-1310), lectionnaire de l'Apostolos (<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=AE0C51B0-2B5E-469E-9074-072AFDAE93A1>).
- Belgrade, Archives de l'Académie serbe des Sciences et des Arts 430 (1301-1310), Apostolos fragmentaire, provient de Bitola, inédit.
- Belgrade, Archives de l'Académie serbe des Sciences et des Arts 432 (1301-1310), Apostolos, recension bulgare, inédit.
- Dečani 24 (XIV<sup>e</sup> s.), Bibliothèque Nationale de Serbie (1301-1310), manuscrit continu (Ac 2,23-28,3) ([https://www.decani.org/rs/%D0%B1%D0%B8%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BE%D1%82%D0%B5%D0%BA%D0%B0/%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/%D1%80%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BD%D0%B5-%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/event/DEC\\_024?limit=20&start=0](https://www.decani.org/rs/%D0%B1%D0%B8%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BE%D1%82%D0%B5%D0%BA%D0%B0/%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/%D1%80%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BD%D0%B5-%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/event/DEC_024?limit=20&start=0)).
- Moscou, Musée historique d'Etat, Myз. 45 (1301-1310), fragment, 1 folio (Ac 8,5-9) (<https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/159069?query=%D0%9C%D1%83%D0%B7.%2045&index=1>).

---

<sup>100</sup> Cf. METZGER 1972, p. 408-409.

<sup>101</sup> Cf. METZGER 1972, p. 408-409.

- Moscou, Musée historique d’Etat, Сокол. 153 (1301-1310), fragment, 1 folio (Ac 7, 48-55) (<https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/152203?query=%D0%A1%D0%BE%D0%BA%D0%BE%D0%BB.%20153&index=0>).
- Moscou, Musée historique d’Etat, Chlud 117, 1<sup>ère</sup> partie (1301-1333), Liturgicon de Nicolas, Liturgicon, Apostolos et lectionnaire de l’Evangile, inédit.
- Kiev, Bibliothèque nationale Vernadsky, Ф. 310 (Ниж.), № 153 (1301-1350), Apostolos, inédit.
- Moscou, Musée historique d’Etat, Chlud 39 (1301-1350), Apostolos, un folio édité (<https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/175347?query=%D0%A5%D0%BB%D1%83%D0%B4.%2039&sort=110&fundier=647760263&index=0>), et fragments édités par Jagić<sup>102</sup>.
- Moscou, Musée historique d’Etat, Chlud 40 (1301-1350), Apostolos (<https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/175348?query=%D1%85%D0%BB%D1%83%D0%B4.%2040&index=0>), 3 folios édités.
- Moscou, Musée historique d’Etat, Муз. 2838 (1301-1350), Tomić Apostolos (<https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/171475?query=%D0%9C%D1%83%D0%B7.%202838&index=0>).
- Moscou, Musée historique d’Etat, Chlud 31 (1301-1350), lectionnaire de l’Apostolos, 4 folios édités (<https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/175124?query=%D0%A5%D0%BB%D1%83%D0%B4.%2031&index=0>).
- Moscou, Bibliothèque nationale de Russie, Андр. Попов. 99.2 (М. 2571.2) (1301-1350), Apostolos, inédit.
- Moscou, Bibliothèque nationale de Russie, Григ. 17.I (М. 1699. I) (1301-1350), lectionnaire de l’Apostolos et de l’Evangile, inédit.
- Pljevlja (Monténégro), Monastère de la Sainte Trinité, 84 (1301-1350), lectionnaire de l’Apostolos et de l’Evangile, inédit.
- Saint-Pétersbourg, Bibliothèque de l’Académie russe des sciences 24.4.27 (1301-1350), Apostolos, inédit.
- Saint-Pétersbourg, Bibliothèque nationale de Russie, Вяз. F. 124/86 (1301-1350), Apostolos, recension serbe, inédit.
- Saint-Pétersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie Hilferding 13 (1301-1350), manuscrit continu, recension serbe (<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=9B2CEEC3-B85D-4BD1-8BC2-3E400D205869>).
- Saint-Pétersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie Hilferding 15 (1301-1350), Apostolos, manuscrit continu (<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=5E13125E-DEFC-426C-8DAC-209DE7898FD0>).
- Saint-Pétersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie, F.п.I.113 (1301-1350), recension serbe (<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=4F7447EF-DDF3-4993-A71C-72D75F02048D>).
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 501 (1301-1350), Apostolos.
- Zagreb, Académie croate des Sciences et des Arts, ХАЗУ III a 31 (1301-1350), Synaxaire fragmentaire de l’Apostolos, inédit.
- Zagreb, Académie croate des Sciences et des Arts, ХАЗУ III b 17 (1301-1350), Mihanović’s Apostolos, inédit.
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Evangélaire et Apostolos du Pape Dimitr (1326-1350), Codex 509 (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=105>).

---

<sup>102</sup> Cf. METZGER 1972, p. 408-409.

- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 89 (1326-1350), Apostolos, provient de Hilandar (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=23>).
- Dečani 26 (XIV<sup>e</sup> s.), Bibliothèque Nationale de Serbie (1330-1339), Apostolos ([https://www.decani.org/rs/%D0%B1%D0%B8%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BE%D1%82%D0%B5%D0%BA%D0%B0%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/%D1%80%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BD%D0%B5-%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/event/DEC\\_026](https://www.decani.org/rs/%D0%B1%D0%B8%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BE%D1%82%D0%B5%D0%BA%D0%B0%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/%D1%80%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BD%D0%B5-%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/event/DEC_026)).
- Athos, Panteleimon 8 (1341-1360), lectionnaire de l'Évangile et de l'Apostolos, inédit.
- Moscou, Musée historique d'État, Увар. 459-1<sup>o</sup> (1341-1360), Apostolos, inédit (image du premier folio : <https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/157915?query=%D0%A3%D0%B2%D0%B0%D1%80.%20459-1%C2%B0&index=0>).
- Saint-Petersbourg, Bibliothèque de l'Académie russe des sciences, Сырку 27, 2<sup>e</sup> partie (1341-1360), Apostolos, inédit.
- Saint-Petersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie F.п.I.88, lectionnaire de l'Apostolos d'Atanasij (1341-1365), recension serbe, inédit.
- Pljevlja (Monténégro), Monastère de la Sainte Trinité, 82 (1350-1355), Apostolos, inédit.
- Athos Panteleimon 6 (XIV<sup>e</sup> s.), Apostolos, recension bosniaque, inédit.
- Belgrade, Bibliothèque du Patriarcat serbe (XIV<sup>e</sup> s.), Apostolos fragmentaire, inédit.
- Bucarest, Bibliothèque Nationale de Roumanie 4285 (XIV<sup>e</sup> s.), manuscrit continu (images sur le site web de la Bibliothèque).
- Dečani-Crkolez 3 (XIV<sup>e</sup> s.), Bibliothèque Nationale de Serbie, lectionnaire, inédit.
- Moscou, Bibliothèque nationale de Russie, Tolstovskii Apostolus, Q.p.I.5 (XIV<sup>e</sup> s.), provient de Novgorod, recension russe ([http://manuscripts.ru/mns/main?p\\_text=93372247](http://manuscripts.ru/mns/main?p_text=93372247)).
- Peñ 021 (XIV<sup>e</sup> s.), inédit.
- Plovdiv, Народна библиотека "Иван Вазов", Codex 26 (XIV<sup>e</sup> s.), fragmentaire 2 folios : Ac 23, 22-24, 2 et 25, 27 to 26 Ac 23, 22-24, 2 et 25, 27 à 26 (<https://digital.libplovdiv.com/bg/view/642b0b37a556affbd1cd468a>, 12 images).
- Saint-Petersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie F. II. I.113 (XIV<sup>e</sup> s.), manuscrit continu fragmentaire, inédit.
- Saint-Petersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie F. N. I.88 (XIV<sup>e</sup> s.), manuscrit continu fragmentaire, inédit.
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 91 (XIV<sup>e</sup> s.), Apostolos, inédit.
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Belčniski Lektionar (XIV<sup>e</sup> s.), Codex 508, recension bulgare (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=29>).
- Venise, Marciana Or. 227 (XIV<sup>e</sup> s.), inédit.
- Athos Zograph 49 (après 1359), apostolos, inédit.
- Athos Panteleimon 3 (1351-1400). Apostolos, inédit.
- Athos, Cellule de saint Antoine (1351-1400). Apostolos, inédit.
- Athos Panteleimon 1 (1351-1375), Apostolos fragmentaire, inédit.
- Belgrade, Musée de l'Église orthodoxe serbe, Peñ 21 (1351-1375), Apostolos, inédit.
- Cetinje (Monténégro), Monastère, 16 (1351-1375), Apostolos de Suho Grlo, inédit.
- Moscou, Musée historique d'État, Chlud 34 (1351-1375), Apostolos, extraits dans Jagić<sup>103</sup>.
- Serbia, Kosovo et Metohija, Monastère de Gračanica 3 (1351-1375), Apostolos, inédit.
- Saint-Petersbourg, Bibliothèque de l'Académie russe des sciences, Сырку 15 (1351-1400), lectionnaire de l'Apostolos ([http://ecatalog.rasl.ru:8080/cgi-bin/irbis64r\\_11/cgiirbis\\_64.exe?LNG=&C21COM=S&I21DBN=NIOR&S21STN=1&S21](http://ecatalog.rasl.ru:8080/cgi-bin/irbis64r_11/cgiirbis_64.exe?LNG=&C21COM=S&I21DBN=NIOR&S21STN=1&S21)

---

<sup>103</sup> Cf. METZGER 1972, p. 408-409.

- [REF=10&S21CNR=20&Z21ID=&P21DBN=NIOR&S21FMT=fullwebrban\\_nr&S21ALL=%3C.%3ER=096\\$%3C.%3E&S21COLORTERMS=0#](#)), 1 folio édité.
- Moscou, Musée historique d’Etat, Chlud 38 (1351-1400), Apostolos, inédit, sauf le premier folio (Ac 1, 1-4) (<https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/175131?query=%D1%85%D0%BB%D1%83%D0%B4.%2038&index=0>), et extraits dans Jagić<sup>104</sup>.
  - Moscou, Bibliothèque nationale de Russie, Андр. Попов. 117 (M. 2514) (1351-1400), lectionnaire de l’Evangile et de l’Apostolos, inédit.
  - Moscou, Bibliothèque nationale de Russie, OP 592 (1351-1400), lectionnaire de l’Apostolos, fragmentaire, inédit.
  - Saint-Pétersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie Hilferding 71 (1351-1400), Apostolos, inédit.
  - Dečani 25, Bibliothèque Nationale de Serbie (1360-1369), lectionnaire de l’Apostolos ([https://www.decani.org/rs/%D0%B1%D0%B8%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BE%D1%82%D0%B5%D0%BA%D0%B0/%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/%D1%80%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BD%D0%B5-%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/event/DEC\\_025](https://www.decani.org/rs/%D0%B1%D0%B8%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BE%D1%82%D0%B5%D0%BA%D0%B0/%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/%D1%80%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BD%D0%B5-%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/event/DEC_025)).
  - Belgrade, Bibliothèque Nationale de Serbie RS-709 (1361-1370), Apostolos, inédit.
  - Saint-Pétersbourg, Bibliothèque de l’Académie russe des sciences Дмитр. 43 (1365-1369), Vidin Apostol, recension bulgare ([http://ecatalog.rasl.ru:8080/cgi-bin/irbis64r\\_11/cgiirbis\\_64.exe?LNG=&I21DBN=NIOR&P21DBN=NIOR&Z21ID=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=fullwebrban\\_nr&C21COM=S&2\\_S21P02=1&2\\_S21P03=TRP=&2\\_S21STR=%D0%94%D0%BC%D0%B8%D1%82%D1%80.%2043;](http://ecatalog.rasl.ru:8080/cgi-bin/irbis64r_11/cgiirbis_64.exe?LNG=&I21DBN=NIOR&P21DBN=NIOR&Z21ID=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=fullwebrban_nr&C21COM=S&2_S21P02=1&2_S21P03=TRP=&2_S21STR=%D0%94%D0%BC%D0%B8%D1%82%D1%80.%2043;)), une image éditée.
  - Dečani 27 (1360-1370), Bibliothèque Nationale de Serbie, Apostolos ([https://www.decani.org/rs/%D0%B1%D0%B8%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BE%D1%82%D0%B5%D0%BA%D0%B0/%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/%D1%80%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BD%D0%B5-%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/event/DEC\\_027](https://www.decani.org/rs/%D0%B1%D0%B8%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BE%D1%82%D0%B5%D0%BA%D0%B0/%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/%D1%80%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BD%D0%B5-%D0%BA%D1%9A%D0%B8%D0%B3%D0%B5/event/DEC_027)).
  - Belgrade, Académie serbe des Sciences et des Arts 2 (1366-1371), lectionnaire de l’Apostolos et de l’Evangile, inédit.
  - Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 884 (1370-1390), Apostolos, inédit.
  - Bratislava, Bibliothèque de l’Université MS1195 (1375-1400), Apostolos fragmentaire (Ac 19,9-21, 20,4-15), inédit.
  - Cetinje (Montenegro), Monastère, 14 (1383), lectionnaire de l’Apostolos, inédit.
  - Saint-Pétersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie Q.I.1177, 1<sup>ère</sup> partie (1376-1400), Apostolos, recension serbe (<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=AC64A345-E130-405A-8612-00957BE78FEF>).
  - Zagreb, Académie croate des Sciences et des Arts, XA3Y III a 44 (1376-1400), Apostolos du diacre Nikolica, inédit.
  - New-York Public Library, Ms. Slavic 1 (vers 1390). Lectionnaire des Actes et des Epîtres. Numérisé partiellement (<https://digitalcollections.nypl.org/collections/renaissance-and-medieval-manuscripts-collection#/?tab=navigation&roots=8a06ce60-c5cc-012f-2c43-58d385a7bc34>).
  - Athos Hilandar 760/III (1390-1400), lectionnaire de l’Apostolos et des Evangiles, inédit.

---

<sup>104</sup> Cf. METZGER 1972, p. 408-409.

- Saint-Pétersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie, Hilferding 97 (1391-1400), Apostolos, recension serbe (<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=D70A854E-8C4C-40EB-BE3D-2FCA5024ABE4>),
- Moscou, Musée historique d'Etat, Chlud 117, 2<sup>e</sup> partie (1391-1410), Apostolos et lectionnaire de l'Évangile, inédit.
- Prague, Knihova narodnea Musea, Srbsko IX E 75 (date ?), Praxapostol (1400), rédaction serbe ([https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=KNM-NMPIX\\_E\\_751YKPJL4-cu](https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=KNM-NMPIX_E_751YKPJL4-cu)).
- Moscou, Bibliothèque nationale de Russie, Севаст. 17 (M. 1447) (1391-1410), lectionnaire de l'Apostolos, recension serbe (<https://lib-fond.ru/lib-rgb/270/f-270-ii-17/#image-1>), 9 images éditées.
- Saint-Pétersbourg, Bibliothèque de l'Académie nationale des sciences 24.3.69 (Срезн. 14) (1390-1410), Apostolos fragmentaire, inédit.
- Sofia, Bibliothèque Nationale de Bulgarie, Codex 503 (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) (<http://82.147.128.134:8082/show-sr?id=124>).
- Belgrade, Bibliothèque Nationale de Serbie RS-025 (1427), inédit.
- Drajkov's Apostol (1428), copié à Lesnovo, lectionnaire de l'Apostolos, inédit.
- Belgrade, Musée de l'Église orthodoxe serbe, Peñ 27 (1451), inédit.
- Saint-Pétersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie, Титов 3365, 1<sup>ère</sup> partie, lectionnaire de l'Apostolos, recension serbe (<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=68BA4EA8-3900-4D7A-91CC-E6FF593FCBD9>).
- Saint-Pétersbourg, Bibliothèque Nationale de Russie, Титов 3365, 2<sup>e</sup> partie, lectionnaire de l'Apostolos, recension serbe (<https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=68BA4EA8-3900-4D7A-91CC-E6FF593FCBD9>).
- Paris, Bibliothèque nationale de France, Slave 24 (XV<sup>e</sup> s.), Évangiles, Actes des Apôtres et Épître de Jacques, recension serbe (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10867840t>).
- Belgrade, Bibliothèque Nationale de Serbie RS-289 (XV<sup>e</sup> s.), inédit.
- Belgrade, Bibliothèque Nationale de Serbie RS-289 (XV<sup>e</sup> s.), inédit.
- Belgrade, Bibliothèque Nationale de Serbie RS-496 (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.), inédit.
- Dečani 28 (XV<sup>e</sup> s.), Bibliothèque Nationale de Serbie, inédit.
- Dečani 29 (XV<sup>e</sup> s.), Bibliothèque Nationale de Serbie, inédit.
- Belgrade, Musée de l'Église orthodoxe serbe, Peñ 23 (XV<sup>e</sup> s.), inédit.
- Belgrade, Musée de l'Église orthodoxe serbe, Peñ 26 (XV<sup>e</sup> s.), inédit.
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, БА 203 (XV<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (lacuneux) (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/151017>).
- Apostolos de Lesnovo (vers 1500), Lesnovian collection of the University Library in Belgrade, Čorovič 5, inédit.
- L'viv, L'vivs'kyi istorychnyi muzeï, Pyk 214 (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/147339>).
- Szentendre, Srpska pravoslavna crkva. Budimska eparhija. Biblioteka SB 1, (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/136404>).
- Apostolos de Lesnovo (début du XVI<sup>e</sup> s.), Lesnovian collection of the University Library in Belgrade, Čorovič 6, inédit.
- Belgrade, Bibliothèque Nationale de Serbie RS-025 (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.), inédit.
- Belgrade, Musée de l'Église orthodoxe serbe, Peñ 22 (XVI<sup>e</sup> s.), inédit.
- Belgrade, Musée de l'Église orthodoxe serbe, Peñ 24 (XVI<sup>e</sup> s.), inédit.
- Belgrade, Musée de l'Église orthodoxe serbe, Peñ 25 (XVI<sup>e</sup> s.), inédit.
- Dečani 30 (XVI<sup>e</sup> s.), Bibliothèque Nationale de Serbie, inédit.
- Dečani 31 (XVI<sup>e</sup> s.), Bibliothèque Nationale de Serbie, inédit.

- Jérusalem Patriarcat orthodoxe grec, Slavonic 3 (XVI<sup>e</sup> s.), Apostolos (<https://www.loc.gov/item/00271073501-jo/>).
- L'viv, L'vivs'kyi istorychnyi muzei, Pyk 43 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos, manuscrit continu (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/147349>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 35 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150665>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, ACP 37 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/151107>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, ACP 38 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/151108>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, ACP 47 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/151117>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, ACP 79 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150706>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, ACP 87 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150714>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, BA 35 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150988>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, BA 234 (XVI<sup>e</sup> s.), Actes incomplets (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/151024>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, BA 286 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/151030>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, BA 291/3 (XVI<sup>e</sup> s.), Apostolos fragmentaire (Ac 2,2-19) (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/151037>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 67 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150695>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 351 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150780>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 355 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150785>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 358 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150788>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HTIII 183 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150511>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HTIII 233 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150521>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, MB142 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150891>).
- L'viv, L'vivs'kyi istorychnyi muzei, Pyk 41 (XVI<sup>e</sup> s.), Apostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/147350>).
- L'viv, Natsional'nyi muzei u L'vovi imeni Andreia Sheptyts'koho, Pkk-46 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (Actes = f. 5<sup>r</sup>-75<sup>v</sup>) (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/601038>).
- L'viv, Natsional'nyi muzei u L'vovi imeni Andreia Sheptyts'koho, Pkk-231 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (Actes = f. 13<sup>r</sup>-87<sup>r</sup>) (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/601028>).
- L'viv, Natsional'nyi muzei u L'vovi imeni Andreia Sheptyts'koho, Pkk-264 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (Actes = f. 1<sup>r</sup>-64<sup>v</sup>) (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/601252>).
- L'viv, Natsional'nyi muzei u L'vovi imeni Andreia Sheptyts'koho, Pkk-402 (XVI<sup>e</sup> s.), Apostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/601135>).
- L'viv, Natsional'nyi muzei u L'vovi imeni Andreia Sheptyts'koho, Pkk-675 (XVI<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/601400>).

- Moscou, Musée historique d'Etat, Chlud 42, 2<sup>e</sup> partie (XVI<sup>e</sup> s.), Apostolos, inédit.
- Szentendre, [Srpska pravoslavna crkva. Budimska eparhija. Biblioteka](https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/136407), Đur 2 (XVI<sup>e</sup> s.), manuscrit-commentaire (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/136407>).
- Plovdiv, Народна библиотека "Иван Вазов" 27(17), [Петров апостол \(1598\)](https://digilib.nalis.bg/dspviewerb/srv/viewer/eng/3b6b458a-4b7d-488a-86c1-fa107923ef62?tk=O2tFikt9SIqGwfoQeSPvYgAAAABn0ESq.YaTjD8mTkI83V8eTh_gTjA&citation_url=/xmlui/handle/nls/35733), site Web [https://digilib.nalis.bg/dspviewerb/srv/viewer/eng/3b6b458a-4b7d-488a-86c1-fa107923ef62?tk=O2tFikt9SIqGwfoQeSPvYgAAAABn0ESq.YaTjD8mTkI83V8eTh\\_gTjA&citation\\_url=/xmlui/handle/nls/35733](https://digilib.nalis.bg/dspviewerb/srv/viewer/eng/3b6b458a-4b7d-488a-86c1-fa107923ef62?tk=O2tFikt9SIqGwfoQeSPvYgAAAABn0ESq.YaTjD8mTkI83V8eTh_gTjA&citation_url=/xmlui/handle/nls/35733)).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-43 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (Actes = f. 16<sup>r</sup>-73<sup>r</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601035>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-107 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos, incomplet (Actes = f. 1<sup>r</sup>-23<sup>r</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601195>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-243 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601247>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-253 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601102>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-270 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Apostolos (Actes = f. 1<sup>r</sup>-12<sup>v</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601165>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-310 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (Actes = f. 1<sup>r</sup>-57<sup>r</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601256>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-325 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (Actes = f. 4<sup>r</sup>-64<sup>r</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601262>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-328 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Apostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601107>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-410 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601141>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-423 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (Actes fragmentaires, f. 1-4<sup>r</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601356>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-427 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Apostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601207>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-436 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (Actes incomplets, f. 1<sup>r</sup>-25<sup>r</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601210>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-513 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (Actes incomplets, f. 1<sup>r</sup>-23<sup>v</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601304>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-540 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Apostolos (Actes = f. 4<sup>r</sup>-64<sup>v</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601253>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-699 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601384>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-700 (XVI<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (Actes = f. 1-73<sup>v</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601206>).
- Belgrade, Bibliothèq̃ue Nationale de Serbie RS-031 (1514), inédit.
- Athos, Docheirariou 8 (1540-1564), Praxapostolos, recension russe, Ac 19,33-21,18. Inédit.
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, Pкк-405 (1563), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601138>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 1 (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/150636>).

- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 12 (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150644>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 96 (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150721>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, PkK-715 (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/601387>).
- L'viv, L'vivs'kyï istorychnyï muzeï, PyK 42 (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/147346>).
- L'viv, L'vivs'kyï istorychnyï muzeï, PyK 44 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos, manuscrit continu (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/147375>).
- L'viv, L'vivs'kyï istorychnyï muzeï, PyK 46 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/146666>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, ACP 15, op.1 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/151089>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HTIII 328 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150570>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, BA 34 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150987>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 6 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos, incomplet (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150639>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 8 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150641>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 10 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150642>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 16 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150648>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 20 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150651>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 66 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150694>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 84 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150711>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 85 (XVII<sup>e</sup> s.), Apostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150712>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 86 (XVII<sup>e</sup> s.), Apostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150713>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 147 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150754>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 351 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150784>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HTIII 243 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150532>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, MB 142 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150867>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, MB 353 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150882>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, MB1289 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/150935>).

- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, PPK-167 (XVII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos, incomplet (Actes = f. 1<sup>r</sup>-17<sup>v</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601314>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, PPK-487 (XVII<sup>e</sup> s.), Apostolos (Actes = f. 1-32<sup>r</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601164>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 390 (XVII<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/608827>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, PPK-28 (XVII<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos, Actes f. 1-66b (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601382>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, PPK-302 (XVII<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601171>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, PPK-351 (XVII<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (Actes = f. 1<sup>r</sup>-64<sup>r</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601281>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, PPK-667 (XVII<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601393>).
- Ljubljana Kopitar 006 (1667), inédit.
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, HD 356 (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/150786>).
- L'viv, L'vivs'ka natsional'na naukova biblioteka Ukraïny im. V. Stefanyka, MB 127 (XVIII<sup>e</sup> s.), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/150862>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, PPK-391 (XVIII<sup>e</sup> s.), Apostolos (Actes = f. 1<sup>r</sup>-53<sup>v</sup>) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601127>).
- Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, cod. Slav. 101, Euchologion (XVIII<sup>e</sup> s.).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, PPK-268 (XVIII<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (Actes : f. 1<sup>r</sup>-57) (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601032>).
- L'viv, Natsional'nyï muzeï u L'vovi imeni Andreïa Sheptyts'koho, PPK-722 (XVIII<sup>e</sup> s. ?), Praxapostolos (<https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/601392>).
- Moscou, Musée historique d'Etat, Chlud 33 (date ?), extraits dans Jagić<sup>105</sup> (une image sur [https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/175126?index=0&paginator=entity-set&entityType=OBJECT&entityId=175124&attribute=like\\_predm](https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/175126?index=0&paginator=entity-set&entityType=OBJECT&entityId=175124&attribute=like_predm)).
- Prague, Národní muzeum. Knihovna (date ?), Praxapostol ([https://www.wikidata.org/wiki/Q115628650#/media/File:Praxapostol\\_21.jpg](https://www.wikidata.org/wiki/Q115628650#/media/File:Praxapostol_21.jpg)), une image éditée.
- Vatican, Slave 24 (date ?), Actes des Apôtres, Ac 4,25-5,4, 12,17-28,31 (folios 11-80, avec des lacunes importantes dans les premiers folios) ([https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.slav.24](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.slav.24)).

Signalons au passage la possibilité de futures découvertes de fragments palimpsestes : jusqu'à présent, les nouvelles technologies d'imagerie multispectrales n'ont guère été appliquées aux manuscrits slaves.

### 12.7. Les citations des Actes dans la littérature ecclésiastique vieille-slave

Un certain nombre d'auteurs ecclésiastiques slaves ont cité les Actes. Nous avons réussi à relever les citations de 5 auteurs. À notre connaissance, ce domaine est encore peu étudié. Chr. Hannick discute brièvement la citation d'Ac 16,17 dans l'*Hexaemeron* de l'Exarque Jean V<sup>106</sup>. Bakker rattache les citations de l'Apostolos dans l'*Homélie contre les Bogomiles* de

<sup>105</sup> Cf. METZGER 1972, p. 408-409.

<sup>106</sup> HANNICK 1972, p. 408.

Cosmas le Prêtre à la rédaction de Preslav<sup>107</sup>. Dans la littérature de traduction, les citations bibliques donnent l'impression d'être traduites *de novo* plutôt que tirées d'une Bible slave. M. Garzaniti et F. Romoli ont écrit un article intéressant sur les fonctions des citations bibliques dans la littérature slave<sup>108</sup>, mais ne font aucune étude du texte de ces citations. Leur contribution est néanmoins intéressante pour le chercheur en ce qu'elle indique un certain nombre d'œuvres contenant des citations bibliques.

---

<sup>107</sup> BAKKER 1996, p. 163.

<sup>108</sup> GARZANITI, ROMOLI 2013. M. Garzaniti est aussi l'auteur d'un article *Biblical Quotations in Slavonic Literature*. XIII International Congress of Slavists, in *Slavjanovedenie* 2003, 2, p. 23-66 (*non legimus*).

## BIBLIOGRAPHIE

- AMFILOXIJ 1886 : *Древле-славннскии Карпинскии Апостол XIII века (с греческим текстом 1072 года)*, t. I-III, Moscou.
- ARLEN J.S., 2022 : « An Unpublished Gospel Manuscript Colophon from a Private Collection in the United Kingdom », dans *Entries of the Society for Armenian Studies*, publication en ligne : <https://entriessas.com/an-unpublished-gospel-manuscript-colophon/>
- BAKKER M., 1990 : « Discovered on Mount Athos : The Karakalski Apostol », dans *Palaeobulgarica* 1990/4, p. 61-67.
- , 1995 : « The Set-Up of a Critical Edition of the Old Slavic New Testament », dans *Anzeiger für slavische Philologie* 23, p. 55-108 (<https://unipub.uni-graz.at/download/pdf/10347947.pdf>).
- , 1996 : *Towards a Critical Edition of the Old Slavic New Testament. A Transparent and Heuristic Approach*, Ph.D thesis, Université d'Amsterdam.
- BAKKER M., VAN DER TAK J., 1994 : « Collating Greek and Slavic Apostolos Manuscripts », dans *Palaeobulgarica* 1994/2, p. 32-49.
- BERČIĆ S.I., 1864 : *Čitanka starosloenskoga Jezika*, Prague.
- BEYLERYAN H., GHAZARYAN V., 2022 : *Matt'eos Jughayets'i, interpretations of the Gospel of Luke*, Erevan.
- BLÁHOVÁ E., HAUPTOVÁ Z., 1990 : *Strumica (Macedonian) Apostle. A Cyrillic Document from the XIII Century*, Skopje.
- BOBRIK M. 2013 : *Славянский Апостол: история текста и язык* (Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe, 21), Munich, Berlin, Washington.
- BOGDANOVIĆ D., 1981, *Matičin Apostol*, Belgrade.
- BOGDANOVIĆ D., VELČEVA B., NAUMOV A., 1986 : *L'Apostolos bulgare du XIII<sup>e</sup> siècle : manuscrit Dečani–Crkolez*, Sofia.
- CLEMINSON R.M., 2017 : « Ivan Fedorov's Text of the Apostolos », dans *Canadian-American Slavic Studies* 51, p. 185-198.
- , 2018 : *Is a Critical Edition of the Slavonic Apostolos Possible?*, publication en ligne : [https://www.uni-regensburg.de/assets/sprache-literatur-kultur/slavistik/aktuelles/cleminson\\_abstract.pdf](https://www.uni-regensburg.de/assets/sprache-literatur-kultur/slavistik/aktuelles/cleminson_abstract.pdf)
- Č'RAK'EAN K', 1920 : *Meknowt'iwn Yovhannu Awetaranin*, Venise.
- ERHO T., 2025 : « Ethiopian Palimpsests », dans J. GIPPERT, J. MAKSIMCZUK, H. SARGSYAN (éd.), *Palimpsests and Related Phenomena across Languages and Culture* (Studies in Manuscript Cultures 42), Berlin, p. 393-431.
- ERPENIUS Th., 1616 : *Novum D.N. Testamentum arabice*, Leyde.
- FERRÉ A., 2000 : *Aḥmad ben Abī Ya'kūb ben Ya'far ben Wahb ben Wāḍiḥ al Yak'ūbī, L'histoire des prophètes, d'après Al-Ya'kubī, d'Adam à Jésus* (Études arabes 56), Rome.
- GARZANITI M., ROMOLI F., 2013 : « Le funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura della Slavia Ortodossa », dans *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti* (Biblioteca di Studi Slavistici, 19), Florence, p. 121-155.
- GIBSON M.D., 1899 : *An Arabic version of the Acts of the Apostles and the seven Catholic Epistles from an eighth or ninth Century MS. in the Convent of St. Catherine on Mount Si-*

- nai; with a Treatise on the triune nature of God, with translation, from the same Codex* (Studia sinaitica VII), Londres.
- GIBSON N. et alii, 2018 : « Biblia Arabica: An Update on the State of Research », dans Željko PAŠA, S.J. (éd.), *Between the Cross and the Crescent: Studies in Honor of Samir Khalil Samir, S.J. on the Occasion of His Eightieth Birthday* (Orientalia Christiana Analecta 304), Vatican, p. 57-84.
- GIPPERT J., 2023 : « The textual Heritage of Caucasian Albanian », dans J. GIPPERT, J. DUM-TRAGUT, *Caucasian Albania: An International Handbook*, Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 2023, p. 95-166.
- GIPPERT J., SCHULZE W., ALEKSIDZE Z., MAHÉ J.-P. (éd.), 2009 : *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai*, 2 vol. (Monumenta Palaeographica Medii Aevi : Series Ibero-Caucasica), Turnhout.
- GRAF G., 1944 : *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Studi e testi 118), Vatican.
- GREGORY C.R., 1900-1909 : *Textkritik des Neuen Testaments, t. III*, Leipzig.
- GRIFFITH S.H., 2013 : *The Bible in Arabic*, Princeton.
- GRIGORYAN K., 2021 : *Commentary on the Letter to the Hebrews by Cyril of Alexandria*, Erevan.
- HANNICK C., 1972 : « Das Neue Testament in altkirchenslavischer Sprache », dans K. ALAND (éd.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testament, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, Berlin, New-York.
- HRISTOVA-ŠOMOVA I., s.d. : « Juxtaposing Old Slavonic Apostolos Manuscripts », dans *In Honorem Catalina Velculescu, la aniversară, s.l., Paideia*, p. 171-179.
- HRISTOVA-ŠOMOVA I., MIKLAS H. et alii, 2022 : *Apostolus Eninensis: Bibliothecae Nationalis Bulgaricae codex 1144 - Editio nova. Addendum ad Glagolitica Sinaitica/Universitetsko izdatel'stvo "Sv. Kliment Ohridski"*, Sofia.
- JAGIĆ V., THALLOCY L., WICKHOFF F., 1891 : *Missale Hervoiæ ducis Spalatensis croatico-glaloliticum*, Vienne.
- KALUŽNIACKI A., 1896 : *Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice, Ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII scripti*, Vindobonae.
- KESSEL G., 2025 : « Beyond the Invisible: Some Aspects of Syriac Palimpsests », dans J. GIPPERT, J. MAKSYM CZUK, H. SARGSYAN (éd.), *Palimpsests and Related Phenomena across Languages and Culture* (Studies in Manuscript Cultures 42), Berlin, p. 159-220.
- KONESKI B., 1956 : *Vranešnički Apostol* (Inst. Za mak. Jaz. Stari tekstovi 2), Skopje.
- KOUREMENOS N., 2019 : *La Passione copta di san Filoteo di Antiochia* (Patrologia Orientalis 57/1, n° 249), Turnhout.
- KOVAČEVIĆ R., STEFANOVIĆ D.E., 1979 : *Matičin Apostol (13.Jh)*, Belgrade.
- KUNA H., GOČIĆ N., MAKSIMOVIĆ J., 1986 : *Codex "Christiani" nomine Hval. Potpuno faksimilirano izdanje originala iz Universitetske biblioteke u Bolonji. Zbornik Hvala Krstjanina*, Sarajevo.
- KYRYCHENKO A., 2003 : *The Acts of the Apostles in the Old Slavic Version*, thèse de doctorat, Abilene Christian University.

- , 2004 : « A Late Witness to the Early Text of the Old Slavic Acts », dans *Црквене Студије* 1, p. 205-212.
- KVIRKVELIA E., 2025 : « New Witnesses of the Jerusalem-Rite Lectionary: Georgian Palimpsests Ivir. georg. 47 and Ivir. georg. 59 », dans J. GIPPERT, J. MAKSIMCZUK, H. SARGSYAN (éd.), *Palimpsests and Related Phenomena across Languages and Culture* (Studies in Manuscript Cultures 42), Berlin, p. 309-329.
- LEHFELDT W., 1989 : *Neues Testament des Čudov-Klosters*, Cologne-Vienne.
- LEONTIJ, 1892, *Novij Zavět Gospoda našego Iisusa Christa. Trud svjatitelja Aleksija, mitropolita Moskovskago i vseja Rusi*, Moscou.
- MARGOLIOUTH G., 1896 : « The Liturgy of the Nile », dans *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, oct. 1896, p. 677-731.
- MASLOV S., 2010 : « Отрывокъ Христинопольскаго Апостола, принадлежащій библиотекѣ Университета св. Владимира » [Fragment of the Apostulus Christinopolitanus, Belonging to the Library of the St Volodymyr University], dans *Извѣстія Отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи наукъ* [Proceedings of the Department of the Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences] 15, no. 4, p. 229-269.
- MELISSAKIS Z., 2025 : « Palimpsest Manuscripts in the National Library of Greece, with a Focus on EBE 192 », dans J. GIPPERT, J. MAKSIMCZUK, H. SARGSYAN (éd.), *Palimpsests and Related Phenomena across Languages and Culture* (Studies in Manuscript Cultures 42), Berlin, p. 57-85.
- METZGER B.M., 1972 : *The Early Versions of the New Testament*, Oxford.
- , 1990 : « A Comparison of the Palestinian Syriac Lectionary and the Greek Gospel Lectionary », dans B.M. METZGER (éd.), *New Testament Studies*, Leyde, p. 114-126.
- MIKLOSICH F., 1853 : *Apostolus e codice monasterii Šišatovac palaeoslovenice*, Vienne.
- MONFERRER-SALA J.P., 1999 : *Scripta Arabica Orientalia: Dos estudios de Literatura Arabe Cristiana*, Grenade.
- MÜLLER-KESSLER Ch., SOKOLOFF M., 1998 : *The Christian Palestinian Aramaic New Testament Version from the Early Period. Acts of the Apostles and Epistles* (A Corpus of Christian Palestinian Aramaic IIB), Groningen.
- MURADYAN G., 2023 : *John of Damascus Armenian Translations, Volume II, Old Armenian Version of the Exact Exposition of the Orthodox Faith by John of Damascus. Critical Text and Study*, Erevan.
- NAIRONUS A.F., 1703 : *Novum Testamentum syriacum et arabicum*, Rome.
- NAZOR A., 1999 : « The Bible in Croato-Glagolitic Liturgical Books », dans *The Interpretation of the Bible* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 289), Sheffield.
- NICCUM C., 2014 : *The Bible in Ethiopia, The Book of Acts* (Ethiopic Manuscripts, Texts and Studies Series 19), Eugene.
- NIESSEN F., 2009 : « New Testament Translations from the Cairo Genizah », dans *Collectanea Christiana Orientalia* 6, p. 206-207.
- PANTELIĆ M., NAZOR A., 1977 : *II. Novljanski brevijar. Hrvatskoglagojski rukopis iz 1495. Zupni arhiv Novi Vinodolski. Fototipsko izdanje. Uvod bibliografija*, Zagreb.

- PEN'KOVA Y.A. : “ Славянский Апостол: история текста и язык ”, *Slověne* 2014/2, p. 209-216.
- PETKOV P., HISTROVA A., 2020 : Драготин апостол. Български ръкопис от XII–XIII век [Dragotin Apostolos: A Bulgarian manuscript from 12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> century] (Ohrid Sources Library), St. Kliment Ohridski University Press.
- PHILLIPS D., 2022-2023 : *Dadisho Qatraya, Commentaire sur le Paradis des Pères*, 3 tomes (Sources chrétiennes 626-628), Paris.
- PINES, S., 1996 : Collected Works, tome IV : *Studies in the History of Religion* (éd. S. Stroumsa), Jerusalem.
- POTTHAST D., 2013 : *Christen und Muslime in Andalus* (Diskursen der Arabistik 19), Wiesbaden.
- SARIBEKYAN E., 2023 : *Grigor Tatevatsi, Commentary on the Book of Job*, Erevan.
- SCHMIDT-DEEG E.M., 1994 : *The New York Missal, An Early 15-th Century Croato-Glagolitic Manuscript* (Sagners Slavistiche Sammlung 22), Munich.
- SCHULTESS S., 2018 : *Les manuscrits arabes des Lettres de Paul* (Biblia Arabica 6), Leyde.
- SIMONET J.-L., 2010 : *Sinai Arabic 154 and Paris arabe 6725*, publication en ligne : <https://evangelicaltextualcriticism.blogspot.com/2010/08/sinai-arabic-154-and-paris-arabe-6725.html>
- SMITH-LEWIS A., 1897 : *A Palestinian Syriac Lectionary containing Lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts and the Epistles* (Studia Sinaitica VI), Londres.
- STAAL H., 1984 : *Mt. Sinai Arabic Codex 151 : II, Acts of the Apostles, Catholic Epistles* (CSCO\_462-463, Scriptorum Arabici 42-43), Louvain.
- STEFANOVIĆ D.E., 1989 : *Apostolus Šišatovacensis anni 1324*, Vienne.
- ŠTEFANIĆ V., GRABAR B., NAZOR A., PANTELIĆ M., 1973 : *Croato-glagolitic Missal of Hrvoje, Duke of Split*, Zagreb, Ljubljana, Graz. (<https://glagoljica.hr/?rukopisi=iif.v.a&id=19404>)
- STIPČEVIĆ V.B., 2016 : « The Croatian Glagolitic Bible. The State of the Research », dans *Studi Slavistici* xiii, p. 283-297.
- SUZDAL'CEVA T.V., 2001 : *Čudovskij Manuscript of the New Testament of 1354*, Moscou.
- TANDARIĆ J., 1977 : « Hrvatskoglagolski padovanski brevijar », dans *Slovo* 27, p. 129-147.
- , 1985 : « Sveto Pismo u hrvatskoglagoljskim liturgijskim kodeksima », dans *Polata Knigopisnaia* 14-15 (déc. 1985), p. 15-24.
- TARNANIDIS I.C., 1988 : *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessaloniki.
- TRITTON A.S., 1933 : « The Bible Text of Theodore Abu Kurra », dans *The Journal of Theological Studies*, Volume os-XXXIV, Issue 133, p. 52-54.
- VAN DER TAK J.G., 1996 : « The Apostolus Christinopolitanus and the Text of the Old Slavic Apostolus », dans *Polata Knigopisnaia*, 29-30, p. 4-49.
- VAN ROMPAY L., 2019 : « Lazarus of Beth-Qandesa, Ḥārith bar Mor Sīṣīn, and the ninth-century “Commentary on the Gospel of John” », dans *Parole de l'Orient* 45, p. 363-392.
- VOLLANDT R., 2018 : « The Status Quaestionis of Research on the Arabic Bible », dans *Semitic Linguistics and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan* (Studia Semitica Upsaliensa 30), Uppsala, p. 442-467.

- VOLOSHCHENKO S.A., 2021 : « Parchment fragments of the Apostle from the Collection of the Princes Czartoryski Library: attribution of the text », dans *Library. Science. Communication. From resources management – to knowledge management: International scientific conference publications*, Kyiv, p. 688-691.
- , 2022 : « A Recently Discovered Folia from the 12th-century Apostolus Christinopolitanus », dans *Biblioteka* 26 (35), p. 42-45.
- VÖÖBUS A., 1954 : *Early Versions of the New Testament*, Stockholm.
- VOBKRESENSKIĬ G., 1908 : *Древнеславянский Апостол, послания святого апостола Павла по основным спискам четырех редакций рукописного славянского апостольского текста с разночтениями из пятидесяти одной рукописи апостола XII-XVI вв. : III-V*. Сергиев Посад.
- WALTON B., 1657 : *Biblia sacra polyglotta*, Londres.
- ZAKI V., 2021 : « The “Egyptian Vulgate” in Europe: An Investigation into the Version that Shaped European Scholarship on the Arabic Bible », dans *Collectanea Christiana Orientalia* 18, p. 237-259.
- ZARZECZNY R., 2020 : *Catalogo dei manoscritti etiopici di due collezioni private (Tomasi-Lucchesi)* (Orientalia Christiana Analecta 309), Roma.

## RÉSUMÉ

Cet article vise à résumer l'évolution de nos connaissances des témoins (manuscripts continus, lectionnaires, citations patristiques) des versions albanienne, syro-palestiniennes, arabes et vieille-slaves 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 deux publications antérieures sur le même sujet, l'auteur insère au début quelques éléments de suppléments sur les témoins grecs, latins, syriaques, coptes, éthiopiens et géorgiens des Actes.

## ABSTRACT

This article aims to summarize the evolution of our knowledge of witnesses (continuous manuscripts, lectionaries, patristic citations) of the Caucasian Albanian, Syro-palestinian, Arabic, and Old-Slavonic 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 two previous publications on the same domain, the author inserts at the beginning some elements of supplements on the Greek, Latin, Syriac, Coptic, Ethiopic et Georgian witnesses of the Acts.

## MOTS-CLEFS

1. Actes des Apôtres
2. Critique textuelle du Nouveau Testament
3. Version albanienne
4. Versions syro-palestiniennes
5. Versions arabes
6. Versions vieilles-slaves

## KEYWORDS

1. Acts of the Apostles
2. New Testament Textual Criticism
3. Caucasian Albanian version
4. Syro-Palestinian versions
5. Arabic versions
6. Old-Slavonic versions

How to cite: J.-L. SIMONET, "La critique textuelle des Actes des Apôtres : l'évolution des données externes 3<sup>e</sup> partie", *BABELAO* 14 (2025), pp. 75-106.

# Jésus est-il mort volontairement selon le Coran ? Une lecture historico-critique de Q 4:156-159

*Par*

**Naima Afif**

*Louvain-la-Neuve*

Le thème de la crucifixion dans le Coran est connu pour les problèmes qu'il soulève.<sup>1</sup> De nombreuses recherches ont porté sur la mort réelle ou apparente de Jésus ainsi que le rôle de Dieu et des Juifs dans les événements.<sup>2</sup> La présente contribution entend répondre à une question épineuse (au regard de sa portée théologique) qui dépasse le cadre habituel de l'enquête : Jésus est-il mort de son plein gré ? Il convient d'emblée de préciser que cet article n'a nullement la prétention de dévoiler le texte véritablement authentique du Coran. L'objectif est d'offrir des pistes inexplorées susceptibles d'élucider le sens de versets réputés pour leur ambiguïté. La méthodologie adoptée s'inscrit dans la lignée de l'approche historico-critique qui a connu un essor digne d'intérêt durant ces dernières décennies. Le Coran est ainsi abordé à l'aune de la critique textuelle, de la critique des sources, de la critique des formes et de la critique de la rédaction.<sup>3</sup> Ce changement de paradigme a conduit à des premiers résul-

---

<sup>1</sup> Pour une bibliographie exhaustive, voir AMIR-MOEZZI, DYE 2019, vol. 1, p. 65-67.

<sup>2</sup> Voir en particulier REYNOLDS 2009 et MOURAD 2011. Pour la crucifixion dans la tradition musulmane classique, cf. LAWSON 2009.

<sup>3</sup> Au sujet de l'application de ces méthodes au Coran, on consultera les travaux de Guillaume Dye, notamment dans AZAIEZ et alii 2016, p. 15-16, DYE 2019, 2021a et 2023.

tats qui permettent d'envisager une nouvelle compréhension de la crucifixion dans le Coran : non seulement Jésus serait mort, mais qui plus est, volontairement.

La séquence coranique étudiée ici est composée de quatre versets de taille inégale dans la Vulgate (Q:4 156-159). Le thème de la crucifixion se présente sous la forme d'un texte de genre polémique. Condamnés pour leur infidélité, les Juifs sont fustigés pour avoir calomnié Marie et s'être vanté d'avoir tué Jésus qui, élevé par Dieu, est présenté comme témoin eschatologique. Les versets sont intégrés dans le cadre d'une polémique anti-juive plus large (Q:4 149 et suivants).<sup>4</sup> Dans sa traduction anglaise du Coran publiée en 1937, Richard Bell soulignait le caractère décousu de la séquence, signe de plusieurs phases de réécriture.<sup>5</sup> L'ensemble est, en effet, lié par un même leitmotiv, mais il est composé de blocs distincts.<sup>6</sup> Une polémique générale met en évidence le rejet de Muhammad par les Juifs. Celle-ci englobe trois sous-sections : (1) une polémique « intra-juive » qui souligne l'infidélité des enfants d'Israël ainsi que leur attitude rebelle contre Dieu et Moïse (versets 153-154) ; (2) une polémique juive anti-chrétienne ciblant Marie et Jésus, rejeté en tant que Messie (versets 156-159) ; (3) une polémique tierce (verset 157) qui rompt la progression du propos, sans doute une interpolation, qui condamne des divergences de position. Bien que le passage coranique ait certainement été remanié au gré de nouvelles circonstances et en fonction des besoins théologiques (sur lesquels nous reviendrons), il s'en détache un substrat biblique particulièrement riche.

Charles Zaehner a fait valoir de nombreux parallèles entre Q 4:156-159 et le texte connu sous le nom d'hymne au Christ dans la deuxième épître aux Philippiens (Ph 2:5-11).<sup>7</sup> Il s'agit de l'une des péripécies les plus discutées dans les épîtres de Paul.<sup>8</sup> Jésus se dépouille de sa condition divine, prend la forme d'un esclave et se fait homme jusqu'à accepter la mort sur la croix.<sup>9</sup> Il est ensuite sur-exalté par Dieu qui le glorifie et lui confère le nom qui est au-dessus de tout nom : Jésus-Christ, le Seigneur. Ces résultats, bien que pertinents, sont demeurés peu explorés. La démarche de Zaehner, mu par des préoccupations œcuméniques, a en effet suscité certaines critiques pour le caractère thématique et harmonisant de son approche.<sup>10</sup>

Il y a toutefois de bonnes raisons de reconsidérer le sujet car un examen approfondi révèle des liens théologiques plus complexes entre la péripécie biblique et le texte coranique. En effet, pour certains chercheurs, l'hymne au Christ lui-même trouve sa source dans le Deutéro-Isaïe et le quatrième poème du Serviteur (Is 52:13-53:12), où apparaît un schéma identique d'abaissement volontaire, d'obéissance face la mort et d'exaltation par Dieu. Comment dès lors ne pas envisager (également) une influence isaïenne sur la composition de la séquence coranique ? De fait, plusieurs parallèles pertinents entre Q 4:156-159, Ph 2:5-11 et, par extension, le Deutéro-Isaïe sont jusqu'à présent passés inaperçus: l'humiliation, la reconnaissance du

<sup>4</sup> REYNOLDS 2019, p. 190-196.

<sup>5</sup> « In 149 ff., we have a passage dating from the time of acute controversy with the Jews, as does also 152 ff. This latter passage has, however, been subjected to several revisions, and is very confused as it stands », BELL 1937, p. 68.

<sup>6</sup> Il est possible que ces blocs aient constitué des unités séparées, rassemblées par association thématique au cours d'un processus rédactionnel.

<sup>7</sup> ZAEHNER 1958, p. 211-213.

<sup>8</sup> O'BRIEN 1991, FEE 1995 et ALETTI 2005.

<sup>9</sup> Il s'agit du thème de la kénose qui renvoie à l'acte libre de Dieu de se priver de sa forme divine pour descendre sous forme humaine, jusqu'à endurer la mort de la croix. Sur les différentes interprétations de la kénose, voir ALETTI 2005, p. 158-159.

<sup>10</sup> LEIRVIK 2010, p. 24. Sur le travail de Zaehner, voir SEGOVIA 2017, p. 4-7.

Christ et, en lien avec le sujet qui nous occupe, la mort volontaire. Les similitudes avec le Coran ne seraient donc pas attribuables à une tendance à l'harmonisation, mais plutôt à la présence d'une structure littéraire fondamentale commune dans la Bible.

Au niveau de la critique des sources, cela ne signifie pas que ces deux textes bibliques constituent à eux seuls l'arrière-fond du passage coranique. Dans l'interprétation chrétienne, la figure du « Serviteur souffrant » est centrale : la fréquence des citations et des références du poème d'Isaïe 52:13-53:12 dans le Nouveau Testament en témoigne.<sup>11</sup> Plusieurs des thèmes présents dans Philippiens 2 et Isaïe 53 appartiennent d'ailleurs à l'Église primitive.<sup>12</sup> Rien ne permet donc d'exclure que le passage du Coran ait pu être composé à partir de plusieurs sources bibliques, voire à partir d'une source indépendante au contenu similaire. Les influences extra-bibliques sur le contenu du passage coranique sont également prégnantes. Le topos de la polémique anti-juive dans la sourate 4 prend source à la fois dans le Nouveau Testament et la littérature homilétique chrétienne de langue syriaque.<sup>13</sup>

Le rôle des Juifs, donnés en exemple d'infidélité ainsi que celui de Dieu, présenté comme le véritable maître des événements dans l'épisode de la crucifixion, ont largement retenu l'attention. Cette posture, certes justifiée, souffre cependant de deux écueils majeurs. Premièrement, elle focalise sur la dimension polémique anti-juive de Q 4:156-159. Deuxièmement, elle relègue *a priori* le rôle de Jésus, certes silencieux, au second plan. Or, pour comprendre la dynamique du texte, il est essentiel d'opérer un changement de perspective. Celui-ci consiste d'une part à prendre en compte la tonalité juive anti-chrétienne des versets (à l'intérieur d'un ensemble polémique, plus complexe il est vrai) et d'autre part à replacer le principal protagoniste au cœur du sujet : Jésus.

Il est en outre indispensable de décortiquer minutieusement les différentes strates de Q 4:156-159. Dans cette optique, nous proposons de procéder comme suit. Nous relirons le passage coranique à la lumière de Ph 2:5-11 et Is 52:13-53:12 dans une perspective plurilingue<sup>14</sup>. Ces deux textes constituent en effet un point de départ clairement identifiable et suffisamment fertile sur le plan de l'exégèse biblique pour approcher le sujet sous un jour nouveau. Concernant les mots problématiques dans le Coran, nous prendrons pour point de départ le *ductus* consonantique de la Vulgate, le diacritisme et le vocalisme étant des additions tardives.<sup>15</sup> Pour reprendre les propos de Manfred Kropp, il s'agira de « considérer le *rasm* coranique comme s'il s'agissait d'une inscription arabe préislamique ou d'un graffito ».<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> WENIN 2002, p. 1. Dans l'interprétation juive traditionnelle, le serviteur souffrant est Israël.

<sup>12</sup> BIANCHI 2007, p. 68.

<sup>13</sup> REYNOLDS 2009, p. 253-257.

<sup>14</sup> L'hymne paulinien sera cité selon la version grecque du Nouveau Testament de l'édition de Nestle-Aland [<https://www.die-bibel.de/en/bible/NA28/PHP.2>]. Pour le syriaque, on se reportera à la Peshitta [<https://scholarlyeditions.brill.com/peso/>]. Le texte hébreu de Deutéro-Isaïe est extrait de la BHS [<https://www.die-bibel.de/en/bible/BHS/ISA.53>] et le grec, de la Septante [<https://www.die-bibel.de/en/bible/LXX/ISA.53>].

<sup>15</sup> Attendu que le propos s'adresse aussi bien aux coranologues qu'aux biblistes, rappelons que les premiers manuscrits du Coran étaient dépourvus de points diacritiques et d'indications de voyelles. La canonisation du Coran a été établie à la fin du 7<sup>e</sup> siècle, sous le califat de 'Abd al-Malik b. Marwān (685-705) avec l'intervention du gouverneur al-Ḥajjāj ibn Yūsuf al-Thaqafī. Ce dernier est associé à des réformes orthographiques du texte coranique, à l'introduction du diacritisme et à la division des sourates en versets. HAMDAN 2006, p. 141, DE ROCHE 2014, p. 96-97, DE PREMARE 2005. Toutefois, l'étendue exacte de l'intervention d'Al-Ḥajjāj sur le texte coranique reste à déterminer, voir DYE 2015.

<sup>16</sup> L'auteur poursuit très à propos : « Ainsi une critique textuelle du Coran signifie dans son sens réel et spécifique : questionner le *rasm* du texte coranique et chercher des lectures alternatives possibles. Cela ne mènera pas

Le *ductus* coranique sera examiné sur base d'indices paléographiques et de considérations philologiques, à partir de l'arabe et, le cas échéant, d'autres langues sémitiques.<sup>17</sup> La phraséologie sera comparée avec la littérature biblique et extrabiblique en recourant à la linguistique de corpus, avec une attention particulière pour la tradition syriaque. Il s'agira surtout d'examiner les parallèles entre des expressions coraniques et des formulations théologiques chrétiennes, sans se limiter à une approche purement lexicographique.<sup>18</sup> La division des versets coraniques sera elle aussi revisitée, entraînant des modifications syntaxiques et sémantiques. Enfin, en utilisant les outils de l'exégèse, nous explorerons le processus herméneutique mis en œuvre dans la production<sup>19</sup> du passage coranique. Ce processus laisse penser à une ambiguïté délibérée, destinée à faire réfléchir le lecteur familier avec les sources chrétiennes et juives. Nous proposerons ainsi une lecture alternative qui étayera notre nouvelle hypothèse sur la mort volontaire de Jésus dans le Coran et interrogera, de façon inévitable, un passage historiquement considéré comme fondamental pour la différenciation entre l'islam et le christianisme.

Commençons par présenter le texte de Q 4:156-159 tel qu'il se trouve dans la Vulgate, selon la lecture *Hafs* de l'édition du Caire (1924).<sup>20</sup> Il est accompagné d'une translittération en caractères latins et d'une transcription du squelette consonantique des versets. La traduction française est celle de Blachère, à laquelle des modifications mineures ont été apportées. Voici le contexte des versets. Le Coran énumère une liste de transgressions commises par les enfants d'Israël. Il fustige la mécréance de ces derniers dont les cœurs, imperméables à la foi, ont été scellés par Dieu.

<p>156. wa-bi-kufrihim wa-qawlihim 'alā maryama buhtanan 'aẓīman</p> <p>157. wa-qawlihim 'inna qatalna l-masīḥa 'īsā bna maryam rasūla llāhi wa-mā qatalūhu wa-mā ṣalabūhu walākin šubbiha lahum wa-'inna llaḏīna ḥtalafū fīhi lafīšakkin minhu mā lahum bihī min 'ilmin' illa ttibā' az-zanni wa-mā qatalūhu ya-qānan</p>	<p>156 وَيَكْفُرْ هُمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا</p> <p>157 وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا</p> <p>158 بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا</p> <p>159 وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا</p>	<p>156. [Nous avons scellé leur cœur] à cause de leur incrédulité et de leur propos contre Marie, une immense calomnie</p> <p>157. et [nous avons scellé leur cœur à cause de] leur propos : « Nous avons tué le Messie, Jésus fils de Marie, le messenger de Dieu ! ». Ils ne l'ont ni tué ni crucifié, mais [cela] leur a semblé [ainsi]. En vérité, ceux qui se sont opposés à ce sujet sont certes dans un doute à son endroit. Ils n'en ont nulle connaissance et ne suivent que conjecture. Ils ne l'ont certai-</p>
--	---	--

à des millions de lectures – selon une remarque « pertinente ou impertinente » d'un spécialiste allemand en la matière –, de même que les inscriptions et graffitis ne donnent pas lieu à des légions de significations. En revanche, la cohérence séquentielle que nous essayons d'obtenir réduira naturellement le nombre d'interprétations possibles », cf. KROPP 2016, p. 139.

<sup>17</sup> Les principaux outils utilisés sont mentionnés dans la bibliographie à la fin de cet article. Pour les ressources lexicographiques syriaques en ligne, voir le CAL [<https://cal.huc.edu/>] et Sedra [<https://sedra.bethmardutho.org/>].

<sup>18</sup> Sur l'approche syro-araméenne du Coran, voir LUXENBERG 2007 (pour la version anglaise des résultats de sa thèse de doctorat).

<sup>19</sup> Nous parlons ici de façon générique de la production du texte, sans distinction entre sa composition initiale et les phases de réécriture qui ont conduit à sa forme finale.

<sup>20</sup> Elle est accessible sur le site du Corpus Coranicum : [<https://corpuscoranicum.de/fr/verse-navigator/sura/4/verse/156/print>].

<p>158. bal rafa'ahu'llahu 'ilayhi wa-kāna llāhu 'azīzan ḥakīman</p>	<p>156 وذكروهم وفولهم على مريم نهانا عظما 157 وفولهم انا فلنا المسح عسى ان مريم رسول الله وما فلوه وما صلنوه ولكن سنه لهم وان الدس احلفوا فيه لعي سك منه ما لهم به من علم الا اناع الطن وما فلوه بعسا 158 بل رفعه الله انه وكان الله عربرا حكما 159 وان من اهل الكتاب الا لئومين به قبل موته ويوم العسامه تكون عليهم شهدا<sup>21</sup></p>	<p>nement pas tué. 158. mais Dieu l'a élevé vers Lui. Dieu est puissant et sage.</p>
<p>159. wa-'in min' ahli l-kitabi 'illa la-yu' minanna bihi qa- bla mawtihi wa-yawma l- qiyāmati yakūnu' alayhim šahīdan</p>	<p>159. Il n'est [personne] parmi les gens du Livre qui ne croira pas en lui avant sa mort. Au jour de la résurrection, il sera témoin à leur encontre.</p>	<p>159. Il n'est [personne] parmi les gens du Livre qui ne croira pas en lui avant sa mort. Au jour de la résurrection, il sera témoin à leur encontre.</p>

En Q 4:156, la nature exacte de la calomnie à l'égard de Marie est passée sous silence, mais il est certainement fait référence au Talmud de Babylone qui remet en question la virginité de la mère de Jésus en l'accusant de fornication.<sup>22</sup> En revanche, le reproche concernant Jésus est explicite : les Juifs revendiquent injustement une responsabilité dans sa mort. Il est inutile de rappeler dans le détail combien la formule *šubbiha lahum* en Q 4:157 a été discutée dans les recherches antérieures.<sup>23</sup> Généralement traduite par « il leur a semblé », elle constitue la base de la théorie de la substitution de Jésus sur la croix dans la tradition exégétique classique musulmane. Pour Zaehner, en revanche, le Coran contiendrait en réalité une réminiscence inconsciente de *ἐν ὁμοιώματι* en Ph 2:7, indiquant que Jésus a été créé à l'image des hommes.<sup>24</sup> Le verbe *šbh* dans le verset coranique exprimerait donc à l'origine une assimilation plutôt qu'une illusion (« il a été fait à leur ressemblance »).

On doit à Bishop un rapprochement relativement identique sur le plan sémantique. L'auteur soutient que toutes les occurrences du Nouveau Testament grec de *ὁμοίωμα* sont le plus souvent traduites par *šibh* dans les versions arabes. Il ajoute que le grec *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* est généralement rendu par *في شبه الناس*.<sup>25</sup> Pour appuyer sa démonstration, Bishop établit également un lien entre Q 4:157 et Hb 2:17 où le verbe *ὁμοίω* à la forme passive est utilisé dans un passage sur l'identification du Christ avec ses frères en toutes choses, dénotant son humanité.<sup>26</sup> Cette compréhension de *šbh* dans le Coran n'est guère impossible; elle correspondrait bien au sens du verbe syriaque *ܘܫܒܗ* au *pael* (« rendre similaire, ressembler »).<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Le processus de rasmification a été réalisé au moyen de l'outil Rasmify : [<https://telota.github.io/rasmify.js/demo/>].

<sup>22</sup> Basetti-Sani 1977, p. 171. Le sujet a pu être introduit de manière indirecte par l'intermédiaire de sources chrétiennes.

<sup>23</sup> Plusieurs hypothèses ont été avancées : (1) Dieu a sauvé Jésus de la mort en le remplaçant par un autre selon la théorie de la substitution de l'exégèse classique musulmane ; (2) la mort de Jésus n'a été qu'apparente, suivant une interprétation docétiste reflétant les controverses chrétiennes de l'Antiquité tardive ; (3) Jésus est véritablement mort sur la croix. Pour une vision d'ensemble de la complexité de la christologie coranique, voir Dye 2021b.

<sup>24</sup> Zaehner 1958, p. 211-212.

<sup>25</sup> Il faut cependant nuancer cette affirmation. Les versions arabes ont tantôt le singulier « à la ressemblance d'un homme » (MS Sinai arabe 151 : *وصار في شبه البشر*), tantôt le pluriel à la ressemblance des hommes (MS Sinai arabe 161 : *وصار في شبه الناس*). Dans la Peshitta, le point de référence est un homme au singulier, autrement dit quelqu'un : *ܘܫܒܗ ܕܚܝܘܢܐ*. Dans la version harkléenne on trouve un pluriel, comme en grec *ܘܫܒܗ ܕܚܝܘܢܐ*. Pour les versions arabes des Épîtres de Paul, voir Zaki 2022.

<sup>26</sup> Bishop 1940, p. 71-73.

<sup>27</sup> En Hb 2:17, la Peshitta et la version harkléenne utilisent le verbe *ܘܫܒܗ*.

Pour sa part, et en dépit du rapprochement qu'il opère avec Ph 2:7, Zaehner n'invoque pas de correspondances sémantiques et théologiques entre l'hymne au Christ et le Coran. Parce qu'il était inconcevable de dire que Jésus était Dieu ayant pris l'apparence d'un homme (et d'adhérer à la doctrine chrétienne de la divinité du Christ), cette idée a été écartée. Jésus est d'ailleurs présenté dans le verset coranique comme le Messie, le fils de Marie et le messenger de Dieu.<sup>28</sup> Zaehner propose ainsi de traduire *šubbiha lahum* par « doubt was caused for them », marquant la confusion des Juifs quant à leur rôle dans la mort du Christ.<sup>29</sup> Sans nier la possibilité d'une influence (consciente ou non) de la tournure de phrase paulienne et du thème de la similarité sur le Coran, une relecture de *šubbiha* sur base du *ductus* consonantique seul présente d'autres options dignes d'attention.<sup>30</sup>

En premier lieu, *سبه* (Fig. 1) peut correspondre aux lettres *sin*, *ba* et *ta marbūta*, dont les deux points constituent une addition tardive dans les manuscrits coraniques. Apparaît alors un candidat plausible, le substantif féminin *سَبِيَّةٌ* (« insulte » selon le *Lisān*), dérivé de la racine arabe *SBB* (« couper », « insulter »). On trouve deux occurrences de la racine *SBB* dans le Coran, uniquement dans un contexte d'injure envers Dieu : *tasubbū* et *fayasubbū* en Q 6:108 (Fig. 4 et 5). Le mot *sabb* servira d'ailleurs ultérieurement dans la jurisprudence islamique pour désigner le blasphème contre Dieu, le prophète, les compagnons et l'islam en général.<sup>31</sup> Lane prête à *subba* les sens de « disgrâce, honte, raison d'être insulté »<sup>32</sup> et Kazimirski « injure, parole injurieuse, reproche ».<sup>33</sup>

Si nous envisageons ces différentes options sémantiques, des changements grammaticaux interviennent. La construction *walākin* suivie d'un verbe devrait éventuellement laisser place à *walākinna* pour introduire une phrase nominale.<sup>34</sup> Ou bien, on peut considérer *ولكى* (Fig. 1) comme la conjonction *wa* et la particule de corroboration *la-* suivie du copule *kāna* en *scriptio*

<sup>28</sup> Il conviendra d'analyser nos résultats concernant Q 4:156-159 en relation avec les versets 171-172 de la même sourate au sujet de la polémique sur la divinité de Jésus. Une telle étude dépasse le cadre de cet article. Un lien digne d'attention entre Ph 2:5-11 et Q 4:172 en particulier a déjà été établi, voir SAMIR 2008, p. 156-157.

<sup>29</sup> ZAEHNER 1958, p. 211. À y regarder de près, on peut se demander si la deuxième partie de Ph 2:7 n'a pas alimenté l'hypothèse du simulacre de la mort de Jésus dans la tradition exégétique musulmane. Le passage est le suivant : « il [= le Christ] a été trouvé en apparence comme un homme ». Le texte grec contient le mot *σχήμα* qui signifie « forme, figure, apparence » (par opposition à la réalité), « spectacle, semblant », voir LIDDEL, SCOTT, 1940, vol. 2, p. 1745. Le syriaque utilise *ܫܚܝܡܐ* avec les mêmes acceptions auxquelles s'ajoute celle de « simulacre », voir SOKOLOFF 2009, p. 74. Enfin, l'arabe donne *šakl* (« forme, ressemblance, apparence, modèle »), qui est synonyme de *šabah* et *šibh* (LANE 1872, vol. 4, p. 1586-1587). Le rapport est loin d'être évident, mais les thèmes de l'illusion et d'un *quidam* (qui a pu servir de substitut) sont présents. Soulignons qu'en Is 53:2, on retrouve un champ sémantique similaire avec l'utilisation des mots *תֶּאֱרָךְ* (« forme ») et *מַרְאֵהוּ* (« apparence »), mais dans un contexte où le Serviteur est défiguré, méprisé et persécuté à mort.

<sup>30</sup> L'examen peut donner lieu à plusieurs hypothèses de lecture, mais un choix est opéré en fonction du contexte, au risque de se perdre dans un dédale de probabilités. Les éléments paléographiques seront illustrés, à titre indicatif, par les données fournies par l'un des manuscrits coraniques les plus anciens, le Codex Parisinopetropolitanus (Bibliothèque Nationale de France, Arabe 328a), cf. DEROCHE 2009. Le manuscrit est accessible en ligne (pour Q 4:156-159, cf. fol. 19v) : [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8415207g/f46.item].

<sup>31</sup> LUTZ 1997.

<sup>32</sup> Le lexique donne « a disgrace, a shame, a thing that occasions one's being reviled », LANE 1872, vol. 4, p. 1284-1285. En Geez, *sababa* signifie (« haïr, détester »), cf. LESLAU 1987, p. 483. Nous reviendrons sur cette signification plus loin.

<sup>33</sup> KAZIMIRSKI 1860, vol. 1, p. 1038.

<sup>34</sup> La règle n'est pas homogène dans le Coran où *lākin* est parfois utilisé devant un nom au nominatif, voir VAN PUTTEN 2023. Sur les erreurs grammaticales dans le Coran, voir BURTON 1988 ; GILLIOT et LARCHER 2003.



manuscripts coraniques<sup>41</sup>, il est possible de reconstruire sur base de la graphie défective de سسه un autre substantif féminin arabe : شَنَاءَةٌ (« haine mêlée d'inimitié et de mauvais caractère »).<sup>42</sup> Dérivé de la racine sémitique commune  $\dot{S}N'$ , ce mot a pour équivalents ܫܢܐܗܘܬܐ en syriaque et שנאָה en hébreu et araméen. La racine  $\dot{S}N'$  est présente dans le texte reçu du Coran à trois reprises : *šanā'anu* (« haine » en Q 5:2 et 5:8) et *šāni'aka* (« celui qui te hait » en Q 108:3). Dans l'édition du Caire, ces mots s'écrivent tous deux avec un *alif* et une *hamza*.

En revanche, dans le codex Parisino-petropolitanus par exemple, chez le même copiste, le mot *šanā'anu* est attesté sous deux orthographes différentes (cf. Fig. 2 et 3) : sans *alif* ni *hamza* (*šanān*) et avec *alif* seulement (*šanān*).<sup>43</sup> Ceci fournit donc des bases légitimes à l'hypothèse de lecture *šanā'atan*. Suivant la même structure grammaticale que celle décrite précédemment, les phrases *wa-lākin(na)/wa-lakāna šanā'atan lahum* signifieraient alors « mais/certes en effet c'est de la haine pour eux » ou « mais/certes en effet ils ont de la haine », si l'on considère la tournure prépositionnelle comme l'expression de la possession. Autrement dit, ce serait un sentiment d'hostilité envers Jésus qui expliquerait l'affirmation contestée des Juifs : « nous avons tué le Messie ».<sup>44</sup>

Quelle que soit la lecture adoptée (*subbatan* ou *šanā'atan* au lieu de *šubbiha*), le Coran n'évoquerait ni l'idée de mort apparente du Christ soutenue par l'exégèse musulmane courante (c'était un faux-semblant), ni celle de similarité exprimée en Ph 2 (Dieu s'est fait à la ressemblance des hommes), ni celle d'une compréhension docétiste de la crucifixion. Le passage coranique soulignerait ici plutôt une déconsidération et un rejet du Messie. Le texte ferait alors davantage écho à la description du Serviteur souffrant qui est « profané » (لٓٓٓٓ) et « méprisé » (لٓٓٓٓ) en Is 53,5 avant son élévation.

Il convient de souligner ici que la racine hébraïque ללן (« profaner ») a également les sens de « blesser », « percer » ou « ouvrir ».<sup>45</sup> On retrouve étonnamment la même idée dans la racine arabe *SBB* (« insulter ») qui a pour premières acceptions « couper », « percer », « transpercer ».<sup>46</sup> Les mots *mehollal* et *subba* évoquent donc tous deux l'idée de blesser. Dans les contextes biblique et coranique relatifs au Messie, ils portent une lourde charge théologique : ils peuvent suggérer une atteinte physique ou morale et une profanation du sacré.<sup>47</sup>

La polysémie du *ductus* coranique en Q 4:157 est en cela particulièrement significative. Sur le plan de l'intertextualité, les sens proposés (insulte et haine) trouvent en effet des résonances certaines avec le Nouveau Testament. L'injure et la haine y sont assimilées à une forme de meurtre. Dans le Sermon sur la montagne (Mt 5:21-22), Jésus élargit la portée du premier commandement en condamnant indistinctement le meurtre, la colère et l'usage de

<sup>41</sup> VAN PUTTEN 2018.

<sup>42</sup> LANE 1872, vol. 4, p. 1603-1604.

<sup>43</sup> Sur ce point en particulier, voir DEROCHE 2009, p. 62. Sur la *hamza* dans le codex de Paris, cf. DEROCHE 2009, p. 66-71. La sourate contenant la dernière occurrence la racine  $\dot{S}N'$  n'est pas préservée dans le manuscrit.

<sup>44</sup> L'usage du *ta marbūṭa* en arabe dans le mot *šanā'atan* pourrait ici encore désigner cette haine en particulier et va dans ce sens.

<sup>45</sup> BROWN, DRIVER, BRIGGS 2010, p. 319-320.

<sup>46</sup> KAZIMIRSKI 1860, vol. 1, p. 1038-1039.

<sup>47</sup> Le sens de profaner serait شَاب en arabe et ܫܒܐ syriaque, le *pael* de ܫܒܐ.

termes injurieux à l'égard d'un frère.<sup>48</sup> De plus, en 1 Jn 3:15, on lit : « Quiconque hait son frère est un meurtrier, et vous savez qu'aucun meurtrier ne possède en lui la vie éternelle ».<sup>49</sup>

Cette idée est déjà présente dans le judaïsme ancien. Selon le Talmud, la haine dite gratuite (שנאת תורה) constitue la raison principale de la destruction du Second Temple. Plus encore, elle équivaut aux trois péchés majeurs que sont l'idolâtrie, la transgression des interdits sexuels et le meurtre, ces derniers étant eux-mêmes les causes de la destruction du Premier Temple (*Yoma* 9b). On peut donc voir dans cette polysémie une pointe d'ironie qui ne serait pas involontaire. Pour le lecteur ou l'auditeur averti, le verset coranique ferait allusion à un acte ou un sentiment (insulte ou haine) aussi grave que le meurtre lui-même, bien que les Juifs ne soient pas tenus pour responsables de la mort du Christ.

Jusqu'ici, les versets coraniques mettaient en perspective une polémique juive dirigée contre Marie et Jésus, marquée par le dénigrement et l'hostilité. Or, en Q 4:158, une phrase qui condamne des opinions divergentes (sur la responsabilité des Juifs ou sur la mort de Jésus) opère un changement de ton dans la séquence: « En vérité, ceux qui se sont opposés à ce sujet sont certes dans un doute à son endroit. Ils n'en ont nulle connaissance et ne suivent que conjecture. Ils ne l'ont certainement pas tué ». La redondance de la dénégation (« ils ne l'ont certainement pas tué » après « ils ne l'ont ni tué ni crucifié ») peut répondre à un effet de style, ou constituer un ajout ultérieur.<sup>50</sup> Il est nécessaire de mettre en évidence deux points importants.

Premièrement, l'argumentation coranique qui s'appuie sur une accumulation de griefs à l'égard d'opposants (ils sont en proie au doute, à l'ignorance et l'hypothèse) n'est pas exclusive à Q 4:158 et fait partie de l'arsenal rhétorique coranique. Les formules utilisées (« ils n'en ont aucune connaissance » et « ils ne font que suivre des conjectures ») se retrouvent en effet avec des variations mineures au sein d'autres versets de nature polémique (Q 6:116, 10:66, 53:23 et 53:28).<sup>51</sup>

Deuxièmement, les adversaires dont il est question ne sont pas clairement identifiés : ils sont désignés par le pronom relatif *al-ladīnna* (« ceux qui »). Comme l'a montré Azaiez, l'anonymat et l'indétermination de l'adversaire dans la polémique coranique en général poursuit une stratégie plurielle : dévaloriser l'opposant, élargir l'audience concernée, créer une connivence avec le lecteur/auditeur et actualiser la controverse à chaque interaction avec le texte.<sup>52</sup> Le passage coranique peut ainsi s'inscrire dans le contexte historique de l'Arabie du 7<sup>e</sup> siècle ou dans un contexte d'élaboration plus tardif.<sup>53</sup> Son caractère allusif permet aussi de réorienter stratégiquement le propos contre un nouvel ennemi. Il faut donc en déduire qu'il s'agit très certainement d'une interpolation qui ouvre la voie à la controverse musulmane anti-chrétienne au sujet de la crucifixion.

Après l'abaissement de Jésus, découlant du dédain dont il a fait l'objet (« c'est une insulte pour eux »), vient ensuite son élévation par l'entremise divine en Q 4:158 : « mais Dieu l'a

<sup>48</sup> MARGUERAT 1995, p. 152-158.

<sup>49</sup> La Peshitta donne *ܘܢܘܩܡܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܘܢܘܩܡܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ* et utilise le verbe *ܘܢܘܩܡܘܢܐ* (« haïr ») au participe *ܘܢܘܩܡܘܢܐ*.

<sup>50</sup> Il est possible d'envisager une autre signification en lien avec la non-reconnaissance du Christ par les Juifs, comme nous le verrons plus loin.

<sup>51</sup> En particulier dans les polémiques coraniques contre le paganisme. Au sujet des divinités païennes dans le Coran, voir CRONE 2010.

<sup>52</sup> AZAIEZ 2015, p. 156.

<sup>53</sup> Le verset coranique serait l'écho de controverses christologiques de l'Antiquité tardive, cf. DEBIE 2016, p. 150-151. Cette grille d'interprétation « hérésiologique » a été remise en question, cf. DYE 2021b.



feste sous de nombreuses formes et peut s'inscrire, notamment, dans le cadre de serments de malédictions et de reproches, comme c'est le cas dans le contexte de Q 4:156-159.<sup>62</sup>

Après la phase d'abaissement et d'élévation en Ph 2, Paul exprime le triomphe inconditionnel du Christ sur la création entière : « que tout genou fléchisse », « que toute langue le reconnaisse publiquement » (Ph 2:10). Le verbe utilisé est ἐξομολογέω qui signifie « témoigner », « confesser », et renvoie à une profession de foi.<sup>63</sup> Ce n'est donc certainement pas un hasard si en Q 4:159 le Coran conçoit également un acte de foi impératif. Toutefois, ce n'est pas l'entièreté de la création qui est concernée, mais une catégorie d'hommes seulement : « Il n'est [personne] parmi les gens du Livre qui ne croira pas en lui (*la-yu 'minanna bihi*) avant sa mort (*qabla mawtihi*) », ou « avant leur mort (*qabla mawtihim*) », selon une variante canonique notable.<sup>64</sup> La signification précise de la phrase (doublement négative) est ambiguë en raison de l'utilisation du pronom suffixe masculin singulier *-hi* dont l'antécédent n'est pas clairement identifiable. La foi est-elle dirigée vers Dieu ou le Christ ? La formule « gens du Livre » concerne-t-elle ici les Juifs en particulier ou inclut-elle les Chrétiens ?<sup>65</sup> Comment faut-il comprendre le complément de temps « avant sa mort ? ».

Un premier élément de compréhension est fourni par le Deutéro-Isaïe qui constitue l'arrière-fond de l'hymne de Paul. Alletti a souligné le rapport entre Ph 2:10 et Is 45:23 où est annoncée la domination universelle, non pas du Christ, mais du Dieu unique : « Je le jure par moi-même, la vérité sort de ma bouche et ma parole ne sera point révoquée : Tout genou fléchira devant moi, toute langue jurera par moi ».<sup>66</sup> Le contenu de la confession est ensuite formulé en Is 45:24 : « En l'Éternel, dit-on de moi, est la justice et la force ».<sup>67</sup> Le verbe *šb'* (« jurer ») en Is 45:23 correspond bien à notre conjecture *'alā* (qui a le même sens) en Q 4:158. De plus, les contextes immédiats des versets isaïens et coraniques se rejoignent. Les deux textes décrivent le même attribut de puissance divine qui, en arabe et en hébreu, est d'ailleurs rendu par un mot dérivé de la racine sémitique commune *'ZZ*.<sup>68</sup> Is 45:24 utilise les substantifs « justice et force (*'oz*) » et Q 4:158 les adjectifs « puissant (*'aziz*) et sage ».

On peut raisonnablement supposer que la phrase coranique a été influencée ici par le souvenir d'Isaïe, puisqu'elle condense en l'espace de quelques mots seulement les thèmes du serment, de la puissance divine et de la reconnaissance inconditionnelle, moyennant certes des réajustements.<sup>69</sup> Nous suggérons par conséquent de la lire, non pas *bal rafa 'ahu 'llahu 'ilayhi* (« mais Dieu l'a élevé vers lui »), mais *bal rafa 'ahu 'llahu 'alāhu* (« mais Dieu l'a élevé. Il l'a juré »). Une nouvelle phrase commence donc à partir de *'alāhu*. Le suffixe pronominal *-hu* est anticipatif et renvoie à la proposition suivante (*wa-in...*). Le serment porte alors sur la

---

<sup>62</sup> Pour une typologie détaillée des différentes formes de polémique dans le Coran, voir ROBINSON 2003, p. 116-117. Notons que dans la Vulgate, c'est surtout la racine *QSM* qui est employée.

<sup>63</sup> MICHEL 1967.

<sup>64</sup> La variante de lecture est mentionnée dans la recension d'Ubayy ibn Ka'b (m. 649), voir JEFFERY 1937, p. 127.

<sup>65</sup> Cette expression (dans le Coran) désigne généralement aussi bien les Juifs que les Chrétiens, ou les Chrétiens et les Juifs seulement. Pour une vision alternative, on se reportera à GALLEZ 2008.

<sup>66</sup> ALETTI 2005, p. 141 note 4, p. 172-173.

<sup>67</sup> La phrase est difficile à interpréter en raison de la position de *لِي* (« pour moi ») et *أَمْرًا* (« il dit ») dans la phrase.

<sup>68</sup> GESENIUS 1921, p. 577. WAGNER 1989, p. 2-14.

<sup>69</sup> La présence du thème de la reconnaissance dans Philippiens 2, inspiré par le texte d'Isaïe, a-t-elle facilité une recomposition postérieure du Coran en recourant au contexte plus large d'Isaïe ? Ou le Coran s'est-il directement appuyé sur Isaïe ? Nous aborderons ces questions dans notre conclusion.

croissance des gens du Livre : dans *la-yu'minanna*, la particule énergique *la-*, souvent employée pour signifier la réalisation d'une chose certaine ou un serment, renforce cette hypothèse. Suit une déclaration divine solennelle. La mention des attributs divins peut alors correspondre soit à une incise, soit aux premiers mots du discours direct dans lequel Dieu parle de lui-même : « [Dieu] l'a juré — Dieu est puissant et sage : *Il n'est [personne] parmi les gens du Livre, qui ne croira pas en lui ... !* » ou « [Dieu] l'a juré: *Dieu est puissant et sage! Il n'est [personne] parmi les gens du Livre, qui ne croira pas en lui ... !* ».

Dans le cas où la croyance porterait sur le Messie, la phrase viendrait expliciter l'intervention divine en faveur de Jésus : une catégorie de réfractaires, dominés par plus puissant qu'eux, croira en lui. L'expression « gens du Livre » ne concernerait donc ici que les Juifs, puisque les Chrétiens reconnaissent la messianité de Jésus. Il pourrait même s'agir d'une influence de la théologie néotestamentaire, avoir foi en le Christ étant une condition essentielle pour accéder à la vie éternelle.<sup>70</sup>

En Q 4:159, Jésus ou Dieu est ensuite présenté comme un témoin eschatologique contre les mêmes gens du Livre.<sup>71</sup> Les premiers mots de la phrase *ويوم العظامه* (Fig. 9a et 9b) sont généralement lus comme un complément circonstanciel de temps : *wa-yawma l-qiyamata* (« au jour de la résurrection »). Toutefois, on peut très bien considérer le *waw* comme une particule de serment et comprendre : « Par le jour de la résurrection ! (*wa yawmi l-qiyamati*) ». L'attestation divine qui s'inscrit logiquement dans la continuité du verbe « il a juré » serait certes disloquée, mais elle présente un style saccadé commun à d'autres sourates. Dieu jure par le jour de la résurrection en Q 75:1 dans une sourate éponyme qui porte en grande partie sur la résurrection des corps et se clôture par une question : « Dieu n'est-il pas capable de faire revivre les morts ? » On aurait alors une allusion au pouvoir divin résurrecteur. D'un point de vue intratextuel, il s'agit sans doute de conduire l'auditeur ou le lecteur à considérer la réalité de la résurrection en général, voire de Jésus en particulier. La dernière partie de Q 4:159, interprétée comme l'annonce du témoignage eschatologique de Jésus, a servi de base aux exégètes classiques musulmans pour appuyer la croyance en la parousie. Celle-ci s'est articulée dans une perspective anti-chrétienne, renforçant par là même un rejet de l'idée de la mort de Jésus.<sup>72</sup> Or, ce rejet repose sur des bases discutables.

Nous arrivons à présent au dernier point de convergence, et non des moindres, entre Ph 2:5-11, le Deutéro-Isaïe et le passage coranique sur la crucifixion: celui de la mort ou de l'humiliation volontaire du Messie. En Q 4:159, la proposition temporelle *qabla mawtihi* (« avant sa mort ») a donné lieu à des interprétations divergentes. Le suffixe possessif *-hi* renverrait soit à Jésus, soit à toute personne faisant partie des *ahl -al-kitāb*. L'interprétation traditionnelle musulmane consiste à dire, pour simplifier, que les gens du Livre reconnaîtront Jésus avant sa mort qui adviendra à la fin des temps, car il est toujours vivant, ou avant leur propre mort dans le monde ici-bas.

Il est cependant possible d'offrir une lecture alternative à *هل موته* (Fig. 10). Elle consiste à : (1) adopter une ponctuation après *la-yu'minanna bihi* et à envisager la séquence suivante

<sup>70</sup> Le verbe *أمن* avec la préposition *ب* reflèterait alors le grec *πιστεύω* *èn* et le syriaque *ܕܘܡܚܝܢ* (« croire en »).

<sup>71</sup> S'il est question de Jésus, il est peut-être fait allusion à Apocalypse 1:5 où le Messie est décrit comme « un témoin fidèle » (*ὁ μάρτυς ὁ πιστός*). Notons qu'on peut aussi lire *takūnu* (« tu seras ») au lieu de *yakūnu*, la phrase s'adressant alors à Muhammad. La variante est rapportée par Ibn Ḥālawaih (d. 981) dans son *Muḥtaṣar*, selon le Corpus Coranicum (accessible en ligne). Une troisième possibilité est *nakūnu* (« nous serons ») faisant de Dieu, locuteur omniscient, le témoin à la fin des temps.

<sup>72</sup> REYNOLDS 2009, p. 249-251.





possèdent une portée théologique significative. L'hypothèse de lecture « il a accepté sa mort » offre donc une alternative plausible à la leçon traditionnelle « avant sa mort ».

À la lumière de ce qui précède, nous proposons une nouvelle compréhension du passage sur la crucifixion dans le Coran. Ont été retenus dans le texte, les sens qui reflètent les arguments majeurs développés plus haut. Une ébauche d'apparat diacritique reprend les autres possibilités de lecture envisagées (= D) qui diffèrent de la Vulgate (= V). Dans le texte arabe, la translittération et la traduction française, les mots reconstruits hypothétiquement sont marqués en gras. Les versets, dont la numérotation est donnée entre parenthèses, sont réorganisés en fonction de la progression du propos.

<p>[156] wa-bi-kufrihim wa-qawlihim 'alā maryama buhtanan 'azīman [157] wa-qawlihim 'inna qatalna l-masīḥa 'isā bna maryam rasūla llāhi</p> <p>wa-mā qatalūhu wa-mā ṣalabūhu <b>wa-lākinna</b><sup>1</sup> <b>subbatan</b><sup>2</sup> lahum {...} wa-mā qatalūhu yaqīnan</p> <p>[158] bal rafa 'ahu 'llahu 'alāhu<sup>3</sup> wa-kāna llāhu 'azīzan ḥakīman [159] wa-'in min 'ahli l-kitabi 'illa la-yu' minanna bihi</p> <p><b>qabila mawtahu</b><sup>4</sup> <b>wa-yawmi</b><sup>5</sup> l-qiyāmati yakūnu 'alayhim šahīdan</p> <hr/> <p>1. wa-lākinna] wa-lakāna D; wa-lākin V</p> <p>2. subbatan] šanā'atan D; šubbiha V</p> <p>3. 'alāhu] D; 'ilayhi V</p> <p>4. qabila mawtahu] D ; qabla mawtihi V</p> <p>5. wa-yawmi] D; wa-yawma V</p>	<p>[156] وَيَكْفُرْهُمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا [157] وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن سُبَّهٖ لَهُمْ {...} [158] بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَٰهًا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا [159] وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ۗ وَيَوْمَ ۙ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا</p> <hr/> <p>1. [وَلَٰكِن: وَلَكِي] D; وَلَكِن V</p> <p>2. [سُبَّهٖ : سسه] D; سُبَّهٖ V</p> <p>3. [إِلَٰه : الله] D; إِلَٰهِي V</p> <p>4. [قَبْلَ مَوْتِهِ : قبل موته] D ; قبل موته V</p> <p>5. [وَيَوْم : ويوم] D ; وَيَوْم V</p>	<p>[156] [Nous avons scellé leur cœur] à cause de leur incrédulité et de leur propos contre Marie, une immense calomnie [157] et [à cause de] leur propos : « Nous avons tué le Messie, Jésus fils de Marie, le messager de Dieu ! ».</p> <p>Ils ne l'ont ni tué ni crucifié ; <b>mais c'est<sup>1</sup> une insulte pour eux.</b><sup>2</sup> {...}<sup>85</sup> Il ne l'ont certainement pas tué.</p> <p>[158.] Au contraire, Dieu l'a élevé.</p> <p><b>Il l'a juré<sup>2</sup></b> — Dieu est puissant et sage : [159] « Il n'est [personne] parmi les gens du Livre, qui ne croira pas en lui ! »</p> <p><b>Il a accepté sa mort<sup>4</sup>. Par le jour de la résurrection !<sup>5</sup></b> Il sera témoin contre eux.</p> <hr/> <p>1. mais c'est] c'est certes en effet D; mais V</p> <p>2. une insulte pour eux] un sujet d'insulte pour eux D ; de la haine de leur part D; [cela] leur a semblé [ainsi] V</p> <p>3. il a juré] il a exercé son pouvoir D ; vers lui V</p> <p>4. il a accepté sa mort] D ; avant leur mort V</p> <p>5. par le jour] D ; le jour V</p>
--	--	---

On remarquera que dans la Vulgate, les versets s'achèvent principalement par la terminaison *-an* dont la prononciation pausale devient *-ā*. Selon notre nouvelle lecture, le style est plus haché à la fin du passage et introduit davantage de rimes en *h* (◦) : 'llah(u)'/alāh(u), bih(i)/

<sup>85</sup> Ici intervient l'interpolation au sujet des opinions divergentes.

*mawtah(u)/l-qiyāma(ti)*, avec la prononciation pausale du *ta marbūṭa* en *h*. Le changement de rythme va de pair avec le changement de sujet traité : le dévoilement du dessous des événements et le témoignage eschatologique. Ces rimes, qui contribuent à renforcer l'intensité du passage, concordent parfaitement avec le style apocalyptique coranique.

Au terme de cette enquête, il convient de synthétiser nos observations et d'apporter des éléments de conclusion. Tout d'abord, au niveau de la critique rédactionnelle, il apparaît très clairement que la composition coranique initiale contient des ajouts et des transitions en vue de l'adapter à un nouvel objectif. Ce dernier semble avoir progressivement évolué. Q 4:156-159 est au départ un texte polémique dirigé contre les Juifs qui soutiennent avoir tué et crucifié Jésus, qu'ils n'ont pas reconnu comme le Messie. Le Coran dément les propos des Juifs, considérés comme une marque d'insulte ou de haine, et prend parti pour les Chrétiens, en appuyant l'idée de la mort volontaire du Christ. Le texte, à partir de « en vérité, ceux qui se sont opposés à ce sujet » jusqu'à « ne suivent que conjecture » en Q 4:157 apparaît comme une addition ultérieure visant certainement à verrouiller toute velléité de débat à ce propos. Le passage, (re)dirigé contre les gens du Livre, formule commodément interprétée de manière ambiguë et inclusive, a ensuite sans doute permis de s'engager plus aisément dans une polémique au sujet de la crucifixion avec les Chrétiens.

Sur le plan de la critique des sources, le passage coranique a montré de nombreux parallèles avec l'hymne paulinien et le poème du Serviteur souffrant dans le Deutéro-Isaïe. Ces deux textes ont exercé une influence significative sur le schéma théologique de Q 4:156-159. La raison de ce rapprochement dans le Coran est certainement d'ordre rhétorique. En se basant sur un noyau thématique connu aussi bien des Juifs que des Chrétiens, le Coran visait à attirer l'attention d'un large auditoire par un effet de double résonance. Q 4:156-159 révèle plusieurs traits communs avec l'épître aux Philippiens et le Deutéro-Isaïe, mais comme on décèle la présence d'accords majeurs avec ce dernier qui ne figurent pas dans le premier (sur base d'équivalences sémantiques et thématiques), nous serions enclins à conclure à un substrat isaïen. Ces liens peuvent toutefois illustrer une situation plus complexe, car il est difficile de déterminer si cette hétérogénéité résulte d'une diversification des sources (vétéro- et néo-testamentaires, directes ou indirectes) dans la composition originelle du passage coranique, ou d'interventions rédactionnelles successives obéissant à la reformulation d'un projet littéraire et théologique.

Bien que la question reste ouverte, les similitudes entre l'hymne au Christ, le poème du Serviteur souffrant et le Coran offrent une grille de compréhension particulièrement éclairante pour procéder à une relecture d'ensemble de Q 4:156-159. Celle-ci a été conduite à partir du *ductus* consonantique de la Vulgate. Les résultats obtenus gagneraient à être comparés avec un échantillon plus large d'anciens manuscrits du Coran. De plus, pour élargir le champ des traductions et interprétations, il conviendrait d'explorer d'éventuels parallèles contextuels dans les sources de l'Antiquité tardive, au-delà des sources syriaques seulement. La linguistique de corpus et les bases de données textuelles disponibles à l'ère digitale constitueraient alors un outil précieux. La démarche adoptée a abouti à de premiers résultats probants, offrant, en faisant table rase de la tradition, une compréhension nouvelle.

Au niveau de la critique textuelle, la réduction de certains mots à leur *rasm* a montré qu'il existait de manière évidente plusieurs possibilités de lecture. Ces dernières (parmi lesquelles il est difficile de trancher) concernent tantôt le texte consonantique, tantôt le vocalisme. Nombre d'entre elles, conformes à ce que nous savons de l'orthographe coranique dans les manuscrits anciens, ont cependant révélé une riche intertextualité avec l'Ancien et le Nouveau Testament. Zaehner avait mis en évidence plusieurs liens frappants entre le Coran et Ph 2:5-11 : la mort, la crucifixion, la similarité ou l'apparence, l'abaissement et l'élévation. Nos recherches, élargies au poème du Serviteur souffrant dans le Deutéro-Isaïe, ont conduit à la décou-

verte d'autres similitudes, jusqu'alors passées inaperçues : l'humiliation du Christ, le serment divin, la reconnaissance et l'acceptation de la mort.

L'analyse structurale de Q 4:156-159 révèle une composition théologique et littéraire élaborée. Celle-ci est en effet caractérisée par une alternance entre différentes phases d'abaissement et d'élévation qui provoquent tour à tour un renversement des rôles parmi les protagonistes :

1. l'abaissement et le mépris de Marie et Jésus par les Juifs exprimé par un parallélisme lexical et sémantique : « leur propos... une calomnie »/« leur propos... une insulte ».
2. l'élévation honorifique de Jésus par Dieu en réponse au dédain des Juifs.
3. l'abaissement forcé des Juifs contraints à la croyance par Dieu, ce qui constitue une sorte d'explicitation de l'élévation de Jésus ; cette séquence se situe exactement au centre du passage.
4. l'abaissement volontaire de Jésus face à la mort qui montre sa grandeur, provoquant la surprise. Contrairement à Philippiens 2 et au Deutéro-Isaïe, la séquence est donc inversée dans le Coran. D'abord Dieu intervient, puis il révèle pourquoi : car Jésus a choisi de s'abaisser.
5. la consécration de la supériorité divine ou messianique dans une perspective eschatologique.

À cette succession de phases, vient s'ajouter un procédé littéraire et herméneutique qui place le texte sous le signe de la polysémie. Les termes que nous avons extraits à partir du *ductus* dans le Coran offrent en effet des échos multiples (« haine », « insulte », « meurtre », « pouvoir », et « serment ») qui créent des connexions intertextuelles significatives avec la Bible et illustrent un lien évident de cohérence. Attendu que la polysémie et les jeux de mots dans le texte revêtent une portée théologique, il est difficile de concevoir qu'ils soient le fruit d'une coïncidence, comme nous avons pu le constater. Sans verser dans la surinterprétation, nous aurons l'audace de fournir un dernier exemple pour le démontrer.

Les propos ironiques tenus par les Juifs « nous avons tué le Messie », qu'ils n'ont pas reconnu, font l'objet d'une triple négation : « ils ne l'ont ni tué, ni crucifié » et « ils ne l'ont certainement pas tué ». Comment ignorer ici que le squelette consonantique de « tué » en arabe peut être, lui aussi, lu « accepté » ? La phrase « ils ne l'ont pas tué » comporte ainsi l'expression implicite du rejet, par les Juifs, de Jésus (« ils ne l'ont pas accepté »). Par conséquent, la condamnation divine porterait non seulement sur la revendication des Juifs d'avoir joué un rôle dans la mort de Jésus (qu'il a lui-même acceptée), mais également sur la négation de son identité messianique (que les Juifs seront contraints de reconnaître).<sup>86</sup>

L'usage de la polysémie enrichit donc non seulement la compréhension du passage du Coran au niveau lexical, mais il induit aussi la superposition d'argumentations parallèles. Ces techniques, propres à quelqu'un de rompu à l'exercice herméneutique, ne sont pas sans rappeler les procédés midrashiques qui cherchent à explorer des couches de signification latentes dans les Écritures. Pour reprendre une image du Talmud de Babylone (*Sanhedrin* 34b), l'écrit est « comme le marteau qui frappe le rocher en faisant jaillir d'innombrables étincelles ».

Sur le plan théologique, Q 4:156-159 implique une idée clé que l'on peut résumer de la manière suivante. Les Juifs ne sont responsables ni de la mort ni de la crucifixion de Jésus,

---

<sup>86</sup> Le verbe *qbl* n'est, une fois de plus, pas anodin dans ce contexte. En Jn 5:43, Jésus condamne les Juifs qui l'ont rejeté en ces termes : « Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne m'acceptez pas. Si un autre vient en son propre nom, vous l'accepterez ». Dans la tradition chrétienne, ce passage est souvent interprété comme une référence aux faux messies ainsi qu'à la figure eschatologique de l'Antéchrist.

car Dieu a reçu la mort de Jésus, ou Jésus a accepté sa propre mort, induisant un sacrifice de sa part. Le passage coranique montre donc que personne ne s'est interposé entre Dieu et son Messie qui n'était pas victime, mais acteur des événements. Les implications de cette lecture sont loin d'être négligeables. La mort volontaire du Christ pouvait éventuellement être acceptée au sein de l'islam naissant (ou proto-islam) qui n'était pas encore cristallisé en une identité religieuse distincte. Toutefois, à l'époque du calife 'Abd al-Malik, dans un contexte de rivalité politiques et religieuses marqué par un processus de canonisation du Coran, les choses ont dû prendre une autre tournure.

Les motifs de « l'acceptation » ou de « la réception » induisent tous deux, non seulement la mort de Jésus, mais également le don de sa vie, avec les conséquences que cela implique. Si Jésus a accepté de mourir, a-t-il accepté de souffrir ? Qu'en est-il de la résurrection ? Sans aller jusque-là (du moins sur base de nos actuelles connaissances) et même si ces questions ne remettent en cause ni le credo anti-trinitaire du Coran ni celui de la non-divinité de Jésus, on comprend qu'elles auraient pu poser problème pour des raisons de définition identitaire. En minant tout fondement à la croyance en la résurrection et en la rédemption, il était certainement plus facile d'opérer une distinction nette entre l'islam et le christianisme, coupant court à toute élaboration christologique.

Une fois le squelette consonantique du Coran figé au moyen de signes diacritiques et vocaliques, l'idée de la mort volontaire du Christ a pu être ensevelie, sciemment ou non. Les couches d'interprétations de la tradition exégétique musulmane classique ont ensuite produit les effets du temps. Or, si notre hypothèse est plausible, le Coran véhiculerait en réalité l'enseignement fédérateur du Nouveau Testament selon lequel la mort de Jésus est un acte délibéré, tel qu'il est exprimé en Jn 10:17-18 : « Le Père m'aime, parce que je donne ma vie, afin de la reprendre. Personne ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même ». Cette conclusion résulte moins d'une quête d'harmonisation forcée entre le Coran et la Bible, que de la nature même du passage coranique sur la crucifixion : ce dernier présente en effet tous les traits d'un texte de convergence avec le christianisme.<sup>87</sup> La différence entre *qabla* et *qabila* en Q 4:159 consiste en une variation infime du vocalisme. Sa portée n'en demeure pas moins colossale : elle remet en question un point de controverse christologique majeur entre l'islam et le christianisme. Un point dont l'équilibre reposerait, littéralement, sur l'ajout ou le retranchement d'un *iota*.

---

<sup>87</sup> Sur cette notion particulière et d'autres textes de convergence (en lien avec la tradition mariale), voir VAN DER VELDEN 2007 et DYE 2023.

## ILLUSTRATIONS

Codex Parisino-petropolitanus, Manuscrit Bibliothèque Nationale de France, Arabe 328a

Fig. 1. Q 4:157, fol. 19v

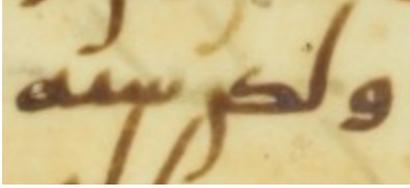


Fig. 2. Q 5:2, fol. 20v

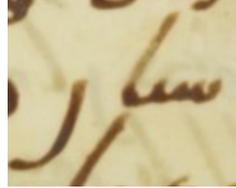


Fig. 3. Q 5:8, fol. 21v



Fig. 4. Q 6:108, fol. 26v



Fig. 5. Q 6:108, fol. 26v

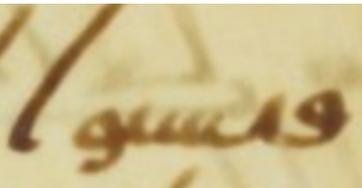


Fig. 6. Q 4:158, fol. 19v

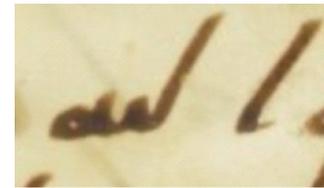


Fig. 7. Q 7:158, fol. 37r

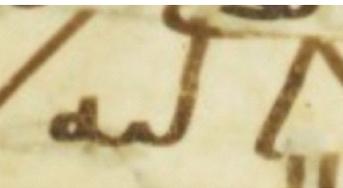


Fig. 8. Q 7:140, fol. 36r

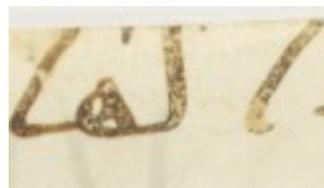


Fig. 9a. Q 4:159, fol. 19



Fig. 9b. Q 4:159, fol. 19

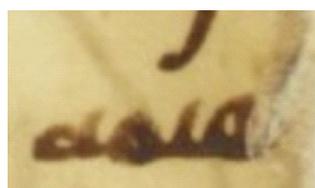
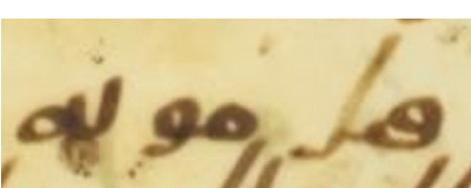


Fig. 10. Q 4:159, fol. 19v



**BIBLIOGRAPHIE**

- ALLETI J.-N., 2005 : Aletti, *Saint Paul : Épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* (Études Bibliques, 55), Paris.
- AMIR-MOEZZI M.A., DYE G. (dir.), 2019 : *Le Coran des historiens*, 3 vol., Paris.
- AZAIÉZ M., 2015 : *Le contre-discours coranique* (Studies in the History and Culture of the Middle East 30), Berlin.
- AZAIÉZ M. et alii, 2016 : *The Qur'an Seminar Commentary. A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages*, Berlin.
- BASETTI-SANI G., 1977 : G. Bassetti-Sani, *The Koran in the Light of Christ*, Chicago.
- BISHOP E.E.F., 1940 : « Shubihha lahum: a Suggestion from the New Testament », *The Muslim World* 30/1, p. 67-75.
- BEDJAN P., 1910 : Nestorius. *Le Livre d'Héraclide de Damas*, Leipzig.
- BELL T.R., 1937 : *The Qur'an. Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs*, vol. 1, Edinburgh.
- BIANCHI E., 2007 : *Vivre c'est le Christ, La lettre au Philippiens*, Paris.
- BLACHERE R., GAUDEFROY-DEMOMBYNES M., 1975 : *Grammaire de l'Arabe classique*, 4<sup>e</sup> éd., Paris.
- BLAU J., 1966-1967 : *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium*, 3 fasc. (CSCO 267, 276, 279/Subsidia 27-29), Louvain.
- BOTTERWECK J. et alii (éd.), 2004 : *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 13, Grand Rapids, Cambridge.
- BROWN F., DRIVER R., BRIGGS C., 2010 : *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, With an appendix containing the Biblical Aramaic*, Peabody Massachusetts.
- BURTON J., 1988 : « Linguistic errors in the Qur'ān », dans *Journal of Semitic Studies* 38/2, p. 181-196.
- CRONE P., 2010 : « The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities », dans *Arabica* 57, p. 151-200.
- DEBIE M., 2016 : « Les controverses miaphysites en Arabie et le Coran », dans F. RUANI (dir.), *Les controverses religieuses en syriaque* (Études syriaques 13), Paris, p. 137-156.
- DE HALLEUX A., 1977 : *Philoxène de Mabbog. Commentaire du prologue johannique* (*Ms. Br. Mus. Add. 14, 534*), 2 vol. (CSCO 380-381, Syr. 165-166), Louvain.
- DE PREMARE A.-L., 2005 : « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », dans K.-H. OHLIG, G.-R. PUIN (éd.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, p. 179-211.
- DRAGUET R., 1924 : *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ: études d'histoire littéraire et doctrinale, suivie des*

*fragments dogmatiques de Julien (texte syriaque et traduction grecque)*, Louvain.

- DYE G., 2015 : « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran », dans C. BROUWER, G. DYE et A. VAN ROMPAEY (éd.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses* (Problèmes d'histoire des religions 22), Bruxelles, p. 55-104.
- , 2019 : « Le corpus coranique : contexte et composition », dans M.A. AMIR-MOEZZI, G. DYE (dir.), *Le Coran des historiens*, vol. 1, Paris, p. 839-953.
- , 2021a : « Concepts and Methods in the Study of the Qur'ān », dans *Religions* 12(8)/599, p. 1-17.
- , 2021b : « Mapping the Sources of the Qur'anic Jesus », dans M. BJERREGAARD MORTENSEN, G. DYE, I. W. OLIVER, T. TESEI (éd.), *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, Berlin, p. 153-175.
- , 2023 : « The Qur'anic Mary and the Chronology of the Qur'an », dans G. DYE (éd.), *Early Islam. The Sectarian Milieu of Late Antiquity ?* (Problèmes d'histoire des religions 29), Bruxelles, p. 159-201.
- DEROCHE F., 2009 : *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex parisino-petropolitanus* (Texts and Studies on the Qur'ān 5), Leiden, Boston.
- , 2014 : *Qur'ans of the Umayyads. A First Overview* (Leiden studies in Islam and society 1), Leiden, Boston.
- FEE G.D., 1995 : *Paul's Letter to the Philippians (New International Commentary on the New Testament)*, Grand Rapids.
- GALLEZ E.-M., 2008 : « “Gens du Livre” et Nazaréens dans le Coran: qui sont les premiers et à quel titre les seconds en font-ils partie ? », dans *Oriens Christianus* 92, p. 174-186.
- GESENIUS W., 1921 : *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig.
- GILLIOT C., LARCHER P., 2003 : « Language and Style of the Qur'ān » dans J.D. MCAULIFFE (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 3, Leiden, Boston, p. 109-135.
- GRABAR O., 1996 : *The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem*, Princeton.
- HAMDAN O., 2006 : *Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al-Baṣrī's Beiträge zur Geschichte des Korans* (Diskurse der Arabistik 10), Wiesbaden.
- JEFFERY A., 1937 : *Materials for the History of the Text of the Qur'ān: The Old Codices*, Leiden.
- KIRAZ G.A., JUCKEL A. (éd.), 2022 : *The Syriac Peshitta Bible with English Translation. 2 Maccabees, English Translation by Text Prepared by Philip Michael Forness George A. Kiraz, Text Prepared by Joseph Bali*, Piscataway NJ.
- KAZIMIRSKI A.D., 1860 : *Dictionnaire arabe français*, 2 vol., Paris.
- KITTEL G., 1964 : « ἀκούω, ἀκοή, εἰς-, ἐπ-, παρακούω, παρακοή, ὑπακούω, ὑπακοή, ὑπήκοος » dans G. KITTEL et alii (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, Grand

Rapids/MI, p. 216-225.

KROPP M., 2016 : « Comment se fait un texte et son histoire ? L'exemple du Coran », dans *Folia Orientalia* 53, p. 131-168.

LANE E.W., 1863-1893 : *An Arabic-English Lexicon*, 8 vol., London.

LAMY T.J., 1882 : *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus et Oxoniensibus descriptos edidit, Latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit*, vol. 1, Mechliniae.

LAWSON T., 2009 : *The Crucifixion and the Qur'an: A Study in the History of Muslim Thought*, Oxford.

LEIRVIK O., 2010 : *Images of Jesus Christ in Islam*, 2<sup>e</sup> éd., London, New York.

LESLAU W., 1987 : *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Ge'ez-English, English-Ge'ez, with an Index of the Semitic Roots*, Wiesbaden.

LEWIS A.S., 1902 : *Apocrypha syriaca; the Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae, with texts from the Septuagint, the Corân, the Peshiṭta, and from a Syriac hymn in a Syro-Arabic palimpsest of the fifth and other centuries*, London, p. 19-33 (ang.) ; p. 33-56 (syr.).

LIDDEL H.G., SCOTT R., 1940 : *A Greek-English Lexicon*, 2 vol., Oxford.

LUTZ W., 1997 : « Blasphemy Against the Prophet Muḥammad and his Companions (sabb al-rasūl, sabb al-ṣahābah): The Introduction of the Topic into Shāfi'ī Legal Literature and its Relevance for Legal Practice Under Mamluk Rule », dans *Journal of Semitic Studies* 12, p. 39-70.

LUXENBERG C., 2007 : *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin.

MAILLOT A., 1974 : *Aux Philippiens d'aujourd'hui*, Genève.

MARGUERAT D., 1995 : *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu*, Genève.

MICHEL O., 1967 : « ὁμολογέω, ἕξομολογέω, κτλ., », dans G. FRIEDRICH (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, Grand Rapids, p. 213-215.

MIMOUNI S.C., 1995 : *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes* (Théologie historique 98), Paris.

MINGANA A., 1933 : *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Woodbrooke Studies 6), Cambridge.

MOURAD A., 2011 : « Does the Qur'ān deny or assert Jesus's crucifixion and death ? », dans G.S. REYNOLDS (éd.), *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'an in its historical Context 2*, London, New York, p. 347-355.

NAFFAH C., 2009 : « Les "histoires" syriaques de la Vierge : traditions apocryphes anciennes et récentes », dans *Apocrypha* 20, p. 137-188.

O'BRIEN P.T., 1991 : *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids.

- PUIN G.-R., 2011 : « Vowel letters and ortho-epic writing in the Qur'ān », dans G.S. Reynolds, *New Perspective on the Qur'ān. The Qur'ān in its historical Context 2*, London, New York, p. 147-190.
- REYNOLDS G.S., 2009 : « The Muslim Jesus: Dead or Alive ? », dans *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 72/2, p. 237-258.
- 2019: « Sourate 4. al-Nisâ' (Les femmes) », dans M.A. AMIR-MOEZZI et G. DYE (dir.), *Le Coran des historiens*, vol. 3, Paris, p. 169-202.
- ROBINSON N., 2003 : *Discovering the Qur'ān : A Contemporary Approach to a Veiled Text*, Washington.
- SAMIR S.K., 2008 : « The Theological Christian Influence on the Qur'an: A Reflection », dans G.S. REYNOLDS (éd.), *The Qur'an in Its Historical Context*, London, p. 141-162.
- SEGOVIA C.A., 2017 : *The Quranic Jesus: A New Interpretation* (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation 5), Berlin.
- SIGVARTSEN J.A., 2019 : *Afterlife and Resurrection Beliefs in the Apocrypha and Apocalyptic Literature* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 29), London.
- SOKOLOFF M., 2009 : *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin. Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake, Piscataway.
- VAN DER VELDEN F., 2007 : « Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie: Stufen der Textentwicklung von Sure 3, 33-64 », dans *Oriens Christianus* 91, p. 164-203.
- VAN PUTTEN M., 2018 : « Hamzah in the Quranic Consonantal Text », dans *Orientalia* 87/1, p. 93-120.
- 2023: « Are these Nothing but Sorcerers? – A linguistic analysis of Q Ṭā-Hā 20:63 using intra-Qur'ānic parallels », dans *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 8/1, p. 100-114.
- WAGNER S., 1989 : « זז 'zz », dans H.J. Fabry (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol. 6, Stuttgart, p. 2-14.
- WENIN A., 2002 : « Le Serviteur défiguré et la stratégie divine du salut (Isaïe 52,13–53,12) », dans P. Vaydat (éd.), *L'homme défiguré. L'imaginaire de la corruption et de la défiguration* (UL 3. Travaux et recherches), Lille, p. 15-25.
- ZAEHNER R.C., 1958 : *At Sundry Times: An Essay in Comparative Religions*, London.
- ZAKI V., 2022 : *The Pauline Epistles in Arabic: Manuscripts, Versions, and Transmission*, Leiden, Boston.

## RÉSUMÉ

Dans cet article, nous commençons par discuter de la forme, de la structure et du substrat de Q 4:156-159. Nous procédons ensuite à une relecture du passage à la lumière de l'hymne au Christ dans Philippiens 2 et du poème du Serviteur souffrant dans le Deutéro-Isaïe. Pour les mots problématiques, nous nous basons sur le *ductus* consonantique de la Vulgate coranique. Sont envisagées les possibles influences de la phraséologie biblique et extra-biblique, essentiellement de langue syriaque, en utilisant la linguistique de corpus. A partir de nos observations, nous proposons des lectures alternatives qui étayent une nouvelle hypothèse sur la mort volontaire de Jésus dans le Coran et interrogent un passage historiquement considéré comme fondamental pour la différenciation entre l'islam et le christianisme.

## ABSTRACT

In this article, we begin by discussing the form, structure, and substratum of Q 4:156-159. We then proceed to a new reading of the passage in light of the Christ Hymn in Philippians 2 and the Suffering Servant poem in Deutero-Isaiah. For problematic words, we rely on the consonantal ductus of the Quranic Vulgate. We consider possible influences of biblical and extra-biblical phraseology, primarily in the Syriac language, using corpus linguistics. Based on our observations, we propose alternative readings that support a new hypothesis about the voluntary death of Jesus in the Quran and question a passage which is historically regarded as fundamental for the differentiation between Islam and Christianity.

## MOTS-CLEFS

1. crucifixion
2. Jésus
3. Coran
4. mort volontaire
5. texte de convergence

## KEYWORDS

1. crucifixion
2. Jesus
3. Quran
4. voluntary death
5. convergence text

# Archbishop Parker, the Bishops' Bible (1568) and the Book of Psalms

By

Robert J. Wilkinson\*

*Valley House, Temple Cloud, Somerset, United Kingdom*

It was a frequent practice from Tyndale through to the Revised Version (1885) of the English Bible, and indeed beyond, to mark in these several English translations the occurrences of the Name of God (the Tetragrammaton, יהוה *yhwh*) in the Hebrew Bible by the word LORD(E) in capital letters. This practice, common to Tyndale (Pentateuch, initially in 1530), Coverdale (1535) and, in time, to the King James Version (1611) – though unsurprisingly not found in the Catholic Douay-Rheims translation of 1609/10 – was derived from Luther's practice. These conventions were presented in a text of Christoffel Walter the corrector of the printer Luffts in 1563: HERR capitalised represented the Tetragrammaton used of God alone; where other names are used, like אדוני *'adonai* (Lord) or אלוהים *'elohim* (God) which may also be used of angels and men, HErr was used, half capitals and half lower-case. For אדוני יהוה *'adonai yhwh*, so characteristic of Ezekiel, HErr HERR was adopted.<sup>1</sup> William Tyndale gave a similar account of his English usage in his *Table Expounding Certain Words* at the end of his translation of Genesis, though he was also prepared to use *Iehouáh* on occasions, a form which subsequently commended itself to English Protestants, but is not found in Coverdale's 1535 translation.<sup>2</sup>

---

\* I am indebted to David Phillips, Andrew Walker and Pilar Bertuzzi Rivett for reading and commenting upon drafts of this article.

<sup>1</sup> For full details see WILKINSON 2015, pp. 354-355.

<sup>2</sup> *Ibid*, pp. 355-357.

Those Bibles which did not use the convention of capital letters for the divine name, the Great Bible, issued under Cromwell's auspices (1539), the Geneva Bible (1560) and, indeed, for the most part, the Bishops' Bible itself, together with Douay-Rheims, nevertheless systematically used the word 'Lord' to mark the Tetragrammaton, and 'God' to mark *'elohim*. This almost universal practice goes back to the early Greek translations of the Hebrew Bible (the Septuagint) which put κύριος (*kyrios*, Lord) for the Tetragrammaton and θεός (*theos*, God) for *'elohim*. The Latin Vulgate followed suit using *Dominus* for the Tetragrammaton and *Deus* for θεός / *'elohim*.

Against such a universal custom, the perversity of the translator of the Bishop's Bible Psalter is striking. He systematically reverses ancient and established practice, and uses 'God' for the Tetragrammaton and 'Lord' for *'elohim*. Perhaps the most vivid way to appreciate this deviation is to examine a parallel English Psalter, where the singularity of the Bishops' Psalter in this respect is striking.<sup>3</sup> Occasional agreements between the Bishop's Psalter and the others following the universal practice should not mislead, and can be seen to occur for stylistic or other reasons. Psalm 4 in the Bishops' Bible begins with "Heare me when I call O God of my righteousness:" which agrees with all others. But subsequent mentions of the Lord in the Psalm (where the Tetragrammaton appears in the Hebrew Text) are also rendered 'God', with the result that the whole Psalm evokes 'God' alone, without any mention of 'Lord'. Psalm 33.12 appeared in Coverdale as "Blessed are the people that holde the LORDE for their God". The Great Bible had "Blessed are the people whose God is the Lord Jehouah". The Bishops' Psalter though verbally very close, inverts the two terms as is its usual practice: "Blessed is the nation that hath God to be their Lorde". The net result of this aberration is that in the Bishops' Psalter 'Lord' is always a title or an office, and 'God' is the only name by which the Deity is addressed. All suggestion of the Tetragrammaton as the personal name of God is thereby simply eliminated.

The following article is an examination of this strange deviation and of the unhappy Psalter in which it is found, what may be said about it and its speedy eclipse. We shall then assess why Archbishop Parker, effectively the editor-in-chief, may have tolerated such a psalter, permitted the growing printing and use of metrical psalms, and why he subsequently appeared complacent in its eclipse. On the basis of recently available manuscript evidence, we shall suggest a long-standing aspiration for his own on-going Psalter project may have lain behind the archbishop's policy in the area of Psalter translation.

### 1. *The Bishops' Bible*

The Bishops' Bible was an Elizabethan revision of the Great Bible of 1539 - (reprinted in 1540 with a preface by Cranmer) - by the Archbishop of Canterbury, Matthew Parker, and his fellow bishops.<sup>4</sup> During Edward VI's reign (1547-1553), seven editions of Matthew Bible, five of the Great Bible and two of Coverdale's Bible had been printed. But at the beginning of Elizabeth's reign (November 17, 1558) no bible had been printed in England since 1553, prior to the reign of Mary Tudor (1553-1558). The extent to which these earlier printings had survived Mary's attempt to destroy them is not known, though evidently there was a shortage of bibles. The new reign, therefore, saw further printings of the Great Bible in 1561, 1562, 1566

---

<sup>3</sup> WRIGHT 1911 is suitable.

<sup>4</sup> For a modern over-view: DANIELL 2003, pp. 338-347. The only modern monograph is LEWIS 2016. POCKOCK 1882 is eloquent (and often incontrovertible) on the demerits of the version. Similarly, HAMMOND 1983, p. 141, describes the Bishops' Bible as lazy and ill-informed, borrowed or, when original, the product of third-rate scholars and second-class writers.

and 1568.<sup>5</sup> Archbishop Parker, no doubt by then, well aware of the Geneva Bible's superiority over the Great Bible, announced the completion of the Bishops' Bible in a letter to William Cecil (1520-1598), Elizabeth's Secretary, of September 22, 1568.<sup>6</sup> Parker had hoped to present the bible to the Queen at Hampton Court himself, but ill health prevented him, so he wrote to Cecil again on October 5, 1568.<sup>7</sup> In that letter he partially explained his procedure in producing the bible, asked Cecil to get a special privilege for the printer Richard Jugge from the Queen, and to seek from her a licence for the use of the bible in churches.<sup>8</sup> It is important to note that he did not seek to change the Psalter used in the liturgy: as he wrote to Cecil on that occasion: "The Psalteres might remain in the quires as they be much multiplied". He included in the letter an address to the Queen herself.<sup>9</sup> Parker also gave his reasons for producing the bible in his six-page preface to the Old Testament (splendidly adorned with his coat of arms as Archbishop of Canterbury): the shortage of bibles in churches; the opportunity to print more accurately and to improve where possible upon the Great Bible which was by and large followed.<sup>10</sup> His letter to Cecil of October 5, 1568 moreover indicated that the notes of the widely circulating Geneva Bible (1560) also made a new translation desirable.<sup>11</sup> He did not attempt to suppress that version, but rather to compete with it<sup>12</sup>; attempts at suppression were not likely to be successful. Though the continental Geneva Bible was not published in England until 1576, after Parker's death,<sup>13</sup> he himself wrote to Elizabeth's secretary in 1565 to advise the extension of Bodley's patent to do so.<sup>14</sup> In this respect, we should note that the Bishops' Psalter did initially embrace

<sup>5</sup> DARLOW, MOULE 1963, nos. 110, 117, 120, 122.

<sup>6</sup> POLLARD 1911, pp. 291-292; BRUCE, PEROWNE 1853, pp. 333-334. All that was awaited was 'some ornaments': specifically the engraved title-page with a portrait of the Queen attributed to Francis Hogenberg and portraits of Leicester and Burghley (Cecil himself).

<sup>7</sup> POLLARD 1911, pp. 292-294; BRUCE, PEROWNE 1853, pp. 334-337.

<sup>8</sup> "... that the edicion might be Licensed and only commended in publike reading in Churches, to drawe to one uniformitie, yt weare no greate cost to the most parishes..." POLLARD 1911, pp. 292-294. The request is that the Bible be licensed to be read in churches, that is for private individuals to go and read it there, as had been the Great Bible of 1540 (with Cranmer's Preface) under Henry VIII (in fact, the Queen never granted a licence). Parker continues "The Psalters might remain in Queres as they be much multiplied (these are the Psalms of the Great Bible's second edition of 1572 by Coverdale which had already established themselves in the liturgy) but where of their owne accord they would vse this Translation, Sir, I pray your honor ..." indicating that he was not suggesting that the Bishops' Bible (and its Psalter) be used in the liturgy. Ultimately Parker appointed that Bible to be placed in all cathedral churches, and in the household of every bishop, dean, and other dignitary of the Church to be read by their family and strangers. This was in the Convocation of Canterbury April 3 1571 where it was called *amplissimum volumen nuperrime Londini excusum*. From this enactment for casual use in churches, it is reasonable to conclude that at this date it had not been used for public reading during Matins and Evensong as specified in the Book of Common Prayer.

<sup>9</sup> POLLARD 1911, pp. 294-295. Here he also mentions that "...in many Churches they want their Bookes".

<sup>10</sup> Also found in STRYPE 1821, 3, pp. 248-249.

<sup>11</sup> "... notis which might well have ben also well spared" BRUCE, PEROWNE 1853, p. 338. POLLARD 1911, p. 295.

<sup>12</sup> DANIELL 2003, p. 339, argues that the Bishops' Bible was intended to provide scholarly competition for the Geneva Bible without entirely repudiating it: it was meant specifically to block "the advance of the Geneva Bible into churches" (p. 342) – a concern that might well account for some aspects of the layout of its psalter we shall discuss below.

<sup>13</sup> DANIELL 2003, pp. 346-347.

<sup>14</sup> In 1565, together with Edmund Grindal, Bishop of London, Parker recommended to the Queen that John Bodley's licence to print the Geneva Bible be extended for another twelve years: "For though one other special bible for the churches be meant by vs to be set for the as convenient tyme and leysor hereafter will permytte: yet shall it nothing hinder but rather do moche good to have diversitie of translacions and readings". (POLLARD 1911,

certain conventions of the Genevan Psalter.<sup>15</sup> The psalters appearing in Bishops' Bibles of the 1560s and 1570s amalgamate conventions associated with both calendrical and occasional reading.<sup>16</sup> The Bishops' Psalter prints numbers for the days of the month in its page headings and "Morning prayer" and "Evening prayer" in the heading and margin. As Specland observes "This layout marries the paratextual efforts of the Geneva prose psalter with those of the Common Prayer psalter. It implies that the psalms of the Bishops' Bible are meant to be read both calendrically and occasionally; the reader is to work through them in accordance with a uniform method while also applying individual psalms to personal situations. In this sense, it provides a compromise. Perhaps usage was mostly confined to the priest, but the Bishops' Bible was to be available in church (perhaps the Geneva edition might be available at home?). We shall notice the development of in this compromise in the 1572 edition below.

The Bishops' Bible was printed nineteen times during Elizabeth's reign, and the New Testament thereafter until 1633, but the last edition of the whole bible was a folio from R. Barker in 1602, a year before her death.<sup>17</sup>

## 2. *Who Translated the Psalter?*

Matthew Parker's procedure in producing the Bishops' Bible was essentially a successful resurrection of an early plan of Cranmer to parcel out the whole bible amongst the bishops to produce a single carefully orthodox revision acceptable to authorities of the new Church of England.<sup>18</sup> It would appear, however, that Parker's principal eagerness was to produce a New Bible rather than a New Psalter. We have seen he had no intention to rival Coverdale 'in the quires' - the letter to Cecil states this explicitly; the Preface to the whole 1568 Bible apologises for the Psalter in the light of Coverdale's prose translation<sup>19</sup>; and the speed with which it was replaced in the later printings of the Bible all reinforce this. We shall subsequently suggest a further reason which we shall examine more extensively. Though the Bishops' Bible has never received the accolade of subsequent generations, Parker put a lot of work into it personally as the editor, writer of the preface, translator of Genesis, Exodus, Matthew, Mark and most of the Paulines<sup>20</sup>, all this alongside the general demands of his high office, and another ongoing project we shall discuss which has recently come to light. Parker acted himself as supervisory editor for the work completed by the various translators, but allowed translation practice to vary greatly from book to book. Hence, in most of the Old Testament (as is standard in English versions) the Tetragrammaton *yhwh* is represented by "the LORD", and the Hebrew *'elohim* is represented by "God". But in the Psalms, as we have seen, the practice is reversed.

The letters of invitation to the bishops are lost, though from Parker's own list (which he included in his letter to Queen via Cecil October 5 1568) we know of over a dozen who worked on the enterprise. John Strype, Parker's eighteenth-century biographer, in his *Life of Parker*

---

p. 286). He expresses a similar view in his Preface to the Bishops' Bible. But in both cases, he speaks of diversity between translations, rather than standardising texts which appear more than once in any one given translation. His attitude to diversity we shall find further illustrated below by his own psalter.

<sup>15</sup> Verse numbers were used for first time: they also appear in two-column 1572 edition of the Bishops' Bible Psalter for the Prayer Book Psalter.

<sup>16</sup> The observations which follow here and below draw heavily on SPECLAND 2001.

<sup>17</sup> For a comprehensive list LEWIS 2016, pp. 139-141.

<sup>18</sup> For Cranmer's unsuccessful attempt in the convocation of 1542, LEWIS 2016, pp. 4-6.

<sup>19</sup> See below, p. 139.

<sup>20</sup> The books that Parker himself worked on are fairly sparingly edited from the text of the Great Bible, while those undertaken by Grindal of London emerged much closer to the Geneva text.

prints extracts of letters to him from five bishops involved in the project:<sup>21</sup> the letter he preserves from the Bishop of Rochester, Edmund Guest, who was initially given the Psalms will occupy us further. Parker also invited Cecil himself to join in the project.<sup>22</sup>

Parker's list of contributors accompanied the letter to Cecil on the occasion of the presentation of the completed bible. It is supplemented by tabulating the initials which follow some of the biblical books in the folio editions, or are found printed in or under the ornamental capitals with which a book or chapter begins. Parker explained that the names were 'partlie' attached so that the contributors might be 'more diligent as answerable for their doings.'<sup>23</sup> The situation with respect to the Psalter is a little more complex. Parker gives no indication in his list to whom the work was allocated. However, we do have a letter of Edmund Guest,<sup>24</sup> Bishop of Rochester, probably from 1565, as he returned his portion.<sup>25</sup> He says:

"I have not altered the translation [of the Great Bible] but where it giveth occasion to error, as in the First Psalm at the beginning, I turn the preterperfect tense into the present tense, because the sense is too hard in the preterperfect tense."<sup>26</sup>

Subsequently he remarks:

"Where in the New Testament one piece of a psalm is reported, I translate it in the Psalms according to the translation thereof in the New Testament, for the avoiding of the offence that may arise to the people upon divers translations."<sup>27</sup>

(The folly of this practice, as we shall shortly see, has unanimously been denounced by subsequent commentators.) Bishop Cox of Ely in a letter May 3 1566 expressed an interest in the project with which he hoped Parker was well forward.<sup>28</sup> After advising against 'ink-horn' vocabulary, he remarks: "The translation of the Psalms to be used uniformly in one tense". Possibly this is the same point as Guest had made.

The initials Parker placed at the end of the Psalter were, however, 'T.B.' and no acknowledgement was made of Guest's work. John Strype supposed these initials to refer to Thomas Becon (1512-1567). Aldis Wright, however, suggested Thomas Bickley (1518-1596), one of

<sup>21</sup> STRYPE 1821, 3, pp. 415-417; POLLARD 1911, pp. 288-291.

<sup>22</sup> POCOCK 1882, p. 35, corrects the date of this letter from 1566 to 1565, which would make it earlier than the others. It was possibly merely a gesture of courtesy.

<sup>23</sup> For the lists and the bishops there mentioned: LEWIS 2016, pp. 21-55.

<sup>24</sup> Edmund Guest (Geste) (1518-77), educated at King's Cambridge; D.D.1571; in hiding under Mary; Chaplain to Parker in 1559 and participated significantly in the revision of the Prayer Book in 1552; Archdeacon of Canterbury 1559; installed Parker as Archbishop December 15 1559; Bishop of Rochester 1560; Bishop of Salisbury 1571. BRADBURY, 1890, pp. 316-318; DUGDALE 1840. For a reconstruction of his library: SELWYN 2017. His Library appears well stocked to perform the task which Parker had asked of him, *ibid* p. 31. Though no edition of the Hebrew Bible has been detected, *ibid*, p. 63, there are several grammars, *ibid* p. 64 n. 89.

<sup>25</sup> BRUCE, PEROWNE 1853, p. 250. The conjectured date is theirs.

<sup>26</sup> STRYPE 1821, 3, p. 208. The Vulgate, Luther, Coverdale and the Geneva Bible had already made this adjustment. Tyndale in his Prologue to the 1534 New Testament remarked that in Hebrew "the preterperfect tense and the present tense is oft both one".

<sup>27</sup> Parker himself had previously remarked to Cecil and the Queen: "yet shall it nothing hinder but rather do moche good to have diversitie of translacions and readings". (POLLARD 1911, p. 286) *cf.* note 14 *supra*. We shall see Parker's attitude to diversity displayed on several occasions below; it will account in some part in his rejection of Guest's translation of the Psalter, the eclipse of the Bishops' Psalter after 1572, and, I suggest, the abiding aspiration for his own translation.

<sup>28</sup> STRYPE 1821, 3, p. 208. COOPER 1858, p. 332, reports that Bishop Cox writing to Cecil on 10 January 1561-2 proposed a new translation of the Bible and repeated the proposal 3 May 1564 p. 440.

Parker's chaplains, very much involved in the revision of the Prayer Book of 1552 and afterwards Bishop of Chichester; and, indeed, Wright persuaded Pollard of this.<sup>29</sup>

It so happens that Thomas Becon, amongst his many works, has left us a piece from 1542, *Dauids harpe ful of moost delectable armony, newlely stringed and set in tune by Theadore Basille*,<sup>30</sup> which was the pseudonym Becon used at the time. The text is a homiletic devotion built around the metaphor of David's harp and its several strings.<sup>31</sup> It ranges widely over Scripture, but not infrequently cites the Psalms and ends with Psalm 145. This is cited after the Great Bible, with Becon's own independent introduction of capital letters for several occurrences of Lord(e). There is no trace of discontent with the translation of the Psalter, or unhappiness at the traditional marking of the Tetragrammaton in English bibles, nor is there anything I have been able to detect in Becon's earlier work which might suggest an interest in such matters. If Guest's work (accompanying his letter, conjectured to be from 1565) was subsequently handed to Becon, he (Becon) was just two years before his death, and died a year before the appearance of the Bible.

Thomas Bickley (1518-1596) was educated at Magdalen College Oxford and became its vice-president. He was Chaplain at Windsor to Edward VI, but obliged to go into exile under Mary. Under Elizabeth he became chaplain to Parker, he signed the Articles of 1562 and went on to enjoy a distinguished career, finally becoming bishop of Chichester in 1585 where he served until his death. It is difficult to find any indication of why he might have wished to treat the divine name in the Psalter in such an unusual way. A tablet and a coloured statue of him kneeling in prayer was erected in a classical-style aedicule in the Lady Chapel in the Cathedral after his death 26 April 1596. Above the figure one reads: *In Vita et In Morte Iehova mecum*: perhaps an unlikely epitaph for one who is supposed to have attempted to eliminate the divine name from the Psalter.

We may ask why Parker apparently did not recognise Guest's contribution<sup>32</sup>: when writing to the Queen he gave no name to the translator of Psalms, and he placed the initials 'TB' in the final printed bible. Unfortunately, we do not know what Guest's draft looked like, but it seems reasonable to conclude that Parker found it inadequate for some reason. He may have considered the revision too superficial. The adjustment from 'preterperfect' to present in appropriate places remained after the work of 'TB', as a comparative reading of the Great Bible and the Bishops' Bible over the first twenty Psalms will show. But it is hardly a striking change, or an extensive revision. Guest's second remark, about ensuring identical rendering of quoted verses in both Old and New Testament, has provoked little other than derision. It is unimaginable as a modern editorial practice, though Guest obviously considered not disturbing the reader (should they be attentive enough to notice the discrepancies in a large lectern bible) sufficient motivation. He also seems unaware of the possibility of the New Testament quotations originally being taken from the Greek Scriptures rather than the Hebrew. It is moreover not entirely clear what he means: is he talking of instances where there is textual variation between the Hebrew Psalter

---

<sup>29</sup> POLLARD 1911, p. 32.

<sup>30</sup> BASILE 1542. Also to be found AYER 1843, pp. 262-303.

<sup>31</sup> Thomas Becon declared the book of Psalms to be 'the treasure house of the Holy Scripture' because 'it containeth whatsoever is necessary for a Christian man to know. There is nothing in the law, nothing in the prophets, nothing in the preaching of Christ and his apostles, that this noble minstrel, king and prophet [David] doth not decant and sing with most goodly and manifest words' (BECON 1560-1564, III, 144v).

<sup>32</sup> We have suggested, note 27 *supra*, that the two men had different ideas about diversity of translation: perhaps it was the bizarre practice of conforming Old Testament passages to New Testament ones which led Parker to reject Guest's work.

and the Greek New Testament, or merely of occasions where there is a verbal dissimilarity in translation between the Psalter and its later quotation? We may also ask: if it is correct to date Guest's letter to 1565, with what did he compare the Psalter? Did he conform the Psalter's text to the New Testament quotations already to be found in the Great Bible? It is very difficult to imagine he had access to or detailed knowledge of the drafts of the New Testament Books then currently being worked on by several bishops.

With respect to a significant difference in the meaning of the text, we may consider Ps 68.18: "Thou wentest vp on high,<sup>33</sup> thou hast led captivitie captive, thou hast received gifts for men" following all the English versions. Ephesians 4.8, in the Bishops' Bible citing this verse has: "Wherefor he saith: when he went up an hye, he led captivitie captive, and gave gyftes unto men" where the Great Bible of 1539 also has 'and gave gyftes unto men'. Clearly the Psalter has not been conformed to the text of Ephesians, but the difference has been left as apparent as it was in the Great Bible. With respect to the harmonisation of passages where the underlying Hebrew or Greek text itself is not in question, we may take a sample from first chapter of the Epistle to the Hebrews which has many quotations from the Psalms. Discrepancies between the Psalter and the New Testament are underlined in both.

Hebrews 1.5 Thou art my sonne, this day have I begotten thee (which follows the Great Bible): Psalm 2.7 thou art my sonne, this day I have begotten thee (with the Great Bible).

Hebrews 1.7 he maketh his Angels spirites, and his ministers a flambe of fyre (which follows the Great Bible): Psalm 104.4 He maketh his angels spirites: and his ministers a flaming fire (with the Great Bible).

Hebrews 1.8 Thy seate O God, [shalbe] for ever and ever: the scepter of thy kingdome [is] a scepter of righteousnesse (the Great Bible has: is a right scepter): Psalm 45.6 Thy throne O Lorde endureth for euer and euer: the scepter of righteousnesse is the scepter of thy kingdome. (The Great Bible has: Thy seate (O God) endureth for euer: the scepter of thy kingdome is a right scepter.)

Hebrews 1.9 Thou hast loved righteousnesse, and hated iniquitie: Therefore God, even thy God, hath annoynted thee with the oyle of gladnesse above thy fellows (which follows the Great Bible): Psalm 45.7 Thou hast loued justice and hated vngodlynesse: wherefore the Lorde, even thy Lorde hath annoynted thee with the oyle of gladnesse more than thy felowes. (The Great Bible has: Thou hast loued righteousnesse, and hated iniquite: wherefore God (euē thy God) hath anoynted the with the oyle of gladnes aboute thy felowes.)

Hebrews 1.10 And, Thou Lorde, in the begynnyng hast layed the foundation of the earth: And the heavens are the works of thy hands (with the Great Bible): Psalm 102.22 Thou [vacat] hast before tyme layde the foundation of the earth: and the heavens are the worke of thy hands. (The Great Bible has: Thou Lord in the begynnyng hast layed the foundacyon of the earth, and the heauens are the worcke of thy hands.)

Hebrews 1.11 They shall perishe, but thou endurest, and they shall ware olde as doth a garment (with the Great Bible): Psalm 102.23 They shall perishe, but thou wylt remayne styll: they all shall waxe old as doth a garment. The Great Bible has: thou shalt endure).

Hebrews 1.12 And as a vesture shalt thou folde thē up (The Great Bible has: shalt thou change them), and they shalbe changed: but thou art the same (The Great Bible has: euen the same) and thy yeres shall not fayle: Psalm 102.23 and as a vesture thou wylt change

---

<sup>33</sup> Coverdale, the Great Bible and Geneva, all here prefer "Thou art gone vp an hye/ an hye/on high...".

them, and they shalbe chaunged. (24) But thou art [vacat], and thy yeres can not fayle. (The Great Bible has: and as a vesture shalt thou chaunge them, and they shalbe chaüged).

Hebrews 1.13 sitte [vacat] on my right hande, tyll I make thyne enemies thy foote stoole (with the Great Bible): Psalm 110.1 sit thou on my right hande, vntyll I make thyne enemies thy footestoole (with the Great Bible).

It is sadly impossible to know how thorough and systematic Guest was in conforming the Psalter to the New Testament, but the few examples from the 1568 printed Bishops' Bible above show no evidence *at all* of any attempt at such conformity. Sometimes (Hebrew 1.10) the Bishops' Psalter even departs from the Psalter of the Great Bible to introduce discordance with the New Testament. Sometimes (Hebrews 1.12) the Bishops' Psalter merely follows The Great Bible and does *not* take an opportunity to introduce greater conformity between the Psalter and the New Testament. We may further observe how the perversity of the Bishops' Psalter's treatment of the Tetragrammaton (in Hebrews 1.8 and 1.9) introduces greater discrepancy with the New Testament, even when it chooses merely to miss the divine name out (Hebrews 1.11). On these grounds we may safely conclude that Guest's programme was *not* carried out in this respect. On the other hand, our small sample also indicates (Hebrews 1.8, 1.9, 1.10) that the Bishops' Psalter, as we now have it, *does* make changes to the Great Bible's Psalter. Such a comparison is easily done more systematically, but will not be documented here.

It is possible Parker passed Guest's work on to 'T.B.' or 'T.B.' may have started again from scratch: all the work may be his and the adjustment of 'preterperfect tense' something commonplace he also thought appropriate to do. Unfortunately, this gives us no clue as to who was responsible for the perverse treatment of the divine name. Did 'T.B.' introduce this into his revision of the Great Bible, which was arguably more thorough than Guest's? Or, did he inherit a sheaf of annotated pages from a dismantled Great Bible from Guest in which the treatment of the divine name had been systematically reversed, but then balked at the idea of having to correct them all back again?<sup>34</sup> Was such a programmed change part of the clearly expressed desire of Guest for uniformity, to be achieved here by simplifying the endless alternation between 'the Lord' and 'God' in the Psalter to produce a text which spoke consistently of only 'God', occasionally acknowledged as 'Lord'? An examination of 140 pages of Guest's work does indicate a tendency to replace 'Lord' with 'God' in English, though naturally the distinctions are maintained in citing the Vulgate in Latin<sup>35</sup>: thus in quoting 2 Chron 29.30 he tells us that Ezechias commanded the Levites to praise God (not the Lord), but shortly thereafter cites "*nomen Domini in Sion*".<sup>36</sup> In citing Prov. 24.21, he puts 'God', for the Tetragrammaton<sup>37</sup>; and in citing Lam 3.22 *Domini* in Latin is rendered 'God' in English; and 'God' (not the Lord)

---

<sup>34</sup> When Edwin Sandys, bishop of Worcester, had finished his assignment (he initially revised 3 and 4 Kings (1 and 2 Kings) and Chronicles), he sent it to Parker with a letter (POLLARD 1911, pp. 288-289; BRUCE, PEROWNE 1853, pp. 256-257). In it he described returning "the book" and with it the clerk "whose hand I used in writing forth the corrections and marginal notes". He offered that when Parker got one of his chaplains to review the work, the said clerk should also attend "to make it plain to him, how my notes are to be placed". This suggests that the bishop had himself dictated the corrections and marginal notes and the clerk had had the task of recording these on a text of the Great Bible. It also indicates the expectation that the revision would be done by one of Parker's chaplains and not by himself.

<sup>35</sup> These are taken for convenience from the appendices in DUGDALE 1840, who gives the text of otherwise unpublished work.

<sup>36</sup> DUGDALE 1840, p. 152. Argument against the first Papist Proposition at the Dispute with Marian divines in Westminster Abbey, Spring 1559, when the new Religious Settlement was being worked out.

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 191. 1560 sermon citing scripture in Latin and English.

commands the blasphemer be stoned<sup>38</sup>. On the other hand, Guest was evidently capable of putting 'Lord' for *Dominus*. He cites the commandment as "Thou shalt love the lord thy god..."<sup>39</sup>; *Dominus* in the story of Korah is rendered 'the Lorde'<sup>40</sup>; in Ecclesiasticus 5.8, *Dominum* is given as 'Lorde'<sup>41</sup>; in his early, and only published work, *Treatise against the Prevee Mass* (1548), he cites Gen 4.4 as "The Lorde looked unto Abel (sayth Moyses) and to his offering..."<sup>42</sup>; later on he cites Malachi 1.10 as "I have no wyl to you sayth the Lord of Hosts and I wyl not receive of your hande a sacrifice."<sup>43</sup> Such evidence suggests Guest was indifferent to how he rendered the Tetragrammaton, though this leaves open the possibility that he was motivated by a concern for uniformity in the case of his translation of the Psalter. But if this was not Guest, what could we even imagine motivated 'T.B.'? Sadly, there does not seem to be a way of deciding this issue: we do not know who was responsible for the aberration, nor why they did it.

### 3. *The Fate of the Bishops' Psalter*

The Bishops' Psalter has found little acclaim. A somewhat apologetic comment of Parker in his Preface to the whole 1568 Bible, seems to indicate that he himself entertained reservations about the Psalter, or had, at least, heard criticisms from others:

Let the gentle reader have this Christian consideration within himself that though he findeth the psalms of this translation following, not so sound agreeable to his ears in his wonted words and phrases, as he is accustomed with, yet let him not be much offended with the work, which was wrought for his own commodity and comfort.

The first editions of the Bishops' Bible were printed by Richard Jugge, and carry his mark of the pelican feeding her young. The artwork of the first edition is remarkably elegant.<sup>44</sup> Jugge died in 1577. The first edition (DM 89 STC 2099<sup>45</sup>) was a folio in black letter type with headings in Roman type. It carried a Preface by Parker, a reprinting of Cranmer's Prologue from the 1540 Great Bible, and the Psalter was introduced by a passage from John Chrysostom, plus a shorter one from Augustine. A revised quarto edition appeared in 1569 (DM 93 STC 2105) with scholarly revisions by Lawrence.<sup>46</sup> What is of great interest here is that, as we shall see below, Sternhold and Hopkins' version metric psalter was published bound as a supplement within this 1569 Bible and thereafter.

---

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 188. 1560 sermon citing scripture in Latin and English.

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 183. 1560 sermon citing scripture in Latin and English.

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 191. 1560 sermon citing scripture in Latin and English.

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 195. 1560 sermon citing scripture in Latin and English.

<sup>42</sup> *Ibid*, p. 100.

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 105.

<sup>44</sup> At the beginning of Genesis in the 1568 edition there is a depiction of Eden with a Hebrew Tetragrammaton represented on the Sun: the unique aversion to the marking of the divine name found in the Psalter is not found in the rest of the edition. A similar Tetragrammaton is found in the illustration of Eden in Christopher Barker's 1583 folio edition.

<sup>45</sup> The annotation denotes here and below: DM – DARLOW, MOULE 1963, here # 89; STC – POLLARD, REDGRAVE 1926, here # 2099.

<sup>46</sup> For the scholarly revisions to the New Testament text by Giles Lawrence, Professor of Greek at Oxford, see STRYPE 1821, 2, p. 223; EADIE 1876, pp. 79-83. WESTCOTT 1905, pp. 230-44, identifies Lawrence differently and takes a different view. For the Bishops' Bible's Old Testament readings, see PARTRIDGE 1973, pp. 86-94.

In 1572 another folio edition appeared (DM 96 STC 2107) with revision in Old and New Testament, but did not make use of the corrections of 1569.<sup>47</sup> This third edition 1572 is of particular interest to us as the Great Bible Psalter (*i.e.*, essentially Coverdale's Psalter which appeared in the Prayer Book<sup>48</sup>) was printed in parallel columns with the Bishops' Psalter – presumably because the Bishops' Psalter was either impossible to sing, or no one wanted to. The first column in black letter has: *The translation used in common prayer*, the second in roman type: *The translation after the Hebrews*<sup>49</sup>. This is a clear recognition of inadequacy: it suggests that the Bishops' Psalter had failed to make inroads into the worship of the Established Church. It also shows Jugge's enterprising response to established appreciation by the laity of Coverdale's Psalter and, after 1569, the increasing inroads into the worship of the Church of England made by 'Sternhold'. It is unimaginable that Parker was not aware of what Jugge was printing: his acquiescence in this side-by-side presentation is probable.

In including the two parallel texts in the third edition of 1572, Jugge observes the distinction between the two methods of psalm reading (we discussed above) while recognizing the validity of both. Calendrical reading works through the psalter in accordance with church prescription; its practitioner therefore makes use of the black letter text on the inner side, the text used in church services since the reign of Edward VI. Occasional reading seeks accuracy and understanding; its practitioner turns to the outer side, to the corrected and annotated text in roman type. Within the context of the church, to which this expensive folio would have been mostly confined, one imagines the priest reciting the common prayer psalms for morning and evening prayer but studying and meditating upon the Bishops' Psalms. Both reading methods have their place within the new layout of the page. In addition, the 1572 psalter invites a third kind of psalm reading: comparative reading. It apportions verse numbers to the common prayer psalms, only the second time this had ever been done.<sup>50</sup> The numeration facilitated easy comparison between versions, as a reader could easily find the passage in the Geneva Bible. Perhaps this indicates acquiescence also in the general use of the Geneva Bible outside the liturgy, or maybe it was an attempt to improve the Bishops' Bible offering, or indeed both.

Thereafter, all printings of the Bishops' Bible carried the Great Bible Psalter (*i.e.* the Psalter as it appeared in the Prayer Book) and not the Bishops' Psalter,<sup>51</sup> with the sole and rather puzzling exception of Christopher Barker's 1585 folio (DM144 STC 2143). The Bishop's Psalter had but a short life. The Archbishop allowed it to fade away, with no apparent protest from any party. The legacy of its compromise on reading systems, and its ability to capitalise on reader independence lived on, culminating in texts that encouraged comparative reading across multiple translations, such as the two-text psalter (Geneva and Prayer Book) arranged in parallel

---

<sup>47</sup> For a tabulation of the differences between the Bishops' Psalters of 1568 and 1569 see WRIGHT 1911, pp. 387-389.

<sup>48</sup> If Coverdale's rendering of the Psalter in his 1534 Bible is combined with the copies of the bibles of 1539 and April 1540, both of which he edited, everything (not negligible) in the Prayer Book Psalter will be found traceable to these. See WRIGHT 1911, pp. 379-381. For the differences between Coverdale's Psalters of 1535, 1537, 1550, *ibid*, pp. 379-381. For a comparison of the differences between Cranmer's bible editions 1540-1 with that of 1539 with respect to the Psalter, *ibid*, pp. 382-386. Also, WRIGHT 1906, pp. 270-272.

<sup>49</sup> Rather optimistic perhaps: little positive can be said about the Bishops' Bible's new correction from the Hebrew: WESTCOTT 1905, p. 238; PARTRIDGE 1973, pp. 86-94.

<sup>50</sup> The first time was in the first 1568 edition of the Bishops' Psalter, see note 15 *supra*.

<sup>51</sup> The title page to the Psalter as it appears in Christopher Barker's 1584 folio has: *The Psalter or Psalms of David after the translation of the great Bible as it shall be sung or said in Churches Anno Domini 1584*.

columns of the first large folio Geneva Bible, published in 1578, three years after Parker's death.<sup>52</sup>

#### 4. *Metrical Psalms*

Miles Coverdale's 1535 translation of the Psalter was in prose. He revised this for inclusion into the Great Bible which was the Bible officially promulgated at the time of the first Book of Common Prayer in 1549,<sup>53</sup> which the Act of Uniformity that year made the sole legal form of worship in England<sup>54</sup>. Initially this new liturgical work, though legally requiring that 'the psalter be read through once every month' in every parish, did not contain within it the psalms themselves, nor did it specify exclusive use of the Great Bible Psalms (1539) with the Prayerbook.<sup>55</sup> Printers, however very quickly started to produce volumes similar in size and size to the Prayerbook which contained Coverdale's Psalms separately. The 1662 revision of the Prayerbook then specifically selected Coverdale's prose psalter for the printing, though all other biblical quotations therein were conformed to the 1611 King James Version. The Book of Common Prayer commonly used Coverdale's prose Psalter. The combination was popular and stable and endured essentially unchanged during Elizabeth's reign, even lasting into the 1662 revision after the Restoration.

But Coverdale had previously, perhaps in 1535, produced an English metrical psalter.<sup>56</sup> This was a genre popular on the Continent and used there for congregational singing. It became popular in England and Scotland also at this time. Arguably, the man with most influence upon sixteenth-century psalmody was Clement Marot who began his work with Psalm 6, the first of the Penitential Psalms.<sup>57</sup> By his death in 1544 he had composed more than fifty psalms and Theodore Beza took over versifying the rest. These were published in Strasbourg in 1549 and became popular in the country and rather scandalously so at court (Marot had dedicated his *Psalms de David* to King François)<sup>58</sup> but also appeared with Calvin's liturgy in 1553. The final 1562 version (with Theodore Beza's versification of those psalms which not been done by Marot) had one hundred and twenty-five tunes.

Coverdale described his 1535 metrical translation in *Goostly Psalmes and Spirituall Songs* as a substitute, he said, for 'foul and corrupt ballads'. The first complete English metrical psalter and the first to include musical notation was *The Psalter of Dauid newly translated into*

<sup>52</sup> SPECLAND 2001, pp. 838-839.

<sup>53</sup> See CLAPTON 1934.

<sup>54</sup> The 7th section of the 1st Act of Uniformity in the reign of Edward VI, 1549, authorizing the use of the Prayer Book, enacted "that it shall be lawful for all men, as well in churches, chapels, oratories, or other places, to use openly any psalm or prayer taken out of the Bible at any due time; not letting or omitting thereby the service, or any part thereof, mentioned in the said book." Notice that these should be taken from the Bible.

<sup>55</sup> Which has led to speculation that metrical psalms may sometimes have been substituted, TEMPERLEY 1979, 1, pp. 46-47; QUITSLUND 2008, pp. 245-6. In 1641, the revisers of the Prayer Book declared that "singing of hymns in metre is no part of the liturgy," and therefore they refused to consider them, as not in their commission.

<sup>56</sup> *Goostly psalmes and spirituall songes drawn out of the holy Scripture: for the co[m]forte and consolacyon of soch as loue to reioyse in God and his Worde* (London: imprinted by me Iohan Gough.) The only complete copy is in Queen's College, Oxford. Also found in: PEARSON 1846, pp. 534-590. Coverdale's Epistle to the Psalms here includes margin references (e.g. Mat.4. c. (\*1v)) that correlate to the paragraph marks in his Bible: LEAVER p. 67.

<sup>57</sup> PRATT 1933. KING'OO 2012 traces the history of these penitential psalms as a touchstone for devotion from the 14<sup>th</sup> until the early 16<sup>th</sup> century.

<sup>58</sup> CAMPBELL 1959, pp. 36-38 (p. 37 for the court).

*Englysh metre in such sort that it maye the more decently, and wyth more delyte of the mynde, be reade and songe of al men.* Printed in 1549, it was the work of Robert Crowley and was printed by him, Richard Grafton and/or Stephen Mierdman. Crowley's Psalter is a rare example of two-colour printing (red and black on the first four leaves) in this era, which makes it visually resemble medieval manuscript psalters. A full collection of all the psalms, usually known as the Sternhold and Hopkins version appeared in 1562.<sup>59</sup>

Thomas Sternhold had published his first, short collection of nineteen psalms, *Certayn Psalmes*, between mid-1547 and early 1549, the year of Crowley's Psalter. In December 1549, his posthumous *Al such psalmes of Dauid as Thomas Sternehold ... didde in his life time draw into English Metre* was printed, containing thirty-seven psalms by Sternhold and, in a separate section at the end, seven psalms by John Hopkins. This collection was taken to the Continent with the Protestant exiles during the reign of Mary Tudor, and editors in Geneva both revised the original texts and gradually added more over several editions. In 1562, the publisher John Day, a man patronised by both Parker and the Privy Council, brought together most of the psalm versions from the Genevan editions and many new psalms by John Hopkins, Thomas Norton, and John Markant to make up *The Whole Booke of Psalmes, Collected into English Meter*.<sup>60</sup> In addition to metrical versions of all 150 psalms, the volume included versified versions of the Apostles' Creed, the *Magnificat*, and other biblical passages or Christian texts, as well as several non-scriptural versified prayers and a long section of prose prayers largely drawn from the *English Forme of Prayers* used in Geneva. The changes in titles and format of the psalms apparent in John Day's successive printings show the 1560 volume gradually being taken up by the Elizabethan church until 1566. By any objective measure of circulation Sternhold and Hopkins's psalter was a success.<sup>61</sup> As a separate volume, it was re-printed more than 200 times between 1550 and 1640; in addition, the psalms in this form were included as a supplement in most editions of the Geneva Bible, and also attached in most versions of the *Book of Common Prayer*. They continued to be in regular use in some congregations until the late eighteenth century. All of these, from Coverdale on, were intended for public congregational use, and even before the Sternhold and Hopkins collection was complete, eager and enthusiastic crowds gathered in 1559 and 1560 at Exeter Cathedral and St. Paul's Cross to sing metrical psalms after the service.<sup>62</sup>

### 5. *Matthew Parker*

Matthew Parker was a reluctant Archbishop and as late as June 1559 had written to the Queen to be excused appointment in Reginald Pole's stead, and pleading ill-health following a fall from a horse while on the run under Queen Mary.<sup>63</sup> Appointed the 70<sup>th</sup> Archbishop of Canterbury, he faced considerable difficulties: a Queen who disliked married clergy; pro-Catholic peers and

---

<sup>59</sup> For this English tradition, ZIM 1987, and QUITSLUND 2008.

<sup>60</sup> The title page tells us that the psalter is "very mete to be vsed of all sortes pf people priuately for their solace & confort, laying apart all ungodly songes and ballades, which tende only to the nourishing of vyse, and corrupting of youth". In The 1566 edition, John Day added: "faithfully perused and allowed according to thordre appointed in the Quenes Maiesties injuncheon". This has no reference to ecclesiastical singing but to the licence for publication, QUITSLUND 2008, p. 201.

<sup>61</sup> HAMLIN 2000, pp. 37-51. For a vigorous, though informed, defence of the legality and propriety of 'Sternhold and Hopkins' see, TODD 1822.

<sup>62</sup> HAMLIN 2004, pp. 19-50 shows more extensively the psalter was used by 'all sortes of people'.

<sup>63</sup> STRYPE 1821, 3, pp. 69-70; p. 59 for the fall.

clergy; and Protestants divided bitterly on all sorts of doctrinal matters. The Church had to be steered through these powerful currents.

We may notice two of his activities which are relevant to our developing discussion: his studies in bibliography and his abiding interest in the Psalms. Part of the motive for Parker's Library<sup>64</sup> and his history of books was that the Queen had charged him with a mandate to establish an English Church which would be utterly secure, legal and completely irrevocable. To this end, Parker's sought to justify the Elizabethan English Church by referring to historical precedent; looking far back into early English History to find evidence of an early English Church, independent of Rome but under Kings, of which the Church of England might be considered a legitimate successor. Justifying vernacular bible translation was part of that programme.<sup>65</sup> His search was the fundamental stimulus for Anglo-Saxon Studies in the Sixteenth Century. He also took a great interest in the Psalter, and this was often consolidated by book-hunting. He borrowed The Vespasian Psalter (an eight-century manuscript of Jerome's revision of the Psalter with a mid-ninth-century interlinear Anglo-Saxon translation)<sup>66</sup> from William Cecil. He returned the volume in 1566, though reluctantly.<sup>67</sup> Also found in his Library, in a fine large fourteenth-century hand, is a manuscript (CCCL ms 278) containing two versions of the Psalter, one in Middle English and the other in Anglo-Norman, thought to be from Norwich Priory.

We have seen examples of the archbishop's permission, if not active encouragement, of a diversity of biblical translations. He similarly allowed a diversity of Psalters. He was undoubtedly a favourer of Metrical Psalmody, and evidently tolerated the intrusion of such music into the English Church in the case of *The Whole Booke of Psalmes, Collected into English Meter*, though they were not to be intermingled in the public Liturgy.<sup>68</sup> He had not suppressed the Geneva Bible or Psalter, but recognised diversity, though careful about not upsetting the liturgy of the Book of Common Prayer as he had to be.

Yet in spite of the popularity of Coverdale's prose Psalter, and into the wave of increasingly popular metrical congregational singing, Parker himself, favourable to metrical arrangement, had launched the unfortunate and abortive prose Psalter of the Bishops' Bible, replete with its eccentricities, which had already passed out of use by 1577. We may reasonably ask why.

A forceful initial answer may be that his brief was to revise the Great Bible Psalter. That was in prose and recasting it into metre could hardly be considered a revision. It would have to be a re-writing. Such a change would also give rise to controversy over the propriety of metrical singing, the question of the extent of inspiration in metrical translations, and would take time. The Bishops' Psalter was the best that could be done reasonably, and, one suspects, Parker had a reason to even wish it to fail.

---

<sup>64</sup> On Parker's library see: GRAFTON 2017; GRAHAM 2006, pp. 322-41; and PAGE 1993.

<sup>65</sup> SPILANE 2022, considers the Prefaces of the Bishops' Bible as a contribution to this programme. Parker also oversaw an edition of the Gospels in Anglo-Saxon published by John Foxe which had the text of the Bishops' Bible printed in parallel. Foxe's Preface describes the early work of translating the bible into English, just as do Parker's Prefaces to the Bishops' Bible.

<sup>66</sup> Cotton MS Vespasianus A1.

<sup>67</sup> He remarked the Psalter is "remitted again to your library: in the riches whereof, *videlicet* of such treasures, I rejoyce as much as they were in my own". *Matthew Parker to William Cecil*, 24 January 1565/66: Lansdowne MS 8, f. 190r.

<sup>68</sup> See RUSH 2015 pp. 57-81 for discussions of the inspiration of metrical psalters and the propriety of more literary translations.

## 6. *Matthew Parker's Metrical Psalter*

In the same year Parker announced the completion of the Bishops' Bible in a letter to William Cecil in September 1568, the Stationers' Register for 22 July 1567—22 July 1568 has: "Receyvd of John Daye for his Lycense for prynting of a boke intituled the hole Psalter translated into engleshe myter... xiiij<sup>d</sup>".<sup>69</sup> The volume is without date or author, but there can be little doubt that is by Matthew Parker: in the metrical preface to Ps 119, the initial letters spell out *Mattheus Parkerus*.<sup>70</sup> The appearance of the volume at the same time as the Bishops' Bible Psalter is surely significant.

It has generally been supposed that this was the belated publication of the text mentioned in Parker's Latin Diary for his birthday, probably in 1555.<sup>71</sup> It has also been held that that this printed psalter, appearing a decade after being written, was never commercially published, but merely given away to friends.<sup>72</sup> This later contention appeared to be supported by a fine copy in the Lambeth Palace Library in which Margaret Parker dedicates the volume "To the right vertuose & honorable Ladye the Cowntesse of Shrewesberye from your loving frende Margaret Parker".<sup>73</sup> A memorandum there from Bishop Kennet of Peterborough, whose book it was, says that though the book was anonymous, the Archbishop allowed his wife to present it to several of the nobility.<sup>74</sup>

These convictions, however reasonably held in the past, have now been challenged by the appearance of Einar Bjorvand's splendid edition of Parker's own manuscript of the work (Inner Temple Library Miscellaneous MSS No.36 (MS)).<sup>75</sup> This manuscript disproves the contention that Parker in 1568, published the same text as he finished in 1555. It shows us rather Parker continuously correcting, emending and revising his work. His translation was an on-going pre-occupation throughout all of the period before the appearance of the unfortunate Bishops' Psalter.

Professor Bjorvand has also questioned the assumption that the Psalter was only printed for private circulation.<sup>76</sup> Several positive considerations tell against this: Parker had troubled to obtain a ten-year licence for the book,<sup>77</sup> hardly necessary for restricted private circulation. One should also note the amount of work which went into the preparation of the printed volume. The prefatory matter in particular contains an elaborated defence of both metrical psalms and

---

<sup>69</sup> ARBER 1895, p. 96.

<sup>70</sup> The title is: *Matthew Parker, The vvhole Psalter translated into English metre, which contayneth an hundreth and fifty Psalmes. The first quinquagene.* To which is added: 'printed at London by Iohn Daye, dwelling ouer Aldersgate, beneath S, Martyns, CVM GRATIA ET PRIVILEGIO Regie maieftatis, per Decennium'. Parker's own copy is in the Corpus Christi College Library, Cambridge.

<sup>71</sup> ZIM 1987, p. 139. The entry reads: *Et adhuc, hoc 6 Augusti, A<sup>o</sup>. Dni. 1557 [1555 ?].persto eadem constantia, suffultus gratia et benignitate Domini mei, et Servatoris Jesu Christi, quo inspirante absolvi Psalterium versum metricae lingua vulgari.* BRUCE, PEROWNE, 1853, ix, 483. The entry before this is dated 1554 and the one after 1555. It is generally assumed that the date 1557 is an error.

<sup>72</sup> AMES, HERBERT 1786, 1, pp. 678-679; HAWKINS 1776, 3, pp. 502-503;

<sup>73</sup> Shelfmark: xxE1440.P2, verso of title page, A1v.

<sup>74</sup> HAWKINS 1776, 3, pp. 502-503.

<sup>75</sup> BJORVAND 2015.

<sup>76</sup> *Ibid* p. xxxiii-xxxvi

<sup>77</sup> See note 70.

vernacular translation from the Bible, the Fathers (more than thirty-eight pages) and History.<sup>78</sup> The book is also carefully organised: each Psalm comprises Argument, Psalm, and Collect (the later being taken from Ludolph of Saxony's Psalter).<sup>79</sup> Finally, we may note that the Archbishop arranged the Psalms to be sung to eight tunes by Thomas Tallis of the Chapel Royal. It is very difficult to believe this was done for private circulation.<sup>80</sup> Indeed, we may well ask why it was done at all. Sir John Hawkins<sup>81</sup> concluded that the Psalter was intended by the author to be sung in Cathedrals, since Parker adhered to the characteristics of the eight "ecclesiastical tones". Henry Todd pointed out, on the other hand, that Parker did not seek authoritatively to promote his own work and, as we have seen, at the same time was tolerating the Sternhold Version and allowing it to appear in Bishops' Bibles after 1569: he also continued to patronize John Day who printed that version.<sup>82</sup>

### 7. *Concluding Reconstruction*

Is it possible at this point to conjecture a rationale, however improvised, behind Matthew Parker's several dealings with the Book of Psalms? We should start with the clear evidence from Professor Bjorvand's work, that Parker had for over a decade before the appearance of the Bishops' Bible maintained a continuous private project of producing his own psalter. With learned defence of metrical psalmody and vernacular translation, careful organisation, it was also fitted to Tallis' tunes, so that it could be sung.

Parker produced his psalter at the same time as the Bishops' Bible became available in Churches as an academic rival for the already circulating continental Geneva Bible. Why did he not substitute his own usable version into the Bible? First, because his brief was merely to revise the Great Bible, and in no way could his own psalter be merely that. (We have seen how superficially Edmund Guest initially treated the revision of the Psalms.) Second, we should remember that metrical psalms were not part of the liturgy and that, although no psalms were legally prescribed for the Book of Common Prayer, Coverdale's prose 'Prayer Book Psalter' was increasingly popular, and, indeed, remained so.

But the use of metrical psalms outside of the liturgy was growing, and there is no doubt that Parker supported this innovation. Sternhold and Hopkins' Psalter, completed in 1562, was becoming increasingly popular, and the Archbishop may well have offered his psalter as a rival, though not assertively. He published anonymously, and was at the same time acquiescent in the inclusion of the Sternhold Psalter in the Bishops' Bible after 1569 - it was after all the work of many, not a single individual. Why not publish under his own name and with the full authority of his office? It would appear that by conviction Parker was happy with diversity of translation. He had not attempted to suppress the Geneva Bible (though he did not like its notes), nor did he dissent from the aims of the 'Calvinist' Sternhold and Hopkins' Psalter in facilitating popular congregational psalm-singing. But with the growing popularity of Sternhold and Hopkins, to use his authority to promote his own psalter would undoubtedly create dissent and factionalism.

---

<sup>78</sup> BJORVAND 2015, pp. xxxvi-xl. Parker's own views on diversity appear when he specifically invites the reader 'to think of the English text as unfixed'. NORTON 1993, p. 118.

<sup>79</sup> BJORVAND 2015, pp. xl-xliii

<sup>80</sup> BJORVAND 2015, pp. xliii-xlix for metrical variety in Parker's Psalter. Not all the Psalms can be sung to Tallis' tunes. Also: MILSON 2016, pp. 207-218.

<sup>81</sup> HAWKINS 1776, 3, p. 503 note.

<sup>82</sup> TODD 1822, p. 37.

Suppressing books was not a good idea, and Parker had to live with his fractious church. Perhaps he had hopes that the merits of his version would be recognised and it would grow in popularity without him promoting it openly. If so, he was disappointed.

If, in conclusion, we return to the Psalter of the Bishops' Bible, we may perhaps understand not only why Parker apologised for it in his Preface, but was happy to see it eclipsed subsequently by Coverdale's. Apparently, he had difficulty in finding someone to do it well. Guest appears not to have been up to scratch and was dropped, whether or not he bequeathed his perverse treatment of the divine name to T. B.. It was the best Parker could get together within his brief and in the time allowed. No doubt he thought his own metrical version would be ideal for the developing needs of the church, but he could not force the issue without causing harm, and in the end popular taste was content with Sternhold and Hopkins.

**BIBLIOGRAPHY**

- AMES J., HERBERT W., 1786: *Typographical Antiquities or an Historical Account of the Origins and Progress of Printing in Great Britain and Ireland ... From the Year MCCCCLXXI to the Year MDC. Begun by the late Joseph Ames... Considerably augmented, ... By William Herbert in 3 vols*, London.
- ARBER E. (ed.), 1895: *A Transcript of the Registers of the Company of Stationers of London: 1554-1640 A.D.*, London.
- AYER J. (ed.), 1843: *The Early Works of Thomas Becon ... Being the Treatises Published by Him in the Reign of King Henry VIII*, Cambridge.
- BASILE T., [Beacon T.], 1542: *Dauids harpe ful of moost delectable armony, newly strynged and set in tune by Theadore Basille, Imprynted at London in Botulph lane at the sygne of the whyte beare, by John Mayler for John Gough, Anno Domini 1542*, London.
- BECON T., 1560-1564: *The worckes of Thomas Becon which he hath hitherto made and published into three tomes*, London.
- BJORVAND E., 2015: *David's Blissful Harp A Critical Edition of the Manuscript of Matthew Parker's Metrical Psalms (1-80) Edited with a Introduction and Commentary*, Tempe, Arizona.
- BRADBY E.T., 1890: "Edmund Guest", *Dictionary of National Biography* vol 23, pp. 316-318, London.
- BRUCE J., PEROWNE T.T., 1853: *Correspondence of Matthew Parker... Comprising Letters Written by and to Him, from A.D. 1535, to His Death A. D. 1575* (The Parker Society Publications 33), Cambridge.
- CAMPBELL L.B., 1959: *Divine Poetry and Drama in Sixteenth-Century England*, Cambridge.
- CLAPTON E., 1934: *Our Prayer Book Psalter, Containing Coverdale's Version from His 1535 Bible and the Prayer Book Version by Coverdale from the Great Bible 1539-1541 Printed Side by Side*, London.
- COOPER H.C., COOPER T., 1858: *Athenae Cantabrigienses* vol.1 1500-1585, Cambridge.
- COVERDALE M., 1535: *Goostly psalmes and spirituall songes drawn out of the holy Scripture: for the co[m]forte and consolacyon of soch as loue to reioyse in God and his Worde*, London.
- DANIELL D., 2003: *The Bible in English Its History and Influence*, London.
- DARLOW T.H., MOULE H.F., 1963: *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society* 2 vols, New York.
- DUGDALE H.G., 1840: *The Life and Character of Edmund Guest S.T.P.*, London.
- EADIE J., 1876: *The English Bible: An External and Critical History of the Various English Translations...*, vol 2, London.
- GRAFTON A., 2017: "Matthew Parker: The Book as Archive", *History of Humanities* 2.1 pp. 15-20; also in *Idem*, 2020: *Inky Fingers The Making of Books in Early Modern Europe* pp. 128-151, Cambridge Mas.
- GRAHAM T., 2006: "Matthew Parker's manuscripts: an Elizabethan library and its use", in LEEDHAM-GREEN E., WEBBER T. (eds.), *The Cambridge History of Libraries in Britain and Ireland, Volume 1: To 1640*, Cambridge, pp. 322-41.

- HAMLIN H., 2000: ““Very Mete to be used of all sortes of people”: The Remarkable Popularity of the “Sternhold and Hopkins” Psalter”, *The Yale University Library Gazette*, Vol. 75, No. 1/2, pp. 37-51.
- , 2004: *Psalm Culture and Early Modern Literature*, Cambridge.
- HAMMOND G., 1983: *The Making of the English Bible*, New York.
- HAWKINS J., 1776: *A General History of the Science and Practice of Musi*, vol. 3, London.
- KING’OO C.C., 2012: *Miserere Mei: the Penitential Psalms in Late Mediaeval and Early Modern England*, Notre Dame, Ind.
- LEAVER R.A., 1991: *Goostly Psalmes and Spirituall Songes: English and Dutch Metrical Psalms from Coverdale to Uterhove 1535-1566*, Oxford.
- LEWIS J.P., 2016: *The Day after Domesday: The Making of the Bishops’ Bible*, Oregon.
- MILSON J., 2016: “Tallis, the Parker Psalter, and some known unknowns”, *Early Music* 44/2 pp. 207-218.
- NORTON D., 1993: *A History of the Bible as Literature. Vol.1 From Antiquity to 1700*, Cambridge.
- PAGE R.I., 1993: *Matthew Parker and his Books: Sandars lectures in bibliography delivered on 14, 16 and 18 May 1990 at the University of Cambridge*, Kalamazoo, MI.
- PARKER M., [1568]: *The vvhole Psalter translated into English metre, which contayneth an hundreth and fifty Psalmes. The first quinquagene*, London.
- PARTRIDGE A.C., 1973: *English Biblical Translation*, London.
- PEARSON G., 1846: *Remains of Myles Coverdale ... Containing Prologues to the translation of the Bible. Treatise on death. Hope of the faithful. Exhortation to the carrying of Christs's cross. Exposition upon the twenty-second Psalm. Confutation of the treatise of John Standish. Defence of a certain poor Christian man. Letters. Ghostly psalms and spiritual songs. Edited for the Parker Society*, Cambridge.
- POLLARD A.W. (ed.), 1911: *Records of the English Bible: The Documents Relating to the Translation and Publication of the Bible in English, 1525-1611*, London.
- POLLARD A.W., REDGRAVE G.R., 1926: *A Short-Title Catalogue of Books Printed in England, Scotland and Ireland, and of English Books Printed Abroad 1475-1640*, London.
- POLOCK N., 1882: “The Bishops’ Bible” *Bibliographer* 1, pp. 33-37, 67-71, 111-116, 148-9.
- PRATT W.S., 1933: *The Significance of the Old French Psalter Begun by Clement Marot in 1532. An Address before the Hymn Society at its Decennial Celebration at Union Theological Seminary, New York, November 12, 1932*, New York.
- QUITSLUND B., 2008: *The Reformation in Rhyme: Sternhold, Hopkins and the English Metrical Psalter*, Aldershot.
- RUSH R.M., 2015: “Authority and Attribution in the Sternhold and Hopkins Psalter”, *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, Vol. 38, No. 1, pp. 57-81.
- SELWYN D.G., 2017: *Edmund Geste and his Books*, London.
- SPECLAND J., 2001: “Competing Prose Psalters and their Elizabethan Readers”, *Renaissance Quarterly*, 74/3, pp. 829-875.

- SPILANE H., 2022: "A Matter Newly Seene": The Bishops' Bible, Matthew Parker and Elizabethan Antiquarianism", *Reformation* 27/2, p.107-124.
- STRYPE J., 1821: *Life and Acts of Matthew Parker the First Archbishop of Canterbury* 3 vols., Oxford.
- TEMPERLEY N., 1979: *The Music of the Parish Church* 2 vols., Cambridge.
- TODD H.J., 1822: *Observations upon the Metrical Version of the Psalms made by Sternhold, Hopkins and Others...*, London.
- WESTCOTT B.F., 1905: *A General View of the History of the English Bible*, London.
- WILKINSON R.J., 2015: *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God From the Beginnings to the Seventeenth Century*, Leiden.
- WRIGHT W.A., 1906: "The Prayer Book Psalter", *Journal of Theological Studies*, 7/ 26, p. 270-272. With corrections JTS 7 /28, p. 629.
- (ed.), 1911: *The Hexaplar Psalter Being the Book of Psalms in Six English Versions*, Cambridge.
- ZIM, R., 1987: *English Metrical Psalms: Poetry as Praise and Prayer 1535-1601*, Cambridge.

## ABSTRACT

This article begins with an investigation of the Psalter of the 1568 Bishops' Bible and its several unhappy features. The Psalter is then placed in the history of Reformation English Bibles and the growth of English metrical psalmody. Finally, an attempt is made to reconstruct the rationale of Archbishop Matthew Parker's dealings with the Psalms over several years in the light of his own 1568 metrical translation.

## KEYWORDS

1. Archbishop Matthew Parker
2. The Bishops' Bible (1568)
3. English Psalmody
4. The Psalter



# La chasse aux papillons: Butterflies, Oaks, Spinning Tops, Braggarts, and Devils between Indo-European and Semitic

By

Letizia Cerqueglini

*Tel Aviv University*

This contribution originated while following a butterfly – more precisely, the Modern Hebrew word for ‘butterfly,’ *parpar*<sup>1</sup>. *Parpar* is both fascinating and elusive: seemingly well-known, yet persistently intriguing. The term was introduced into Modern Hebrew by Eliezer Ben-Yehuda and is commonly believed to derive from a playful adaptation of the Italian *farfalla* combined with the Hebrew root *pirper*<sup>2</sup>. A comparative analysis of mainly Levantine and Arabian Semitic lexicons, including various Arabic dialects, suggests that verbal and nominal outcomes of the root p.r.p.r may have entered Hebrew through Aramaic. Aramaic also appears to underlie the Arabic developments of p.r.p.r, notably frequent in Levantine and Christian varieties. Aramaic may have introduced p.r.p.r into Semitic from Indo-European, where the root \*pr- yields a wide semantic network including ‘beat,’ ‘split,’ and ‘axe,’ and its reduplicated form produces lexemes for ‘butterfly’ and ‘oak.’ While p.r.p.r enters Semitic as a reduplicated root of Indo-European origin, triconsonantal expansions from biconsonantal \*pr- likely developed within Semitic, possibly also through Indo-European roots and flexed forms. Ben-Yehuda’s coining *parpar* thus seems to draw more from Hebrew literary tradition and his familiarity with Slavic vocabulary than from any direct Italian model. Contemporary develop-

---

<sup>1</sup> EVEN-SHOSHAN 1979, p. 2165.

<sup>2</sup> GIL’AD 2016.

ments of p.r.p.r in Arabic and Modern Hebrew are reported. Finally, several semantic extensions of p.r.p.r in Arabic are highlighted (instability in relationships, boasting, noise-making, and nonsensical speech). These seem semantically and phonetically connected to Provençal *fanfa*, French *fanfare*, and Italian *farfallone*, *farfallino*, *fanfarra*, *fanfarone*, *farfugliare*, *vanvera*, and *furfante*.

### 1. *The Modern Hebrew p.r Radical Network: A Synchronic Overview*

Native Hebrew speakers perceive p.r as phonetically and semantically akin to a substantial group of roots showing a core radical pair, p.r, and its expansions realized by adding a third radical consonant (C<sub>3</sub>) or by reduplication. In the synchronic perspective of contemporary Modern Hebrew speakers, p.r. and its extensions produce intriguing “variations on a theme.” Such variations formally belong to four main types: 1. p.r. + C<sub>3</sub>\_C<sub>3</sub> ≠ r; 2. p.r + C<sub>3</sub>\_C<sub>3</sub> = r; 3. p.r + C<sub>3</sub>C<sub>4</sub>\_C<sub>3</sub>C<sub>4</sub> ≠ p.r; and 4. p.r + C<sub>3</sub>C<sub>4</sub>\_C<sub>3</sub>C<sub>4</sub> = p.r. Examples for each type follow<sup>3</sup>:

1. p.r.d (*preda*, *hafrada* ‘separation’); p.r.z (*hafraza* ‘excess’; *peruz* ‘disarmament’); p.r.ḥ (*priḥa*, ‘blossoming, flourishing,’ ‘(skin) rash’; *perah*, ‘cadet’; *lifroaḥ*, ‘to fly’); p.r.ṭ (*pariṭ* ‘single item,’ *praṭi* ‘personal, individual,’ *bifraṭ* ‘specifically,’ *tafriṭ* ‘menu’); p.r.y (*pri* ‘offspring,’ ‘fruit’); p.r.k (*paroket* ‘curtains (of the Ark),’ *prikut* ‘brittleness’); p.r.m (*parum* ‘unreveled, unstitched’); p.r.s (*prusa* ‘slice’); p.r.‘ (*pera* ‘on ‘settlement (of payment),’ *parua* ‘disheveled, wild’); p.r.š (*peres* ‘outflow, outburst’; *lifroš* ‘to break, to erupt’); p.r.q (*peruq* ‘dismantling, dissolution’; *mifraqim* ‘joints’); p.r.š (*hefreš* ‘difference’; *paraša* ‘explanation (of religious text),’ ‘separation’; *paršanut* ‘interpretation’; *hafraša* ‘excretion’; *priša* ‘retirement’); and p.r.ś (*priša* ‘spreading, extending’);
2. p.r.r (*porer* ‘to crumble’; *perur* ‘crumb, bit, crumbling,’ pl. *perurim* ‘breadcrumbs’);
3. p.r.s.m (*pirsum* ‘publication’; *pirsomet* ‘advertisement’);
4. p.r.p.r (*pirpur* ‘spasm, convulsion, struggle, fibrillation’; *pirper* ‘to struggle, shake, jerk’; *parporet* ‘crumb cake’).

Whatever the nature and history of the connections between this group of roots, in Modern Hebrew speakers’ cognition, they are synchronically linked by a network of assonances and resonances, that is, by phonetic and semantic connections that refer to the conceptual cluster of division, spread, opening, unraveling, explanation, separation, crush, and unfolding. This extended network includes many Modern Hebrew expressions and idioms, such as *lifroaḥ meha roš*, lit. ‘to fly away from (one’s) head,’ i.e., ‘to slip from one’s memory,’ ‘to be forgotten,’ and *lifroš knafaym* ‘to spread wings,’ both literally and metaphorically.

### 2. *The p.r Network within Semitic*

The above-mentioned Modern Hebrew roots have numerous, clear etymological parallels and similar meanings in related Semitic lexical inventories. Several examples follow. The list is not intended to be comprehensive regarding the languages considered, and further investigation is needed regarding the occurrence of similar roots in other Semitic languages.

Akkadian: *parāsum* ‘to spread’<sup>4</sup>; Biblical Hebrew: *pāraš* ‘to spread’<sup>5</sup>; Aramaic<sup>6</sup>: *pr* ‘dawn’;

<sup>3</sup> From ZILBERMAN 2006.

<sup>4</sup> COHEN 2011, p. 197.

<sup>5</sup> BROWN et al. 1975, p. 831.

<sup>6</sup> From CAL.

*pgr/prg* ‘to change, to reverse, to destroy’; *prg* ‘to shine’; *prd* ‘to flee,’ ‘to separate’; *prt* ‘excrement’; *prdd* ‘to break up’; *prdwd* ‘little bits’; *prz* ‘to keep something away’; *prw* ‘fertility’; *prwr* ‘outlying area’; *prwwr* ‘courtyard’; *prwh/* ‘cloud, curl’; *prwhw/t* ‘flight’; *prwth/prwtt* ‘small coin’; *prwky* ‘curtain’; *prwm* ‘cutter’; *prws* ‘bedspread’; *pyrw* ‘wildness, disarray (of one’s hair)’; *prw w*, *prw wt* ‘remuneration’; *prwqh* ‘joint’; *prwš/* ‘voyage, rider, sailor’; *prwšw/t* ‘distinction’; *prz/prz* ‘bit of bread’; *przm* ‘to divide, extract’; *prh* ‘to fly,’ ‘to blossom’; *přt* ‘to split’; *pryd* ‘fleeing,’ ‘fleeting’; *pry* ‘to be fruitful’; *prk* ‘to crumble’; *prysh*, *pryst* ‘bread’; *pryq* ‘distant’; *pryšh*, *pryšt* ‘spread’; *pršw*, *pršwt* ‘separation’; *prs* ‘to divide,’ ‘to have hoofs,’ ‘to spread’; *prs* ‘half unit’; *prsy/prsm* ‘to uncover, to reveal’; *prpr* ‘to flap wings’; *prpšh/prpšt* ‘small door’ (Modern Hebrew *pišpaš* ‘cat door’); *prš* ‘to make a breach’; *prq* ‘to dismantle’; *přt* ‘to split’; *přtk* ‘to be divided into tiny pieces’; *parpēr* ‘to move about’<sup>7</sup>; Arabic: *fağr* ‘daybreak’<sup>8</sup>; *farida* ‘to be alone’<sup>9</sup>; *farq* ‘division’<sup>10</sup>; *farraxa* ‘to sprout (of plants)’<sup>11</sup>; *faraša* ‘to spread (bed, carpet)’<sup>12</sup>; *fārra* ‘to flee’<sup>13</sup>; *farra* ‘to fly,’ ‘to escape’<sup>14</sup>; *firra* ‘smiling’<sup>15</sup>; *firrā’a* ‘beautiful in the front teeth (of woman)’<sup>16</sup>; *furrayra* ‘spinning top (toy)’<sup>17</sup>; *farfara* ‘to walk quickly, taking short steps, to act foolishly or irrationally, to ramble or speak incoherently, to tear or split something, to shake the body violently, to shake or flap, like a bird flapping its wings (sometimes compared to a freshly slaughtered bird), to disturb or gossip about someone, to shorten a garment, to expose or shake something off’; *farfār* ‘a hardy, fire-resistant tree, used to make bowls and similar objects’; *furāfir* ‘a reckless, clumsy person’ and ‘a mature young man’; *furr* ‘the best/choice part of something’<sup>18</sup>; Al-Andalus Arabic: *fard* ‘unique’<sup>19</sup>; Egyptian Arabic: *farad* ‘to separate, set aside’; *faraz* ‘to sort, select’<sup>20</sup>; *muftari* ‘ruthless’<sup>21</sup>, *imfiri* ‘verwildert’<sup>22</sup>; Ḥassāniya Arabic: *vrad* ‘séparer l’un de l’autre’<sup>23</sup>; Kəndērīb Arabic: *farrax* ‘Junge zur Welt bringen’<sup>24</sup>; Lebanese Arabic: *fağar* ‘couler, se répandre’<sup>25</sup>; Maltese: *fağar* ‘far uscire il sangue o altro umore’<sup>26</sup>; *farfar* ‘scuotere, sbattere, scacciare da sé’<sup>27</sup>; *perper* ‘sventolarsi in

<sup>7</sup> JASTROW 1886, p. 1236.

<sup>8</sup> LANE 1968, VI, p. 2349.

<sup>9</sup> HAVA 1982, p. 553.

<sup>10</sup> LANE 1968, VI, p. 2384.

<sup>11</sup> HAVA 1982, p. 553.

<sup>12</sup> HAVA 1982, p. 555.

<sup>13</sup> LANE 1968, VI, p. 2356.

<sup>14</sup> HAVA 1982, p. 552.

<sup>15</sup> LANE 1968, VI, p. 2356.

<sup>16</sup> LANE 1968, VI, p. 2356.

<sup>17</sup> LANE 1968, VI, p. 2356.

<sup>18</sup> AL-MA’ĀNIY 2025.

<sup>19</sup> CORRIENTE 1997, p. 393.

<sup>20</sup> SPIRO 1895, p. 448.

<sup>21</sup> SPIRO 1895, p. 454.

<sup>22</sup> BEHNSTEDT, WOIDICH 1994, p. 353.

<sup>23</sup> TAINE-CHEIKH 1990, p. 135.

<sup>24</sup> JASTROW 2005, p. 104.

<sup>25</sup> DENIZEAU 1960, p. 381.

<sup>26</sup> VASSALLI 1796, p. 178.

<sup>27</sup> VASSALLI 1796, p. 182.

qua e in là'<sup>28</sup>; *parpar* 'to leave in a hurry'<sup>29</sup>; Najd Arabic: *fağğar* 'to burst, break open'<sup>30</sup>; *fara* 'to rip open'<sup>31</sup>; Omani Arabic: *farx* 'Jüngling'<sup>32</sup>; Palestinian Arabic: *farr* 'fliehen'<sup>33</sup>; *faraz* 'trennen'<sup>34</sup>; *farfar* 'to urinate' (colloquial; author's observation); Yemen Arabic: *fārī* 'savage'<sup>35</sup>; *farr* 'weglaufen'<sup>36</sup>; Sabaic: *fr* 'Beginn, Anfang, Spitze'<sup>37</sup>, 'crops'<sup>38</sup>, 'früchtbares Gefilde'<sup>39</sup>; 'oberer Teil'<sup>40</sup>; *fršt* 'Teil'<sup>41</sup>; *fršt* 'green field'<sup>42</sup>; Jibbālī<sup>43</sup>: *ferr* 'to fly, flee'; *anferfēr* 'to have a fit, have epilepsy, to panic'; *fēra* 'to win'; *fērōd* 'to run away'; *fōrōd* 'to separate vertebrae'; *efūrg* 'to open a way'; *fērāg* 'to open up (flowers)'; *fērōk* 'to leave one's spouse'; *fōrōs* 'to mash (potatoes)'; Mehri<sup>44</sup>: *fərfir* 'hasty person'; *fātrāg* 'to bloom'; *fərōx* 'to split (legs) apart.'

### 3. *The p.r(-) Network in Semitic Fauna Terminology*

In particular, across the Semitic linguistic space, p.r and its puzzling network often include fauna and animal-related terminology. Several examples follow. This list is not exhaustive for the languages mentioned, and the presence of similar roots in other Semitic languages remains to be examined.

Hebrew<sup>45</sup>: *efroah* 'chick, chicken'; *pere* 'wild ass'<sup>46</sup>; *par* 'bull' and *para* 'cow'; *pargit* 'chick, chicken'; *pered* 'mule'; *par oš* 'flea'; *parva* 'fur'; *paraš* 'horseman' and *parašut* 'horsemanship'; *parpar* 'butterfly'; Aramaic<sup>47</sup>: *pr* 'bullock'; *p'r* 'lamb'; *pr'h* 'onagre'; *pr* 'a type of fish'; *prgy/prgyt* 'young bird'; *prgyl'* 'young bird'; *prd'* 'mule'; *prd* 'suet'; *pardws'* '(pardo), panther'; *prdyn* 'leopard, disease with spots'; *prh/prt* 'cow, ewe lamb'; *prwg'* 'chick'; *prwgy* 'having chicks'; *prwt* 'sheepskin robe'; *prhdwd'* 'bat,' 'firefly (?)'; *prhh/prht*

<sup>28</sup> VASSALLI 1796, p. 559.

<sup>29</sup> BORG 2021, p. 511.

<sup>30</sup> KURPERSHOEK 1999, p. 436.

<sup>31</sup> SOWAYAN 1992, p. 287.

<sup>32</sup> REINHARDT 1894, p. 21.

<sup>33</sup> BAUER 1957, p. 113.

<sup>34</sup> BAUER 1957, p. 305.

<sup>35</sup> JAYAKAR 1889, p. 268.

<sup>36</sup> BEHNSTEDT 1987, p. 286.

<sup>37</sup> STEIN 2005.

<sup>38</sup> BEESTON 1956.

<sup>39</sup> NEBES 2016.

<sup>40</sup> SIMA 2000.

<sup>41</sup> STEIN 2010.

<sup>42</sup> JAMME 1962.

<sup>43</sup> JOHNSTONE 1981.

<sup>44</sup> JOHNSTONE 1987.

<sup>45</sup> From EVEN-SHOSHAN 1979

<sup>46</sup> BROWN et al., 1975, p. 825.

<sup>47</sup> From CAL.

‘bird’; *prsh/prst* ‘hoof’; *prpwr* ‘sparrow (?)’; *prš/* ‘horseman’; *pršwt* ‘horsemanship’; Arabic: *fār* ‘mouse’<sup>48</sup>, *fara* ‘wilder Esel’<sup>49</sup>; *faras* ‘mare’<sup>50</sup>; *farrūġ* ‘the young of the domestic hen’<sup>51</sup>; *furfūr* ‘young bird, young sheep, young man’<sup>52</sup> and ‘young man,’ ‘fat lamb,’ ‘small bird,’ ‘sparrow’, *furfur/firfir* ‘small bird’<sup>53</sup>; *furāfir* ‘a horse that moves about, agitated’<sup>54</sup>; *farāša* ‘moth’<sup>55</sup>; *furāfir* ‘the offspring of a goat, ewe, or wild cow, a lion tearing apart its prey, a lamb growing fat and strong, a horse shaking its bridle to try to remove it from its head’<sup>56</sup>; *farfār* ‘a women’s saddle or mount’<sup>57</sup>; Aleppo Arabic *rafrāf* ‘battere des ailes avant de prendre son essor (oiseau)’<sup>58</sup>; *farrax* ‘to hatch’ (*farraxat al-baydah*)<sup>59</sup>; Anatolian Arabic (S.-E.) *farr* ‘fliegen’<sup>60</sup>; Egyptian Arabic *rafrāf* ‘to flutter, flap the wings’, *farxa* ‘hen’<sup>61</sup>; Kəndērīb Arabic *parpar* ‘flattern (Vogel)’<sup>62</sup>; Lebanese Arabic *farfar* ‘to try to fly’<sup>63</sup>; Maltese *ferħ* ‘polledro’<sup>64</sup>; Palestinian Arabic *farā* ‘wildesel’<sup>65</sup>; *rafrāf* ‘flattern’<sup>66</sup>; *firr* ‘Wachtel’<sup>67</sup>; Tunisian Arabic *fārx* ‘pigeon’<sup>68</sup>; Yemenite Arabic *fuxrī* ‘poulet’<sup>69</sup>; *farx* ‘Küken’<sup>70</sup>; Sabaic *fr* ‘Wildesel’<sup>71</sup>; *frs* ‘Pferd’<sup>72</sup>; *frwt* ‘Schurwolle’<sup>73</sup>; Jibbālī<sup>74</sup> *fērəġ* ‘to start to fly’; *ənferġés/ənferkés* ‘to start to move and spread out after having been couched in a group (cows)’; *fōrōt* ‘to remove undigested food from the guts and stomach of a slaughtered animal’; *fērəx* ‘to split open (egg)’; Mehri<sup>75</sup> *fārōġ* ‘(bird) to hatch (eggs)’; *fārōz* ‘to separate one’s animals from common herds.

---

<sup>48</sup> LANE 1968, VI, p. 2324.

<sup>49</sup> WAHRMUND 1898, II, p. 394.

<sup>50</sup> LANE 1968, VI, p. 2367.

<sup>51</sup> LANE 1968, VI, p. 2360.

<sup>52</sup> AL-ĠANIY 2011.

<sup>53</sup> LANE 1968, VI: , p. 2357.

<sup>54</sup> LANE 1968, VI, p. 2357.

<sup>55</sup> LANE 1968, VI, p. 2370.

<sup>56</sup> AL-MA‘ĀNIY 2025.

<sup>57</sup> AL-MA‘ĀNIY 2025.

<sup>58</sup> BARTHÉLEMY 1935-69, p. 286, 599.

<sup>59</sup> AL-ASADĪ 1988, VI, p. 39.

<sup>60</sup> VOCKE, WALDNER 1982, pp. 309-312.

<sup>61</sup> SPIRO 1895, pp. 446-448.

<sup>62</sup> JASTROW 2005, p. 22.

<sup>63</sup> FRAYHA 1973, p. 128.

<sup>64</sup> VASSALLI 1796, p. 193.

<sup>65</sup> KAMPFMEYER 1936, p. 54.

<sup>66</sup> BAUER 1957, p. 155.

<sup>67</sup> DALMAN 1928-39, I, 1, p. 168.

<sup>68</sup> COHEN 1975, p. 141.

<sup>69</sup> VANHOVE, 1995, p. 265.

<sup>70</sup> BEHNSTEDT 1987, p. 286.

<sup>71</sup> ROBIN, ANTONINI DE MAIGRET 2017.

<sup>72</sup> STEIN 2003.

<sup>73</sup> MARAQTEN 2014.

<sup>74</sup> JOHNSTONE 1981.

<sup>75</sup> JOHNSTONE 1987.

#### 4. *p.r(-) out of Semitic, into Ancient Egyptian and Berber*

Through genetic affiliation and linguistic contact, the \*p.r(-) root network and its phonological transformations extend beyond the confines of Semitic proper, for instance, into Ancient Egyptian and Berber languages. Some examples from different ancient Egyptian varieties have been proposed by Borg<sup>76</sup>: *fgn* ‘sich entleeren, vom Menschen (mit Bezug auf Kot und Harn)’<sup>77</sup>; *prḥ* ‘aufblühen, sich entfalten (von Blüte und Blatt); ausbreiten’<sup>78</sup>; *pꜣ* ‘to fly, fly up’<sup>79</sup>; *prpr* ‘umherspringen’<sup>80</sup>; *prḏ* ‘trennen’<sup>81</sup>; *prj* ‘ferocious bull’<sup>82</sup>. The Semitic root \*p.r.ḥ meaning ‘young animal/human’ seems to have been adopted by Ghomara Berber, where the word *afrux* means ‘small chicken, boy, girl’<sup>83</sup>.

#### 5. *Butterflies and the Spirit World in Indo-European Antiquities*

Catalan *papallona*<sup>84</sup> and French *papillon*<sup>85</sup> are evidently direct descendants of the Latin word *papiliō*, ‘butterfly, moth’<sup>86</sup>. Even though *papiliō* is generally considered the ancestor of *farfalla*, the etymology of the Italian word for ‘butterfly’ seems less obviously directly derivable from its proposed Latin ancestor than its Catalan and French parallels. It seems more advisable to postulate the existence of a common ancestor to both Latin *papiliō* and Italian *farfalla*, probably something like \**parpari-*, that must have evolved differently in various official and popular Latin registers and spoken vernaculars, thus ending up in Romance and, eventually, Italian vocabulary. The existence of a common ancestor for both official Latin and spoken pre-Romance ‘butterfly’ is supported by the Italian *parpaglione* ‘Nome pop. ant. dato alle grosse farfalle’<sup>87</sup>, Occitan *parpalhon*<sup>88</sup>, Ligurian *parpaggia*<sup>89</sup>, Venetian *pavejo*<sup>90</sup>, and Sicilian *parpagghiunt*<sup>91</sup>. Latin *papiliō* has directly evolved into the Italian words *padiglione*, ‘pavilion,’ and *parpaglione* ‘Nell’attrezzatura navale medievale, vela di taglio simile a un fiocco’<sup>92</sup>, as *papiliō* also metaphorically referred to the military tents unfolded at Roman army encampments<sup>93</sup>.

Indeed, across the Indo-European linguistic space, many languages, from the Atlantic to Iran, preserve, with phonetic variations, a labial (p/b/f/v) + sonorant (r/l) root associated with

<sup>76</sup> BORG 2021.

<sup>77</sup> ERMAN, GRAPOW 1926-1961, I, p. 580.

<sup>78</sup> ERMAN, GRAPOW 1926-1961, I, p. 532.

<sup>79</sup> FAULKNER 1962, p. 87.

<sup>80</sup> ERMAN, GRAPOW 1926-1961, I, p. 248, 532.

<sup>81</sup> DG 1954, p. 137.

<sup>82</sup> FAULKNER 1962, p. 91.

<sup>83</sup> MOURIGH 2016, p. 388.

<sup>84</sup> DACCO 2012.

<sup>85</sup> CHEVALLEY et al. 1940.

<sup>86</sup> OLD 1968.

<sup>87</sup> TRECCANI ONLINE 2025.

<sup>88</sup> DOM 2016.

<sup>89</sup> APROSIO 2002.

<sup>90</sup> BOERIO 1829.

<sup>91</sup> TRAINA 1868.

<sup>92</sup> TRECCANI ONLINE 2025.

<sup>93</sup> OLD 1968.

the concept of ‘butterfly.’ Notably, this root stem is often reduplicated, as in the antecedents of *papiliō* and *farfalla*. The cases reported here belong to Indo-European languages and non-Indo-European languages that were in contact with Indo-European varieties. A comprehensive overview of all relevant attestations would entail a study of such breadth – both diachronically and geographically – that it would exceed the scope of this short contribution. Here are just a few examples:

Old English *fīfalde*<sup>94</sup>, Irish *féileacán/péileacán*<sup>95</sup>, Welsh *pili pala*<sup>96</sup>, Old High German *vīvaltra*<sup>97</sup>, Middle High German *vīvalter*<sup>98</sup>, Yiddish *flaterl*<sup>99</sup>, Faroese *firvaldur*<sup>100</sup>, Manx *folican*<sup>101</sup>, Friulano *pave*<sup>102</sup>, Galician *bolboreta*<sup>103</sup>, Portuguese *borboleta*<sup>104</sup>, Russian *babāchka* ‘butterfly’<sup>105</sup>, Dutch *vlinder*<sup>106</sup>, Lithuanian *plāštākė*<sup>107</sup>, Hungarian *pillangó*<sup>108</sup>, Romani *paparuga/peperuga*<sup>109</sup>, Romanian *fluture*<sup>110</sup>, Bulgarian *peperúda*<sup>111</sup>; alternative forms: *preperúda*, *peperúda*, *peperúga*, *preperúga*, *pepeljúga*, *peperúha*, *peperúša*, *peperúna*;<sup>112</sup> Macedonian *peperutka*<sup>113</sup>, Proto-Kartvelian *perper-*<sup>114</sup>, Old Georgian *pepeli*<sup>115</sup>, Georgian *pepela*<sup>116</sup>, Laz *parpali*<sup>117</sup>, Mingrelian *parpalia*<sup>118</sup>, Svan *pärpold/pärpänd*<sup>119</sup>, Chechen *polā*<sup>120</sup>, Tsova-Tush

---

<sup>94</sup> KUIPERS 2023.

<sup>95</sup> DOHERTY 2023.

<sup>96</sup> HAWKE 2023.

<sup>97</sup> MILLER 2023.

<sup>98</sup> CROSSGROVE 2023.

<sup>99</sup> GLASSER 2023.

<sup>100</sup> YOUNG, CLEWER 1921.

<sup>101</sup> KELLY et al. 1923.

<sup>102</sup> PIRONA 1871.

<sup>103</sup> CLUVI 2018.

<sup>104</sup> TAYLOR 1958.

<sup>105</sup> LAPIDUS, SHEVTSOVA 1963.

<sup>106</sup> BICHAKJIAN, HETTEMA 2023.

<sup>107</sup> PLIOPLYS 2023.

<sup>108</sup> POMOZI, VOLMRE 2023.

<sup>109</sup> KENRICK 2023.

<sup>110</sup> SCHÖNKRON 1991.

<sup>111</sup> VAKARELIYSKA, HORISSIAN 2023.

<sup>112</sup> DURIDANOV et al. 1996, p. 161.

<sup>113</sup> HILL et al. 2021.

<sup>114</sup> KLIMOV 1998, p. 149.

<sup>115</sup> KLIMOV 1998, p. 149.

<sup>116</sup> KLIMOV 1998, p. 149.

<sup>117</sup> KLIMOV 1998, p. 149.

<sup>118</sup> KLIMOV 1998, p. 149.

<sup>119</sup> KLIMOV 1998, p. 149.

<sup>120</sup> KHALILOV 2023a.

*pēpli*<sup>121</sup>, Bezhta *päpät'ö*<sup>122</sup>, Hunzib *papat'u*<sup>123</sup>, Judeo-Tat *pelpelü*<sup>124</sup>, Tabasaran *pālahan*<sup>125</sup>; Kryz *pämpäl*<sup>126</sup>, Udi *pampaluk*<sup>127</sup>, Abkhaz *aparpalyk'/aparpalaki*<sup>128</sup>, Kurdish *pinpinik*<sup>129</sup>, Central Kursdish *pepwle*<sup>130</sup>, Albanian *flutur*<sup>131</sup>, Northern Saami *beaiveloddi*<sup>132</sup>, Finnish *peřhonen*<sup>133</sup>, Swedish *fjäril*<sup>134</sup>, Persian *pārvane*<sup>135</sup>.

According to Oehl<sup>136</sup>, in the Old English *butorfleoge*, from which ‘butterfly’ derives, the first element *butor-* may derive from some *pete-/bete-* element. This element would be linked to the Proto-Indo-European root \*pet, from which Greek πίπτω ‘to fall,’ Old English *feðer* ‘wing, feather,’ Old Norse *fjōðr* ‘feather,’ Italian *pinna* ‘wing, feather,’ Old Church Slavonic *pero* ‘feather,’ Hittite *pāt-tar* ‘wing, feather’<sup>137</sup>, and probably also Modern Greek πεταλούδα ‘butterfly’ derive<sup>138</sup>. According to Oehl, the same etymon may relate to Russian *babāchka* ‘butterfly’<sup>139</sup>. However, Oehl’s hypothesis did not take hold, and the English ‘butterfly’ is thought to derive from a kind of supra-ordinated taxon ‘fly’ (also found in ‘dragonfly’), such as ‘fly of the butter.’ While this interpretation may sound like folk etymology, it is socio-culturally based on the notion that insects consume and spoil uncovered butter or milk. The association of ‘butterfly’ with ‘butter/fat’ is widespread across the Germanic area, as the German *Schmetterling* shows. The association with butter may be due to the light color of many species’s wings or excrement, as in Dutch *boterschijte*. Finally, Danish *sommerfugl* associates butterflies with summer.

The spread of compound names for ‘butterfly’ in the Germanic area may be due to a taboo-driven preference for periphrastic forms to designate the insect. Spiritual and taboo-related factors may also have influenced the formation of the Russian *babāchka*, which means ‘granny,’ and is a diminutive of *baba* ‘grandmother,’ a word associated with mythical female ancestors, custodians of the mysteries of death and rebirth (Baba Yaga), later reinterpreted as witches<sup>140</sup>. Indeed, ancient Indo-European beliefs attribute a special connection with the magical and otherworldly realms to butterflies. In particular, in the Germanic area, butterflies were believed to

---

<sup>121</sup> KHALILOV 2023b.

<sup>122</sup> KHALILOV 2023c.

<sup>123</sup> KHALILOV 2023d.

<sup>124</sup> KHALILOV 2023e.

<sup>125</sup> KHALILOV 2023f.

<sup>126</sup> KHALILOV 2023g.

<sup>127</sup> KHALILOV 2023h.

<sup>128</sup> KLIMOV 1998, p. 149.

<sup>129</sup> CHYET 2003.

<sup>130</sup> AWDE 2009.

<sup>131</sup> NEWMARK 2023.

<sup>132</sup> JAGAU, KALLAVUS 2023.

<sup>133</sup> KUUSK 2023.

<sup>134</sup> GUNNEMARK, KOLLMAN 2023.

<sup>135</sup> PERRY 2023.

<sup>136</sup> OEHL 1933.

<sup>137</sup> IE Lexicon.

<sup>138</sup> PRING 1965.

<sup>139</sup> LAPIDUS, SHEVTSOVA 1963.

<sup>140</sup> JOHNS 2004.

be witches in disguise who stole butter or caused it to spoil<sup>141</sup>. Across Italy, the appearance of nocturnal butterflies is believed to indicate the benevolent presence of deceased family members' souls. The association between butterflies and otherworldly visits is evident in a popular Greek word used for 'butterfly,' i.e., ψυχή, which primarily means 'soul'<sup>142</sup>.

In the Slavic and Balkan regions, butterflies are associated with the deceased, particularly in connection with the rain cycle and, consequently, with rain-making rituals and ceremonies<sup>143</sup>. The word for 'butterfly,' *peperúda/peperúna* as above reported for Bulgarian, and its variations<sup>144</sup>, also designates a traditional ceremony dating back to pre-Christian times and widely spread across the Balkans<sup>145</sup>. The ceremony also goes by the name of *dodola*, in the various contiguous spellings of this word. Indeed, both *dodola* and *peperúda/peperúna* derive from different Indo-European roots with the same meaning of 'butterfly' (for Indo-European cognates of *dodola* 'butterfly,' compare, among others: Pashto *tetli*<sup>146</sup>, Punjabi *titalī*<sup>147</sup>, Armenian *tiṭerr*<sup>148</sup>, Sindhi *tatal*<sup>149</sup>, and Urdu *tatali*<sup>150</sup>).

Across the Balkans and in Slavic folklore, *dodola* and *peperúda* represent the proper name of the rain goddess Dodola/Perperuna. Perperuna is believed to be the wife of Perun, the Slavic thunder god, with mixed features of Jupiter and Mars. The existence of this divine couple is supported by gendered doublet forms such as Old Norse *Fjörgyn–Fjörgynn* and Lithuanian *Perkūnas–Perkūnija*<sup>151</sup>. In particular, the Balcanic/Slavic name Perperuna seems to be based on a stem reduplication from the name Perun.

#### 6. \*Perk<sup>w</sup>ūnos: the Oak, the Thunder, the Axe... and the Phoenicians

The word 'Perun' is thought to derive from \*Perk<sup>w</sup>ūnos, primarily meaning 'the Lord of Oaks.' The root \*k<sup>w</sup>érk<sup>w</sup>us- is associated with various kinds of oaks across the Indo-European linguistic families. From \*k<sup>w</sup>érk<sup>w</sup>us-, the root may have evolved in three directions. The evolution of the first k<sup>w</sup>- group into a labial sound \*p/b/f/v-érk<sup>w</sup>us is widely attested: Proto-Germanic \*fer(k)hwaz<sup>152</sup>; Old Norse *fyri*-, Old Danish *fyr*, Old High German *foraha*, German *Föhre*, Middle English *fyrre*, 'fir'<sup>153</sup>; Lombardic *fereha* 'a kind of oak'; Gothic *fairgunni*, 'mountainous region,' Old English *firgen* 'mountain forest,' and *furhwudu*, 'pine wood,' Middle High German *Virgunt* 'mountain forest, Sudetes'<sup>154</sup>; Punjabi *pargāi*, 'sacred oak'<sup>155</sup>; Hindi *pargai* 'the

<sup>141</sup> GRIMM 1835.

<sup>142</sup> PRING 1965.

<sup>143</sup> QAFLESHI 2011.

<sup>144</sup> GIMBUTAS 1967.

<sup>145</sup> JAKOBSON 1985.

<sup>146</sup> AWDE 2002.

<sup>147</sup> SINGH 1895.

<sup>148</sup> BARATYAN 2011.

<sup>149</sup> SHASHANI 1979.

<sup>150</sup> KALIMUDDIN 1998.

<sup>151</sup> JACKSON 2002.

<sup>152</sup> KROONEN 2013.

<sup>153</sup> GAMKRELIDZE, IVANOV 1994.

<sup>154</sup> GAMKRELIDZE, IVANOV 1994.

<sup>155</sup> LAJOYE, OUDAER 2014.

evergreen oak,’ and Sanskrit *paraktah* ‘the holy fig tree’<sup>156</sup>; Greek *πρῖνος* ‘holm oak, ilex’<sup>157</sup>, and probably Proto-Slavic \*brinъ, ‘juniper, larch’<sup>158</sup>, Old Church Slavonic *borъ* ‘fir’<sup>159</sup>, Czech *bor* ‘pine forest’<sup>160</sup>, and Pyrenees’ epigraphic Latin *Expercennius* ‘(god of the) six oaks’<sup>161</sup>. From the primary meaning of ‘forest, wooded mountain,’ the meaning of ‘land,’ ‘cliff,’ and ‘mountain develops’ across various languages, as in Germanic *Fjörgynn* ‘the land’<sup>162</sup>; Hittite *pēru* ‘rock, cliff, boulder’<sup>163</sup>; Avestan *pauruuatā* ‘mountains’<sup>164</sup>; the Sanskrit name of the goddess Parvati and the epithet Parvateshwara, ‘lord of mountains,’ attached to her father Himavat<sup>165</sup>.

In Latin, the first k<sup>w</sup>- group remains labiovelar, as attested in *quercuus* ‘oak’<sup>166</sup>, *querquetulanae*, ‘oak nymphs,’ and *Quaquerni*, a tribal name<sup>167</sup>. In central Italian, peri-Roman dialects, the initial k<sup>w</sup>- group dissimilates from labiovelar to velar k-, as *kerk<sup>w</sup>u-*, as in the dialectal Umbrian word *cerqua* ‘oak,’ in which the initial velar undergoes fricativization due to the vocalic environment. This phonological outcome appears in toponyms such as Cerqueto, and family names such as Cerqueglini, among others. Further outcomes from \*k<sup>w</sup>érk<sup>w</sup>us might be the Italian *cerro*, a quasi-synonym of *quercia* ‘oak’ and, perhaps, the Spanish *cerro*, ‘hill, peak.’ These two last words may be related to the Latin *cirrus* ‘curl,’ metaphorically indicating plentiful vegetation. Their etymology is generally linked to Proto-Germanic \*hēraǵ ‘hair’<sup>168</sup>. A third possible development of the original Indo-European \*k<sup>w</sup>érk<sup>w</sup>us root is seen in the name of the Greek spring-nymph Herkyna<sup>169</sup>, in the Latin name of a forest, *Silva Hercynia*<sup>170</sup>; and in Gaulish *erc-* ‘oak’<sup>171</sup>.

The association of the god Perun with oaks emerges in idioms and expressions found in various languages: Lithuanian *Perkūno ažuolas* ‘Perkūnas’s oak,’ Latvian *Pērkōna uōzuōls* ‘Pērkōn’s oak,’ and Old Russian *Perunovŭ dubŭ* ‘Perun’s oak’<sup>172</sup>. In ancient Thracia, Περκοϝ/Περκων was a heroic horseman depicted facing a tree surrounded by a snake<sup>173</sup>.

Perun is also associated with the Indo-European root \*per- ‘to strike,’ probably a derivation from \*k<sup>w</sup>erku-. The noun \*Perk<sup>w</sup>unos seems to be related to Old Prussian *percunis* ‘thunder,’

---

<sup>156</sup> GAMKRELIDZ, IVANOV 1994.

<sup>157</sup> BEEKES 2010.

<sup>158</sup> SNOJ 2003.

<sup>159</sup> LEHMAN 1986.

<sup>160</sup> POKORNY 1959.

<sup>161</sup> LAJOYE 2016.

<sup>162</sup> WEST 2007.

<sup>163</sup> GÜTERBOCK, HOFFNER 1997.

<sup>164</sup> WEEKS 1985.

<sup>165</sup> DEHEJIA 1999.

<sup>166</sup> DE VAAN 2008.

<sup>167</sup> LAJOYE, OUDAER 2014.

<sup>168</sup> SMITH 1890.

<sup>169</sup> WEST 2007.

<sup>170</sup> GAMKRELIDZE, IVANOV 1994.

<sup>171</sup> DELAMARRE 2003.

<sup>172</sup> DEMIRAJ 1997.

<sup>173</sup> TOPOROV 1990.

Polish *piorun*, ‘thunderbolt,’ Latvian *pērkauns* ‘thunderbolt,’ and Lithuanian *perkūnas* ‘thunder’ and *perkūnija* ‘thunderstorm’<sup>174</sup>. κεραινώδης, the name of Zeus’s thunderbolt, which was sometimes deified, seems to derive from the same root, with metathesis<sup>175</sup>.

The association between oak trees and the action of striking may have developed because these trees were often struck by lightning (that is nonetheless a different concept than ‘thunder’). It is easy to be seduced by the idea that \*perk<sup>w</sup>u- has something to do with Semitic b.r.q, ‘flash/lightning,’ Late Egyptian *brg* ‘leuchten, glänzen (von den Augen)’<sup>176</sup>, Arabic *balaġa* ‘schimmern, leuchten (Morgenröte)’<sup>177</sup>, and Palestinian Arabic *balġa* ‘la nuit de 3 à 4’<sup>178</sup>.

The connection between oak trees and striking may be attributed to wood’s use in creating strong, blunt tools such as axes. The Greek words πέλεκυς ‘axe’ and πέλεκκον ‘axe handle’ and the German *Beil* ‘axe’ seem to provide good etymological evidence, assuming that the \*per-/pel- alternation was possible in some ancient Indo-European varieties. Furthermore, the Greek βέλεκκος ‘kind of pulse’ highlights the many connections of the root with the idea of ‘bit/hit/strike.’ In Italian, *battere* designates the action of the heart beating/pulsing, beating someone, hitting a body part, and flapping wings while flying (*battere le ali*). Aside from the oak, the axe is one of Perun’s symbols<sup>179</sup>.

Interestingly, some authors consider πέλεκυς ‘axe’ a *Wanderwort*, as it is strikingly found in Akkadian *pilakku/pilaqu* and Sumerian *balag* ‘wooden handle’<sup>180</sup>, Arabic فَالِقَ *falaqa*, ‘to split apart,’ and Hebrew *peleg* ‘stream, faction, sect.’ Since the Phoenicians were woodcutters, carpenters, and shipbuilders, perhaps the Egyptian transcription of the ethnonym *fnḥw* that designates them on the obelisk of Karnak<sup>181</sup> is also connected to the *Wanderwort* for ‘axe.’ Indeed, the l/n alternation in ancient Egyptian is quite common<sup>182</sup>. Furthermore, concerning the plosive/fricative alternation of the third radical, Arabic *falaqa* ‘to split apart’ alternates with *falaḥa* ‘to split, cleave, plough’<sup>183</sup>, from which the Arabic word for ‘farmer’ *fallāḥ*, corresponding to Aramaic *plah* ‘to till’ and Hebrew *palah* ‘to split, dig, till’<sup>184</sup> derive. Notably, the Sanskrit word for ‘axe’ is *paraśú*, cognate to Latin *pars* ‘part,’ *parto* ‘to depart,’ and *separo* ‘to split’ and suspiciously similar to the Semitic root p.r.s/š/ś ‘to separate’/‘to divide’ seen in previous chapters and with Albanian *prish* ‘to break, destroy’<sup>185</sup>.

---

<sup>174</sup> WEST 2007.

<sup>175</sup> WEST 2007.

<sup>176</sup> ERMAN, GRAPOW 1926-1961, II, p. 466.

<sup>177</sup> WAHRMUND 1898, I, p. 248.

<sup>178</sup> DENIZEAU 1960, p. 486.

<sup>179</sup> DIXON-KENNEDY 1998.

<sup>180</sup> MALLORY, ADAMS 2006.

<sup>181</sup> BRESCIANI, 1997.

<sup>182</sup> BORG 2021.

<sup>183</sup> WAHRMUND 1898, II, p. 430.

<sup>184</sup> JASTROW 1886.

<sup>185</sup> MANN 1947.

### 7. \*Perk<sup>w</sup>ūnos, Thunder, and Perperuna, Butterfly

Perk<sup>w</sup>ūnos has left traces in neighboring cultures and languages across the Slavic, Balkan, and Scandinavian areas. Several toponyms reflect the presence of the ancient god<sup>186</sup>. Several words connected to the otherworldly spheres preserve traces of the god's name, often through the filter and stigma of Christianization. For example, the chief god of the Finnish pagan pantheon, the thunder god Ukko, was also called Perkele. The word *perkele* survives in today's Finnish with the meaning of 'evil spirit' and is exclaimed as a curse word. In Estonian, *põrgu* means 'hell,' and the Karelian *perkeleh* 'evil spirit'<sup>187</sup>.

Regarding the name Perperuna and its multiple local declensions, the derivation of her name from Perun and its connection with butterflies are generally accepted by historians of religions and etymologists today. As discussed above, her name may derive directly from the root \*kwerkw- in its labial outcome. Some non-Indo-European (Caucasian) languages at the periphery of the Indo-European world and in contact with it seem to have acquired the word for 'butterfly' from the velar outcome of the \*k<sup>w</sup>erk<sup>w</sup>- root. Here are some examples: Bagvalal *k'ark'ima*<sup>188</sup>, Tindi *k'urk'ula*<sup>189</sup>, Dargwa *čirčikan*<sup>190</sup>, Avar *qalkuq*<sup>191</sup>. That said, this last observation is difficult to substantiate, given that the word for 'butterfly' across Indo-European languages appears to have developed from a labial variant of the root.

Perperuna also seems to be associated with *Perunitsa*, 'Perun's one,' an old goddess found in the Slavic and Balkan world, whose attributes were transferred to the Christian saint Fiery Mary. Fiery Mary is considered a sister of Saint Elijah 'the Thunderer,' who seems to have inherited attributes and functions of the god Perun. She is connected with fire, armed with lightning bolts and arrows, and can inflict drought as punishment for sins. Traces of Perunitsa are found in Slavic folk songs that mention her as 'the Lightning,' sister of the Sun and bride of the Moon. She is connected with snakes, probably because lightning is analogically connected to snakes across Slavic countries. On July 30, her holiday, using items resembling snakes, such as threads or ropes, is forbidden.

According to the scholarship, the legacy of the ancient god Perk<sup>w</sup>ūnos is felt beyond northern Europe, in the Levant, in the functions of the Luwian and Hittite weather gods *Tarhunz* and *Tarhunna* and the Hattian storm god Taru<sup>192</sup>. Anatolians may have dropped the old names of weather gods in order to adopt \*tr̥hu-ent- 'conquering,' from the proto-Indo-European \*terh<sub>2</sub>- 'to cross over, pass through, overcome,' from which the Vedic *túrvant-* 'conquering,' an epithet of the weather god Indra<sup>193</sup>, also derives.

Many other Indo-European theonyms are related to 'thunder' through the root \*(s)tenh<sub>2</sub>-, e.g., Germanic *Punraz* (Thor), Celtic *Taranis* (from an earlier \*Tonaros), and the Latin epithet

---

<sup>186</sup> GIMBUTAS 1967; LAJOYE 2015; ZAROFF 1999.

<sup>187</sup> SALO 1990.

<sup>188</sup> KHALILOV 2023i.

<sup>189</sup> KHALILOV 2023l.

<sup>190</sup> KHALILOV 2023m.

<sup>191</sup> KHALILOV 2023n.

<sup>192</sup> HUTTER 2003; KLOEKHORST 2008.

<sup>193</sup> SIMS-WILLIAMS 1997.

of Jupiter, *Tonans*<sup>194</sup>. It is worth mentioning here that the Latvian word for ‘butterfly’ is *taurenis/tauriņš*<sup>195</sup>, probably connected with the attributes of the divine couple Perun/Perperuna in its manifold manifestations.

### 8. ‘Butterflies’ around the Mediterranean

The Italian word for ‘butterfly’ *farfalla*, or rather Sicilian *farfadda*<sup>196</sup>, seems to have influenced the formation of the word for ‘butterfly’ in various Arabic varieties, such as Moroccan Arabic *farṭuṭ* ‘moth’ and *farṭuṭṭu* ‘butterfly,’ Tunisian Arabic *farfaṭṭu/farṭaṭṭu* ‘butterfly,’ and Maltese *farfett* ‘butterfly’ and *farfett il-lejl* ‘bat’<sup>197</sup>. The Maghrebi Arabic words for butterfly seem to have entered the lexicon of some Berber varieties, as shown by Kabyle *aferṭeṭṭu*<sup>198</sup>.

### 9. Interim Summary and Research Question

A summary of the key observations drawn from the surveys undertaken is necessary at this stage. Semitic languages have an extensive network of roots with C<sub>1</sub> p/b and C<sub>2</sub> l/r that relate to notions of division, separation, distribution, and diffusion. This phenomenon may be pan-Semitic and could even reflect ancient lexicalization strategies involving variation in the third radical. However, in some Semitic languages, there are also roots with the same C<sub>1</sub> and C<sub>2</sub> (p/b and l/r), formally similar to the previous ones, which instead denote sudden movements, shifts in speed, or pulsating motion. Despite the formal resemblance and the semantic similarity often perceived by modern speakers, the roots of the two groups are not etymological cognates. It is advisable to analyze their etymological affiliation case by case.

While the first type of root may have spread from the Proto-Semitic stage, the second seems to have entered the Semitic sphere later. Both types of roots appear to have been used in the Semitic languages discussed here in forming animal-related vocabulary, which is known to be particularly volatile. In particular, the term for ‘butterfly’ seems especially prone to borrowing through language contact for spiritual and taxonomic reasons. The reduplicated root *prpr*, which seems to be attested in a limited number of Semitic varieties, mainly in the Levant, may have entered from Indo-European languages to refer to sudden, pulsating motion or specifically as a term for ‘butterfly.’

It should also be noted that the strategy of reduplication – in both Indo-European and Semitic – might have served as an iconic and metaphorical means of representing certain types of movement or action, ascribed, for instance, to specific animal species. Thus, was Ben-Yehuda’s coinage of Modern Hebrew *parpar* inspired by the Italian *farfalla*? Or may the morphological and phonetic resemblance between the two words instead suggest much older, possibly shared roots?

### 10. Modern Hebrew *parpar* and its Semitic Background

Ben-Yehuda’s coinage *parpar* for ‘butterfly’ began to appear in Modern Hebrew literature in the first decade of the twentieth century. According to HDP, the first recorded instance of

---

<sup>194</sup> MATASOVIĆ 2009.

<sup>195</sup> CIBUŁS 2023.

<sup>196</sup> TRAINA 1868.

<sup>197</sup> VASSALLI 1796.

<sup>198</sup> DALLET 1982.

this word is found in a short literary essay by Frishman<sup>199</sup>. It was also used 27 times in twenty years by Bialik<sup>200</sup>, Gnessin<sup>201</sup>, Yosef H. Brenner in his translation of *Michael Kramer*<sup>202</sup>, and other authors.

Nonetheless, the root p.r.p.r has a long history in Jewish literature, especially in Aramaic. It appears first as a verb in *pi'el* form in Job 16:12 with the meaning 'to shatter.' Much has been written about the language of the Book of Job, especially regarding its numerous Aramaic features<sup>203</sup> and its possible author, perhaps of Arabian origin<sup>204</sup>. These observations are important because the root p.r.p.r in *pi'el*, meaning 'to shake, to tremble, to quiver, to thrash,' is primarily found in the Jewish literature in Aramaic and/or related to Aramaic cultural and linguistic milieus. The root in the first form is also found in Arabic and has the same meaning. Therefore, the phonetic or symbolic suggestion at the basis of Ben-Yehuda's coinage seems to be found in the Jewish religious literature, drowning from the Aramaic lexical basin. Indeed, according to the *Academy of the Hebrew Language – The Historical Dictionary Project*, the verb is found twice in the *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*<sup>205</sup>, twice in *Sifrei Bamidbar*<sup>206</sup>, once in *Sifrei Deva-rim*<sup>207</sup>, three times in the *Tosefta*<sup>208</sup>, once in the *Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yochai*<sup>209</sup>, four times in the Jerusalem Talmud, five times in the Babylonian Talmud, and once in the *Pesikta de-Rav Kahana*<sup>210</sup>.

Several observations from the brief survey above support the connection with the Aramaic linguistic world. It should be noted that verbal uses of the root p.r.p.r to indicate verbs of motion in the semantic range of 'to beat, to shake' and 'to flap (wings)' are found in the Aramaic *prpr* 'to flap wings'<sup>211</sup> and *parpēr* 'to move about'<sup>212</sup>. Strikingly similar usages are found in Maltese *farfar* 'scuotere, sbattere, scacciare da sé'<sup>213</sup>, *perper* 'sventolarsi in qua e in là'<sup>214</sup>, and *parpar* 'to leave in a hurry'<sup>215</sup>. Further examples are from Kəndērīb Arabic *parpar* 'flattern (Vogel)'<sup>216</sup> and Lebanese Arabic *farfar* 'to try to fly'<sup>217</sup>. It seems that Aramaic could be the cradle of this quadriliteral root and its verbal uses: the Aramaic substrate in Maltese, Kəndērīb Arabic,

---

<sup>199</sup> FRISHMAN 1907.

<sup>200</sup> BIALIK 1908, 1909.

<sup>201</sup> GNESSIN 1910.

<sup>202</sup> BRENNER 1911.

<sup>203</sup> GREENSTEIN 2020.

<sup>204</sup> SEOW 2013.

<sup>205</sup> LAUTERBACH 1961.

<sup>206</sup> NEUSNER 1986.

<sup>207</sup> NEUSNER 1987.

<sup>208</sup> LIEBERMAN 1955-1988.

<sup>209</sup> EPSTEIN, MELAMED 1955.

<sup>210</sup> BUBER 1868.

<sup>211</sup> CAL.

<sup>212</sup> JASTROW 1886, p. 1236.

<sup>213</sup> VASSALLI 1796, p. 182.

<sup>214</sup> VASSALLI 1796, p. 559.

<sup>215</sup> BORG 2021, p. 511.

<sup>216</sup> JASTROW 2005, p. 22.

<sup>217</sup> FRAYHA 1973, p. 128.

and Lebanese Arabic is clear. Lebanon and Kəndērīb belong to areas of ancient Aramaic presence. Moreover, even in the western Mediterranean, Christian Arabic has clear historical, cultural, and social continuity with Aramaic (Borg, 1994, 2004). Dictionaries of classical and modern standard Arabic report a much more extended semantic network for the verb *farfara*: ‘to walk quickly, taking short steps, to act foolishly or irrationally, to ramble or speak incoherently, to tear or split something, to shake the body violently, to shake or flap, like a bird flapping its wings (sometimes before death), to disturb or gossip about someone, to shorten a garment, to expose or shake something off’<sup>218</sup>.

Notably, in Arabic, as in Hebrew post-biblical literature, the p.r.p.r root develops into verbal forms indicating involuntary bodily movements such as tremors, convulsions, and spasms, especially death throes. The online Arabic dictionary *al-Ma‘āniy* (2025) reports the following idiomatic expressions: *an-nās tufarfir min al-ḥarr*: ‘People squirm (writhe) from the heat’; *waqa‘ dūna an yufarfir*: ‘He died instantly, without moving’; *waqa‘ mufarfiran ‘alā al-arḍ*: ‘He writhed on the ground from the intensity of the blow or pain.’ Jibbālī *ənferfēr* ‘to have a fit, have epilepsy, to panic’<sup>219</sup> seems to be derived from Arabic. Mehri does not show verbal forms from this root.

Examples of nominal lexicalization of the root p.r.p.r are found in Aramaic *prpwr* ‘sparrow (?)’<sup>220</sup>, Mehri *fərfir* ‘hasty person’<sup>221</sup>, and Arabic *furfūr* ‘young bird, young sheep, young man’<sup>222</sup>, ‘young man,’ ‘fat lamb,’ ‘small bird,’ ‘sparrow,’ *furfur/firfir* ‘small bird’<sup>223</sup>, *farfār* ‘a hardy, fire-resistant tree, used to make bowls and similar objects,’ *furāfir* ‘a reckless, clumsy person, a mature young man, the offspring of a goat, ewe, or wild cow, a lion tearing apart its prey, a lamb growing fat and strong, a horse shaking its bridle to try to remove it from its head’, and *farfār* ‘a women’s saddle or mount’<sup>224</sup>.

Interestingly, while Semitic languages have many roots with a \*pr- group, some examples of which have been reported in this study, the reduplicated root p.r.p.r is attested in few forms, especially in Aramaic, in the Arabic varieties, and Hebrew registers related to it. Furthermore, Arabic seems to have developed further meanings from the semantic core of the root. Aramaic likely acted as a conduit for a doubled root of primary Indo-European origin. Aramaic has indeed mediated the entry of many words from Greek into Arabic and Hebrew.

To conclude, then, Ben-Yehuda’s choice of *parpar* for Modern Hebrew ‘butterfly’ may have been, even unconsciously, driven more by influences from the internal history of Hebrew literary tradition and his knowledge of Slavic vocabulary (he was born in 1858 in the Russian Governorate of Vilna), than by contemporary Italian.

### **11. Oaks and Axe Blows in the Book of Daniel**

Aramaic was permeated by Greek vocabulary, including specialized terms that have remained relatively marginal in the history of the Greek language itself. For example, in Aramaic,

<sup>218</sup> AL-MA‘ĀNIY 2025.

<sup>219</sup> JOHNSTONE 1987.

<sup>220</sup> CAL.

<sup>221</sup> JOHNSTONE 1987.

<sup>222</sup> AL-ĠĀNIY 2011.

<sup>223</sup> LANE, 1968, VI, p. 2357.

<sup>224</sup> AL-MA‘ĀNIY 2025.

we find the word *prynwn* for ‘oak’<sup>225</sup>, likely borrowed from the Greek *πρῖνος* ‘holm oak, ilex’<sup>226</sup>, listed above. The word *prynwn* is found in the Syriac version of the Story of Susanna. The Story of Susanna is included in the Septuagint version of the Book of Daniel. It is part of the additions to the Book of Daniel, that is, those parts not present in the Hebrew/Aramaic textual tradition of the Book of Daniel before the Septuagint version. Therefore, the additions to the Book of Daniel in the Septuagint appear for the first time in the Greek of the Septuagint. Syriac *prynwn* is thus a loanword from the original Greek *πρῖνος*. What is of great interest is a curious instance of wordplay that the editors of the Septuagint introduced in the original Greek involving this word.

A woman called Susanna is arrested and tried for adultery because she is accused of having had intercourse with a lover under a tree. Two witnesses are heard, but they contradict each other about what kind of tree it was. The names of the trees cited by the witnesses form interesting puns with the sentences given by the judge, Daniel. The first says that they were under a mastic tree (ὕπο σχίνον), and Daniel says that an angel stands ready to cut him in two (σχίσει). The second says they were under an oak tree (ὕπο πρίνον), and Daniel says that an angel stands ready to saw him in two (πρίσαι). The verbal form *πρίσαι* in Daniel’s book is an aorist infinitive from the Greek verb *πρίω* or *πρίζω* meaning ‘to saw’ (also ‘to grind’<sup>227</sup>).

Daniel’s wordplay prompts two reflections: the first concerns the linguistic sophistication of the Greek of the Septuagint, which never ceases to astonish. The pun between ‘oak’ and ‘split’ is based on an ancient etymology, as we have explored above – an etymology likely unknown to the Septuagint’s editors, yet one that subconsciously influenced them. The second reflection concerns the contact between Indo-European and Semitic languages and alludes to the fact that different inflected forms of the same verb can be reanalyzed as distinct roots in the recipient language of the borrowing, as in the case of the Greek *πρίω/πρίζω* and its aorist forms *πρίσ-* and the Semitic roots p.r-, p.r.z, and p.r.s. Nevertheless, this is only a suggestion.

## 12. Further Developments of p.r.p.r in Contemporary Arabic and Hebrew

The travels of the root p.r.p.r are far from over. Besides the few verbal and nominal forms mentioned, the root p.r.p.r has other developments in Arabic and Hebrew. Arabic *farfār* means ‘a breaker,’ ‘light and unsteady in mind,’ ‘loquacious,’ and ‘talkative’<sup>228</sup>. Palestinian Arabic *farfūr* means ‘flatterhaft, unstet (in Beziehungen zum anderen Geschlecht); flatterhafter Mensch, {schöner (galanter, koketter) Jüngling}’ and its feminine *farfūra* means ‘hübsches Mädchen’<sup>229</sup>, while *firfir* is ‘revolver’<sup>230</sup>. According to a recent Google search, in the last several decades, the Arabic word *furfira* has been used for games to indicate ‘table football,’ ‘zoom ball,’ and ‘spinning top.’ As the phonological evidence suggests, the word *furfira* has entered the Modern Hebrew lexicon as *forfera* with the meaning of ‘spinning top.’

---

<sup>225</sup> CAL.

<sup>226</sup> BEEKES 2010.

<sup>227</sup> LIDDELL, SCOTT 1940.

<sup>228</sup> LANE 1968, VI, p. 2357.

<sup>229</sup> SEEGER 2022, p. 710.

<sup>230</sup> SEEGER 2022, p. 711.

### 13. Shared Cultural and Linguistic Features of Indo-European and Semitic

From the data above, it can be observed that in Arabic, the onomatopoeic repetition of the root – evoking a trembling or vibrating sound consistent with the meaning of ‘rapid beating’ or ‘fluttering’ – leads to a semantic shift toward two main domains: behavioral inconsistency and noisy speech. This shift significantly expands the semantic network compared to pre-modern Aramaic and Hebrew.

Interestingly, the Italian word *farfallone* lit. ‘big butterfly’ is used to describe a man who is fickle, particularly in romantic relationships<sup>231</sup>, like Arabic *farfūr*. The English ‘to flutter’ (to fly from girl to girl as butterflies flutter from flower to flower) parallels the French *papillonner*. Italian *farfallino/-a* lit. ‘butterfly-like’ suggests diffuse volubility, ultimately charming but somewhat irritating. Regarding sound-related effects, Arabic *farfār/furfār* is strikingly similar, in sound and meaning, to Italian *fanfarone* ‘braggart, boaster’ and *fanfarra*. As in other European languages, Italian *fanfarra*, borrowed from French *fanfare*, like English *fanfare*, Spanish *fanfarria*, and Portuguese *fanfarras*, originally designated a musical ensemble, typically composed of wind (e.g., trumpets, trombones, and clarinets) and percussion instruments that performs short and showy musical pieces – often called fanfares – especially during parades, official ceremonies, or military events. The word is used metaphorically across Neo-Latin languages to refer to boastful or exaggerated noise. Figuratively, *fanfarra* describes a boastful, ostentatious display made more to attract attention than to convey substantive content. The word is thought to originate from Provençal *fanfa* ‘chatter’<sup>232</sup>. Italian *furfante* could also be related to Arabic or Arabicized *farfār/furfār*, in the sense of ‘braggart,’ ‘liar.’ Since the Arabic *farfara* means, among other things, ‘to talk nonsense,’ the Italian *farfugliare* ‘to babble, to speak incoherently’ and *vanvera* in *parlare a vanvera* ‘to prattle’ are probably etymologically connected to the Provençal *fanfa* and likely have Arabic relatives.

### 14. Phonosymbolism

In the creation and dissemination of words based on the roots *pr-*, *fr-*, and their triconsonantal extensions and reduplications – both in Semitic and Indo-European languages – sound effects also undoubtedly play a suggestive role. Phonosymbolic evocation is often cited in the scholarly literature as an etymological explanation for the spread of such words. Thus, for example, the online *Treccani Online* dictionary of the Italian language (2025) offers the following explanation for the verb *frullare* ‘to whirl, to blend’: “Intransitive and transitive verb [onomatopoeic origin]. – 1. Intransitive: a. To make a noisy rustling sound; said specifically of birds flapping their wings as they take flight. b. To spin rapidly on itself: ‘the spinning top whirled’; c. Figurative: of thoughts, ideas, whims, to arise and stir in the mind: ‘What’s whirling around in your head?’ 2. Transitive: To beat with a whisk (eggs, cream, chocolate).”

### 15. Butterflies, Birds, and Winged Demons

I conclude this contribution with a quotation from Dante’s *Commedia*, conceived during a time of conflict that also led to significant contact between Europe and the Middle East. Dante Alighieri, in the XXII *Canto* of the *Inferno*, in the group of Malebranche devils, mentions the

---

<sup>231</sup> BONOMI 2004-2008.

<sup>232</sup> DOM 2016.

devil Farfarello. Old French *farfadet* and Tuscan *fanfanicchio* mean ‘sprite,’ while the Calabrian *farfariadu* denotes a southern wind that brings chaos. Some scholars cite the Arabic word *farfar* ‘sprite’ as the origin of one or more of these lexemes<sup>233</sup>, though I have not verified its existence. In Arabic theology, *ifrīt* is a type of powerful demon<sup>234</sup>, probably comparable to Mehri *’āfryēt*<sup>235</sup>. However, Dante constructs a sophisticated rhyme scheme in which Farfarello rhymes with *uccello* ‘bird.’ In so doing, the poet marvelously reconnects this name to the etymological field of winged and flying beings and its ancestral roots, flitting from time immemorial between Indo-European and Semitic:

*E ’l gran proposto, vòlto a Farfarello  
che stralunava li occhi per fedire,  
disse: “Fatti ’n costà, malvagio uccello!”*

And the grand Provost, turned to Farfarello,  
Who rolled his eyes about as if to strike,  
Said: “Stand aside there, thou malicious bird.”  
(XXII: 94-96; Longfellow, 1867)

---

<sup>233</sup> PERRINO 2022.

<sup>234</sup> CHELHOD 1960-2005.

<sup>235</sup> JOHNSTONE 1987.

## BIBLIOGRAPHY

- AMES J., HERBERT W., 1786: *Typographical Antiquities or an Historical Account of the Origins and Progress of Printing in Great Britain and Ireland ... From the Year MCCCCLXXI to the Year MDC. Begun by the late Joseph Ames... Considerably augmented, ... By William Herbert in 3 vols*, London.
- AL-ĠANIY 'A., 2011: *Mu 'ġam al-Ġaniy*, Mawqi' Şaħr.
- AL-ASADĪ M., 1988: *Mawsū 'at ḥalab al-muqāranah*, Aleppo.
- AL-MA'ĀNIY 2025 = *Mu 'ġam al-Ma'āniy* (<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/>). Accessed on 2025-03-31)
- APROSIO S., 2002: *Vocabolario Ligure Storico Bibliografico*, Savona.
- AWDE N., 2002: *Pashto-English, English-Pashto Dictionary & Phrasebook*, New York.
- , 2009: *Dictionary of Central Kurdish*, New York.
- BARATYAN N.? 2011: *English-Armenian Dictionary*, Yerevan.
- BARTHELEMY A., 1935-69: *Dictionnaire arabe-français (dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem)*, Paris.
- BAUER L., 1957: *Deutsch-arabisches Wörterbuch der Umgangssprache in Palästina und im Libanon*, Wiesbaden.
- BEEKES R., 2010: *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden.
- BEESTON A., 1956: *Epigraphic South Arabian Calendars and Dating*, London.
- BEHNSTEDT P., 1987: *Der Dialekt der Gegend von Şa 'dah (Nord-Jemen)*. Wiesbaden.
- BEHNSTEDT P., WOIDICH M., 1994: *Der arabische Dialekt von Soukhne (Syrien)*. Wiesbaden.
- BIALIK H., 1908: *Safiaħ* [Harvest], Tel Aviv.
- , 1909: *Meaħore ha-gader* [Behind the fence], Tel Aviv.
- BICHAKJIAN B., HETTEMA H., 2023: *Dutch Dictionary*, in M. Key and B. Comrie (eds.), *IDS (The Intercontinental Dictionary Series)*, Leipzig (<http://ids.clld.org/contributions/191>). Accessed on 2025-04-02).
- BOERIO G., 1829: *Dizionario del Dialetto Veneziano*, Venezia.
- BONOMI F., 2004-2008: *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana di Ottorino Pianigiani*, <https://www.etimo.it/> (Accessed on 2025-03-31).
- BORG A., 1994: "Observations on some evolutionary parallels and divergences in Cypriot Arabic and Maltese", in J. AGUADÉ BOFILL, M. MARUGÁN, F. CORRIENTE (eds.), *Actas Del Congreso Internacional Sobre Interferencias Linguisticas Arabo Romanes Y Paralelos Extra Iberos*, Madrid, pp. 21-40.
- , 2004: *A Comparative Glossary of Cypriot Maronite Arabic*, Leiden.
- , 2021: *Rewriting Dialectal Arabic Prehistory*, Leiden.
- BRENNER Y., 1911: *Miħael Qramer* [Michael Kramer], Tel Aviv.
- BRESCIANI E., 1997: "Foreigners", in S. DONADONI (ed.), *The Egyptians*, Chicago, pp. 221-253.
- BROWN F. et al., 1975: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford.

- BUBER S., 1868: *Pesikta de-Rav Kahana*, Lyck.
- CAL = *The Comprehensive Aramaic Lexicon* (<https://cal.huc.edu/>, Accessed on 2025-03-31).
- CHELHOD J., 1960-2005: “‘Ifrit’”, in P. BEARMAN, T. BIANQUIS, C. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W. HEINRICHS (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, ([https://doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_3502](https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3502)). Accessed on 2025-02-28).
- CHEVALLEY A. et al. 1940: *The Concise Oxford French Dictionary*, Oxford.
- CHYET M., 2003: *Kurdish-English Dictionary*. New Haven.
- CIBUĻS J., 2023: *Latvian Dictionary*, in IDS (<http://ids.clld.org/contributions/197>. Accessed on 2025-04-02).
- CLUVI 2018 = *English-Galician CLUVI Dictionary*, 2nd edition.
- COHEN D., 1975: *Le parler arabe des juifs de Tunis*, Paris.
- COHEN M., 2011: *An English to Akkadian Companion to the Akkadian Dictionaries*, Potomac, MD.
- CORRIENTE F., 1997: *A Dictionary of Andalusī Arabic*, Leiden.
- CROSSGROVE W., 2023: *Middle High German Dictionary*, in IDS (<http://ids.clld.org/contributions/193>. Accessed on 2025-04-02.)
- DACCO = *Catalan to English for English Speakers* (<http://www.catalandictionary.org>. Accessed on 2025-04-01).
- DALLET J., 1982: *Dictionnaire Kabyle Français*, Paris.
- DALMAN G., 1928-39: *Arbeit und Sitte in Palästina*, Hildesheim.
- DEHEJIA H., 1999: *Parvati: Goddess of Love*, Ahmedabad.
- DELAMARRE X., 2003: *Dictionnaire de la langue gauloise*, Paris.
- DEMIRAJ., 1997: *Albanische Etymologien*, Amsterdam.
- DENIZEAU C., 1960: *Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban, et Palestine*, Paris.
- DE VAAN M., 2008: *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden.
- DG 1954 = W. Erichsen, *Demotisches Glossar*, Copenhagen.
- DIXON-KENNEDY M., 1998: *Encyclopedia of Russian and Slavic Myth and Legend*, Santa Barbara.
- DOHERTY C., 2023: *Irish Dictionary*, in IDS (<http://ids.clld.org/contributions/181>. Accessed on 2025-04-02.)
- DOM 2016 = C. KRAUS, W. STEMPEL, M. TAUSEND, R. PETER, *Dictionnaire de l'occitan médiéval*, München.
- DURIDANOV I. et al. 1996: “пеперуда<sup>1</sup> (насекомо), пеперуда<sup>2</sup> (обичай)”, in Български етимологичен речник [Bulgarian Etymological Dictionary], volume 5 (падџ – пуска), Sofia.
- EPSTEIN J., MELAMED E., 1955: *Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yochai*, Jerusalem.
- ERMAN A., GRAPOW H., 1926-1961: *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Berlin.
- EVEN-SHOSHAN A., 1979: *Ha-milon ha-ḥadaš*, Tel Aviv.
- FAULKNER R.O., 1962: *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford.

- FRAYHA A., 1973: *A Dictionary of Non-classical Vocables in the Spoken Arabic of Lebanon*, Beirut.
- FRISHMAN D., 1907: *Mixtave 'al-davar ha-sifrut* [Letters on Literature], Jerusalem, p. 310.
- GAMKRELIDZE T., IVANOV V., 1994: *Indo-European and the Indo-Europeans*, Berlin.
- GIL 'AD I., 2016: “*ma ben tnu 'at ha-haškala la-mila parpar?*” [What’s between the Enlightenment and the word ‘butterfly’?] *Ha-Aretz Online*, March 30th.
- GIMBUTAS M., 1967: “Ancient Slavic Religion: A Synopsis”, in *To honor Roman Jakobson*, The Hague, pp. 738–759.
- GLASSER P., 2023: *Yiddish Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/195>. Accessed on 2025-04-02.)
- GNESSIN U., 1910: *Bețerem* (Beforehand), Jerusalem.
- GREENSTEIN E., 2020: *Job: A New Translation*, Yale.
- GRIMM J., 1835: *Deutsche Mythologie*, Göttingen.
- GUNNEMARK E., KOLLMANN L., 2023: *Swedish Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/187>. Accessed on 2025-04-02.)
- GÜTERBOCK H., HOFFNER H., 1997: *The Hittite Dictionary of The Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago.
- HAVA J., 1982: *Al-Faraid—Arabic-English Dictionary*, Beirut.
- HAWKE A., 2023: *Welsh Dictionary*, in *IDS* (Available online at <http://ids.clld.org/contributions/182>. Accessed on 2025-04-02.)
- HD = *Academy of the Hebrew Language, The Historical Dictionary Project* (<https://hebrew-academy.org.il/>. Accessed on 2025-04-01).
- HILL P. et al., 2021: *The Routledge Macedonian-English Dictionary*, London.
- HUTTER M., 2003: “Aspects of Luwian Religion”, in H. Melchert (ed.), *The Luwians*, Leiden, pp. 211-280.
- IE LEXICON = LINGUISTICS RESEARCH CENTER, UNIVERSITY OF AUSTIN (TX), *Indo-European Lexicon PIE Etyma and IE Reflexes* (<https://lrc.la.utexas.edu/lex>. Accessed on 2025-01-04).
- JACKSON P., 2002: “Light from Distant Asterisks. Towards a Description of the Indo-European Religious Heritage”, *Numen* 49 (1), pp. 61-102.
- JAGAU A., KALLAVUS K., 2023: *Northern Saami Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/143>, Accessed on 2025-04-02).
- JAKOBSON R., 1985: “Linguistic Evidence in Comparative Mythology”, in S. RUDY (ed.), *Roman Jakobson: Selected Writings*, Vol. VII, Berlin, pp. 12-32.
- JAMME A., 1962: *Sabean Inscriptions from Maḥram Bilqîs (Mârib)*, Baltimore.
- JASTROW M., 1886: *Dictionary of the Targumim*, Philadelphia.
- JASTROW O., 2005: *Glossar zu Kinderib*. Wiesbaden.
- JAYAKAR J., 1889: “The O’ mánée Dialect of Arabic”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 21(3), pp. 649–687.
- JOHNS A., 2004: *Baba Yaga: The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale*, Bristol.

- JOHNSTONE T., 1981: *Jibbāli Lexicon*, London.
- , 1987: *Mehri Lexicon*, London.
- KALIMUDDIN A., 1998: *English-Urdu Dictionary*, New Delhi.
- KELLY J. et al., 1923: *The Manx Dictionary*, Douglas.
- KENRICK D., 2023: *Romani Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/212>. Accessed on 2025-04-02).
- KHALILOV M., 2023a: *Chechen Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/75>. Accessed on 2025-02-02).
- , 2023b: *Tsova-Tush Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/533>. Accessed on 2025-02-02).
- , 2023c: *Bezhta Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/160>. Accessed on 2025-02-02).
- , 2023d: *Hunzib Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/52>. Accessed on 2025-02-02).
- , 2023e: *Judeo-Tat Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/74>. Accessed on 2025-02-02).
- , 2023f: *Tabasaran Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/67>. Accessed on 2025-02-02).
- , 2023g: *Kryz Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/518>. Accessed on 2025-02-02).
- , 2023h: *Udi Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/80>. Accessed on 2025-02-02).
- , 2023i: *Bagvalal Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/35>. Accessed on 2025-02-02).
- , 2023l: *Tindi Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/50>. Accessed on 2025-02-02).
- , 2023m: *Dargwa Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/57>. Accessed on 2025-02-02).
- , 2023n: *Avar Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/107>. Accessed on 2025-02-02).
- KLIMOV G., 1998: *Etymological Dictionary of the Kartvelian Languages*, New York.
- KLOEKHORST A., 2008: *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden.
- KAMPFFMEYER G., 1936: *Glossar zu den 5000 arabischen Sprichwörtern aus Palästina*, Berlin.
- KROONEN G., 2013: *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden.
- KUIPERS C., 2023: *Old English Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/188>. Accessed on 2025-04-02).
- KURPERSHOEK M., 1999: *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia*, Leiden.
- KUUSK M., 2023: *Finnish Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/128>. Accessed on 2025-04-02).

- LAJOYE P., 2015: *Perun, dieu slave de l'orage: Archéologie, histoire, folklore*, Lisieux.
- , 2016: *L'arbre du monde: La cosmologie celte*, Paris.
- LAJOYE P., OUDAER G., 2014: “\*Percos/\*Ercos: An Unknown Celtic Theonym”, *The Journal of Indo-European Studies* 42 (1-2), pp. 40–100.
- LANE E., 1968: *An Arabic-English Dictionary*, Beirut.
- LAPIDUS B., SHEVTSOVA S., 1963: *The Learner's Russian-English Dictionary*, Cambridge (MS).
- LAUTERBACH J., 1961: *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*, Philadelphia.
- LEHMANN W., 1986: *A Gothic Etymological Dictionary*, Leiden.
- LIDDELL H., SCOTT R., 1940: *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- LIEBERMAN S., 1955-1988: *Tosefta*, New York.
- LONGFELLOW H., 1867: *Divine Comedy* (English Translation), Leipzig.
- MALLORY J., ADAMS D., 2006: *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European*, Oxford.
- MANN S., 1947: *Historical Dictionary Albanian English*, London.
- MARAQTEN M., 2014: “A new small inscribed cuboid incense burner from Yemen”, in C. LAMBERG-KARLOVSKY, B. GENITO, B. CERASETTI (eds.), ‘*My Life is like the Summer Rose*’, Oxford, pp. 487-490.
- MATASOVIĆ R., 2009: *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, Leiden.
- MILLER V., 2023: *Old High German Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/192>. Accessed on 2025-04-02).
- MOURIGH K., 2016: *A Grammar of Ghomara Berber*, Leiden.
- NEBES N., 2016: *Der Tatenbericht des Yiṭa ‘amar Watar bin Yakrubmalik aus Ṣirwāḥ (Jemen)*, Berlin.
- NEUSNER J., 1986: *Sifrei Bamidbar*, Atlanta.
- , 1987: *Sifrei Devarim*, Atlanta.
- NEWMARK L., 2023: *Albanian (Tosk variety) Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/205>. Accessed on 2025-04-02).
- OEHL W., 1933: *Fangen – Finger – Fünf. Studien über elementar-parallele Sprachschöpfung*. Freiburg.
- OLD 1968 = VARIOUS AUTHORS, *The Oxford Latin Dictionary*, Oxford.
- PERRINO V., 2022: “Dante, l'Islam e la lingua del diavolo”, *Senecio* 2022, pp. 1-18.
- PERRY J., 2023: *Persian Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/214>. Accessed on 2025-04-02).
- PIRONA J., 1871: *Vocabolario Friulano*, Venezia.
- PLIOPLYS R., 2023: *Lithuanian Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/196>. Accessed on 2025-04-02).
- POKORNY J., 1959: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern.
- POMOZI P., VOLMRE S., 2023: *Hungarian Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/131>. Accessed on 2025-04-02).

- PRING J., 1965: *The Oxford Dictionary of Modern Greek*, Oxford.
- QAFLESHI M., 2011: *MOpaja dhe Gora ndër shekuj* (Opoja and Gora During Centuries), Pristina.
- REINHARDT C., 1894: *Ein arabischer Dialekt, gesprochen in Oman und Zanzibar*, Stuttgart.
- ROBIN C., ANTONINI DE MAIGRET S., 2017: “Le cheval dans l'Arabie méridionale antique”, *Arabian Humanities* 8, publication on line <https://doi.org/10.4000/cy.3284>.
- SALO U., 1990: *Agricola's Ukko in the Light of Archeology*, Turku.
- SCHÖNKRON M., 1991: *Romanian-English, English-Romanian Dictionary*, New York.
- SEEGER U., 2022: *Wörterbuch Palästinensisch – Deutsch*, Wiesbaden.
- SEOW C., 2013: *Job 1–21: Interpretation and Commentary*, Grand Rapids (MI).
- SHAHANI W., 1979: *Sindhi-English Dictionary*, Bombay.
- SIMA A., 2000: *Tiere, Pflanzen, Steine und Metalle in den altsüdarabischen Inschriften*, Wiesbaden.
- SIMS-WILLIAMS N., 1997: “A Bactrian God”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 60(2), p. 338.
- SINGH B., 1895: *The Punjabi Dictionary*, Punjab.
- SMITH W., 1890: *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London.
- SNOJ M., 2003: *Slovenski etimološki slovar* (Etymological dictionary of Slovene), Ljubljana.
- SOWAYAN S., 1992 : *The Arabian Oral Historical Narrative. An Ethnographic and Linguistic Analysis*, Wiesbaden.
- SPIRO S., 1895: *An Arabic–English Dictionary of the Colloquial Arabic of Egypt*, Cairo.
- STEIN P., 2005: “Once again, the division of the month in Ancient South Arabia”, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, pp. 279-286.
- STEIN 2010 : P. STEIN, *Die altsüdarabischen Minuskelinschriften auf Holzstäbchen aus der Bayerischen Staatsbibliothek in München*, Berlin.
- TAINÉ-CHEIKH C., 1990: *Dictionnaire hassāniyya-français*, Paris.
- TAYLOR J., 1958: *A Portuguese-English Dictionary*, Sao Paulo.
- TOPOROV V., 1990: “The Thracian Horseman in an Indo-European Perspective”, *ORPHEUS. Journal of Indo-European and Thracian Studies* 18, pp. 46-63.
- TRAINA A., 1868: *Nuovo Vocabolario Siciliano Italiano*, Palermo.
- TRECCANI ONLINE = *Vocabolario Treccani Online* (<https://www.treccani.it/vocabolario/>. Accessed on 2025-04-01).
- VAKARELIYSKA C., HORISSIAN K., 2023: *Bulgarian Dictionary*, in *IDS* (<http://ids.clld.org/contributions/200>. Accessed on 2025-04-02).
- VANHOVE M., 1995: Notes on the Arabic dialect of Yāfi (Yemen), *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 25, pp. 141-152.
- VASSALLI M., 1796: *Lexicon Melitense Latino-Italum*, Roma.
- VOCKE S., WALDNER W., 1982: *Der Wortschatz des anatolischen Arabisch*, Erlangen.

YOUNG G., CLEWER C., 1921: *Faroese-English Dictionary*, Tórshavn.

WAHRMUND A., 1898: *Handwörterbuch der neuarabischen und deutschen Sprache*, Giessen.

WEEKS D., 1995: *Hittite Vocabulary: An Anatolian Appendix to Buck's Dictionary*, PhD diss., University of California.

WEST M., 2007: *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford.

ZAROFF R., 1999: "Organized pagan cult in Kievan Rus", *Studia mythologica Slavica* 2, p. 56.

ZILBERMAN S., 2006: *English-Hebrew, Hebrew-English Dictionary*, Jerusalem.

**ABSTRACT**

The Modern Hebrew word for ‘butterfly,’ *parpar*, was coined by Eliezer Ben-Yehuda and is commonly believed to derive from a playful adaptation of the Italian *farfalla* combined with the Hebrew root *pirper*. A comparative analysis of the mainly Levantine and Arabian Semitic lexicons suggests that the root p.r.p.r entered Hebrew through Aramaic. Aramaic also appears to underlie the Arabic developments of p.r.p.r, notably frequent in Levantine and Christian varieties. Aramaic may have introduced p.r.p.r into Semitic from Indo-European, where the root \*pr- yields a wide semantic network including ‘beat,’ ‘split,’ ‘axe,’ and its reduplicated form produces lexemes for ‘butterfly’ and ‘oak.’ While p.r.p.r enters Semitic as a reduplicated root of Indo-European origin, triconsonantal expansions from biconsonantal \*pr- likely developed within Semitic, possibly also influenced by Indo-European roots and flexed forms. Ben-Yehuda’s *parpar* thus seems to draw more from Hebrew literary tradition and his familiarity with Slavic vocabulary than from any direct Italian model. Contemporary developments of p.r.p.r in Arabic and Modern Hebrew are reported. Finally, I address semantic extensions of p.r.p.r in Arabic (instability in relationships, boasting, noise-making, and nonsensical speech), which may be connected to Provençal *fanfa*, French *fanfare*, Italian *farfallone*, *farfallino*, *fanfarra*, *fanfarone*, *farfugliare*, *vanvera*, and *furfante*.

**KEYWORDS**

1. Levantine Arabic-Modern Hebrew Isoglosses
2. Aramaic-Hebrew-Christian Arabic Isoglosses
3. Semitic Words for ‘Butterfly’
4. Indo-European–Semitic Contact
5. Semitic Fauna Lexicon



# 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 (<https://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

Nicolas Atas (Leuven), Emmanuel Beaujard (Louvain-la-Neuve), Marine Béranger (Berlin), Ana Isabel Blasco Torres (Salamanque), Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Sabino Chialà (Bose), Alain Delattre (Bruxelles), Pierre-Edouard Detal (Louvain-la-Neuve), Jean-Charles Ducène (Paris), Andreas Ellwardt (Fribourg), Nicolas Gauthier (Mariemont), Lambert Isebaert (Louvain-la-Neuve), Agnès Ouzounian (Paris), Tamara Pataridzé (Louvain-la-Neuve), Lena Pleuger (Louvain-la-Neuve), Véronique Somers (Louvain-la-Neuve), David Taylor (Oxford), Christophe Vielle (Louvain-la-Neuve).

### Références

Le BABELAO est référencé sur la plateforme des revues en accès libre de l'UCLouvain (<https://ojs.uclouvain.be/index.php/abelao>), 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](mailto:claudе.obsomer@uclouvain.be)