

# BABELAO

## Electronic Journal for Ancient and Oriental Studies

### numéro 15

Cherpion Nadine	<i>Le jeune garçon à la huppe sur les bas-reliefs d'Ancien Empire.</i>	1
Salamone Victoria	<i>Les prémices et les réminiscences amarniennes dans les tombes privées.</i>	15
Rivett Pilar B., Wilkinson Robert J.	<i>YHBYH, Incantation Bowls and the Tetragrammaton.</i>	33
Beaujard Emmanuel, Cam Marie-Thérèse, Vallat François	<i>Coriago et ἐχθερμία chez les vétérinaires gréco-latins.</i>	55
Haelewyck Jean-Claude	<i>Traduire Grégoire de Nazianze en syriaque. Choix lexicaux et enjeux philologiques dans les deux versions syriaques conservées du Discours sur le philosophe Héron (Oratio 25).</i>	83
Dror Yehudit, Bader Eddin Eyhab	<i>Hyperboles in the Qur'ān: What Affects the Meaning of these Morpho-Lexical Forms?</i>	109
Prevost Virginie	<i>De Henchir Tala à Lalla Tala. Histoire, rites et permanence du sacré sur un site archéologique d'jerbien.</i>	127
<b>Supplément au volume 15</b>		
Pain Frédéric	<i>Brève Introduction à l'Indo-Aryen et Situation Linguistique du Sanskrit Classique.</i>	1

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

Louvain-la-Neuve  
Université catholique de Louvain

2026



# Le jeune garçon à la huppe, sur les bas-reliefs d’Ancien Empire\*

Par

Nadine Cherpion

UCLouvain – Institut français d’archéologie orientale, Le Caire

*Une tombe n’est pas un album d’images de la vie quotidienne choisies au hasard,  
mais une sélection très stricte de scènes et de textes  
qui anticipent la renaissance du défunt (A. DAVID, JNES 73/2, 2014, p. 242)*

Sur les parois des mastabas, surtout à la V<sup>e</sup> dynastie, on voit régulièrement un fils du défunt accompagner son père et tenir en main une huppe<sup>1</sup> (fig. 1 à 4) ; il s’agit souvent du fils aîné<sup>2</sup>. Ce type de figuration se rencontre dans les scènes de chasse et de pêche dans les marais, mais aussi dans quelques autres catégories de scènes (apport d’offrandes, tenderie, contexte de fête), ainsi que sur des montants de fausses-portes ou sur la façade de certains mastabas, c’est-à-dire hors contexte<sup>3</sup>.

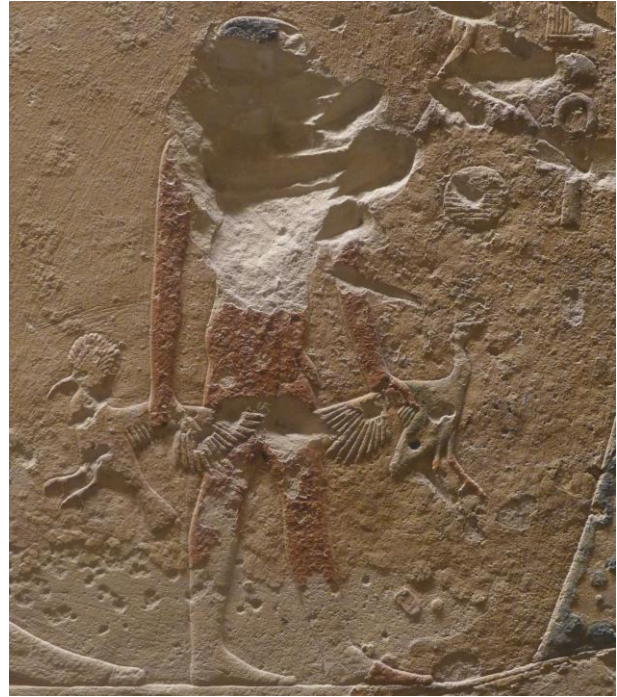
---

\* Cet article n’envisage la huppe que dans ce contexte *précis* ; lorsqu’elle apparaît dans d’autres contextes, par exemple au-dessus d’un fourré de papyrus ou perchée sur un sycomore, elle pourrait avoir un autre sens.

<sup>1</sup> Le nom scientifique de la huppe est *upupa epops* (huppe fasciée) ; son nom égyptien pourrait être *djeb*. Le nom savant, *upupa*, tout comme le nom arabe, *hudhud*, le nom égyptien tardif, *kwkwpd*, et le nom copte, *koukoupat*, sont des onomatopées, l’imitation du cri poussé par l’oiseau (VERNUS, dans VERNUS – YOYOTTE 2005, p. 78, 387, 772).

<sup>2</sup> Parfois (par manque de place ?), on trouve simplement « son fils ». Bien que ce fils soit figuré nu comme un enfant, avec une tresse sur le côté du crâne, il porte déjà des titres d’adulte (scribe, prêtre-*ouab*, inspecteur des canaux, etc.). Il est exceptionnel qu’il ait le doigt en bouche (HARPUR 2010, pl. 13). Il faut ajouter à ces figurations en bas-relief deux statuette d’Harpocrate en bronze signalées par Keimer, qui appartiennent à la même catégorie (KEIMER 1931, pl. I). — Exceptionnellement, il arrive qu’une personne de sexe féminin ait en main une huppe : il s’agit d’une fillette dans la tombe de Meresankh III (IV<sup>e</sup> dyn.) et de l’une des épouses du défunt dans la tombe de Merefnebef (VI<sup>e</sup> dyn.).

<sup>3</sup> Exemples dans KEIMER 1931, p. 308-310 ; DAVID 2014, p. 249, n. 118-120. Voir aussi HARPUR – SCREMIN 2010, p. 22 n°25-26, p. 17 n°18, p. 12 n°11, p. 318 n°341, p. 439 n°476, p. 437 n°473, p. 318 n°341, p. 435 n°470. Ces listes d’attestations ne sont toutefois pas exhaustives.



*Fig. 1 et 2 : Détails du mastaba d'Hetepherakhti (Saqqara D 60), V<sup>e</sup> dynastie, Leiden, Rijksmuseum van Oudheden inv. F.1904/3.I © N. Cherpion.*



*Fig. 3 : Détail du mastaba de Ptahhotep, Saqqara D 64, V<sup>e</sup> dynastie. D'après HARPUR - SCREMIN 2008, n° 225.*



*Fig. 4 : Détail du mastaba de Ptahhotep, Saqqara D 64, V<sup>e</sup> dynastie. D'après HARPUR - SCREMIN 2008, n° 108.*

La huppe, dont le plumage gaiement coloré se révèle lorsqu'elle s'envole, est une espèce très commune en Égypte, aujourd'hui comme hier<sup>4</sup>. En 1931, Keimer faisait mention d'un jeu d'enfants observé dans le pays, qui consistait à tenter de faire voler une huppe attachée par une patte à une ficelle<sup>5</sup>. De nombreux auteurs ont considéré, à la suite de l'anecdote rapportée par l'égyptologue allemand, que la huppe figurée dans la main des jeunes garçons était un divertissement d'enfant, voire un animal de compagnie<sup>6</sup>. Non seulement la scène décrite par Keimer n'est jamais représentée sur les parois des mastabas, contrairement à d'autres jeux d'enfants, mais, lorsqu'elle n'est pas captive, une huppe ne peut jamais constituer un jouet, pas plus qu'un « animal favori » : son bec long, mince et recourbé est pointu et menaçant<sup>7</sup> (fig. 5, 7, 8) ; ses pattes, pourvues aux extrémités de griffes acérées, sont redoutables lorsque l'oiseau est maintenu par les ailes, car il ne se laisse pas faire et se débat (fig. 6). Il ne peut pas non plus être « un objet d'amusement capturé par le père pour son fils durant une expédition de chasse dans les marais »<sup>8</sup>, dans la mesure où la huppe ne fréquente pas les milieux aquatiques : elle vit dans les jardins, les bois, les vergers et les vignes, ainsi que dans les zones ouvertes de terre nue ou d'herbe rase où elle peut aisément trouver sa nourriture<sup>9</sup>. Pourquoi, dans ce cas, les artistes égyptiens ont-ils représenté une huppe dans la main des jeunes garçons et des adolescents ?

<sup>4</sup> HOULIHAN 1988, p. 118-120 ; VERNUS, dans VERNUS -YOYOTTE 2005, p. 385-387. KEIMER 1931, p. 331 a raison d'écrire qu'il s'agit de « d'un des plus beaux spécimens de l'avifaune égyptienne ».

<sup>5</sup> KEIMER 1931, p. 310 et n. 1 et 2, p. 311 « hors de doute un jeu favori des enfants », p. 317. Reconnaissons que ce jeu est pour le moins cruel...

<sup>6</sup> Par exemple HOULIHAN 1988, p. 120 ; VERNUS, dans VERNUS -YOYOTTE 2005, p. 385 ; ARNOLD 1995, p. 46 n°53 « pets for children » ; HOULIHAN 2002, p. 121-2, p. 116 ; DAVIES 1901, pl. IV, VI, p. 12 (chapelle d'Akhetotep) « pet hoopoe in the hand of the son » ; HARPUR - SCREMIN 2008, p. 318 « le fils tourne la tête vers son père pour lui montrer sa huppe et son pigeon de compagnie » ; HARPUR - SCREMIN 2010, p. 294 « jeu d'enfants », pl. 473 (cf. pl. 470) : « a temporary play-thing caught for the young Ptahshepses during his father's spear-fishing expedition », pl. 25 « clearly a temporary amusement for Hemré » (c'est-à-dire le fils de Niankhkhnoum, pl. 19). Voir aussi ci-dessous n. 30 — À l'époque de Keimer, on n'imaginait pas encore (sauf quelques précurseurs comme Schweinfurth ou Bruyère) qu'au-delà du sens apparent l'image égyptienne pouvait avoir un sens sous-jacent.

<sup>7</sup> Les images suivantes, par exemple, permettent de juger de la dangerosité du bec de l'oiseau : HARPUR - SCREMIN 2010, p. 318 n°341, p. 439 n°476.

<sup>8</sup> HARPUR - SCREMIN 2010, à propos de la pl. 473.

<sup>9</sup> MEINERTZHAGEN 1930, p. 331 ; [https://fr.wikipedia.org/wiki/Huppe\\_fasci%C3%A9e](https://fr.wikipedia.org/wiki/Huppe_fasci%C3%A9e). C'est pourquoi la présence de nids de huppe au sommet de tiges de papyrus est parfaitement imaginaire, cf. P. HOULIHAN, *op. cit.*, p. 120 « ... la huppe fait son nid dans un trou et laisse ses œufs dans les cavités des arbres, des murs etc. ; elle ne construit jamais son nid au milieu d'un fourré de papyrus ». Exemples de huppées dans les marais : *op. cit.*, n. 623-624 et fig. 168 à 170 ; BLACKMAN 1924, pl. XVII ; IDEM 1953, pl. XXVIII ; KLEBS 1915, fig. 23 p. 37 (Berlin 14103) ; ZIEGLER 1993, p. 130 ; SIMPSON 1980, fig. 30 (= mastaba de Iasen, G 2196) ; KANAWATI 1998, pl. 76 ; etc.



Fig. 5 : Détail du tombeau de Niankhkhnoum et Khnoumhotep, Saqqara, chaussée d'Ounas, V<sup>e</sup> dynastie. D'après HARPUR - SCREMIN 2010, n°26.



Fig. 6 : Détail du mastaba de Ptahhotep, Saqqara D 64, V<sup>e</sup> dynastie. D'après HARPUR - SCREMIN 2008, n° 110. La pointe du bec est effritée.



Fig. 7 : Huppe, Namibie, 2016 © Dominique Goumand, [www.oiseaux.net](http://www.oiseaux.net). 221108.



Fig. 8 : Huppe, Canaries, 2018 © Didier Rabosée, [www.oiseaux.net](http://www.oiseaux.net). 239108.

Parce que les exemples concernés datent essentiellement de la V<sup>e</sup> dynastie, époque où plusieurs noms de roi sont formés sur celui de « Rê »<sup>10</sup>, on est tenté dans un premier temps de lier le thème de l'enfant à la huppe à la montée du culte solaire. Le fait que dans certains mastabas, l'enfant a dans une main une huppe et dans l'autre une fleur de lotus épanouie (fig. 15 ; la huppe est parfois même remplacée par une fleur de lotus)<sup>11</sup>, semble également vouloir dire que la huppe est un symbole solaire, au même titre que la fleur de lotus. En analysant une scène nettement plus tardive que les mastabas, la chasse au filet hexagonal de la

<sup>10</sup> Il existe au moins deux attestations datant de la IV<sup>e</sup> dynastie, dans le mastaba de Meresankh III (G 7530 + 7540) sous Djedefrê (SIMPSON 1974, fig. 7), et dans le mastaba du prince Khou-en-rê, fils de Menkaourê (Giza MQ 1, PM p. 294 cf. SMITH 1946, fig. 153).

<sup>11</sup> Mastaba de Meresankh III (SIMPSON 1974, fig. 7), mastaba de Ptachepsès (VERNER 1977, pl. au trait 31), mastaba de Ouatetkhet-hor, épouse de Mererouka, PM 535 (94) et (102) cf. photos C. Vandersleyen 79-XXVIII-34 et 79-XXXII-5 (en PM 102, le lotus a une très longue tige qui tient toute droite, comme s'il s'agissait d'un balai ou plus exactement du propre bâton *medou* du fils) ; mastaba de Tepemankh II (Saqqara D 11), cf. photo Cherpion 79-XII-8 ou photo Ifao NB-1998-09696, mastaba de Ouachptah (Saqqara D 38), Musée nat. de Copenhague inv. 5129, mastaba de Nefërbaouptah (G 6010) cf. photo Ifao NB-1983-03030.

tombe de Khnoumhotep à Beni Hassan (XII<sup>e</sup> dynastie), dans laquelle apparaît une huppe, Arlette David fait d'ailleurs de cette dernière un oiseau solaire, en raison des plumes flamboyantes (il s'agit de plumes orangées et rayonnantes) que l'oiseau a sur la tête<sup>12</sup>. Cet aspect est effectivement assez saisissant sur les gravures et les photographies qui montrent une huppe (fig. 9, 10, 11)<sup>13</sup>.

Mais il se pourrait bien que dans la main d'un adolescent la présence d'une huppe ait une dimension supplémentaire, qui se superpose à la première. Ce n'est pas la seule fois que les Égyptiens joueraient sur deux tableaux. L'oiseau de manière générale — et non la huppe en particulier — est dans la plupart des langues et des cultures l'une des métaphores utilisées pour désigner de façon familière ou argotique le sexe masculin. Il faut sans doute y voir un parallélisme entre le mouvement de l'oiseau qui prend son envol et celui du phallus qui se dresse en cas d'érection. On connaît de nombreux oiseaux-phallus chez les Grecs (fig. 12), chez les Étrusques et les Romains, mais aussi sur les gravures érotiques du XVIII<sup>e</sup> siècle ; d'autre part, les tableaux hollandais du Siècle d'Or, célèbres pour leur double langage, ainsi que des chansons populaires plus récentes, ont recours à la même image<sup>14</sup>.

Par rapport à d'autres oiseaux, la huppe est un oiseau singulièrement vif et réactif ; il s'enfuit d'un vol bondissant à la première alerte. Il possède un deuxième signe distinctif, plus spécifique : une aigrette mobile, qu'il peut déployer ou resserrer le long de sa tête selon les circonstances (fig. 7 à 11) ; c'est ce qui permet de l'identifier si facilement<sup>15</sup>. Ainsi, lorsque la huppe est excitée ou chaque fois qu'elle s'élanche, l'aigrette se dresse aussitôt sur la tête de celle-ci. Les Égyptiens, qui vivaient en profonde communion avec la nature, n'auraient-ils pas fait le rapprochement entre ces deux comportements de la huppe et la promesse d'une érection rapide et sans déconvenue, synonyme de transmission de la vie pour le jeune homme et donc de continuation de la lignée ? Plus qu'un autre oiseau, la huppe est prédestinée à évoquer, par sa crête érectile, le désir et le plaisir masculin<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> DAVID 2014, p. 248 « fiery, solar head feathers », p. 249, en parlant de la huppe, « his physical solar association ». — On aimerait voir un rapport entre le nom probable de la huppe, *djeb* (ci-dessus, n. 2) et *djeba.ou*, « décoration avec la couronne rouge » (*Wb* V p. 561), car cela renverrait à l'aspect solaire de l'oiseau, mais *djeba.ou* s'écrit avec le signe des flotteurs (T 25) et non avec le signe de la huppe (G 22). Le verbe *djeba* signifiant « orner, parer » (*Wb* V p. 560), qui pourrait faire référence à la « couronne » que la huppe a sur la tête, s'écrit lui aussi avec le signe des flotteurs.

<sup>13</sup> On peut même se demander si, sur certains mastabas (cf. fig. 1 et 2), le sculpteur n'a pas volontairement traité le sommet du « cimier » orangé que l'oiseau a sur la tête comme les rayons du soleil ; il faut rapprocher cela de la manière dont le hiéroglyphe N28, *khâ* (se lever, apparaître), s'écrit parfois, avec les rayons du soleil indiqués (<https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=398&mdc=N28>).

<sup>14</sup> CHERPION 2023A, p. 45 et n. 105. Il faut ajouter à cela : Catalogue de l'exposition *Eros grec. Amour des dieux et des hommes*, Paris, Grand Palais, 1989-1990, p. 33, 150 (oiseaux-phallus) ; BOARDMAN 1992, p. 227-234 ; la chanson de Julos Beaucarne *La petite gaïole (La petite cage)*, en wallon) : il y est question d'une belle qui promet à son amoureux d'abriter son canari (!) ; sur le verbe « vogelen » en néerlandais, « to bird » en anglais, signifiant « copuler », voir ROBERTS 2017, p. 102. Il faut rappeler aussi que « ... l'imaginaire collectif dispose d'une sorte de réserve naturelle, d'un vivier d'images, qui, étant immanent à l'esprit humain [c'est moi qui souligne], secrète, d'une société à l'autre, d'une époque à l'autre, des schémas semblables, parfois identiques » (DONNET 2023, 4<sup>e</sup> de couverture).

<sup>15</sup> Les auteurs classiques et arabes l'avaient déjà noté (L. KEIMER, *loc. cit.*, p. 306-307 ; en arabe, la huppe est d'ailleurs appelée parfois « père de la mèche »). Le signe hiéroglyphique qui représente la huppe (G 22, *djeb*) montre lui aussi l'oiseau avec l'aigrette épanouie.

<sup>16</sup> Dans la tombe de Khou-en-ré, la mère de « l'enfant à la huppe » désigne du doigt l'oiseau en question, comme pour en indiquer l'usage à son fils et faire son éducation (W. S. SMITH, *HESPOK*, Boston, 1946, fig. 153 p. 300).



Fig. 9 : Huppe, région de Provence – Alpes – Côte d’azur, 2013 © Aurélien Audevard, [www.oiseaux.net](http://www.oiseaux.net). 156110.



Fig. 10 : Huppe, Namibie, 2009 © Yvonnick Lhomer, [www.oiseaux.net](http://www.oiseaux.net). Avec l’aimable autorisation de l’auteur. 108698.



Fig. 11 : Huppe, Namibie, 2017 © Stéphane Merle, [www.oiseaux.net](http://www.oiseaux.net). 232092.

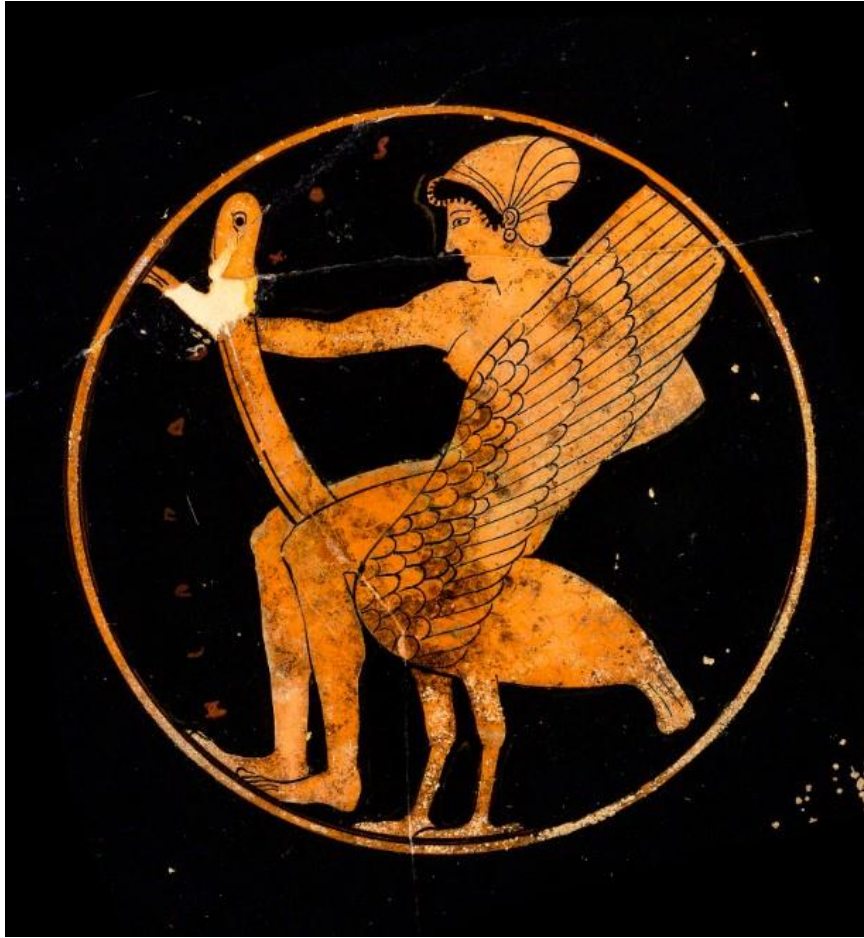


Fig. 12 : Jeune femme nue chevauchant un oiseau-phallus, détail d'une coupe décorée par Epictète, prov. de Cerveteri, 525-475 av. J.-C., Rome, Musée national étrusque de la Villa Giulia inv. 57912 (57684).

Il faut peut-être mettre en parallèle, à ce sujet, le fait que la huppe se rencontre uniquement dans la main des jeunes garçons — jamais d'un adulte<sup>17</sup> —, avec les érections impulsives et irrépessibles propres à la puberté, âge de la sexualité naissante et de l'éveil des sensations<sup>18</sup>. « L'animal raconte l'homme » et « l'homme tend à s'appropriier les qualités enviables de l'animal », écrivait un jour Bernadette Menu<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Deux exceptions (qui ont peut-être une explication) : MURRAY 1937, pl. VI (Saqq. E 17) ; MOUSSA - ALTENMÜLLER 1977, pl. 5.

<sup>18</sup> Pour Arlette DAVID 2014, p. 249, la huppe dans la main du fils représente le bâton de vieillesse du père, de la même façon que « la jeune huppe nourrit ses parents ». La dernière partie de la phrase est empruntée à des auteurs de Basse Époque. Je crois plus volontiers Keimer qui propose de voir, de la part de ces auteurs, une interprétation fantaisiste du thème de « l'enfant à la huppe » (KEIMER 1931, p. 311-312). Pour Amandine MARSHALL, la huppe exprime la future transmission de la charge familiale, elle est utilisée comme code symbolique désignant l'enfant comme héritier et successeur de son père (MARSHALL 2015, p. 35). C'est assez abstrait et l'auteur n'explique pas pourquoi le sculpteur égyptien a choisi la huppe plutôt qu'un autre oiseau (par ailleurs, je ne vois pas dans quel contexte j'ai publié les propos que m'attribue A. Marshall p. 34, ni surtout en ces termes).

<sup>19</sup> MENU 2015, p. 275 et p. 278.

Tout cela ne me paraît pas impossible, d'autant que :

1. la juxtaposition de la huppe et de la virilité du fils, mise en évidence par la nudité, semble aller dans le sens évoqué ci-dessus ;
2. il s'agit généralement du fils aîné ;
3. à la VI<sup>e</sup> dynastie, dans la scène de chasse et de pêche dans les marais, la huppe que l'on voyait jusque-là dans la main du fils est remplacée tantôt par un harpon, tantôt par un bâton de jet<sup>20</sup>. Or ce sont là deux substituts phalliques, comme l'a montré dès 1967 W. Westendorf<sup>21</sup>. Cet argument est pour moi décisif. En somme, la huppe serait au jeune garçon ce que le harpon ou le bâton de jet est à l'homme adulte<sup>22</sup>. Il existe même un monument que l'on pourrait qualifier « de transition », le mastaba de Kaiemankh à Giza, sur une paroi duquel l'enfant est représenté tenant dans une main une huppe et dans l'autre un harpon (fig. 13 a-b)<sup>23</sup> ;

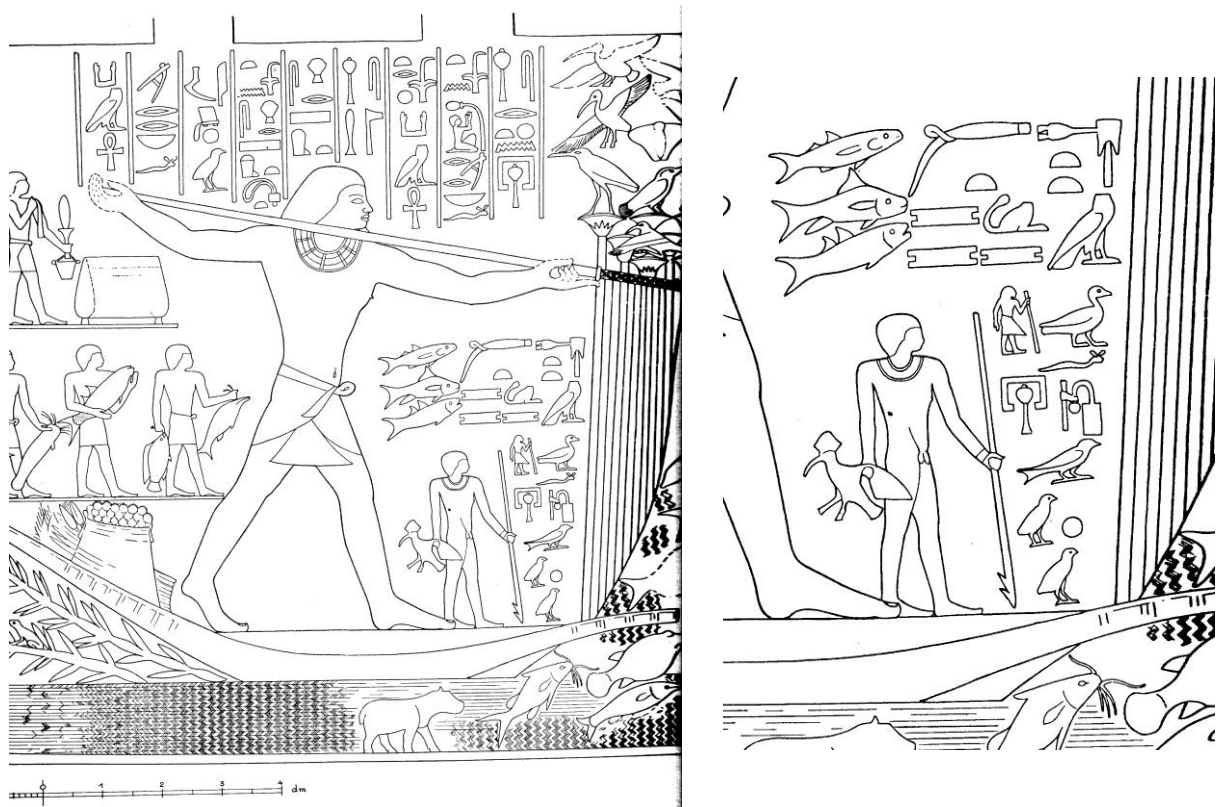


Fig. 13a - b : Détail du mastaba de Kaiemankh, Giza G 4561. D'après JUNKER 1940, Abb. 8.

<sup>20</sup> Par exemple Giza G 2381 (Nekhebou) cf. SMITH 1958, fig. 2 p. 59 ; DAVIES 1902, pl. III et V (tombe d'Ibi à Deir el-Gebräoui) ; Dahchour 2 (Insnefrouichtef) cf. de MORGAN 1903, pl. XXIV (= Le Caire, CG 1775 = GEM 10013 / 02). Désormais, le fils, bien que toujours figuré en taille réduite, n'est plus nu ; il est totalement assimilé au père, à la fois par l'arme qu'il tient en main, par le geste de chasser ou de harponner et par le pagne très particulier qu'ils sont les deux seuls à porter (un pagne proche de la *chendjit* royale).

<sup>21</sup> WESTENDORF 1967.

<sup>22</sup> Lorsque le fils est représenté dans un autre contexte que la scène dans les marais, la huppe semble l'équivalent de ce que représente le sceptre *sekhem* pour l'adulte, le terme *sekhem* signifiant « puissant » dans tous les sens du terme, y compris celui de « sexuellement puissant, viril ».

<sup>23</sup> JUNKER 1940, fig. 8 (figuration de transition ou représentation d'un âge de transition ? peut-être les deux à la fois...). À moins qu'il faille mettre cela sur le compte de la grande originalité du mastaba de Kaiemankh. — II ne peut s'agir d'un harpon de rechange pour le père, comme cela existe dans d'autres tombes, car ce harpon-là est toujours tendu au défunt par des personnes vêtues d'un autre pagne que celui porté par le fils et son père (cf. BLACKMAN 1924, pl. VII (tombe D2) ; IDEM 1953, pl. XXIV (tombe A2)).

4. l'une des interprétations sous-jacentes du thème de la chasse et de la pêche dans les marais — interprétation sur laquelle on est revenu à de multiples reprises — est que ce marais représente non seulement le lieu de la création, mais celui d'une re-création continue, notamment grâce à l'acte créateur masculin qui y est suggéré de manière codifiée (harpon et bâton de jet)<sup>24</sup> ; dans pareil contexte, une huppe à connotation sexuelle serait évidemment à sa place ;
5. la nature des oiseaux associés de temps à autre à la huppe dans les mains des jeunes garçons (fig. 2, 3) semble confirmer que la huppe ne renvoie pas seulement au soleil ; je reviendrai plus tard sur ces oiseaux-là ;
6. la place de la huppe dans l'histoire de l'art des siècles postérieurs constitue un héritage significatif. Ainsi, sur le tableau d'A.-F. Desportes, *Allégorie des sens* (1717) — mais on pourrait citer de nombreux exemples — on aperçoit parmi d'autres animaux deux huppés, à la crête hérissée<sup>25</sup>. Ici ce n'est certainement pas pour sa connotation solaire que le peintre a songé à l'oiseau, mais plutôt pour sa connotation sexuelle. Tous les animaux représentés le sont en effet avec un sens précis : ils symbolisent l'amant, la lubricité ou la luxure (le chien, le singe, le perroquet et probablement aussi le paon)<sup>26</sup>.

Pour revenir aux mastabas, lorsqu'on trouve dans les mains d'un adolescent une huppe et une fleur de lotus ouverte<sup>27</sup> (fig. 15), sans doute s'agit-il de deux références solaires, mais le lotus épanoui constituant de manière fréquente une interprétation décorative du triangle pubien<sup>28</sup>, on pourrait aussi voir dans ces deux attributs une juxtaposition des sexes masculin et féminin. Dans la tombe de Merersankh, « l'enfant à la huppe » se retourne vers le lotus ouvert qu'il tient dans l'autre main, exprimant ainsi un lien entre deux possibles objets sexuels.



Fig. 14 : Vanneaux huppés. D'après WHYMPER 1909, entre les p. 112 et 113.

<sup>24</sup> Cf. CHERPION 2023a, p. 144 et notes correspondantes.

<sup>25</sup> On fera remarquer que dans la main des jeunes garçons, l'aigrette est toujours représentée dressée, jamais reserrée sur la tête de l'oiseau. — Autre titre du tableau de Desportes : *Animaux, fleurs et fruits* (Musée de Grenoble inv. MG 142 cf. <https://www.navigart.fr/grenoble/artwork/alexandre-francois-desportes-animaux-fleurs-et-fruits-6000000005537> ; le commentaire que publie le musée est très incomplet ; GETREAU 2017, ill. p. 105).

<sup>26</sup> Chacun de ces sujets demanderait un long développement, que je n'ai pas l'occasion de faire ici.

<sup>27</sup> Pour les exemples, ci-dessus n. 11.

<sup>28</sup> BARGUET 1953.

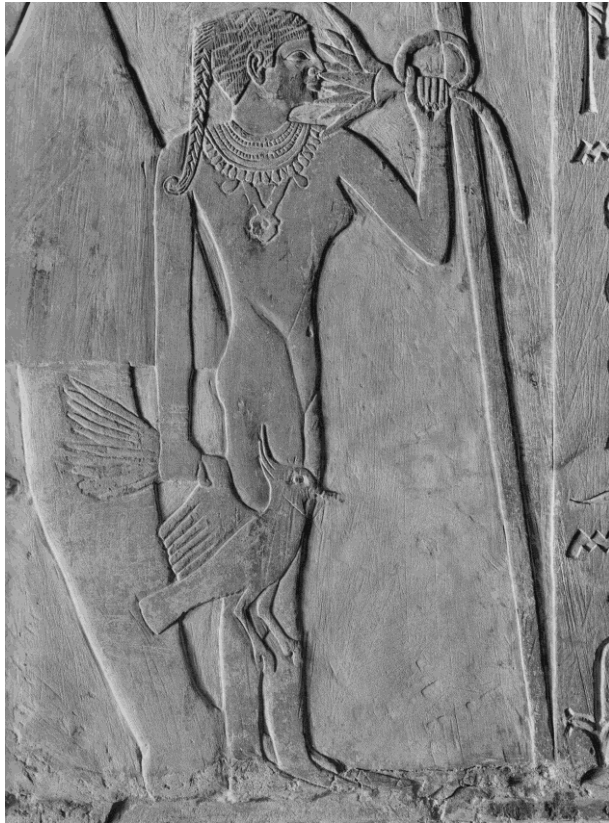


Fig. 16 : Vanneau huppé dans la main d'une adolescente ; bien que nue, celle-ci est nubile. Détail de la tombe de Nefer et Kahay, Saqqara, chaussée d'Ounas. D'après MOUSSA - ALTENMÜLLER 1971, pl. 3.

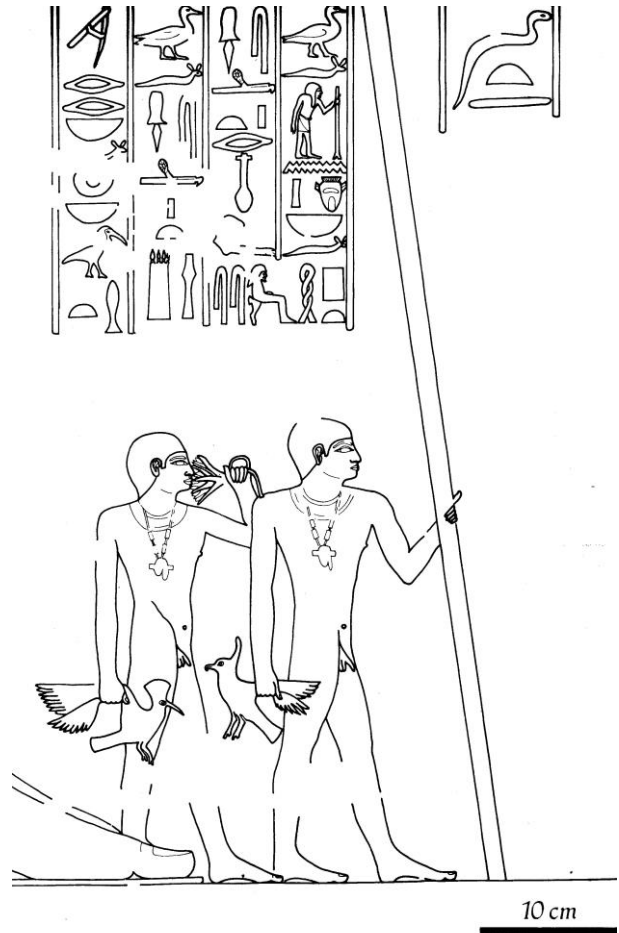


Fig. 15 : Huppe et vanneau dans les mains des fils du défunt. Détail du mastaba de Ptahchepsès à Abousir, V<sup>e</sup> dynastie. D'après VERNER 1977, pl. 31. Avec l'aimable autorisation de l'auteur.

Parallèlement au thème du « jeune garçon à la huppe », les bas-reliefs d'Ancien Empire mettent parfois en scène un adolescent ou une adolescente tenant en main un vanneau<sup>29</sup> (fig. 14 à 16). Pas plus que la huppe, cette espèce ne peut constituer un « amusement », même passager (c'est un oiseau qui ne s'apprivoise pas)<sup>30</sup> ; il a la particularité, quant à lui, d'avoir sur la tête une aigrette dressée en permanence. Il faut sans doute déceler dans ces représentations un souhait de même nature qu'en ce qui concerne la huppe : pour un jeune garçon, celui d'être sexuellement à la hauteur, pour une jeune fille, celui de rencontrer un jour un mari viril, gage de fécondité et de progéniture<sup>31</sup>. Quant au canard, si fréquent dans la main des fillettes et des jeunes femmes, il incarne, pour des raisons que j'ai déjà exposées ailleurs<sup>32</sup>, le même espoir. Huppe, vanneau huppé ou canard dans les mains des défunts, tous ces oiseaux

<sup>29</sup> Par exemple HARPUR - SCREMIN 2015, p. 229 n°277 (jeune garçon), p. 306 n°2 (jeune fille) ; VERNER 1977, pl. au trait 31, 38, p. 65, 212, 214, 76, 223, 225, 226.

<sup>30</sup> Contrairement à ce qu'écrit HOULIHAN 1996, fig. 76 p. 110 « pet lapwing » (à propos des figurations de la tombe de Nefer et Kahay, cf. HARPUR - SCREMIN 2015, p. 229 n°277 et p. 306 n°2).

<sup>31</sup> Dans d'autres contextes, les vanneaux (*rekhyt*) incarnent les ennemis de l'Égypte ; mais dans la main d'une fillette ou d'une adolescente, il n'y a pas de raison d'y reconnaître ceux-ci.

<sup>32</sup> CHERPION 2023a, p. 56-57 ; CHERPION 2023b, p. 129-130 et n. 23 et 24 ; CHERPION 2024, p. 7.

sont loin d'être anecdotiques ; ils ont une vocation métaphorique plutôt que simplement narrative.

La huppe aurait l'avantage d'être une double garantie de prolongement de la vie : par son assimilation au soleil, qui intègre le fils du défunt au cycle solaire, et comme heureux présage de virilité<sup>33</sup>, c'est-à-dire de descendance.

---

<sup>33</sup> Il reste à étudier le rôle de la huppe dans d'autres contextes, ainsi qu'à définir le lien qui existe entre la huppe et un type particulier d'amulette, en forme de « poing fermé » (STAEHELIN 1966, p. 101sv.), car les deux accessoires vont souvent de pair ; ou encore le lien qui existe entre d'une part, le harpon ou le bâton de jet, et d'autre part, un certain type de diadème, caractérisé par un long pan rigide à l'arrière (CHERPION 1989, p. 59), qui eux aussi sont souvent associés.

Merci à Michel Valloggia et Claude Obsomer pour leur relecture de cet article ; à Ihab Mohamed Ibrahim pour la reproduction de certaines photographies. Malgré tous mes efforts pour obtenir l'ensemble des autorisations de reproduction, je ne suis pas parvenue à joindre certaines des personnes concernées. Qu'elles veuillent bien me pardonner.

**BIBLIOGRAPHIE**

- ARNOLD Dor., 1995 : « *Ancient Egyptian bestiary* », *Metrop. Museum of Art Bulletin* LII, 4, p. 1-64.
- BARGUET P., 1953 : « L'origine et la signification du contrepoids du collier-*menat* », *BIFAO* 52, p. 103-111.
- BLACKMAN A., 1924 : *The rock tombs of Meir* (ASE 25). Part IV, London.
- 1953 : *The rock tombs of Meir* (ASE 28). Part V, London.
- BOARDMAN J., 1992 : « The phallos-bird in Archaic and Classical Greek Art », *Revue archéologique* N. S., fasc. 2, p. 227-242.
- CHERPION N., 1989 : *Mastabas et Hypogées d'Ancien Empire. Le problème de la datation*, Bruxelles.
- 1999 : *Deux tombes de la XVIIIe dynastie à Deir el-Medina* (MIFAO 114), Le Caire.
- 2023a : *Les peintres de l'Égypte ancienne. Leur langage. Leurs palettes. Leurs styles*, Bruxelles.
- 2023b : « Un cas d'écriture imagée : l'étrange représentation de nourrice de la tombe de Ken-amon (TT 93) », *Acta Orientalia Belgica* 36, p. 121-143.
- 2024 : « L'usage du siège à pieds croisés dans l'Égypte ancienne, une affaire d'hommes, Égypte. Afrique. Orient, Suppl. 13, p. 3-20.
- DAVID A., 2014 : « Hoopoes and Acacias : Decoding an Ancient Egyptian Funerary Scene », *Journal of Near Eastern Studies* 73/2, p. 235-252.
- DAVIES N. de G., 1901 : *The mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqara* (ASE 9), vol. II, Londres.
- 1902 : *Deir el Gebrawi*. I (ASE 11), Londres.
- de MORGAN J., 1903 : *Fouilles à Dahchour 1894-95*, Vienne.
- DONNET D., 2023 : *Aspects du sacré dans la pensée mythique*, Bruxelles.
- GETREAU F., 2017 : *Voir la musique*, Paris.
- HARPUR Y., SCREMIN P., 2008 : *The Chapel of Ptahhotep : scene details* (Egypt in miniature, 2), Reading.
- 2010 : *The Chapel of Niankhkhnum and Khnumhotep : scene details* (Egypt in miniature, 3), Reading.
- 2015 : *The Chapel of Nefer and Kahay : scene details* (Egypt in miniature, 5), Reading.
- HOULIHAN P., 1988 : *The birds of ancient Egypt*, Warminster.
- 1996 : *Animal World*, Londres.
- 2002 : « Animals in Egyptian art and Hieroglyphs », dans B. COLLINS, *A history of the animal world in the ancient Near East* (HdO 64), Leyde, p. 97-143.
- JUNKER H., 1940 : *Giza. IV. Die Mastaba des K3jm<sup>c</sup>nh*, Vienne.
- KANAWATI N., 1998 : *The Teti Cemetery at Saqqara. III. The tombs of Neferseshemre and Seankhuiptah* (ACE Reports 11), Warminster.

- KEIMER L., 1931 : « Quelques remarques sur la huppe (*Upupa epops*) dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 30, p. 305-331.
- KLEBS L., 1915 : *Die Reliefs des Alten Reiches*, Heidelberg.
- MARSHALL A., 2015 : « L'enfant et la huppe dans l'Égypte antique », *Archeologia* 531, p. 30-35.
- MEINERTZHAGEN R., 1930 : *Nicoll's Birds of Egypt*, Londres.
- MENU B., 2015 : « Aspects du symbolisme animal dans l'Égypte du IV<sup>e</sup> millénaire », dans M. MASSIERA, B. MATHIEU, F. ROUFFET (éd.), *Apprivoiser le sauvage* (CENiM 11), Montpellier, p. 275-286.
- MOUSSA A., ALTENMÜLLER H., 1971 : *The Tomb of Nefer and Ka-Hay* (Arch. Veröff. 5), Mayence.
- MOUSSA A., ALTENMÜLLER H., 1977 : *Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep* (Arch. Veröff. 21), Mayence.
- MURRAY M., 1937 : *Saqqara Mastabas. II* (BSAE XI), Londres.
- ROBERTS B., 2017 : *Sex, drugs and rock'n roll in the Dutch Golden Age*, Amsterdam.
- SIMPSON W.K., 1974 : *The mastaba of Queen Mersyankh III* (Giza Mastabas 1), Boston.
- 1980 : *Mastabas of the western cemetery. I* (Giza Mastabas 4), Boston.
- SMITH W. S., 1946 : *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, Boston.
- 1958 : « The judge goes fishing », *Boston Mus. Bull.* 56, n°304, p. 56-63.
- STAEHELIN E., 1966 : *Untersuchungen zur ägyptischen Tracht im Alten Reich* (MÄS 8), Munich.
- VERNER M., 1977 : *The mastaba of Ptahshepses. Reliefs*, Prague.
- VERNUS P., YOYOTTE J., 2005 : *Bestiaire des pharaons*, Paris.
- WESTENDORF W., 1967 : « Bemerkungen zur "Kammer der Wiedergeburt" im Tutankhamunsgrab », *ZÄS* 94, p. 139-150.
- WHYMPER Ch., 1909 : *Egyptian Birds*, Londres.
- ZIEGLER C., 1993 : *Le mastaba d'Akhetetep : une chapelle funéraire de l'Ancien Empire*, Paris.

## **RÉSUMÉ**

Lorsqu'un jeune garçon tient en main une huppe, comme on le voit sur les parois des mastabas, l'oiseau constitue probablement pour l'adolescent une double garantie de prolongement de la vie : par l'assimilation de la huppe au soleil, qui intègre le fils du défunt au cycle solaire, et comme promesse de virilité, c'est-à-dire de descendance.

## **ABSTRACT**

When a young boy holds a hoopoe in his hand, as can be seen on the walls of the mastabas, the bird is probably a double guarantee of life extension for the teenager: by the hoopoe's association with the sun which integrates the son of the deceased into the solar cycle, and as a promise of virility, namely of descendants.

## **MOTS-CLEFS**

1. Huppe
2. Symbole solaire
3. Métaphore sexuelle
4. Langage des images

## **KEYWORDS**

1. Hoopoe
2. Solar symbol
3. Sexual metaphor
4. Language of images

# Les prémices et les réminiscences de l'art amarnien dans les tombes privées

*Par*

Victoria Salamone

*Université Catholique de Louvain*

L'art de l'Égypte pharaonique, généralement caractérisé par son apparente homogénéité sur plus de trois millénaires, connaît sous le règne d'Amenhotep IV, devenu Akhénaton, une transformation profonde. Au cours de ce règne de dix-sept ans, les productions artistiques sont profondément renouvelées, tant dans la représentation du corps humain que dans les thèmes iconographiques, l'organisation des scènes ou encore la place accordée au divin et à la figure royale. Cette mutation, traditionnellement interprétée comme une rupture radicale, s'inscrit néanmoins dans un processus plus complexe.

En effet, plusieurs éléments suggèrent que l'art amarnien résulte de tendances antérieures, perceptibles notamment dans des tombes thébaines de la fin du règne d'Amenhotep III. De plus, ces innovations ne disparaissent pas à la fin de l'épisode amarnien, mais elles connaissent des réminiscences dans les productions artistiques postérieures.

Dans cette perspective, cet article se propose d'examiner, d'une part, les prémices de l'art amarnien à travers l'exemple de la tombe de Khérouef (TT 192), et, d'autre part, ses réminiscences dans des contextes postérieurs, en particulier dans la tombe de Néferhotep (TT 49) et dans des productions artistiques des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> dynasties<sup>1</sup>. Cette approche vise à nuancer

---

<sup>1</sup> Les conclusions présentées dans cet article s'inscrivent dans le cadre d'un travail de recherche plus large portant également sur d'autres chapelles funéraires, notamment celle de Mèryrê II (TA 02) à Tell el-Amarna et celle de Menna (TT 69) dans la nécropole thébaine. Cette étude se fonde, en partie, sur la consultation des ouvrages

l'opposition entre rupture et continuité, en replaçant l'art amarnien dans une dynamique évolutive plus large de l'art égyptien.

### 1. *Définition des éléments iconographiques amarniens*

L'art amarnien se distingue de l'art égyptien traditionnel par des caractéristiques uniques et distinctives. La révolution théologique initiée par Amenhotep IV s'est accompagnée d'une transformation artistique profondément novatrice. L'époque amarnienne, bien que n'ayant duré que dix-sept ans, a connu deux styles iconographiques distincts, entre le début et la fin du règne d'Akhénaton (*ca.* 1348-1331 av. J.-C.)<sup>2</sup>. La naissance de l'iconographie amarnienne est caractérisée par des traits excessifs et intensifiés, tandis que le style de fin de règne apparaît plus atténué et adouci<sup>3</sup>.

Ces innovations stylistiques concernent différents aspects de l'art : la morphologie féminine et masculine, les thèmes abordés dans les décors, l'organisation spatiale des scènes, les attributs royaux et la présence de dieux.

#### *Caractéristiques physiques*

Cette caractéristique constitue probablement l'aspect le plus marquant, distinguant de manière significative l'art traditionnel égyptien du style amarnien. Cet aspect de l'iconographie a également engendré de nombreuses hypothèses quant aux raisons de ce mode de représentation si spécifique. Les physionomies et morphologies sont approchées par les artistes d'une manière totalement inédite.

Akhénaton et Néfertiti sont représentés de manière androgynique et avec des physiques similaires<sup>4</sup>. Le visage du roi est fin et allongé, terminé par un menton saillant, et flanqué d'oreilles aux lobes percés. Le front et l'arête du nez sont directement reliés, sans scission apparente. L'extrémité du nez est proéminente, et le sillon nasogénien est particulièrement marqué. La bouche d'Akhénaton apparaît large, avec des lèvres charnues. Sa tête repose sur un cou long et fin, marqué par des traits courbes. Ses bras sont assez fins, sa carrure étroite et ses doigts exagérément fins et allongés<sup>5</sup>. La poitrine du roi est protubérante, intensifiant l'aspect androgyne qui lui est associé. Les masses graisseuses de son ventre, ses hanches, ses cuisses et ses fesses sont elles aussi proéminentes. Les jambes sont représentées particulièrement arquées vers l'arrière, et s'affinent jusqu'à la cheville.

La morphologie de Néfertiti est semblable à celle du roi. Elle est régulièrement représentée vêtue d'une longue robe moulante et transparente, épousant sa silhouette et révélant son corps<sup>6</sup>. Elle est représentée tantôt aussi grande que son époux, tantôt plus petite.

Les filles du couple royal prennent également une place importante dans l'iconographie amarnienne. Leur taille réduite indique leur jeune âge, mais la figuration de leur morphologie

---

suivants : DE GARIS DAVIES, 1905 — 1933 — 1941. GABOLDE, 2005. HARTWIG, 2014. LABOURY, 2012. NIMS, et al., 1980. PEREYRA, et al., 2019.

<sup>2</sup> KEMP, 2012, p. 14.

<sup>3</sup> HARTWIG, 2015, p. 226, 340.

<sup>4</sup> JACOB, 2013, p. 89.

<sup>5</sup> HARTWIG, 2015, p. 126, 226.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 126.

est en décalage avec cet âge<sup>7</sup>. Leur physique est identique à celui de leur mère : poitrine, cuisses, fesses et ventre prononcés. Elles se distinguent cependant des adultes par une caractéristique qui leur est propre : leur crâne disproportionnellement allongé vers l'arrière. Cette caractéristique apparaît de manière systématique, indépendamment de la présence ou non d'une mèche de cheveux surmontant le crâne.

Cette approche de la représentation morphologique a conduit à de nombreuses hypothèses visant à expliquer la transition de la représentation traditionnelle et codifiée vers une représentation plus androgyne. Certaines interprétations donnent un caractère théologique<sup>8</sup> à la représentation morphologique en vigueur durant l'époque amarnienne. La nouvelle triade divine serait incarnée sur terre par Néfertiti, le pendant féminin, Akhéaton, le pendant masculin<sup>9</sup> et Aton, le pendant divin. Chou et sa sœur jumelle Tefnout seraient les enfants du dieu Rê<sup>10</sup>, incarné, quant à lui, par l'astre solaire Aton durant la période amarnienne. La morphologie du couple royal ferait référence à leur statut divin. Elle pourrait aussi être expliquée par une assimilation au dieu Hâpy, ou à l'incarnation du cycle solaire sur terre, nécessitant d'incarner à la fois le soleil naissant, mourant, et l'utérus accouchant l'astre chaque matin<sup>11</sup>. Le roi pourrait également être représenté de la sorte afin de symboliser un rôle de créateur du monde<sup>12</sup>. D'autres chercheurs y ont vu la traduction artistique et réaliste d'une maladie physique, comme le syndrome de Fröhlich ou celui de Marfan<sup>13</sup>.

Ces nouvelles caractéristiques physiques entraînent des compositions particulièrement dynamiques, donnant une impression de mouvement<sup>14</sup>. Les postures vont se complexifier, et l'inclinaison des corps sera beaucoup plus marquée.

#### *Une caractéristique physique particulière : la représentation des doigts*

Dans l'ouvrage *A Companion to Ancient Egyptian Art*, Alexandra Woods liste les caractéristiques stylistiques amarniennes, et relève la présence d'une phalange supplémentaire à l'extrémité des doigts : « Atenist imagery is notably distinguished by its trend towards exaggerating the figure, with details such as over-elongated hands with an **apparent extra phalange near the fingertips**<sup>15</sup> and elongation of the human body aided by the introduction of a new royal canon of proportion that also flowed to non-royal contexts »<sup>16</sup>. Un élément est à nuancer, puisque l'art amarnien représente les doigts avec le nombre de phalanges réel, à l'exception du pouce. En effet, celui-ci présente une phalange intermédiaire, et non pas uniquement une phalange proximale et une distale (fig. 1). Il se peut également qu'il s'agisse d'une dissociation du métacarpien avec la paume de la main, donnant l'impression d'une phalange supplémentaire (fig. 2). La perception d'une phalange supplémentaire aux quatre autres doigts peut être due à la courbure excessive dont font l'objet les phalanges distales (fig. 2). Ce phénomène, associé à

<sup>7</sup> LONGPRÉ, 1994, p. 22.

<sup>8</sup> JACOB, 2013, p. 47.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>10</sup> CORTEGGIANI, 2007, p. 105.

<sup>11</sup> HARTWIG, 2015, p. 46.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>15</sup> La mise en gras n'apparaît pas dans la publication d'origine et a été ajoutée afin de mettre en évidence la caractéristique dont il est question.

<sup>16</sup> HARTWIG, 2015, p. 226.

l'accentuation des traits des articulations, engendre une représentation très détaillée des doigts durant l'époque amarnienne. Ils sont certes plus fins et élaborés, mais leur longueur reste semblable à celle des représentations traditionnelles (fig. 3).

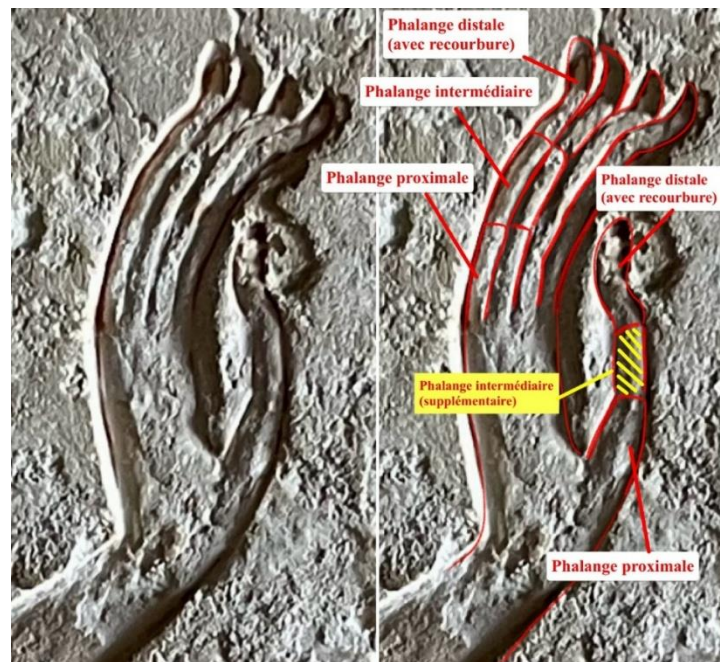


Fig. 1 : Tombe de Aÿ, Tell el-Amarna, groupe de tombes sud. Entrée, mur droit, détail de la main du défunt. Phalange supplémentaire au pouce. (©SALAMONE, V., 2025).

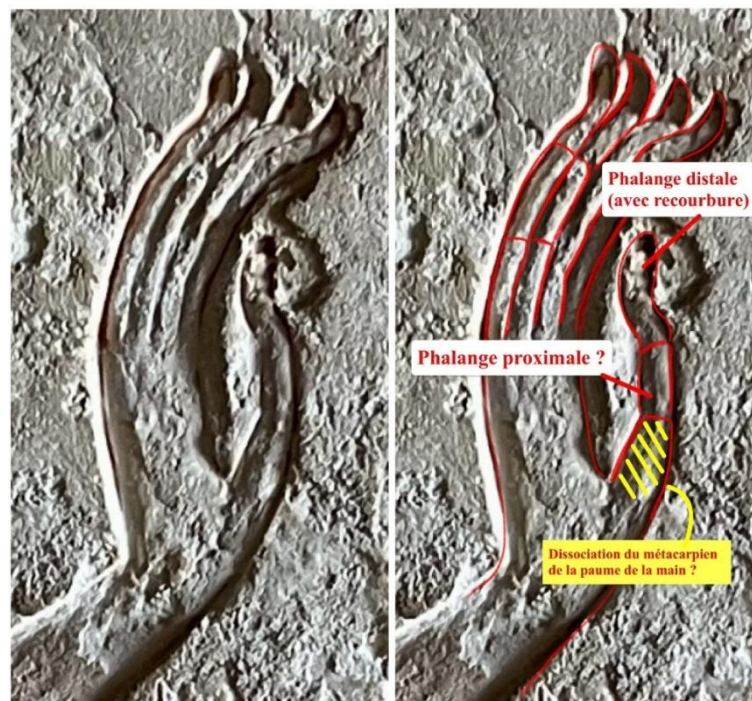


Fig. 2 : Tombe de Aÿ, Tell el-Amarna, groupe de tombes sud. Entrée, mur droit, détail de la main du défunt. Dissociation du métacarpien de la paume de la main. (©SALAMONE, V., 2025).

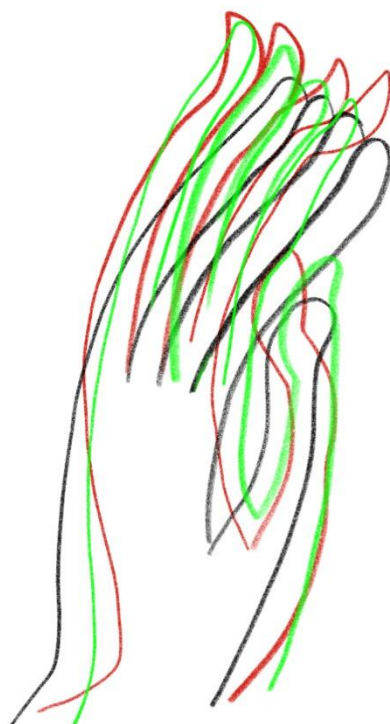


Fig. 3 : Dessin comparatif de la longueur des doigts. En noir : doigts de la tombe de Khérouef (TT 192) ; en rouge : doigts de la tombe de Aÿ (TA 25) ; en vert : doigts de la tombe de Néferhotep (TT 49) (©SALAMONE, V., 2025).

### **Caractéristiques thématiques**

Durant l'époque amarnienne, plusieurs thèmes nouveaux sont introduits dans l'art égyptien. Si l'art funéraire thébain plaçait le défunt au cœur des décors, celui-ci est relégué au second plan sous Akhénaton. Les scènes de vie et le passage vers le monde d'Osiris sont remplacés par l'omniprésence du couple royal sous les rayons d'Aton<sup>17</sup>. La vie du défunt est mise de côté, pour se concentrer sur des scènes figurant les activités d'Akhénaton, de Néfertiti et de leurs filles. Les représentations du défunt à grande échelle se cantonnent généralement aux murs de la porte d'entrée des tombes. Sur les autres murs décorés, le défunt apparaît au second plan. Il figure fréquemment récompensé de colliers d'or, offerts depuis le balcon d'apparition par les souverains. Il est ensuite montré rentrant chez lui en char, acclamé par ses serviteurs. Le thème de la récompense au balcon d'apparition, suivi du retour triomphal du défunt à son domicile est une scène caractéristique de l'art amarnien<sup>18</sup>. Les décors amarniens présentent systématiquement des scènes relevant de l'iconographie royale.

Malgré le contexte de la tombe privée, certains murs décorés excluent totalement le défunt des reliefs. Désormais, la famille royale apparaît dans un contexte de vie quotidienne, presque intime. Les décors sont plus expressifs, les sentiments sont assumés et exaltés. Akhénaton et Néfertiti sont montrés comme un couple aimant et passionné, avec des gestes tendres l'un envers l'autre mais aussi envers leurs filles<sup>19</sup>. Les princesses occupent une place de choix dans les

<sup>17</sup> JACOB, 2013, p. 64.

<sup>18</sup> CHERPION, 2023, p. 179.

<sup>19</sup> CHERPION, 2023, p. 165.

reliefs amarniens. La présence des enfants royaux avec une telle récurrence est jusque-là inédite dans l'art égyptien.

L'exclusion de scènes plus traditionnelles du fait de leur opposition avec l'atonisme a laissé place à de nouveaux thèmes que les artistes vont développer, notamment la représentation de la nature pour elle-même et sans activité humaine, et les décors architecturaux. Les paysages naturels, la faune et la flore font l'objet d'une attention particulière durant l'époque amarnienne. Les artistes représentent les plantes avec plus de détails et de réalisme, mais accordent aussi plus de place aux scènes sauvages : bêtes se promenant dans les champs, oiseaux s'envolant, scènes de jardin<sup>20</sup>, etc. Les décors architecturaux connaissent également un important développement. Les reliefs réservent désormais un large espace destiné à la représentation de bâtiments architecturaux<sup>21</sup> composés de nombreux espaces de stockage. Les décors architecturaux ne se cantonnent plus à l'arrière-plan, mais passent au premier plan et deviennent un élément à part entière des reliefs funéraires. Les rayons de l'astre solaire transgressent les lignes des édifices, indiquant que ceux-ci étaient souvent à ciel ouvert.

### *Organisation spatiale des décors*

L'art amarnien est caractérisé par l'ajout de deux carreaux supplémentaires à la grille traditionnelle de dix-huit carreaux<sup>22</sup>. Cette particularité n'est cependant pas une nouveauté, puisque des traces de grilles de vingt carreaux ont déjà été constatées sur les décors de la tombe de Thoutmosis IV<sup>23</sup>.

Les compositions amarniennes se distinguent par une scène centrale représentée à une échelle supérieure aux autres décors. Cette scène figure systématiquement le roi Akhénaton, souvent accompagné de Néfertiti, sous l'astre solaire Aton, dont les rayons se déploient au-dessus et autour des souverains. La scène centrale capte d'abord l'attention, tandis que les registres secondaires, organisés autour de celle-ci, sont observés dans un second temps<sup>24</sup>. Les scènes majeures sont juxtaposées de manière à rendre la profondeur de champ<sup>25</sup>. Cette nouvelle organisation modifie la manière traditionnelle de lire les décors, qui s'effectuait généralement de gauche à droite ou de droite à gauche, vers une lecture plus organique.

### *Caractéristiques royales et divines*

Les attributs royaux, plus particulièrement les coiffes, vont connaître de nombreuses variations au cours de l'époque amarnienne. Dans les reliefs des tombes amarniennes, Akhénaton est majoritairement représenté couronné du *kheprech*, mais il s'agit d'une version plus allongée de celui-ci. Les attestations du roi portant cette couronne dans les décors des tombes de Tell el-Amarna s'élèvent à 67,5 %<sup>26</sup>. Malgré le fait que le port du *kheprech* semble être réservé généralement à la première année de règne du pharaon, Akhénaton le portera tout au long de son règne<sup>27</sup>. Aucun roi n'avait jamais été coiffé du *kheprech* de manière aussi récurrente dans

---

<sup>20</sup> ARIAV, 1994, p. 150.

<sup>21</sup> PETERS, 2008, p. 113.

<sup>22</sup> ZIEGLER, BOVOT, 2001, p. 27.

<sup>23</sup> DE PRINS, 2006, p. 20.

<sup>24</sup> ZIEGLER, BOVOT, 2001, p. 29.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 29, 69.

<sup>26</sup> CHERPION, 1975, p. 101.

<sup>27</sup> JACOB, 2013, p. 89.

l'histoire de l'art égyptien<sup>28</sup>. Il apparaît cependant parfois coiffé de la perruque *khat*, désormais terminée par un long ruban<sup>29</sup>, mais aussi de la couronne-*hemhem*. Le roi n'est néanmoins plus le seul à porter ces coiffes, puisque Néfertiti est elle aussi montrée couronnée du *khat*, ou de la couronne-*hemhem*, indistinctement d'Akhénaton<sup>30</sup>.

La coiffe bleue cylindrique et à sommet plat de Néfertiti demeure quant à elle plus énigmatique. Dans les tombes amarniennes, 60% des représentations de la reine la montrent coiffée de cette couronne si particulière<sup>31</sup>. Plusieurs recherches ont tenté d'établir des rapprochements avec des coiffes similaires, mais son origine reste encore mystérieuse. Certains chercheurs y voient une version allongée de la *Medjaïte*<sup>32</sup>. Toutefois, l'importante différence de taille entre les deux coiffes, combinée à l'absence de lien avec Aton, remettent en question cette hypothèse. D'autres suppositions lient la coiffe au mortier du dieu Amon<sup>33</sup>, ce qui ne cadre pas avec la révolution religieuse amorcée par Amenhotep IV. Des similitudes ont été trouvées entre la couronne de Néfertiti et celle de la reine Tiye, sous forme de sphinge, à Sedinga<sup>34</sup>. D'autres y voient l'expression de son assimilation à la déesse Tefnout<sup>35</sup>. Chaque représentation de la haute coiffe cylindrique polychromée, encore conservée, indique que la couleur de la couronne variait entre le bleu et le bleu-vert<sup>36</sup>. Malgré ces observations, l'origine de cette couronne bleue allongée, cylindrique et à sommet plat reste donc encore inconnue.

Du point de vue des caractéristiques divines, la réforme politico-religieuse d'Akhénaton exclut toute représentation de divinités autres qu'Aton. Les images du dieu Amon furent martelées, et aucune référence à celui-ci n'était permise<sup>37</sup>. Les représentations des autres divinités du panthéon égyptien furent épargnées, mais elles restent cependant totalement absentes de l'art amarnien. L'astre solaire, Aton, est la seule divinité représentée et vénérée. Il apparaît comme un globe d'où émanent des rayons se terminant par de petites mains. Celles-ci, lorsqu'elles se trouvent devant le visage des souverains, tiennent des signes *ânkh* indiquant qu'Akhénaton et Néfertiti reçoivent la vie d'Aton<sup>38</sup>.

## 2. Les prémices de l'art amarnien dans la tombe de Khérouef (TT 192)

La tombe de Khérouef a la particularité de disposer de reliefs réalisés en partie durant la fin du règne d'Amenhotep III, et au début de celui d'Amenhotep IV. Elle permet donc d'observer le style artistique en vigueur durant les premières années de règne d'Amenhotep IV, avant que ce dernier ne promeuve sa réforme politico-religieuse.

---

<sup>28</sup> CHERPION, 1975, p. 101.

<sup>29</sup> JACOB, 2013, p. 45.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

<sup>31</sup> CHERPION, 1975, p. 101.

<sup>32</sup> GABOLDE, 2015, p. 169.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>34</sup> BENKOWSKI, 2011, p. 30.

<sup>35</sup> JACOB, 2013, p. 44.

<sup>36</sup> BENKOWSKI, 2011, p. 24.

<sup>37</sup> VIGNERON, 2006, p. 60.

<sup>38</sup> HARTWIG, 2015, p. 340.

Le climat politique de la fin de règne d'Amenhotep III est perceptible au sein des décors. Le roi tente d'affaiblir le clergé d'Amon dont l'influence croît sans cesse et menace par conséquent le pouvoir royal. Les reliefs des murs sud-ouest (fig. 4) et nord-ouest (fig. 5) placent donc le roi au centre de l'attention, en représentant sa première et sa troisième fête *Sed*. Amenhotep III apparaît à plusieurs reprises sur chaque mur, à grande échelle et même divinisé à côté de la déesse Hathor. Il est systématiquement accompagné de son épouse, la reine Tiyi. Khérouef n'apparaît quant à lui que de manière anecdotique. Cette prédominance de la figure royale au détriment de représentations du propriétaire de la tombe annonce déjà l'omniprésence d'Akhénaton et Néfertiti dans les décors funéraires amarniens, reléguant ainsi le défunt au second plan.

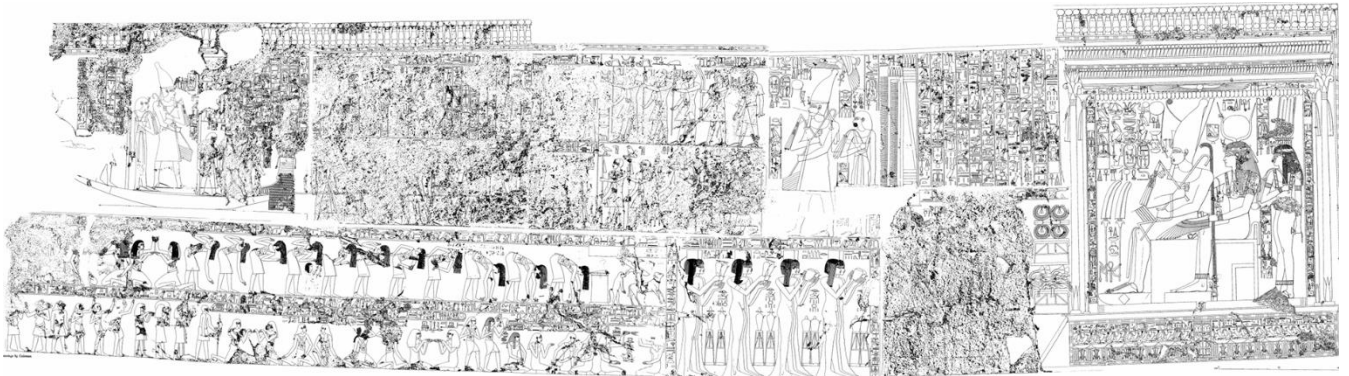


Fig. 4 : Tombe de Khérouef, el-Assasif, nécropole thébaine. Dessin des décors du mur sud-ouest. (©COLEMAN, R., H., dans NIMS, C., F., et al., 1970, pl. 24).

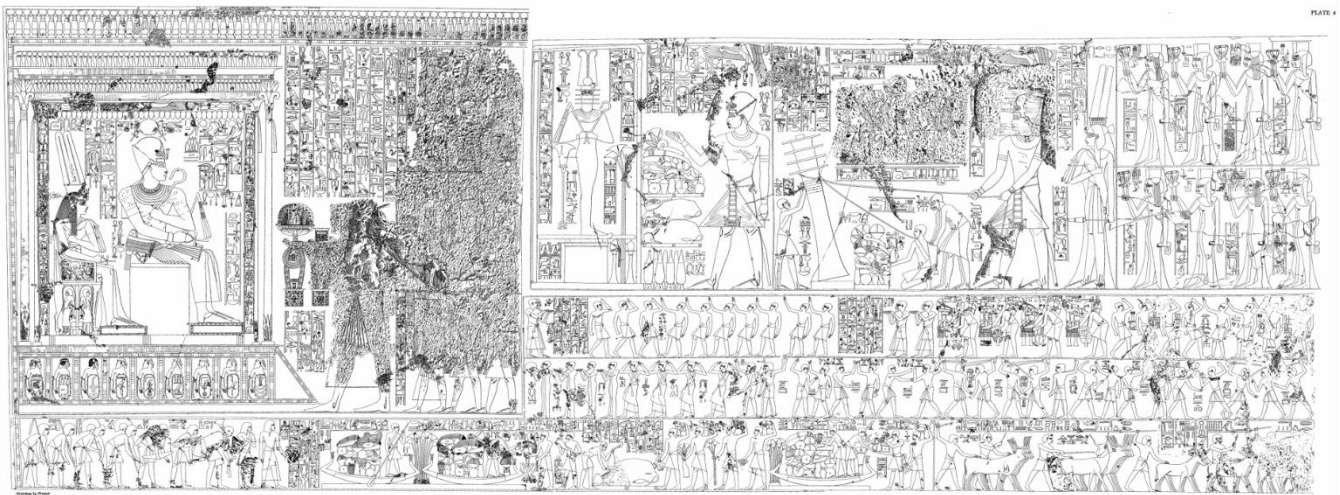


Fig. 5 : Tombe de Khérouef, el-Assasif, nécropole thébaine. Dessin du mur nord-ouest. (©GREENER, L., dans NIMS, C., F., et al., 1970, pl. 47).

Les reliefs du linteau (fig. 6-7) et de la porte donnant sur la cour ont certainement été réalisés postérieurement à ceux des murs sud-ouest et nord-ouest, puisque le roi qui y figure est Amenhotep IV. De nouveau, la reine Tiyi est présente sur chacun de ces reliefs, aux côtés de son fils. Ils figurent idéalisés, parmi les dieux. Les dieux solaires semblent déjà revêtir une importance toute particulière. Rê-Horakhty et Atoum, deux divinités solaires, apparaissent trônant dès le linteau. Rê-Horakhty est également figuré sur le mur gauche de la porte vers la cour (fig. 8), bien que le relief ne soit que très peu conservé. Le relief à droite du linteau qui accueillait autrefois une représentation de Khérouef, présente quant à lui un hymne au dieu Rê. Ce dernier semble donc faire l'objet d'une attention toute particulière, dès l'entrée de la tombe. De plus, le culte solaire est à nouveau mentionné au mur sud-ouest. Amenhotep III est associé au dieu

solaire par la réalisation d'un trajet en barque solaire, au lieu d'effectuer la course royale traditionnelle au *heb-sed*. Cette importance des dieux solaires, malgré la présence d'autres dieux du panthéon égyptien traditionnel, pourrait constituer un prologue à l'hégémonie du dieu Aton, qui surviendra quelques années plus tard.

Les décors de la tombe de Khérouef semblent déjà présenter les préludes de l'art amarnien. La figure du roi est omniprésente, et les dieux solaires font l'objet d'une mise en évidence nouvelle. Les scènes représentant la vie du défunt sont presque totalement absentes, et Khérouef



Fig. 6 : Tombe de Khérouef, el-Assasif, nécropole thébaine. Décors du linteau. (©SALAMONE V., 2025).

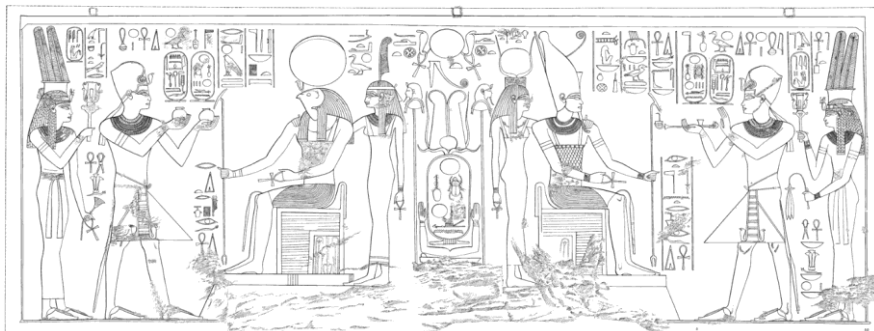


Fig. 7 : Tombe de Khérouef, el-Assasif, nécropole thébaine. Dessin des décors du linteau. (©NIMS, C., F., et al., 1970, pl. 9).

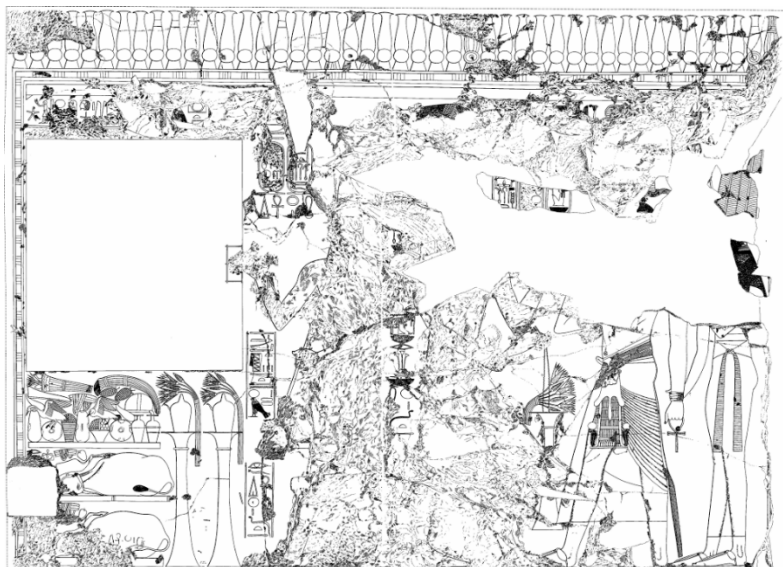


Fig. 8 : Tombe de Khérouef, el-Assasif, nécropole thébaine. Dessin du mur gauche du couloir d'entrée (©COLEMAN, R., H., dans NIMS, C., F., et al., 1970, pl. 11).

apparaît déjà récompensé de plusieurs colliers, bien que le roi ne soit pas figuré en train de les lui remettre directement.

### 3. *Les réminiscences de l'art amarnien dans la tombe de Néferhotep (TT 49)*

La tombe de Néferhotep illustre parfaitement les traits caractéristiques de l'art amarnien qui ont perduré au-delà du règne d'Akhénaton. Ces réminiscences apparaissent systématiquement dans les décors peints de la TT 49, notamment dans le dessin des figures humaines (fig. 9). Les hommes apparaissent bedonnants, avec plusieurs plis sur le ventre et au niveau du cou. Leur menton et leur nez sont moins proéminents que ceux des hommes de la tombe de Méryrê II, leur crâne n'est pas allongé, mais l'épaisseur de leurs lèvres reste significative. Les femmes ont également un ventre rond, détaillé de traits pour indiquer des plis ; il en va de même de leur cou. Les figures humaines ont des yeux en amande, larges et étirés. Les mains et les doigts apparaissent allongés, et la phalange distale du pouce semble recourbée vers l'arrière. Cette particularité accentue la longueur et la finesse du doigt. Les autres doigts sont quant à eux allongés, fins et légèrement courbés vers l'avant. Néferhotep est systématiquement représenté vêtu d'un pagne à devanteau bouffant remontant haut dans le dos, et surmonté d'une tunique transparente. Les robes des femmes sont amples, transparentes, et laissent apparaître leur anatomie. Leurs cuisses sont larges et bombées, ainsi que leurs hanches. Leur poitrine est plus proéminente que celle des hommes, mais ces derniers montrent cependant une masse grasseuse non négligeable à cet endroit.



*Fig. 9 : Tombe de Néferhotep, El-Khokha, nécropole thébaine. Salle 2, mur nord : registres supérieurs, détail de Néferhotep et sa femme. (©GAUTHIER, N., 2024).*

Les thèmes abordés sur certains décors de la TT 49 laissent également apparaître l'influence de l'art amarnien. Le mur nord de la seconde salle (fig. 10) illustre parfaitement l'intérêt pour la représentation de la nature, typique de l'époque amarnienne. L'importance des représentations de la faune et de la flore n'est pas négligeable. Ce naturalisme s'accompagne également d'une grande vivacité dans la composition, et d'une impression de mouvement. Les postures sont variées, non répétitives et les détails foisonnent. Bien que la lecture des compositions soit linéaire, des « micro-scènes » se retrouvent à chaque registre, notamment dans les représentations du travail en atelier. De plus, des dessins architecturaux très détaillés se retrouvent à

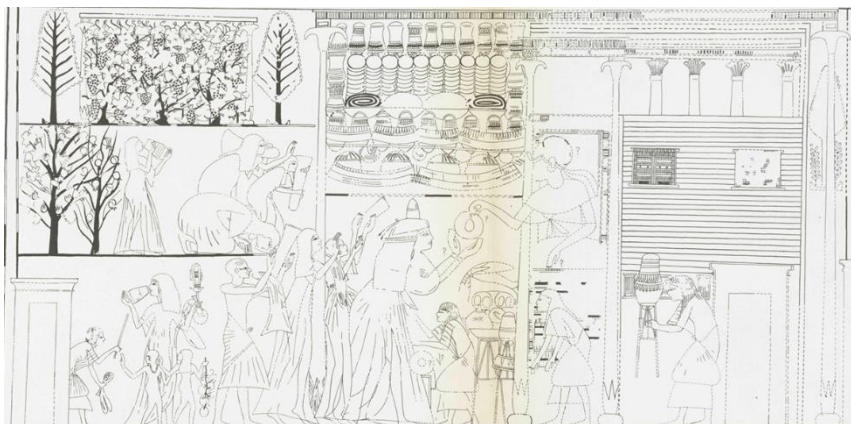
plusieurs endroits du mur nord, une caractéristique artistique propre à l'art amarnien. Il en est de même pour les scènes de récompenses depuis le balcon d'apparition qui se situent sur le mur sud-ouest de la première salle de la TT 49 (fig. 11-12). Le défunt est récompensé par le roi, son épouse par la reine. La reine présente sans le roi pour récompenser une fonctionnaire féminine peut indiquer la grande influence qu'a eue la reine Néfertiti sur l'art égyptien. En se faisant représenter presque à l'égal de son époux, Néfertiti a su marquer l'art amarnien par sa présence presque systématique et son rôle majeur dans la réforme politico-religieuse d'Akhénaton. Cette nouvelle attention portée à la reine semble avoir été amorcée dès la fin du règne d'Amenhotep III, comme le démontrent les reliefs de la tombe de Khérouef où la reine Tiye est omniprésente. Néfertiti revêtra quant à elle une importance capitale dans l'art, ce qui poussa peut-être les artistes post-amarniens à accorder ultérieurement autant d'attention à la représentation des Grandes Épouses Royales.



Fig. 10 : Tombe de Néferhotep, El-Khokha, nécropole thébaine. Salle 2, mur nord : début des deux registres supérieurs. (©SALAMONE, V., 2025).



Fig. 11 : Tombe de Néferhotep, El-Khokha, nécropole thébaine. Salle 1, dessin du mur sud-ouest : scène de récompense par le roi Ay. (©DE GARIS DAVIES, N., 1933, pl. IX).



*Fig. 12 : Tombe de Néferhotep, El-Khokha, nécropole thébaine. Salle 1, dessin du mur sud-ouest : scène de récompense de Mérytré par la reine. (©DE GARIS DAVIES, N., 1933, pl. XX).*

Les décors de la TT 49 sont donc encore profondément imprégnés de l'iconographie amarnienne. Celle-ci se retrouve particulièrement dans la représentation des figures humaines, mais aussi dans les thèmes abordés par les décors. Le balcon d'apparition figure à deux reprises, tandis que les représentations de la nature s'étendent sur tout le mur nord de la seconde salle. Le dessin architectural persiste lui aussi dans les décors, de nombreuses pièces sont figurées et habitées par des « micro-scènes ».

#### **4. Les réminiscences de l'art amarnien au cours des dynasties suivantes**

Si l'art égyptien se redirigera progressivement vers les canons artistiques traditionnels, certaines caractéristiques amarniennes vont perdurer dans le temps. Ces traits s'observent sur des productions architecturales et artistiques des dynasties suivantes, notamment à Abydos. Le temple de Séthy I<sup>er</sup> de la XIX<sup>e</sup> dynastie regorge de reliefs levés polychromés, dont la grande majorité est encore conservée. Les réminiscences amarniennes s'observent essentiellement au niveau du physique des figures humaines. Les lobes d'oreilles sont percés, le cou est marqué de deux traits sous le menton, et les doigts paraissent allongés (fig. 13). Ces traits ne s'appliquent pas uniquement aux reliefs, mais aussi à la statuaire royale (fig. 14). Les doigts ont également les articulations plus marquées, et la phalange distale est légèrement recourbée. Ces caractéristiques se retrouvent aussi bien sur le roi que sur les dieux.



*Fig. 13 : Temple de Séthy Ier, Abydos. Chapelle d'Horus, paroi nord, côté est. Réminiscences amarniennes sur la représentation de Séthy Ier. (©SALAMONE, V., 2025).*



Fig. 14 : Statue de Ramsès II. Granodiorite. Karnak, Temple d'Amon. Turin, Museo Egizio, Cat. 1380. Nouvel Empire, XIX<sup>e</sup> dynastie. (©Museo Egizio di Torino).

À la XX<sup>e</sup> dynastie, ces mêmes réminiscences continuent à figurer sur les représentations humaines, notamment à Deir el-Medina. La TT 359, tombe d'Inerkhaouy, présente ces trois caractéristiques amarniennes à plusieurs reprises sur ses décors peints. Le style si particulier des artisans de Deir el-Medina semble également faire ressurgir d'autres traits rappelant l'art amarnien. Sur la paroi 11, registre II, scène 17, le harpiste (fig. 15) rappelle les musiciens et chanteurs figurant sur les reliefs de la tombe de Méryrê (TA 04) de Tell el-Amarna (fig. 16). L'homme agenouillé présente des replis à l'arrière du crâne, qui paraît d'ailleurs assez allongé, bien qu'il ne le soit pas autant que celui des princesses amarniennes. Le lobe de son oreille est percé, sa poitrine est proéminente et tombante, et son ventre est particulièrement rebondi et détaillé de plusieurs traits. Son pagne rappelle les tendances vestimentaires amarniennes. Il remonte haut dans le dos, et l'avant semble paré d'un devantail plissé et bombé. La particularité la plus significative de ce harpiste réside dans la représentation de ses doigts. A contrario de la tendance amarnienne, les articulations ne sont pas marquées, et semblent d'ailleurs inexistantes. Les doigts sont courbés, allongés et paraissent dépourvus d'os. Ceux de la main gauche du musicien adoptent une posture complexe et irréaliste, puisque le pouce passe derrière l'annulaire pour gratter les cordes de la harpe. Les phalanges distales, bien que très peu marquées, restent légèrement courbées.

Nadine Cherpion a identifié plusieurs réminiscences amarniennes dans la TT 217, la tombe d'Ipouy, également située à Deir el-Medina et datant de la XX<sup>e</sup> dynastie. L'autrice souligne la présence de plusieurs caractéristiques thématiques propres à l'art amarnien. La TT 217 comprend notamment la représentation d'une scène de récompense au balcon d'apparition<sup>39</sup>. La volonté de représenter la nature est aussi particulièrement marquée dans les décors, et c'est dans ceux-ci que se trouve une des rares représentations de shadoufs que connaît l'art égyptien<sup>40</sup>. N. Cherpion met également en évidence la persistance du dessin architectural et de la représentation de face des différents espaces construits<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> CHERPION, 1995, p. 125, 130, n° 95.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 129.



*Fig. 15 : Tombe d’Inerkhaouy, nécropole de Deir el-Medina. Paroi 11, registre II, scène 17. Réminiscences amarniennes sur la figure du harpiste (©SALAMONE, V., 2025).*



*Fig. 16 : Tombe de Méryrê, Tell el-Amarna. Mur sud, registre inférieur, détails du harpiste et des chanteurs (©SALAMONE, V., 2025).*

Le développement de l’art ramesside sera également grandement influencé par les réminiscences amarniennes. Celles-ci ont su intégrer les productions et monuments artistiques postérieurs au règne d’Akhénaton. Ces survivances résultent certainement d’habitudes inconscientes adoptées par les artistes : elles ne sont pas issues d’une volonté de perpétuer les traits propres à l’art amarnien.

## **5. Conclusion**

L’analyse des décors des chapelles funéraires de Khérouef et de Néferhotep permet de reconsidérer la place de l’art amarnien dans l’histoire de l’art égyptien. Loin de constituer une rupture nette, celui-ci apparaît comme le résultat d’un processus amorcé dès la fin du règne d’Amenhotep III, et exercera une influence durable sur les périodes suivantes, notamment dans l’architecture et la statuaire royale, mais aussi dans l’art funéraire de la nécropole de Deir el-Medina.

Cette étude permet également de nuancer les sources antérieures au sujet de la représentation des mains, et plus particulièrement des doigts, dans l'iconographie amarnienne et post-amarnienne. La recherche a longtemps mis en avant l'idée d'une phalange supplémentaire et d'une élongation des doigts particulièrement marquée. L'analyse détaillée des reliefs permet cependant de préciser cette lecture. Les doigts présentent une accentuation de certains traits, notamment au niveau de la phalange distale. Cette dernière, fréquemment recourbée et particulièrement marquée, joue un rôle essentiel dans l'effet d'allongement et de finesse des mains. L'impression d'une phalange supplémentaire semble ainsi relever davantage d'un effet visuel produit par cette représentation des doigts particulièrement détaillée. L'unique doigt qui présente une phalange supplémentaire pourrait être le pouce, s'il ne s'agit pas d'une dissociation du métacarpien. Cette observation s'inscrit pleinement dans la logique d'exagération propre à l'art amarnien, qui tend à amplifier certains traits pour renforcer l'expressivité et le dynamisme des figures.

L'art amarnien ne constitue donc pas une rupture nette, mais résulte partiellement d'une cristallisation de tendances préexistantes. Il ne consiste pas non plus en une parenthèse artistique de dix-sept ans, cantonnée à Tell el-Amarna, mais a continué d'influencer l'art égyptien au cours des dynasties suivantes, de manière diffuse géographiquement.

**BIBLIOGRAPHIE**

- ARIAV A., 1994 : *Le sentiment de la nature à l'époque amarnienne, d'après les représentations de végétaux [sur les peintures et les bas-reliefs ]*, Louvain-la-Neuve (mémoire de master).
- BENKOWSKI R. R., 2011 : *The sun queen's trademark : a study of the tall blue crown of queen Nefertiti*, Memphis.
- CHERPION N., 1975 : *Les usages vestimentaires de la société amarnienne d'après les tombes privées*, Louvain-la-Neuve (mémoire de master).
- 1995 : *Survivances amarniennes dans la tombe d'Ipouy (TT 217)*, dans *BIFAO : Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, n°95, p. 125-139.
- 2023 : *Les peintres de l'Égypte ancienne. Leur langage. Leurs palettes. Leurs styles.*, Bruxelles.
- CORTEGGIANI P., 2007 : *L'Égypte ancienne et ses dieux : dictionnaire illustré*, Paris.
- DE GARIS DAVIES N., 1905 : *The rock tombs of El Amarna. 2: The tombs of Panehesy and Meryra II*, Londres.
- 1933 : *The tomb of Nefer-Hotep at Thebes*, vol. 1, New York.
- 1941 : *The Tomb of the Vizir Ramose*, Londres.
- DE PRINS E., 2006 : *L'anatomie féminine à l'époque amarnienne : ses antécédents et son impact sur les décennies qui suivront (peinture, sculpture, bas-relief)*, Louvain-la-Neuve (mémoire de master).
- GABOLDE M., 2005 : *Akhénaton : Du mystère à la lumière*, Paris.
- 2015 : « *La tiare de Néfertiti et les origines de la reine* », dans *Joyful in Thebes : Egyptological Studies in Honor of Betsy M. Bryan*, n°1 Atlanta, p. 155-170.
- HARTWIG M., 2014 : *The Tomb Chapel of Menna (TT 69): The Art, Culture, and Science of Painting in an Egyptian Tomb*, Le Caire.
- 2015 : *A Companion to Ancient Egyptian Art*, Chichester.
- JACOB A., 2013 : *Les Grandes Épouses Royales en Égypte du Nouvel Empire à l'époque ptolémaïque : analyses iconographiques*, Louvain-la-Neuve (mémoire de master).
- KEMP B., 2012 : *The city of Akhenaten and Nefertiti : Amarna and its people*, Londres.
- LABOURY D., 2012 : *Akhénaton*, Paris.
- LONGPRÉ C., 1994 : *La représentation des filles d'Akhénaton en bas-relief : les tombes de Tell el-Amarna*, Louvain-la-Neuve (mémoire de master).
- NIMS C. F., et al., 1980 : *The Tomb of Kheruef : Theban Tomb 192*, Chicago (The University of Chicago Oriental Institute Publications, 102).
- PEREYRA V. M., et al., 2019 : *Neferhotep y su espacio funerario. 1. Ritual et programa decorativo*, Buenos Aires.
- PETERS P., 2008 : *Localisation de la fenêtre des apparitions à Tell el-Amarna : une approche archéologique, iconographique et textuelle*, Louvain-la-Neuve (mémoire de master).
- VIGNERON S., 2006 : *Mémoire sur la peinture et les bas-reliefs des tombes thébaines privées du Nouvel Empire en Égypte : les représentations sous les sièges des défunts*, Louvain-la-Neuve (mémoire de master).
- ZIEGLER C., BOVOT J.-L., 2001 : *Art et Archéologie : l'Égypte ancienne*, Paris.

## **RÉSUMÉ**

L'art de l'Égypte pharaonique s'étend sur plus de trois mille ans. Durant ces millénaires, un excursus d'à peine dix-sept ans a profondément bouleversé l'homogénéité artistique des anciens Égyptiens, pourtant tant attachés à la tradition. L'art de l'époque amarnienne se distingue de l'art traditionnel égyptien par ses thèmes, son organisation spatiale mais aussi son traitement de la figure humaine. Cet article examine l'art amarnien dans une dynamique de continuité plutôt que de rupture. Il met en évidence, d'une part, les prémices de ce style dès la fin du règne d'Amenhotep III, notamment dans la tombe de Khérouef, et, d'autre part, des réminiscences dans des contextes postérieurs comme la tombe de Néferhotep, mais aussi celles d'Inerkhaouy et d'Ipouy.

## **ABSTRACT**

Pharaonic Egyptian art extends over more than three thousand years. During these millennia, a brief period of barely seventeen years profoundly disrupted the artistic homogeneity of the ancient Egyptians, who were nevertheless deeply attached to tradition. Amarna art stands out from traditional Egyptian art through its themes, its spatial organization, but also its treatment of the human figure. This article repositions amarnian art within a dynamic of continuity rather than rupture. It highlights, on the one hand, the beginnings of this style as early as the end of the reign of Amenhotep III, notably in the tomb of Kheruef, and, on the other hand, its reminiscences in later contexts such as the tomb of Neferhotep, as well as those of Inerkhaouy and Ipouy.

## **MOTS-CLEFS**

1. Amarna
2. Akhéaton
3. Egypte
4. Tombes privées
5. Iconographie

## **KEYWORDS**

1. Amarna
2. Akhenaten
3. Egypt
4. Private tombs
5. Iconography

How to cite : V. SALAMONE, « Les prémices et les réminiscences amarniennes dans les tombes privées », *BABELAO* 15 (2026), p 15-31.



# ***YHBYH*, Incantation Bowls and the Tetragrammaton**

*By*

**Pilar B. Rivett**

*University of Oxford*

**Robert J. Wilkinson**

*Valley House, Temple Cloud, Somerset, United Kingdom*

**B**abylonian incantation bowls are a rare testimony of Jewish life in Sasanian Mesopotamia, a period for which we have no other witness in Jewish Aramaic, besides the Talmud. Despite an estimated 2,500 samples, only a few hundred incantations have been transcribed, edited and published to date.<sup>1</sup> This article brings to the fore the importance of divine onomastics for the apotropaic rituals prescribed in these bowls, focusing on a rare Hebrew theonym, *YHBYH*, first “discovered” in the text of an Aramaic incantation bowl from Nippur by James Montgomery. *YHBYH* has divided scholars’ opinions in the past: Montgomery and Isbell interpreted it as a reflection of the pronunciation of the Greek form Ἰαβέ; Naveh and Shaked contended that it was not a pronunciation of the Tetragrammaton, but just ‘another divine name’ of the type found in the Greek Magical Papyri

---

The authors are grateful to Roy Kotansky and Dan Levine for their support and useful suggestions.

<sup>1</sup> There are no witnesses of Rabbinic Babylonian Aramaic (RBA) literature dating from before the ninth century; of the later witnesses, very few were copied in Babylonia. The evidence stemming from the magic bowls is therefore particularly valuable for the study of RBA literature. See MORGENSTERN 2005. For a comprehensive state of the field, WALLER 2025; for materiality and magic, FRANKFURTER 2019, where material media is considered as one of the primary contexts for religious experience and as possessing and directing agency.

of late antiquity. They also argued in favour of interpreting *YHBYH* as a repetition of *YH*, with an intervening *b*, to be understood as *Yah-is-Yah* or *Yah-in-Yah*.<sup>2</sup> We shall examine both points below.

### 1. *Incantation Bowls and Theophoric Names*

In 1913, Montgomery published Aramaic incantation texts inscribed on earthenware bowls discovered in Nippur, Iraq.<sup>3</sup> Most of the bowls in his publication dated from the late Sasanian period (seventh century CE). Since then, many more examples have come to light, with an estimated 2,500 worldwide today.<sup>4</sup> Incantation bowls were inscribed in a number of Aramaic dialects within a very specific timeframe, between the fifth and seventh centuries CE, primarily in Mesopotamia.<sup>5</sup> They were intended for the protection of a named individual (the client) and his or her household and they were buried, usually upside down, in strategic locations in or around the house.<sup>6</sup> Personal names appearing on these bowls are a useful onomastic tool for the study of theonyms, because they contained the name of the god into whose custody the client was entrusted (they were ‘theophoric’); independently of onomastics, these personal names also afford scholars a glimpse into the complex world of seemingly multi-cultural communities.<sup>7</sup> Thus, the client named on Montgomery’s Bowl 9:4 was *Saradust bath Širin* (וּסְרָדוּסְתַּ בַּת שִׁירִין), and his name contained ‘*Zaradušt*’, a frequent form of the Persian *Zarathuštra*.<sup>8</sup> Conversely, the incantation inscribed on Bowl 12:1 aimed to protect husband and wife, *Dâdbeh* and *Dâdâ*, names of Semitic origin, but their family name, *Asmandûch*, is a Persian theophoric name, with a similarity to the Armenian *Samandûch*.<sup>9</sup> *Dâdbeh* commissioned two bowls in

<sup>2</sup> MONTGOMERY 1913, p. 209-211; ISBELL 1975, p. 89-90; NAVEH and SHAKED 1985, p. 164.

<sup>3</sup> In 1913, the University of Pennsylvania Museum of Archaeology held 150 magic bowls which had been unearthed in archaeological excavations at Nippur beginning in the 1850s. Today, the Museum holds 290 bowls. Montgomery selected forty bowls for his 1913 publication (30 in Jewish Babylonian Aramaic, seven in Syriac, and three in Mandaic). For a summary of the excavations at Nippur, see HUNTER 2021.

<sup>4</sup> GROSS and ELITZUR-LEIMAN 2022, [omnia.sas.upenn.edu/story/story-bowls-tell](https://omnia.sas.upenn.edu/story/story-bowls-tell) (accessed 10 December 2025). The *Virtual Magic Bowl Archive* (VMBA) also provides online resources on 650 texts that comprise part of the Schøyen Collection, [exeter.ac.uk/research/projects/iaais/vmba/](https://exeter.ac.uk/research/projects/iaais/vmba/) accessed 10 January 2026.

<sup>5</sup> Some bowls were also recovered in what is today western Iran, near Susa, a key town in the Persian administration (SHAKED, FORD and BHAYRO 2013, p. 1 note 3) and in south-west Iran (MÜLLER-KESSLER 2017, p. 70); there are a dozen further documented findspots in Iraq, including Nineveh and Baghdad (WALLER 2025, p. 11-12). Incantations were written in either Syriac, Mandaic or Jewish Babylonian Aramaic (JBA), depending on the identity of the scribe. The language distribution of extant bowls is 62% JBA, 23% Mandaic and 13% Syriac (WALLER 2025, p. 3 note 1).

<sup>6</sup> Bowls were buried in courtyards or under thresholds, floors or under each of the four corners of a room (see instructions inscribed on Bowl 4, MONTGOMERY 1913, p. 133), see SHAKED 2000, p. 60-65. These were all “liminal points of danger”, where evil could pass through (LEVENE 2013, p. 379). For the domestic environment in which these bowls were found archaeologically, see MORIGGI 2023, who also offers a useful analysis of bowls in the context of materiality, the relationship of clay and text and the use of the Aramaic term *kbš* (“press”) as a technical term describing the action of “pressing”, “suppressing” and “repressing” spirits implied by the burying of the bowls.

<sup>7</sup> These names are known as ‘theophoric’, after a passage by Klearchos of Soli (c. third century BCE) in which he distinguished between ‘godless names’ (ἄθεα ὀνόματα) and ‘god-bearing names’ (θεοφόρα ὀνόματα), see Klearchos fragment 86 (WEHRLI 1967, *Die Schule Des Aristoteles*, III, ap. Athen., 448d-e). On this topic, see PARKER 2000, p. 53. Theophoric names are the largest group in the Judaeon onomasticon, according to Onomasticon.net ([www.onomasticon.net](http://www.onomasticon.net) accessed 6 August 2025) as well as GOLUB 2024, p. 139 and SIMONSON 2024, p. 511-530. For a collection of divine names from Greek and West Semitic epigraphy between 1000 BCE and 400 CE, see PALAMIDIS and BONNET 2024 and the project *Mapping Ancient Polytheisms* (MAP) 2017–2023, Patrimoine Littérature Histoire, University of Toulouse – Jean Jaurès.

<sup>8</sup> University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia, CBS 9010. A similar case is found on bowl MC 77.233 of the Magnes Collection, published in MARCUS 2023, p. 415. Client names are Montgomery’s phonetic transcriptions, MONTGOMERY 1913, p. 161.

<sup>9</sup> University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia, CBS 9009. For *Asmandûch*, see JUSTI 1895, p. 281. For the origin of *Dâdbeh*, MONTGOMERY 1913, p. 174. *Dâdbeh* appears on another two Syriac

Jewish Babylonian Aramaic for himself and his wife (Bowls 12 and 16), two in Syriac for himself (Bowl 31 and CBS 16019) and one Syriac bowl on behalf of his wife (Moriggi 38).<sup>10</sup> Syriac might be associated with the Christian communities in the region,<sup>11</sup> but one of *Dādbeh*'s Syriac incantation bowls (CBS 16019) invokes Rabbi Joshua, son of Perahia, and it is witness to a divorce formula (*geṭ*) which is almost identical to the formula in the Jewish Babylonian Aramaic CBS 9010 (Montgomery's Bowl 9).<sup>12</sup> In the past, the presence of these characteristics led Montgomery and Epstein to argue strongly in favour of a Jewish origin for this bowl.<sup>13</sup> However, based on references to 'signs', 'names' and 'blank spaces' in CBS 16019:6-7, which also occur in the Jewish Babylonian Aramaic bowls of the Schøyen collection; and considering a number of verbs which do not agree with their subjects in this bowl's incantation, Shaked argued, contrary to Montgomery, that the Syriac could be a transcription from a Jewish Aramaic model.<sup>14</sup> Moriggi, who agreed with Shaked, further remarked that the adoption of these formulae in the Syriac bowls was "the result of a sophisticated adaptation of the Jewish spell to the Syriac cultural *milieu*."<sup>15</sup> These brief examples underline how clients had contact with scribes of multiple linguistic and religious backgrounds and these scribes 'freely shared confessionally specific formulae with each other'.<sup>16</sup>

## 2. YHBYH: A Divine Name?

One of the Aramaic bowls found in Nippur, number 26 in Montgomery's publication (CBS 3997, figure 1), is witness to an interesting theophoric personal name, which has not received much attention in recent scholarship, despite its possible connection to the Hebrew Tetragrammaton (*YHWH*).<sup>17</sup> The incantation inscribed on this bowl aimed at protecting the client, whose name Montgomery transcribed as *Berik-Yahbêh bar Mame* (*brykyhbyh bar m'my*, בריכיהביה בר מאמי), and his wife, *Izpan-darmed bat H [...]* *dora* (איזפנדרמיד בת ה.דורא), from the female demon Lilith (*lylyt*, ליליתא).<sup>18</sup> Montgomery interpreted the husband's name, *brykyhbyh bar m'my* as an expansion of the personal name *brk* (ברכ) into *brwkyh* (ברוכיה) or *brykyh* (ברייכיה) in combination with the two key letters of the

---

bowls: n. 10 and 13 published in HAMILTON 1971, p. 112a and 115a. A '*Dādāy* daughter of *Dūdāy*' is mentioned in a JBA bowl housed at the Iraq Museum (IM 77781). See *editio princeps* by FARAJ 2023, p. 89-95.

<sup>10</sup> Montgomery's Bowl 12 is University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia, CBS 9009 and Bowl 16 is CBS 2920. The Syriac bowl, Montgomery's n. 31 is CBS 9008, which was edited in MORIGGI 2014, as bowl n.3, lines 2, 6, 9 (p. 32-34). University of Pennsylvania bowl CBS 16019 is n. 5 lines 5, 10 and 13 in Moriggi's 2014 edition, p. 43-45. On CBS 16019, see MORIGGI 2015, p. 83-3. Lastly, Bowl 38 in MORIGGI 2014, p. 176, is Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities, Jena (HS 3039).

<sup>11</sup> There are approximately one hundred and sixty five known incantation bowls in Syriac, whose text is inscribed in either Estrangela and Manichaean script, to express Syriac. MORIGGI 2021, p. 63 and 2014, p. 15-16.

<sup>12</sup> Some texts in the Jewish Babylonian Aramaic bowls define the incantations as "a bill of divorce" and the incantations themselves are structured in the fashion of a Jewish legal divorce formula. The divorce theme is one of the most common for banning demons in the bowls (SHAKED, BHAYRO and FORD 2013, p. 99). The regular occurrence of these formulae testifies to their popularity, as argued in SHAKED 1999, p. 173-196. For the occurrence of the Jewish divorce formula in Syriac bowls, MORIGGI 2015. Shaked explained that magic practitioners often used legal terminology in their formulae to establish greater authority and power. SHAKED, BHAYRO and FORD 2013, p. 99-273 is dedicated to bowls whose incantations use divorce texts. For parallels between these formulae and standard Jewish deeds of divorce, BHAYRO 2015b; for a study on the scribes who composed these formulae, MANEKIN-BAMBERGER 2020.

<sup>13</sup> MONTGOMERY 1913, p. 223; EPSTEIN 1922, p. 41-45.

<sup>14</sup> SHAKED 1999, p. 176-77.

<sup>15</sup> MORIGGI 2015, p. 91.

<sup>16</sup> GROSS 2024, p. 17.

<sup>17</sup> WILKINSON 2015 on the reception of YHWH among Western Christians remains the most authoritative and up-to-date source on the Tetragrammaton. For Jewish theology of the Tetragrammaton, see BEN-SASSON 2019.

<sup>18</sup> In this section, we follow Montgomery's phonetic transcription but also note that a more recent edition of the text is also available (ISBELL 1975, bowl n. 35, p. 89). We shall deal with the latter in the ensuing section.

Tetragrammaton, *YH*, יה. The latter was then further expanded by the addition of the particle *b* (ב) to read *yhbyh* (יהביה) or *brykyhbyh* (בריכיהביה). He viewed this expansion as a deliberate intention on the scribe's part to articulate the Ineffable Name in such a way as to create the very sound of it, presumably for greater magical effect.<sup>19</sup> Despite the fact that one cannot be certain of the Hebrew pronunciation of the Ineffable Name, Montgomery assumed that *YHBYH*, which he transcribed phonetically as *Yahbêh*, represented the vocalisation of the Tetragrammaton, attested in the Greek Ἰαβέ (Iabé) or Ἰαβη (Iabē) and, specifically, the pronunciation of its final vowel, which he considered similarly attested in the Greek Ἰαῆ (Iaē). Montgomery argued that Ἰαβέ represented the divine Name witnessed in Hellenistic magic, and he offered appropriate parallels in other Babylonian bowls for reading *-yh*, as it were, with a *šere*, as in Berik-Yahbēh.<sup>20</sup> Nonetheless, he also remarked that the Hebrew form witnessed in this bowl, which may be phonetically transcribed into Greek as Ἰαβη or Ἰαβέ, had no known Hebrew precedent.<sup>21</sup>

In the 1930s, Cyrus H. Gordon published texts from a wider array of incantation bowls held in the US, Europe and the Middle East and his work was expanded in 1975 by one of his students, Charles Isbell, who published incantations from seventy-two bowls, updating some of Montgomery's arguments to include more recent finds.<sup>22</sup> When considering the onomastics of בריכיהביה (*brykyhbyh*), Isbell recorded Gordon's suggestion that יהביה was a divine name, where ב was understood as predication of equivalence, and should therefore be transliterated as 'Yah-is-Yah'.<sup>23</sup> Isbell, however, favoured explaining the form 'more simply' as a reflex of the Greek vocalisation of the divine name, Ἰαβέ. In which case, Isbell argued, it would have been vocalised as יְהִיָּה (iabe).<sup>24</sup> The theophoric personal name *brykyhbyh* resurfaced years later in a bowl published in Naveh and Shaked's 1985 *Amulets and Magic Bowls*, where it featured as the name of a client within an incantation designed to silence one's enemies.<sup>25</sup> The client's name was given as *bryk yhbyh br mm* (בריך יהביה בר ממה) and it was therefore nearly identical to Montgomery's Bowl 26. Naveh and Shaked's translation rendered *bryk yhbyh* as a composite personal name, *Bërik-Yehabyah* and they suggested the latter might be considered as analogous to the Syriac ܒܪܝܟܝܗܒܝܗܗ ܒܪܡܡܐ *Bërik-šebyānēh*, 'His will be blessed', and so translated it as 'His share/load be blessed'.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> According to Rabbinic tradition, the Name of God could only be pronounced within the Holy of Holies on Yom Kippur by the High Priest, when it was spoken ten times (m.Yoma 6.2). *YHWH* (יהוה) could only be uttered within the Temple, or as part of the Priestly Blessing; outside the Sanctuary, however, the Name had to be given the paraphrastic pronunciation 'Adonai, אֲדֹנָי (my Lord) (m.Sotah 7.6).

<sup>20</sup> See GORDON 2024, p. 225-227, for the scholarly debate on this final vowel in Samaritan vocalisation of the Tetragrammaton. Separately, Montgomery encountered the name יהו ביהו *yhw byhw*, on another bowl from Nippur: MONTGOMERY 1913, Bowl 7:8 (CBS 16007), p. 150-151.

<sup>21</sup> For Greek transcriptions of the Tetragrammaton, DEISSMANN 1909, p. 319-336, where he listed evidence of *iabé* and *iaba* in the Greek Magical Papyri (thereafter PGM); for Ἰαβέ in wider magic, p. 330-332 and for Ἰαη, p. 325. More recent scholarship can be found in KOTANSKY and SPIER 1995, p. 279, 315-337, 318 note 14. For the treatment of *YHWH* in Greek translation, VASILEIADIS 2015 is now the most comprehensive source.

<sup>22</sup> ISBELL 1975.

<sup>23</sup> For the predication of equivalence, see GESENIUS 1976, p. 379 (§119 i), where it is argued that ב can take the meaning "consisting of" after ideas of appearing, manifesting oneself and being. In this form, it would correspond to the *essentiae* of the earlier grammarians, analogous to the Greek *év* or the Latin *in*, cf. Exodus 6:3: 'I appeared unto Abraham ... ܐܢܝ ܐܘܨܪܝܢ ܐܝܠ ܫܕܕܝܐ as 'El Shaddai.'

<sup>24</sup> ISBELL 1975, p. 90.

<sup>25</sup> Bowl 6, line 2, now Israel Museum no. 80.1.2. NAVEH and SHAKED 1985, p. 164-168.

<sup>26</sup> *Bërik-šebyānēh* was the name of Mar Abbā's father (Mar Abbā II was Patriarch of the Church of the East between 741 and 751), see CHABOT 1898, p. 295-335. JASTROW 1972, p. 565: ܒܪܝܟܝܗܒܝܗܗ burden.

The authors refuted Montgomery's theory according to which *YHBYH* was a way of writing the Tetragrammaton, on the grounds that it was 'an appealing suggestion which lacks proof'.<sup>27</sup> They contended that *YHBYH* was 'just another divine name' and listed four examples of similar theonyms: (1) **yhbyh** in Amulet 4:15 from their publication (p. 54); (2) **yhwbyhw** in Bowl 7 of Montgomery's 1913 publication (p. 146); (3) **ywh byh** (Montgomery 1913, p. 178, Bowl 13:7) and (4) **byh byhy** found in the Geniza text TS K 23.3, line 5.<sup>28</sup> Their view that *YHBYH* was *not* a reflex of  $\text{I}\alpha\beta\epsilon$  has become the current consensus and when new evidence comes to light which includes this name, scholars refer to Naveh and Shaked's 1985 publication.<sup>29</sup> The consensus is, therefore, to view *YHBYH* as a rather ordinary 'magic' theonym, and it is this description from which we shall demur here.

### 3. *YHBYH: Not as Common as it May Seem*

Whilst we agree that *YHBYH* can be viewed as a divine name, it might not be as common as scholars assume. Having reviewed more than two hundred incantation bowls whose texts have been edited, as well as amulets in Naveh and Shaked's 1985 and 1993 publications, we are able to list only three additional examples of *YHBYH* to those already noted by Moberg (1914, 431, our note 29), Naveh and Shaked (1985, 164) and Shaked, Ford and Bhayro (2013, 111).<sup>30</sup> Our examples are as follows: (1) **yhbyh** in British Museum (BM) 103355:42, a late post-Sassanian incantation bowl which aims to protect Gadyay, son of Nigariduk, and his property, from evil spirits.<sup>31</sup> (2) **byh b'h 'yh** in Vorderasiatisches Museum VA.2416:15, a 'counter-charm' bowl, known as 'qybl' (*qivla* 'קיבלא'), aimed at overturning any curse onto named antagonists on behalf of a client (in this instance, *Abba*, son of *Bar-kita*).<sup>32</sup> There are more examples of this kind of letter sequence;<sup>33</sup> indeed, Shaked, Ford and Bhayro

<sup>27</sup> NAVEH and SHAKED 1985, p. 165; MONTGOMERY 1911.

<sup>28</sup> The authors did concede that *YHBYH* was attested as part of a series of divine names, but they would rather interpret the name as a phrase, 'Yah-in-Yah' (not as Gordon's 'Yah-is-Yah'). Unfortunately, they did not suggest parallels to this type of formulation, nor did they explain what this rather puzzling onomasticon might signify. Thus, according to Naveh and Shaked, the name *bryk yhbyh* would mean 'Blessed is Yah-in-Yah.'

<sup>29</sup> For example, bowl JBA 15:9 contains the name *gd' bgd'*, published in SHAKED, FORD and BHAYRO 2013, p. 111, where the editors noted: "The name *gd' bgd'* recalls such magic names as *yh byh* (e.g. MSF Bowl 20:10), *'h b'h* (e.g. MS 2053/27) and *'yh b'hyh* (e.g. JBA 55:9). Cf. the discussion in NAVEH and SHAKED 1985, p. 164-166" and JBA 55:9 *idem* p. 246, where they referred to *yh byh* as a "common magic name." Moberg, in his 1914 recension of Montgomery's publication, had already singled out *yh byh*, which scholars did not recognise as a divine name per se, but which occurred in a number of bowls from Nippur. He noted Montgomery's view that the name was an articulation of the Tetragrammaton *Yahbeh* (*labe*), and also remarked on the parallel between *yhbyh* and *byhwh* and *byh yhw* in Isaiah 26:4: בְּטָחָה בַּיהוָה עָדִיר (‘You have forever trusted in YHWH, for BYH YHWH is strength everlasting’ our translation) and in (Psalm 68:5(67:5)) where the righteous are encouraged to exalt the One who goes by the Name BYH (vocalised as *beyāh* in the MT): שִׁירוּ וְלֵאלֹהִים זַמְרוּ וְשִׂמְחוּ לְפָנָיו וְעֲלֹנוּ לְפָנָיו (‘Sing to God, sing praises to his Name, extol Him who rides on the clouds, BYH (is) his name and rejoice before Him’ our translation). MOBERG 1914, p. 430-431.

<sup>30</sup> For our methodology, see apparatus at the end of this article.

<sup>31</sup> The provenance is Iraq, dating sixth to eighth century, see SEGAL 2000, 048A. Digitised here: britishmuseum.org/collection/object/W\_1911-0408-45, accessed 13 August 2025.

<sup>32</sup> LEVENE 2013, p. 45-51. Editio princeps, WOHLSTEIN 1894, p. 11-27. A *qybl'* claims to remedy human conflict by 'returning adverse magical acts to their point of origin' (LEVENE 2011 and 2013, p. 11-12). As such, this 'counter-attack' is a more aggressive form of magic than the one utilised in BM.103355, which is defensive in nature (HARARI 1997b remains the most comprehensive treatment of Jewish aggressive magic between antiquity and the early modern period).

<sup>33</sup> Some of the divine names invoked in the bowls are not immediately recognisable, because they consist of a series of random letters. Sometime the letter series is associated with a bearer, yet sometimes it conveys no linguistic meaning. The latter example is known as *nomen barbarous*, which is a term used in SHAKED, FORD and BHAYRO 2013 and 2020. Anne Burberry attempted to categorise these names in the context of incantation bowls, suggesting that scribes might have viewed *nomina barbara* as ritually efficacious because in putting the strings together they imitated the process by which God created the universe. Our analysis explicitly avoids any attempt at categorising *nomina barbara*, firstly, because they remain a complex, yet elusive form of divine name, as Burberry has admitted; secondly, because unless one

listed three further examples in their 2013 publication: *yh byh* (e.g. Naveh and Shaked Bowl 20:10), *’h b’h* (e.g. VA 2053/27) and *’hyh b’hyh* (e.g. JBA 55:9), when they referred to *yh byh* as a “common magic name.”<sup>34</sup> (3) **yhbyh** in Vorderasiatisches Museum VA.3854:21, another ‘qybl’ bowl which, together with its duplicate, VA.3853, was written for the same client, *Aysal(hu)bab*, daughter of *Rimma*, to protect her from fevers.<sup>35</sup> In these bowls, *YHBYH* features as part of a sequence of ‘magic’ words for protection against a host of evil spirits and from demons.<sup>36</sup> Together with BM.103355, Montgomery’s Bowl 26 and Naveh and Shaked’s Bowl 6, VA.3854 and its duplicate VA.3853, are one of the very few examples of the name *YHBYH* acting independently, where its letters are not separated as single constituents of a letter sequence (eg., any letter permutation such as *yyyy hhhh bbbb yh* or *yh yh byh* or *yh b yh* or *byh yh*).

Whilst we agree with Naveh and Shaked, that *YHBYH* is a divine name; evidence of it appearing as a single independent theonym (ie, not in conjunction with a long string of letters) is scarce. This would suggest that the name is rather rarer than scholars have assumed thus far. However, because our sample set of reviewed bowls is less than 10% of total known bowls (2,500), it is not possible to reach a definitive conclusion on either point. As more evidence becomes available, both findings will need to be reassessed. In what follows, we shall revisit *YHBYH* and consider the likelihood of it being an authentic Semitic articulation of the Tetragrammaton with the sound represented by  $\text{’}\alpha\beta\acute{\epsilon}$ .

#### 4. *YHBYH: A Reflex of the Greek ’\alpha\beta\acute{\epsilon}*?

As we saw, Montgomery and Isbell contended that the Hebrew *YHBYH* was a likely reflex of the Greek vocalisation of the divine name,  $\text{’}\alpha\beta\acute{\epsilon}$ . However, to speculate on the origin of the Name based on its Greek vocalisation is a delicate, indeed conjectural, matter given that the pronunciation of the Hebrew Tetragrammaton remains an open question.<sup>37</sup> From a morphological perspective, the explanation of the name *brykyhbyh br m’my* proposed by Montgomery has merit: it explains the expansion from a simpler and more normal  $\text{ברוכיה}$  (*brwkyh*) or  $\text{בריכיה}$  (*brykyh*) and provides plausible motivation in a desire fully to articulate the divine name for greater magical potency. But can one argue that the Hebrew *YHBYH* was articulated in a fashion only attested by a rather rare Greek divine name of quite uncertain provenance? Evidence from Greek magical texts of antiquity and late antiquity shows that the Tetragrammaton was utilised in incantations in a myriad of articulations, all of which may have represented different pronunciations of the Name.<sup>38</sup> These pronunciations include  $\text{’}\epsilon\omega\acute{\alpha}$ ,  $\text{’}\eta\theta\omega\acute{\alpha}$ ,  $\text{’}\alpha\omega\acute{\alpha}$ ,

---

had access to a very wide range of data, what may seem to constitute a name for some might be a *nomen barbarum* for others. In other words, there is an inherent lack of objectivity in the exercise. Therefore, our analysis merely states when *YHBYH* appears as part of a string of names or letters, avoiding any kind of categorisation of the latter. See BURBERRY 2025, p. 247 and 250. For examples of *nomina barbaria* in the Schøyen Collection see SHAKED, FORD and BHAYRO 2021, p. 289-300. For examples in Jewish magic from antiquity, BOHAK 2018, p. 258-265.

<sup>34</sup> SHAKED, FORD and BHAYRO, 2013, p. 246.

<sup>35</sup> Transcription and translation in LEVENE 2003 and a new edition in BHAYRO, FORD, LEVENE and SAAR 2018, p. 16-23.

<sup>36</sup> VA.3854:21-2: “21  $\text{’}lwhy lbyš byšmyh$  **dyhbyh** / 22 *yh yh yhy yh yhw*,” translation, “unto him for evil. By the name of *yhbyh* / 22 *yh yh yhy yh yhw*” BHAYRO, FORD, LEVENE and SAAR 2018, p. 16-23.

<sup>37</sup> The pronunciation of *yhw* is a ‘scholarly guess’ (THOMPSON 1992, p. 1011a) since Hebrew Scripture was preserved in consonantal form until the common era.

<sup>38</sup> The majority of these texts are gathered in formularies such as the Greek Magical Papyri, composed between the second (or first) century BCE and the fifth century CE in Egypt. The standard edition of the Greek corpus is PREISENDANZ 1921 and 1973, followed by DANIEL and MALTOMINI 1990, 1992. A new edition of the texts found in Greek, Demotic and Coptic magical handbooks was the aim of the Transmission of Magical Knowledge in Antiquity project, headed by Faraone, Torallas Tovar and Nodar Domínguez. Their first publication is FARAONE, TORALLAS TOVAR 2022.

Ἰαωαί, Ἰαουούη, Ἰωά, Ἰαβώ, and Ἰαβέ, which might have stemmed from problems relating to the Greek translation of the Hebrew Pentateuch.<sup>39</sup>

One of the more forceful reasons why both scholars considered Ἰαβέ to be a pronunciation of the Tetragrammaton is a statement of the fifth-century Church Father Theodoret of Cyrrhus (423–457), according to whom: ‘Among the Hebrews [the Tetragrammaton] is known as the unspoken name; they are forbidden to utter it aloud. [...] The Samaritans call it “Iabe”, the Jews “Ia”.’<sup>40</sup> This passage provided considerable support for their position, for it indicated that there was a real *Semitic* tradition for this vocalisation, deriving from the Samaritans. Thus, it could be considered that the Greek Ἰαβέ was merely another witness to a vocalisation essentially transmitted within Hebrew Bible reading traditions. Ze’ev Ben-Hayyim, however, decisively refuted Montgomery’s claim that the Samaritans pronounced the Tetragrammaton ‘in the way it is written’ and that such an articulation was still a ‘living tradition’ among modern Samaritans.<sup>41</sup> More recently, Nehemia Gordon revisited these matters and confirmed Ben-Hayyim’s findings.<sup>42</sup> Both scholars showed evidence that the Samaritans have been pronouncing the Tetragrammaton as *shēma* (the Name) since the fourth century BCE (the earliest evidence for *shēma* is found in two poems by the fourth-century Samaritan author Marqē ban ‘Amram).<sup>43</sup>

### 5. Ἰαβέ: A vocalisation of YHWH or YHBYH?

Thus, Theodoret’s statement is deprived of a significant corroboration from within the Hebrew reading tradition. We may now ask, how do we account for the presence of Ἰαβέ in late antique magical texts and can we still consider it as a vocalisation of YHWH? Answering this question requires caution for many reasons, chief of which is the difference between the phonetic systems of the languages under review, Hebrew/Aramaic and Greek. The Greek alphabet is inadequate for rendering some Semitic sounds, as it lacks *inter alia* equivalents for Semitic gutturals and sibilants.<sup>44</sup> This problem was further compounded by the absence of vowel markings in pre-Masoretic Hebrew texts.<sup>45</sup> Moreover, Montgomery and Isbell did not consider that between 300 BCE and 200 CE, there was no fixed orthography in Hellenistic Greek, which was plagued by widespread changes in vowels and consonants.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> VASILEIADIS 2015, p. 77-79.

<sup>40</sup> Theodoret of Cyrrhus, *Quaestiones in Octateuchum*, Vol 1, §15 (FERNÁNDEZ MARCOS and SÁENZ-BADILLOS (eds.) 1979, p. 112). English translation, HILL and PETRUCCIONE 2007, p. 250-251. In Theodoret’s *Haereticarum fabularum compendium*, Book 5, Section 4, the name appears as Ἰαβαί (GLEEDE and BUELER 2020, p. 154).

<sup>41</sup> MONTGOMERY 1906, p. 49-54; BEN-HAYYIM 1954 and 1967.

<sup>42</sup> GORDON 2024, p. 223-252.

<sup>43</sup> See BEN-HAYYIM 1967, p. 15 and 258-262; also GORDON 2024, p. 229, note 28.

<sup>44</sup> “[F]undamental, inherent differences exist between the Indo-European and the Afroasiatic language families.” VASILEIADIS 2015, p. 59. Greek and Latin transcriptions of Hebrew names between 300 BCE and the fourth century CE are a useful source of pre-Masoretic Biblical Hebrew, particularly as there is much more data available about the phonology and pronunciation of these two languages than their Semitic counterparts. However, the phonology of Hebrew differs significantly from Greek and Latin, languages which do not possess graphemes capable of fully representing the sounds of Hebrew. We have no evidence of what decisions were made when transcribing Hebrew into these languages, but it is likely that the authors would have approached Hebrew from the phonological perspective of their own language. SÁENZ-BADILLOS 1993, p. 80.

<sup>45</sup> KRAŠOVEC 2010, p. 9-11. For different orthographic practices within the corpus of bowls and how ‘writtenness’ intersected with orality and memorisation in the transmission of scriptural citations for magic purposes, see MOLIN 2023.

<sup>46</sup> KRAŠOVEC 2010, p. 11.

There are four key practices of rendering the Hebrew Tetragrammaton in Greek over this period: non-translation; translation; transliteration and transcription.<sup>47</sup> According to this schema, the name Ἰαβέ might have been derived by way of *transliteration*, where each of the four Hebrew letters of the Tetragrammaton was transliterated into Greek as being either a vowel or a consonant.<sup>48</sup> In the case of Ἰαβέ, transliteration may have occurred during the Koine Greek period, when the pronunciation of β gradually changed from a plosive ‘b’ to a fricative ‘v.’<sup>49</sup> This consonant change may well explain a scribe’s uncertainty between the Hebrew ו (vav) of the Tetragrammaton and the resulting β in Ἰαβέ.<sup>50</sup> The latter, it seems, represents a unique vocalisation of the Name, that might have occurred between the third and fifth century CE, as we are about to see.

The earliest attestation of the Greek Ἰαβέ in magic is a third-century CE lead curse tablet (*defixio*) with Greek inscriptions found in Cumae on the Bay of Naples, Italy.<sup>51</sup> The tablet is a request for vengeance on an errant wife, Valeria Quadratilla, by her husband, Vitruvius, and it contains adjurations in the name of a deity and other magical names. The first adjuration includes a palindrome on line 7 (απαραραχαραρα), followed by Ἰαω Ἰαβεζεβυθ (*Iaō Iabezebyth*), where Ἰαβεζεβυθ can be interpreted as a compound of Ἰαβε+Σαβαώθ (*Sabaōth*).<sup>52</sup> Whereas one can argue in favour of a Jewish context for the JBA incantation bowls, the Cumaean curse tablet does not betray any evidence that it could have been written by or for a Jewish individual, despite the use of Hebrew theonyms. It also does not shed any light on the use of יהביח (*YHBYH*) in Montgomery’s Bowl 26. It does, however, suggest that in Graeco-Roman magic contexts, Ἰαβέ travelled with Σαβαώθ.<sup>53</sup> It is also a clear example of the use of a compound Hebrew theonym used in a region other than Mesopotamia and at a much earlier time.

<sup>47</sup> VASILEIADIS 2013, p. 5-21 and 2015, p. 66. See also TOV 1973, p. 504.

<sup>48</sup> Transliteration is one of the ways of translating proper names, where the name is mapped from one alphabet into another. Its aim is to represent the characters, not the sounds, accurately. There are factors that can affect the degree of fidelity of the transliteration of Hebrew names into Greek, relative to the putative Hebrew pronunciation. For example, the forms of the original terms themselves may not be stable, particularly in a corpus such as Scripture, which is written over a long period of time. There may also be grammatical changes in both languages over the time period. Thus, the letters of the Tetragrammaton could be transliterated as either consonant or vowel (including diphthongs), according to Vasileiadis, in a number of different ways. When using a letter-to-letter correspondence, this process could result in the following forms: Ἰεωέ, Ἰεουέ, Ἰεωά, Ἰαωά, Ἰευέ, Ἰεβέ, Ἰαβά, but also Ἰεούά, Ἰεουά, Ἰαουέ, Ἰεβά, Ἰοβά, Ἰαβέ, see VASILEIADIS 2015, p. 77-82. See also, KNOBLOCH 1995.

<sup>49</sup> This confusion might have been aggravated for a Greek-speaking Jew during this period, if we consider that the Hebrew consonant *bêt* (ב) could be pronounced either as a voiced stop, when a *dāgēš* is added to it (בּ), or a voiced spirant *b*, without a *dāgēš*. In the first instance, the consonant would have sounded like the Greek *beta* (β, plosive /b/), in the second instance, a fricative /v/. According to Kantor, in the Judeo-Palestinian Greek material, the fricativisation of β is visible already in the Hellenistic period (for instance, αὐδοκῶσου instead of ἀβδοκῶσου (CIIP 3635, 2nd/1st c. BCE)) He also lists examples in which Greek β is rendered with Hebrew vav ו (W or V) in loanwords in the Mishnah. KANTOR 2023, p. 50-52.

<sup>50</sup> By the first century CE, most regional varieties of Koine realised Greek β as a bilabial fricative [β]. “In both the Attic inscriptions and the catacombs of Rome, one might interpret the use of Greek β to represent Latin v in names like φλαβια (for Flavia) as evidence for the fricativisation of Greek β, but it is just as plausible that a stop [b] could be the nearest Greek equivalent of Latin v = [β] or [v].” KANTOR 2023, p. 51. For interchanges of fricative *bet* with *vav* in Jewish Palestinian Aramaic, KHAN 2020, p. 154; for the occasional use of the Arabic letter *bā* to transcribe *vav*, suggesting scribal confusion see KHAN 2020, p. 174-175.

<sup>51</sup> The tablet is British Museum 2001,1105.1 ([britishmuseum.org/collection/object/G\\_2001-1105-1](http://britishmuseum.org/collection/object/G_2001-1105-1) accessed: 8 July 2025). *Editio princeps*, HENZEN 1846 and a modern edition is JORDAN 2003.

<sup>52</sup> Jordan noted that the palindrome was common in magical texts of Imperial times; PREISENDANZ (1949) presented some views on possible meanings of the palindrome, see JORDAN 2003, p. 674 notes on lines 7-9.

<sup>53</sup> Naveh and Shaked argued that YHBYH “was indeed the functional equivalent of Sabaot in Aramaic incantations”, citing the Geniza text TS K 23.3 line 5, ’dwn byh byhy yh yw yhw bh šb’ ’wt. See NAVEH and SHAKED 1985, p. 166.

A slightly later account by the fourth-century Epiphanius of Salamis (310–403 CE) describing a gnostic sect, the Archontics, mentions Ἰαβέ in connection with their heretical beliefs.<sup>54</sup> Examples that are largely contemporary with, or slightly later than Epiphanius are found in the Greek Magical Papyri (PGM), suggesting that by the fourth century, the name Ἰαβέ had been fully absorbed into pagan magic.<sup>55</sup> Our review of relevant PGM texts suggests that none of the spells which mention Ἰαβέ in these papyri can be said to have originated in a Jewish context.<sup>56</sup> By contrast, the Hebrew divine name which is most often used in the papyri is the Greek rendering of *YHW* (יהי), Ἰαω (also used in the Cumaean curse tablet), followed by *Adonai* and *Sabaoth*. *YHW* (יהי) was a rendering of the Tetragrammaton used by Jewish Egyptian communities such as the one living on the Upper Nile island of Elephantine as far back as the fifth century BCE and it is a likely predecessor of the Greek rendering Ἰαω.<sup>57</sup> The earliest known attestation of the name Ἰαω in the Greek world is Diodorus Siculus' *Bibliotheca Historica* (first century BCE), in which it is explained that Moses received 'his laws' from a god invoked as 'Ἰαὼ' (*Bibliotheca Historica*, I. 94, 2: '... παρὰ δὲ Ἰουδαίους Μωυσῆν τὸν Ἰαὼ ἐπικαλούμενον θεόν ...' Oldfather (trans.), 1933, 320–321). The fact that the use of the Hebrew *YHW* spread to Greek-speaking Jewish communities along the Mediterranean coast in the first century BCE is attested in the Septuagint papyrus fragment of Leviticus (3:12-13 and 4:27), 4QpapLXXLev<sup>b</sup> (4Q120), found in Qumran Cave 4 (Vasileiadis, 2017; Stegemann, 1969, 197 and Tov, 2003, 112–13). This document, which pre-dates later Christian manuscripts of the Septuagint, demonstrates that the Hebrew/Aramaic *YHW* was rendered into Greek as Ἰαὼ, which was evidently an acceptable equivalent for the Tetragrammaton in Greek translations of the Hebrew Bible. Some scholars have argued that 4Q120 also provides evidence that in some Greek and Aramaic-speaking communities, a pronounceable form of the Tetragrammaton was used, despite later prohibitions against this pronunciation.<sup>58</sup>

Differently from Montgomery and Isbell, one *could* also argue that Ἰαβέ may have originated from a Greek transliteration of the Hebrew *YHBYH*. This is a more difficult vocalisation to envisage, for the latter does not appear with the same frequency as *YHWH* or *YHW* in Jewish magical texts and the evidence in Hebrew for *YHBYH* is later than the evidence we find in Greek, and comes mostly in the form of the Aramaic incantation bowls, all of which can be dated to between the fifth and seventh centuries. This is not to say, however, that the formulae in the incantation bowls could not have originated in much earlier times. Thus, we conclude this section by remarking that if Ἰαβέ were a Greek spelling of a Semitic vocalisation of a Hebrew theonym, the evidence reviewed thus far suggests that the latter theonym is more likely to have been *YHWH* than *YHBYH*. This is on the basis that the latter appears rarely on its own (not in a string of names) and relatively late in the Hebrew/Aramaic sources, and must have been quite opaque to a non-Aramaic speaking practitioner.

<sup>54</sup> Epiphanius of Salamis was Bishop of Constantia (Salamis) in Cyprus, between 367 and 403. He mentioned the name Ἰαβέ in his *Panarion* 2.26.13 'Against the Archontics' in speaking of biblical names which were intended formerly only to enhance the glory of the one God, and not as denominators of separate powers, PG XLI (MIGNE 1863) col.685 (English translation in WILLIAMS 1994, French translation in POURKIER 2023).

<sup>55</sup> Examples include: PGM III.450 "IABE"; PGM IV.1800 "IABEZEBYTH"; PGM IV.1185 "IABE"; PGM IV.2000, "IABE"; PGM V.9 "SERIABEBOT"; PGM VII.420, "IABEZEBYTH" all in PREISENDANZ 1973.

<sup>56</sup> They do not contain any textual typology that can be said to be Jewish, such as a deed of divorce, a historiola based on Hebrew scripture, a personal name of Semitic origin. These are features described in SHAKED 1999.

<sup>57</sup> The earliest evidence for the Aramaic uses of the Tetragrammaton expressed as *YHW* and *YHH* (יהי) is found among the ostraca and papyri found in Elephantine. An example can be seen in one of the Mibtahiah papyri, B2.2, 4–6, where *YHW* is invoked as surety for property claims in a land dispute. In the Elephantine papyri, of which the 11 Mibtahiah papyri form part, the name *YHW* occurs 43 times (MEYER 2022, p. 55-71).

<sup>58</sup> VASILEIADIS 2017, p. 31-32; SKENAN 1980; WILKINSON 2015, p. 76, note 19. See ANGELINI 2024 for a survey of how the study of divine onomastic attributes has been approached by Septuagint scholarship

### 6. *YHBYH: A Rare Theonym and not Dependent on 'Iαβé*

With no recourse to reliable witnesses of a living tradition of vocalisation amongst Samaritans, we find ourselves in agreement with Naveh and Shaked: there is no evidence that *YHBYH* is a reflex in any way of 'Iαβé. Of course, as time goes by, greater data may become available for us to reassess this conclusion, since we cannot assume that the material which has survived thus far is fully representative of what actually occurred. What we know with certainty is that, within the magical/mystical space, there was a tendency for pagan, Christian and Jewish practitioners to borrow theonyms, angel names and formulae from each other's traditions; the PGM attest to this trend. However, the direction of borrowing is not easy to establish and, more importantly, these transfers do not always demonstrate influence of one culture on another.

We therefore agree with Naveh and Shaked's conclusion that *YHBYH* is a divine name, but our observation based on more than two hundred Jewish Babylonian Aramaic and Syriac bowls suggests that it does not appear frequently on its own, making it somewhat of a rarity compared to the Tetragrammaton. Having revisited Montgomery's and Isbell's argument, according to which *YHBYH* was a likely reflex of the Greek 'Iαβé, we showed that if the latter were a Greek spelling of a Semitic vocalisation of a Hebrew theonym, the latter is more likely to have been *YHWH* than *YHBYH*. In his deep concern with deciphering the vocalisation of the Tetragrammaton, Montgomery missed an opportunity to identify a unique biblical theonym; he was, of course, grossly misled by Theodoret's witness and did not have at his disposal the hundreds of bowl transcriptions which we can access today.

## *Apparatus*

### *Transcription vs Transliteration*

Our analysis provides, where possible, phonetic transcriptions of words from one type of script such as Greek to Latin and we follow the relevant editor's choices. In the case of Hebrew and Aramaic we use the relevant editor's choice or, when an edition is not available, we follow simple transliteration, mapping a word from one alphabet to the other.

Thus, in section two, in the example of Montgomery's bowl 12, the client's name appears as *Dâdbeh*, which is Montgomery's phonetic transcription. Using transliteration, the name would be written as *d'dbh*. We decided to follow Montgomery's transcription because this type of phonetic exercise is what ultimately could have caused him to focus on the vocalisation of the Tetragrammaton. In the same section, therefore, the reader will notice two different renderings of theophoric names: Montgomery's transcription, *Berik-Yahbêh bar Mame*, and what we view as a simpler and more accurate transliteration: *brykyhbyh bar m'my*. The latter is the method most widely used by modern editors of incantation bowls.

### *Samples reviewed*

We have reviewed a large number of bowls in search of *YHBYH*, and we present the publications which we used for this purpose in the table overleaf. Our aim was not to present an exhaustive list of all bowls that have been edited, but to collate enough information in order to arrive at a reasonable determination of how common *YHBYH* is within a large data sample. The data, however, is not exhaustive since we have not reviewed *every* available publication on incantation bowls, but enough to be able to generate a representative sample of what is available.

Where we identified the name *YHBYH*, we reviewed the text of the edition against photographic evidence of the relevant bowl, either online or in samples provided by the relevant institution.

Publication	Year	Bowls reviewed	Bowls mentioned here
MONTGOMERY, James A. <i>Aramaic Incantation Texts from Nippur</i> <sup>59</sup>	1913	42	Bowls 7, 9, 12, 13 16, 26, 31
ISBELL, Charles. D. <i>Corpus of the Aramaic Incantation Bowls</i>	1975	72	Bowl 35
NAVEH, Joseph and Shaul SHAKED. <i>Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity</i>	1985	13	Bowl 6, Amulet4
NAVEH, Joseph and Shaul SHAKED. <i>Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity</i>	1993	27	Bowl 20
SEGAL, Judah B., and Erica C. D. HUNTER. <i>Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum. London: British Museum</i> <sup>60</sup>	2000	6	BM 103355
LEVENE D., A. <i>Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity</i>	2003	17	
SHAKED S., BHAYRO S., N. FORD. <i>Jewish Babylonian Aramaic Bowls, I, Magical and Religious Literature of Late Antiquity, Manuscripts in the Schøyen Collection</i> <sup>61</sup>	2013	64	Bowl JBA 55
LEVENE D., A. <i>Jewish Aramaic Curse Texts from Late-Antique Mesopotamia</i>	2013	15	VA.2416
MORIGGI M. <i>A Corpus of Syriac Incantation Bowls</i>	2014	47	Bowls 3, 5, 38
SHAKED S. and S. BHAYRO, N. FORD, D. LEVENE, Ortal-Paz Saar. <i>Aramaic Magic Bowls in the Vorderasiatisches Museum in Berlin</i>	2018	16	VA.3854:21
BHAYRO S., N. FORD. <i>Jewish Babylonian Aramaic Bowls, II, Magical and Religious Literature of Late Antiquity, Manuscripts in the Schøyen Collection</i>	2021	65	

<sup>59</sup> See EPSTEIN, 1921 and 1922 for a review of Montgomery

<sup>60</sup> Update and review in MÜLLER-KESSLER, 2001.

<sup>61</sup> Update in GZELLA, 2013 and FORD, 2014.



Fig. 1 *Montgomery (1913) Bowl 26*  
*Courtesy of the Penn Museum, object no. B3997*

**BIBLIOGRAPHY****Abbreviations**

LXX	<i>Septuaginta id est, Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes.</i> A. RAHLFS (ed.), Stuttgart, 1935.
MT	Masoretic Text, <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia.</i> K. ELLIGER and W. RUDOLPH (eds.), Stuttgart, 1987.
PGM	<i>Papyri Graecae Magicae</i> = Greek Magical Papyri.
VUL	<i>Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam Versionem,</i> Rome, 1926–1995.

Biblical citations in Hebrew are from *Biblia Hebraica Stuttgartensia*; Greek citations are from *Septuaginta id est, Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. The Babylonian Talmud is cited as “b.” followed by the relevant book and chapter. The Mishna is cited as “m.” followed by the relevant book and chapter.

**Printed Primary Sources****Bible**

*Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Kurt ELLIGER and Wilhelm RUDOLPH (eds), Stuttgart, 1987.

*Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem. Textus ex interpretatione Sancti Hieronymi.* H. QUENTIN et al. (eds), 18 vols., Rome, 1926–1995.

*Septuaginta: id est, Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes.* Alfred RAHLFS (ed.). Stuttgart, 1935, 1979.

*The Holy Bible Translated from the Latin Vulgate* (The ‘Douay–Rheims–Challoner’ Translation). J. CAREY (ed.), Turnhout, 1938.

**Mishnah and Talmud**

משניות עם שבע ושלשים הוספות שנוספו על כל המפרשים וההגהות שנדפסו בו עד כה  
13 volumes. Vilna: Romm Widow and Brothers, 1908-09.

*The Oxford Annotated Mishnah a New Translation of the Mishnah with Introductions and Notes.* S. J. D. COHEN, R. GOLDENBERG, and H. LAPIN (eds.), Oxford, 2022.

תלמוד בבלי *The Babylonian Talmud.* 22 volumes, Vilna, 1880-1886.

**Other**

Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, Book I. C. H. OLDFATHER (editor and translator), Cambridge (Massachusetts), 1933 (Loeb Classical Library [LCL], 279).

Epiphanius of Salamis, *Panarion, introduction, texte grec révisé, traduction et notes.* Aline POURKIER (editor and translator), Paris, 2023.

— *The Panarion*, Books II and III (Sects 47-80, ‘De Fide’). Frank WILLIAMS (translator). Leiden, 1994.

- Theodoret, *Haereticarum fabularum compendium*. Benjamin GLEEDE, and Jonathan BIELER (eds), *Unterscheidung von Lüge und Wahrheit: Abriss über die üblen Märchen der Häretiker. Zusammenfassung der göttlichen Lehrsätze Anhang: Pseudo-Theodoret, Gegen Nestorius an Sporakios*, Berlin, 2020.
- *Quaestiones in Octateuchum*. Natalio Fernández Marcos and Angel Sáenz-Badillos (editor and translator). Madrid: Textos y estudios Cardenal Cisneros, 1979.
- *The Questions on the Octateuch*. Volume 1, *On Genesis and Exodus*. Robert C. HILL (translator), Washington D.C., 2007.

### Secondary Sources

- AHUVIA M., 2021: *On My Right Michael, On My Left Gabriel: Angels in Ancient Jewish Culture*, Oakland.
- 2018: ‘The Spatial and Social Dynamics of Jewish Babylonian Incantation Bowls’, in M. AHUVIA and A. KOCAR (eds), *Placing Ancient Texts: The Ritual and Rhetorical Use of Space*, Tübingen, p. 227-252.
- ANGELINI A., 2024: ‘Divine Names, Heavenly Bodies, and Human Visions: The Septuagint and the Transformation of Ancient Israelite Religion’, in A. PALAMIDIS and C. BONNET (eds), *What’s in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin, p. 735-758.
- AUDOLLENT A., 1904: *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt, tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum atticarum editas*, Paris.
- AUSTIN J. L., 1965: *How to Do Things with Words: the William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, New York - Oxford.
- BAR-ILAN M., 1987: *The Mysteries of Jewish Prayer and Hekhalot*, Ramat-Gan.
- BEN-HAYYIM Z., 1954: ‘ההוגים השומרונים את השם באותיותיו? ‘On the Pronunciation of the Tetragrammaton by the Samaritans’, *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* ארץ-ישראל: מחקרים בידעת הארץ ועתיקותיה, vol. ג-3, p. 147-154 (Hebrew).
- 1977a: עברית וארמית נוסח שומרון. *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans: Volume 4: The Words of the Pentateuch*, Jerusalem (Hebrew).
- 1977b: עברית וארמית נוסח שומרון. *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans: Volume 3, Part 2: The Recitation of Prayers and Hymns*, Jerusalem (Hebrew).
- BEN-SASSON H., 2019: *Understanding YHWH: The Name of God in Biblical, Rabbinic, and Medieval Jewish Thought*, Cham (Switzerland).
- BHAYRO S., 2015a: ‘On Early Jewish Literature and the Aramaic Magic Bowls’, *Aramaic Studies* 13.1, p. 54-68.
- 2015b: ‘Divorcing a Demon: Incantation Bowls and bt Gittin 85b’, in M. J. GELLER (ed.), *The Archaeology and Material Culture of the Babylonian Talmud*, Leiden, p. 121-132.
- BHAYRO S., FORD J. N., LEVENE D., ORTAL-PAAZ S., MORGENSTEIN M., 2018: *Aramaic Magic Bowls in the Vorderasiatisches Museum in Berlin. Descriptive List and Edition of Selected Texts*, Leiden.

- BOHAK G., 2008: *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge.
- BOHAK G., HARARI Y., SHAKED S., 2011: *Continuity and innovation in the magical tradition*, Leiden.
- BONNER C., 1950: *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor (University of Michigan Studies. Humanistic Series, 49).
- BOUSTAN R., SANZO J. E., 2017: 'Christian Magicians, Jewish Magical Idioms, and the Shared Magical Culture of Late Antiquity', *The Harvard Theological Review* 110.2, p. 217-240.
- BURBERRY A., 2025: 'Toward a Classification of and Rationale for the Invocation of Names in Jewish Aramaic Magic Bowls' in A. W. MARCUS and J. S. MOKHTARIAN (eds), *Aramaic Incantation Bowls in Their Late Antique Jewish Contexts*, Providence, Rhode Island (Brown Judaic Studies), p. 221-272.
- CHABOT J.-B., 1898 : 'La Lettre du catholicos Mar Abbā II aux membres de l'École patriarcale de Séleucie', in E. LEROUX (ed.), *Actes du onzième congrès international des orientalistes Paris 1897, Quatrième section*, Paris, p. 295-335.
- DANIEL R. W., MALTOMINI F., 1990 and 1992: *Supplementum Magicum*, 2 volumes, Opladen.
- DEISSMANN A., GRIEVE A. J., 1909: *Bible Studies: Contributions, Chiefly from Papyri and Inscriptions, to the History of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*, second edition, Edinburgh.
- EPSTEIN J. N., 1921 : 'Gloses babylo-araméennes', *Revue des Études Juives* 73, 145, juillet-septembre, p. 27-58.
- 1922 : 'Gloses babylo-araméennes', *Revue des Études Juives* 74, 147, janvier-mars, p. 40-72.
- FALK D., 1999: 'Prayer in the Qumran Texts', in W. D. DAVIES, W. HORBURY and J. STURDY (eds), *The Cambridge History of Judaism: The Early Roman Period*, volume 3, Cambridge, p. 852-876.
- FARAJ A., 2023: 'Remarks on a New Aramaic Incantation Bowl IM 77781', *Journal of Semitic Studies* 68.1, p. 89-95.
- FARAONE C. A., TORALLAS TOVAR S. (eds), 2022: *Greek and Egyptian Magical Formularies: Text and Translation*, volume 1, Berkeley (California Classical Studies).
- FORD J. N., MÖRGENSTERN M., 2020: *Aramaic Incantation Bowls in Museum Collections: The Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities, Jena*, volume 1, Leiden.
- FORD J. N., 2014: 'Notes on Some Recently Published Magic Bowls in the Schøyen Collection and Two New Parallels', *Aula Orientalis* 32, p. 235-264.
- 2006: 'A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity', *Journal of Semitic Studies* 51.1, p. 207-214.
- FOWLER J. D., 1988: *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew: A Comparative Study*, Sheffield.
- FRANKFURTER D., 2019: 'Magic and the Forces of Materiality' in D. FRANKFURTER (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden, p. 659-77.

- GESENIUS W., 2006: *Gesenius' Hebrew Grammar*, third English edition, E. KAUTZSCH (ed.) and A. E. COWLEY (translator), Mineola - New York (second English edition, Oxford, 1976).
- GOLUB M. R., 2024: 'A Donation List from Elephantine: Judaeen and Non-Judaeen Onomastic Characteristics from the Persian Period in Egypt', *Journal of Semitic Studies* 69.1, p. 135-160.
- 2025: *Onomasticon.net: Personal Names from the Iron II Southern Levant*, <http://www.onomasticon.net>.
- GORDON N., 2024: 'Yahweh and the Samaritan Pronunciation of the Tetragrammaton', in József ZSENGELLÉR (ed.), *Samaritans Through the Ages: Studies on Samaritan History, Texts, Interpretation, Linguistics and Manuscripts*, Berlin (Société d'études samaritaines. International Congress, 10<sup>th</sup>, 2022, Budapest), p. 223-252.
- GROSS S., 2024: *Babylonian Jews and Sasanian Imperialism in Late Antiquity*, Cambridge.
- GROSS S., ELITZUR-LEIMAN R., 2022: 'The Story the Bowls Tell', *Omnia*, November 22, (<https://omnia.sas.upenn.edu/story/story-bowls-tell>)
- GZELLA O., 2018: 'Review of Shaked, Shaul, James N. Ford, and Siam Bhayro (with contributions from M. Morgenstern and N. Vilozny) Aramaic Bowl Spells. Jewish Babylonian Aramaic Bowls, Volume One', *Bibliotheca Orientalis* 75 (5-6), September-December 2018, p. 591-596.
- HÄBERL C. G., 2015: 'Aramaic incantation texts between orality and textuality', in J. RUBANOVICH (ed.), *Orality and Textuality in the Iranian World: Patterns of Interaction across the Centuries*, Leiden (Jerusalem Studies in Religion and Culture, 19), p. 365-399.
- HAMILTON V., 1971: *Syriac Incantation Bowls*, Brandeis University (Doctoral dissertation).
- HARARI Y. T. G., 1997: 'If You Wish to Kill a Man: Aggressive Magic and the Defense Against it in Ancient Jewish Magic', *Jewish Studies* 37, 111–142 (Hebrew).
- 2017: *Jewish Magic: Before the Rise of Kabbalah*, Detroit (Michigan).
- HARVIAINEN T., 1993: 'Syncretistic and Confessional Features in the Mesopotamian Incantation Bowls', *Studia Orientalia* 70, 29–37.
- 1995: 'Pagan Incantations in Aramaic Magic Bowls', in M. J. GELLER, J. C. GREENFIELD and M. P. WEITZMAN (eds), *Studia Aramaica: New Sources and New Approaches: Papers Delivered at the London Conference of the Institute of Jewish Studies, University College London, 26th-28th June 1991*, Oxford, p. 53-60.
- HENZEN G. B., 1845: 'Iscrizione greca sopra una lamina di piombo', *Annali dell' Istituto di Corrispondenza Archeologica* 18, p. 203-214.
- HUNTER E. C. D., 2021: 'Celebrating the Centenary of Incantation Bowls at Nippur', in M. ALTAWHEEL and C. HRITZ (eds), *From Sherds to Landscapes: Studies in the Ancient Near East in Honor of McGuire Gibson*, Chicago (Studies in Ancient Oriental Civilization [SAOC], 71), p. 133-144.
- 2000: 'The Typology of the Incantation Bowls: Physical Features and Decorative Aspects', in J. B. SEGAL and E. C. D. HUNTER, *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum*, London, p. 163-188.

- ISBELL C. D., 1975: *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*, first edition, Missoula (Montana) (Second edition, Ann Arbor, Mich, 1990. Third edition, Eugene (Oregon), 2008).
- JASTROW M., 1903: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature: With an Index of Scriptural Quotations*, two volumes, London (Reprinted in 1950, New York and in 2005, Peabody, Massachusetts).
- JORDAN D. R., 2003: 'Remedium amoris: A Curse from Cumae', *Mnemosyne* 56.6, p. 666-679.
- JUUSOLA H., 1999: 'Who Wrote the Syriac Incantation Bowls?', *Studia Orientalia* 85, p. 75-92.
- JUSTI F., 1895: *Iranisches Namenbuch*, Marburg.
- KHAN G., 2020: *The Tiberian Pronunciation Tradition of Biblical Hebrew*. Volume 1, Cambridge.
- KNOBLOCH F. W., 1995: *Hebrew Sounds in Greek Script: Transcriptions and Related Phenomena in the Septuagint, with Special Focus on Genesis*, University of Pennsylvania (Doctoral dissertation).
- KOTANSKY R. D., 1994: *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance*, Wiesbaden (Papyrologica Coloniensia, 22/1).
- KOTANSKY R. D., NAVEH J., SHAKED S., 1992: 'A Greek-Aramaic silver amulet from Egypt in the Ashmolean Museum', *Le Muséon* 105 (1-2), p. 5-25.
- KOTANSKY R. D., SPIER J., 1995: 'The "Horned Hunter" on a lost gnostic gem', *Harvard Theological Review* 88.3, p. 315-337.
- KRAŠOVEC J., 2010: 'Transmission of Semitic Forms of Biblical Proper Names in Greek and Latin Linguistic Traditions', in A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, Leiden (Supplements to Vetus Testamentum, 133), p. 1-26.
- LEVENE D., 2003a: *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, London.
- 2003b: 'Heal O' Israel: A Pair of Duplicate Magic Bowls from the Pergamon Museum in Berlin', *Journal of Jewish Studies* 54.1, p. 104-121.
- 2011: "'This Is a Qybl' for Overturning Sorceries": Form, Formula – Threads in a Web of Transmission', in BOHAK, HARARI and SHAKED, *op. cit.*, p. 219-244.
- 2013: *Jewish Aramaic Curse Texts from Late Antique Mesopotamia: "May These Curses Go Out and Flee"*, Leiden.
- 2014: 'Gabriel is on their Right: Angelic Protection in Jewish Magic and Babylonian Lore' in M. DIETRICH et al (eds), *Studia Mesopotamica*, volume 1, Münster.
- LIEBERMAN S., 1965: *Greek in Jewish Palestine: Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C. E.*, second edition, New York.
- MANEKIN-BAMBERGER A., 2020: 'Who Were the Jewish "Magicians" Behind the Aramaic Incantation Bowls?', *Journal of Jewish Studies* 71.2, p. 235-254.
- MARCUS A. W., 2023: 'Body and Mind, Husband and Household, Collaborators and Communities: Centrifugal Spheres of Protection in an Aramaic Incantation Bowl (MC 77.233)', *Journal of Semitic Studies* 68.2, p. 415-471.
- MARCUS A. W., MOKHTARIAN J. S. (eds), 2025: *Aramaic Incantation Bowls in Their Late Antique Jewish Contexts*, Boston (Brown Judaic Studies).
- MCDONOUGH S. M., 1999: *YHWH at Patmos: Rev. 1:4 in its Hellenistic and Jewish Setting*, Tübingen.

- MEYER A., 2022: *Naming God in Early Judaism*, Leiden (Studies in Cultural Contexts of the Bible, 2).
- MINOV S., 2022: 'Christians, Jews, and Magic in the Sasanian Realm: Between Confrontation and Cooperation', *Entangled Religions* 13.3 (<https://er.ceres.rub.de/index.php/ER/article/view/9873>).
- MOBERG A., 1917: 'Review of Aramaic Incantation Texts, by J. Montgomery', *Orientalistische Literaturzeitung* 17, p. 425-432.
- MOLIN D., 2020: 'Biblical Quotations in the Aramaic Incantation Bowls and Their Contribution to the Study of the Babylonian Reading Tradition' in A. D. HORNKOHL and G. KHAN (eds), *Studies in Semitic Vocalisation and Reading Traditions*, Cambridge, p. 147-170.
- 2023: 'The Bible in the Aramaic Bowls: Between Memorization, Orality, and Writteness', *Journal of Biblical literature* 142.4, p. 609-631.
- MONTGOMERY J. A., 1906: 'Notes from the Samaritan', *Journal of Biblical Literature* 25, p. 49-54.
- 1911: 'Some Early Amulets from Palestine', *Journal of the American Oriental Society* 31, p. 272-281.
- 1913: *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, first edition, Philadelphia (Second edition, Cambridge, 2012).
- MORGENSTERN M., 2005: 'Linguistic Notes on Magic Bowls in the Moussaieff Collection', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 68.3, p. 349-367.
- MORIGGI M., 2014: *A Corpus of Syriac Incantation Bowls: Syriac Magical Texts from Late-Antique Mesopotamia*, first edition, Leiden.
- 2021: 'Syriac Incantation Bowls and the Mesopotamian Context: A Glimpse into Christian-Jewish Cultural Interactions' in M. MORIGGI, and S. BHAYRO (eds.), *Studies in the Syriac Magical Traditions*, Leiden, p. 57-76.
- 2023: 'Pottery and Magic: A Glimpse into Late-Antique Mesopotamian Religious Tradition and Its Materiality' in N. LANERI and S. R. STEADMAN (eds), *Bloomsbury Handbook of Material Religion in the Ancient Near East and Egypt*, London, p. 253-260.
- MORONY M. G., 2007: 'Religion and the Aramaic Incantation Bowls', *Religion Compass* 1.4, p. 414-429.
- MÜLLER-KESSLER C., 2001: 'Die Zauberschälensammlung Des British Museum', *Archiv Für Orientforschung* 48/49, p. 115-145.
- 2005: *Die Zauberschälentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*, Wiesbaden.
- 2017: 'Zauberschalen und ihre Umwelt: Ein Überblick über das Schreibmedium Zauberschale' in J. KAMLAH, R. SCHAEFER, and M. WITTE (eds.), *Zauber und Magie im antiken Palästina und seiner Umwelt*, Wiesbaden, p. 59-94.
- NAVEH J., SHAKED S., 1985: *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Leiden (Further editions: Jerusalem, 1987 and 1998).
- 1993: *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem.
- PALAMIDIS A., BONNET C. (eds.), 2024: *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin.
- PARKER R., 2000: 'Theophoric Names and the History of Greek Religion', *Proceedings of the British Academy* 104, p. 53-79.
- PAYNE SMITH R., 1903: *Compendious Syriac Dictionary*, Oxford.

- PREISENDANZ K., 1949: 'Palindrom', in G. WISSOWA et al. (eds), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 18.2, Stuttgart, p. 133-139.
- 1973: *Papyri Graecae Magicae = Die griechischen Zauberpapyri (PGM)*, two volumes, second edition, Stuttgart (first edition, Leipzig, 1928).
- SÁENZ-BADILLOS A., 1993: *A History of the Hebrew Language* (translated by J. F. Elwolde), Cambridge.
- SCHOTT J., 2006: 'Heresiology as Universal History in Epiphanius's *Panarion*', *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 10.3, p. 546-563.
- SEARLE J. R., 1979: 'A Taxonomy of Illocutionary Acts', in J. R. SEARLE (ed.), *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge, p. 12-20.
- SEGAL J. B. (with E. C. D. HUNTER), 2000: *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum*, London.
- SHAKED S., 1999: 'The Poetics of Spells: Language and Structure in Aramaic Incantations of Late Antiquity: The Divorce Formula and Its Ramifications', in T. ABUSCH and K. VAN DER TOORN (eds), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, Groningen, p. 173-196.
- 2000: 'Manichaean Incantation Bowls in Syriac', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24, p. 58-92.
- 2005a: *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden.
- 2005b: 'Transmission and Transformation of Spells: The Case of the Jewish Babylonian Aramaic Bowls', in S. SHAKED (ed.), *Officina Magica*, p. 188-216.
- 2006: 'Dramatis Personae in the Jewish Magic Texts: Some Differences Between Incantation Bowls and Geniza Magic', *Jewish Studies Quarterly* 13, p. 363-387.
- SHAKED S., FORD J. N., BHAYRO S. (eds), 2013: *Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls, Manuscripts in the Schøyen Collection*, volume 1, Leiden (Magical and Religious Literature of Late Antiquity Series).
- 2021: *Aramaic Bowl Spells, Manuscripts in the Schøyen Collection*, volume 2, Leiden (Magical and Religious Literature of Late Antiquity Series).
- SHAW F., 2014: *Earliest Non-Mystical Jewish Use of Iaw*, Leuven - Paris - Walpole, MA (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 70).
- SIMONSON B., 2024: 'Theophoric Aramaic Personal Names as Onomastic Sequences in Diasporic and Cosmopolitan Communities', in A. PALAMIDIS and C. BONNET (eds.), *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin, p. 511-530.
- SKENAN P., 1980: 'The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint', *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 13, p. 14-44.
- STEGEMANN H., 1969: *KYPIOC ΘEOC und KYPIOC IHCOYC: Aufkommen und Ausbreitung des religiösen Gebrauchs von KYPIOC und seine Verwendung im Neuen Testament*, Bonn.
- STÜBE R., 1895: *Jüdisch-babylonische Zaubertexte*, Halle.
- SWARTZ M. D., 2018: *The Mechanics of Providence: The Workings of Ancient Jewish Magic and Mysticism*, Tübingen.
- THOMPSON H. O., 1992: 'Yahweh', in *The Anchor Bible Dictionary*, Si – Z, New York, p. 1011a.
- TOV E., 1973: 'Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions of the Old Testament. A Further Characteristic of the kaige-Th Revision?' *Textus*, 8.1, p. 78-92.

- 2003: ‘The Greek Biblical Texts from the Judean Desert’, in S. MCKENDRICK and O. O’SULLIVAN (eds), *The Bible as Book: The Transmission of the Greek Text*, London, p. 97-121.
- VASILEIADIS P. D., 2013: ‘The Pronunciation of the Sacred Tetragrammaton: An Overview of a *Nomen Revelatus* that Became a *Nomen Absconditus*’, *Judaica Ukranica, Annual Journal of Jewish Studies* 2, p. 5-21.
- 2015: ‘Aspects of Rendering the Sacred Tetragrammaton in Greek’, *Open Theology* (January), p. 56-88.
- 2017: ‘The god Iao and his connection with the Biblical God, with special emphasis on the manuscript 4QpapLXXLevb’, *Vetus Testamentum et Hellas* 4, p. 21-51.
- WALLER D. J., 2019: ‘Transferring Performativity from Speech to Writing: Illocutionary Acts and Incantation Bowls’, *Bulletin of SOAS* 82.2, p. 233-244.
- 2022: *The Bible in the Bowls: A Catalogue of Biblical Quotations in Published Jewish Babylonian Aramaic Magic Bowls*, Cambridge (Semitic Languages and Cultures, 16).
- 2025: ‘The Study of the Jewish Babylonian Aramaic Magic Bowls: State of the Art’ in A. W. MARCUS and J. S. MOKHTARIAN (eds), *Aramaic Incantation Bowls in Their Late Antique Jewish Contexts*, Boston (Brown Judaic Studies), p. 3-48.
- WILKINSON R. J., 2015: *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God: From the Beginnings to the Seventeenth Century*, Leiden.
- WOHLSTEIN J., 1894: ‘Ueber einige aramäische Inschriften auf Thongefässen des Königlichen Museums zu Berlin’, *Zeitschrift für Assyriologie* 9, p. 11-41.

**ABSTRACT**

This article examines a Hebrew divine name, *YHBYH*, which has divided scholars' opinions since appearing in the earliest editions of the Babylonian incantation bowls in the 1850s. Hundreds of bowls have been discovered since then and a greater number of editions have become available, making these texts more accessible. We consider whether *YHBYH* ought to be regarded a reflection of the Tetragrammaton, we reassess consensus and offer new perspectives on the origins of this name. Our analysis decouples the Semitic *YHBYH* from prior traditions linking it to Greek vocalisations of the Tetragrammaton, highlighting examples where it is used as an independent divine name. A system of magic knowledge emerges from our study, where clients had contact with scribes of multiple linguistic and religious backgrounds. This was a world in which magic defied religious and cultural boundaries, bringing together clients and scribes in pluri-confessional contexts.

**KEYWORDS**

1. Tetragrammaton (YHWH)
2. Onomastics
3. Babylonian Incantation Bowls
4. Theophoric Names
5. Magic

# *Coriago* et ἐχεδερμία chez les vétérinaires gréco-latins\*

Par

Emmanuel Beaujard

F.R.S.-FNRS – UCLouvain

Marie-Thérèse Cam

Université de Brest

et François Vallat

Paris

Peu d'identifications ont été proposées de la maladie des bœufs appelée *coriago*, dont Columelle (c. 63 ap. J.-C.), 6, 13, 2 (repris par Végèce [fin IV<sup>e</sup> s. ; Veg.], *De curis boum* [cur.] 12, 1), fournit la première occurrence et dont la *Mulomedicina Chironis* (Chiron) 404-406 (repris par Veg., *Digesta artis mulomedicinalis* [mulom.] 2, 118), pour les chevaux, fait un synonyme d'ἐχεδερμία, attesté chez Apsyrtos (voir note 12), *Hippiatrica Berolinensia* (B) 26, 18 ; soit 4 occurrences pour le substantif latin et 4 pour le substantif grec, dont 2 en grec et 2 en latin (*echedermia*, Chiron 404 / Veg., *mulom.* 2, 118, 1). L'adjectif *coriaginosus* est mieux représenté avec 9 occurrences : Pélagonius (c. 360-380), *Commenta artis veterinariae medicinae* (Pelagon.) 26 ; Chiron 151, 155 (/ Veg., *mulom.* 1, 38, 2), 225 (/ *mulom.* 1, 44, 1), 255 (/ *mulom.* 2, 6, 12), 716. Les deux appellations ne se trouvent qu'en contexte vétérinaire : *coriago* est d'origine campagnarde (Colum. 6, 13, 2 *coriaginem rustici appellant*) et appartient à la langue des vétérinaires (Pelagon. 26, *quod genus passionis mulomedici coriaginosum*

---

\* Nos remerciements vont à Anne-Marie Doyen pour sa relecture et à Herman Seldeslachts pour son expertise linguistique du terme ἐχεδερμία et des noms de maladie en -ια/-ία (voir note 3).

*appellant*). L'étymologie indique le sens de « maladie de la peau<sup>1</sup> » : *cori-ago*, dérivé de *corium*, la partie anatomique intéressée par la maladie ; ἐχεδερμία est un mot composé d'un premier élément verbal ἐχε- « qui (re)tient », qu'on rencontre dans ἐχεγλωττία « discrétion, silence » (action de retenir sa langue) et ἐχεμυθία « discrétion » (action de retenir sa parole), ainsi que dans la formation de quelques adjectifs tels ἐχέθυμος « qui est maître de soi », ἐχέφρων « sage », ἐχέμυθος « discret »<sup>2</sup>. Le second terme dérive de δέρμα « peau », accompagné du suffixe -ία qui se rencontre dans plusieurs noms de maladie<sup>3</sup>. Le composé ἐχεδερμία, qui n'est pas attesté en dehors du corpus apsyrtien et de sa réception latine, désigne une « maladie qui retient la peau<sup>4</sup> ». *Coriago* n'a pas laissé de traces dans les langues romanes. Les descriptions dans des notices dédiées, voire les simples allusions, sont avares de détails et la plupart des chercheurs s'abstiennent de proposer une identification : J. N. Adams<sup>5</sup> mentionne une hypothèse de R. Frik, la gale sarcoptique ; dans la récente édition de Pélagonius, V. Gitton-Ripoll<sup>6</sup> ne fait pas état d'interprétation en particulier. En convoquant tous les témoins<sup>7</sup>, y compris ceux qui ne mettent pas de nom sur la maladie, peut-on cerner un peu mieux cette dernière, si maladie il y a ?

<sup>1</sup> ERNOUT 1946, p. 169, 187, 190 ; PINAULT 2001, sur le suffixe -āgō. Voir BODSON 1991 (p. 222 sur d'autres noms de maladies, *mentigo*, *ostigo* chez Columelle, *uerago* chez Chiron 165, p. 229 ; sur *coriago*, p. 222 et 228).

<sup>2</sup> FRISK 1960, p. 602 ; CHANTRAINE 1968, p. 392-393.

<sup>3</sup> Certains de ces termes médicaux en -ία semblent provenir de l'application technique de substantifs abstraits formés à l'aide de ce suffixe, comme ἐπιληψία, originellement « arrêt soudain » (exemple cité par SKODA 1988, p. 190). La plupart sont toutefois des créations délibérées : des termes comme ἀπειρία, δύσπνοια *etc.* ont dû, par leur sens même, être employés exclusivement en contexte médical. D'autres mots semblent être issus du féminin d'adjectifs en -ιος avec νόσος (ή) sous-entendu : ὀφθαλμία (\*ὀφθαλμιος), ναυτία (ναύτιος), *etc.* On soulignera enfin des dérivés de verbes en -ίω indiquant des états pathologiques : ἀλωπεκία repose ainsi sur \*ἀλωπεκιάω, verbe non attesté mais supposé par le dérivé ἀλωπεκίασις.

<sup>4</sup> *Thll* « *morbus cutis pecoris* » ; *LSJ* « *a disease of the skin of animals* ». Faute de mieux, les dictionnaires citent le texte des sources et soulignent l'équivalence avec *coriago*.

<sup>5</sup> ADAMS 1995, p. 330, n. 257.

<sup>6</sup> GITTON-RIPOLL 2019, comm. p. 487, n. 3.

<sup>7</sup> Pour ne pas alourdir cette enquête, nous avons retenu les informations sur l'étiologie, les symptômes et les soins manuels, en réduisant celles sur les diverses potions. Les traductions (hors publication) de Virgile, Columelle, Apsyrtos, Chiron sont les nôtres. Les éditions et traditions manuscrites sont en bibliographie. Les extraits de la *Mulomedicina Chironis* sont cités par Chiron suivi du numéro de chapitre ; ils sont établis à partir des deux témoins, *M*, *Monacensis* CLM 243, XV<sup>e</sup> s., et *B*, *Basileensis* D III 34, c. 1495. Les textes de Végèce sont édités à partir de *W*, Vérone, Biblioteca civica 658, XVI<sup>e</sup> s., copie d'un exemplaire perdu du VIII<sup>e</sup> s., notre manuscrit de référence, et *L*, Leyde, Bibliothek der Rijksuniversiteit, Voss. lat. F. 71, XVI<sup>e</sup> s., copie d'un exemplaire perdu du VIII<sup>e</sup> s. ; *N*, collection privée, XV<sup>e</sup> s. *ex.* ; *P*, Paris, BnF, lat. 7017, XIV<sup>e</sup> s. ; *Ve*, Venise, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. 7.24, XIII<sup>e</sup> s. ; *F*, Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, plut. 45.19, XIV<sup>e</sup> s. ; *A*, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 4438, XV<sup>e</sup> s. ; *Q*, Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Magliab. XV, 39, XV<sup>e</sup> s. L'édition des deux traités de Végèce est à paraître aux Belles Lettres, texte établi par M.-Th. Cam, traduit par Y. Poulle-Drieux et commenté conjointement avec Fr. Vallat. Les traductions d'Y. Poulle-Drieux ont été éventuellement modifiées quand le texte est revu. Les textes grecs sont édités par E. Beaujard à partir de *M*, *Parisinus Gr.* 2322, fin X<sup>e</sup> s., dont la recension est à ce jour la plus proche de la *Collection d'hippiatrie grecque* originale. Dans le *Corpus hippiatricorum Graecorum* (*CHG*), la plupart des textes sont édités à partir de *B*, *Phillippicus* 1538 (*Berol. Gr.* 134), X<sup>e</sup> s., chef de file d'une recension remaniée de la *Collection* lors du premier humanisme byzantin des IX<sup>e</sup> - X<sup>e</sup> s., cf. DOYEN-HIGUET 2006, p. 61-67 et 78-80 ; MCCABE 2007, p. 269-275.

### 1. Une maladie à part entière ?

Des textes affiliés traitent de la *coriago-echedermia* comme d'une maladie à part entière chez les bœufs et chez les chevaux et lui consacrent une notice détaillée. Cette maladie est connue de longue date et redoutée, synonyme d'émaciation.

#### 1.1. Chez le bœuf : Columelle, 6, 13, 2, repris par Végèce, cur. 12, 1-3

Columelle vient de décrire une maladie cutanée, la gale (*scabies*) du bœuf et ses ulcères. Il enchaîne sur une autre maladie de peau (*pellis*). Avant lui, Virgile, *Georg.* 3, 501-502, avait signalé les mêmes symptômes chez le cheval en contexte épizootique ; lors de la peste du Norique, le cheval souffre, est en sueur, pris de froid :

*aret / pellis et ad tactum tractanti dura resistit.*

« sa peau est sèche et, par sa dureté, résiste à la palpation pour qui cherche à la tirer. »

Columelle, 6, 13, 2-3 (éd. Rodgers 2010)	Végèce, <i>De curis boum</i> (XII)
<p><b>2</b> (...) Est et infesta pestis bubulo pecori (coriaginem rustici appellant) cum pellis ita tergori adhaeret ut adpressa manibus diduci a costis non possit. Ea res non aliter accidit quam si bos aut ex languore aliquo ad maciem perductus est aut sudans in opere faciendo refrixit aut si sub onere pluuiam madefactus est. <b>3</b> Quae quoniam perniciose sunt, custodiendum est ut, cum ab opere boues redierint, adhuc aestuantes anhelantesque uino aspergantur et offae adipis faucibus eorum inserantur. Quod si praedictum uitium inhaeserit, proderit decoquere laurum et ea calida fouere terga multoque oleo et uino confestim subigere ac per omnis partis adprehendere et adtrahere pellem, idque optime fit sub dio sole feruente. Quidam fraces uino et adipi commiscent eoque medicamento post fomenta praedicta utuntur.</p> <p><b>2</b> (...) Il est aussi un fléau acharné contre le troupeau de bœufs (les gens de la campagne le nomment <i>coriago</i>), quand la peau a une telle adhérence au dos que, saisie par les mains, elle ne peut être détachée des côtes. Cela n'arrive pas autrement que si le bœuf ou à la suite de quelque langueur est amené à maigrir ou qu'en sueur en faisant son ouvrage il est pris de refroidissement ou que, sous le fardeau, il est trempé par la pluie. <b>3</b> Puisque ces conditions sont funestes, il faut veiller à ce que les bœufs, au</p>	<p><b>1</b> Infesta pestis est bubulo pecori, quam coriaginem rustici appellant, cum pellis ita dorso adhaeret, ut adprehensa manibus diduci non possit a costis. Quae res non aliter accidit quam si bos aut ex languore aliquo ad maciem perductus est aut sudans in opere faciendo refrixit aut si lassus sub onere uehementer est infusus a pluuiam.</p> <p><b>2</b> Quae quoniam perniciose sunt, custodire debemus ut, cum ab opere boues redierint, adhuc aestuantes anhelantesque, uino aspergantur et offulae panis uino infusae eorum faucibus inserantur. Quodsi praedictum uitium inhaeserit, expedit decoquere laurum et ea calida cum oleo et uino spinam dorsumque animalis perfricare contra pilum et per omnes partes adprehendere et adtrahere pellem et uelut a costis separare. <b>3</b> Quod aut in loco calidissimo faciendum est aut sub diuo sole feruenti. Aliquanti faeces uino et axungiae commiscent eoque medicamento tepido post fomenta praedicta utuntur.</p> <p><b>1</b> infesta <i>L Ve AQ</i> : -feste <i>F</i> -fectas <i>W</i> pessima <i>NP</i>    est <i>om. W</i>    pecori <i>WL N Ve AQ</i> : -rique <i>PF</i>    quam — appellant <i>om. NP</i>    quam <i>L VeF AQ</i> : quod <i>W ante rustici transp.</i>    coriaginem <i>Gesner</i> : ageneum <i>L agnium W magineum VeF AQ</i>    appellant <i>WL VeF Q</i> : uocant <i>A</i>    cum pellis ita <i>W Ve AQ</i> : cum plellita (<i>prim. l expunc.</i>) <i>F</i> quum pellis <i>N</i> cum pestis <i>P ita L</i>    dorso <i>om. NP</i>    adhaeret <i>WL NP</i> : hae- <i>VeF AQ</i>    adprehensa (<i>app-</i>) <i>W NP VeF AQ</i> : ad praesens <i>L</i>    diduci <i>scripsi ex Colum. 6, 13, 2</i> : dedu- <i>WL NP AQ</i> redu-</p>

<p>retour du travail, encore échauffés et essoufflés, soient aspergés de vin et qu'on leur enfourne dans le gosier des boulettes de saindoux. Si le mal susdit s'incruste, il sera utile de faire une décoction de laurier, de fomentier leur dos avec cette eau chaude et de le pétrir immédiatement avec beaucoup d'huile et de vin, de saisir la peau de toute part et de l'étirer, et que cela soit parfaitement exécuté à l'air libre sous un chaud soleil. Certains mélangent du marc d'olive à du vin et à du saindoux et utilisent cette médication après les fomentations susdites.</p>	<p><i>VeF</i>    a costis <i>L VeF AQ</i> : costis <i>NP om. W</i>    quae res <i>W NP Ve AQ</i> : quaeret <i>F erint L</i>    accidit <i>W NP VeF AQ</i> : -cedet <i>L -cidet L<sup>2</sup></i>    aut <i>om. F AQ</i>    ex <i>W NP VeF AQ</i> : a <i>L</i>    perductus <i>WL NP</i> : deduc- <i>VeF AQ</i>    est <i>om. W</i>    opere <i>WL NP VeF</i> : corpore <i>AQ</i>    refrixit <i>W</i> : -friguit <i>VeF AQ</i> -frixerit <i>ita L</i> -frigeretur <i>NP</i>    lassus <i>WL</i> : lapsus <i>NP VeF AQ</i>    onere <i>W NP Ve AQ</i> : uomere <i>L honore F</i>    a (pluuia) <i>W NP VeF</i> : in <i>AQ om. L</i>.</p> <p><b>2</b> quoniam <i>WL NP VeF Q</i> : quandoque <i>A</i>    ut <i>L NP VeF AQ</i> : et ita <i>W</i>    redierint <i>L NP Ve AQ</i> : -diderint <i>W</i> -dierunt <i>F</i>    aestuantes <i>W NP VeF AQ</i> : stantes <i>L</i>    aspergantur <i>WL N</i> : -guntur <i>VeF AQ</i> -gentur <i>P</i>    offulae <i>WL NP Ve</i> : -fula <i>F AQ</i>    infusae <i>WL NP VeF</i> : -fusa <i>AQ</i>    inserantur <i>WL NP VeF</i> : -ratur <i>AQ</i>    uitium <i>L NP VeF AQ</i> : uinum <i>W</i>    decoquere <i>WL VeF AQ</i> : co- <i>NP</i>    ea <i>W</i> : e <i>L cum NP VeF AQ</i>    cum (oleo) <i>WL</i> : et cum <i>VeF</i> et <i>AQ om. NP</i>    spinam <i>W NP VeF AQ</i> : -na <i>L</i>    animalis <i>WL N VeF AQ</i> : -mal <i>P</i>    perfricare <i>WL</i> : confri- <i>VeF AQ</i> frica <i>NP</i>    contra pilum (-lam <i>P</i>) <i>L NP VeF AQ</i> : p. <i>W</i>    et <i>W NP</i> : ac <i>VeF AQ</i> hac <i>L</i>    omnes partes <i>W VeF AQ</i> : -nem -tem <i>NP o. L</i>    adprehendere <i>om. NP</i>    et adtrahere (ac- <i>F</i>) <i>VeF</i> : attrahe <i>NP</i> et trahere <i>L om. W AQ</i>    et uelut (-lum <i>F</i>) a costis separare <i>WL VeF AQ</i> : quasi separando a c. <i>NP</i>.</p> <p><b>3</b> in <i>om. L</i>    diuo <i>W NP VeF AQ</i> : dio aut <i>L</i>    feruenti <i>WL NP</i> : -te <i>VeF AQ</i>    aliquanti — utuntur <i>om. NP</i>    faeces <i>W VeF AQ</i> : -cis <i>L</i>    uino scripsi : uini <i>codd.</i>    et <i>om. Ve</i>    axungiae <i>W VeF AQ</i> : -gia <i>L</i>    commiscent <i>W Ve AQ</i> : -cens <i>L -cere F</i>    eoque <i>WL F AQ</i> : atque <i>Ve</i>    fomenta praedicta <i>W VeF</i> : fumento -cto <i>L -tum -ctum AQ</i>    utuntur <i>VeF AQ</i> : -titur <i>W utile L</i>.</p>
--	--

### Végèce (trad. Y. Poulle-Drieux)

« **1** Il est un fléau acharné contre le troupeau de bœufs, – que les paysans appellent *coriago* –, lorsque la peau adhère au dos à tel point que, saisie par les mains, elle ne peut pas être séparée des côtes. Et ceci n'arrive pas d'autre façon que si le bœuf, ou bien à la suite de quelque affaiblissement est amené à maigrir, ou bien, si en sueur pendant le travail, il s'est refroidi, ou si, accablé sous la charge, il est complètement trempé par la pluie. **2** Puisque ces choses sont source de ruine, nous devons veiller à ce que, lorsque les bœufs rentrent du travail encore tout chauds et haletants, on les asperge de vin et qu'on introduise dans leur gorge de petites boulettes de pain trempées dans du vin. Et si le mal susdit s'est incrusté, il convient de faire une décoction de laurier et, avec cette eau chaude, avec de l'huile et du vin, de frotter à rebrousse poils l'épine dorsale et le dos de l'animal, et de saisir et tirer la peau partout et de la séparer pour ainsi dire des côtes. **3** On doit faire cela dans un endroit très chaud ou en plein air sous un soleil brûlant. Quelques-uns mélangent du marc d'olive à du vin et à de l'axonge et utilisent ce médicament tiède après les fomentations susdites. »

Végèce suit de près le texte de sa source : il opère, comme il le fait dans l'ensemble du *De curis boum*, la substitution de synonymes (*madefactus* / *uehementer infusus* ; *proderit* / *expedit* ; *subigere* [travailler, malaxer] / *perfricare contra pilum* ; *fraces* / *faeces* ; *adeps* / *axungia*), d'un

mot jugé vieilli (*tergus / dorsum* à deux reprises<sup>8</sup>), ajoute un rappel (*uelut a costis separare* – car la peau est collée aux os), une consigne de bon sens (*medicamento tepido* – car il faut réchauffer l’animal qui a pris froid et le froid est l’une des causes de la maladie), une alternative transmise aussi par les textes médicaux (*in loco calidissimo*<sup>9</sup>). La plus lourde intervention est celle d’un remède : *offae adipis* est remplacé par *offulae panis uino infusae* ; la bouchée de pain trempée dans du vin est l’un des aliments donnés au cheval boulimique (*mulom.* 2, 102). Quant à l’ajout de *lassus (sub onere)* et de *spina (spinam perfricare)*, ce sont des précisions venant de ses lectures, Chiron 404 (*nec spinam reddere*) et 405 (*ex coactione*) dans le même contexte (voir *infra*). *Spina* et *dorsum* ne sont pas redondants : *dorsum* désigne le dos lui-même, *spina* la zone du garrot avec les articulations des épaules : l’échine doit être souple, flexible, solide et bien articulée et elle est sollicitée pendant le labour et le trait.

### 1.2. Chez le cheval : Columelle 6, 30, 1 et Eumèlos M 88 B 68, 4

Identifié comme la plus ancienne source de la *Collection d’hippiatrie grecque*, l’hippiatre Eumèlos de Thèbes (fin I<sup>er</sup> s. ap. J.-C. ?) fait état d’un amaigrissement de l’animal (ζῶον) sans indisposition particulière (*Parisinus Graecus* 2322 [M] 88 B 68,4 = *CHG* 1, 265, 5-14). L’exposé n’est pas sans rappeler le début du chapitre de Columelle consacré aux maladies du cheval et à leurs traitements (6, 30, 1), et qui pourrait bien être la source d’Eumèlos<sup>10</sup> :

Columelle 6, 30, 1 et 2 (éd. Rodgers 2010)	Eumèlos M 88 B 68, 4 (éd. Beaujard 2025)
<p><b>1</b> Si sanis est macies, celerius torrefacto tritico quam hordeo reficitur sed et uini potio danda est ac deinde paulatim eiusmodi cibi subtrahendi inmixtis hordeo et furfuribus, dum consuescant faba et puro hordeo ali. Nec minus cotidie corpora pecudum quam hominum defricanda sunt, ac saepe plus prodest pressa manu subegisse terga equi quam si largissime cibos praebeas. <b>2</b> Multum autem refert robur corporis ac pedum conseruare, quod utrumque custodiemus, si idoneis temporibus ad praesepia, ad aquam, ad exercitationem pecus duxerimus curaque fuerit, ut stabulentur sicco loco, ne umore madescant ungulae, quod facile euitabimus, si aut stabula roboreis axibus constrata aut</p>	<p>Εὐμήλου πρὸς ἰσχνωσιν δίχα τινὸς ἀνωμαλίας <b>1</b> Ἐὰν δίχα τινὸς ἀνωμαλίας ἰσχνωσις γένηται ζώοις, σίτω καὶ κριθαῖς πεφρυγμέναις ἀναλήψονται. Πολλάκις δὲ καὶ οἶνος ἐν τῷ παρ’ αὐτῶν πινόμένῳ ὕδατι μιγνύσθω, μέχρις οὗ τὴν κατὰ φύσιν ἀναλάβωσι ῥῶσιν. Τὰ τε τῶν τοιούτων σώματα πολλῆς τῆς τρίψεως δέονται, πρὸς τὸ διὰ τῆς τοιαύτης μαλάξεως πλείονα τῆς τροφῆς αὐτῶν λαμβάνειν ὄρεξιν. <b>2</b> Καὶ πρῶτον μὲν χρὴ φροντίζειν, ὥστε ἐν τόπῳ ξηρῷ τὸ ζῶον σταβλίζεσθαι, διόπερ καὶ τῷ σώματι καὶ τοῖς ὄνουσιν αὐτῶν τὸ αὐτὸ συμβάλλεται. Χρὴ δὲ εἰς &lt;τοῦτο&gt; σανίσιν ἢ κόχλαξι τὸ χαμαὶ καταστρώννυσθαι πρὸς τὴν τῶν ποδῶν σκλήρωσιν. Καθεύδουσι δὲ</p>

<sup>8</sup> *Dorsum* substitué (par Pélagonius et Végèce) à *tergus / tergum* est un marqueur chronologique selon ADAMS 1995, p. 372-373 ; or Chiron 404 (*infra*), utilisateur de la traduction d’Apsyrτος, emploie *tergus*, et pourrait avoir vécu avant 300.

<sup>9</sup> Le massage se fait au soleil ou, à défaut, dans un lieu très chaud : voir MUDRY 2003 (§ 12-16, en ligne) ; on peut allumer un feu pour le traitement de douleurs localisées à la nuque ou aux épaules chez Celse, 4, 6, 4, *admouere ad ignem uel, si aestas est, in solem aegrum oportet* ; chez Scribonius Largus, c. 156, 1, pour des frictions qui doivent soulager les douleurs lombaires, *oportet in sole diu fricare aut loco flamma praecalfacto*.

<sup>10</sup> Les textes de Columelle et d’Eumèlos (I<sup>er</sup> s. ap. J.-C. ?) présentent des rapprochements étroits qui ont fait dire que le premier était la source du second (IHM 1892, p. 7-9). Compte tenu de l’importance de Columelle dans la tradition agronomique et vétérinaire, cette hypothèse demeure plausible, bien qu’elle soit indémontrable, cf. BEAUJARD 2024 ; *Id.*, 2025, p. 15-20.

diligenter subinde emundata fuerit humus et paleae superiectae.	αὐτοῖς ἄχυρον ὑποστρωννύσθω. Τῇ δὲ τροφῇ καὶ ὄροβος μιγνύσθω.
---	---

#### Traduction de Columelle

« **1** Si l'amaigrissement touche des animaux sains, l'animal se remet plus rapidement avec du blé torréfié qu'avec de l'orge ; il faut donner du vin en boisson et ensuite retirer progressivement les nourritures de ce type en y mélangeant de l'orge et du son, jusqu'à ce qu'ils s'habituent à être nourris avec des fèves et de l'orge pur. Il ne faut pas moins frictionner quotidiennement le corps du bétail que celui des hommes, et souvent il est plus avantageux d'avoir massé le dos des chevaux à la main que de leur donner de la nourriture en grande abondance. **2** Mais il importe beaucoup de conserver la solidité du corps et des pieds ; nous veillerons à l'un et l'autre en menant le bétail à l'écurie, à la boisson et à l'entraînement aux moments qui conviennent, et si nous avons soin qu'il soit logé dans un lieu sec pour éviter que ses sabots ne s'amollissent à cause de l'humidité, ce que nous éviterons facilement si l'écurie est recouverte de planches de chêne, ou que le sol a été souvent soigneusement nettoyé et de la paille mise par-dessus. »

#### Traduction d'Eumèlos

« D'Eumèlos pour un amaigrissement sans indisposition particulière. **1** Si des animaux maigrissent sans indisposition particulière, ils se remettront à l'aide de blé et d'orge grillés. Qu'on mélange régulièrement du vin à l'eau qu'ils boivent, jusqu'à ce qu'ils récupèrent leur tonus naturel. Quant aux corps des animaux dans cet état, ils ont besoin d'être beaucoup frictionnés, pour qu'un tel massage stimule leur appétit. **2** Il faut en premier lieu penser à ce que l'animal soit placé dans un lieu sec, car cela réussit à la fois à leurs corps et à leurs sabots. Il faut pour <cela> couvrir le sol de planches et de galets pour raffermir les pieds. Qu'on étende de la paille au sol lorsqu'ils dorment. Qu'on mélange aussi de l'ers à leur nourriture. »

L'agronome grec Anatolios (IV<sup>e</sup> s.), M 1066 (*CHG* 2, 103, 23 - 104, 6 ; cf. *Géoponiques* [*Gp.*] 16, 3), s'inspire également du passage de Columelle, repris quasi mot à mot par Pélagonius 30, 1. La maigreur, symptôme de nombreuses maladies dans les textes vétérinaires, a de quoi inquiéter, en particulier quand elle ne peut être imputée à aucune affection. Parmi les autres sources de la *Collection d'hippiatrie grecque*, et en dehors d'Apsyrtos sur la contribution duquel nous reviendrons, Hippocrate le vétérinaire consacre un court passage au cheval amaigri, qui en souffre et dont le corps dépérit (ἐὰν ἵππος ἰσχνὸς ἦ καὶ κάμη, ἀποτίθει<sup>11</sup> τὸ σῶμα, M 90 = *CHG* 2, 37, 10-18), ainsi qu'à l'atrophie (ἀτροφία) chez le cheval qui, n'étant pourtant atteint d'aucune affection, ne mange plus (ἐὰν δὲ μὴ ἐσθίη ἵππος πάθει μὴ συνεχόμενος, M 1126 = *CHG* 2, 112, 8-13). Théomnestos (ca. 313) M 89 B 68, 5 décrit un antidote pour les chevaux qui sont amaigris au niveau du dos (ἀντίδοτος πρὸς τοὺς ἰσχναινομένους ἀπὸ τῶν μεταφρένων), qui consiste en une injection inventée, d'après lui, par les Arméniens (Ἀρμενίων εὕρημα) et qu'il a utilisée à de nombreuses reprises (διὰ πείρας ἡμῶν πολλῆς). L'auteur évoque à ce sujet les maladies cachées (πρὸς τὰ κρυπτόμενα πάθη), à mettre en relation avec l'amaigrissement sans cause apparente mentionné par Columelle (*sanis*) et Eumèlos (δίχα ἀνωμαλίας).

<sup>11</sup> Corrigé ἀποτιθείς dans le *CHG* (2, 37, 11).

### 1.3. Apsyrtos (lettre à Frontinos), Chiron et Végèce

Dans sa lettre à Frontinos (Fronton dans *B*) sur les chevaux qui maigrissent sans cause visible (έξ άδήλου αίτίας), l'hippiatre Apsyrtos, actif dans l'armée romaine, probablement entre la fin du I<sup>er</sup> s. et le milieu du III<sup>e</sup> s.<sup>12</sup>, ne mentionne pas l'appellation d'έχεδερμία, mais signale un état d'assèchement (πρός τούς άπισχνουμένους), comme Virgile et Pélagonius 26 (*infra*). Le verbe simple ισχνόομαι signifie « être sec, desséché<sup>13</sup> ». Chiron 404 utilise la traduction latine d'Apsyrtos, et c'est peut-être à lui ou au traducteur que l'on doit le rapprochement d'*echedermia* translittéré du grec et de *coriago*<sup>14</sup>.

Apsyrtos, M 87 B 68, 1 (cf. CHG 1, 263-264)	Chiron 404-406 (XLIX) <i>De echedermia</i>	Végèce 2, 118, <i>De coriagine</i>
<p>&lt;Άψύρτου&gt; περι άπισχνουμένων έπ' άδήλου αίτίας</p> <p><b>1</b> Άψυρτος Φροντίω Βαλερίω χαίρειν. Έγρανάς μοι έπερωτών τίνοι δεϊ βοηθήματι χρησθαι προς τούς άπισχνουμένους έξ άδήλου αίτίας.</p>	<p><b>404</b> Si quod iumentum <i>echedermiam</i> habuerit, quod latine coriaginem appellant, signa erunt huius haec.</p> <p>Corpus non reficiet, nimis emacrescit et sine febre non erit, et corium illius ad costas haerebit nec stercus reddere potest euiriationis causa ; corpus eius horrescit et in tergus eius nonnunquam furunculi exire solent. Qui nec spinam reddit et multum manducatur. Et sic eum curabis. <i>Thymum</i> et sale cum uino rubro conterito et tubera, si qua sunt in eo, confricato. Et aliam unctionem ei parato :</p>	<p><b>1</b> Passio est quam Graeci <i>echedermiam</i> uocant, Latini coriaginem appellant. Cuius ista sunt signa :</p> <p>marcescit, sine febre non erit, corium illius haerebit ad costas,</p> <p>spina fit durior, in dorso eius nonnunquam furunculi exire consueuerunt, magis etiam quam consueuerat appetit cibos.</p> <p><b>2</b> Cuius ista curatio est : thymum et sales cum uino rubro conteres et tubera, si qua in eo sunt, confrica.</p>

<sup>12</sup> Sur Apsyrtos, voir MCCABE 2007, p. 122-155 ; DOYEN-HIGUET 2019. La période d'activité d'Apsyrtos, hippiatre militaire, se situerait au début du IV<sup>e</sup> s. d'après la *Souda*. Cette datation, encore défendue par certains auteurs (cf. LAZARIS 2007 et 2023), a été revue par Gudmund Björck, qui estime qu'une fourchette de dates allant du milieu du II<sup>e</sup> s. au milieu du III<sup>e</sup> s. est plus probable (BJÖRCK 1944, p. 7-12). La réévaluation récente de ce dossier par l'historien Maxime Petitjean conclut que « bien qu'il n'existe pas, à l'heure actuelle, d'élément de datation décisif, un point semble assuré : Apsyrtos a été actif avant l'époque tétrarchique, peut-être au III<sup>e</sup> siècle, plus vraisemblablement entre la fin du I<sup>er</sup> siècle et le début du II<sup>e</sup>. » (PETITJEAN 2019, p. 348-349).

<sup>13</sup> *LSJ* « ισχνόω = ισχναίνω ». À l'actif, « faire sécher », Hésychius, (900) σκέλεται· ζηραίνει, ισχναίνει ; Hdt, *Hist.* 3, 24, décrit le corps avant momification (έπεάν τον νεκρόν ισχνήνωσι), qui se dessèche et perd de sa substance. Voir DIEU 2020, p. 37-50, sur la maigreur liée à la sécheresse, en grec ισχνος, « sec », « décharné », « maigre », p. 42-43, en latin *macer*, « maigre », et *aridus* de même sens, *strigosus*, « efflanqué » chez Colum. 6, 37, 4 (âne), 7, 6, 9 (chèvre), 7, 12, 8 (chien), p. 46-49.

<sup>14</sup> Les équivalences dans les deux langues sont fréquemment données : voir Chiron 468 (*quod uocant Graece ferisoma, Latine farcimina*) ; 38 (*qui adpellatur nefrites, Latine subrenalis*) ; 164 (*Alii artritem hunc uocant Graece, quod Latine articularium dicitur*), etc.

<p>Βοηθοῦνται δὲ οὗτοι ἐγχυματιζόμενοι οἴνω καὶ ἐλαίῳ, καὶ σμύρναν ὀλκὴν τριωβόλου καὶ πεπέρεως λευκοῦ κόκκουσ κ' τρίψαντα διδόναι, ἢ πήγανον ἀναζέσαντα τῷ οἴνω ἐγχυματίζειν, ἢ ἐλελίσφακον τὸ αὐτὸ ποιεῖν, ἢ πολιόφυλλον ὡσαύτως.</p> <p>Ἔστω δὲ ἐν παντὶ τὸ πλήθος τοῦ οἴνου κοτύλη εὐώδους καὶ ἐλαίου παλαιοῦ κύαθος.</p> <p><b>2</b> Ἔστιν δὲ οὐκ ἄδηλον τὸ πάθος, ἀλλὰ κατὰφυξις. Οἱ πρὸ ἡμῶν δὲ εἶπαν &lt;ἄδηλον. Ὁ δὲ τοιοῦτος&gt;, ὅταν ἢ μὴ τρώγων καὶ τῷ σώματι πεφρικῶς καὶ ὀρθὰς ἔχων τὰς τρίχας.</p> <p><b>3</b> Ἐγχυματίζεται ὑὸς αἱμάτου μὴ παλαιοῦ μετ' οἴνου (ἴσον ἑκατέρων) διὰ τοῦ στόματος. Λέγεται δὲ ὑπὸ τινῶν κρόμυα καὶ εὐζώμου τὸν καρπὸν ἀνιέντας ἐν οἴνω ἐγχυματίζειν διὰ τοῦ στόματος, ἢ ἀρτεμισίας βοτάνης ποιοῦντας ἀπόβρεγμα διδόναι ποτόν, καὶ εἰς τὸ λοιπὸν δὲ ὕδωρ τοῦ νίτρου μιγνύοντας διδόναι. Ὠφέλιμον δὲ τούτοις καὶ τὴν γράστιν παραβάλλειν, ἐὰν ἢ καιρός, πυρίνην.</p> <p><i>Tit.</i> Τοῦ αὐτοῦ (<i>i.e.</i> Ἀψύρτου) περὶ ἀπισχνουμένων ἐπ' ἀδήλου αἰτίας</p>	<p>picem, ceram et resinam cabialem et thuris polline aequis ponderibus in unum coquito et temperato oleo ueteri et ex eo perungito eum totum.</p> <p><b>405</b> (...)</p> <p>Hoc autem ipsum uitium quod uidetur sine causa esse rationem suam habet. Nascitur autem ex perfrictione et ex coactione, cum penuriam cibi passi sunt et inedia. <b>406</b> Nam multi auctores dixerunt hoc uitium causam non habere. Qui enim hoc uitio tenebitur, si caeperit non cibari et corpori fuerit solutus et capillos stantes habebit, hoc dare ei debebis (...) Cura autem reliqua eius plenissima adhiberi oportet, ut in roboroso.</p> <p><b>404</b> <i>Tit.</i> ec(h)edermia <i>Oder</i> : cedermia <i>MB</i>    ec(h)edermiam <i>Oder</i> : ce- <i>MB</i>    <i>post</i> latine <i>add.</i> dicitur <i>B</i>    coriaginem <i>M</i> : conta- <i>B</i>    nec <i>M</i> : neque <i>B</i>    thymum <i>scripsi</i> : tu- <i>M</i> tuminum <i>B</i>    rubro <i>M</i> : -beo <i>B</i>    confricato <i>B</i> : -gato <i>M</i>    coquito <i>Oder</i> : coci- <i>M</i> cocci- <i>B</i>    perungito <i>M</i> : -gueto <i>B</i>    totum <i>M</i> : -tumque <i>B</i>    <b>405</b> [...]</p>	<p>Parabis etiam aliam unctionem : picem, ceram, resinam cabialem et thuris pollinem ex oleo ueteri temperabis ac decoques totumque animal perfricando diutissime perungebis. Sed parum est unctione corio mederi, nisi potionibus interna curentur</p> <p>(...)</p> <p><b>3</b> (...) Quod uitium ex perfrictionis iniuria aut ex coactionis alicuius necessitate descendit.</p> <p>(...)</p> <p><b>4</b> (...) ususurationibus quae conueniunt roborosis.</p> <p><b>1</b> passio est <i>WL</i> : p. <i>NP om.</i> <i>VeF AQ</i>    quam <i>WL NP VeF A</i> : uuam <i>Q</i>    ec(h)edermiam (eci-) <i>VeF</i> : epider- <i>L</i> ecederimam <i>WAQ</i> cardiacam <i>NP</i>    uocant <i>NP VeF AQ</i> : dicunt <i>L om.</i> <i>W</i>    ista <i>WL VeF AQ</i> : haec <i>NP</i>    marcescit <i>W</i> : macres- <i>NP</i> maces- (-cessit <i>F</i>) <i>VeF AQ ed. pr.</i> macescet <i>L</i>    ante sine <i>add.</i> et <i>Ve AQ</i>    febre <i>L NP</i></p>
--	--	--

<p>M : Περὶ τῶν ἰσχναινομένων ἐξ ἀδήλου αἰτίας. Αψύρτου B.</p> <p>1 Φροντίῳ M : Φρόντωνι B    Βαλερίῳ <i>scripsi</i> : Βελερίῳ M Βαλλερίῳ B    τίνι B : τί M    ἀπισχναινομένους M : ἀπισχναινομένους B    σμύρναν M : σμύρνης B    ὀλκὴν τριωβόλου M : τριωβόλου ὀλκῆ B    καὶ (πεπέρεως) M : ἦ B    ἀναζέσαντα B : ἀναζήσαν M    τοῦ οἴνου κοτύλη εὐώδους M : κοτύλη οἴνου εὐώδους B.</p> <p>2 κατάψυξις (cf. Chiron 405 <i>perfricatione</i>) M : κατὰ ψῶξιν B    εἶπαν M : εἶπον B    ἄδηλον. Ὁ δὲ τοιοῦτος B (cf. Chiron 406 <i>dixerunt hoc uitium causam non habere. Qui enim hoc uitio tenebitur...</i>) : om. M.</p> <p>3 Ἐγχυματίζεται B : Ἐγχυματίζετε (<i>rarius</i>) M    αἰμάτου M : αἵματι B    παλαιοῦ M : παλαιᾶς B    ἑκατέρων M : ἑκάτερον B    <i>post</i> διδόναι <i>add.</i> εἰς τό B    ἐάν M : ἄν B.</p>	<p>perfrictione M : perfic- B    coactione Oder : qua actione MB    inediaum. 406 Nam Oder : inediaum nam M media rumuam B    si coeperit Oder : sic operit MB    [...] cura Oder : cur MB    eius M : <i>add.</i> B<sup>2</sup>    roboroso Oder : roboro suo MB.</p>	<p><i>VeF AQ</i> : -bri W    haerebit WL NP : adhere- <i>VeF AQ</i>    ad costas WL NP : costis <i>VeF AQ</i>    spina W NP <i>VeF AQ</i> : pena L penna L<sup>2</sup>    furunculi WL NP <i>VeF</i> : furmi- <i>AQ</i>    etiam om. <i>Ve</i>    quam consueuerat W : q. -rit NP q. solebat L om. <i>VeF AQ</i>    cibos WL <i>VeF AQ</i> : -bum NP.</p> <p>2 ista curatio WL <i>VeF</i> : c. <i>AQ</i> cura haec NP    thymum WL NP <i>VeF Q</i> : -mi A    et sales W <i>VeF AQ</i> : et salem NP om. L    ante rubro <i>add.</i> falisco L    rubro WL NP : -beo <i>VeF AQ</i>    et om. W <i>Ve</i>    tubera WL NP <i>F AQ</i> : cibe- <i>Ve</i>    in eo sunt W NP <i>VeF AQ</i> : in eius s. corpore L    confrica W NP : -cas L <i>VeF AQ</i>    parabis etiam WL <i>VeF AQ</i> : et para NP    unctionem om. NP <i>add.</i> accipe    cabialem (cabea- W cauea- L) WL F : cabu- <i>VeF AQ</i> piculam NP    et om. NP    ex oleo ueteri temperabis WL <i>VeF AQ</i> : et trita cum uino ueteri t. NP    ac decoques WL : et -quis <i>VeF AQ</i> et coques NP    totumque WL : -tum <i>VeF AQ</i> de quo NP    <i>perfricando</i> W : <i>confricandum</i> <i>Ve AQ</i> <i>confricatum</i> L om. NP <i>confricabis</i> dum F    diutissime WL <i>VeF AQ</i> : -tius NP    <i>perungebis</i> WL : -ges NP <i>VeF AQ</i>    unctio WL P <i>VeF AQ</i> : -tionibus N    corio WL NP : -rium <i>VeF Q</i> om. A    nisi WL NP <i>VeF A</i> : ubi Q    interna WL : -teriora NP -trinseca (ex- A) F A<sup>2</sup>Q -trinsecus <i>Ve</i>    <i>curentur</i> L NP <i>VeF AQ</i> : -rantur W    [...] 3 [...] <i>perfrictionis</i> WL <i>AQ</i> : -fricationis <i>VeF</i>    ex om. <i>Ve</i>    <i>coactionis</i> . necessitate WL : -tione . -tatis <i>VeF AQ</i>    descendit om. W.</p>
--	--	---

## Traduction d'Apsyrτος

« D'Apsyrτος, au sujet de ceux qui maigrissent sans cause apparente. Apsyrτος à Frontinos (Fronton B) Valerios. Salut. Tu m'as écrit en me demandant quel remède il faut utiliser pour les chevaux qui maigrissent sans cause apparente. On leur vient en aide par une injection de vin et d'huile ; broyer aussi de la myrrhe pour un poids de trois oboles et 20 grains de poivre blanc, puis donner ; ou bien porter à ébullition de la rue et l'injecter avec du vin ; ou bien faire la même chose avec de la sauge ; ou bien de même avec du *poliophyllon*<sup>15</sup>. Il faut que

<sup>15</sup> Substance recommandée par Apsyrτος pour les chevaux amaigris (ici et en M 680 B 107), souffrant au ventre (τὴν γαστέρα ὀδυνώμενοι : M 59 B 33, 4 = CHG 1, 166, 10 cité par Hiéroclès M 592 B 31, 2 = CHG 1, 156, 23) ou au foie (ἦπαρ πονῶν, M 544 B 32, 2 = CHG 1, 160, 20). Anatolios mentionne le *poliophyllon* dans un remède contre les coliques (ἵππος στροφοῦμενος, M 576 B 45, 5 = CHG 1, 218, 7 ; cf. *Gp.* 16, 9, 2) et dans la composition d'un emplâtre contre tout type de gonflement (πᾶσαν φλεγμονήν, M 247 B 70, 3 = CHG 1, 277, 16 ; cf. *Gp.* 16, 16). Dans les *Géorponiques*, *πολιόφυλλον* est écrit *πολίου φύλλον* « feuille de *polion* ». Ces mêmes feuilles sont utilisées par Anatolios lors de la diète du cheval qui ne dévore pas (μὴ ἀδηφαγῆ) sa ration, signe inquiétant chez un animal aussi

dans chaque remède il y ait la quantité d'un cotyle de vin aromatisé et d'un cyathe de vieille huile. La maladie n'est pas cachée, mais c'est un refroidissement (cf. *infra*). Nos prédécesseurs ont dit qu'elle était cachée. L'animal est dans un tel état lorsqu'il ne boit pas, que son corps frissonne et qu'il a les poils hérissés. On lui injecte du sang de cochon frais avec du vin (une quantité égale de chaque ingrédient) par la bouche. Certains disent de dissoudre dans du vin des oignons et des graines de roquette, puis d'injecter par la bouche ; ou bien de donner en boisson le résultat de la macération d'un plant d'armoise : mélanger du natron à l'eau qui reste, puis donner. Il est aussi secourable de les nourrir, si c'est la saison, avec du fourrage de froment. »

#### Traduction de Chiron

« **404** Si un cheval est atteint d'*echedermia*, ce qu'on appelle en latin *coriagio*, les signes en seront ceux-ci. Il ne se fera pas une santé, il maigrit énormément et ne sera pas exempt de fièvre, sa peau lui adhérera aux côtes, et il ne peut émettre de crottins à cause du manque de force ; son corps est en mauvais état et sur son dos parfois sortent les furoncles habituels. Celui-ci ne répond pas même de l'échine<sup>16</sup> et il mange beaucoup. Tu le soigneras ainsi. Écrase du thym et du sel avec du vin rouge et frictionne les tumeurs, s'il en a sur lui. Prépare aussi une autre onction : poix, cire, galipot<sup>17</sup> et poudre d'encens, à poids égaux : cuis-les ensemble et mélange bien avec de la vieille huile, badigeonne-lui en tout le corps. **405** [...] Ce mal lui-même, qui semble être sans cause, a sa raison d'être. Il tire son origine du froid et du surmenage, quand les animaux ont subi une carence de nourriture et une privation. **406** Car beaucoup d'auteurs ont dit que ce mal n'avait pas de cause. En effet il sera en proie à ce mal s'il commence à ne pas se nourrir et s'il a le corps relâché et s'il a les crins hérissés ; [...] Le reste de son traitement, il faut l'administrer en intégralité, comme pour le rigide. »

#### Traduction de Végèce (trad. Y. Poulle-Drieux)

« **1** Il y a une maladie que les Grecs nomment *echedermia*, que les Latins appellent *coriagio*. En voici les signes : il maigrit, il ne sera pas sans fièvre, sa peau collera à ses flancs, son échine devient plus dure, sur son dos parfois sortent les furoncles habituels, il recherche aussi les aliments plus que de coutume. **2** En voici le traitement : tu écraseras du thym et des grains

---

glouton (M 1066 = CHG 2, 103, 27-28 ; cf. *Gp.* 16, 3, 3). Les feuilles de *polion* entrent encore chez Apsyrtyos dans la composition d'un emplâtre (M 218 = CHG 2, 44, 2). La plante en question est aujourd'hui identifiée à la germandrée (*Teucrium polium* L.), cf. ANDRÉ 1985, p. 203 (*s.l. polium*) et GEORGOUDI 1990, p. 156-157, n. 63.

<sup>16</sup> L'expression *spinam reddere* ou *spinam dare* est expliquée par Chiron 143 (cf. Chiron 712), selon la doctrine méthodique, dans le cas d'un animal pris de fièvre à cause de la pléthore, dont le souffle est chaud et malodorant, qui bat des flancs : *Spinam facilius dabit, uultus atrocior erit. Si quis a te quaerit quare facilius spinam det quam qui a perfrictione febricitat, reddes rationem ideo quia omnia membra magnis caloribus soluuntur, frigore constringuntur* (qui a *M* : quia *B* || perfrictione *Oder* : perfic- *M* perfoc- *B* || reddes *B* : -das *M* || ante frigore *add.* et *B*), « Il répondra de l'échine plus facilement mais son visage sera plus farouche. Si quelqu'un te demande pourquoi il répond de l'échine plus facilement que celui qui est fiévreux à cause du froid, tu donneras la raison précisément que tous les membres sont relâchés par de grandes chaleurs mais resserrés par le froid. » Végèce, *mulom.* 1, 35, 1, qui suit sa source, écrit : *spinam facilius flectit* ; en 2, 118, 1, *spina fit durior* explicite la même expression de Chiron. L'échine désigne ici le haut du dos, à la jonction des épaules, qui doit être flexible et souple, donc énergique ; le refroidissement la rend rigide et contractée, comme chez le cheval tétanique (Chiron 716, *tensam spinam habebit uelut roborosus* ; 316 *cui tergus durum et constrictum a neruis erit, ex qua causa caudam erigit nec eam mouere nec flectere potest*, « son dos sera dur et contracté par les nerfs, à cause de quoi il lève la queue et ne peut ni la remuer ni la fléchir »).

<sup>17</sup> Sur la résine de pin concrétée dans la carre (*cauea*), CAM 2024, p. 62-66 ; l'application de résine de térébinthe sur le corps amaigri des esclaves, pour relâcher la peau et favoriser l'absorption de la nourriture par le corps (Plin., *nat.* 24, 25) obéit au même principe que l'application de résine de pin sur le corps des animaux et la friction (cf. Colum. 6, 30, 1, *nec minus cotidie corpora pecudum quam hominum defricanda sunt*).

de sel avec du vin rouge et frictionne les tumeurs s'il en a sur lui. Tu prépareras encore un autre onguent : poix, cire, galipot, poudre d'encens, tu mélangeras à la bonne proportion avec de la vieille huile et tu feras cuire et tu enduiras l'animal en entier en frictionnant pendant très longtemps. Mais c'est peu de chose de soigner le cuir avec une onction si on ne traite pas les entrailles avec des potions [...]. 3 [...] Et ce mal provient des dommages causés par un refroidissement ou d'une affection due à quelque surmenage. [...] 4 [...] avant d'utiliser les traitements qui conviennent à ceux qui sont rigides. »

#### 1.4. Echedermia chez Apsyrtos (lettre à l'hippiatre Épiphánios)

La notice précédente d'Apsyrtos sur l'amaigrissement de l'animal sans cause apparente concerne donc aussi, d'après sa réception latine, l'ἔχεδερμία, dénomination rencontrée dans une lettre du même auteur au vétérinaire Épiphánios, qui traite cette fois-ci du mal d'épaule chronique, B 26, 18-19 (CHG 1, 131, 1-5, 26-27)

Ἀψύρτου περὶ ἔχεδερμίας καὶ ὄμου χρονίου. Ἄψυρτος Ἐπιφανίῳ ἵπποιατρῷ χαίρειν. Ἐσπουδακότα σε περὶ τὴν τῶν ἵππων χρῆσιν ἀναγκαῖον εἰδέναι· ἔχεδερμία λέγεται ἐν τῷ ἵππῳ, ὅταν ἦ χρονίως τὸν ὄμον ἀλγῶν. Θεραπεύεται δὲ οὕτως· (...). Ὅταν γε μὴν γένηται ἐν ἀμφοτέροις τοῖς ὄμοις τοῦτο, λέγεται μὲν συνωμίασις, θεραπεύεται δὲ ὁμοίως.

« D'Apsyrtos, au sujet de l'echedermia et du mal d'épaule chronique. Apsyrtos à l'hippiatre Épiphánios, salut. Il est nécessaire que toi qui t'intéresses à l'emploi des chevaux saches cela : on parle d'echedermia chez le cheval quand il souffre à l'épaule de façon chronique. On le soigne de la façon suivante (...)<sup>18</sup>. Lorsque cela arrive aux deux épaules, on parle de *synómiasis* et on le soigne de la même façon. »

Malgré l'absence de définition ou d'une description plus précise, l'ἔχεδερμία semble être sous la plume d'Apsyrtos la conséquence visible du mal d'épaule chronique, peut-être la manifestation de muscles atrophiés, faute pour le cheval de travailler dans des conditions normales, et que l'on peut interpréter, d'après le contexte d'emploi, comme la fonte des masses musculaires sous-jacentes<sup>19</sup>. Apsyrtos précise encore à la fin de son exposé que ce mal est appelé *synómiasis* lorsqu'il affecte les deux épaules à la fois (ὅταν γε μὴν γένηται ἐν ἀμφοτέροις τοῖς ὄμοις τοῦτο, λέγεται μὲν συνωμίασις). Chiron 404, qui reprend en partie la traduction latine de la lettre d'Apsyrtos à Frontinos, établit donc le lien entre le substantif ἔχεδερμία (dans le contexte du mal d'épaule chez Apsyrtos – et la cause est connue), le verbe ἀπισχνόομαι et le substantif latin *coriagio* (dans le contexte plus large d'un amaigrissement généralisé – et la cause reste mystérieuse). Comme Columelle et Virgile, Chiron décrit le symptôme caractéristique qui ne peut pas échapper à la vigilance du palefrenier au moment des soins quotidiens (*corium illius ad costas haerebit*). Il ne s'agit pas ici de lésions cutanées mais d'un état général de la peau, qui n'a plus son tonus, son élasticité, sa souplesse, et de la déperdition de tissu charnu. « Décharné », « amyotrophié », « émacié » sont autant

<sup>18</sup> Le traitement consiste à coucher l'animal pour pratiquer l'insufflation de l'épaule, qui vise à faire entrer de l'air sous la peau au moyen d'une canule insérée après que l'épaule a été percée avec un bistouri. C'est un moyen bien naïf de revigorer l'épaule décharnée et que le risque d'infection concomitante rend peu recommandable. Voir à ce sujet SÉPHOCLE, GITTON-RIPOLL, VALLAT 2012, p. 185-186.

<sup>19</sup> Voir les lésions possibles recouvrant le « mal d'épaule », bursite du tendon bicipital, entraînant à la longue une atrophie musculaire, « faute de mobilisation du membre antérieur », contusion entraînant une lésion du nerf suprascapulaire à l'avant de l'épaule. « Les muscles commandés par ce nerf, situés contre la face latérale de la scapula, diminuent de volume faute de stimulation, donnant un aspect décharné à la région comme dans l'accident précédent », SÉPHOCLE, GITTON-RIPOLL, VALLAT 2012, p. 181, et p. 182, « l'echedermia d'Apsyrtos évoque l'amyotrophie succédant à la lésion du nerf suprascapulaire. »

d'expressions décrivant une réalité identique, qu'elle soit limitée à l'épaule ou étendue au dos, chez un animal qui « n'a plus que la peau sur les os », qui a « fondu ».

### 1.5. *Pélagonius 26 et l'adjectif coriaginosus*

*Sane cui pellis aruerit et cibum non sentit (quod genus passionis mulomedici coriaginosum appellant, contingit autem nimio labore), perunguendum est oleo primum rutato, ita ut omne corpus perunguas, et hac postea potione sanabis...*

« À coup sûr, le cheval qui a la peau desséchée et ne goûte plus la nourriture (type d'affection que les vétérinaires appellent “coriagineuse”, qui survient après un effort excessif) doit être d'abord enduit d'huile à la rue – bien enduire tout le corps –, et tu soigneras ensuite avec cette potion... » (éd. et trad. V. Gitton-Ripoll 2019).

Pélagonius (*pellis aruerit*) fait écho à Virgile (*aret pellis*) et Apsyrtos (τὸς ἀπισχνουμένου). Massage et potion avec du vin sont les remèdes préconisés depuis Columelle. Outre cette unique occurrence chez Pélagonius, on rencontre l'adjectif *coriaginosus* cinq fois chez Chiron (trois fois chez Végèce reprenant Chiron) : dans deux contextes identifiés, Chiron 225 (vers intestinaux) / Veg., *mulom.* 1, 44, 1, et Chiron 716 (douleur des lombes et contraction des jambes, comme chez le cheval *roborosus*), *coriaginosus* dépeint une conséquence, dans le premier cas, liée à l'aggravation de la maigreur (*et macrescunt nimis ut coriaginosi fiant*, voir *infra*), dans le second, liée à une cautérisation mal traitée (*Fiunt ex ustura et coriaginosi facile, si negligentius curentur*). Les trois autres occurrences font partie de listes de maladies : Chiron 255 / Veg. *mulom.* 2, 6, 12 (maladies incurables traitées par le cycle, voir *infra*), Chiron 151 et 155 / Veg., *mulom.* 1, 38, 2 (maladies dues au froid et au surmenage, *coactio*). Chiron 151 associe *uitia pulmonis, tussis arida, syntexis et coriaginosi, tetanici, opistotoni, roborosi*, « maladies pulmonaires, toux sèche, atrophie et chevaux atteints de *coriago*, de tétanos, d'opisthotonos, de rigidité » (voir *infra*). Chiron 155 résume : *coriaginosi et tetanici et tussici*, « chevaux atteints de *coriago*, de tétanos et de phtisie ». *Coriaginosus* désigne donc à la fois un état, un symptôme et une maladie rangée parmi les maladies graves, « l'émaciation » ; le voisinage du tétanos et de la phtisie suggère que l'émaciation en est plutôt la conséquence dans une phase avancée : une maladie cutanée n'a guère de place dans ces listes.

### 2. *Quel bilan tirer de ces textes ?*

Il n'y a pas d'ambiguïté sur la partie anatomique concernée : l'étymologie de *coriago* et d'*echedermia* et les descriptions concernent la peau (*pellis* Virgile, Columelle, Pélagonius ; *corium* Chiron, Végèce), non mentionnée dans les extraits grecs. Les régions atteintes sont le dos (*tergus, dorsum* Columelle, Végèce), sa partie supérieure près du garrot (*spina* Chiron, Végèce ; τὸ μετάφρενον Théomnestos), l'épaule ou les deux épaules (ὁ ὄμος, συνωμίασις Apsyrtos), le corps entier (τὸ σῶμα Eumèlos, Hippocrate ; *corpus* Chiron). La peau adhère aux os et on ne peut l'en détacher et l'étirer par les frictions et les massages (*resistere* Virgile ; *adhaerere, non diduci, inhaerere* Columelle, Végèce ; *adtrahere* Columelle, Végèce ; *haerere* Chiron, Végèce ; *separare* Végèce). Elle est dure (*dura* Virgile) ou l'épine dorsale est rigide (*durior* Chiron, Végèce) et contractée (*non reddere spinam* Chiron). Sécheresse et maigreur sont associées (*arere* Virgile, Pélagonius ; ἰσχνωσις, ἰσχνός, ἀπισχνόομαι Eumèlos, Hippocrate, Apsyrtos ; *macies* Columelle, Virgile ; *emacrescere, macrescere, marcescere* Chiron, Végèce).

Il est difficile de se fonder sur ces descriptions pour identifier une maladie particulière : la maigreur caractérise nombre de maladies. Ainsi chez Columelle, *macies* est associé à la stérilité

de la terre (Colum. 4, 22, 8), à la maladie du bœuf (toux dégénérant en phtisie, 6, 14, 1) ; pour le cheval, *macies* peut n'avoir aucune cause particulière (6, 30, 1) ou être associé à *languor* (6, 38, 3) ; pour le mouton mal nourri, la maigreur dégénère en gale (7, 5, 5). Chez Apsyrtos, le verbe ἀπισχνόομαι traduit aussi l'amaigrissement des chevaux atteints de morve articulaire et qui ne s'alimentent plus (B 2, 1 καὶ ἀπισχναίνεται διὰ τὸ εἶναι ἀνόρεκτον), ou atteints de morve sèche qui maigrissent paradoxalement tout en prenant de la nourriture (B 2, 7 τρῶγον δὲ καὶ πῖνον ἀπισχναίνεται τὸ ζῆον). Chez Végèce, la morve articulaire, *mulom.* 1, 6, 2, a les symptômes suivants, parmi d'autres plus discriminants (toux, jetage, contagion) :

*Rigescit spina corpusque contrahitur, pilus erectus et horridus, deformis aspectus, macie corpus adfectum ; quamvis nec recuset alimenta nec desinat, in dies tamen deterior fit semper et tristior.*

« L'échine devient raide et le corps se contracte, le poil est hérissé et piqué, l'aspect général est mauvais, la maigreur envahit le corps ; et bien qu'il ne refuse pas la nourriture ni ne renonce à elle, cependant de jour en jour il va de mal en pis, toujours plus triste. »

La morve *elephantiotes* se signale entre autres ainsi (*mulom.* 1, 9, 5) :

*spina adtracta et rigida, macies semper increscens cum studium et alimenta non desinit,*  
« l'échine contractée et raide, une maigreur toujours croissante, dans le temps même où l'appétence pour les aliments ne cesse pas. »

L'indice spécifique à retenir pour la *coriago* est que la peau est sèche et adhère aux os.

*Coriago-echederma* désigne un symptôme quand le contexte est précisé : une épizootie avec famine qui emporte les bœufs et les chevaux (Virgile), un mal d'épaule chronique (Apsyrtos) ; une infestation de vers intestinaux, en rongant le côlon et la panse, provoque des douleurs insupportables et l'amaigrissement :

Chiron 225 (= Veg., *mulom.* 1, 44, 1). *Ex qua re cottidianis diebus sine febre et sine dolore non sunt et macrescunt nimis ut coriaginosi fiant.*

« D'où chaque jour les animaux ne restent pas sans fièvre et sans douleur, ils maigrissent excessivement au point d'être atteints de *coriago*. »

Redoutable par nature (*infesta pestis, pernicioosa* Columelle, Végèce), la *coriago* est classée parmi les fléaux, ces maladies incurables traitées par le cycle<sup>20</sup> :

<sup>20</sup> Sur le traitement méthodique appelé « cycle », long et coûteux, réservé, entre autres, au cheval dit *rabiosus* (Végèce, *mulom.* 2,5,3) et pour traiter toutes les maladies de la tête, chroniques et périlleuses, voir POULLE-DRIEUX 2007, p. 223-233 (version en ligne § 23 pour la friction, § 27-28 sur le cycle décrit par Chiron 249-255 et Végèce, *mulom.* 2, 6, 1-11) : « Pendant trois jours, alimentation sans orge, mais tendre ; après le troisième jour, saignée aux jugulaires ; puis, pendant trois jours, alimentation à base de chou et de laitue, frais l'un et l'autre, et un jour de jeûne ; le neuvième jour, vingt boulettes de chou, de *liquamen* (garum) et d'huile avec en plus de la laitue trois fois par jour ; boisson après le traitement ; en cas de diarrhée, interrompre le chou, donner à la place de la paille et du son ; un jour de diète hydrique ; le lendemain, séance au bain chaud pour transpirer puis friction avec de l'huile et du vin et ration de feuilles de raifort avec salpêtre ; pendant trois jours, une hémime de médication à base de racines de concombre sauvage frais bouillies avec de l'huile ; en cas de diarrhée, deux livres de lentilles et d'orge grillées avec son et paille ; pendant cinq jours, arrêt du traitement et exercice pour se rendre compte du retour des forces ; puis saignée ; le lendemain, purgation de la tête avec du riz ou des racines d'armoise ou du *liquamen* mélangé à de l'huile, en attachant sa tête à ses jambes ; quand il est bien purgé, le détacher et injection dans chaque naseau d'un cotyle de beurre avec de l'huile rosat ; si les potions susdites ne relâchent pas le ventre, potion à base de miel de varaire ou de scamonée ; en cas de diarrhée, potion à base de grande consoude et d'orge, alimentation à base de lentille et d'orge grillées avec paille et son ; application de sinapisme sur la tête et

Chiron 255 *Per hoc cyclum ualitudines incurabiles sani fieri promittuntur.*

« Grâce au cycle que voici, les maladies incurables sont promises à la guérison. »

Cf. Veg., *mulom.* 2, 6, 12 *Insanabiles ualitudines cyclo firmantur posse curari : insani, <carobarici>, caduci cyclo curati uruntur in capite ; morbidi uero, syntectici, coriaginosi, orthotonici, strophosi cyclo <curati> uruntur in renibus.*

*deest in WL NP* || cyclo *VeF Q* : cibo *A ut semper* || firmantur *codd.* : affir- *edd.* || ante insani *add.* idest *edd.* || insani, carobarici, caduci *Lom. ex Chir. 255* : insania (-na *VeF*) i. insani caduci (-ni caudu- *F* -nica duci *Ve*) *VeF AQ* insani corroborari caduci *ed. pr.* || curati *VeF A* : firmantur posse curari *Q* || uruntur *ed. pr.* (*Chir. 255*) : uran- *F* utan- *Ve AQ* || syntectici (sin-) coriaginosi *F* : sintecti cico- *Ve* sinterici co- *AQ* dysenterici coriaginosi *edd.* || orthotonici *scripsi* : hordoto- *F* ordodo- *Ve* horto- *AQ* orthopnoici *edd.* || strophosi *Ve AQ* : strofonici *F* || cyclo curati uruntur (*uren- Lom.*) *scripsi ex Chir. 255* : ciclo curentur *Ve AQ ed. pr.* ci decurantur *F*.

« On assure que les maladies incurables peuvent être guéries par le « cycle » : les déments, les léthargiques, les épileptiques, une fois traités par le « cycle », sont brûlés à la tête ; mais ceux atteints de morve, d'atrophie, de *coriago*, d'*orthotonos*, de coliques, une fois traités par le « cycle », sont brûlés sur les reins. »

### 3. La recherche des causes

La quête des causes devrait permettre d'éviter ce mal : Columelle 6, 13, 2, en invoque quatre, langueur (*ex languore*), chaud (*sudans*) et froid (*refrixit*) pendant le travail, et le fait d'être trempé par la pluie. Apsyrτος incrimine le refroidissement (κατάψυξις). Chiron accuse le surmenage (*coactio*), comme Végèce (*lassus*), et ajoute la malnutrition ou une alimentation insuffisante ou inadaptée. La maigreur accompagne les maladies (Veg., *mulom.* 1, 56, 15 *languor, macies et tussis et internorum dolor*) et en est le signe précurseur ; Végèce, *cur.* 1, 11, en s'inspirant de Chiron 405, martèle cette vérité à ses voisins propriétaires de bœufs :

*Maxime autem studendum est ut competentibus et durantibus cibariis saturi semper habeantur et pingues. Omnis enim aegritudo exordium sumit a macie : exhaustum animal celerius labor frangit, aestus uexat, frigus penetrat*<sup>21</sup>.

« Il faut surtout s'appliquer à ce qu'ils soient toujours rassasiés d'aliments convenables et fortifiants et à ce qu'ils soient gras. En effet toute maladie a son point de départ dans la maigreur : l'animal épuisé est plus rapidement brisé par le travail, accablé par la chaleur, pénétré par le froid. »

Ces mêmes causes sont invoquées pour d'autres affections : la fatigue (*lassitudo*), le chaud (*aestu*) et le froid (*frigor*) sont les principales causes de maladie chez le cheval d'après Columelle 6, 30, 3. Le surmenage (*coactio*) entraîne une exténuation ; le refroidissement qui l'accompagne provoque un jetage clair : l'animal contraint et affaibli est alors atteint de *coriago*, de tétanos ou de phtisie (Chiron 155, *Ex qua re fiunt coriaginosi et tetanici et tussici* / Veg., *mulom.* 1, 38, 1). Chiron 404 constatait en cas de *coriago-echedermia* la rigidité de l'épine dorsale, d'où un traitement similaire à celui du cheval rigide (Chiron 406, *ut in roboroso* / Veg., *mulom.* 2, 118, 4), mais les maladies sont distinctes en raison des autres symptômes du tétanos.

La *coriago-echedermia* est restée inquiétante parce qu'elle est paradoxale : les animaux mangent et même plus que d'habitude (Veg., *mulom.* 2, 118, 1, *magis etiam quam consueuerat*

---

cautérisation avec un cautère en fer ou mieux en cuivre ; pendant plusieurs jours, potion avec l'antidote "à usages multiples", exercice léger et augmentation de la ration jusqu'à retour aux anciennes habitudes. »

<sup>21</sup> autem *WNP Ve AQ* : aut *F* || et durantibus *W* : redundantibusque *VeF AQ om. NP* || saturi *W VeF AQ* : -ratos *NP* || habeantur *VeF AQ* : -bebantur *W* -beant *NP* || exordium *W VeF AQ* : initium *NP* || a macie *NP A* : ama- *W VeF* || ex(h)austum *W Ve AQ* : uacuum *NP* uacuum exhaustum *F* || post exhaustum *add.* enim *W*.

*appetit cibos*), mais dépérissent (Chiron 404, *Qui nec spinam reddit et multum manducat*). Bien que Columelle, Apsyrtos, Chiron, Pélagonius et Végèce invoquent le refroidissement ou le surmenage, les causes de la maladie, sans autres symptômes discriminants, restent souvent cachées et mystérieuses : δίχα τινὸς ἀνωμαλίας (Eumèlos), ἐξ ἀδήλου αἰτίας (Apsyrtos citant ses prédécesseurs), τὰ κρυπτόμενα πάθη (Théomnestos). Chez Apsyrtos, l'expression ἐξ ἀδήλου αἰτίας, comme celle d'Eumèlos δίχα τινὸς ἀνωμαλίας, fonctionne comme un qualificatif du participe substantivé ἀπισχνουμένου, définissant un type d'amaigrissement spécifique sans dénomination caractéristique, non relié à une maladie. Apsyrtos M 87 B 68, 1 prend à contrepied ses prédécesseurs en identifiant le refroidissement comme la cause du mal (Ἔστιν δὲ οὐκ ἄδηλον τὸ πάθος, ἀλλὰ κατάψυξις· οἱ πρὸ ἡμῶν δὲ εἶπαν ἄδηλον, « La maladie n'est pas cachée, mais c'est un refroidissement. Nos prédécesseurs ont dit qu'elle était cachée »), débat dont Chiron 405 conserve le témoignage au passé (*Hoc autem ipsum uitium quod uidetur sine causa esse rationem suam habet... Nam multi auctores dixerunt hoc uitium causam non habere*), non retenu par Végèce, puisque les causes ont été reconnues.

Ainsi, Végèce, *mulom.* 2, 118, 4, résume les causes qui font consensus depuis Columelle, le froid et l'exténuation : *Quod uitium ex perfrictionis iniuria aut ex coactionis alicuius necessitate descendit*. Chiron 148, de façon originale, approfondit encore la recherche étiologique, associe étroitement maigreur, atrophie et cachexie, dans un exposé complexe relevant un enchaînement de circonstances, à la fois compilation et synthèse de ses sources, parce qu'elles produisent le même effet que la *coriagio* : la peau adhérant aux côtes (*ad costas adhaerens*) n'est mentionnée que dans Chiron 148 et 404, quasiment dans les mêmes termes.

Chiron 148-149<sup>22</sup>

**148** *Coactio est inimica corporis iumentorum et multarum ualitudinum mater, per quam totius corporis \*cachectia, id est consumptio, nascitur. Per longam continuationem itineris et laboris, per indigestionem aut nimiam famem macies et syntexis nascitur. Ex qua re contingit cutem in corpore strictiorem fieri et pilus horridior ad costas cohaerens. Vnde et nerui totius corporis constringuntur ex ipso labore, ex quo et tempora cauata fiunt et oculi depressi. Cui contingit per stricturam terigus difficiliter reddere. Ex qua causa de folliculo urinam faciunt et difficiliter bolutat.* **149** *Cum enim coactum iumentum itinere uel labore*

<sup>22</sup> Végèce, *mulom.* 1, 37, résume sa source, éliminant les explications physiologiques (Chiron 148). Le texte n'est pas sans avoir posé de nombreuses difficultés de restauration : nous avons adopté *coactio* restitué par Oder, à partir de *questio MB*, sans doute en passant par *quactio* avec *c* en ligature avec *t* mal formé et lu *s* et *a* corrigé *e*. Plus problématiques sont *calestio* / *adestio*, mais l'explication lexicale qui suit, un synonyme latin introduit par *idest*, justifie l'intuition de Bücheler qui propose que se cache un mot translittéré du grec καχεξία, *cachexia* ; καχεξία est attesté en grec chez Celse, *med.* 2, 1, *malus corporis habitus, καχεξίαν Graeci appellant* ; la translittération est attestée tardivement, toujours avec la même définition, chez Cael. Aur., *chron.* 3, 6, 80, *cachexia nomen sumpsit a corporis habitu malo*, par ex., Cass. Fel. 32, *corporis mala habitudine, quam Graeci cachexian uocant*. L'adjectif *cachecticus* est aussi attesté en latin tardivement (Cael. Aur., *chron.* 3, 6, 81 ; Cass. Fel. 3 ; Theod. Pric., *log.* 106). En revanche le masculin *cachecta*, du grec καχέκτης, se trouve chez Pline, *nat.* 28, 125 (*phtisici, syntectici, cachectae*) et 32, 117 (*cachectis quorum corpus macie conficitur*). Nous proposons la restauration d'un substantif *\*cachectia* (avec suffixe *-ia* comme dans de nombreux noms de maladie, voir *supra* n. 3), aboutissant à *calestio*, en conservant un maximum de lettres, avec la même graphie de *ct* en ligature ; le *o* final peut avoir été influencé, lors de la mémorisation du morceau de phrase par le copiste, par la finale de *consumptio* et par la lecture précédente de *questio*. Quant à *syntexis*, σύντηξις, synonyme d'*atrophia* (Theod. Prisc., *Eup.* 2, 24, 68, *syntexis uel atrofia*), elle est mentionnée par Plin., *nat.* 22, 129 ; l'adjectif *syntecticus* est employé par Plin., *nat.* 22, 105 ; 28, 88 ; 28, 125). Ces noms de maladies ou d'état général délabré sont entrés dans la langue latine depuis au moins le 1<sup>er</sup> siècle. *Consumptio* est défini par Cass. Fel. 40, *sequitur... totius corporis defluxio uel cum nimia macie uirium consumptio*. *Consumere* est employé pour les effets délétères et mortels de la morve (Chiron 165, 166, 193), et de l'atrophie (Chiron 407-408, voir *infra*).

*plurimis diebus defatigatum non bibit aut non edidit uel aestuauit aut perfrixit, statim totius corporis compago et interiorum dispositio per fatigationem nimiam inualida fiet ex imbecillitate omnium membrorum, quam sentiunt. Vnde nec corpus resumere potest. Quae passio coactio dicitur quod a labore et cogendo contingit et ex primitione et ex suprascriptis rebus... 151 Ex frigore uitia similiter pulmonis, tussis arida, syntexis fiunt et coriagini, tetanici, opisthotoni, roborosi...*

**148** coactio Oder : questio MB (quactio uel quoactio solet habere M) || per quam om. B || cachectia scripsi ex καχεξία (quod suspicatus est Bücheler) : calestio M adestio B coactio Oder in textu, catestio (forte uerbum graecolatinum a κατεσθίω deriuatum) uel καχεξία Oder, Add. p. XXXII || aut nimiam famem Oder : animi et famis MB || pilus Oder : pilu MB || horridior M : horeidior B || bolutat Oder : uo- MB an bolutant ? || **149** coactum M : quoactum B || itinere M : -ner B || perfrixit B : -fixit M || nec M : ne B || resumere M : rerum cre B || coactio Oder : quoactio MB || ex (suprascriptis) om. B || (...) **151** arida syntexis scripsi : aridas intessis (-cessis B) MB arida sintessis Oder || coriagini Oder : corrigi- B corizigi- M || tetanici opist(h)otoni Oder : et antio (-cio B) episto- MB || roborosi scripsi : -risi M -ri si B roborisi Oder.

« **148** La *coactio* est l'ennemie du corps des bêtes et la mère de nombreuses affections, à cause de laquelle survient la cachexie de tout le corps, c'est-à-dire la consommation. À cause d'un trajet et d'un travail longs sans discontinuer, à cause de « l'indigestion » ou d'une faim extrême surviennent la maigreur et l'atrophie. À la suite de quoi il arrive que la peau sur le corps devienne plus resserrée et le poil est plus hérissé, adhérant aux côtes. De là aussi, les tendons de tout le corps sont resserrés, par suite du travail même, à cause duquel les tempes deviennent creuses et les yeux enfoncés. Il lui arrive, à cause du resserrement, de fléchir le dos avec difficulté. Pour cette raison ils urinent par le fourreau et il fait ses crottins avec difficulté. **149** En effet, quand une bête forcée en chemin ou au travail pendant plusieurs jours, exténuée, n'a pas bu ou n'a pas mangé ou bien a eu chaud ou a pris froid, aussitôt les articulations de tout son corps et l'état de ses entrailles, à cause de l'extrême fatigue, deviendront sans force, à la suite de la faiblesse de tous les membres, dont ils sont affectés. De là, elle ne peut pas même recouvrer ses forces physiques. Cette affection s'appelle *coactio*, parce qu'elle arrive en raison d'un travail à faire de force et de l'herbe nouvelle et des causes citées ci-dessus... **151** Du froid pareillement se produisent les maux du poumon, la toux sèche, l'atrophie, et ils sont atteints d'émaciation, de tétanos, d'*opisthotonos*, de rigidité... »

Cette longue explication, faite par un vétérinaire méthodique, qui développe les effets néfastes du resserrement (*strictiorem, constringuntur, per stricturam*) dû au froid, rassemble sous une même notion, la contrainte exercée sur l'animal, tous les maux dont il peut souffrir et qui en découlent : épuisement au travail, conditions climatiques, maltraitance, mauvaise alimentation<sup>23</sup>, entraînant des effets physiologiques désastreux, internes et externes. Ainsi se

<sup>23</sup> La *cruditas* était, chez Columelle 6, 6-7, la cause première de nombreuses maladies des bœufs ; *indigestio*, pénurie, nourriture nouvelle de printemps restent des causes essentielles mais en conjonction avec d'autres. Nous conservons le substantif *primitio, -onis* (Chiron 149) : Oder propose dans l'apparat p. 46 le synonyme *pressio* ou conjecture *perfrictio* (Add. p. XXXII) ; le *ThLL* (*s.u. primitio*) avance une autre hypothèse de K.-D. Fischer, *pruatio*. L'adjectif *primitiuus* désigne les fleurs nouvelles du printemps dont se délectent les abeilles (chez Colum. 9, 13, 2, *his primitiuus floribus inlectae auide uescuntur post hibernam famem*, « attirées par les fleurs nouvelles, elles se nourrissent avidement après la faim hivernale »), ou le jus des poireaux nouveaux (chez Marcell., *med.* 23, 27). L'herbe nouvelle de printemps peut entraîner des maladies (d'où le régime de la mise au vert, DOYEN-HIGUET 2021), comme l'orge nouvelle (Chiron 427, chez le cheval atteint de *cholera* ; 431, chez le cheval céliaque ; 735, orge qu'il faut faire macérer), etc. *Primitio* peut signifier « nourriture nouvelle de printemps » ; Végèce, *mulom.* 1, 37, sur la *coactio*, explicite *primitio : uel nouo hordeo*, l'animal est malade d'ingérer de l'orge nouvelle (mais aussi du très mauvais foin, *uel faeno pessimo*). Sur la digestion comme coction, cuisson par l'estomac des nutriments grâce à la chaleur naturelle, PIETROBELLI 2021 ; sur les explications galéniques du système digestif, TILLOI-D'AMBROSI, 2023.

trouvent expliquées la cachexie, l'atrophie, la maigreur, la consommation. La peau qui colle aux os, *coriago-echedermia*, n'est plus qu'un des symptômes visibles d'un mal que l'on peut éviter par les soins préventifs et la bonne gestion des animaux, quand on en a compris les causes.

De la source vétérinaire de Columelle 6, 13, 2-3 à Chiron 148, les vétérinaires se sont appropriés des savoirs médicaux dont Celse, *med.* 3, 22, donne une synthèse structurée et graduée. Ce dernier expose les trois espèces (*species*) de *tabes*, le dépérissement qui met en péril le patient qui en est affecté (3, 22, *periculosus*). La première s'appelle ἀτροφία (en grec dans le texte), quand le corps ne reçoit plus les nutriments (*summa macies oritur*), soit par manque soit par pléthore de nourriture, impossible à bien digérer. La seconde est la καχεξία, *malus corporis habitus*, quand aucun aliment n'est digéré et que le corps, privé du nécessaire, n'est plus nourri. La troisième, la plus dangereuse (*periculossima species*), est la φθίσις, qui attaque les poumons (avec ulcération, fièvre légère, toux fréquente). Pline, *nat.* 28, 125 (n. 22) transmet cette même liste de maladies. La parenté avec l'information de Celse fait penser à un fonds commun plus ancien. *Coriago* est qualifiée d'*infesta pestis* (6, 13, 2), *perniciosa* (6, 13, 3), répondant à *tabes*<sup>24</sup> chez Celse ; elle se manifeste d'abord par une langueur inexplicée et la maigreur (*ex languore aliquo ad maciem perductus est*), qui correspondent à l'atrophie chez Celse, et que Chiron 407-409 (*infra*) détaillera pour les chevaux sous le nom de *syntexis*. Columelle ne donne pas de nom aux complications qui peuvent survenir (6, 13, 3, *quodsi praedictum uitium inhaeserit*), mais Chiron 148 évoque la *syntexis*, atrophie, et la cachexie, l'amaigrissement extrême, si notre restitution, à la suite de Bücheler, est la bonne (*\*cachectia, id est consumptio*). Enfin, à la suite de la notice sur la *coriago* des bœufs, en 6, 14, 1 (*est etiam illa grauis pernicies, cum pulmones exulcerantur : inde tussis et macies et ad ultimum phthisis inuadit*), Columelle décrit la phtisie (/ Veg., *cur.* 13), qui est la troisième forme de *tabes* pour Celse.

Une autre convergence avec la tradition médicale réside dans la succession des chapitres sur la *coriago* des chevaux (Chiron 404-406, *de echedermia* / Veg., *mulom.* 2, 118, *de coriagine*) et la *syntexis*, Chiron 407-411, *de syntectico* / Veg., *mulom.* 2, 119, *de syntexi*), mal inconnu des hippocrates grecs. La *syntexis*, dans Chiron 407-408 / Veg., *mulom.* 2, 119, est caractérisée par les os saillants sous la peau.

Chiron 407-409 : <i>de syntectico</i>	Végèce, <i>mulom.</i> 2, 119, 1-4 (suivent recettes d'onction et de potion, 5-9) <i>De syntexi</i>
<b>407</b> Si quod iumentum syntecticum fuerit factum, sic cognosces. Erit hic sine febre ut sanum. Nimis macer fiet et cottidie consumit se ipsum, corpus illius et fiet eminentibus omnibus ossibus. Et manducans multum esurit, et quidquid inuenerit, rodere uult famis beneficio. Stercus semper durum adsellatur et trahet per longum tempus. Eo usque uiuunt, nec surgere possunt et iacentes fatigati sic manducant quasi putes eos reficere se posse. Hi autem qui hoc uitio tenentur multum	<b>1</b> Syntexin animalia patiuntur ut homines. Quae ualitudo his declaratur indicibus : cotidie tenuatur in maciem, ossa eminent, multum manducans esurit semper, quidquid inuenerit temptat fame cogente corrodere, durum stercus emittit. <b>2</b> Trahunt longam et miserabilem uitam ut nec surgere ualeant, sed iacentes fatigati multumque manducantes fame moriuntur. Omnis enim esca, quam sumpserint, ad stercus et omnis potus ad urinam conuertitur : <b>3</b> nullus ex

<sup>24</sup> Le substantif est rarement attesté (Chiron 453, pour l'ingestion d'un oiseau ou d'une bête morte avec le fourrage, *maxime enim tabes (canes MB) et cruditatem facit et tortionem ingentem*, « la décomposition en effet cause au plus haut point une indigestion et une colique effroyable » ; en cas de morve chez Vég., *mulom.* 1, 12, 1, *languoris tabe corruptus*, et 1, 19, 2, ou de fistule, 1, 22, 4), tout comme le verbe *tabescere*, employé en cas de morve articulaire (Chiron 176) et précisément d'atrophie (Chiron 408 et Veg., *mulom.* 2, 119, 4, *infra*).

<p>manducantes fame moriuntur. <b>408</b> Consumit hoc uitium eorum medullas. Quidquid enim escam accipiunt, ad stercus se ducit, similiter et potus ad urinam, et nihil ex his ad medullas eorum peruenit, propter quod stomachus eorum concoctionem caloris non patitur. Nimio enim rigore constrictus iocineri nihil propinat, ubi totius corporis uirtus ad nutriendum corpus per sanguinem praeparatur, increscit et uenis et cordi ; ex eo medullae quae nihil sumunt. Ex parte superiore tabescit, in eis ipsum iocur minutum est. Paulatim totum corpus per longum tempus ita erit ut arbor quae partis maioris radicis suae ex aliqua re perdidit. <b>409</b> Et quae minor radix fuerit huius arboris, si ualeat, ad praesens praestat ei uictum ; tamen per tempora stans arescit. Ita syntectici simili modo moriuntur.</p> <p>syntectico (sin-) <i>B</i> : -tecto <i>M</i>    <b>407</b> sanum <i>MB</i> : an sanus ?    tempus. eo <i>scripsi</i>    <b>408</b> quidquid <i>M</i> : quit- <i>B</i>    rigore <i>B</i> : fri- <i>M</i>    constrictus <i>M</i> : -tum <i>B</i>    praeparatur <i>Oder</i> : -tus <i>MB</i>    cordi <i>Oder</i> : -dis <i>MB</i>    quae <i>Oder</i> : qui <i>MB</i>    sumunt. ex parte <i>scripsi</i>    minutum est <i>scripsi</i> : minum et <i>MB</i> minuet <i>Oder</i>    ita — moriuntur <i>om. B</i>.</p>	<p>his sucus, nullum alimentum peruenit ad medullas, propterea quod stomachus eorum nimio rigore constrictus nec concoquere potest nec hepatis aliquid propinare in quo tota uirtus ad nutriendum corpus per dispensationem ciborum et sanguinis praeparatur. <b>4</b> Tabescit iecurque eius semper minuitur ad similitudinem arboris quae, radicibus ex maiori parte praecisis, cum a paruulis aliquamdiu sustentata portauerit frondes, celeriter exarescit.</p> <p><b>1</b> syntexin (sin-) <i>L</i> : synthesim <i>WN</i> sinesim <i>P</i> sunt inter <i>VeF</i> sillat inter (intex <i>Q</i>) <i>AQ</i>    ut <i>WL NP</i> : et <i>VeF AQ</i>    quae ualutudo <i>L VeF AQ</i> : aequalitu- <i>W</i> quae liqui- <i>NP</i>    declaratur <i>WL Ve AQ</i> : -rantur <i>F</i> discernitur <i>NP</i>    indicis <i>WL NP VeF Q</i> : signis <i>A</i>    tenuatur <i>WNP VeF AQ</i> : atte- <i>L, Lom.</i>    maciem <i>WL NP</i> : -cie <i>VeF AQ</i>    ossa eminent <i>WNP VeF AQ</i> : os eminet <i>L, Lom.</i>    inuenerit <i>WL VeF AQ</i> : -uenit <i>NP</i>    fame <i>L NP VeF AQ</i> : -ma <i>W</i>    corrodere <i>W VeF AQ</i> : conru- <i>L<sup>ac</sup> conra- L<sup>pc</sup> contun- NP</i>    emittit <i>WL<sup>2</sup> NP VeF AQ</i> : -tunt <i>L</i>.</p> <p><b>2</b> longam <i>om. NP</i>    et <i>W</i> : ac <i>LP VeF AQ</i> hanc <i>N</i>    miserabilem <i>WL NP VeF Q</i> : mirabi- <i>A</i>    fatigati <i>WL NP Ve AQ</i> : -gata <i>F</i>    (multum)que <i>om. NP Ve</i>    manducantes <i>om. L</i>    fame <i>L NP VeF AQ</i> : -mae <i>W</i>    omnis <i>WL NP VeF</i> : -nem <i>AQ</i>    esca <i>WL NP F</i> : -cam <i>F AQ</i>    sumpserint <i>L VeF AQ</i> : -serit <i>W</i> suscipit <i>NP</i>    et <i>om. W</i>    et — urinam <i>om. AQ</i>    conuertitur <i>WL NP Ve</i> : -tetur <i>F</i>.</p> <p><b>3</b> nullus — sucus <i>om. VeF</i>    nullus — praeparatur <i>om. NP</i>    medullas <i>W VeF AQ</i> : -lam <i>L</i>    praeterea quod <i>L VeF AQ</i> : -reaque <i>W</i>    concoquere <i>W</i> : co- <i>L VeF AQ</i>    epati <i>W VeF AQ</i> : pati <i>L</i>    propinare <i>WL F AQ</i> : pro mare <i>Ve</i>    nutriendum <i>WL F AQ</i> : nuthendum (nuti- <i>Ve<sup>pc</sup></i>) <i>Ve<sup>ac</sup></i>    ciborum <i>om. AQ</i>    et <i>om. A</i>    praeparatur <i>L VeF AQ</i> : reparatur <i>W</i>.</p> <p><b>4</b> deest in <i>NP</i>    tabescit <i>W VeF Q</i> : -cet <i>L om. A</i>    iecur — minuitur <i>om. L</i>    iecurque eius <i>W VeF AQ</i> : iecur corpusque <i>Lom.</i>    minuitur <i>W, ed. pr.</i> : -etur <i>Ve AQ</i> minuet <i>F</i>    maiori <i>W VeF AQ</i> : -re <i>L</i>    a <i>W VeF A</i> : ad <i>Q om. L</i>    aliquamdiu <i>WL VeF Q</i> : -quam <i>A</i>    sustentata <i>L F AQ</i> : -tatas <i>W</i> substenta <i>Ve</i>.</p>
---	--

## Traduction de Chiron

« **407** Si une bête est atteinte d'atrophie, tu le reconnaîtras ainsi. Celle-ci n'aura pas de fièvre comme une bête en bonne santé. Elle deviendra excessivement maigre et chaque jour se consume elle-même, son corps aussi le deviendra, avec tous les os saillants. Et bien qu'elle mange beaucoup, elle est affamée, et tout ce qu'elle aura trouvé, elle veut le ronger du fait de la faim. Elle évacue un crottin toujours dur, et elle traînera pendant longtemps. Tout le long de leur vie, elles ne peuvent pas même se relever et, couchées, fatiguées, elles mangent assez pour faire penser qu'elles peuvent se refaire une santé. Or celles qui sont en proie à ce mal, tout en mangeant beaucoup, meurent de faim. **408** Ce mal consume leurs moelles. En effet, tout ce qu'elles reçoivent de nourriture s'en va en crottin, de même la boisson aussi en

urine, et rien de cela ne leur parvient aux moelles, parce que leur estomac ne permet plus la coction obtenue par la chaleur naturelle. En effet, resserré par une rigidité excessive, il n'offre plus rien au foie, là où la faculté du corps entier est élaborée pour nourrir le corps par le moyen du sang, <qu'il> produit pour les veines et le cœur ; en conséquence, des moelles qui ne s'approprient rien. Depuis la partie supérieure, il dépérit ; en eux le foie même est diminué. Peu à peu, le corps entier, sur le long temps, sera comme un arbre qui a perdu la majeure partie de sa racine à cause de quelque accident. **409** Et ce qui fut une racine secondaire de cet arbre, pour peu qu'elle soit en état de le faire, lui fournit dans l'immédiat sa nourriture ; cependant avec le temps, il se dessèche debout. Ainsi les animaux atteints d'atrophie, d'une manière semblable, se meurent. »

#### Traduction de Végèce

« **1** Les animaux souffrent d'atrophie comme les hommes. Et cette maladie se décèle par les indices suivants : chaque jour il s'amaigrit, les os saillent ; tout en mangeant beaucoup, il a toujours faim, il essaie de ronger sous l'emprise de la faim tout ce qu'il trouve, il rejette un crottin dur. **2** Ils mènent une vie longue et misérable de telle sorte qu'ils n'ont pas même la force de se lever mais qu'étant couchés, ils sont fatigués et, bien que mangeant beaucoup, ils meurent de faim. En effet toute la nourriture qu'ils ont consommée se transforme en crottin, et toute la boisson en urine : **3** de celles-ci, aucun suc, aucun aliment ne parvient aux moelles, pour la raison que leur estomac, resserré par un excès de rigidité, ne peut ni « digérer », ni rien offrir au foie où est préparée toute la faculté de nourrir le corps par la répartition des aliments et du sang. **4** Il dépérit et son foie diminue en permanence à l'image d'un arbre qui, ses racines ayant été coupées en majeure partie, bien qu'il porte du feuillage, alimenté pendant quelque temps par de toutes petites racines, dessèche rapidement. »

L'explication du vétérinaire est empruntée à la médecine humaine. Végèce souligne la communauté entre hommes et animaux et réécrit le texte de ce vétérinaire, très maladroit et peut-être déjà altéré, qui ressemble à une fiche d'enseignement inspirée d'un manuel de vulgarisation ou de formation médicale et explique le processus digestif selon la tradition hippocratique et galénique de la coction. Les aliments « ne font que passer » et sont évacués tels quels à cause du froid : il n'y a pas de cuisson dans l'estomac faute de la chaleur naturelle<sup>25</sup>, ni de distribution et d'assimilation ; les résidus utiles de la coction ne sont pas reçus par le foie qui les transforme en sang, les veines ne véhiculent plus le sang, nourrissant lui-même les différentes parties du corps (chair, os, moelle) ; le foie s'étiolé à l'intérieur ; le cœur ne reçoit plus le sang pour produire la chaleur vitale. L'ensemble du processus de la « digestion » est perturbé et engendre des maladies dont la maigreur est le signe visible.

<sup>25</sup> Le rôle de l'estomac est encore expliqué par Chiron 208-210 et Végèce, *mulom.* 1, 40, 1, 1, *Primum uenter ipse, qui aqualiculus nominatur, totius corporis obtinet dominatum, in cuius capacitate cibus potusque miscetur ac per digestionem naturali calore decoctus, separatis humoribus, partem ad substantiam membrorum conuertit in sanguinem, partem in urinas resoluit, partem secernit in stercola*, « D'abord le ventre lui-même, que l'on appelle estomac, tient tout le corps sous sa domination : il est l'espace où la nourriture et la boisson se mélangent et une fois cuites du fait de la digestion par la chaleur naturelle, les humeurs étant à part, pour partie se transforment en sang pour nourrir les membres, pour partie se dissolvent en urines, pour partie s'éliminent en excréments. » Le rôle du foie n'est pas mentionné : or, dans Chiron 408 est bien mentionné son rôle essentiel : c'est lui qui transforme en sang les nutriments utiles, qui ont subi une première coction dans l'estomac. Le texte de Chiron, *per sanguinem praeparatur, increscit et uenis et cordi*, paraît lacunaire : *increscit* a le sens de « faire naître », « produire » ; il manque sans doute un relatif *quem*, « que le foie produit pour les veines et le cœur ». Végèce complète l'explication et précise son rôle de répartiteur, *per dispensationem*. Voir PIETROBELLI 2021, p. 1 n. 4 (en ligne), sur la sanguinification et la distribution.

#### 4. Les traitements

On comprend dès lors que les deux traitements principaux soient les massages, avec fomentations, et les potions. Les massages sont délassants après le travail, préventifs et curatifs. Le maître de troupeau surveille les animaux quotidiennement : il est à même de suspecter le moindre signe anormal, par la vue et par le toucher, et l'état de la peau livre un indice pour le diagnostic : Virgile, Columelle et Végèce insistent sur un geste familier et habituel, l'étirement de la peau, lors du massage quotidien. Après la journée de travail, ceux qui s'occupent des animaux doivent pétrir vigoureusement les endroits qui ont supporté le joug et été serrés par la sangle<sup>26</sup>. Les frictions sont souvent faites, comme entretien quotidien au retour du travail :

Columelle, 2, 3, 1-2

*Boues cum ab opere disiunxerit, substrictos confricet manibusque conprimat dorsum, et pellem reuollat nec patiatur corpori adhaerere, quia id genus morbi maxime est armentis noxium. Colla subigat merumque faucibus, si aestuauerint, infundat.*

« Quand il aura dételé les bœufs à l'issue du travail, qu'il frotte vivement les animaux contractés et leur presse le dos manuellement, qu'il soulève la peau et ne la laisse pas adhérer au corps, parce que ce genre de maladie est très dommageable pour les troupeaux. Qu'il leur masse le cou et arrose de vin pur leur gorge, s'ils ont trop chaud. »

Veg., *mulom.* 1, 56, 21 (chapitre de zootechnie)

**21** *Animalia uero macie tenuata non absque studio diligenti reuocantur ad corporum firmitatem. Nam oleo ueteri uinoque permixto et tepefacto in sole per omne corpus unguentur et contra pilum multorum manibus perfricantur, ut nerui mollescant cutisque laxetur et sudor erumpat. Quo facto cooperta in pontili tepido collocantur.*

**21** *tenuata WNP F* : atte- *AQ* remota si *Ve* || *firmitatem W Ve F AQ* : sanitatem *NP F* || *permixto WNP* : commix- *Ve F* *permixtis A* *percommistis Q* || *tepefacto WNP Ve F A* : -tis *A<sup>2</sup>Q* || *omne WNP Ve F* : totum *AQ* || *unguntur WNP F AQ* : ungan- *Ve* || *sudor erumpat WN Ve F AQ* : sudore rumpat *N* || *cooperta WNP Ve F* : -pertus *AQ* || *pontili WAQ* : potili *Ve* loco *NP* potili loco *F* || *collocantur W Ve F* : -centur *NP AQ*.

« **21** Quant aux animaux atteints de maigreur, ils ne retrouvent un état physique robuste qu'avec des soins attentifs. De fait on les enduit sur tout le corps de vieille huile mélangée à du vin et tiédie au soleil et on les frictionne à rebrousse poils à beaucoup de mains pour que les tendons se ramollissent, que la peau se relâche et que la sueur sorte. Cela fait, on leur met une couverture et on les installe sur un plancher mortaisé tiède. »

Les notions de fatigue, de faiblesse et de dessèchement sont médicales. Pour Galien (*De sanitate tuenda* 3, 7 = VI, 201, 10 - 202, 3 Kühn), l'effort physique intense du sportif doit être suivi de récupération par des traitements apothérapeutiques, massages, étirements, car il provoque la sécheresse du corps (ξηρότης, ισχνότης)<sup>27</sup>. L'huile fraîche pour le massage a la vertu de délasser, d'adoucir la peau, et de faire disparaître la fatigue des athlètes (*De simplicium*

<sup>26</sup> La pratique du massage chez les enfants, après l'effort, dans les palestres, les thermes, est autant hygiénique que thérapeutique et remonte à Hippocrate : pédotribes et iatraliptes sont plus que des masseurs ; le iatralipte serait l'héritier des thérapies préconisées par le médecin Asclépiade de Pruse (I<sup>er</sup> s. av. J.-C.) (FISCHER 1979, p. 166). Le massage a des vertus opposées, σαρκῶσαι, « donner de l'embonpoint », quand il le faut, ou μινυθῆσαι, « faire maigrir » (Gal., *De sanitate tuenda*, 2, 3 = VI, 93 Kühn).

<sup>27</sup> FELSENHOLD 2011 (en ligne) : p. 79, 258, 292-294 (sur l'obstruction des pores), 296-303 (sur les divers types de massages), 304-306 (sur les agressions extérieures, le froid qui resserre la peau, le soleil qui la dessèche), 309-314 (sur les huiles de massage).

*medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 2, 5 = XI, 475, 18 - 477, 5 Kühn), τὸ ἔλαιον ἴαμα κόπων. Galien établit une typologie des massages avant l'effort, entre deux séances d'exercices, après l'effort : les massages apothérapeutiques après l'effort ont pour but de vider les pores des résidus, de faire évacuer (sueurs, excréments), de réchauffer. On comprend ainsi le blocage du gros intestin par le resserrement, symptôme de Chiron 404 (*nec sterces reddere potest*), que Végèce ne retiendra pas. Comme les pédotribes, les masseurs des athlètes ou ceux des thermes, les gardiens des bœufs, les palefreniers veillent à froter (*fricare*), presser, malaxer, pétrir le dos (*tractare, subigere, καταψᾶν / percatapsare*) et l'encolure de leurs animaux après l'effort, avec de l'huile pour les délasser et rendre la friction plus douce. Columelle, 6, 30, 1, est formel : masser le cheval amaigri à l'aide de la main vaut souvent mieux qu'une nourriture excessive (*saepe plus prodest pressa manu subegisse terga equi quam si largissime cibos praebeas*). La médecine vétérinaire partage les bonnes pratiques de la médecine humaine. Le massage ne figure pas chez Caton : peut-être s'est-il généralisé aux animaux comme aux hommes depuis Asclépiade de Pruse qui l'utilisait beaucoup<sup>28</sup>. Celse, 2, 14, 2, reprend la typologie d'Hippocrate, *Off.* 17<sup>29</sup> :

*frictione, si uehemens sit, durari corpus, si lenis, molliri, si multa, minui, si modica, inpleri.*  
« par la friction, si elle est vigoureuse, le corps est endurci, si elle est douce, il est ramolli, si elle se prolonge, il est amaigri, si elle est modérée, il est épaissi. »

Et il explique le rôle de la friction qui permet aux nutriments de parvenir jusqu'à la peau (2, 14, 3)

*...et impletur non ipsa frictione sed eo cibo qui postea usque ad cutem digestionem quadam relaxatam penetrat.*

« et (un corps) est rempli, non par la friction elle-même mais par la nourriture qui par la suite pénètre, par une sorte de distribution, jusqu'à la peau une fois qu'elle a été relâchée. »

Le massage du bœuf ou du cheval atteint de *coriago* avait donc pour but de réactiver la circulation et la répartition des nutriments jusqu'à la peau et de leur redonner de l'embonpoint. Il était donc nécessaire, comme le souligne Végèce, 2, 118, 2 (*Sed parum est unctione corio mederi, nisi potionibus interna curentur*), visiblement bon connaisseur sinon de Celse directement, du moins de la littérature médicale, d'y joindre un complément alimentaire, une potion. Selon Hippocrate le vétérinaire M 90 (*CHG* 2, 37, 10-18), l'unique remède consiste à changer le régime alimentaire du cheval (λαβὼν ἄλλην τροφήν). Les grains d'ers concassés (ὀρόβους τεθραυσμένους) sont privilégiés après avoir été arrosés de vin. La ration quotidienne du cheval convalescent, celle qui le rendra « robuste et épais » (εὐρωστος καὶ παχύς), est décrite avec précision : 1 setier (ca. ½ litre) de vesces (βικίον) et le triple d'orge grillée (κριθαὶ πεφρυγμέναι). Une chénice (ca. 1 litre) de blé grillé (σῖτος πεφρυγμένος) humecté de saumure

<sup>28</sup> Déjà préconisées par Hippocrate (Celse, *med.* 2, 14, 2), les frictions sont généralisées par Asclépiade de Pruse ou de Bithynie à Rome (première moitié du 1<sup>er</sup> s. av. J.-C.), selon qui le corps est constitué de canaux et de pores par lesquels circulent des particules ; leur blocage cause les maladies ; les exercices, les frictions visent à les remettre en mouvement : FRAISSE 2016, p. 110-111. Les héritiers d'Asclépiade sont les médecins et les vétérinaires méthodiques, parmi lesquels se trouve Chiron.

<sup>29</sup> Ἀνάτριψις δύνεται λῦσαι, δῆσαι, σαρκῶσαι, μυυθῆσαι· ἢ σκληρῆ, δῆσαι, ἢ μαλακῆ λῦσαι· ἢ πολλῆ μυυθῆσαι, ἢ μετρίῃ παχῦναι, « Le massage peut relâcher, resserrer, engraisser, amincir. Le massage dur pour resserrer ; le massage mou pour relâcher ; le massage intense pour amincir ; le massage modéré pour épaissir. » (éd. et trad. JOUANNA 2024).

et de la μάζα, une sorte de bouillie d'orge<sup>30</sup>, feront également l'affaire. Columelle, 6, 30, 1, préfère le blé à l'orge, l'un et l'autre torréfiés (*celerius torrefacto tritico quam hordeo reficitur*)<sup>31</sup>. Le fourrage de froment (τὴν γράστιν ... πυρίνην) est l'unique nourriture mentionnée par Apsyrτος M 87 B 68, 1 pour le cheval amaigri, au terme de l'énumération d'une petite dizaine d'injections et de potions. Les réceptaires de la *Collection d'hippiatrie grecque* (M 1062 B 130, 134) conservent la description par Apsyrτος de deux βρεκτά (macérations) en usage chez les Cappadociens et les Syriens pour les chevaux maigres (λεπτοί)<sup>32</sup>. Leur composition comprend 3 *modii* (ca. 26 litres) d'orge (κριθή), 3 setiers de fèves (φάβα), 8 setiers de pois chiches (ἐρέβινθος) et de fèves (φάσηλος), 2 setiers de vesces (ὄροβος) ; la préparation syrienne ne se distingue que par l'ajout d'un setier de pommes de pin (στρόβιλοι) et de raisins secs (σταφίδες). Les aliments doivent macérer avant d'être mélangés et séchés ensemble. Quant à l'injection des Arméniens décrite par Théomnestos M 89 B 68, 5 pour les chevaux amaigris au niveau du dos (cf. *supra*), elle se compose d'iris (d'Illyrie) pilés, de poivre et de miel, ainsi que – ce qui n'est pas sans rappeler la composition du βρεκτόν syrien chez Apsyrτος – de pommes de pin et de raisins secs. Chiron 405 propose une potion appétente et échauffante de vin, huile, myrrhe et poivre : Végèce, *mulom.* 2, 118, 2, ajoute des quantités et des qualités (vieux vin odorant, huile fraîche) ; rue, oignons, graine de roquette, opopanax composent aussi d'autres potions.

### *En guise de conclusion*

Les dénominations *coriago* (et l'adjectif dérivé *coriaginosus*) et ἐχθερμία *echedermia* appartiennent au monde rural et à la langue des vétérinaires pour décrire une maigreur inquiétante chez le bœuf et le cheval : elles sont anciennes et pourraient remonter bien avant le 1<sup>er</sup> siècle de notre ère et leur première apparition chez Columelle et Apsyrτος. Chiron puis, à la fin du IV<sup>e</sup> s., Pélagonius et Végèce les utilisent toujours. Chez Columelle, il s'agit bien d'une maladie à part entière, qualifiée d'*infesta pestis*, reconnue par son symptôme caractéristique, l'état de la peau dû au décharnement, comme beaucoup d'autres « maladies » animales, par exemple celles qui doivent leur nom à un comportement anormal : *achanus*, « prostration », « hébétude » (phase de la peste bovine, Veg., *cur.* 2, 1) ; *arabus*, « bruxisme » (intoxication au millepertuis perforé, Veg., *mulom.* 2, 87) ; *uerago*, « tournoiement », « vertige » (intoxication à l'ers, Chiron 165) ; *circius*, « tournis du mouton » (cénurose, Chiron 165) ; *acceus*, « marche sur la pointe des onglons » (rouget ou érysipèle, Chiron 165)<sup>33</sup>. Comme dans beaucoup d'autres cas, la vraie raison échappait à la connaissance et l'absence d'autres symptômes concomitants empêchait d'identifier une maladie particulière. Mais chez Apsyrτος ἐχθερμία est employé dans le contexte du mal d'épaule chronique et l'on peut supposer, entre autres cas possibles<sup>34</sup>, une amyotrophie, la fonte de la masse musculaire, symptôme d'une épaule qui ne travaille plus normalement. Dans la plupart des emplois ensuite, *coriago-echedermia* est d'abord un

<sup>30</sup> Sur cette préparation à base de gruau d'orge trempé dans un liquide, voir Galien, *De alimentorum facultatibus*, I, 12 (XI, 508, 3 - 510, 16 K). Contrairement à ce que certains pensaient, elle n'a rien de nourrissant (μήτε τὸ τρόφιμον), précise le médecin de Pergame.

<sup>31</sup> Les anciens semblent considérer les aliments torréfiés comme plus nourrissants, voir Galien, *De alimentorum facultatibus* I, 12 (XI, 509 K, οὐκ ὀλίγον ἢ φρυγεῖσα ξηρότερον μὲν καὶ αὐτὸ τοῦτο καὶ δυσθραυστότερον ἴσχει, ξηρότερον δὲ καὶ τὸ τούτου κρεῖττον, ἐξ οὗ τὴν τροφήν ἐλάμβανε τὸ σῶμα « si elle est grillée, sa matière devient plus sèche et plus difficile à casser. Mais cette matière plus sèche est aussi la partie essentielle et c'est par elle que le corps est nourri » (éd. et trad WILKINS 2013, p. 49).

<sup>32</sup> Sur ce régime, voir SEVILLA 1922 ; DOYEN-HIGUET 2019, p. 359-360 (note 52).

<sup>33</sup> CAM et VALLAT 2025.

<sup>34</sup> Voir SÉPHOCLE, GITTON-RIPOLL, VALLAT 2012, p. 181 et les 4 cas possibles ; BAZAY 2025.

symptôme, surtout quand le contexte est énoncé, avec ses différents degrés. L'amaigrissement peut être détecté à ses débuts : toujours négatif<sup>35</sup>, il est visible et sensible sous la main de celui qui entretient les bœufs ou les chevaux, par le massage quotidien, le bouchonnage, quand le cavalier passe la main sur le dos pour lisser les poils avant d'ajuster la matelassure. Le premier traitement est de corriger le régime alimentaire. Plus grave, l'amaigrissement extrême du corps, quand la peau colle aux os, alors même que l'animal continue de s'alimenter, signale une maladie et une fonte musculaire incompréhensible. Les vétérinaires ont associé la maigreur à des maladies (morve essentiellement), cherché les causes dans les usages (refroidissement, surmenage ou *coactio*, exténuation, malnutrition, maltraitance), des explications physiologiques savantes (*cruditas*, rôle de la nutrition et de la digestion), et étoffé le tableau clinique grâce à la médecine humaine en lui empruntant ses dénominations, atrophie, cachexie, dépérissement (*syntexis*, \**cachectia*, *consumptio*).

L'émaciation a longtemps figuré dans la description de différentes maladies débilitantes équinés et surtout bovines. En 1740, « le bœuf est quelquefois si maigre que la peau est collée aux os<sup>36</sup> ». On décrit sous le nom d'atrophie une maladie à part entière :

« Maigreur excessive de l'animal. Elle est ordinairement la suite de quelque maladie intérieure. On y remédie en rétablissant les forces dans leur état naturel par une nourriture bien choisie, telle que le bon foin, l'avoine, l'orge en grain, l'eau blanchie avec de la farine, les lavements nutritifs et le repos. La maigreur est incurable lorsqu'elle est symptomatique, c'est-à-dire lorsqu'elle est entretenue par des suppurations internes, des ulcères du poulmon, ...<sup>37</sup> »

Les progrès de la clinique vétérinaire ne feront pas disparaître le concept de *coriagio*, au moins du registre cutané. Dans une description de 1869 de la pneumonie chronique et de la péripneumonie contagieuse des bovins, « la peau est sèche, adhérente, point souple, les poils se redressent<sup>38</sup>. » Nocard et Leclainche observent en 1903 le même signe dans les formes intestinale et cachectique de la pasteurellose<sup>39</sup>, de même que dans la tuberculose des voies respiratoires : « la peau, adhérente et sèche, est accolée aux tissus sous-jacents<sup>40</sup> ». Gustav Rosenberger<sup>41</sup> en élargira la signification : « miroirs de la santé », les altérations du poil et de la peau – notamment quant à l'élasticité et la mobilité de celle-ci sur son substrat – manifestent l'absence de réserve grasseuse et la déshydratation associées à certaines maladies chroniques. De nos jours, l'émaciation n'est plus qu'un élément diagnostique accessoire.

---

<sup>35</sup> Une belle musculature est un critère de beauté et de performance (CAM 2007, p. 25-38, sur le dos double ; CAM, POULLE-DRIEUX et VALLAT 2012, p. 97-98 et 100-101) ; la fonte musculaire avait des conséquences économiques sur les rendements, compromettait le travail quotidien, les capacités de transport, d'où la forte inquiétude suscitée par la *coriagio* et l'intérêt des vétérinaires.

<sup>36</sup> LIGER 1740, *s.u.*

<sup>37</sup> ROZIER 1785, *s.u.* Atrophie, Médecine vétérinaire, p. 64.

<sup>38</sup> CRUZEL 1869, p. 253 et 221.

<sup>39</sup> NOCARD, LECLAINCHE 1903, p. 17 et 18.

<sup>40</sup> *Ibid.*, t. 2, p. 35.

<sup>41</sup> ROSENBERGER *et al.* 1979, p. 92 et 101.

## BIBLIOGRAPHIE

### Abréviations

CHG = ODER E., HOPPE K. (éd.), 1924-1927 : *Corpus hippiatricorum Graecorum I Hippiatrica Berolinensia – Appendix II Hippiatrica Parisina, Cantabrigiensia, Londinensia, Lugdunensia – Appendix Additamenta Londinensis, Excerpta Lugdunensia – Appendix*, Leipzig, réimpr. Stuttgart 1971 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).

LSJ = LIDDELL H. G., SCOTT R., *A Greek-English Lexicon* (version revue et augmentée par H. S. Jones, 1968), Oxford, 1996<sup>9</sup> (<https://philolog.us/ljsj>).

ThLL = *Thesaurus linguae Latinae* (<http://www.thesaurus.badw.de>).

### Sources et travaux

ADAMS J. N., 1995 : *Pelagonius and Latin veterinary Terminology in the Roman Empire*, Leyde.

ANDRÉ J., 1985 : *Les noms de plantes dans la Rome antique*, Paris.

BAZAY C., 2025 : « 11 causes de perte musculaire chez le cheval », article en ligne publié le 21/09/2025 : <https://madbarn.ca/fr/perte-musculaire-chez-le-cheval/> (adresse vérifiée le 29/03/2026).

BEAUJARD E., 2024 : « L’imbroglio des sources dans la tradition vétérinaire ancienne. Le cas de l’hippiatre Eumèlos de Thèbes », dans M.-H. MARGANNE, A. RICCIARDETTO (éd.), *Éditer, traduire et commenter les textes vétérinaires grecs et latins de l’Antiquité et du Moyen Âge. Actes du VI<sup>e</sup> colloque international de médecine vétérinaire antique et médiévale (Liège, 26-28 mars 2020)*, Liège (*Papyrologica Leodiensia*, 10), p. 107-121.

— (éd.) 2025 : *Les fragments de l’hippiatre Eumèlos de Thèbes*, Louvain-la-Neuve (*Anecdota Lovaniensia Nova. Series Orientalia*, 7).

BODSON L., 1991 : « Le vocabulaire latin des maladies pestilentiennes et épizootiques », dans G. Sabbah (éd.), *Le Latin médical. La constitution d’un langage scientifique. Réalités et langage de la médecine dans le monde romain. Actes du III<sup>e</sup> Colloque international « Textes médicaux latins antiques »*, Saint-Étienne, 11-13 septembre 1989, Saint-Étienne (Centre Jean-Palermo. Mémoires, 10), p. 215-241.

CAM M.-Th., 2007 : « Contribution au lexique anatomique du cheval », *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 81.1, p. 25-38.

— 2024 : « Les résines crues des vétérinaires latins : *dicamen (bicamen)*, *cauealis (cabialis)* et *eronalis* », dans E. BEAUJARD, P. PIETQUIN, T. VAN HAAL (éd.), *Un riche pâturage de mots. Études d’hippiatrie, de linguistique, d’histoire et de culture classiques offertes à Anne-Marie Doyen et à Herman Seldeslachts à l’occasion de leur éméritat*, Louvain (Collection d’Études classiques, 33), p. 51-82.

CAM M.-Th., POULLE-DRIEUX Y., VALLAT Fr., 2012 : « Questions d’anatomie chez Végèce (*mulom.* 3, 1-4) », *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 86.1, p. 77-101.

CAM M.-Th., VALLAT Fr., 2025 : « Épizooties et intoxications chez Chiron et Végèce : nommer les “maladies d’effectifs” (*acceus*, *achanus*, *alienatus morbus maleus*, *arabus*, *circius*, *mania*, *uerago*) », *Les Études classiques* 93, p. 357-405.

- CHANTRAINE P., 1968 : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. 1, Paris.
- CRUZEL J., 1869 : *Traité pratique des maladies de l'espèce bovine*, Paris.
- DIEU É., 2020 : « Quelques considérations sur le vocabulaire de la maigreur et de la minceur en grec ancien et en latin », dans E. GALBOIS, S. ROUGIER-BLANC (éd.), *Maigreur et minceur dans les sociétés anciennes. Grèce, Orient, Rome*, Bordeaux (*Scripta Antiqua*, 132), p. 37-50.
- DOYEN-HIGUET A.-M., 2006 : *L'Épitomé de la Collection d'hippiatrie grecque. Histoire du texte, édition critique, traduction et notes*, Louvain-La-Neuve (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 54).
- 2019 : « Apsyrτος de Clazomènes, sa vie, son œuvre », *Les Études classiques* 87, p. 351-409.
- 2021 : « Mise au vert », *Les Études classiques* 89, p. 87-104.
- ERNOUT A., 1946 : « Les noms en -ago, -igo, -ugo du latin », dans ID., *Philologica*, t. 1, Paris (Études et commentaires, 1), p. 165-192 (article paru en 1941 dans : *Revue de philologie* 15, p. 85-111).
- FELSENHELD E., 2011 : *La médecine du sport chez Galien : corps athlétiques, corps sains, corps malsains*, Th.D. diss., Paris-Sorbonne (<https://theses.fr/2011PA040229>).
- FISCHER K.-D., 1979 : « Der ärztliche Stand im römischen Kaiserreich », *Medizinhistorisches Journal* 14, p. 165-175.
- FRAISSE A., 2016 : « Soigner la folie dans l'Antiquité ? Le témoignage de Celse », *Vita Latina* 193-194, p. 106-120.
- FRISK Hj., 1960 : *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1, Heidelberg (Indogermanische Bibliothek, 2<sup>e</sup> série).
- GEORGOUDI S., 1990 : *Des chevaux et des bœufs dans le monde grec*, Paris-Athènes.
- GITTON-RIPOLL V. (éd.), 2019 : *Pélagonius Saloninus. Recueil de médecine vétérinaire*, Paris (Collection des Universités de France).
- IHM M. (éd.), 1892 : *Pelagonii artis veterinariae quae extant*, Leipzig (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).
- JOUANNA J. (éd.), 2024 : *Hippocrate. L'officine du médecin*, Paris (Collection des Universités de France).
- LAZARIS S., 2007 : « Essor de la production littéraire hippiatrice et développement de la cavalerie : contribution à l'histoire du cheval dans l'Antiquité tardive », dans M.-Th. CAM (éd.), *La médecine vétérinaire antique. Sources écrites, archéologiques, iconographiques. Actes du colloque international de Brest, 9-11 septembre 2004, Université de Bretagne Occidentale*, Rennes, p. 87-102 (<https://books.openedition.org/pur/25524>).
- 2023 : « Considérations sur la période d'activité d'Apsyrτος, hippiatre grec », *Archives internationales d'histoire des sciences* 73, p. 6-37.
- LIGER L., 1740<sup>5</sup> : *La Nouvelle Maison Rustique*, 2 t., Paris.
- LOMMATZSCH E. (éd.), 1903 : *P. Vegeti Renati Digestorum artis mulomedicinae libri*, Leipzig (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).

- MCCABE A., 2007 : *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine. The Sources, Compilation and Transmission of the Hippitrica*, Oxford (Oxford Studies in Byzantium).
- MUDRY Ph., 2003 : « *Sol medicus* : thérapies du soleil et de la lumière chez les médecins anciens grecs et romains », dans P. CARMIGNANI *et al.* (éd.), *Rythmes et lumières de la Méditerranée*, Perpignan, p. 71-83 (<https://doi.org/10.4000/books.pupvd.22922>).
- NOCARD E., LECLAINCHE E., 1903<sup>3</sup> : *Les maladies microbiennes des animaux*, 2 t., Paris.
- ODER E. (éd.), 1901 : *Claudii Hermeri Mulomedicina Chironis*, Leipzig (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).
- PETITJEAN M., 2019 : « La datation d'Apsyrtos : données militaires et prosopographiques », *Les Études classiques* 87, p. 331-349 et 470-489.
- PIETROBELLI A., 2021 : « Théories et imaginaire de la digestion dans l'Antiquité », dans F. COLLARD et É. SAMAMA (éd.), *Histoire du ventre : entrailles, tripes et boyaux. Antiquité, Moyen Âge, Époque moderne. Actes des 9<sup>e</sup> Rencontres d'histoire de la médecine, des pratiques et des représentations médicales, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, Université de Paris-Nanterre et Institut d'Études avancées de Paris, 10 - 12 mars 2021*, Paris, p.31-43.
- PINAULT G.-J., 2001 : « Le type latin *uorago* : un reflet d'un suffixe indo-européen », *Glotta* 77, p. 85-109.
- POULLE-DRIEUX Y., 2007 : « Végèce et le méthodisme », dans M.-Th. CAM (éd.), *La médecine vétérinaire antique* (cit. LAZARIS 2007), p. 223-233 ([La médecine vétérinaire antique - Végèce et le méthodisme - Presses universitaires de Rennes](#)).
- RODGERS R. H. (éd.), 2010 : *L. Iuni Moderati Columellae Res rustica*, Oxford (Oxford Classical Texts).
- ROSENBERGER G. *et al.*, 1979 : *Examen clinique des bovins. Méthodes, résultats, interprétations* (trad. O. Hurstel, J. Espinasse, M. Stöber), Paris.
- ROZIER Fr., 1785 : *Cours complet d'agriculture théorique, pratique, économique et de médecine rurale et vétérinaire*, t. 2, Paris.
- DE SAINT-DENIS E., 1926 : *Virgile. Géorgiques* (9<sup>e</sup> tirage revu par R. Lesueur, 1995), Paris (Collection des Universités de France).
- SÉPHOCLE L., GITTON-RIPOLL V., VALLAT Fr., 2012 : « Extension et insufflation : les soins de l'épaule du cheval chez les hippocrates antiques », *Bulletin de la Société française d'histoire de la médecine vétérinaire* 12, p. 177-206.
- SEVILLA H.-J., 1922 : « Un régime alimentaire pour les chevaux maigres et exténués en Cappadoce », *Bulletin de la Société française d'histoire de la médecine* 16, p. 58-64.
- SKODA Fr., 1988 : *Médecine ancienne et métaphore. Le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien*, Paris.
- TILLOI-D'AMBROSI D., 2022 : « Le ventre et le régime dans l'Antiquité romaine », *Siècles* 53 (<https://journals.openedition.org/siecles/10552>).
- WILKINS J. (éd.), 2013 : *Galien. Sur les facultés des aliments*, Paris (Collection des Universités de France).

## RÉSUMÉ

*Coriago* et ἐχεδερμία *echedermia* nomment chez Columelle, Apsyrtos, Chiron et Végèce un état morbide de la peau du bœuf et du cheval, qui adhère au corps et qu'on ne peut tirer et assouplir par le massage : ces appellations signalent la maigreur, le dessèchement et l'amyotrophie (dans le cas du mal d'épaule chronique). Elles désignent en fait un symptôme de nombreuses maladies, identifiées ou non, longtemps considéré comme une maladie à part entière, avec ses traitements propres, qui demeurait incurable, quand la cause échappait à la connaissance (Eumèlos, Apsyrtos, Chiron, Théomnestos). Les vétérinaires ont développé l'étiologie, emprunté à la médecine ses explications physiologiques (processus digestif) et ses dénominations (*syntexis*).

## ABSTRACT

*Coriago* and ἐχεδερμία (*echedermia*) are used by Columella, Apsyrtos, Chiron, and Vegetius to describe a pathological condition of the skin in cattle and horses, in which the skin adheres to the body and cannot be pulled away or softened by massage : these terms noticed emaciation, desiccation, and muscle atrophy (in case of a chronic shoulder pain). They actually indicate a symptom of numerous diseases, identified or not, long considered as a particular disease with its own treatments, and which remained incurable when the cause was unknown (Eumelos, Apsyrtos, Chiron, Theomnestus), and it remained incurable. Veterinarians have developed the etiology, borrowing from medicine its physiological explanations (digestive process) and its terminology (*syntexis*).

## MOTS-CLEFS

1. médecine vétérinaire
2. *coriago*
3. ἐχεδερμία / *echedermia*
4. *syntexis*
5. maigreur
6. amyotrophie

## KEYWORDS

1. veterinary medicine
2. *coriago*
3. ἐχεδερμία / *echedermia*
4. *syntexis*
5. thinness
6. muscles atrophy

How to cite : E. BEAUJARD, M.-Th. CAM et Fr. VALLAT, « *Coriago* et ἐχεδερμία chez les vétérinaires gréco-latins », *BABELAO* 15 (2026), p. 55-81.



# Traduire Grégoire de Nazianze en syriaque. Choix lexicaux et enjeux philologiques dans les deux versions syriaques conservées du *Discours sur le philosophe Héron (Oratio 25)*.

Par

Jean-Claude Haelewyck

Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve

**L**e *Discours 25* de Grégoire de Nazianze est un panégyrique prononcé vers le printemps 380 à Constantinople<sup>1</sup>. Grégoire y célèbre, sans le nommer<sup>2</sup>, le philosophe Héron, qui n'est autre que Maxime le Cynique. Ce dernier est présenté comme l'incarnation de la véritable noblesse, capable de marier la philosophie païenne avec la vérité chrétienne, offrant un modèle d'intégration spirituelle où la sagesse antique trouve son accomplissement dans la foi. Grégoire présente Héron comme un exemple de haute spiritualité et de perfection morale. Ce discours fut prononcé à un moment de grande lune de miel intellectuelle, avant que

---

<sup>1</sup> Le *Discours 25* est en cours d'édition par J.-C. Haelewyck et D. Phillips dans le *Corpus Nazianzenum* du *Corpus Christianorum. Series Graeca*. Il est actuellement sous presse. Sa parution est prévue pour l'été 2026. Je remercie D. Phillips dont les observations sont à la source de bien des remarques qui suivent.

<sup>2</sup> Le nom n'apparaît que dans le titre des manuscrits.

Maxime ne trahisse Grégoire en tentant de se faire consacrer évêque de Constantinople à sa place, avec l'appui de comploteurs alexandrins<sup>3</sup>.

*Oratio 25* est transmise par deux versions syriaques : la version ancienne (*S1*) et la version récente (*S2*). La première, anonyme, aurait été produite à la fin du V<sup>e</sup> siècle (selon A. de Halleux) ou au début du VI<sup>e</sup> siècle (selon S. Brock), dans un lieu qui demeure inconnu. La seconde, réalisée par Paul d'Édesse en 623/624 lors de son séjour à Chypre, reflète une entreprise traductive plus systématique et plus fidèle au grec. Certains témoins de cette version portent les traces d'une révision ultérieure attribuée à Jacques d'Édesse, signe d'une réception active et critique. Une version intermédiaire (*Sm*) est attestée pour certains discours : elle relit *S1*, tandis que *S2* relit les deux premières. Ces données confirment que les versions ne sont pas indépendantes, mais s'inscrivent dans une dynamique de révision et d'amélioration progressive, révélatrice des enjeux philologiques et doctrinaux liés à la transmission des textes grégoriens en syriaque<sup>4</sup>.

La version ancienne est conservée uniquement dans le ms *T* : Londres, British Library, Add. 17146 (daté de vers 700)<sup>5</sup>. Le manuscrit *T* contient le *Discours 25* aux folios 114rb à 121vb. Le texte est incomplet et s'interrompt au §17 sur les mots μήτε την μοναρχίαν κακῶς τιμήσης (*PG* 35, col. 1224 A).

Les témoins de la recension *S2* sont au nombre de six : les manuscrits de la première partie non révisés (*B C F G*), œuvre de Paul d'Édesse, et les mss de la révision de Jacques d'Édesse (*A* et *D*).

- *B* : Londres, British Library, Add. 14548 (daté de 790), fol. 168r-174r.
- *C* : Londres, British Library, Add. 12153 (daté de 844/845), fol. 181ra-188va.
- *F* : Londres, British Library, Add. 14547 (IX<sup>e</sup> s., voire VIII<sup>e</sup> s.), fol. 207vb-216vb.
- *G* : Londres, British Library, Ricianus 7187 (IX<sup>e</sup>s.), fol. 166vb-173rb.

<sup>3</sup> Le dossier est présenté dans J. MOSSAY, *Discours 24-26*, p. 120-141, qui a édité, dans les Sources Chrétiennes, le texte grec avec une traduction française ; voir aussi M.-O. GOULET-CAZÉ, « Qui était le philosophe cynique anonyme attaqué par Julien dans son *Discours IX* ? », dans *HERMES. Zeitschrift für klassische Philologie*, 2008, 136, p. 97-117. Après la trahison de Maxime, Grégoire a subi une immense déception qui transparait dans ses écrits (par exemple dans le *Discours 26*). Dans les éditions ultérieures de ses œuvres ou dans la tradition manuscrite, le nom a parfois été modifié, sous la forme d'un sobriquet Ἡρων-εἴρων (« tartuffe », hypocrite) pour masquer l'identité d'un homme devenu hérétique ou indésirable aux yeux de l'Église. D'un autre côté, le nom Héron étant courant à Alexandrie, il est possible qu'il s'agisse du nom de naissance de Maxime, avant qu'il ne prenne un nom philosophique pour se donner une stature intellectuelle.

<sup>4</sup> L'histoire de la recherche sur les discours grégoriens en syriaque a été présentée dans HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. VI-XIII. Voir aussi HAELEWYCK, *Versions syriaques*.

<sup>5</sup> Les manuscrits présentés ici sont décrits dans WRIGHT, *Catalogue*, p. 437-438 (*T*), 434-436 (*B*), 423-428 (*C*), 431-434 (*F*), dans ROSEN-FORSCHALL, *Catalogus*, p. 73-74 (*G*), ainsi que dans VAN ROEY – MOORS, *Les Discours de saint Grégoire de Nazianze*. De nombreux renseignements concernant les discours grégoriens peuvent se lire aussi dans les volumes déjà parus, ainsi dans HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. XIII-XVI ; HAELEWYCK, *Orationes XXVII, XXXVIII, XXXIX*, p. IX ; SCHMIDT, *Orationes XIII, XLI*, p. XXXI ; HAELEWYCK, *Orationes XXVIII – XXXI*, p. VIII-IX ; HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. VII-VIII ; HAELEWYCK, *Orationes VI, XXIII, XXII, XX, XXI* (sous presse) ; HAELEWYCK, *Orationes X, XI, XVII, XIX, XXIV, XXV* (à paraître).

- *A* : Londres, British Library, Or. 8731 (daté de 734), fol. 83rb-vb. Le ms est incomplet : Le *Discours* 25 s'arrête au §4 sur la traduction des mots ψυχῆς εἶναι τελεωτάτης τε καὶ φιλοσοφώτατης en *PG* 35, col. 1024 B 2
- *D* : Londres, British Library, Or. 8730 (daté de 876/877), fol. 185r-192v.

Le *Discours* 25 offre l'occasion de confronter deux traductions distinctes d'un même texte grec. Cette comparaison permet d'analyser la manière dont les termes grecs ont été rendus en syriaque dans les versions *S1* et *S2*, là où leurs leçons divergent. Il convient toutefois de se garder de toute systématisation : aucune version ne traduit uniformément un mot donné. L'exemple le plus significatif est celui de σῶμα, que l'on trouve rendu tantôt par ܫܘܡܐ, tantôt par ܦܝܢܐ, voire par les deux<sup>6</sup>. Ce qui importe, ce n'est pas la constance absolue, mais la tendance générale qui se dégage de l'ensemble des occurrences.

### 1. Les divergences

Le tableau ci-après reprend, dans l'ordre alphabétique, tous les mots grecs qui ont été traduits différemment dans les deux versions. N'ont pas été considérés les prépositions, les divers pronoms ou les particules de toute sorte. Les mots grecs sont accompagnés d'une traduction française correspondant au sens du mot dans le contexte de *Or.* 25. Pour certains termes caractéristiques du tableau ci-après, nous avons examiné la manière dont ils ont été traduits dans les *Discours* déjà édités en syriaque, sous réserve que le nombre d'occurrences demeure raisonnable.

		<i>Or.</i> 25 ( <i>PG</i> 35)	<i>S1</i>	<i>S2</i>
ἀγαθός comp	meilleur	06 : 1205 B 9	ܫܘܒ	ܟܝܫܘܐ
		04 : 1201 D 5	ܫܘܒ	ܟܝܫܘܐ
ἀγαθός superl.	le meilleur	03 : 1201 A 13	ܟܝܫܘܒ	ܟܝܫܘܐ
ἅγιος	(lieu) saint	11 : 1213 B 13	ܟܝܫܘܐ	ܟܝܫܘܐ
ἄγρυπνος	vigilant	02 : 1200 B 12	ܟܝܫܘܐ	ܟܝܫܘܐ
ἀδοκίμαστος	non éprouvé	05 : 1204 C 4	ܟܝܫܘܐ ܕ	ܟܝܫܘܐ ܕ
ἄθλησις	combat	10 : 1212 A 6	ܟܝܫܘܐܗ	ܟܝܫܘܐܗܟ
		11 : 1212 D 2	ܟܝܫܘܐܗ	ܟܝܫܘܐܗܟ
		14 : 1217 B 14	ܟܝܫܘܐ ܟ	ܟܝܫܘܐܗܟ
ἄθλος	combat	11 : 1213 A 8	ܟܝܫܘܐܗ	ܟܝܫܘܐܗܟ
αἰκίζω	maltraiter	12 : 1216 A 7	ܟܝܫܘܐ	ܟܝܫܘܐ
αἰκισμός <sup>7</sup>	mauvais traitement	09 : 1209 C 7	ܟܝܫܘܐ	ܟܝܫܘܐ
αἰμάσσω	ensanglanter	13 : 1216 C 5	ܟܝܫܘܐ ܕܫܘܐ	ܟܝܫܘܐ ܕܫܘܐ
αἰσχρός	honteux, déshonorant	15 : 1220 A 3	ܟܝܫܘܐ	ܟܝܫܘܐ
ἀκμιάζω	être au paroxysme	11 : 1212 D 4	ܟܝܫܘܐ ܕܫܘܐ	ܟܝܫܘܐ ܕܫܘܐ
ἀκρασία	faiblesse	07 : 1208 A 10	ܟܝܫܘܐ ܕܫܘܐ	ܟܝܫܘܐ ܕܫܘܐ
ἀλαζονεία	jactance	05 : 1204 D 1	ܟܝܫܘܐܝ	ܟܝܫܘܐܐܝܐ
		07 : 1208 A 7	ܟܝܫܘܐܝ	ܟܝܫܘܐܐܝܐ
		07 : 1208 B 5	ܟܝܫܘܐܝ	ܟܝܫܘܐܐܝܐ
ἄλιθῆριος	criminel	10 : 1212 A 1	ܟܝܫܘܐܐܝܐ	ܟܝܫܘܐܐܝܐ
ἄλλόκοτος	de nature différente	12 : 1213 C 11	ܟܝܫܘܐܐܝܐ	ܟܝܫܘܐܐܝܐ ܕ

<sup>6</sup> Voir HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. xxxvii-xxxviii et HAELEWYCK, *Versions syriaques*, en particulier p. 102 (σῶμα dans les *Discours* 27, 38-40).

<sup>7</sup> Hapax chez Grégoire.

άλλότριος	étranger	02 : 1200 B 13	κίτσος	κίτσος
ανάδέω	attacher sur la tête, couronner	02 : 1200 C 2	ίψ	κίτς
αναζω	revivre	09 : 1209 B 5	επιζήκ επιζω	μω επιζω
άναισχυντία	impudence	02 : 1200 B 8	κθιουτσθς κ	κθιουτσθς
ανάλύω	délier	16 : 1221 A 4	ιτε επιτ ε	ιτε υφεσ
ανάπτω	allumer	10 : 1212 B 9	ατ	κίτς θικ
ανέχω	supporter	03 : 1201 B 12	αψ εκ	αψθς
άνούσιος	non-ousie ; non-être	15 : 1220 C 8	κθς κ	κθς κ
άνω	élevé	04 : 1201 D 4	κίτς	κίτς
άνωμαλία	inconstance (de la jeunesse)	07 : 1208 A 11	κθιουτσθς κ	κθιουτσθς κ
άξιως	convenablement	12 : 1216 B 10	απιτ υκ	κθιτ υκ
άοιδή	chant, psalme	12 : 1216 A 2	κίτσος	κθιουτσθς
άπαγε !	pas du tout	03 : 1201 A 14	κίτς	απιτ
άπάνθρωπος	inhumain	14 : 1217 B 4	κθι κ	κθι
άπειροκαλία	ignorance du beau	06 : 1205 A 11	κθιουτσθς θιουτσθς κ	κθιουτσθς κ κθιουτσθς
άπόγνωσις	désespoir	07 : 1208 A 12	κίτς θιουτσθς	κίτς θιουτσθς
άπόλεμος	pacifique	12 : 1213 C 12	κθιουτσθς κ	κίτς κ
άποπέμπω	rejeter	04 : 1201 D 4	ιτε	απ
άπρεπής	inconvenant	10 : 1212 A 3	κίτς	κθ κ
άρχή	commencement	16 : 1221 B 5	κθι	θιουτσθς
άσεβεια	impiété	08 : 1209 A 7	κθι κ θιουτσθς κ	κθιουτσθς
		09 : 1209 B 11	κθς	κθι
		09 : 1209 C 11	κθς	κθι
		13 : 1216 C 15	κθς	κθι
άσεβής	impie	10 : 1212 C 3-4	κθς	κθι
		14 : 1217 B 9	κθς	κθι
		15 : 1220 B 11	κθς	κθι
ᾄσμα	chant	12 : 1216 B 1	κίτς	κθιουτσθς
άσφάλεια	sécurité, sécurité	03 : 1201 C 5	κθιουτσθς	κθιουτσθς
		14 : 1217 C 4	κθιουτσθς	κθιουτσθς
άσχημοσύνη	difforme, indécent	15 : 1220 A 11	κθιουτσθς κθς κθι	κθιουτσθς
άσχημων	indécent, honteux	15 : 1220 A 7	κθς κθι	κθιουτσθς
άτιμία	dégradation, mépris	09 : 1209 C 3	κίτς ε	κθιουτσθς κθς
άτομος	atome	06 : 1205 A 3	κίτς κθς κ	κθιουτσθς
άτυφος	sans orgueil	07 : 1208 B 10	κθιουτσθς κ	κθιουτσθς κ
αυθάδεια	arrogance	06 : 1205 A 9	κθιουτσθς	κθιουτσθς
αυτόματος	qui agit de soi-même	06 : 1205 A 2	κθιουτσθς κθς κθι	κθιουτσθς
άφιλότιμος	indifférent aux honneurs	01 : 1197 A 14	κίτς κθι κθι κ	κθιουτσθς κ
		10 : 1212 A 8	κθι κθι κθι κθς	κθιουτσθς κθι
βαδίζω	marcher, aller	11 : 1212 D 2	ιτ	θικ
βδελυκτός	abominable	12 : 1213 C 8	κθς	κθς
βίος	vie	05 : 1204 B 12	κθς	κίτς
γηράω	vieillir	09 : 1209 C 9	κθς	κθς
γίγνομαι	devenir	10 : 1212 A 11	ετς	ιτς
γήσιος	légitime	06 : 1205 A 14	κθς κθς	κίτς
γοητεύω	fasciner	02 : 1200 A 13	ετς	αψκ
δεῖ ἐλέσθαι	il faut choisir	04 : 1204 A 5	κθς	κθς κθι
δεισιδαιμονία	superstition	15 : 1220 A 1	κθς κθι	κθς κθι

δημεύσις	confiscation	09 : 1209 C 2	ܩܘܨܝܬܐ ܕܥܡܐ ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
δημηγορέω	parler devant le peuple	12 : 1216 B 4	ܕܥܡܐ ܕܥܡܐ	ܩܘܨܝܬܐ ܕܥܡܐ ܩܘܨܝܬܐ
δήμος	peuple	07 : 1208 A 4	ܥܡܐ	ܥܡܐ
		09 : 1209 B 10	ܥܡܐ	ܥܡܐ
δαιρέω	diviser, distinguer	05 : 1204 C 12	ܩܘܨܝܬܐ	ܥܝܩܐ
διακενής	en vain	17 : 1220 A 1	ܕܥܡܐ ܩܘܨܝܬܐ	ܕܥܡܐ ܩܘܨܝܬܐ
διαλαμβάνω	diviser	09 : 1209 B 8	ܩܘܨܝܬܐ	ܥܡܐ
διαπτύει	conspuer	04 : 1201 D 4	ܥܝܩܐ	ܩܘܨܝܬܐ
διέλκω	tirer	12 : 1216 A 6	ܩܘܨܝܬܐ	ܥܝܩܐ
δόξα ὀρθή	orthodoxie	09 : 1209 B 11	ܩܘܨܝܬܐ ܕܥܡܐ ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ ܕܥܡܐ ܩܘܨܝܬܐ
δράμα	action, drame	10 : 1212 B 6	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
		13 : 1216 C 1	ܩܘܨܝܬܐ ܕܥܡܐ ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
δύναμαι	pouvoir	02 : 1200 A 14	ܥܡܐ	ܥܡܐ
		12 : 1216 B 11	ܥܡܐ	ܥܡܐ
δυναστεία	puissance	04 : 1201 D 1	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
δυναστεύω	dominer	09 : 1209 C 1	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐγκόπτω	enfoncer, faire obstacle	14 : 1217 C 15	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐγκρατής	qui se contrôle	07 : 1208 B 10	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐθέλω	vouloir	02 : 1200 A 14	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
εικότως	avec raison	01 : 1197 A 4	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐκτραγῶδέω	exposer en termes tragiques	09 : 1209 C 2	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐκφέρω	sortir	07 : 1208 A 8	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἔκφυλος	étranger	05 : 1204 B 13	ܩܘܨܝܬܐ ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐλασσόω	amoindrir	01 : 1197 B 1	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐνθυμέομαι	réfléchir	07 : 1208 A 15	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐπαινέω	louer	05 : 1204 C 3	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
		06 : 1205 A 6	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐπίκουτος	secourable	13 : 1216 C 7	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐπινοέω	inventer	09 : 1209 C 10	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐπίσης	également	04 : 1204 A 15	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐπιφύω	s'acharner à poursuivre	10 : 1212 A 5	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐπίχαρις <sup>8</sup>	(le fait d'être) plaisant	07 : 1208 B 11	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐργασία	travail, action	14 : 1217 C 14	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἐρημία	solitude (de la veuve), désert	07 : 1208 A 12	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
		14 : 1217 B 5	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἔρχομαι	venir	10 : 1212 A 13	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἔσθής	vêtement	13 : 1216 C 5	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
ἔσχατος	dernier, extrême	04 : 1201 D 3	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
εὖ	bien	01 : 1200 A 1	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
		07 : 1208 A 15	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
εὖ ἢ κακῶς	bien ou mal	04 : 1201 C 13	ܩܘܨܝܬܐ ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ ܩܘܨܝܬܐ
εὐαγής	lumineux, pur	10 : 1212 C 5	ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
εὐγένεια	noblesse	03 : 1201 A 13	ܩܘܨܝܬܐ ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
		03 : 1201 B 6	ܩܘܨܝܬܐ ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
		03 : 1201 B 9	ܩܘܨܝܬܐ ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
		04 : 204 A 3	ܩܘܨܝܬܐ ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ
εὐγενής	noble, bien né	03 : 1201 A 13	ܩܘܨܝܬܐ ܩܘܨܝܬܐ	ܩܘܨܝܬܐ

<sup>8</sup> Hapax chez Grégoire.

		13 : 1217 A 3	καταβολή κίσε	κίσε
εὐεργεσία	bienfait	01 : 1200 A 3	κίσε	κάλυψις θεία
εὐήθεια	candeur, sottise	15 : 1220 A 9	κάλυψις	κάλυψις
εὐσέβεια	piété	03 : 1201 B 6	κάλυψις	κάλυψις
		03 : 1201 C 4	κάλυψις	κάλυψις
		11 : 1212 D 2	κάλυψις	κάλυψις
		11 : 1213 A 4	κάλυψις	κάλυψις
		14 : 1217 B 3	κάλυψις	κάλυψις
		14 : 1217 B 10	κάλυψις	κάλυψις
		14 : 1217 C 5	κάλυψις	κάλυψις
		15 : 1220 B 4	κάλυψις	κάλυψις
εὐσεβής	pieux	06 : 1205 A 12	κάλυψις	κάλυψις
		08 : 1209 A 16	κάλυψις	κάλυψις
		10 : 1212 B 11	κάλυψις	κάλυψις
		10 : 1212 C 4	κάλυψις	κάλυψις
		13 : 1216 C 11	κάλυψις	κάλυψις
ζάλη	tempête	08 : 1209 A 4	κάλυψις	κάλυψις
θέμις	loi, coutume	11 : 1213 A 6	κάλυψις	κάλυψις
θεολόγος	théologien	15 : 1220 A 14	κάλυψις	κάλυψις
θέωσις	divinisation	02 : 1200 C 1	κάλυψις	κάλυψις
θήρ	bête féroce/sauvage	11 : 1213 B 4	κάλυψις	κάλυψις
θηρίον	bête féroce/sauvage	11 : 1213 B 11	κάλυψις	κάλυψις
θρηνέω	se lamenter	13 : 1216 C 1	κάλυψις	κάλυψις
θρήνον	lamentation	12 : 1216 B 13	κάλυψις	κάλυψις
θριαμβεύω	conduire au triomphe	13 : 1216 C 3	κάλυψις	κάλυψις
ιδία – δημοσίμα	en particulier – en public	13 : 1217 A 1	κάλυψις ... κάλυψις	κάλυψις ... κάλυψις
ιδιώτης	particulier	13 : 1217 A 1	κάλυψις	κάλυψις
ιεροεργέω	accomplir un sacrifice	12 : 1213 C 9	κάλυψις	κάλυψις
κάθαρσις	purification	02 : 1200 C 2	κάλυψις	κάλυψις
καίω	brûler	06 : 1205 B 6	κάλυψις	κάλυψις
κακοπάθεια	souffrance	04 : 1201 D 3	κάλυψις	κάλυψις
καρτερία	constance	14 : 1217 C 1	κάλυψις	κάλυψις
καταδρομή	incursion	12 : 1216 B 8	κάλυψις	κάλυψις
κατατρέχω	descendre en courant	12 : 1216 B 8	κάλυψις	κάλυψις
κίνησις	mouvement	01 : 1200 A 6	κάλυψις	κάλυψις
κοινωνικός	commun	05 : 1204 C 6	κάλυψις	κάλυψις
κολάζω	châtier	05 : 1204 C 13	κάλυψις	κάλυψις
κυβερνήτης	pilote	10 : 1212 B 15	κάλυψις	κάλυψις
κυμαίνω	se soulever (mer)	07 : 1208 A 5	κάλυψις	κάλυψις
λαμπροφορία	port de vêtements brillants	02 : 1200 B 4	κάλυψις	κάλυψις
ληστής	voleur, pirate	11 : 1213 A 15	κάλυψις	κάλυψις
λογιστής	qui estime (la valeur)	10 : 1212 A 8	κάλυψις	κάλυψις
λόγος	parole	11 : 1213 A 12	κάλυψις	κάλυψις
λόγος δεύτερος	discours secondaire	06 : 1205 C 2-3	κάλυψις	κάλυψις
μάστιξ	fouet, fléau	11 : 1213 A 13	κάλυψις	κάλυψις
μέσος	milieu	11 : 1213 B 14	κάλυψις	κάλυψις
μεταδίδωμι	communiquer, partager	14 : 1217 B 5.7	κάλυψις	κάλυψις
μεταμέλεια	repentir	16 : 1220 B 6	κάλυψις	κάλυψις
μαιφονία	action de se souiller d'un meurtre	11 : 1213 B 3	κάλυψις	κάλυψις

μονότροπος	solitaire	12 : 1216 B 7	ܠܝܬܝܬ	ܠܝܬܝܬܐ
μυσαρός	impur	12 : 1213 C 8	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
μυσταγωγέω	initier au mystère	02 : 1200 B 15	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
μυστήριον	mystère, secret	15 : 1220 A 11	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
νεανικός	généreux	04 : 1201 C 14	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
νεανικῶς	en jeune homme	04 : 1201 D 9	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
νεῦσις	inclinaison	06 : 1205 A 14	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
νόθος	bâtard	02 : 1200 A 12	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
οἰκουμένη	(terre) habitée	03 : 1201 B 11	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
		08 : 1209 A 14	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
		11 : 1213 A 1	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
οἰμωγή	lamentation	12 : 1216 B 6	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
ὀμόδουλος	compagnon d’esclavage	17 : 1224 A 2	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
ὀμόθεος	compagnon de divinité	17 : 1224 A 2	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
ὀμόφυλος	de même espèce	06 : 1205 B 3	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
ὀνομάζω	nommer	08 : 1209 A 11	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
ὄντως	vraiment	06 : 1205 A 7	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
οὐσία	ousie, être	15 : 1220 C 7	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
παγκράτιον <sup>9</sup>	pancrace	02 : 1200 C 5	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
παίζω	plaisanter	06 : 1205 C 3-4	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
πάνδημος	public	13 : 1216 C 5	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
παρακείμει	être placé devant	15 : 1220 B 11	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
παραμετρέω	mesurer, comparer	05 : 1204 C 5	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
παράνομος	criminel	12 : 1213 C 4	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
παρασύμβαμα	accident résultant d’un autre	06 : 1205 B 14	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
παρατρέπω	détourner	04 : 1204 A 11	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
παρίστημι	amener, faire voir	10 : 1212 B 9	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
		12 : 1216 B 10	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
περιβόητος	célèbre	11 : 1213 A 8	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
περίκειμαι	être enveloppé	12 : 1213 C 5	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
περίπατος	Péripatéticien	06 : 1205 A 1	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
περιφανής	évident, manifeste	10 : 1212 A 6	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
πηγή	source	12 : 1216 B 7	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
		12 : 1216 B 12	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
πιέζω	accabler, serrer de près	09 : 1209 C 5	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
πλάσμα	ouvrage façonné, fiction	15 : 1220 A 7	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
πλήρωμα	<i>summum</i>	08 : 1209 A 5	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
πλοκή	combinaison	06 : 1205 C 1	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
πλόος	navigaton, voyage	10 : 1212 B 15	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
πολίτης	citoyen	03 : 1201 B 11	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
ποτέ	autrefois	16 : 1220 B 7	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
πρόβλημα	problème	04 : 1204 A 4	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
προέχω	réussir	04 : 1201 D 2	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
πρόξενος	protecteur	01 : 1200 A 4	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ
προσγίγνομαι	survenir	03 : 1201 B 4	ܠܝܬܝܬܐ	ܠܝܬܝܬܐ

<sup>9</sup> Hapax chez Grégoire.

προσεπινοέω <sup>10</sup>	inventer en outre	09 : 1209 C 10	κῆδω: κῆσσεω	κῆδω: κῆσσεω
προσποιέω	faire semblant	06 : 1205 C 4	σέω: ἰσῶ	σῶ: ἰσῶ
προτέλεσμα	prélude, prédiction	11 : 1213 B 5	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
προτιμάω	honorer de préférence	07 : 1208 A 14	τιμῶ: τιμῶ	τιμῶ: τιμῶ
πρῶτος	premier	04 : 1201 D 3	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
πτῶμα	cadavre	12 : 1216 A 14.15	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
πυρσεύω	allumer, enflammer	10 : 1212 C 6	σῶ: σῶ	σῶ: σῶ
πύρσος	torche, flambeau	10 : 1212 B 12	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
σαίνω	remuer la queue	02 : 1200 B 12	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
σκηγή	tente, scène	05 : 1204 D 3	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
σκότος	ténèbres	08 : 1208 C 10	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
σπαράσσω	déchirer	09 : 1209 B 9	σῶ: σῶ	σῶ: σῶ
στηλιτεύω	inscrire sur une stèle, publier	13 : 1217 A 7	σῶ: σῶ	σῶ: σῶ
συλλαμβάνω	prendre ensemble	04 : 1204 B 2	σῶ: σῶ	σῶ: σῶ
συλλογισμός	syllogisme	07 : 1208 A 13	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
σύμβαμα	accident	06 : 1205 B 14	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
συμφορά	malheur	02 : 1200 C 8	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
		13 : 1217 A 3	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
συναϊρέω	rassembler, abréger	07 : 1208 B 10	σῶ: σῶ	σῶ: σῶ
συνδέω	unir, relier	05 : 1204 C 9	σῶ: σῶ	σῶ: σῶ
συνέμπορος	compagnon (de voyage)	1212 B 4	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
σώζω	sauver	10 : 1212 B 3	σῶ: σῶ	σῶ: σῶ
σῶμα	corps	01: 1197 A 3	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
		10 : 1212 B 12	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
		13 : 1217 A 4	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
		14 : 1217 B 13	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
		15 : 1220 A 6	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
		16 : 1220 A 13	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
τέλειος	achevé	03 : 1201 A 12	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
τερατεία	fariboles	08 : 1208 C 5	σῶ: σῶ	σῶ: σῶ
τεράτευμα	duperie	15 : 1220 A 8	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
τεχνολογέω	disserter sur un art	06 : 1205 B 14	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
τραῦμα	blessure	13 : 1217 A 4	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
τύφος	(fumée de l')orgueil	05 : 1204 C 13	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
ὑπαίθριος	en plein air	09 : 1209 C 4	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
ὑποδύω	se vêtir	05 : 1204 C 14	σῶ: σῶ	σῶ: σῶ
ὑποχωρέω	se retirer	08 : 1208 C 12	σῶ: σῶ	σῶ: σῶ
ὑψηλός	élevé	05 : 1204 B 13	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
ὕψος	élévation	05 : 1204 D 3	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
φαιδρότης	doux éclat, joie	02 : 1200 B 4	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
φέρω	porter	12 : 1216 A 11	σῶ: σῶ	σῶ: σῶ
φεῦ	oh ! hélas !	10 : 1212 B 6	σῶ: σῶ	σῶ: σῶ
φιλόσοφος	philosophe	06 : 1205 A 7	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
φόρτος	charge, cargaison	10 : 1212 A 15	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω
		10 : 1212 B 3	κῆσσεω: κῆσσεω	κῆσσεω: κῆσσεω

<sup>10</sup> Hapax chez Grégoire.

<sup>11</sup> litt. « ce qui fait souffrir ».

φρόνησις	raison, sagesse	12 : 1213 D 1	ܠܗܘܨܐ	ܠܗܘܨܐܝܘܨܐ
φυλακή	garde	02 : 1200 B 11	ܠܝܘܬܐ	ܠܗܘܨܐܝܘܬܐ
χάλεπός	difficile, pénible	10 : 1212 A 6	ܠܘܨܐ	ܠܘܨܐ
χωρέω	s'avancer	05 : 1204 D 1	ܠܗܝܪ	ܘܝܘܗܝܪ
ψαλμωδία	psalmodie	12 : 1216 B 6	ܠܝܘܬܐܝ	ܠܗܘܨܐܘܘܕܐ
ψῆφος	caillou, décision	04 : 1204 A 9	ܠܘܨܐ	ܠܘܬܐ
ὡς εἰκός	comme il convient	04 : 1201 C 10	ܘܝܘܬܐ	ܠܘܨܐ ܠܘܬܐ ܘܝܘܬܐ

*Vocabulaire divergent entre S1 et S2*

## 2. Commentaire

Le commentaire qui suit porte sur un ensemble de termes choisis, ici notés dans l'ordre alphabétique.

À l'instar de *S2*, le premier traducteur recourt à un emprunt grec pour traduire ἄθλησις « combat, lutte ». Toutefois, au lieu de décalquer ἄθλησις (ܠܗܘܨܐܝܘܬܐܝܘܬܐ), il choisit de reproduire ἄγων (ܠܘܨܐܝܘܬܐ), terme de signification équivalente. Cette option surprend d'autant plus que le syriaque dispose d'un équivalent authentiquement sémitique, ܠܘܨܐܘܘܕܐ, abondamment employé dans les discours de Grégoire en syriaque.

Le terme ἀκρασία présente deux étymologies possibles : soit il dérive de ἀκρατής « sans force », d'où « impuissant » ; soit de ἄκρατος « non mélangé », puis « non tempéré », d'où « immodéré », « excessif ». Dans le passage considéré, il est question du rire dont le bon philosophe doit se préoccuper. La version *S1* traduit par « impuissance » ; en contexte : incapacité à maîtriser le rire, conformément à l'étymologie ἀκρατής. *S2*, en revanche, semble viser l'absence de prudence face au rire, ce qui rapproche sa traduction de la seconde étymologie. Le même contexte réapparaît en *Or.* 6, 2 (*PG* 35, col. 724 A 15)<sup>12</sup> où *S2*, seul attesté, lit aussi ܠܗܘܨܐܘܘܕܐ. En revanche, en *Or.* 38, 5 (*PG* 35, col. 316 C 9), *S2*, seul attesté, utilise deux fois le substantif ܠܘܨܐܝܘܬܐ « intempérance »<sup>13</sup>. Toutes les occurrences du mot chez Grégoire sont ici signalées.

*S1* est seul à rendre ἀλιτήριος par ܠܘܨܐܝܘܬܐ « qui offense »<sup>14</sup>. En *Or.* 21 (*PG* 35, col. 1121 A 12)<sup>15</sup>, *Sm* opte pour ܠܘܨܐܝܘܬܐ « ennemi, adversaire », tandis que *S2* choisit ܠܘܨܐ « impie, scélérat » ; c'est ce dernier terme que *S2* utilise en *Or.* 43, 55 (*PG* 36, col. 565 C 7), tandis que *S1* traduit par ܠܘܨܐܝܘܬܐ de sens équivalent<sup>16</sup>.

Une variation similaire entre les deux traductions de ἀλλόκοτος se retrouve en *Or.* 2, 44 (*PG* 35, col. 452 C 1) : *Sm* propose ܠܘܨܐ « différent », tandis que *S2* opte pour ܠܘܨܐܝܘܬܐ « en désordre »<sup>17</sup>. Les premiers traducteurs (*S1*, *Sm*) mettent en relief la notion de différence, alors que *S2* accentue celle de désordre. Il convient de rappeler que dans certains composés avec κότος « ressentiment, rancune, haine », la valeur du second élément est très affaiblie, comme dans ἀλλόκοτος « étrange » et νεόκοτος « extraordinaire »<sup>18</sup>. En conséquence, les tra-

<sup>12</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>13</sup> HAELEWYCK, *Orationes XXVII, XXXVIII, XXXIX*, p. 49, l. 21.

<sup>14</sup> PAYNE SMITH, *Thesaurus*, col. 441.

<sup>15</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>16</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. 86, l. 1062 (*Sm*) et p. 87, l. 1199 (*S2*).

<sup>17</sup> HAELEWYCK, *Orationes I, II, III*, p. 92, l. 5 et p. 93, l. 6.

<sup>18</sup> CHANTRAINE, *Dictionnaire*, s.v. κότος, p. 572.

ductions syriaques se concentrent dans leur traduction sur l'élément ἄλλος-, privilégiant soit la différence soit la perturbation de l'ordre. Cette divergence mérite d'être soulignée : elle illustre deux stratégies traductives distinctes. La première, plus neutre, rend l'altérité lexicale sans connotation négative ; la seconde introduit une nuance axiologique, en associant l'étrangeté à l'idée de désordre. Ce glissement sémantique n'est pas sans portée herméneutique : il infléchit la perception du terme grec vers une lecture morale, où l'« étrange » devient « irrégulier » ou « contraire à l'ordre ».

Pour traduire le verbe grec ἀναζῶ, la version *S1* recourt à une solution originale : elle mobilise une racine quadrilittère ܢܚܝܘܐ « briller », « s'enflammer », précédée de l'expression adverbiale ܡܚܝܢܐ « de nouveau » afin de rendre le préfixe ἀνα-. Le sens obtenu est donc « briller/s'enflammer à nouveau », ce qui constitue une interprétation métaphorique du grec, privilégiant l'idée de lumière et de feu plutôt que celle de vie. Cette option, bien que sémantiquement cohérente, s'éloigne de la valeur usuelle d'ἀναζῶ, qui signifie « revivre », « reprendre vie ». Le traducteur de *S2*, en revanche, corrige cette première solution en adoptant une traduction calquée plus fidèlement sur le grec, ce qui témoigne d'une volonté de précision lexicale et d'une approche littérale. Cette évolution mérite d'être soulignée : elle illustre non seulement une différence de stratégie traductive (interprétation libre *versus* calque), mais aussi une conception distincte de la fidélité au texte source. Là où *S1* introduit une nuance poétique, *S2* s'attache à restituer la dynamique vitale du grec. Cette divergence n'est pas anodine : elle révèle la tension entre deux principes traductifs dans la tradition syriaque, l'un orienté vers l'équivalence sémantique élargie, l'autre vers la stricte correspondance lexicale.

La fonction du philosophe consiste aussi à mettre un terme à l'inaptitude de la jeunesse (*S1*) ou au désordre, au trouble qu'elle cause (*S2*). Dans les discours déjà édités, le mot ἀνωμαλία est rendu aussi par un décalque du grec : ܐܢܘܡܐܠܝܐ en *Or.* 40, 34 (*PG* 36, col. 408 B 4) *S1*<sup>19</sup>, mais surtout ܐܢܘܡܐܠܝܐ en *Or.* 17, 4 (*PG* 35, col. 969 C 13) *S2*<sup>20</sup>, *Or.* 40, 34 (*PG* 36, col. 408 B 4) *Sm S2*<sup>21</sup>, *Or.* 43, 25 (*PG* 36, col. 532 A 3) *Sm*<sup>22</sup> et 43, 59 (*PG* 36, col. 573 A 11) *Sm*<sup>23</sup>. Seule la version *S2*, aux deux endroits mentionnés ci-dessus, n'a pas recours à un décalque grec : le mot est en effet rendu par ܐܢܘܡܐܠܝܐ « trouble ». Dans ces passages, il est question des désordres du corps ou des troubles de la vie.

On retrouve cette même traduction littérale du grec ἀπαγε en *Or.* 40, 16 (*PG* 35, col. 377 C 11) dans les trois versions attestées, *S1 Sm* et *S2*<sup>24</sup>. En revanche, en *Or.* 30, 14 (*PG* 36, col. 121 D 2), les trois mêmes versions du syriaque traduisent par l'impératif afel ܐܢܘܡܐܠܝܐ (littéralement « fais passer »)<sup>25</sup>. Le *Discours* 42, où la même expression revient (42, 16 ; *PG* 36, col. 477 A 14), n'est pas encore édité en syriaque.

Le syriaque ne disposant pas d'un adjectif équivalent à ἀπάνθρωπος « inhumain », deux stratégies se rencontrent : *S1* recourt à la paraphrase ܐܢܘܡܐܠܝܐ « sans pitié », tandis que *S2* privilégie l'adjectif ܢܚܝܘܐ « cruel ». Une paraphrase identique à celle de *S1* revient encore en

<sup>19</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. 154, l. 10.

<sup>20</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>21</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. 154, apparat et p. 155, l. 11.

<sup>22</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. 46, l. 590.

<sup>23</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 94, l. 1273.

<sup>24</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. 58, l. 7 et p. 59, l. 6-7.

<sup>25</sup> HAELEWYCK, *Orationes XVIII, XXIX, XXX et XXXI*, p. 270 l. 16 et p. 271, l. 17.

*Or.* 40, 14 (*PG* 36, col. 377 A 5) en *SI* et *Sm* où il est question de juges sans pitié<sup>26</sup>. En revanche, ailleurs, c'est l'adjectif qui domine, qu'il s'agisse de qualifier des personnes, des décisions, une hospitalité ou une poursuite. Ainsi en *Or.* 2, 87 (*PG* 35, col. 492 A 10) en *Sm* et *S2*<sup>27</sup> ; *Or.* 21, 32 (*PG* 35, col. 1120 C 5) en *Sm* et *S2*<sup>28</sup> ; *Or.* 39, 5 (*PG* 36, col. 340 A 9) en *Sm* et *S2*<sup>29</sup> et en *Or.* 40, 14 (*PG* 36, col. 377 A 5) en *S2*<sup>30</sup>.

Dans la traduction de ἀσφάλεια « sécurité », le choix du premier traducteur surprend : il opte pour ܐܘܫܘܪܘܬܐ. Ce substantif, dérivé de la racine ܐܘܫܘܪ, renvoie fondamentalement à l'idée de garde, de conservation ou d'observance. En revanche, ܐܘܫܘܪܘܬܐ (adopté par *S2*), formé sur la racine ܘܫܘܪ « être attentif, se méfier », véhicule une idée de prudence et de circonspection, plus proche de la valeur grecque, qui ne se limite pas à la sécurité statique mais inclut la prévoyance. Quant aux occurrences de ἀσφάλεια chez Grégoire, elles sont trop nombreuses pour être recensées ici.

Cette même répartition entre les deux calques se retrouve en *Or.* 19, 7 (*PG* 35, col. 1052 A 9)<sup>31</sup> où *Sm* et *S2* traduisent ἄτυφος par ܐܘܫܘܪܘܬܐ, ainsi qu'en *Or.* 43, 62 (*PG* 36, col. 577 B 3) *Sm*<sup>32</sup> ; en revanche, l'adjectif est rendu par ܐܘܫܘܪܘܬܐ dans la version *S2* de *Or.* 43, 63<sup>33</sup>.

L'adjectif ἀφιλότιμος est rendu ici en *SI* par une périphrase signifiant « dépourvu d'ambition ». En *Or.* 23, 8 (*PG* 35, col. 1160 C 15)<sup>34</sup>, *S2* le rend par ܐܘܫܘܪܘܬܐ « qui ne dépasse pas la mesure ». L'adjectif grec est décalqué en *Or.* 43, 60 (*PG* 36, col. 576 A 4) sous la forme ܐܘܫܘܪܘܬܐ ܕܘܫܘܪܘܬܐ en *Sm* et ܐܘܫܘܪܘܬܐ ܕܘܫܘܪܘܬܐ en *S2*<sup>35</sup>, à savoir « sans amour des honneurs/de la gloire ».

Dans le contexte de *Or.* 25, δεισιδαιμονία désigne la superstition des Grecs. Les traducteurs syriaques ont choisi de décomposer le terme en ses deux éléments constitutifs. Le premier, δεισι- (de δέιδω « craindre »), est systématiquement rendu par ܐܘܫܘܪܘܬܐ, qui exprime la crainte révérencielle. Pour le second élément, δαίμων, les solutions divergent : *SI* recourt à ܐܘܫܘܪܘܬܐ, emprunté au persan *daiva*, tandis que *S2* privilégie ܐܘܫܘܪܘܬܐ, issu de l'accadien *šēdu*. Cette variation n'est pas purement lexicale : elle reflète deux traditions culturelles et religieuses distinctes. Le choix de ܐܘܫܘܪܘܬܐ, fréquent dans la littérature syriaque ancienne, conserve une coloration iranienne, associée à la démonologie zoroastrienne, tandis que ܐܘܫܘܪܘܬܐ, enraciné dans le substrat mésopotamien, évoque les puissances malfaisantes de la tradition assyro-babylonienne. Ces options traductives témoignent d'une volonté d'adapter le concept grec à des cadres sémantiques familiers, tout en maintenant la charge péjorative du terme, essentielle pour rendre la critique de Grégoire contre la superstition païenne. Chez Grégoire, le mot revient encore deux fois : en *Or.* 4, 53 (*PG* 35, col. 576 C 9) et 109 (col. 645 A 12), mais le texte syriaque n'est pas encore édité.

<sup>26</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. 52, l. 28.

<sup>27</sup> HAELEWYCK, *Orationes I, II, III*, p. 162, l. 4 et p. 163, l. 4.

<sup>28</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>29</sup> HAELEWYCK, *Orationes XXVII, XXXVIII, XXXIX*, p. 116, l. 3 et p. 117, l. 3.

<sup>30</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. 53, l. 28.

<sup>31</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>32</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. 100, l. 1343.

<sup>33</sup> ID., *Ibid.*, p. 101, l. 1388.

<sup>34</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>35</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, respectivement p. 98, l. 1305 et p. 97, l. 1346.

La notion de confiscation attachée au mot *δημεύσις* est au mieux rendue par le premier traducteur (« pillage des biens »). Une traduction périphrastique, mais avec un autre terme revient en *Or.* 43, 46 et 49 (bis) (*PG* 36, col. 560 B 13 ; C 2 et col. 566 B 11), en *Sm*, sous la forme *ܩܘܪܘܢܐ ܕܩܝܡܐ* « saisie des biens ». Dans les trois passages de *Or.* 43, *S2* utilise *ܩܘܪܘܢܐ* « pillage »<sup>36</sup>.

Pour le verbe composé *δημηγορέω*, les traducteurs syriaques utilisent une périphrase signifiant « parler au peuple ». Le verbe grec ne revient que deux autres fois chez Grégoire. En *Or.* 23, 12 (*PG* 35, col. 1164 D 2)<sup>37</sup>, *S2* choisit *ܩܘܪܘܢܐ ܕܩܝܡܐ*, expression que l'on retrouve en *Or.* 31, 18 (*PG* 36, col. 153 A 9) sous la plume de *S2*, tandis que là *S1* utilise *ܩܘܪܘܢܐ ܕܩܝܡܐ*<sup>38</sup>. L'expression *ܩܘܪܘܢܐ ܕܩܝܡܐ* introduit une nuance interprétative, en raison du sens du verbe *ܩܘܪܘܢܐ* « interpréter, traduire ». Acte oratoire d'un côté, fonction interprétative de l'autre.

L'expression « orthodoxie » (*ἡ δόξα ὀρθή*) est correctement rendue par le second traducteur qui manifestement corrige le premier. Ce dernier s'écarte de l'étymologie du terme grec en proposant « la gloire de la piété », une interprétation libre au détriment de la précision lexicale.

En traduisant le grec *δρᾶμα* par *ܩܘܪܘܢܐ*, le premier traducteur a choisi de contextualiser le terme en mettant en relief son aspect pathétique, en l'associant à la notion de « tristesse » ou « lamentation ». À l'inverse, le second traducteur, en recourant à *ܩܘܪܘܢܐ* (« action »), revient au sens premier du mot grec, fidèle à son étymologie (*δρᾶμα* < *δράω*, « agir »). Cette solution, plus philologique, conserve la neutralité sémantique, sans introduire de connotation émotionnelle, pourtant attendue après les deux *φεῦ* (voir plus loin). Cette même variation se retrouve en *Or.* 43, 13 (*PG* 36, col. 512 B 6) où *Sm* opte pour *ܩܘܪܘܢܐ* et *S2* pour *ܩܘܪܘܢܐ*<sup>39</sup>. Il en va de même en *Or.* 21, 14 (*PG* 35, col. 1096 C 15) ; en revanche, en *Or.* 21, 15 (*PG* 35, col. 1097 B 7) *Sm* lit *ܩܘܪܘܢܐ*, tandis que *S2* opte pour *ܩܘܪܘܢܐ* « intrigue »<sup>40</sup>.

Des deux acceptions fondamentales du verbe grec *ἐγκόπτω* — « enfoncer, faire une incision » et « faire obstacle, barrer le chemin » —, le premier traducteur retient le sens concret de « couper », qu'il rend par *ܩܘܪܘܢܐ*. *S2*, en revanche, opte pour *ܩܘܪܘܢܐ*, qui préserve la notion d'empêchement et d'obstacle. Ce choix est loin d'être anodin : il correspond à la valeur contextuelle du terme chez Grégoire, qui exhorte le philosophe à ne pas se laisser abattre par les souffrances, car céder reviendrait à trahir l'idéal philosophique. Le cas est révélateur d'une tension récurrente dans la traduction syriaque des textes grecs : faut-il conserver la couleur imagée du lexique source ou privilégier la pertinence conceptuelle ? Ici, la solution de *S2* semble philologiquement et stylistiquement plus adéquate, car elle maintient la cohérence argumentative de Grégoire, pour qui l'obstacle n'est pas physique mais spirituel. Le verbe grec *ἐγκόπτω* est également attesté en *Or.* 6, 18 (*PG* 745 B 4) dans *S2*<sup>41</sup>, mais le contexte et le choix syriaque diffèrent sensiblement. Il ne s'agit plus d'un empêchement moral, mais d'une incapacité physique : Grégoire déclare rester sans voix, « ma voix est retenue » (*ܩܘܪܘܢܐ ܕܩܝܡܐ*).

<sup>36</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, respectivement p. 74, l. 993 et p. 78, l. 1054 et l. 1056.

<sup>37</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>38</sup> HAELEWYCK, *Orationes XXVIII, XXIX, XXX, XXXI*, p. 355, l. 19 et p. 354, l. 18 respectivement.

<sup>39</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. 22, l. 285 et p. 23, l. 295 respectivement.

<sup>40</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>41</sup> HAELEWYCK, à paraître.

L'adjectif ἐγκρατής se rencontre encore à deux reprises chez Grégoire. En *Or.* 40, 26 (*PG* 36, col. 396 B 7), il est traduit en *SI* et *Sm* par ܦܚܬܐ « humble », tandis que *S2* opte pour ܦܚܬܐ « abstinent, nazir »<sup>42</sup>. Ce même substantif ܦܚܬܐ est repris en *Or.* 43, 26 (*PG* 36, col. 533 A 9) par *S2* ; en revanche, *Sm* utilise ܦܚܬܐ « patient »<sup>43</sup>.

La notion de tragique, propre au grec ἐκτραγωδέω, n'était pas rendue par le premier traducteur (ܦܚܬܐ « chanter »), que le second corrige (ܦܚܬܐ « se lamenter », « pleurer »). Pour rendre le même verbe grec, ܦܚܬܐ se retrouve en *Or.* 43, 63 (*PG* 36, col. 580 B 3) en *Sm* et *S2*<sup>44</sup>, tandis que ܦܚܬܐ est attesté en *Or.* 23, 2 (*PG* 35, col. 1152 D 4)<sup>45</sup>.

ἐκφέρω : Il est question ici de la colère qui « sort » (*SI*) ou qui « déborde » (*S2*). La traduction de *S2* est plus idiomatique.

Le substantif grec ἐπιβάτης désigne celui qui monte sur le bateau, dans le contexte le passager, qui périra dans l'incendie du bateau. Le premier traducteur utilise le terme que *S2* avait utilisé pour rendre φόρτος « cargaison » quelques lignes plus haut. Le second traducteur traduit ici correctement par ܦܚܬܐ « celui qui monte (normalement sur un char ou un cheval, le cavalier) » ou ici « celui qui embarque ». Dans tout le contexte, il y a une confusion voulue entre la personne et la marchandise.

On distingue en grec deux homonymes de l'adjectif εὐαγής. Le premier, dérivé de la racine ἄγος, signifie « pur ». Le second serait une forme dérivée de εὐαύγης « lumineux ». Dans le passage, il est question de l'absence de « feu d'en-haut plus εὐαγής » pour châtier ceux qui ont allumé le bûcher où ont péri le voyageur et la cargaison. Le premier traducteur syriaque (*SI*) a retenu le second sens et a traduit par « lumineux, brillant », tandis que le second traducteur (*S2*) a choisi le sens « pur », d'où l'emploi de l'adjectif ܦܚܬܐ.

La traduction des deux termes grecs εὐσέβεια « piété » et εὐσεβής « pieux » révèle une stratégie traductive contrastée. Avec une régularité remarquable, observable dans les discours déjà édités, *S2* procède par calque morphologique après décomposition : pour rendre l'élément adverbial εὐ- « bien, beau », il emploie l'adjectif ܦܚܬܐ ou le substantif ܦܚܬܐ « beauté », tandis que le second élément, formé sur σέβομαι « honorer, révéler », est traduit par ܦܚܬܐ « crainte révérencielle ». Cette méthode conserve la structure binaire du grec et reflète une volonté de transparence lexicale.

En revanche, *SI* adopte une stratégie différente : il traduit par l'expression idiomatique ܦܚܬܐ ܦܚܬܐ « crainte de Dieu », enracinée dans la formule biblique *yir'at YHWH*, abondamment attestée dans l'Ancien Testament. Il ne s'agit donc plus d'un calque, mais d'une adaptation culturelle et théologique, qui privilégie une expression consacrée par l'usage scripturaire. Cette option confère au texte une coloration biblique et une dimension spirituelle familière au lectorat syriaque, au détriment de la littéralité morphologique.

Ces choix traductifs illustrent deux tendances : *S2*, fidèle à la forme grecque, maintient la transparence lexicale et la nuance éthique du terme, tandis que *SI*, en recourant à une expression idiomatique, inscrit le concept dans le cadre sémitique de la piété, où la « crainte de Dieu » constitue la pierre angulaire de la sagesse. Cette divergence révèle la tension entre

<sup>42</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, respectivement p. 108, l. 18 et p. 109, l. 18.

<sup>43</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, respectivement p. 48, l. 627 et p. 49, l. 649.

<sup>44</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, respectivement p. 102, l. 1373 et p. 103, l. 1419.

<sup>45</sup> HAELEWYCK, à paraître.

hellénisation et sémitisation dans la réception syriaque des concepts ascétiques et théologiques.

Pour rendre le verbe θριαμβεύω « conduire (un captif) dans le cortège triomphal, exposer au mépris public », *S1* a utilisé la périphrase ܙܒܝܕ ܕܝܚܝܬܐ « porter triomphalement avec mépris, brandir », tandis que *S2* emploie le quadrilittère ܦܢܗܘܪ « mettre à nu, exposer à la honte ». En *Or.* 40, 27 (*PG* 36, col. 397 A 10), *S1* l'a rendu par ܙܒܝܕ et *S2* par ܦܢܗܘܪ<sup>46</sup>, verbe utilisé aussi par *S2* en *Or.* 24, 12 (*PG* 35, col. 1184 A 12)<sup>47</sup>. Mais au §4 de la même *Or.* 24 (*PG* 35, col. 1173 C 1)<sup>48</sup>, *S2* avait utilisé ܦܢܗܘܪ « se moquer ». Ces choix traductologiques ne sont pas fortuits : ils reflètent des nuances interprétatives. Selon l'accent voulu, la traduction met en avant soit l'idée de triomphe et de cortège (ܙܒܝܕ), soit la moquerie et le sarcasme (ܦܢܗܘܪ), soit encore l'exposition publique à la honte et au déshonneur (ܦܢܗܘܪ). Cette variation souligne la liberté des traducteurs syriaques dans l'actualisation du verbe grec, oscillant entre une dimension cérémonielle, polémique ou infamante.

On rencontre une traduction semblable de ἰδίᾳ par ܕܝܠܝܬܐ dans la Syro-hexaplaire de *Jb* 7, 13 (TM « dans ma plainte »)<sup>49</sup>. Dans le contexte de *Or.* 25, 13, le philosophe Maxime (Héron) lutte en faveur de la vérité et réfute tant des particuliers que des magistrats, en privé (ἰδίᾳ) comme en public (δημοσίᾳ). L'adjectif δημόσιος employé ici adverbiallement est rendu en *S1* par la périphrase ܕܡܢ ܗܘܠܐ « devant tout le monde » et en *S2* par l'expression ܕܝܠܝܬܐ « ouvertement ». En *Or.* 43, 2 (*PG* 36, col. 496 B 11) où revient encore la double expression, elle est rendue par un tour différent : ܕܡܢ ܗܘܠܐ ... ܕܝܠܝܬܐ en *Sm* comme en *S2*<sup>50</sup>.

Le premier traducteur rend le verbe grec ἱεροεργέω par ܗܘܒܕ (« sacrifier »), mettant ainsi l'accent sur la fonction essentielle du prêtre : l'acte sacrificiel. *S2*, en revanche, adopte une approche plus abstraite et traduit par ܕܡܢܝܢ, verbe dénominal formé sur le substantif ܕܡܢܝܢ (« prêtre »), ce qui met en valeur l'état sacerdotal plutôt que l'action rituelle. Cette variation mérite d'être soulignée : elle illustre deux stratégies traductives distinctes. La première (*S1*) privilégie la fonction sacrificielle, en insistant sur l'acte concret qui définit le sacerdoce. La seconde (*S2*) opte pour une désaccentuation rituelle, en mettant en avant la qualité ou le statut sacerdotal. Le verbe grec se rencontre encore en *Or.* 40, 40 (*PG* 36, col. 417 A 7). *S1* y recourt à une périphrase en décomposant les deux éléments du composé : ܗܘܒܕ ܕܡܢܝܢ (« agir en prêtre »), tandis que *Sm* et *S2* optent pour le verbe ܕܡܢܝܢ (« être ou devenir prêtre »)<sup>51</sup>.

Pour rendre καρτερία « persévérance, constance », le syriaque dispose de deux équivalents : ܕܡܢܝܢܐܘܪܐ et ܕܡܢܝܢܐܘܪܐ. Le premier apparaît, outre le présent passage, en *Or.* 19, 2 (*PG* 35, col. 1045 B 10) en *Sm*<sup>52</sup>, ainsi qu'en *Or.* 25, 13 (*PG* 35, col. 1217 A 8), sans qu'aucune divergence ne se manifeste là entre les traducteurs. Le second, qui semble jouir d'une préférence, se rencontre en *Or.* 19, 2 (*Ibid.*) en *S2* (*Id.*, *Ibid.*), et en *Or.* 43, 74 (*PG* 36, col. 596 D 1) en *Sm* *S2*<sup>53</sup>. Cette variation lexicale ne paraît pas motivée par une différence sémantique, mais pourrait refléter une nuance stylistique : ܕܡܢܝܢܐܘܪܐ, formé sur la racine de

<sup>46</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. 114, l. 14 et p. 115, l. 14 respectivement.

<sup>47</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>48</sup> IDEM.

<sup>49</sup> PAYNE SMITH, *Thesaurus*, col. 4167.

<sup>50</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. 4, l. 29 et p. 5, l. 30 respectivement.

<sup>51</sup> Haelewyck, *Oratio XL*, p. 186, l. 29 et p. 187, l. 29.

<sup>52</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>53</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. 124, l. 1648 et p. 125, l. 1707.

« supporter » (ܦܨܚܝܬܐ), insiste sur l'endurance passive, tandis que ܘܢܒܚܘܨܬܐ, dérivé de « fortifier » (ܢܒܚܝܬܐ, forme pam'el de ܢܒܚܝܬܐ), suggère une constance active et volontaire.

Traduire le grec καταδρομή (« incursion, raid ») par ܒܝܥܩܐ (« violence ») n'est pas fidèle au sens original : cette option introduit une nuance de brutalité absente du grec. Sur ce point, *SI* se montre plus exact en privilégiant la seconde composante du mot composé, τρέχω (« courir »), qu'il rend par ܬܪܚܘܩܝܐ (« course »). Ce choix respecte la dynamique du terme grec, centré sur le mouvement rapide plutôt que sur la violence. Dans le contexte, il s'agit de l'invasion assyrienne sur laquelle Jérémie se lamente.

Dans l'expression grecque πλόος ἄνευ κυβερνήτου (« une navigation sans pilote »), le premier traducteur recourt à un calque fidèle du grec (ܘܡܘܨܝܬܐ), bien attesté par ailleurs. En revanche, le second traducteur adopte une approche plus idiomatique en utilisant ܘܟܬܠܢܐ, terme qui désigne le marin ou le navigateur. Mais au lieu de rendre πλόος par « voyage », il choisit une expression concrète centrée sur le navire et son équipage. Dans les discours déjà édités en syriaque, κυβερνήτης est systématiquement rendu par ܘܟܬܠܢܐ : en *Or.* 43, 26 (*PG* 36, col. 532 B 11) par *Sm* et *S2*<sup>54</sup>, ainsi qu'en *Or.* 11, 3 (*PG* 35, col. 833 C 13) par *S2*<sup>55</sup>.

Dans l'*Or.* 40, 46 (*PG* 36, col. 425 C 11), les trois versions syriaques attestées<sup>56</sup>, *SI Sm* et *S2*, traduisent le mot grec λαμπροφορία comme suit : ܢܝܒܫܘܬܐ ܠܘܨܘܬܐ. Les *Discours* 7 et 45, où le mot revient, ne sont pas encore édités en syriaque.

Le mot ληστής « voleur » est régulièrement traduit en syriaque par ܘܡܘܨܝܬܐ calque direct du grec. C'est ainsi que *S2* le rend en *Or.* 22, 3 (*PG* 35, col. 1133 B 13)<sup>57</sup>. On observe davantage de variation en *Or.* 40. Au §10 (*PG* 36, col. 369 D 3), il est traduit par ܘܡܘܨܝܬܐ dans les trois versions syriaques (*SI Sm S2*)<sup>58</sup> où il qualifie Satan dans l'épisode de la tentation au désert (Mt 4, 1-11 ; Mc 1, 12-13 ; Lc 4, 1-13). Au §24 on lit ܘܡܘܨܝܬܐ en *S2*, mais ܘܟܬܠܢܐ « voleur » en *SI* ; *Sm* quant à lui corrige *SI* et choisit de traduire par ܘܟܬܠܢܐ « lépreux », sans doute par erreur de copie<sup>59</sup>. Alors qu'il dispose de deux termes authentiquement syriaques (ܘܟܬܠܢܐ et ܘܟܬܠܢܐ), *S2* préfère systématiquement le calque grec. Cette variation lexicale n'est pas neutre : elle révèle des conceptions différentes de la fidélité au texte source. Le calque grec renforce la précision philologique, mais au prix d'une certaine étrangeté linguistique ; l'emploi d'un terme syriaque authentique favorise la lisibilité et l'intégration culturelle.

L'adjectif grec λογιστής « qui calcule, réfléchit, raisonne », désigne dans le contexte ceux qui n'évaluent pas correctement les souffrances subies par les persécutés, littéralement « les appréciateurs non justes ». La première traduction syriaque recourt à ܘܡܘܨܝܬܐ « celui qui glorifie », ce qui semble à première vue éloigné du sens grec. On peut se demander s'il ne s'agit pas d'une corruption interne, par confusion graphique ou phonétique, avec ܘܡܘܨܝܬܐ, adjectif formé sur la racine ܘܡܘܨ « penser, compter, calculer », qui correspondrait parfaitement à λογιστής. Cependant, une autre explication demeure plausible : la leçon ܘܡܘܨܝܬܐ pourrait être intentionnelle et interprétative. Les « glorificateurs non justes » seraient alors une allusion polémique aux hétérodoxes, notamment aux Ariens, évoqués dans le texte. Cette lecture in-

<sup>54</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. 48, l. 605 et 49, l. 628.

<sup>55</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>56</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. 218, l. 32 et 219, l. 32.

<sup>57</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>58</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. 34, l. 24 et p. 35, l. 23.

<sup>59</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. 98, l. 38 + apparat et p. 99, l. 39, respectivement.

traduit une nuance doctrinale : au lieu de désigner des « calculateurs injustes », le traducteur aurait choisi de viser ceux qui « glorifient » à tort, c'est-à-dire qui célèbrent une foi déviée<sup>60</sup>.

λόγος δεύτερος : la traduction de *SI* (« discours de duplicité ») est probablement trop forte. Elle a été rectifiée en *S2* (« discours secondaire »).

Pour rendre μάστιξ « fouet », instrument concret associé à la punition corporelle, *S2* utilise toujours ܡܫܝܬܝܩܐ « coup(s) », ainsi en *Or.* 39, 4 (*PG* 36, col. 340 A 1)<sup>61</sup>, et dans les trois occurrences de *Or.* 43, aux §§15, 22 et 72 (*PG* 36, col. 516 A 4 ; 525 B 4 et 593 C 3)<sup>62</sup>. Dans la même *Or.* 43, aux §§15 et 22, *Sm* a recours à ܡܫܝܬܝܩܐ, un décalque du grec σκῦτος « lanière de cuir, fouet », mais au §72 il utilise un synonyme syriaque de ܡܫܝܬܝܩܐ, à savoir ܡܫܝܬܝܩܐ<sup>63</sup>. Les traducteurs syriaques adoptent donc trois stratégies divergentes pour rendre ce terme :

- *SI* : ܡܫܝܬܝܩܐ « bâton ». Ce choix conserve une valeur concrète, en désignant un objet physique utilisé pour frapper. Il s'agit d'une traduction qui privilégie la matérialité de l'instrument, mais qui modifie légèrement le champ sémantique : le bâton évoque la rigidité et la frappe, mais non la souplesse du fouet. Cette option peut refléter une tendance à adapter le référent à la culture syriaque, où le bâton est un symbole courant de correction.
- *Sm* : ܡܫܝܬܝܩܐ (décalque du grec σκῦτος). Ici, le traducteur opte pour un emprunt grec translittéré, ce qui marque une volonté de précision philologique et de fidélité au lexique technique. Ce choix témoigne d'une stratégie d'érudition, mais il peut paraître opaque pour un lecteur syriaque non familiarisé avec le grec.
- *S2* : ܡܫܝܬܝܩܐ « coup(s) » et parfois ܡܫܝܬܝܩܐ « frappe ». Cette solution privilégie une interprétation fonctionnelle : elle ne traduit pas l'instrument mais l'action (frapper, infliger des coups). Ce déplacement sémantique atténue la concrétude et introduit une nuance plus abstraite, centrée sur la punition plutôt que sur l'objet. Il s'agit d'une stratégie qui peut viser la lisibilité et la neutralisation des connotations violentes.

La racine ܡܫܝܬܝܩܐ « se repentir » a donné les deux substantifs ici notés pour traduire μεταμέλεια. En *Or.* 41, 9 (*PG* 36, col. 441 B 4), c'est le seul ܡܫܝܬܝܩܐܐܢܝܩܐ qui est repris en *SI* et *S2*<sup>64</sup>.

Alors que *SI* utilise un terme syriaque authentique, ܡܫܝܬܝܩܐ « moine, cénobite », *S2* décompose le composé grec μονότροπος, pour rendre chacune de ses parties : ܡܫܝܬܝܩܐ, ܡܫܝܬܝܩܐ « solitaire de genre ». Cette stratégie illustre une approche analytique visant à restituer la structure morphologique du grec, au détriment d'un équivalent idiomatique.

La traduction de μυσταγωγέω par *SI* est un peu faible (« enseigner »), d'où la correction en *S2*.

<sup>60</sup> Voir J. MOSSAY, *Discours 24-26*, p. 179, n. 3.

<sup>61</sup> HAELEWYCK, *Orations XXVII, XXXVIII, XXXIX*, p. 115, l. 28.

<sup>62</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. 27, l. 353 ; p. 41, l. 531 et p. 121, l. 1665.

<sup>63</sup> ID., *Ibid.*, p. 26, l. 342 ; p. 40, l. 511 ; p. 121, l. 1665 respectivement.

<sup>64</sup> SCHMIDT, *Oratio XXI*, p. 62, l. 8 et p. 63, l. 8.

Dans *SI*, le terme grec νόθος est traduit correctement par ܡܢ ܕܢܝܚܐ, « bâtard » : « la philosophie bâtarde ». Tous les témoins de *S2* lisent en revanche ܡܢ ܕܥܠܘܐ « élevé », qui ne convient pas au contexte. Une glose marginale qualifie cette leçon d'accidentelle (« intruse » ܡܢ ܕܥܠܘܐ) et propose de corriger en ܡܢ ܕܠܘܐ, « mensongère », qui correspond au grec. On observe le même phénomène dans le seul autre passage des *Discours* de Grégoire où le mot revient, à savoir dans *l'Or.* 21, 9 (*PG* 35, col. 1089 C 11). En effet, la version *Sm* utilise ܡܢ ܕܢܝܚܐ et la version *S2* ܡܢ ܕܥܠܘܐ.<sup>65</sup>

Parmi les discours édités, le mot οἰμωγή est attesté trois fois : toutes les versions attestées utilisent ܡܢ ܕܢܝܚܐ « soupir, lamentation », ainsi en *Or.* 2, 81 (*PG* 35, col. 488 B 1) par *Sm* et *S2*<sup>66</sup>, en *Or.* 24, 15 (*PG* 35, col. 1188 C 4) par *S2*<sup>67</sup> et *Or.* 43, 24 (*PG* 36, col. 529 A 2) en *S2* ; seul *Sm* emploie un synonyme en *Or.* 43, 24 (*id.*)<sup>68</sup>, à savoir ܡܢ ܕܠܘܐ. Le mot apparaît encore une fois chez Grégoire, en *Or.* 33, 3 (*PG* 36, col. 217 B 1), mais le discours n'est pas encore édité en syriaque.

Pour traduire ὁμόδουλος « compagnon de servitude, d'esclavage », *SI* procède par décomposition morphologique et rend le terme par ܡܢ ܕܢܝܚܐ. On observe toutefois un décalque légèrement différent en *Or.* 31, 12 (*PG* 36, col. 148 A 9) : ܡܢ ܕܢܝܚܐ chez *SI* et ܡܢ ܕܢܝܚܐ chez *S2*<sup>69</sup>. Cette variation, purement syntaxique, n'affecte pas la valeur sémantique, mais elle révèle une certaine liberté dans l'ordre des constituants lors du calque.

Il convient de signaler que ܡܢ ܕܢܝܚܐ est un emprunt à l'accadien *kinattu*<sup>70</sup> largement diffusé dans le monde araméen, jusqu'à l'araméen biblique (cfr *Esdras* 4–6). Ce terme, devenu courant, fonctionne comme un équivalent stable pour « compagnon », ce qui explique qu'il apparaisse seul, sans complément, dans la majorité des occurrences syriaques pour rendre le composé grec, suivant la pratique de *S2* ici. L'accent est alors mis sur le compagnonnage et non sur la servitude. Cette évolution illustre un phénomène intéressant : la tendance à simplifier les composés grecs en recourant à des substantifs autonomes, lorsque ceux-ci sont lexicalisés et culturellement intégrés. Le choix de *SI*, plus analytique, conserve la structure binaire du grec, tandis que *S2* opte pour une solution plus idiomatique, en phase avec l'usage syriaque. Cette oscillation entre calque morphologique et adaptation idiomatique est caractéristique des traductions syriaques des textes patristiques, où la fidélité formelle cède parfois à la naturalisation lexicale pour des raisons de fluidité stylistique.

On retrouve le substantif seul ܡܢ ܕܢܝܚܐ en *Or.* 2, 17 (*PG* 35, col. 428 A 8) et *Sm* et *S2*<sup>71</sup>, *Or.* 17, 11 (*PG* 35, col. 977 C 12) en *S2*<sup>72</sup>, *Or.* 19, 11 (*PG* 35, col. 1056 B 14) en *Sm* et *S2*<sup>73</sup>, *Or.* 19, 13 (*Id.*, col. 1060 B 1) en *Sm* *S2*<sup>74</sup>, *Or.* 23, 9 (*PG* 35, col. 1161 A 10) en *S2*<sup>75</sup>, *Or.* 40, 31 (*PG*

<sup>65</sup> HAELEWYCK, à paraître (voir la note).

<sup>66</sup> HAELEWYCK, *Orationes I, II, III*, p. 156, l. 9 et p. 157, l. 10.

<sup>67</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>68</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. 45, l. 578 et p. 44, l. 558 respectivement.

<sup>69</sup> HAELEWYCK, *Orationes XXVIII–XXXI*, p. 340, l. 35 et p. 341, l. 36.

<sup>70</sup> SOKOLOFF, s.v.

<sup>71</sup> HAELEWYCK, *Orationes I, II, III*, p. 52, l. 19 et p. 53, l. 19

<sup>72</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>73</sup> IDEM.

<sup>74</sup> IDEM.

<sup>75</sup> IDEM.

36, col. 404 B 13) en *SI Sm S2*<sup>76</sup>, *Or.* 40, 42 (ID., col. 420 B 2.3) trois fois en *SI Sm S2*<sup>77</sup>, *Or.* 41, 6 (*PG* 36, col. 437 A 13) en *SI S2*<sup>78</sup>.

Le mot ὁμόθεος ne revient plus qu'une seule fois dans les discours grégoriens, à savoir en *Or.* 45, 13 (*PG* 36, col. 641 A 3), dans un contexte christologique fort, où Grégoire affirme la divinité du Christ contre les positions subordinatianistes. Ce terme s'inscrit dans la logique de l'égalité ontologique entre le Père et le Fils, au cœur de la théologie trinitaire de Grégoire.

Ce discours n'est pas encore édité en syriaque, mais, étant donné l'important du mot (à mettre en rapport avec ὁμόδουλος, voir ci-dessus), il a semblé utile de consulter les manuscrits. *Or.* 45 est transmis dans les trois versions *SI* (ms *T*), *Sm* (ms *W*) et *S2* (ms *P δ μ*)<sup>79</sup>. En *SI*, le mot est rendu par l'expression ܐܘܪܘܟܘܢܐ ܐܘܪܘܟܘܢܐ « égal à Dieu » (fol. 94rb). Il est simplement translittéré en *Sm* sous la forme ܐܘܪܘܟܘܢܐ (fol. 66v). *S2* le rend par ܐܘܪܘܟܘܢܐ ܕܘܪܘܟܘܢܐ « pareil à la divinité ». Si l'on excepte *Sm*, les traducteurs usent de la racine ܐܘܪ « être égal », dont le participe passif sert généralement à rendre l'adjectif ἴσος. La racine ܐܘܪ peut exprimer une triple égalité : quantitative (« égal en mesure, en grandeur »), qualitative (« égal en nature ou en essence ») ou statutaire (« égal en dignité ou en rang », par exemple entre apôtres ou entre anges).

Ces choix traductifs ne sont pas neutres : ils reflètent la réception syriaque de la théologie grecque et la manière dont les traducteurs ont intégré les concepts dans leur propre cadre linguistique et doctrinal. La traduction ܐܘܪܘܟܘܢܐ ܐܘܪܘܟܘܢܐ insiste sur l'égalité du Christ avec Dieu, sans explicitation conceptuelle. Cette formulation soutient la consubstantialité (ὁμοούσιος) sans détour, mais reste moins technique. L'autre traduction « pareil à la divinité » renforce la dimension ontologique et dogmatique. L'égalité ne se limite pas à Dieu comme personne, mais s'étend à l'essence divine. Cette nuance est capitale dans le contexte anti-arien : elle affirme que le Christ participe pleinement à la nature divine. La translittération est un choix neutre. Elle contient un risque d'opacité pour le lecteur syriaque, mais elle peut signaler une prudence face à un terme théologiquement sensible.

Pour rendre παραμετρέω, le traducteur *SI* opte pour le sens de base « mesurer » et ne tient pas compte du préverbe. *S2* améliore la traduction : ܦܝܝܪ « comparer ».

Pour traduire « Péripatéticiens » (en contexte Περιπάτους), les deux traductions syriaques se concentrent sur la notion de base du verbe περιπατέω « se promener (en conversant) ». La première traduction a recours au mot ܡܚܬܝܩܐ, « marcheur », une traduction attestée ailleurs pour désigner les philosophes péripatéticiens<sup>80</sup>. La seconde traduction propose ܡܚܬܝܩܐ ܡܚܬܝܩܐ, dont la seconde partie dérive de la racine ܡܚܬܝܩ « se promener ». Toutefois, cette racine n'est normalement attestée qu'au pael, ce qui rend la forme inhabituelle (on attendrait ܡܚܬܝܩܐ). Les gloses marginales de quelques témoins de *S2* proposent une simple transcription du grec, ܦܥܬܝܩܐ. Le

<sup>76</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. 140, l. 42 et p. 141, l. 43.

<sup>77</sup> ID., *Ibid.*, p. 196, l. 25.26.28 + apparat et p. 197, l. 26.27.28.

<sup>78</sup> SCHMIDT, *Orationes XIII, XLI*, p. 48, l. 4 et p. 49, l. 4.

<sup>79</sup> Voici le passage dans lequel le mot revient : « Car telle est la victime qui a été offerte pour nous, qui est à la fois en nom et en réalité le vêtement de l'incorruptibilité. Et il était une victime parfaite non seulement en raison de sa divinité, dont rien n'est plus parfait, mais aussi en raison de ce qu'il a assumé en étant oint de la divinité, en devenant un avec Celui qui l'a oint, et, j'ose dire, en étant rendu égal à Dieu » (καὶ γενομένην ὅπερ τὸ χριστῶν, καὶ θάρρῳ λέγειν, ὁμόθεον).

<sup>80</sup> PAYNE-SMITH, *Thesaurus*, col. 1015.

manuscrit *G* contient même deux gloses marginales :  $\text{ܘܢܘܚܘܢܐ}$  et  $\text{ܘܢܘܚܘܢܐ}$ . Les courants philologiques signalés dans la suite, en *Or.* 25, 6, sont donnés en translittération.

Dans un contexte évoquant des personnes soumises aux intempéries, le verbe syriaque  $\text{ܝܠܒܝ}$  « serrer », « presser » restitue avec exactitude le sens du grec  $\pi\rho\acute{\epsilon}\zeta\omega$  « presser », « comprimer », en respectant la correspondance sémantique et l'intensité de l'action. À l'inverse, la traduction proposée par *SI* (« combattre ») s'avère plus vague.

Peu fréquent<sup>81</sup>, le mot  $\text{ܘܢܘܚܘܢܐ}$ , est attesté au sens de « préparateur ». Dans les discours déjà édités en syriaque, le mot est toujours rendu par  $\text{ܘܢܘܚܘܢܐ}$  « celui qui prépare/invite » : *Or.* 24, 11 (*PG* 35, col. 1181 B 10) *S2*<sup>82</sup> ; *Or.* 38, 9 (*PG* 36, col. 321 A 10) *SI S2*<sup>83</sup> ; *Or.* 39, 1 (*PG* 36, col. 336 A 7) *SI Sm S2*<sup>84</sup> ; *Or.* 40, 37 (*PG* 36, col. 412, C 2) *SI Sm S2*<sup>85</sup> et *Or.* 43, 14 (*PG* 36, col. 513 A 8) *Sm S2*<sup>86</sup>.

C'est vraisemblablement l'élément  $\text{ܘܢܘܚܘܢܐ}$  qui est censé rendre le préverbe  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$  dans  $\pi\rho\sigma\epsilon\pi\iota\nu\acute{o}\acute{\omega}$ .

La traduction de  $\pi\rho\sigma\pi\omicron\iota\acute{\omega}$  par  $\text{ܘܢܘܚܘܢܐ}$  se justifie, car le verbe grec peut signifier aussi « se figurer à soi-même ». Il n'est pas nécessaire de supposer une erreur contenant le mot  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\omega\pi\omicron\nu$ .

Pour traduire le terme grec  $\pi\tau\acute{\omega}\mu\alpha$  « corps, cadavre », le premier traducteur recourt à  $\text{ܘܢܘܚܘܢܐ}$ , mot bien ancré dans la culture syriaque, bien qu'il soit un emprunt à l'accadien *šalamtu*<sup>87</sup>. *S2*, en revanche, préfère un terme syriaque formé sur la même racine « tomber » que le grec :  $\text{ܘܢܘܚܘܢܐ}$ , dérivé du verbe  $\text{ܘܢܘܚܘܢܐ}$ , exactement comme  $\pi\tau\acute{\omega}\mu\alpha$  est construit à partir de la racine  $\pi\acute{\iota}\pi\omega$ . Cette divergence illustre deux stratégies traductives distinctes. La première (*SI*) privilégie un lexique traditionnel, ce qui favorise la lisibilité et l'intégration idiomatique. La seconde (*S2*) opte pour une approche morphologique et étymologique, visant à reproduire la structure grecque et à maintenir une correspondance formelle entre les deux langues. Ce choix confère à la traduction une coloration plus « philologique ». Dans les discours édités où le mot revient, quand  $\pi\tau\acute{\omega}\mu\alpha$  désigne le sens abstrait « chute », il est rendu par  $\text{ܘܢܘܚܘܢܐ}$ . Ainsi en *Or.* 1, 5 (*PG* 35, col. 400 A 4) par *SI* et *S2*<sup>88</sup> ; en *Or.* 2, 25 (*PG* 35, col. 433 C 6) par *Sm* et *S2*<sup>89</sup>, et 2, 57 (*PG* 35, col. 468 B 4) par *Sm* et *S2*<sup>90</sup> ; en *Or.* 6, 12 (*PG* 35, col. 737 A 8) par *S2*<sup>91</sup>. En revanche, quand il désigne le cadavre au sens concret, il est rendu par *S2* en *Or.* 22, 2 (*PG* 35, col. 1133 A 4) et *Or.* 23, 2 (*PG* 35, col. 1153 A 13) par  $\text{ܘܢܘܚܘܢܐ}$  et  $\text{ܘܢܘܚܘܢܐ}$  respective-

<sup>81</sup> PAYNE SMITH, *Thesaurus*, col. 3010.

<sup>82</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>83</sup> HAELEWYCK, *Orationes XXVII, XXXVIII, XXXIX*, p. 62, l. 23 et p. 63, l. 24.

<sup>84</sup> ID., *Ibid.*, p. 104, l. 6 et p. 105, l. 6.

<sup>85</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. 172, l. 18 et p. 171, l. 17.

<sup>86</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. 24, l. 308 et p. 25, l. 318.

<sup>87</sup> SOKOLOFF, s.v.

<sup>88</sup> HAELEWYCK, *Orationes I, II, III*, p. 8, l. 7 et p.9, l. 8 respectivement.

<sup>89</sup> ID., *Ibid.*, p. 64, l. 6 et p. 65, l. 6 respectivement.

<sup>90</sup> ID., *Ibid.*, p. 120, l.4 et p. 121, l. 4 respectivement.

<sup>91</sup> HAELEWYCK, à paraître.

ment<sup>92</sup>. On constate ainsi que le contexte sémantique guide le choix du terme syriaque : ܠܚܒܘܬܐ pour la « chute » abstraite, et ܠܥܒܕܐ ou ܠܦܫܬܐ pour le cadavre concret. Cette flexibilité lexicale illustre une stratégie traductive attentive à la polysémie grecque, mais aussi à la nécessité de distinguer entre valeur métaphorique et référent physique.

Pour traduire le grec πύρσος « torche, flambeau », le premier traducteur utilise ܠܡܚܒܘܬܐ, un emprunt au grec λαμπάς de sens équivalent. On observe la même alternance entre ܠܡܚܒܘܬܐ et ܠܡܫܚܘܬܐ en *Or.* 2, 40 (*PG* 35, col. 449 A 12)<sup>93</sup>, ainsi qu'en *Or.* 43, 17 (*PG* 36, col. 520 A 10)<sup>94</sup>, chaque fois entre *Sm* et *S2*.

Le mot ܠܡܫܚܘܬܐ est rare<sup>95</sup> : il désigne l'action de remuer la queue. Le verbe réapparaît encore deux fois chez Grégoire. En *Or.* 40, 10 (*PG* 36, col. D 1), dans les trois versions attestées en syriaque, *SI Sm* et *S2*, il est rendu par le verbe quadrilittère ܠܡܫܚܘܬܐ.<sup>96</sup> En *Or.* 22, 6 (*PG* 35, col. 1137 C 15), il est rendu ainsi aussi<sup>97</sup>.

Le terme ܠܡܫܚܘܬܐ évoque les notions de « ressemblance », « apparence », « forme ». *S2* améliore la traduction de σκηνή : ܠܡܫܚܘܬܐ rend à la fois « tente » et « scène (de théâtre) ».

Dans ce passage, *SI* offre un cas unique où le verbe grec στηλιτεύω (« inscrire sur une colonne, publier, flétrir, déshonorer ») est traduit par la périphrase ܠܡܫܚܘܬܐ ܠܥܒܕܐ (« montrer comme une colonne »). Cette solution, rare et imagée, suggère une volonté de rendre concrète l'idée d'exposition publique. *S2*, en revanche, choisit le verbe ܠܡܫܚܘܬܐ (« porter triomphalement »), déjà rencontré dans la traduction de θριαμβεύω (voir plus haut). Cette même traduction apparaît en *Or.* 40, 33 (*PG* 36, col. 405 C 4) en *SI Sm* et *S2*<sup>98</sup>. De manière générale, dans les discours édités, la majorité des traducteurs optent pour le verbe ܠܡܫܚܘܬܐ (« se moquer »), privilégiant ainsi une interprétation abstraite centrée sur la dérision. Ainsi en *Or.* 2, 80 (*PG* 35, col. 488 A 2) *Sm S2*<sup>99</sup> ; *Or.* 21, 26 (*PG* 35, col. 1112 D 3) *Sm S2*<sup>100</sup> ; *Or.* 24, 8 (*PG* 35, col. 1177 B 9) *S2*<sup>101</sup> ; *Or.* 31, 30 (*PG* 36, col. 168 C 2) *SI S2*<sup>102</sup> ; *Or.* 43, 45 (*PG* 36, col. 556 A 15) *Sm S2*<sup>103</sup> ; *Or.* 43, 74 (*Id.*, col 592, D 5) *Sm S2*<sup>104</sup>. Les choix traductologiques oscillent donc entre plusieurs stratégies :

- Un décalque du grec, qui conserve la métaphore de la colonne (ܠܡܫܚܘܬܐ ܠܥܒܕܐ) ;
- Une accentuation sur l'affichage public et la dimension triomphale (ܠܡܫܚܘܬܐ) ;
- Une interprétation abstraite orientée vers la moquerie et la dérision (ܠܡܫܚܘܬܐ).

<sup>92</sup> IDEM.

<sup>93</sup> HAELEWYCK, *Orationes I, II, III*, p. 86, l. 21 et p. 87, l. 20.

<sup>94</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. 32, l. 412 et p. 33, l. 426.

<sup>95</sup> PAYNE SMITH, *Thesaurus*, col. 1926.

<sup>96</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. 34, l. 21 et p. 35, l. 20.

<sup>97</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>98</sup> HAELEWYCK, *Oratio XL*, p. 148, l. 21 et p. 151, l. 22.

<sup>99</sup> HAELEWYCK, *Orationes I, II, III*, p. 154, l. 6 et p. 155, l. 7.

<sup>100</sup> HAELEWYCK, à paraître.

<sup>101</sup> IDEM.

<sup>102</sup> HAELEWYCK, *Orationes XXVIII, XXIX, XXX, XXXI*, p. 394, l. 5 et p. 395, l. 5.

<sup>103</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. 74, l. 989 et p. 75, l. 1022.

<sup>104</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 118, l. 1591 et p. 119, l. 1647.

Ce choix influe sur la perception du passage, oscillant entre une représentation visuelle forte (la colonne, le triomphe) et une nuance morale (la honte, la dérision).

Pour traduire les termes *σύμβαμα* et *παρασύμβαμα*, deux hapax chez Grégoire, le traducteur de *S2* a retenu le sens stoïcien, défini comme « proposition où il y a accord complet, c'est-à-dire formée d'un nom avec un verbe »<sup>105</sup>, ou encore « complete predicate, such as an intransitive verb »<sup>106</sup>. Ce choix explique le recours à la racine *ܥܠܪ*. À l'inverse, le premier traducteur s'est limité au sens courant de « événement, accident », ce qui justifie l'utilisation de la racine *ܥܠܢ*.

Le verbe grec *συναίρω* présente deux acceptions principales : « rassembler » et « abrégé ». *S1* a opté pour la première (*ܥܠܦ*) et *S2* pour la seconde (*ܥܠܦ*), qui convient mieux au contexte, l'intention étant de ne pas prolonger le propos.

Le terme grec *ὑπαίθριος* « à découvert », « en plein air » est rendu de manière plus satisfaisante par la traduction de *S2*, qui conserve l'équivalence étymologique entre *αιθήρ* et le syriaque *ܐܝܬܗܪ* « éther ». Cette solution respecte la correspondance lexicale, tandis que la traduction de *S1* (« sous le ciel ») propose une interprétation plus libre, qui affaiblit la précision terminologique et la portée conceptuelle du mot. L'adjectif grec n'apparaît qu'une seule autre fois dans les œuvres de Grégoire : en *Or.* 43, 6 (*PG* 36, col. 51 A 12). Dans la traduction syriaque de ce *Discours*, le mot est rendu en *Sm* et en *S2* par l'expression *ܐܝܬܗܪ ܥܠ ܥܝܢܝܢ*<sup>107</sup>.

Le traducteur semble avoir opté pour l'interjection *ܘܗܐ*, dont la forme phonétique évoque le grec *φῆ*, conservant ainsi un effet d'écho sonore entre les deux langues. Le premier traducteur, en revanche, utilise l'interjection *ܘܗܐ* « hélas », généralement suivie de la préposition *ܕ* pour introduire le complément. Dans ce passage, elle est construite avec la préposition *ܕ*, afin de rendre le génitif grec dans les expressions *φῆ τοῦ θεάματος ! φῆ τοῦ δράματος !* « quel spectacle ! quel drame ! ». En *Or.* 38, 12 (*PG* 36, col. 324 C 8), *S1* et *S2* utilisent l'interjection *ܘܗܐ*<sup>108</sup>.

L'adjectif grec *χαλεπός* signifie « difficile, pénible ». Le premier traducteur l'a rendu par un adjectif un peu passe-partout « mauvais » (*ܘܗܐ*), qui gomme toute nuance. Le second traducteur a bien mis en évidence la notion de difficulté en employant l'adjectif *ܘܗܐ* qui rend exactement le grec.

### 3. Conclusions

L'examen comparatif des traductions syriaques des *Discours* de Grégoire révèle une tension constante entre fidélité morphologique et adaptation idiomatique, oscillant entre calque érudit et enracinement culturel. Les choix lexicaux des traducteurs (*S1*, *Sm*, *S2*) témoignent de stratégies divergentes, dont l'analyse met en lumière des principes traductifs et des inflexions herméneutiques significatives.

<sup>105</sup> BAILLY, *Dictionnaire*, s.v.

<sup>106</sup> LIDDELL-SCOTT, *Lexicon*, s.v.

<sup>107</sup> HAELEWYCK, *Oratio XLIII*, p. 10, ligne 114 pour *Sm* et p. 11, ligne 120 pour *S2*.

<sup>108</sup> HAELEWYCK, *Orationes XXVII, XXXVIII, XXXIX*, p. 74, l. 27 et p. 75, l. 28.

### 1. Calque grec vs intégration syriaque

Certains termes grecs sont rendus par des emprunts directs ou des calques, comme ληστής traduit par ليهتة, ou πύρσος par لحيبة (emprunt à λαμπάς). Cette option, souvent privilégiée par *S2*, confère à la traduction une coloration philologique et une transparence étymologique, mais au prix d'une certaine étrangeté linguistique. À l'inverse, *S1* recourt volontiers à des termes authentiquement syriaques (خنتك pour « voleur », عابة pour « cadavre »), favorisant la lisibilité et l'intégration culturelle.

Deux exemples particulièrement révélateurs : εὐσεβεια-εὐσεβής et μονότροπος. Pour rendre μονότροπος, *S1* choisit منة « moine, cénobite », terme enraciné dans la tradition syriaque, tandis que *S2* décompose le composé grec pour en rendre chaque élément : جبعة, ان « solitaire - genre ». Pour εὐσεβεια-εὐσεβής, *S2*, fidèle à la forme grecque, maintient la transparence lexicale et la nuance éthique du terme, tandis que *S1*, en recourant à une expression idiomatique, inscrit le concept dans le cadre sémitique de la piété. Ce contraste illustre la tension entre transparence morphologique et adéquation fonctionnelle.

### 2. Correspondance morphologique vs usage traditionnel

Le cas de πῶμα illustre cette tension : *S1* choisit عابة, mot enraciné dans la culture syriaque (emprunt à l'accadien), tandis que *S2* opte pour خفلة, formé sur la racine « tomber », reproduisant la structure grecque (πίπτω → πῶμα). Ce choix manifeste une volonté de symétrie morphologique, typique d'une approche philologique.

### 3. Abstraction vs concrétude

Pour μάστιξ (« fouet »), *S1* traduit par عجة (« bâton »), conservant la matérialité de l'instrument, alors que *S2* préfère ضعة (« coup(s) »), déplaçant le sens vers l'action punitive. *Sm*, quant à lui, recourt à un décalque grec (سيهية, de σκῦτος), illustrant une stratégie érudite. Ces choix traductifs reflètent des conceptions différentes de la corporalité et de la violence : instrument concret (*S1*), acte abstrait (*S2*), calque technique (*Sm*).

### 4. Nuance stylistique et valeur modale

Certains termes grecs à valeur atténuée, comme θέμις (« loi divine » → « permis »), suscitent des solutions variées : *S1* traduit par تحفة (« légal »), accentuant la dimension juridique, tandis que *S2* opte pour حة (« juste ») ou des verbes impersonnels (« il convient »), restituant la nuance modale du grec. Cette évolution traduit une sensibilité herméneutique : éviter la surinterprétation normative pour préserver la réserve stylistique.

### 5. Interprétation sémantique et portée philosophique

Des termes comme ἀκρασία ou ιεροεργέω révèlent des divergences significatives : *S1* privilégie une traduction concrète (« impuissance », « sacrifier »), tandis que *S2* adopte une approche plus abstraite (« absence de prudence », « être prêtre »). Ces choix ne sont pas neutres : ils infléchissent la compréhension philosophique et théologique, orientant la lecture vers l'action rituelle ou l'état ontologique.

### 6. Variation et flexibilité contextuelle

La polysémie grecque impose des ajustements contextuels : πῶμα est traduit par خفلة (« chute ») dans un sens abstrait, mais par عابة ou خفلة pour le cadavre concret.

Cette flexibilité témoigne d'une stratégie attentive à la cohérence conceptuelle et à la distinction métaphorique vs référent physique.

### *7. Verbes composés et périphrases*

Certains verbes composés, comme *δημηγορέω*, sont systématiquement rendus par des périphrases syriaques (« parler au peuple »). *S2* choisit *ܩܘܪܝܢܐ ܕܢܗܘܪܐ* (« interpréter pour le peuple »), introduisant une nuance herméneutique, tandis que *S1* préfère *ܩܘܪܝܢܐ ܕܢܗܘܪܐ* (« parler avec le peuple »), insistant sur la communication directe. Cette variation illustre la tension entre fonction interprétative et acte oratoire, révélatrice des conceptions syriaques du rôle du discours.

**BIBLIOGRAPHIE**

Les dictionnaires du grec consultés sont ceux repris dans la version en ligne du logiciel Eulexis sur le site Eulexis-web – lemmatiseur et dictionnaires de grec ancien (Bailly, Liddell-Scott, Pape).

BAILLY, *Dictionnaire* = A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1950.

CHANTRAINE, *Dictionnaire* = P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1986.

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

HAELEWYCK, *Oratio XLIII* = J.-C. HAELEWYCK, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio syriaca*, VI. *Oratio XLIII* (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 103. *Corpus Nazianzenum*, 33), Turnhout – Leuven, 2024.

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

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

HAELEWYCK, *Orationes VI, XXIII, XXII, XX, XXI* = J.-C. HAELEWYCK, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio syriaca*, VII. *Orationes VI, XXIII, XXII, XX, XXI* (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 105. *Corpus Nazianzenum*, 34), Turnhout – Leuven, 2026.

HAELEWYCK, *Versions syriaques* = J.-C. HAELEWYCK, *Les versions syriaques des Discours de Grégoire de Nazianze : un processus continu de révision*, dans *BABELAO*, 6 (2017), p. 75-124 (accessible en ligne sur UCL OJS BABELAO).

LIDDELL-SCOTT, *Lexicon* = H.G. LIDDELL and R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented by H. STUART JONES, Oxford, 1996.

MOSSAY, *Discours 20-23* = J. MOSSAY, *Grégoire de Nazianze. Discours 24-26. Introduction, texte critique, traduction et notes* (*Sources Chrétiennes*, 284), Paris, 1981.

NÖLDEKE, *Grammatik* = TH. NÖLDEKE, *Kurzgefasste Syrische Grammatik*, Darmstadt, 1966 (= Leipzig, 1898).

PAYNE SMITH, *Thesaurus* = R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, 2 vol., Hildesheim, 2006 (= Oxford, 1879-1901).

*PG = Patrologia cursus completus...Series Graeca...accurante et recognoscente* J.-P. MIGNE, 161 vol., Paris, 1857-1866.

SCHMIDT – QUASCHNING = A.B. SCHMIDT – M. QUASCHNING-KIRSCH, *Die syrischen Handschriften der Homilien des Gregor von Nazianz. Repertorium mit Nachträgen und Sigelverzeichnis*, dans *Le Muséon*, 113 (2000), p. 87-114.

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

SOKOLOFF, *Lexicon* = M. SOKOLOFF, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake – Piscataway, 2009.

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

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

## RÉSUMÉ

Le *Discours* 25 de Grégoire de Nazianze, prononcé en 380 à Constantinople, constitue un panégyrique dédié au philosophe Maxime le Cynique (Héron). Ce texte grec nous est parvenu en arménien, en géorgien, mais aussi en traduction syriaque, cette dernière sous deux formes distinctes : une version ancienne (*S1*), datée du V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle, et une version plus récente (*S2*), réalisée par Paul d'Édesse en 623-624. L'objectif de cet article est d'examiner la manière dont les termes grecs ont été rendus en syriaque, en mettant en lumière les divergences entre ces deux traductions.

Les écarts lexicaux sont recensés dans un tableau qui indique, pour chaque terme grec, sa référence exacte dans la *Patrologia Graeca* (*PG* 25, col. 1197 A – 1225 B), ainsi que les équivalents proposés par *S1* et *S2*. L'analyse qui suit s'attache à un ensemble de termes choisis, en confrontant, lorsque cela s'avère pertinent, leur traitement dans d'autres *Discours* déjà édités en syriaque. L'étude se conclut par une tentative de systématisation des choix lexicaux opérés par les traducteurs, afin de dégager les principes qui sous-tendent leurs stratégies de traduction.

## ABSTRACT

Gregory of Nazianzus' *Oration* 25, delivered in 380 in Constantinople, is a panegyric dedicated to the philosopher Maximus the Cynic (Heron). This Greek text has come down to us in Armenian and Georgian translations, as well as in Syriac, the latter preserved in two distinct forms: an early version (*S1*), dated to the fifth or sixth century, and a later version (*S2*), produced by Paul of Edessa in 623–624. The aim of this article is to examine how the Greek terms were rendered in Syriac, highlighting the divergences between these two translations.

Lexical discrepancies are recorded in a table that specifies, for each Greek term, its exact reference in the *Patrologia Graeca* (*PG* 25, col. 1197 A – 1225 B), together with the equivalents proposed by *S1* and *S2*. The subsequent analysis focuses on a selection of terms, comparing, where relevant, their treatment in other *Orations* already published in Syriac. The study concludes with an attempt to systematize the lexical choices made by the translators, in order to identify the principles underlying their translation strategies.

How to cite : J.-Cl. HAELEWYCK, « Traduire Grégoire de Nazianze en syriaque. Choix lexicaux et enjeux philologiques dans les deux versions syriaques conservées du *Discours sur le philosophe Héron* (*Oratio* 25) », *BABELAO* 15 (2026), p. 83-108.

# Hyperboles in the Qur'ān: What Affects the Meaning of these Morpho-Lexical Forms?

*By*

Yehudit Dror & Eyhab Bader Eddin

*University of Haifa, Dhofar University*

## *1. Introduction*

### *Definition of Hyperbole*

The term hyperbole is derived from the Greek word for ‘exceed’. This rhetorical device emphasizes a point through exaggerated or overstated language, which is not meant to be taken literally but rather to convey emotional or social truths<sup>1</sup>. Classical rhetoricians concurred that employing such over-the-top exaggerations when describing a situation helps draw attention and reinforce the intended point. Hyperbole is also defined as a way of overstating the truth, by either making something seem bigger or smaller than it is<sup>2</sup>.

Utterances that include hyperboles are not regarded as untrue or as absolute falsehoods since they are rooted in reality. The appropriate response to a hyperbolic statement is to adjust or modify it to align it with the facts, and not completely dismiss it as false. For example, if someone says “I almost starved to death when I stayed at my aunt's house”, the interpretation would be something

---

<sup>1</sup> AL-DARRAJI 2023, p. 277-278. Cf. CLARIDGE 2011, p. 10.

<sup>2</sup> NIVEEN 2013, p. 182.

like “Your aunt severely restricted your food intake, leaving you quite hungry”. Hyperbolic statements are closely linked to the emotional state, feelings, and attitudes of the speaker. While the literal meaning of their words may be exaggerated, the speaker is still conveying an underlying emotional or social truth<sup>3</sup>.

Vagueness is another key feature of hyperbolic language. Imprecise quantifiers like “loads” or “millions” are employed to amplify an utterance without specifying an exact quantity. This intentional vagueness can be used by speakers to augment the rhetorical impact.

Hyperbole primarily serves two key purposes: emphasizing a point and expressing evaluations. Through extreme descriptions of entities and events, hyperbole can underscore and draw attention to a particular idea or concept<sup>4</sup>.

Al-Mawla (2018) identified three other functions of hyperbole: generating surprise, contrasting differences, and achieving aesthetic effects. The surprise effect stems from the contrast between expected norms and the exaggerated reality presented. Hyperbole can also intensify differences to an extreme degree, by rendering the contrasts more salient. Hyperbole can serve an aesthetic function by expressing the intended message in a more vivid, engaging, and memorable fashion<sup>5</sup>.

Hyperbolic expressions can manifest in diverse ways, such as similes (“He is as skinny as a toothpick”), claims of superiority (“Whiter than snow”), or statements of impossibility (“That joke is so old, the last time I heard it, I was riding a dinosaur”). Hyperbole can be conveyed through various lexical devices including nouns, adjectives and clauses. Nouns often express quantities, such as “ages,” “loads,” and “miles,” as in the example “He saw his childhood friend ages later.” Adjectives are often overused in hyperbolic expressions, such as “She checked her watch for the umpteenth time.” Adverbs can also intensify hyperbolic meaning, as in “The weather was so hot that literally everything was on fire.” Verbs are less common, but some hyperbolic verbs including “hate,” “kill,” and “love,” can be used in this way, such as in the example “Their boy was dying to get a new bag<sup>6</sup>.”

Clausal hyperbole refers to the combination of two or more clausal constituents, such as in “Nobody ever learns anything.” Numerical hyperbole is expressed by single-word classes, such as “thousands,” “millions,” and “hundreds,” and their singular forms, as in “I told him to clean his room a million times<sup>7</sup>!”

The choice of the appropriate hyperbolic expression is affected by semantic, pragmatic and argumentative considerations. Semantically, hyperboles are grounded in the linguistic structure of the words and phrases used, although the meanings and connotations of the words themselves create a scale or spectrum. For example, words like “cold”, “freezing”, “glacial” form a semantic continuum of temperature. Pragmatically, hyperboles are shaped by speakers' assumptions and expectations about the world. Argumentatively, hyperboles use different claims to support the same conclusion. The strength or intensity of the argument can also lie on a continuum. For example,

<sup>3</sup> *Ead.*, p. 183-184. Cf. AL-DARRAJI 2023, p. 277-278.

<sup>4</sup> AL-DARRAJI 2023, p. 277-278.

<sup>5</sup> Al-Darraji refers to AL-MAWLA 2018, p. 11-13.

<sup>6</sup> AL-DARRAJI 2023, p. 278 refers to BESANÇON SPENCER 1998, p. 191-192.

<sup>7</sup> AL-DARRAJI 2023, p. 277-278. Cf. CLARIDGE 2011, p. 46-68.

saying “it's freezing” is a more compelling argument for putting on warm clothes than simply saying “it's cold”<sup>8</sup>.

### *Hyperbole in Arabic*

The Arabic word for “hyperbole” is *mubālaḡa* and is derived from the verb *balāḡa* which means “to reach” in general. One illustrative example of the occurrence of the verb *balāḡa* “to reach” in the Qur'ān is *fa-`idā balāḡna `aḡalahunna* “when they have reached the end of their husbands' post-death waiting period (...)”. By extension, the root *blḡ*, takes on the meaning of “acquiring or performing an act to its extreme extent”.

In Arabic grammatical exegesis, hyperbolic forms are usually discussed in sections dealing with the active participle, or more precisely, under the heading of the grammatical influence of the hyperbolic form on sentence components (see below). Hyperbole is thus said to refer to the intensification of meaning which is typically achieved by exaggerating the meaning of the active participle. Hyperbole is formed from the verb, but is a derivative of the active participle (*ism al-fā`il*)<sup>9</sup>. al-Zarkašī noted that when a word with a particular morphological structure is recast in a different, more complex structure, it conveys more meaning than it did in its original form. This is because words are signifiers; i.e., they represent and convey meaning. When words are modified or enhanced, their underlying meanings are also expanded or amplified<sup>10</sup>.

The major hyperbolic forms in Arabic are *fa`āl*, *fa`ūl*, *fa`īl*, and *mif`āl*. These forms are used to express an exaggerated degree of action or quality. To understand their grammatical behavior, it is useful to first examine how they function in relation to other common grammatical structures in Arabic.

As shown above, hyperbolic forms share certain similarities with the active participle (*ism al-fā`il*), such as *kātib* (“writer”). Both the hyperbolic form and the active participle govern the noun that follows them; i.e., they determine the case of that noun. This is often indicated by saying they “perform the function of an active participle” (*ya`malu `amala ism al-fā`il*). Syntactically, in Arabic, hyperbolic forms can affect the position and case of the noun that follows. For example, in the sentence *`ammā l-`asla fa-`anā šarrābun* (“as for the honey, I drink it a lot”), the hyperbolic form *šarrāb* causes the noun *al-`asl* (“honey”) to take the accusative case, making it *al-`asla* instead of its nominative form *al-`aslu*. This shift in case highlights the grammatical impact of hyperbolic forms on the structure of a sentence<sup>11</sup>.

Note that Arabic has a flexible word order, which allows for elements like the hyperbolic form to be positioned in different locations in a sentence. Arabic nouns take different case endings depending on their syntactic role, with the accusative case typically marking the direct object of a verb. In the example above, *šarrāb* acts in a way similar to a verb, by requiring the noun *al-`asla*

<sup>8</sup> CLARIDGE 2011, p. 7-10.

<sup>9</sup> SĪBWAYHI 1999, vol. 1, p. 164-166. Cf. IBN `AQĪL 1992, p. 356-357; IBN YA`TŠ 2001, vol. 1, p. 86-89; AL-`AŠMŪNĪ 1955, vol. 1, p. 342.

<sup>10</sup> STEWART 2013, p. 33-36 refers to AL-ZARKAŠĪ *s.d.*, vol. 3, p. 34-6. He is mentioned in another article by Stewart on pages 37 and 47. See STEWART 2009, p. 1-56.

<sup>11</sup> SĪBWAYHI 1999, vol. 1, p. 164-166. Cf. IBN `AQĪL 1992, p. 356-357; AL-`AŠMŪNĪ 1955, vol. 1, p. 342; IBN YA`TŠ 2001, vol. 1, p. 86-89.

to be in the accusative form because it is the object of drinking. Thus, hyperbolic forms in Arabic not only convey an intensified meaning but also influence the sentence structure by dictating the case of the noun they modify. This interaction between hyperbolic forms and the nouns they govern is key to understanding their grammatical behavior in Arabic sentences.

Arabic rhetoricians had different views concerning hyperbole (*al-mubālaḡa*). Some maintained that hyperbolic forms reflect a failure to express a meaning otherwise. Others considered these forms to be innovations. Still others argued that hyperboles should simply be accepted as is, because they represent reality. Al-Sakkākī (d. 1229) argued that semantically accepted exaggerations are one of the most important rhetorical devices in Arabic. Al-Qazwīnī (d. 1283), a follower of al-Sakkākī, remarked that speakers and listeners can evaluate the extent of exaggeration based on the circumstances in which they are uttered<sup>12</sup>.

In his seminal book *The Complete [guide to] Language and Literature*, Al-Mubarrad defined four categories of similes: hyperbolic similes, exact similes, approximate similes and far similes. He gives the example of characterizing a generous person as “a sea” in reference to the sea’s limitless waves, the vast number of creatures in it, etc<sup>13</sup>. Hyperbolic simile works in the same way when a brave man is likened to a lion. Al-‘Askarī (d. 1005) suggested that semantically, hyperbolic forms depict the maximal rather than the minimal manifestation of an act<sup>14</sup>.

### ***Problems, Aim and Methodology***

*al-mubālaḡa* “Hyperbole” has a long history in rhetoric and grammar. Definitions usually refer to the forms (*ṣiyaḡ al-mubālaḡa*) and the notions of excess and exaggeration. Studies on hyperbole in Arabic, both generally and specifically in the Qur’ān, deal mainly with the forms and their translation, yet much regarding the use of hyperbolic forms in the Qur’ān remains unexplored. Three key issues are outlined below.

1. The semantic indication of hyperbolic forms: While both traditional grammarians and modern scholars have noted that hyperbole usually indicates exaggeration (*mubālaḡa*) or multiplicity (*takṭīr*), it is not clear what exactly is meant by these indications. If we consider a simple example such as *ṣadiquka qawwālu l-kaḡaba*, should it be translated as “Your friend speaks words of falsehood”, “Your friend lies frequently” or “Your friend is a complete liar”, or even “Your friend is an awful liar”? Another example is the Qur’ānic verse *yā-‘ayyuhā llaḡīna ‘āmanū kūnū qawwāmīna li-llāhi* (Q 5:8). Abdel Haleem translated the verse as “You who believe, be steadfast in your devotion to God”<sup>15</sup>. However, it is also possible to render *qawwāmīna* as “(be) totally/absolutely steadfast (in your devotion to God)”, “always (be) steadfast (in your devotion to God)”, or “(be) the most loyal/perfect (in your devotion to God)”. The actual meaning of the hyperbolic form remains unclear especially in the absence of context or textual clues such as in the expressions mentioned by Cano (2009), who examined expressions that indicate exaggeration and suggested dividing hyperboles into evaluative and quantitative forms.

---

<sup>12</sup> NAJJAR, KADHIM and AL-HEEH 2021, p. 152-153.

<sup>13</sup> AL-MUBARRAD 1997, vol. 2, p. 101.

<sup>14</sup> AL-‘ASKARĪ 2008, p. 287.

<sup>15</sup> ABDEL HALEEM 2005, p. 68.

The evaluative dimension includes (a) Positive evaluations that express approval or admiration by using words related to life, perfection, and beauty, such as vital, paradise, ideal, excellent, great, wonderful, lovely, gorgeous, precious, brilliant, (b) Negative evaluations that convey disapproval or criticism by using words and expressions such as chaos, violence, sorrow, and loss of control, including mess, mess up, worst, wicked, relentless, obnoxious, horrible, terribly, terrible, and awful (lot of), disaster, a recipe for disaster, disgrace, devastated, ruin, blasting away, thrown on the scrap heap, pathetic, sickening, starve, starving, freezing, can't breathe, gets on your nerves and get out of my head, (c) Impact/singularity, that expresses noteworthiness or astonishment, which can have either positive or negative connotations. Examples include amazed, astonished, shocked, shocked, thrilled, unbelievable, couldn't believe, extraordinary, another world, impressive.

The quantitative dimension includes two semantic subfields: (a) words such as completely, absolute, absolutely, total, totally, entirely, full, fully, whole, sheer, pure, (b) expressions of magnitude such as numerical expressions and standardized units of measurement covering time, length, and other numerical concepts, such as ten times, a second, a minute, ten minutes, an hour, ages, ages and ages and ages. a load, loads of, a pile of, compost heap and lots<sup>16</sup>.

2. There are many cases of counterpart forms in the Qur'ān; for example, active participles and hyperbolic forms derived from the same root or two hyperbolic forms derived from the same root. Even in these cases, it is very difficult to explain the differences between forms and determine the exact meaning. For example, *'inna rabbanā la-ḡafūrun šakūrun* (Q 35:34) "Our Lord is truly most forgiving, most appreciative" vs. *wa-kāna llāhu šākiran 'alīman* "God always rewards gratitude and He knows everything" (Q 4:147)<sup>17</sup>. Although there is a difference in the translation, the distinction between the two forms is still unclear. According to al-Ṭabarī in both cases, God thanks the believers for their obedience (*šakūrun lahum 'alā ṭā'atihim 'iyyāhu* vs. *šākiran...lakum wa-li-'ibādihī 'alā ṭā'atihim 'iyyāhu*)<sup>18</sup>.

3. The use of hyperbole is also related to rhyming, as Stewart (2013) pointed out when discussing *al-asmā' al-ḥusnā* ('the very beautiful names') which is constructed primarily as *mubālaḡa* forms. The epithets applied to God in the Qur'ān have long played important liturgical and theological functions. It is clear that *al-asmā' al-ḥusnā* are not actually names, but rather adjectives applied to God, except for al-Raḥmān ('the Beneficent'), which appears in the Qur'ān as a proper name for the divinity. The divine epithets found in the Qur'ān frequently appear in contexts of prayer, usually in pairs of rhyming positions at the end of verses. Western scholars of the Qur'ān consider these divine epithets to be a distinct feature of the text. Bell referred to them as a type of "rhyme-phrase", and Robinson called them "refrains which mention the divine names". Mukhtār's study focuses for example not only on the semantics and theological aspects of these epithets but also on their linguistic and stylistic usage in the Qur'ān, including the roles they play with regard to rhyme and rhythm<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> CANO MORA 2009, p. 29-30.

<sup>17</sup> The translations of the Qur'ānic verses are taken from ABDEL HALEEM 2005.

<sup>18</sup> AL-ṬABARĪ 1995, vol. 4, p. 457 and vol. 12, p. 167.

<sup>19</sup> STEWART 2013, p. 33-36. Stewart refers to RICHARD 1953, p. 69-70; ROBINSON 1996, p. 198-201; MUKHTĀR 1997, p. 132.

An analysis shows that the morphological patterns *fa'ūl* and *fa'ūl* statistically dominate the divine epithets in the Qur'ān. This may be due to metric considerations, as evidenced by the relative rarity of forms like *qādir*, which appears only once in a rhyming position, while the more common *qadīr* appears frequently. A similar pattern is seen with *šākir* and *šakūr*<sup>20</sup>.

Thus, the use of hyperbolic forms is related to rhyming constraints and not necessarily to their meaning. There are various cases in the Qur'ān where the difference between forms is not clear, for example *'inna hādā la-šay'un aġībun* “Are you astonished at what God ordains?” (Q 11:72) vs. *'inna hādā la-šay'un uġābun* “What an astonishing thing [to claim]!” (Q 38:5). The difference between *aġībun* and *uġābun* is hard to grasp and the most plausible explanation is that the form was chosen because it rhymed.

## Aim

The primary aim of this study was to investigate the meanings of hyperbolic forms in the Qur'ān and identify the linguistic and contextual factors that influence their interpretation.

## Methods

The following methodology was implemented

**Step 1 Data Collection:** All hyperbolic forms in the Qur'ān were collected using works such as Rašid Šālih's Ph.D. thesis (2005). We analyzed 65 forms.

**Step 2 Classification:** The collected forms were then categorized into three groups:

(1) forms without counterparts, e.g., *faḥūr* (Q 31:18) and *ḥallāf* (Q 68:11). No forms in active participle were found.

(2) forms with counterparts but different meanings; e.g., *sammā'ūna li-l-kaḏibi 'akkālūna li-s-suḥti* “(They are) listeners to (any) lie, and devour the unlawful” (Q 5:42) vs. *la-'ākilūna min šaġarin min zaqqūmin* “You indeed shall eat of the tree of Zaqqum” (Q 56:52). The hyperbolic form *'akkālūna* is considered to have a metaphorical meaning when it describes people who eagerly engage in or benefit from unlawful or unethical activities, particularly those involving financial gain, as opposed to the present participle form *la-'ākilūna* which has the literal meaning of eating. Q 56:52 describes the tree that grows in Hell (Jahannam) and is meant to evoke a sense of the torment that awaits wrongdoers in the hereafter according to Islamic belief.

While the active participle form *'ākilūna* is used to describe actual eating, the hyperbolic form *'akkālūna* is used more figuratively or metaphorically, most likely to emphasize or intensify the action beyond its literal meaning. The choice of grammatical form can significantly impact the interpretation of the form.

(3) forms with counterparts whose meanings are analyzed in order to understand the meaning and use of hyperbolic forms, for example, the case of *šakūr* vs. *šākiran*, mentioned above.

**Step 3 Analysis:** Distinguishing hyperbolic forms from their parallel forms (i.e., active participles), in terms of features such as plurality, focus on roles vs. actions, and syntactic functions.

---

<sup>20</sup> STEWART 2013, p. 38-39.

## 2. Why and When are Hyperbolic Forms used in the Qur'ān? An Analysis

### Singular vs. Plural

The following examples show that the hyperbolic forms usually appear in the singular, whereas the plural form characterizes the active participle forms. Out of the 65 hyperbolic forms in the corpus, only 6 nouns were in the plural<sup>21</sup> and one in the dual<sup>22</sup>.

(1a) *'inna llāha lā yuḥibbu kulla ḥawwānin kafūrin* (Q 22:38)

“God does not love the unfaithful or the ungrateful”

(1b) *'inna llāha lā yuḥibbu l-ḥā'inīna* (Q 8:58)

“God does not love the treacherous”

(2a) *'inna fī dālika la-'āyātin li-kulli ṣabbārin ṣakūrin* (Q 14:5)

“There truly are signs in this for every steadfast, thankful person”

(2b) *wa-ṣbirū 'inna llāha ma'a ṣ-ṣābirīna* (Q 8:46)

“Be steadfast: God is with the steadfast”

(3a) *rabbu s-samāwāti wa-l-'arḍi wa-mā baynahumā l-'azīzu l-ḡaffāru* (Q 38:66)

“Lord of the heavens and earth and everything between, the Almighty, the Most Forgiving”.

(3b) *fa-ḡfir lanā wa-rḥamnā wa-'anta ḥayru l-ḡāfirīna* (Q 7:155)

“So forgive us and have mercy on us. You are the best of those who forgive”.

The most dominant feature of these forms in the singular and the plural is that they can be regarded as generic nouns, except in cases where the hyperbolic form (in the singular) refers to God. Genericity in language refers to how the speaker expresses general truths or tendencies without referring to specific instances. For example, the statement “Bears eat honey” does not describe a particular event or bear, but rather the general behavior of bears. This sentence suggests that bear honey-eating situations tend to happen repeatedly, without pointing to any specific occurrence. In contrast, non-generic sentences describe particular events. For instance, “This morning, a bear ate some honey” refers to a specific incident involving a particular bear at a defined time. This utterance refers to an individual episode rather than general patterns. Genericity has another aspect beyond simply generalizing situations. When saying “Bears eat honey,” the speaker is not only generalizing about honey-eating events but also about bears themselves. The bears in this case are treated as a collective group or class, without referring to specific individual bears. Typically, generic statements like “Bears eat honey” describe a characteristic feature applicable to bears in general, even if not literally every single bear exhibits this trait<sup>23</sup>.

For an object *x* to be generic, it must relate to specific individual *y* through an “instance of” or “exemplar of” relationship. This reference should be unbounded, encompassing both existing and potential instances. For instance, one could point to a nearby animal and say, “This is an

<sup>21</sup> *qawwāmīna* (Q 5:8); *sammā'ūna* (Q 5:41); *sammā'ūna li-l-kaḍibi 'akkālūna* (Q 5:42); *tawwāfūna* (Q 24:58); *an-naḥfātātī* (Q 113:4);

<sup>22</sup> *naḍḍāḥatāni* (Q 55:66)

<sup>23</sup> CARLSON 2019, p. 232-233.

exemplar/instance of a bear.” An additional intuitive condition is that if  $y$  exemplifies the generic object  $x$ , the phrase used to refer to  $x$  must also be truthfully applied to  $y$ . For example, if  $A$  (e.g., a student) is an exemplar of a smart person, then  $A$  must indeed be smart, not just someone who enjoys surfing but may or may not be intelligent<sup>24</sup>.

The relationship between the collective and the individual may perhaps explain the meaning of the hyperbolic in the singular form; namely, the hyperbolic form in the singular refers to the individual, while the plural form refers to a group despite the fact that there may be people within the group that the attribute does not represent either fully or partially. But before clarifying this argument by referring to an example, the term ‘individual’ should be defined.

Individualism has to do with the idea that people are distinct entities with unique characteristics that set them apart from their social groups. Such individuals typically identify themselves primarily as individuals (using ‘I’) rather than as group members, thus reflecting an independent self-view. They prioritize internal factors like personal goals, values, needs, preferences, rights, and identity. These internal factors guide their behavior and thoughts, and often take precedence over group conformity. Individualists tend to act based on their personal attitudes rather than group norms. They typically maintain an internal locus of control, taking responsibility for their actions and well-being. To achieve their goals, individualists often reject rigid standards and resist social pressure to conform. In contrast, collectivism is a social pattern where individuals are closely integrated into a group. The collective determines the individual's values, behaviors, needs, norms, and identity. Collectivists are more likely to identify themselves as group members and use collective pronouns<sup>25</sup>.

In the Qur’ān, the use of singular hyperbolic forms appears to emphasize individual responsibility and personal traits, by portraying each person (or the divine entity, like Allāh) as an exemplar of a characteristic. This focus on the individual aligns with the concept of individualism, where a person’s distinct actions or thoughts are highlighted. Conversely, the plural forms emphasize collective behavior, which is often shaped by shared values or norms. In collectivist contexts, the group dynamics are more prominent, and individual actions are interpreted in light of the collective identity.

In example 1a, the singular form *hawwān* emphasizes the treacherous behavior of a given individual by stressing this person’s unique betrayal and disobedience of God. The use of the singular form underscores the fact that each instance of treachery is a personal, deliberate act. The individual is seen as independently choosing to defy God's commands, thus highlighting personal accountability. In contrast, example 1b uses the plural form *hā’inīn*, referring to treacherous people as a group. This shifts the focus to collective behavior, and suggests that within the group, treachery is a shared characteristic, even though some individuals may exhibit this trait more strongly than others. The plural form generalizes the group's tendency to betray, which may arise from shared social norms rather than isolated individual decisions.

In addition, the difference between the singular and the plural indicates that individuals are responsible for their own behavior. That is, the singular form points to individual behavior that is motivated by a specific situation as well as the cognitive state of the person. The examples above

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>25</sup> CHENG, RIZKALLAH and NARIZHNAYA 2020, p. 287-288.

(1a-1b) refer to the fact that people know they should believe in God and recognize His power; nevertheless, individuals ultimately act on their own and decide not to believe in God. The group, however, has shared values; sometimes, the group acts according to the general social code and not according to individual opinion. Moreover, people in a group do not always behave the same way, but there is still a generalization within the group.

The same is true for examples 2a and 2b which refer to those who are patient. The prophet Muḥammad stated that *al-ṣabru niṣfu l-’īmāni* “Patience is half of faith” and as written in Q 16:96 whoever is patient, endures, and realizes that this world is temporary and the hereafter is the eternal abode, will attain the reward; namely, entering Paradise without reckoning.<sup>26</sup> Patience is one of the characteristics of true believers and one of the most important Islamic virtues. Patience is one of the fundamental qualities that people must possess in order to complete their path in life. Patience is like the head of the body for those who are patient<sup>27</sup>.

Patience is divided into three types, as the prophet Muḥammad said: (1) *ṣabr ’inda al-muṣība* “patience in times of calamity”. This means that a person must be patient when faced with problems or the loss of a loved one, and in times of adversity and hardship; (2) *ṣabr ’inda t-tā’a* “patience in obedience”. This means that the believer must be patient when performing religious obligations such as fasting, prayer, pilgrimage, giving alms, and others. Fasting involves patience in enduring hunger and thirst and avoiding what Allah forbids. In prayer, worshippers must be patient in maintaining focus on their heart during bowing and prostration to prevent distraction; (3) *ṣabr ’ani l-ma ’siya* “patience against disobedience”. People must not commit forbidden acts. Believers must be patient when Satan whispers to them, and should remain patient until the temptation passes and the urge to sin disappears<sup>28</sup>.

The concept of *ṣabr* is very important in the Islamic faith. When referring to the individual, namely the one who has patience, the focus of the singular form is on the individual (*kulli ṣabbārīn*) and that person’s personal traits, experiences, and actions. It refers to the person’s own steadfastness in coping with difficulties or hardships, own persistence in doing good deeds and following Allah’s commands and control of the emotions, particularly anger or despair, and above all faith that God’s plan will unfold in due time.

The plural form (*aṣ-ṣābirīna*) focuses on the group and the collective dynamics, shared characteristics, and interactions. It indicates that the choice or the behaviors is a collaborative decision, and that the group acts in this way to achieve a shared goal. Thus, while *kulli ṣabbārīn* may indicate that the actions are driven by personal motivations, the plural form *aṣ-ṣābirīna* indicates that the behaviors are influenced by social norms and group dynamics.

Examples 3a and 3b strengthen the argument that the singular form emphasizes the individual. There are multiple divine figures as well as people who can forgive (i.e., *al-ḡāfirīn*), but only one individual entity can really forgive people for their actions and that is God, who is referred to by the hyperbolic form *al-ḡaffār* “the Most Forgiving”.

---

<sup>26</sup> DĪBĀN 2023, p. 356.

<sup>27</sup> AL-ĠĪLĀNĪ 2013, p. 195-196; DĪBĀN ‘ABBĀS 2023, p. 348-349, 357-361; AL-ZŪMĪ 2018, p. 1770; AL-DŪRĪ 2010, p. 6.

<sup>28</sup> DĪBĀN 2023, p. 357-358. Cf. AL-ZŪMĪ 2018, p. 1770; AL-DŪRĪ 2010, p. 6.

Thus individualism helps explain the use of such hyperboles in the following cases:

- a) Personal responsibility: The use of strong terms like *ḥawwān* “treacherous” or “betrayed” emphasizes individual accountability. By using hyperbolic forms, the Qur’ān underscores that each person is responsible for their own actions and will be judged accordingly.
- b) Situational and Cognitive Factors: The singular form points to individual behavior motivated by specific situations and the cognitive state of the person. This focus on individual decision-making processes aligns with individualistic perspectives.
- c) Identity formation: Hyperboles help to create a clear distinction between believers and non-believers, thus fostering a sense of individual identity within the larger community of faith.
- d) Personal relationship with God: The use of intense language can foster a sense of a direct, personal relationship between the individual and God, by emphasizing the importance of individual faith and actions.
- e) Divine Attributes: In examples referring to divine attributes (such as *al-ḡaffār* “the Most Forgiving”), the use of singular hyperbolic forms emphasizes the unique, individual nature of God's qualities, thus further reinforcing the idea of individual distinctiveness.

### ***Activity vs. Practice***

Hyperbolic forms do not necessarily indicate a multiplicity of actions or that an action is done frequently or intensely. For example, it would be wrong to suggest that the word *fallāḥ* “farmer” “peasant” is in the hyperbolic form because farmers engage intensively in agriculture. Although a *mu’allim* “teacher” works hard, the word does not appear in the hyperbolic form. This section compares the hyperbolic form with its counterpart to better understand when hyperbolic forms are used in the Qur’ān to indicate a profession, identity, a role/divine role including all the characteristics of this profession/role, whereas the counterpart forms (i.e., active participles) indicate the actions they perform.

(4a) *’inna rabbaka huwa l-ḥallāqu l-’alīmu* (Q 15:86)

“Your Lord is the All-Knowing Creator”.

God states in Q 15:85 that He did not create the heavens and the earth and what is between them except with truth. He also declares that the Hour (of resurrection) is surely coming. Q 15: 86 states that He is the Creator, the All-Knowing. In Surah 85, one specific action that occurred in the past is mentioned, which is the creation of the heavens and the earth (*wa-mā ḥalaqnā s-samāwāti wa-l-’arḍa*). If so, why does the following sentence (verse 86) again mention that Allah is the Creator? Before discussing this point, a comment on the translation of *ḥallāq* is in order. This word is usually translated as “creator”, whereas Abdel-Haleem adds the prefix all- to capture the omnipotence of the divine name. In so doing, he loses the repetitive quality. A better translation would be the “All Creating”. The same problem recurs in the case of translating divine attributes. The suffix -or only denotes agency, while super-ability, repetition and abundance are lost<sup>29</sup>. Thus below, we translated *ḥallāq* as “creator” because this form has nothing to do with repetition or abundance, but rather with the divine role of God. Although it may appear unusual to refer to God's attributes as roles,

---

<sup>29</sup> EL-ZAWAWY 2014, p. 211-239.

the term *ḥallāq* serves more as a descriptor of a comprehensive divine function rather than a profession or frequent activity.

Though the Qur'ān stresses the idea that God is the only *ḥallāq* and it is impossible to speak of a “self-disciplined group of creators”, the word *ḥallāq* like any other role entails expertise, special knowledge, skills, ethical obligations, etc. This is what gives *ḥallāq* its intensified meaning. God as a creator has the ability and skills to create, He knows what He should create and how to create, He considers the benefits of creating things and whether they contribute or harm people. The commentators on the Qur'ān explain this by saying that the hyperbolic form *ḥallāq* suggests the abundance of what He created, or the Creator of Whom He wants to be miserable or happy in life. It also suggests that He created You (when addressing the prophet) and is the creator of all other creatures<sup>30</sup>.

The active participle *ḥāliq*, however focuses on the action, and can be translated as “God who creates” or “God is creating”<sup>31</sup>, as shown in the following example:

(4b) *quli llāhu ḥāliqu kulli šay'in wa-huwa l-wāḥidu l-qahhāru* (Q 13:16)

“Say: God is the Creator of all things: He is the One, the All Compelling”.

Q 13:16 is part of a group of verses beginning with Q 13:1 that describe God's power. Verse 16 is formulated as questions directed at the Prophet Muḥammad, with God providing him the answers so Muḥammad will be able to respond to the polytheists. God says “Who is the Lord of the heavens and the earth? Say: Allah. (Then) say: Why is it that you have taken guardians other than Him who own no profit and loss for themselves? Say: Are the blind and the eyed equal? Or are the darknesses and light identical? Or have they set up partners for Allah who have created (something) like His creation, so that creation is all alike to them? Say: Allah is who creates everything, and He is the One, the All-Dominant.”

al-Ṭabarī interprets *al-ḥāliq* as “Allah creates (i.e., the polytheists) and he creates your idols and he creates everything, therefore He cannot grasp the reason for their associating with idols which do not create and do not harm<sup>32</sup>. Hence, the active participle is used to refer to specific actions rather than describing God as the creator. Active participles are regarded a nominalized form and unlike verbs can refer to various tenses concurrently in that they can refer to the past as epithets or states, the future as a progression or continuity, etc<sup>33</sup>.

The active participle in Arabic is described as a noun or derived noun that expresses an action and identifies the agent of this action. It is also characterized as a noun stemming from the verbal noun of the active verb, indicating the person carrying out the action and suggesting both renewal and occurrence. The active participle often serves a similar function to the English present active participle ending -ing, acting as a verbal adjective that conveys ongoing or continuous action<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> See 'ABŪ ḤAYYĀN 1999, vol. 14, p. 78.

<sup>31</sup> Note that Abdel Haleem for example translates *ḥāliq* as “creator”: “Say: God is the Creator of all things: He is the One, the All Compelling”.

<sup>32</sup> AL-ṬABARĪ 1995, vol. 8, p. 175.

<sup>33</sup> DROR and BADER EDDIN 2022, p. 652-674.

<sup>34</sup> NAJJAR, KAIS and AL-HEEH 2021, p. 153-154. Najjar, Kais and Al-Heeh rely on the following sources: HASSAN 1980, p. 238; AL-HĀSĪMĪ 2000, p. 310; THACKSTON 1984, p. 41-42.

Thus, the active participle is used to focus on the action where it conveys a sense of ongoing or habitual action. This might explain other cases in which the active participle is used and not the hyperbolic form *ġaffār* as in example 3a, such as:

(5) *ġāfirī d-danbi wa-qābili t-tawbi šadīdi l-‘iqābi dī t-tawli* (Q 40:3)

“[God the Almighty, the All Knowing] Forgiver of sins and Acceptor of repentance, severe in punishment, infinite in bounty”.

In example 3a *al-ġaffār* is translated as “the Most Forgiving”, where the hyperbolic form can be explained as referring to God’s divine role; namely, it implies that God knows which sin the people have committed and has the power and willingness to pardon or absolve humans of their wrongdoings or transgressions against divine law. It also emphasizes God’s merciful nature, suggesting that despite human failings, God offers the possibility of redemption. The active participle form, however, conveys the action, namely that God’s forgiveness is universal, and extends to all people. The act of forgiveness is ongoing and repetitive and forgiveness occurs in real-time, coinciding with the moment a sin is committed.

The next two examples are also interesting:

(6a) *qāla li-l-mala’i ḥawlahu ‘inna hādā la-sāḥirun ‘alīm* (Q 26:34)

“[He said to the chiefs around him, “This is indeed a learned sorcerer.”]

(6b) *ya’ tūka bi-kulli saḥḥārin ‘alīmin* (Q 26:37)<sup>35</sup>

“[The messengers will] bring every accomplished sorcerer to you”.

To understand the difference between *saḥḥār* and *sāḥir* the context must be considered. Q 26:32-33 describes an instance when Moses threw down the staff that he had in his hand and it changed into a serpent. Then he drew out his hand and it was radiant white to the beholders. In response, (Pharaoh) said to the chiefs around him that Moses is a skilled sorcerer (*hādā la-sāḥirun ‘alīmun*). Then, to mobilize the audience against Moses, Pharaoh continued by saying: “Who intends to drive you out of your land with his sorcery, what do you command?”. His companions suggested that in order to stall Moses and his brother, he should send heralds to the cities to bring all the skillful sorcerers to Pharaoh (*ya’ tūka bi-kulli saḥḥārin ‘alīmin*). In fact, in Q 26:38 it is stated that the sorcerers were assembled on a particular day at a set time (*fa-ġumi’a s-saḥaratu li-mīqāti yawmin ma’ lūmin*). In Q 26:32-38 there is a transition between the active participle (*sāḥir*), the hyperbolic form (*saḥḥār*) and the plural form (*saḥāra*).

The transition between these forms can be explained as follows. The act of sorcery performed by Moses is described, so Pharaoh refers to him as the one who performs magic, focusing on the action itself, and therefore uses the active participle form (*sāḥir*). In contrast, when his people tell him that they will gather all the sorcerers, they use the hyperbolic form (*saḥḥār*) referring to their role. Sorcerers are associated with acquired magic, often through study and practice, they have the power to use magic or supernatural abilities, typically to influence or control natural forces or they have supposed magical powers to influence events or predict the future. They possess the knowledge and ability and can advise others on how to act, as in the case of Pharaoh. Finally, there

---

<sup>35</sup> In Q 7:112 the active participle is used *ya’ tūka bi-kulli sāḥirin* though there is an additional reading which is *saḥḥār*. See for example al-Zamaḥṣārī who further explains that *saḥḥār* means that Pharaoh’s companions will bring him every magician equal to him in knowledge and skill, or better. See AL-ZAMAḤṢARĪ 1998, vol. 2, p. 139.

is use of a regular plural form (*saḥara*), but not the plural form of the hyperbolic (*saḥḥārūn*), so the regular plural form can be interpreted in its basic meaning; namely the sorcerers arrived, with no intention to focus on the action or the profession/role itself.

The commentators explain the use of the hyperbolic form by saying that Pharaoh's comments contradict his statement (*hādā la-sāḥirun 'alīmun* "This is [a man who] performs magic") by saying that every expert magician will be brought to him. Thus, they use a comprehensive word and an intensified description (*saḥḥār*) to humble his spirit and calm some of his anxiety<sup>36</sup>. In other words, they are seemingly saying to Pharaoh, 'don't worry, we will not bring you every simple sorcerer but rather the most expert'.

The following two examples deal with the role of the Prophet Muḥammad as a warner. In this initial phase, namely in his early messages in Mecca, Muḥammad's primary duty was to deliver God's warnings. He was commanded to "admonish" (*ḍakkara*, e.g. Q 6:70; 14:5; 50:45) and to "warn" (*'anḍara*, e.g. Q 6:51; 42:7; 46:12) his audience and to "give glad tidings" (*baššara*, e.g. Q19:97; 36:11; 45:8). Accordingly, Muḥammad is defined as a warner (*naḍīr* or *munḍir*, e.g. Q 17:105; 25:56; 50:2) and as a "bearer of eschatological tidings" (*bašīr* or *mubaššir*, see Q 11:2; 17:105). In the later chapters of the Qur'ān revealed in Medina, the idea of Muḥammad as a messenger who warns people continues to be present, although it becomes less prominent. The verb *baššara* has a significant number of Medinan occurrences. Similarly, the Medinan verses continue to designate Muḥammad as the "bearer of eschatological tidings" and a "warner" (e.g. Q 2:119; 5:19)<sup>37</sup>.

The two nouns *naḍīr* and *munḍir* have different indications:

(7a) *qul 'innamā l-'ilmu 'inda llāhi wa-'innamā 'ana naḍīrun mubīnūn* (Q 67:26)

"Say: God alone has knowledge of this: my only duty is to give clear warning".

In Q 67:23-26 God commands Muḥammad how to respond to the disbelievers. In verse 23 God commands Muḥammad to say that He (God) has created the people and endowed them with hearing and seeing and hearts, but they show Him little gratitude. In verse 24 Muḥammad is asked to say that it is God Who has created people on the earth and to Him they shall return. In verse 26 people ask Muḥammad when this promise of Resurrection and the other the numerous chastisements will be inflicted in this world; e.g., earthquakes and lightning. Muḥammad is instructed to answer by saying that God alone knows when the Resurrection will take place and that he is just a warner. The noun *naḍīr* "warner" refers to the role of Muḥammad which is warn people about the consequences of their actions and admonish them to cleave to the right path. It also requires Muḥammad to evidence several key traits as a warner. The first is truthfulness, *naḍīr*, which is characterized by honesty and integrity in delivering the divine message. He also must persevere, since he often faces rejection but continues his mission despite adversity. He warns out of concern for people's well-being, not out of desire for punishment. He strives to convey the message clearly and comprehensibly and he sets an example for the people.

The next example, however, forefronts the action of warning:

<sup>36</sup> See for example AL-ZAMAḤṢARĪ 1998, vol. 3, p. 811.

<sup>37</sup> SINAI 2018, p. 5-7.

(7b) *wa-yaqūlu llaḏīna kafarū law-lā 'unzila 'alayhi 'āyatun min rabbīhi 'innamā 'anta mundaḏirun wa-li-kulli qawmin hāḏin* (Q 13:7)

“The disbelievers say: Why has no miracle been sent down to him from his Lord? But you are only there to give warning: [earlier] communities each had their guide”.

In Q 13:7 the disbelievers address Muḥammad and ask him why he has not received a sign from his Lord? God commands him to respond to these requests saying that he (Muḥammad) only warns and guides the people. Hence, the active participle *mundaḏir* indicates the action of warning and can be translated as “you warn”.

Thus overall, the hyperbolic form often indicates a comprehensive role, profession, or identity, and covers all the characteristics associated with it, rather than solely frequency or intensity of action. The activity vs. role/practice has the following features which give hyperbolic forms their meaning:

1. Divine Attributes: For divine attributes like *ḥallāq* (Creator), the hyperbolic form represents a comprehensive divine function rather than a repetitive action. It encompasses the expertise, special knowledge, skills, and ethical obligations associated with the role.

2. Contextual Meaning: The meaning of hyperbolic forms is often determined by context rather than strictly by grammatical form. For example, *sahḥār* (sorcerer) is used to emphasize expertise and comprehensive ability rather than just frequent action.

3. Contrast with Active Participles: Active participles (like *ḥāliq*) focus on specific actions or ongoing processes, while hyperbolic forms (like *ḥallāq*) describe more encompassing roles or identities.

4. Descriptive Power: Hyperbolic forms can convey a more comprehensive description of attributes or capabilities, as seen in the example of God as *al-ḡaffār* (the Most Forgiving), which not only implies the act of forgiveness but also the knowledge, power, and willingness to forgive.

5. Rhetorical Effect: In some cases, like the story of Pharaoh and the sorcerers, the hyperbolic form is used for rhetorical effect to emphasize expertise or to assuage anxiety, rather than to indicate frequent action.

6. Prophet Muhammad's Role: The use of *naḏīr* (warner) for Muhammad emphasizes his overall role and the characteristics associated with it (truthfulness, persistence, concern), rather than just the frequency of his warnings.

### 3. Conclusion

Hyperbole serves as a powerful rhetorical device that emphasizes points through exaggerated language. Unlike literal statements, hyperbole is not meant to be taken at face value; rather, it conveys deeper emotional or social truths. The multiple functions of hyperbole contribute to its versatility in communication. Hyperbole primarily serves to emphasize specific ideas or concepts, by highlighting points through deliberate exaggeration.

In Arabic literature, the study of hyperbole, known as *mubālaḡa*, has a rich history and has attracted significant attention from traditional grammarians and modern scholars. These experts often focus on the themes of excess and exaggeration, with Arabic rhetoricians debating the semantic implications and the critical role hyperbole plays in literary expression. Hyperbolic

expressions in Arabic frequently utilize active participles to intensify meaning. Furthermore, hyperbole is characterized by standardized forms that fall under specific grammatical categories, thus significantly influencing sentence structure. However, the semantic implications of hyperbole can be complex; the precise meaning of hyperbolic expressions is often ambiguous, especially in translations of Qur'ānic verses, where varying interpretations can lead to different understandings.

Here, in an attempt to better capture the precise meaning of hyperbolic forms used in the Qur'ān, we compared them to their equivalent active participle forms. We also considered the context in which these hyperbolic forms occur. The analysis revealed the multifaceted nature of hyperbolic forms in the Qur'ān, thus shedding light on their importance in conveying concepts related to individualism, collectivism, divine attributes, and the roles of individuals and divine entities.

The analysis showed that most of the hyperbolic forms are in the singular and primarily emphasize individual responsibility and personal traits. They portray each person (or divine entity) as an exemplar of a characteristic, which aligns with the concept of individualism. The equivalent active participle forms are usually in the plural and emphasize collective behavior and shared values or norms. They highlight group dynamics and how individual actions are interpreted within the context of a collective identity. We showed that hyperbolic forms in the singular often indicate a comprehensive role, profession, or identity, that encompasses all the associated traits rather than simply frequency or intensity of action. By contrast, active participles focus on specific actions or ongoing processes. Thus, hyperbolic forms are not necessarily related to exaggeration or multiplicity but rather to the attributes or capabilities and responsibility of the individual person and to the unique, individual nature of God's qualities.

**BIBLIOGRAPHY**

- ABDEL HALEEM M. A. S., 2005: *The Qur'ān: A New Translation*, Oxford.
- 'ABŪ ḤAYYĀN MUḤAMMAD IBN YUSŪF IBN 'ALĪ AL-ANDALŪSĪ, 2001: *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Beirut.
- AL-'ASKARĪ 'ABŪ HILĀL AL-ḤASAN 'ABD ALLĀH IBN SAHL, 2008: *Al-Šinā'atāni: al-Kitāba wa-l-šī'r*, Beirut.
- AL-'AŠMŪNĪ 'ALĪ IBN MUḤAMMAD, 1955: *Šarḥ al-'Ašmūnī 'alā 'alfiyyat Ibn Mālik*, Beirut.
- SPENCER A. B., 1998: *Paul's Literary Style: A Stylistic and Historical Comparison of II Corinthians 11:16-12:13, Romans 8:9-39, and Philippians 3:2-4:12*, New York.
- BELL R., 1953: *Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh.
- CANO MORAL L., 2009: "All or nothing: A Semantic Analysis of Hyperbole", *Revista de Lingüística y Lenguas Aplicadas*, 4, p. 25-35.
- CARLSON G., 2019: "Genericity", in P. PORTNER, KI. HEUSINGER and CI. MAIENBORN (eds.), *Semantics - Noun Phrases and Verb Phrases*, Berlin - Boston, p. 232-273.
- CHENG A. W., RIZKALLAH S. and NARIZHNAYA M., 2020: "Individualism vs. Collectivism", in B. J. CARDUCCI, Chr. S. NAVE, J. S. MIO and R. E. RIGGIO (eds.), *The Wiley Encyclopedia of Personality and Individual Differences: Clinical, Applied, and Cross-Cultural Research*, vol. 4, Hoboken, New Jersey, p. 287-297.
- CLARIDGE CL., 2011: *Hyperbole in English: A Corpus-Based Study of Exaggeration*, Cambridge.
- AL-DARRAJI N. M. S., 2023: "A Pragma-Linguistic Study of Hyperbole in Prophetic Traditions with its Realization in English", *Journal of Language Studies*, 7.4, p. 275-290.
- DĪBĀN 'ABBĀS Y., 2023: "Maḥūm al-ṣabr fī l-Qur'ān al-karīm", *Mağallat al-'ustād li-l-'ulūm al-'insāniyya wa-l-iğtimā'iyya*, 62, p. 347-367.
- AL-DŪRĪ MADD ALLĀH MAĞĪD 'AḤMAD, 2010: "al-Ṣabr wa-ğazā' al-ṣābirīna fī l-Qur'ān al-karīm", *Mağallat ġāmi'at tahrūt li-l-'ulūm al-'insāniyya*, 17, p. 1-32.
- DROR Y., BADER EDDIN E., 2022: "Who Believed, Who Believes and the Believers – The Aspectual Differences of Such Structural Types in the Qur'ān", *British Journal of Middle Eastern Studies* 49.4, p. 652-674.
- AL-ĞĪLĀNĪ 'UṬMĀN, 2013: "Maḥūm al-ṣabr fī l-Qur'ān al-karīm: Dirāsa mawḍū'iyya", *Al-'Ustād*, 13, p. 192-206.
- HASSAN A., 1980: *Al-Nahw al-wāfi*, Beirut.
- AL-HĀŠIMĪ 'AḤMAD, 2000: *Al-Qawā'id al-'asāsiyya li-luġa al-'arabiyya*, Beirut.
- IBN 'AQĪL 'ABD ALLĀH IBN 'ABD AL-RAḤMĀN IBN 'ABD ALLĀH BAHĀ' AL-DĪN AL-HĀŠIM, 1992: *Šarḥ Ibn 'Aqīl 'alā 'alfiyyat Ibn Mālik*, Beyrut.
- IBN YA'ĪŠ MUWAFFAQ AL-DĪN 'ABU AL-BAQĀ' IBN 'ALĪ, 2001: *Šarḥ al-mufaṣṣal*, Beirut.
- AL- MAWLA S., 2018: *Hyperbolic Expressions in British English and Iraqi Arabic Proverbs: A Linguistic Study*, University of Tikrit: College of Education for Humanities, 2018.

- AL-MUBARRAD 'ABŪ AL-'ABBĀS MUḤAMMAD IBN YAZĪD, 1997: *al-Kāmil fī l-luġa wa-l-'adab*, Beirut.
- MUKHTĀR 'AḤMAD 'UMAR, 1997: *'Asmā' Allāh al-ḥusnā: Dirāsa fī l-binya wa'l-dalāla*, Cairo.
- NAJJAR I., KADHIM K.A. and AL-HEEH S., 2021: "Morphological Shift of Hyperbolic Patterns in the Quran with Reference to English Translation", *Forum. International Journal of Interpretation and Translation*, 19.2, p. 148-163.
- RAŠĪD Š., 2005: *Šiyaġ al-mubālaġa wa-ṭarā'iqhā fī l-Qur'ān al-karīm: Dirāsa 'iḥsā'iyya sarfiyya dalāliyya*, Nablus (PhD Thesis).
- ROBINSON N., 1996: *Discovering the Qur'ān: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London.
- SARRAS N., 2013: *Amos 2: 6b: A Map of an Ancient Israelite Legal System, or a Hyperbolic Indictment of Social Injustice?*, Chicago (PhD Thesis).
- SĪBWAYHI 'ABŪ BIŠR 'AMRŪ IBN 'UṬMĀN IBN QANBUR 1999: *al-Kitāb*, Cairo.
- SINAI N., 2018 : "Muḥammad as an Episcopal Figure", *Arabica*, 65, p. 1-30.
- STEWART D. J., 2009: "Poetic License in the Qur'an: Ibn al-Šā'ig al-Ḥanafī's Iḥkām al-rāy fī 'aḥkām al-'āy", *Journal of Qur'anic Studies*, 11.1, p. 1-56.
- 2013: "Divine Epithets and the Dibacchius: Clausulae and Qur'anic Rhythm", *Journal of Qur'anic Studies*, 15.2, p. 22-64.
- THACKSTON W. M., 1994: *An Introduction to Koranic Arabic*, Bethesda, Maryland.
- AL-ṬABARĪ 'ABŪ ĠĀ'FAR MUḤAMMAD IBN ĠARĪR, 1995: *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, Beirut.
- AL-ZAMAḤŠARĪ 'ABŪ AL-QĀSIM MUḤAMMAD IBN 'UMAR, 1998: *Al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmiḍ al-tanzīl*, Beirut.
- EL-ZAWAWY A.M., 2014: "The Arabic Hyperbolic Pattern Fa'āl in Two Recent Translations of the Qur'an", *Advances in Language and Literary Studies*, 5.3, p. 211-239.
- AL-ZŪMĪ ḤUSAYN IBN 'ALĪ, 2018: "al-Šabr 'asās al-intišār: Mafāhīm wa-namāḍiġ qur'āniyya", *al-Maġalla al-'ilmiyya li-kulliyyat 'uṣūl al-dīn wa-l-da'wā bi-l-zaqāzīq*, 30.2, p. 1761-1804.
- AL-ZARKAŠĪ BADR AL-DĪN 'ABŪ 'ABD ALLĀH, s.d.: *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Beirut.

**ABSTRACT**

Hyperboles are exaggerated statements that are not meant to be taken literally, and function as rhetorical devices that serve to reinforce emotional expression, create vivid imagery, and heighten emphasis. Hyperbole in Arabic is characterized by standardized forms such as *fa' 'āl* and *fa' 'ūl*. Although these forms have been studied intensively by rhetoricians, grammarians and modern scholars, the precise meaning of hyperbolic forms is often ambiguous, especially in translations of Qur'ānic verses, where varying interpretations can lead to different understandings.

This article aims to clarify the semantic meaning of hyperbolic forms that occur in the Qur'ān. To capture these semantic nuances we analyzed and compared active participle forms and their equivalent hyperbolic forms. The findings suggest that Qur'ānic hyperbolic forms usually convey concepts related to individualism. Hyperboles in the Qur'ān usually occur in singular forms and primarily emphasize individual responsibility and personal traits. They portray each person (or divine entity) as an exemplar of a characteristic, which aligns with the concept of individualism. The equivalent active participle forms emphasize collective behavior and shared values or norms. The second distinction between hyperbolic forms and active participles is that hyperbolic forms often indicate a comprehensive role, profession, or identity encompassing all its associated traits rather than simply frequency or intensity of action. By contrast, active participles focus on specific actions or ongoing processes.

# De Henchir Tala à Lalla Tala. Histoire, rites et permanence du sacré sur un site archéologique djerbien

*Par*

Virginie Prevost

*Université Libre de Bruxelles*

À quelques dizaines de mètres de l'une des routes les plus fréquentées de l'île de Djerba – celle qui permet de gagner El Kantara et la voie romaine asphaltée qui mène au continent – s'étend un site étonnant. On y voit les ruines du fort byzantin de Tala et, une vingtaine de mètres plus au nord, un gros buisson vénéré et un petit sanctuaire au pied de quelques palmiers. Sur les cartes militaires françaises de 1906 et 1928, le lieu apparaît sous le nom « Henchir Thala » ou « H.ir Tala », *henchir* désignant des vestiges archéologiques. L'orthographe du toponyme varie en français comme en arabe où l'on trouve indifféremment Tālā et Tāla. Nous adoptons ici la forme Tala, la plus simple, mais nous indiquons systématiquement l'orthographe adoptée par les références citées.

Le site a été décrit plusieurs fois dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, tout d'abord par Victor Guérin en 1862 : « nous rencontrons les restes presque effacés d'un village antique dans un endroit appelé Thala. Les musulmans y vénèrent un santon en l'honneur duquel ils arborent de petits drapeaux près d'un bosquet d'oliviers »<sup>1</sup>. Une bonne vingtaine d'années plus tard, Armand Brulard reprend quasiment la description de Guérin : « Thala [...] Quelques débris d'un village antique. Les indigènes y vénèrent un Marabout en l'honneur duquel ils viennent, à

---

<sup>1</sup> GUÉRIN 1862, p. 215.

diverses époques, arborer des petits drapeaux auprès d'un bouquet d'oliviers voisin »<sup>2</sup>. Peu après, en 1888, Jean Servonnet et Ferdinand Lafitte décrivent « d'autres vestiges, peu importants [...] au lieu-dit Thala, où les Arabes de l'île se rendent quelquefois en pèlerinage »<sup>3</sup>.

Cet endroit qui a accueilli autrefois un sanctuaire punique est toujours vénéré aujourd'hui : à chacune de nos visites, nous avons observé les traces d'importantes dévotions. Certains auteurs ont défendu l'idée d'une permanence d'un culte sur le lieu ; nous développerons ce sujet en fin d'article, après avoir présenté brièvement le site antique, puis le lieu de culte moderne, et étudié l'évolution du toponyme.

### 1. *Le site antique*

Situé à environ deux kilomètres au nord-ouest du célèbre site antique de Meninx, Tala comprend les vestiges d'un important monument en pierres de taille, deux grands puits antiques comblés, un revêtement dallé qui constitue manifestement les restes d'une ancienne route et de maigres traces d'un aqueduc, sans doute destiné à alimenter Meninx en eau, qui semblait encore bien visible à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. À l'ouest du site ont été trouvés des fragments de poterie et sept stèles puniques en calcaire tendre local ; ces stèles décorées, dont l'une montre le signe de Tanit, témoignent de la présence d'un sanctuaire consacré au dieu punique Baal Hammon, dont l'emplacement exact reste encore à déterminer<sup>4</sup>.

En 1998 et 1999, des fouilles ont été menées dans le fort par une équipe tuniso-américaine. La première année, un déblaiement général de la structure a révélé que ce qui semblait être des niveaux de sol était en réalité la préparation pour des sols, ce qui a conduit à la conclusion décourageante que le bâtiment avait été détruit jusqu'à un niveau inférieur à celui de son utilisation. En 1999, des tranchées ont été creusées, confirmant la présence d'un fossé extérieur. La majeure partie des pierres de taille provient sans doute de bâtiments plus anciens, comme la villa située à 200 mètres, ou du site de Meninx lui-même. Ne subsistent du fort que les fondations de deux mètres de haut et, en l'absence d'entrée, il semble que l'on pénétrait dans l'édifice au moyen d'une échelle ou d'un escalier en bois qui pouvaient être retirés en cas d'attaque. Le centre de la structure était occupé par une vaste citerne composée de deux chambres voûtées, surmontée par une petite cour donnant accès aux chambres réparties sur les quatre côtés. Le fossé de trois mètres de large, creusé dans le substrat rocheux, entourait au moins deux côtés du fort et était sans doute pourvu d'un pont en bois. La chronologie de l'édifice est suggérée par une amphore de la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, trouvée fixée dans la maçonnerie<sup>5</sup>. Ce site offre le double avantage d'un emplacement relativement élevé et la présence d'eau à un niveau accessible. Tout comme le fort de Ghardaïa, situé à trois kilomètres au nord-est, le bâtiment mesure exactement 50 pieds romains de côté soit près de 15 mètres, ce qui accredit la fonction militaire de ces deux forts. Leur position identique sur la première crête au-dessus de la plaine côtière laisse penser qu'ils ont été construits après la reconquête byzantine, afin de protéger l'île d'attaques causées par des tribus de plus en plus perturbatrices et de sécuriser l'accès à l'intérieur des terres<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> BRULARD 1885, p. 15.

<sup>3</sup> SERVONNET et LAFITTE 1888, p. 162.

<sup>4</sup> DRINE 2002, p. 30-32 ; DRINE *et al.* 2009, p. 98-99 et, sur l'aqueduc, p. 47 et p. 177-183. Dans l'état actuel de la documentation, on estime que les Phéniciens ou Carthaginois se sont installés sur l'île dans la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère. DRINE *et al.* 2009, p. 254.

<sup>5</sup> DRINE *et al.* 2009, p. 235-240.

<sup>6</sup> DRINE *et al.* 2009, p. 240 ; HOLOD et CIRELLI 2011, p. 162.

Le lieu se caractérise par la continuité du peuplement depuis les périodes punique, romaine et vandale, en raison de sa proximité avec la ville de Meninx. À partir de la période byzantine, et plus précisément durant la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, la dégradation de Meninx, le déplacement de la population du littoral vers l'intérieur de l'île, ainsi que le passage d'un habitat groupé à un habitat dispersé, offrent à Tala un nouveau rôle. Le site devient probablement un poste fortifié chargé de la surveillance et de la protection de cette nouvelle forme d'habitat, rôle qui perdurerait après la conquête arabe<sup>7</sup>.

Les fouilles menées par l'équipe tuniso-américaine ont permis de mettre au jour d'importantes quantités de céramique islamique datant du début de l'époque médiévale, attestant ainsi la continuité de l'occupation dans cette région<sup>8</sup>. Malheureusement, à l'exception de quelques renseignements fournis par les sources ibadites, nous savons peu de choses sur les groupes humains installés dans cette zone à cette époque. La conquête de l'île par les Arabes, intervenue vers 47/667-668, est suivie par une longue période obscure et les premières informations détaillées concernent la fin du IX<sup>e</sup> siècle. À cette époque, les habitants de l'île ont tous adopté l'islam ibadite qui reste la religion dominante jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque les malikites venus du continent s'imposent progressivement, jusqu'à représenter aujourd'hui la moitié environ de la population<sup>9</sup>.

## 2. Le nom du site sacré actuel, Lalla Tala « sainte Tala »

La population locale connaît aujourd'hui l'endroit sous l'appellation « Lallā Tāla ». Ce nom semble même devenu officiel puisqu'un décret présidentiel de la République tunisienne indique, le 18 avril 2022, que les « monuments du site archéologique Lella Tella » sont désormais protégés, avec un périmètre de 500 mètres. Lalla est un titre honorifique qui accompagne chez les Berbères le prénom de certaines femmes, maraboutes ou magiciennes, et signifie « dame » ou « madame ». Par ce titre, elles sont élevées au-dessus des femmes ordinaires. Parfois on substitue à Lalla un autre mot, Nanna, terme de respect qui désigne « ma grande sœur » et par extension toute femme plus âgée que soi<sup>10</sup>. Dans le contexte qui nous occupe, Lalla signifie « sainte »<sup>11</sup>. Quant à Tāla (l'équivalent de 'ayn en arabe), il désigne en berbère une source d'eau ou une fontaine<sup>12</sup>.

Comme nous l'avons dit, Victor Guérin mentionne pour la première fois en 1862 le toponyme « Thala », repris ensuite dans d'autres descriptions de l'île. Il est attesté sur les cartes françaises de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle sous l'appellation « Henchir Thala », indiquant qu'il s'agissait alors d'un site archéologique abandonné. En réalité, nous ne disposons d'aucune preuve archéologique ou textuelle établissant que ce nom soit ancien, mais on peut supposer qu'il existait jadis une source alimentant les puits antiques de Tala, qui aurait justifié cette appellation. En effet, bien que le site soit aujourd'hui dans une zone d'eaux salées, sa dénomination suggère qu'il s'est constitué anciennement autour d'une ou de plusieurs sources d'eau douce<sup>13</sup>. Ces ressources en eau ont été exploitées depuis l'Antiquité et ont probablement

<sup>7</sup> BARBU 2023, p. 412.

<sup>8</sup> HOLOD ET CIRELLI 2011, p. 162.

<sup>9</sup> Voir PREVOST 2023, p. 16-35, pour un aperçu de l'histoire de Djerba.

<sup>10</sup> PLANTADE 1988, p. 107-108.

<sup>11</sup> AKKARI 2003, p. 181.

<sup>12</sup> BARBU 2023, p. 411.

<sup>13</sup> AKKARI 2003, p. 182 ; BARBU 2023, p. 411. La forêt (*ghāba*) située à l'ouest du site porte également le nom de Tāla. Mille mercis à Ramzi Raïs pour ce renseignement.

continué à l'être jusqu'au Moyen Âge<sup>14</sup>. Leurs vestiges étaient encore visibles au siècle dernier : François Gendre, mentionnant en 1928 les ruines nommées « Henchir-Thala », évoque les traces de canalisation qui longent la route menant à El Kantara<sup>15</sup>.



*Fig. 1 : plan légendé © Mathieu Favresse, 2026.*



*Fig. 2 : panorama (point de vue noté fig. 1) © Mathieu Favresse, 2026.*

<sup>14</sup> DRINE *et al.* 2009, p. 240.

<sup>15</sup> GENDRE 1908, p. 74. Pour d'autres témoignages anciens, voir AKKARI 2003, p. 182.

### 3. Description du sanctuaire de Lalla Tala

De la voie asphaltée C117 part une piste qui s'ouvre sur un petit sentier bordé de buissons épineux et de grosses pierres de taille (fig. 1 et 2). À gauche de ce sentier s'élèvent les ruines du fort byzantin. Il mène ensuite, à cinquante mètres environ de la piste, au lieu de culte actuel, composé d'un énorme arbuste épineux et d'un petit sanctuaire rudimentaire aménagé au pied d'un bosquet de palmiers. Le culte s'exprime dans de nombreux endroits : libations d'huile et cire sur les pierres du sentier, offrandes votives au pied des palmiers, nouets dans le buisson qui constitue l'élément le plus impressionnant. Les archéologues tuniso-américains ont considéré que « l'arbre sacré de Lallā Tāla » était un *Ziziphus spina-christi* ou jujubier épine du Christ<sup>16</sup>, mais cette identification est erronée. Il s'agit en réalité d'une *Searsia tripartita* (anciennement *Rhus tripartita*)<sup>17</sup>, une plante qui appartient, comme les sumacs, à la famille des Anacardiaceae, répandue dans les zones saharo-méditerranéennes et principalement dans les milieux arides ou semi-arides. La *Searsia tripartita* est connue localement sous le terme arabe *jdārī*. Les usages les plus fréquemment rapportés concernent la consommation des drupes, l'emploi de l'écorce pour le tannage en rouge des peaux et surtout des outres, et l'utilisation du bois pour la fabrication de charbon<sup>18</sup>. C'est une plante médicinale utilisée depuis longtemps dans la pharmacopée traditionnelle pour traiter la diarrhée, la dysenterie, la toux, les hémorroïdes, la fièvre, le rhume, le mal de gorge, l'ulcère gastrique et les affections intestinales. On en utilise l'écorce, les feuilles, les fruits, et jusqu'aux racines réduites en poudre<sup>19</sup>.

#### *Les rites pratiqués sur le site*

Outre ce que nous avons observé<sup>20</sup> à de nombreuses reprises entre 2021 et 2025, nous bénéficions d'une description des rites pratiqués dans ce sanctuaire dans les dernières années du XX<sup>e</sup> siècle : en effet, parallèlement à leur étude du fort, les archéologues de l'équipe tuniso-américaine ont examiné durant leurs missions le buisson qu'ils nomment « traditional shrine » :

*« Chaque mardi pendant trois semaines d'affilée, des familles berbérophones djerbiennes, dont certaines résident désormais hors de l'île, visitent l'arbre qui est décoré de petits morceaux de tissus colorés attachés à ses branches. Le rite est très simple : quelques feuilles et petites baies rouges sont cueillies et pressées dans un morceau de tissu, jusqu'à ce qu'un filet de liquide puisse couler dans les yeux du malade. Le rite est toujours pratiqué par les femmes, mais elles peuvent être accompagnées de leurs maris ou de leurs frères. Ensuite de petits chiffons colorés sont accrochés aux branches et la visite se termine par un pique-nique cuit sur place, grâce à un foyer taillé dans la roche, entouré de blocs de pierre de taille provenant des ruines et servant de bancs de pique-nique. Divers objets tels des lampes à huile, des braseros ou des bougies sont laissés aux racines de l'arbre, ainsi que des récipients en plastique »<sup>21</sup>.*

La première chose à souligner est que cet usage du jus tiré des feuilles et des baies de la *Searsia tripartita* est à notre connaissance inconnu de la littérature scientifique et que les nombreuses utilisations médicinales de cet arbuste, résumées plus haut, ne concernent pas les

<sup>16</sup> DRINE *et al.* 2009, p. 99 et p. 239.

<sup>17</sup> Chaleureux remerciements à Jamal Bellakhdar qui a identifié la plante.

<sup>18</sup> LE FLOC'H 1983, p. 148-149.

<sup>19</sup> IDM'HAND *et al.* 2020, p. 124.

<sup>20</sup> Visites : 07-01-2021 ; 31-01-2023 ; 14-01-2024 ; 22-12-2024 ; 22-05-2025 ; 03-09-2025 ; 03-11-2025.

<sup>21</sup> DRINE *et al.* 2009, p. 239-240.

maladies oculaires. Toutefois, cet endroit est réellement réputé pour soigner les maladies des yeux : selon la tradition populaire, un génie y favorise la guérison des yeux malades des fidèles venus l'invoquer, que ce soit pour eux-mêmes ou pour la guérison des yeux de leurs proches<sup>22</sup>. On dit jusqu'à nos jours que Lalla Tala soigne le trachome<sup>23</sup>. Le témoignage d'une femme âgée confirme que les fruits de la *Searsia tripartita* soigneraient les yeux : dans les années 1960, on lui avait conseillé de se rendre à Tala car sa fille souffrait d'une affection oculaire. Elle avait alors pressé le jus du fruit dans l'œil de sa fille, laquelle aurait guéri quelques jours plus tard<sup>24</sup>.

La description du rite évoque ensuite l'accrochage de nouets dans le buisson – auquel nous reviendrons – puis le fait de laisser aux racines de l'arbre des lampes à huile, des braseros ou des bougies, ainsi que des récipients en plastique. Aujourd'hui, s'il y a toujours des objets abandonnés sous le buisson, leur dépôt semble insignifiant.

La première chose que l'on constate quand on aborde le site est le culte rendu à plusieurs des pierres qui encadrent le sentier menant au bosquet de palmiers. De part et d'autre du chemin, ces pierres accueillent des libations d'huile, des traces importantes de cire, et nous avons constaté en novembre 2025 la présence de plusieurs petits tas de *bsīsa*<sup>25</sup> disposés sur les blocs (fig. 3). Ce culte n'a pas été signalé par les archéologues et est peut-être postérieur à l'an 2000. Présent ailleurs à Djerba, il évoque une sorte d'allée processionnelle qui conduit au sanctuaire (fig. 4). Parmi les pierres vénérées par les pèlerins, certaines sont assurément des pierres de taille issues du fort et cela pourrait avoir un sens : à Zilil dans le nord du Maroc, plusieurs sites maraboutiques correspondent à des objets sacrés qui proviennent des matériaux du site antique et auxquels on a attribué des forces secrètes<sup>26</sup>.



Fig. 3 : pierre de taille provenant du fort couverte de traces de cire, d'huile d'olive et de trois petits monticules de *bsīsa* © Axel Derriks, novembre 2025.

<sup>22</sup> AKKARI 2003, p. 181.

<sup>23</sup> CHAHED 2024, p. 58.

<sup>24</sup> Cette guérison a évidemment pu intervenir de façon naturelle. Mille mercis à Ramzi Raïs pour m'avoir communiqué ce récit.

<sup>25</sup> La *bsīsa*, un mélange de céréales moulues, est l'une des offrandes alimentaires les plus répandues. Voir PREVOST 2025, p. 147-150.

<sup>26</sup> SIRAJ 1995, p. 450.



Fig. 4 : les pierres vénérées, marquées d'huile et de cire, réparties tout au long du sentier menant au sanctuaire © Virginie Prevost, janvier 2023.

Au bout du chemin, on atteint « l'autel » permanent, un bien modeste sanctuaire que l'on nomme au Maghreb « *mzara* » ou « *houita* », et que les Djerbiens appellent *ma 'mūra*. Il prend place à quelques mètres du buisson, sous le bosquet de palmiers. Il s'agit en réalité d'un petit hémicycle formé d'une douzaine de grosses pierres, disposées afin de créer un réceptacle pour les offrandes et une sorte de foyer puisqu'on y trouve un ou plusieurs kanouns. On y prépare vraisemblablement du thé et on y brûle du *bkhūr*<sup>27</sup>. Des bouteilles d'huile d'olive sont généralement laissées sur place pour permettre les libations et alimenter peut-être les vieilles lampes mises à disposition. Plusieurs éléments utiles au culte sont la plupart du temps disponibles : des boîtes de bougies neuves, des bols, un vieux briquet, un sachet contenant du *bkhūr*, ou encore des bâtonnets d'encens. On y trouve des pièces de monnaie déposées en offrande sur une des pierres, de la cire très fraîche, de la *bsīsa*, des bougies à moitié consommées, mais aussi des macaronis courts offerts à Lalla Tala... À l'occasion, des vêtements sont glissés entre les pierres de l'hémicycle, symbolisant sans doute celui dont on confie le sort à la sainte.

<sup>27</sup> Le *bkhūr* est un mélange de parfums que l'on utilise en fumigations contre le mauvais œil et les esprits malins. Voir PREVOST 2025, p. 145.



*Fig. 5 : emplacement de la ma'mūra au pied des palmiers © Axel Derriks, novembre 2025.*



*Fig. 6 : la ma'mūra © Virginie Prevost, janvier 2023.*



Fig. 7 : la ma'mūra © Virginie Prevost, novembre 2024.

### ***Le caractère sacré de la *Searsia tripartita* et le rite des nouets***

À chacune de nos visites nous avons constaté la présence de morceaux de tissu solidement piqués aux épines de la *Searsia tripartita* ou noués à ses branches. Ce rite doit sans doute être mis en rapport avec les « petits drapeaux » mentionnés par les récits français du XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui indiquerait qu'il a au moins 150 ans. Il n'y a plus trace du bosquet d'oliviers décrit par Victor Guérin, soit parce qu'il a disparu depuis lors, soit parce que l'auteur s'est trompé dans sa description. Suivant Jenina Akkari-Weriemmi, le lieu du culte est désormais un palmier au pied duquel les fidèles viennent déposer leurs offrandes<sup>28</sup>. Effectivement, l'hypothèse selon laquelle les palmiers seraient sacrés au même titre que la *Searsia tripartita* paraît plausible. Ce qui étonne, c'est l'absence de document ethnobotanique qui identifierait la *Searsia tripartita* comme un « arbre sacré » au sens religieux ou rituel dans les cultures du bassin méditerranéen, contrairement à d'autres arbres comme l'olivier, le figuier ou le genévrier par exemple. Nous ne nous intéresserons pas ici au vaste sujet du caractère sacré ou béni de l'arbre, que nous avons développé ailleurs<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> AKKARI 2003, p. 181.

<sup>29</sup> Voir PREVOST 2027.

Un indice montrant que tant la *Searsia tripartita* que les palmiers sont sacrés est le fait qu'ils ont été volontairement incendiés, sans doute au début de l'année 2014. Heureusement, les palmiers et une grande partie de l'arbuste ont survécu. Les habitants du voisinage ont attribué ces dégradations aux salafistes, sans qu'aucune preuve ne puisse cependant l'attester<sup>30</sup>. Nous avons montré ailleurs que d'autres arbres sacrés ont été attaqués par des extrémistes musulmans dans les années suivant la révolution (décembre 2010 – janvier 2011), dans l'espoir de faire cesser des rituels jugés hérétiques<sup>31</sup>. À Tala, ces actes de vandalisme n'ont pas découragé les pèlerins : s'il y a certes moins de nouets dans l'arbre qu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup>, on en voit toujours un nombre important et renouvelé.



Fig. 8 : nouets dans la *Searsia tripartita* © Virginie Prevost, novembre 2024.

La coutume d'accrocher un morceau de vêtement aux arbres est bien connue dans le Maghreb antique et est notamment attestée par Arnobe, qui vivait au tournant des III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles dans la région de l'actuel Kef. L'apologiste rapporte dans le premier livre de l'*Aduersus nationes* qu'avant sa conversion tardive au christianisme, il vénérât des arbres où pendaient des bandelettes<sup>33</sup>. Ces pratiques considérées comme païennes étaient d'ailleurs si répandues que le 1<sup>er</sup> novembre 392, Théodose I<sup>er</sup> promulgua une loi condamnant quiconque attachait des bandelettes à un arbre sacré à payer 25 livres d'or, le lieu de culte se voyant confisqué<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Chaleureux remerciements à Ramzi Raïs qui a constaté ces dégâts et mené l'enquête le 20 avril 2014.

<sup>31</sup> PREVOST 2027.

<sup>32</sup> Je remercie vivement Elizabeth Fentress de m'avoir envoyé ses photos de l'arbre prises en 1995, où l'on voit une multitude de morceaux de tissu.

<sup>33</sup> CHAMPEAUX 2015, p. 47-56.

<sup>34</sup> CHARLES-PICARD 1965, p. 124.

La pratique consistant à nouer des morceaux d'étoffe à un arbre vénéré s'appelle *'arbūn*, « lier par des arrhes »<sup>35</sup>. Ce terme arabe désigne un engagement symbolique qui lie deux parties : dans ce cas-ci, le pèlerin dépose son morceau d'étoffe en garantie d'un vœu, d'une demande ou d'un pacte invisible avec l'arbre. Ce rite existe dans deux autres endroits de l'île, deux vieux oliviers où ces ex-voto de chiffons noués aux branches par les femmes sont liés à des désirs d'enfantement, de mariage ou de retour du mari au foyer conjugal<sup>36</sup>. Le rituel du nouet a un double sens. Tout d'abord, il s'agit d'un rite d'expulsion du mal : on fixe son mal dans le nœud qui est fait<sup>37</sup>. On transfère sa maladie ou son problème personnel à un arbre sacré, lieu de résidence d'un saint, en prenant généralement un morceau de son propre vêtement et en prononçant éventuellement une formule. Ainsi, en Palestine, le malade l'attache en disant : « *J'ai jeté mon fardeau sur toi, homme de Dieu* »<sup>38</sup>. C'est un exemple typique de magie de contact : les choses qui ont été en contact les unes avec les autres continuent d'agir les unes sur les autres à distance, après que le contact physique a été rompu. Ainsi, ces morceaux de tissu gardent toujours leur lien avec la personne dont ils proviennent. Ils la représentent, rappelant au saint la visite effectuée et implorant son aide pour obtenir la guérison<sup>39</sup>. En second lieu, outre le fait de nouer la maladie à l'arbre, la personne noue également le saint qui devient ainsi son avocat auprès des forces invisibles, ou qui se charge lui-même de la guérir<sup>40</sup>. Dans certains cas – mais nous ne l'avons pas constaté directement à Tala – le rituel veut que lorsqu'un souhait incarné dans le nouet a été exaucé, son propriétaire retire ce nouet de l'arbre. On en a un ancien exemple en Kroumirie : quelqu'un souffrant de fièvre ou venant pour un parent accroche un morceau d'habit à l'arbre sacré et dit : « *Je place en toi ma confiance, si tu m'enlèves la fièvre, j'enlèverai ce nœud d'étoffe* »<sup>41</sup>.

La pratique des nouets, toujours très vivante dans le nord du Maroc, a été décrite par Said Ennahid et Eric Ross en 2017, à propos de plusieurs sites archéologiques. Les arbres à rubans (*ribbon trees*), toujours désignés comme féminins, Lalla Aïcha ou Lalla Rahma par exemple, sont considérés comme des lieux de culte particulièrement destinés aux femmes. Ils sont toujours associés à un autre sanctuaire. C'est à ces arbres que les femmes adressent leurs supplications à Dieu ou à un saint, concernant souvent la fertilité ou les questions matrimoniales, ou encore la santé et le bien-être des membres de la famille. Une partie de la pratique exige que des bougies soient allumées et que des rubans coupés dans des vêtements personnels soient attachés aux branches de l'arbre. Ces arbres à rubans ont tendance à être isolés, cachés dans un ravin ou dans un bosquet. Ils sont également mobiles : si un arbre meurt ou est abattu (par les hommes qui gèrent les sanctuaires et qui voient souvent d'un mauvais œil les activités qui s'y déroulent), les femmes en choisissent un autre quelque part et reprennent leurs pratiques<sup>42</sup>.

Il est frappant de constater comme cette description correspond à Lalla Tala. Le fait qu'un arbre puisse être remplacé par un autre sans perte de sacralité permet d'éclairer l'évolution qui a pu se jouer à Tala entre les oliviers disparus, les palmiers et la *Searsia tripartita*. La personnification féminine du sanctuaire est identique, tout comme l'association à un autre

<sup>35</sup> DUBOULOZ-LAFFIN 1946, p. 295-296.

<sup>36</sup> Voir PREVOST 2027.

<sup>37</sup> DOUTTE 1908, p. 436-438.

<sup>38</sup> DAFNI 2002, p. 321-322.

<sup>39</sup> DAFNI 2002, p. 322.

<sup>40</sup> SERVIER 1985, p. 20 et p. 114.

<sup>41</sup> DORNIER 1950, p. 392.

<sup>42</sup> ENNAID et ROSS 2017, p. 105.

sanctuaire – ici la *ma'mūra* –, ainsi que le rite et jusqu'à la relative dissimulation du lieu de culte, puisque Lalla Tala est invisible depuis la route et éloignée de tout passage. Au Maroc, comme c'est souvent le cas à Djerba, la plupart des souhaits ont trait au désir d'enfant et à la vie de couple de la femme. Toutefois, à côté du rite spécifique dédié à la guérison des maladies oculaires, on peut considérer que Lalla Tala a plutôt une vocation « généraliste ». Les visiteuses y viennent dans l'espoir de trouver l'âme sœur<sup>43</sup>, pour se marier et pour avoir des enfants, mais aussi pour chasser le mauvais œil<sup>44</sup>.



Fig. 9 : nouet dans la *Searsia tripartita* © Virginie Prevost, mai 2025.

#### 4. Le site de Nanna Tala dans le djebel Nefoussa

Le chroniqueur djerbien al-Ḥīlātī parle dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle d'une mosquée nommée Tālā, située dans le djebel Nefoussa libyen, avec lequel l'île a toujours entretenu des relations très étroites. Les deux régions ont toujours été extrêmement proches,

<sup>43</sup> CHAHED 2024, p. 58.

<sup>44</sup> Communication personnelle d'Ali Drine le 6 janvier 2026. Mille mercis à lui.

que ce soit du point de vue de la langue, de l'appartenance à l'ibadisme, de l'architecture, ou de certaines coutumes<sup>45</sup>. C'est dans cette mosquée que les ibadites du djebel se réunissaient pour s'organiser lorsque leurs coreligionnaires djerbiens couraient un danger<sup>46</sup>. Un récit ibadite décrivant l'expédition de Pedro de Navarre et de Garcia de Tolède contre l'île en 1510 évoque cette mosquée (*masjid Tālā*) dans laquelle les croyants imploreraient Dieu par tous les moyens possibles afin de protéger l'île contre les chrétiens<sup>47</sup>. La description du djebel Nefoussa écrite en berbère dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle par Brāhīm ibn Slīmān al-Shammākhī s'y attarde, la situant dans la région centrale du djebel, entre Kabaw et Giado (en arabe Jādū) : « *À la tête de la rivière, dans une crevasse rocheuse, s'élève la mosquée de Nanna Tala. Une grande mare, pleine d'une eau excellente où boivent les gens et les bestiaux, s'étend au pied du rocher et pénètre dessous* »<sup>48</sup>. La mosquée, dont l'existence remonte au moins au début du XVI<sup>e</sup> siècle, est donc désormais associée à une sainte, Nanna Tala, *Nanna* étant – comme on l'a dit plus haut – l'équivalent de *Lalla*. Il s'agit là d'un exemple du mouvement de sanctification des édifices ibadites, que l'on constate également à Djerba, et qui s'est produit principalement sous l'influence du malikisme.

Voici l'une des légendes relatives à Nanna Tala, rapportée au début des années 1920 en dialecte berbère de la région de Giado :

*« Nanna Tala était originaire de Gotros [un village du djebel non loin de son sanctuaire]. Un jour, elle se disputa avec sa famille (...) Elle prit avec elle une jarre d'eau et quelques dattes, son fuseau et ses deux enfants. Elle se mit en route et marcha jusqu'à atteindre la gorge d'un ravin, là où elle est actuellement enterrée. Parvenue à une butte, elle s'arrêta là avec ses enfants. Chaque jour, elle leur donnait des dattes à manger et de l'eau de la jarre. Ils allaient dormir et le matin, ils retrouvaient les dattes et la jarre pleine d'eau, comme auparavant. Alors elle commença à filer avec son fuseau. Elle laissa tomber son fuseau de la butte au fond du ravin et une source d'eau jaillit là où il tomba. Plus tard, ses proches la recherchèrent jusqu'à ce qu'ils la trouvent sur la butte et dirent : « Maintenant, reviens avec nous ». Elle leur répondit : « C'est mon pays et je resterai ici. Mais je vais mourir. Quand je serai morte, enterrez-moi ici sur la butte avec mes enfants, chacun d'un côté de mon corps ». Ensuite, elle mourut soudainement et ses enfants aussi. Ses proches l'enterrèrent sur cette butte et construisirent au-dessus d'elle une grande mosquée à l'endroit même où le fuseau était tombé. Ensuite, ils creusèrent un vaste puits qui se remplit d'eau et n'est jamais sec, à aucun moment de l'année. Les habitants du djebel Nefoussa y viennent depuis Giado, depuis Yefren, depuis Nalout, depuis Kabaw, ensemble avec tous les bédouins de la montagne, en pèlerinage parce que c'est une femme très sainte, très célèbre en Tripolitaine. Ils lui apportent des offrandes d'animaux, spécialement de chèvres et de bœufs. Ils les abattent et préparent de la nourriture et le bazine [un plat traditionnel tripolitain à base d'orge]. Tous ceux qui viennent reçoivent à manger, qu'ils aient apporté de la nourriture ou pas. Ils divisent la nourriture en parts égales pour chacun. Si la personne qui attribue les portions commet quelque erreur, le puits d'eau devient rouge comme le sang, et quand la couleur de l'eau change, les pèlerins savent qu'il y a eu une erreur et se mettent à enquêter. Aussitôt qu'ils ont vérifié les faits et découvert l'erreur,*

<sup>45</sup> Voir PREVOST 2024, p. 193-207.

<sup>46</sup> AL-ḤILĀTĪ 1998, p. 30.

<sup>47</sup> DE CALASSANTI-MOTYLINSKI 1908, p. 135 et p. 146.

<sup>48</sup> DE CALASSANTI-MOTYLINSKI 1898, p. 99-100.

*le puits retrouve son aspect antérieur. Et quand l'erreur a été corrigée, l'eau redevient claire, comme elle était auparavant. Ceci est le récit du pèlerinage de Nanna Tala, et c'est fini »<sup>49</sup>.*

Un autre récit a été recueilli en 1969, toujours en dialecte berbère de Giado :

*« Là où se situe la grotte de la mosquée nommée Nanna Tala, on trouve un étang rempli d'eau où les gens se lavent, puisent et nagent. Et si quelqu'un en éprouve du dégoût, l'étang se transforme et devient rouge comme du sang. Nanna Tala était une grande sainte. Elle avait un fils qui avait épousé une femme qui lui avait donné un enfant. Un jour, cette femme vint voir Nanna Tala et lui dit : « Donne-moi ton manteau, je le laverai avec mon linge ». Nanna Tala lui répondit : « Je ne peux pas, je n'ai que celui-là ». Alors sa belle-fille lui dit : « Prends mon propre manteau » et elle partit le laver. Son mari arriva, trouva sa mère et crut que c'était sa femme. Il lui dit : « Lève-toi, fais cuire la viande que nous mangerons avec ma mère, et fais cuire aussi la meilleure ; nous la mangerons tous les deux, quand elle ne se rendra pas compte de notre présence ». Elle s'offusqua, prit son petit-fils et des dattes et s'en alla. Elle filait, et il n'y avait pas d'eau à boire. Mais lorsque le fuseau pénétra dans le sol, il en ressortit mouillé. Nanna Tala se mit à creuser et fit jaillir l'eau. Au cours de sa vie, elle avait possédé un troupeau, et les empreintes des chèvres sont restées jusqu'à aujourd'hui [voir infra]. À sa mort, ils l'enterrèrent et construisirent une mosquée sur sa tombe »<sup>50</sup>.*

Une autre variante existe : dans sa fuite, elle prit en secret des dattes, son fuseau, quelques chèvres et son petit-fils. Une fois sur place, elle se mit à travailler la laine avec application jusqu'à l'heure de la prière, moment où elle se rendit compte qu'il lui manquait l'eau pour les ablutions rituelles. Entre-temps, le fuseau lui avait échappé des mains et avait roulé en bas de la montagne vers une grotte ; elle regarda plus bas et vit que la terre, percée par la pointe de l'outil, déversait une grande quantité d'eau avec laquelle elle pouvait également se laver. Dans la cavité de la roche, un étang s'était formé et, encore aujourd'hui, si un visiteur s'en approche après avoir commis une mauvaise action, l'eau se colore, rouge comme du sang. La vieille femme continua à vivre dans la grotte près de la source, où l'on trouve encore les empreintes des pattes de ses chèvres et les poils de leur toison accrochés dans la roche. À sa mort, elle fut enterrée là, et c'est là qu'elle est encore vénérée aujourd'hui<sup>51</sup>.

La source est considérée comme l'une des plus célèbres du djebel Nefoussa, sa profondeur atteint 50 mètres, alors que son diamètre avoisine 45 mètres. Son eau, provenant d'eaux de pluie et de sources souterraines, est potable. Elle se situe à l'extrémité d'une longue vallée, dans un petit village nommé Umm al-Qurb, proche d'al-Ruḥaybāt<sup>52</sup>. Gioia Chiauzzi a décrit l'endroit indiqué par la tradition. On y voit une source d'eau, au-dessus de laquelle la roche se fend en une crevasse de cinq ou six mètres, divisée en deux cavités naturelles. Dans l'une de ces grottes se trouve un tumulus de pierres, désigné comme la tombe de la sainte, qui recueille des offrandes votives. Ce paysage étonnant forme un écrin de choix pour la légende, dans laquelle Nanna Tala personnifie cette source ou renvoie au mythe d'une divinité protectrice de la région<sup>53</sup>.

Un autre élément qui a concouru au mythe est la tradition très ancienne des traces laissées sur les rochers par les chèvres de Nanna Tala. Le savant ibadite al-Shammākhī (m. 1522) évoque déjà ce fait comme un miracle (*karāma*). Selon lui, on observe sur les rochers de Tālā

<sup>49</sup> BUSELLI 1924, p. 291-292.

<sup>50</sup> PROVASI 1973, p. 503-504.

<sup>51</sup> CHIAUZZI 1970, p. 331-332.

<sup>52</sup> Publication de la page Facebook *Āt Marsāwan – al-Ḥamrān, al-māḍī wa-l-ḥāḍir*, le 12 juillet 2020.

<sup>53</sup> CHIAUZZI 1970, p. 332-333.

des traces de pieds de moutons (*sic*) ; elles sont tellement nettes qu'on croirait qu'ils ont marché dans de l'argile et que l'on peut différencier les traces provenant de petits, de moyens et de grands individus<sup>54</sup>. Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ces empreintes sont décrites par Brāhīm ibn Slīmān al-Shammākhī : « *Au sud-ouest de la mosquée, on trouve en plein rocher, les traces laissées par les chèvres de Nanna Tala. Les empreintes de leurs pieds, marquées dans le roc qui s'étend de tous côtés, sont restées visibles jusqu'à ce jour* »<sup>55</sup>.

Un autre prétendu miracle de la sainte est celui de l'eau de l'étang qui se teint en rouge, officiant à la manière d'une ordalie. En réalité, ce phénomène biologique spectaculaire s'explique par la prolifération de micro-organismes qui produisent des pigments rouges dans certains cas, pour se protéger du soleil ou en cas de fortes chaleurs par exemple<sup>56</sup>.

Les légendes concernant Nanna Tala sont intéressantes à plus d'un titre. Les pouvoirs qu'on lui prête semblent être une forme de rédemption à la suite du comportement blessant de son fils. L'attitude de ce dernier doit être envisagée dans le contexte berbère, où la femme âgée occupe une position d'autorité au sein de la famille et jouit d'une autonomie particulière<sup>57</sup>. C'est ainsi que Za'īma al-Bārūnī a rapporté cette histoire sous le nom de *Qudsiyyat al-umūma* « la sainteté de la maternité », faisant référence à cette femme âgée qui consacre sa vie à son enfant après la mort de son mari et est blessée par son ingratitude<sup>58</sup>. Elle se sent trahie par son fils, qui préfère son épouse à sa mère. Impressionnés par la dignité de sa retraite, les gens commencent à lui rendre visite en groupes, lui apportant leurs aumônes, tandis qu'elle les bénit, au point qu'on la surnomme Umm al-Qurb « la Mère de la Proximité », en raison de sa générosité et de sa présence constante, un surnom qui deviendra le nom du village actuel<sup>59</sup>. À côté du thème de la maternité prend place celui de la fertilité ou de la fécondité, qui s'exprime principalement dans la naissance de la source, provoquée par la chute du fuseau de Nanna Tala. Dans cet esprit, il est envisageable que la sainte corresponde à une version moderne d'une ancienne déesse ou d'un ancien génie tutélaire païen de l'eau<sup>60</sup>.

### 5. Retour au nom du site archéologique djerbien

Rappelons que le plus ancien nom connu pour le site est Henchir Tala, mais que nous ne savons pas si ce nom existait depuis longtemps quand Victor Guérin l'a mentionné ; il est possible que l'endroit portait jadis un nom désormais oublié. Le toponyme Henchir Tala, faisant allusion aux vestiges archéologiques, a connu une transformation dans le courant du XIX<sup>e</sup> ou du XX<sup>e</sup> siècle : un deuxième nom, Lalla Tala, qui évoque cette fois une sainte, lui a été ajouté, jusqu'à le remplacer manifestement aujourd'hui.

Plusieurs hypothèses peuvent être formulées :

1<sup>o</sup> il y aurait un glissement du sens de Tala de « source » à « œil », le terme arabe *'ayn* possédant ces deux significations<sup>61</sup>. Ainsi, la richesse en eau douce du site suggérée par le toponyme, qui passe inaperçue aujourd'hui, aurait disparu au profit de l'importance du

<sup>54</sup> AL-SHAMMĀKHĪ 2009, p. 771.

<sup>55</sup> DE CALASSANTI-MOTYLINSKI 1898, p. 99-100.

<sup>56</sup> CHIAUZZI 1970, p. 333.

<sup>57</sup> CHIAUZZI 1970, p. 332.

<sup>58</sup> DI TOLLA 2022, p. 57.

<sup>59</sup> Publication de la page Facebook *Āt Marsāwan – al-Hamrān, al-māḍī wa-l-hāḍir*, le 12 juillet 2020.

<sup>60</sup> Voir LEWICKI 1967, p. 30 ; CHERIFI 2015, p. 120.

<sup>61</sup> AKKARI 2003, p. 181.

culte qui s’y déroule, destiné à guérir les maladies des yeux grâce à la *Searsia tripartita* mais également à se débarrasser du mauvais œil.

- 2° le site djerbien se serait référé à une identité géographique et religieuse en reprenant le nom du célèbre centre ibadite du djebel Nefoussa<sup>62</sup>. On pourrait envisager que les Djerbiens ont adopté, depuis plusieurs siècles, le nom de Tala en hommage à ce lieu réputé pour avoir incarné une aide à l’île lorsqu’elle était menacée. Le toponyme aurait évolué de la même façon qu’au djebel, d’abord Tala puis, en suivant la transformation de l’ibadisme, Nanna Tala, sous sa forme djerbienne Lalla Tala. Cette idée prend tout son sens dans une région de l’île où l’ibadisme a été très sérieusement concurrencé au XIX<sup>e</sup> siècle par le malikisme venu du continent, et parfois même totalement supplanté.
- 3° le site s’appellerait Tala depuis très longtemps, peut-être en rapport avec un ancien génie des eaux comme il y en avait tant à l’époque romaine. Ce culte ancien aurait subsisté, avec d’éventuelles périodes de sommeil et, faute de documentation, le nom ne nous serait parvenu que grâce à Victor Guérin.

De notre point de vue, il est très probable que Lalla Tala soit un double de la sainte du djebel Nefoussa<sup>63</sup>. Nous avons évoqué plus haut la proximité entre les deux régions. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les immigrés venus du djebel étaient si nombreux à Djerba que le gouvernement husseinite avait désigné un cheikh pour représenter leur communauté<sup>64</sup>. Ils s’installaient sur l’île pour des motivations généralement économiques, dans un mouvement migratoire continu alimenté par la proximité géographique, par le partage de l’ibadisme et de la langue berbère, et par l’unité d’appartenance politique entre les deux régions. Ramzi Raïs a mis en évidence un grand nombre de familles d’immigrés présentes sur l’île en 1855, connues par un recensement conservé dans les Archives nationales de Tunisie (référence : FR-RAF-0647-0647). Les natifs du djebel qui ont fait souche dans la région de Sedouikech, à laquelle appartient le site de Tala, étaient déjà présents dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>65</sup>. L’invasion italienne de la côte tripolitaine en 1911 et les trois décennies de violence et d’instabilité qui ont suivi ont poussé des dizaines de milliers de personnes vers la Tunisie. Le déclenchement d’une guerre civile dans le djebel et l’arrivée au pouvoir du Parti national fasciste (PNF) en Italie en 1922, dont les répercussions se sont fait sentir en Tripolitaine à travers un regain d’enthousiasme pour le projet colonial, ont contribué à l’augmentation de l’émigration vers Djerba dans les années 1920 et 1930. Les gouverneurs fascistes de Libye ont abandonné la politique de collaboration avec les dirigeants locaux, adoptant à la place une politique de la terre brûlée qui s’est avérée efficace pour conquérir le djebel, divisé dès 1923. Une fois le contrôle établi dans la région, le gouvernement fasciste a instauré dans les années trente une politique de colonialisme agricole, de développement des infrastructures et même d’industrie touristique en Tripolitaine, ce qui a encore encouragé l’émigration continue vers Djerba jusqu’au début des années 1940, après le déclenchement de la seconde guerre mondiale<sup>66</sup>. Les habitants du djebel arrivés dans les années 1920 et 1930, généralement ibadites et berbérophones, ont choisi leur lieu d’installation sur l’île en fonction de leur profil religieux et linguistique. Ainsi, la plupart ont préféré les régions

---

<sup>62</sup> HBAIEB 2013, p. 309.

<sup>63</sup> SCHEUB 2000, p. 169, place le mythe de « Nanna Tala et la merveilleuse source d’eau » chez les Berbères de Tunisie, sans doute par erreur ou confusion.

<sup>64</sup> LOVE 2025, p. 304.

<sup>65</sup> Communication personnelle de Ramzi Raïs, qui a développé ce sujet sur le groupe Facebook Jerba 7adhara, dans une publication datée du 9 octobre 2025.

<sup>66</sup> Voir plus de détails dans LOVE 2025, p. 300-304.

méridionales dont ils partageaient la langue<sup>67</sup>. Il semble toutefois qu'il n'y ait pas de trace de leur installation dans la région de Tala à cette époque<sup>68</sup>. Ainsi, ce sont les immigrés venus du djebel Nefoussa dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle qui pourraient avoir assimilé le site cultuel à Nanna Tala de leur région d'origine. Notons également que les pèlerins ne sont pas nécessairement des voisins du sanctuaire. Les archéologues ont observé des visiteurs venus du continent. Des Tripolitains installés dans d'autres régions de l'île dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle ont peut-être assidûment fréquenté le site.

Il s'agirait dès lors d'un phénomène de multilocation d'un saint, phénomène très répandu à Djerba où nous connaissons par exemple pas moins de sept lieux dédiés à Sīdī Bi-l-Aḥmar. Il faut également noter qu'à côté du site de Nanna Tala proche de Gotros existe à Al Qalaa, bien plus à l'est du djebel, une mare connue sous le nom de Nanna Tala « où l'on apporte les jeunes enfants malades ; on les lave dans l'eau de la mare, et l'on brûle auprès d'eux des parfums, afin que Dieu les soulage »<sup>69</sup>. Enfin, Nanna Tala serait commémorée et vénérée près d'une autre source homonyme dans les environs d'El-Giosh, au nord du djebel<sup>70</sup>. Ces trois pôles de vénération de la sainte se caractérisent par la présence d'une source d'eau. Le site principal, où s'élevait la célèbre mosquée fondée à sa mort, aurait selon la légende attiré de plus en plus de gens, venus de toutes parts. On dit que l'attention portée à la visite de ce lieu a atteint un sommet à la fin de la période ottomane, donc au tout début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>71</sup>. Nous sommes là peu avant l'époque de relative affluence des familles du djebel Nefoussa vers Djerba.

## 6. Une permanence du culte ?

Plusieurs auteurs ont suggéré la continuité du caractère sacré du site de Tala, d'autant que les stèles puniques ont été découvertes à 200 mètres seulement de la *Searsia tripartita*<sup>72</sup>. Puisque le fort aurait assuré pendant la période médiévale un rôle de surveillance et de protection de l'habitat dispersé de l'intérieur de l'île, on pourrait envisager que cette symbolique protectrice ait marqué le site au fil du temps<sup>73</sup>. Depuis plus de 170 ans en tous cas, le culte perdure quel que soit le paysage végétal puisque Victor Guérin évoque un bosquet d'oliviers, alors que poussent aujourd'hui la *Searsia tripartita* et des palmiers. Nous avons vu plus haut que les arbres sacrés sont mobiles et peuvent être facilement substitués l'un à l'autre<sup>74</sup>. Il y a peut-être eu jadis une petite mosquée dont nous n'avons pas gardé de traces ou un sanctuaire quelconque aujourd'hui oublié<sup>75</sup>.

En règle générale, le sacré est attaché à un lieu donné ; il demeure intact à travers le temps et s'intègre plus ou moins aisément à la religion dominante<sup>76</sup>. Comme le disait Jean Servier : « Le sanctuaire en Afrique du Nord (...) est bâti sur un endroit sacré, un endroit qui a été choisi

<sup>67</sup> LOVE 2025, p. 304.

<sup>68</sup> Communication personnelle de Ramzi Raïs.

<sup>69</sup> DE CALASSANTI-MOTYLINSKI 1898, p. 73.

<sup>70</sup> CHIAUZZI 1970, p. 333.

<sup>71</sup> Publication de la page Facebook *Āt Marsāwan – al-Ḥamrān, al-māḍī wa-l-ḥāḍir*, le 12 juillet 2020.

<sup>72</sup> DRINE *et al.* 2009, p. 47 et p. 98-99.

<sup>73</sup> BARBŪ 2023, p. 412.

<sup>74</sup> Voir aussi ENNAID et ROSS 2017, p. 128.

<sup>75</sup> Un document de l'Assidje, l'Association de sauvegarde de l'île de Djerba, mentionne la mosquée disparue de Lalla Tāla. ASSIDJE 2006, p. 8. Toutefois, malgré de longues recherches, nous n'avons jamais trouvé d'autre indice concernant cet édifice et il est fort possible qu'il s'agisse d'une mauvaise information.

<sup>76</sup> BENABOU 1976, p. 269.

par l'Invisible et que l'homme, par la suite, a reconnu à la faveur d'un signe. Plus tard, la tombe de l'ancêtre fondateur y a été creusée et, beaucoup plus tard encore, le saint musulman lui a donné un nom. Grâce à quoi le sanctuaire a traversé des siècles, toujours présent au cœur de ses fidèles »<sup>77</sup>. À Djerba, le pouvoir de la *ma'mūra* est associé à la chaleur : on dit que l'endroit est chaud (*skhūn*) lorsque les pouvoirs surnaturels y ont prouvé leur efficacité. Une terre chaude, même si elle est provisoirement abandonnée, ne perd jamais son pouvoir et reste effrayante car ses « habitants » – les djinns ou toute autre force spirituelle – peuvent redevenir actifs à chaque moment<sup>78</sup>.

Les ruines semblent être des lieux propices à la permanence du culte et il arrive fréquemment que des sites antiques soient transformés en sites maraboutiques<sup>79</sup>. Il existe très peu de sites archéologiques d'importance qui ne soient pas associés à un sanctuaire musulman actif d'un type ou d'un autre<sup>80</sup>. Les djinns sont réputés fréquenter volontiers les ruines : de petits sanctuaires semblables à la *ma'mūra* de Tala sont fréquemment aménagés au milieu des vestiges, parfois au moyen de pierres romaines comme c'est le cas sur le site de Sigus au sud-est de Constantine<sup>81</sup>. Les exemples sont innombrables. On citera par exemple, à Bulla Regia en Tunisie, une nécropole mégalithique qui comprend la « mzara » de Sidi Milliti, une petite enceinte de pierres sèches de forme circulaire, à l'intérieur de laquelle les fidèles ont déposé des objets votifs (céramiques, bougies, pièces de monnaie, chiffons et rubans)<sup>82</sup>. Sans postuler que le site a toujours été vénéré, depuis le temple de Baal Hammon jusqu'aux nouets de la *Searsia tripartita*, il nous semble pouvoir considérer qu'il a pu y avoir à cet endroit des périodes d'intensité culturelle, suivies de périodes plus neutres puis de réactivation du sacré.

Il pourrait être tentant de chercher à rapprocher Lalla Tala de Tanit, déesse punique de la fertilité et parèdre de Baal Hammon, figurée sur une des stèles découvertes sur place. S'il est possible que certaines fonctions de Tanit aient été absorbées ou réinterprétées dans des figures de saintes comme celle de Lalla Tala, nous n'étudierons pas cette hypothèse hasardeuse. Précisons tout de même que la figure de Tanit semble avoir marqué durablement la société djerbienne : au cours de la cérémonie de la *jalwa* – la présentation de la mariée le jour de ses noces –, la mariée tunisienne, parée de tous ses atours, se tient debout sur une estrade et s'exhibe devant les invitées, le plus souvent les bras levés et les paumes des mains tournées vers l'assistance, dans une attitude rappelant celle de Tanit. À Djerba, elle fait alternativement le geste de poser les mains sur les yeux, puis de présenter les paumes des mains, les doigts écartés, aux invitées, ce qui serait un geste de protection contre le mauvais œil et l'envie. Tanit étant intimement liée à la fécondité, on peut se demander si, à la faveur d'un transfert de signification, la *jalwa* n'était pas à l'origine un rite de fécondité<sup>83</sup>.

## 7. Conclusion

Dans le djebel Nefoussa existait, tout au moins au début du XVI<sup>e</sup> siècle, une mosquée nommée Tala, bâtie dans un paysage remarquable, dans laquelle se réunissaient les ibadites pour venir en aide à leurs coreligionnaires djerbiens. Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle,

---

<sup>77</sup> SERVIER 1985, p. 48-49.

<sup>78</sup> FÖLDESSY 2001, p. 228.

<sup>79</sup> Voir SIRAJ 1995, p. 440-442.

<sup>80</sup> ENNAID et ROSS 2017, p. 97.

<sup>81</sup> CAMPS-FABRER 1998, p. 3027.

<sup>82</sup> ZOUGLAMI *et al.* 1989, p. 22-24.

<sup>83</sup> SETHOM *et al.* 1976, p. 69.

dans un contexte de sanctification des édifices ibadites, la légende rapporte que la mosquée a été fondée à la mort d'une sainte, Nanna Tala, également connue sous le nom d'Umm al-Qurb. Cette sainte, associée à la maternité et à la fertilité, pourrait être, comme l'indique son nom, la perpétuation d'un ancien génie des eaux. Le site attire les foules et est extrêmement célèbre au début du XX<sup>e</sup> siècle, alors que de nombreux habitants du djebel vont bientôt émigrer à Djerba, pour fuir la domination des fascistes italiens.

À Djerba, un lieu riche en eau douce, lié à Meninx, accueille un temple de Baal Hammon, un fort byzantin et un lieu de culte populaire. Nous ignorons son nom antique mais nous savons que ses ruines sont nommées au XIX<sup>e</sup> siècle Henchir Tala, toponyme qui devient par la suite Lalla Tala. De notre point de vue, Lalla Tala correspond à la fameuse sainte du djebel Nefoussa. En un phénomène fréquent de multilocation, les Djerbiens ont adopté cette figure religieuse, peut-être sous l'influence des nombreux immigrés tripolitains présents dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, et c'est elle qui est désormais vénérée sur le site antique. Beaucoup de questions restent toutefois sans réponse, notamment le rapport qui existe entre Lalla Tala et les soins oculaires ou le mauvais œil.

### 8. *Post-scriptum*

Alors que la rédaction de cet article était déjà terminée, nous sommes retournés à Tala le 10 février 2026 pour une simple vérification de l'état du culte. Quelle désolation ! Des vandales sont venus – tout comme en 2014 – incendier une partie du sanctuaire. Cette fois, la *Searsia tripartita* a été épargnée et c'est à la base du bosquet de palmiers que le feu a été mis, se propageant à plusieurs mètres de hauteur dans les troncs. La *ma'mūra* a été victime de dégradation : il semble que quelqu'un a donné un coup de pied dedans pour disperser les pierres. Ce désastre semblait tout récent. Depuis lors, des visiteurs ont manifestement pris soin de remettre les choses en ordre, les pierres étant disposées tant bien que mal pour recréer un petit hémicycle. Un modeste culte a déjà repris.

**BIBLIOGRAPHIE**

- AKKARI 2003 : J. AKKARI-WERIEMMI, « Aperçu succinct sur le fortin du site de Lalla Thala à Djerba (Tunisie) », *Africa, Série séances scientifiques*, I, p. 180-183.
- ASSIDJE 2006 : *Al-Ma'ālim wa-l-mawāqī' al-athriyya li-jazīrat Jirba : tashkhīṣ li-l-wāqī' wa-istishrāf li-l-āfāq*, Houmt Souk.
- BARBŪ 2023 : M. BARBŪ, *Al-'umrān bi-jazīrat Jarba fī l-'aṣr al-wasīf*, Paris.
- BÉNABOU 1976 : M. BÉNABOU, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, rééd. 2005.
- BRULARD 1885 : A. BRULARD, *Monographie de l'île de Djerba*, Besançon.
- BUSELLI 1924 : G. BUSELLI, « Berber Texts from Jebel Nefūsi (Žemmāri Dialect) », *Journal of the Royal African Society*, 23, p. 285-293.
- CAMPS-FABRER 1998 : H. CAMPS-FABRER, « Génie », *Encyclopédie berbère*, 20, p. 3023-3036.
- CHAHED 2024 : Y. CHAHED, *Légendes des mosquées et des marabouts de Djerba*, Tunis.
- CHAMPEAUX 2015 : J. CHAMPEAUX, « Au pays des dieux. La géographie religieuse d'Arnohe dans l'*Aduersus nationes* », dans M.-A. JULIA (éd.), *Nouveaux horizons sur l'espace antique et moderne*, Bordeaux, p. 47-56.
- CHARLES-PICARD 1965 : G. CHARLES-PICARD, *La Carthage de saint Augustin*, Paris.
- CHERIFI 2015 : B. CHERIFI, *Le M'Zab. Études d'anthropologie historique et culturelle*, Paris.
- CHIAUZZI 1970 : G. CHIAUZZI, « Alcune leggende popolari della Tripolitania », *Lares*, XXVI, p. 327-339.
- DAFNI 2002 : A. DAFNI, « Why Are Rags Tied to the Sacred Trees of the Holy Land? », *Economic Botany*, 56/4, p. 315-327.
- DE CALASSANTI-MOTYLINSKI 1898 : A. DE CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Le Djebel Nefousa : transcription, traduction française et notes avec une étude grammaticale*, Alger – Paris.
- DE CALASSANTI-MOTYLINSKI 1908 : A. DE CALASSANTI-MOTYLINSKI, « Expédition de Pedro de Navarre et de Garcia de Tolède contre Djerba (1510) d'après les sources abadhites », dans *Actes du XIV<sup>ème</sup> congrès international des Orientalistes*, Paris, III, p. 133-159.
- DI TOLLA 2022 : A. M. DI TOLLA, « Patrimoine culturel libyen de l'oralité. Quelques aspects des productions esthétiques aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles », *Études et Documents Berbères*, 48, p. 41-63.
- DORNIER 1950 : Père F. DORNIER, « Le recours aux Oualis dans les campagnes de la Tunisie du Nord », *Ibla*, XIII, p. 387-396.
- DOUTTÉ 1908 : E. DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, réimpr. 1994.
- DRINE 2002 : A. DRINE, « Le sanctuaire de Tala (Île de Jerba) », *Reppal*, 12, p. 29-37.
- DRINE *et al.* 2009 : A. DRINE, E. FENTRESS, R. HOLOD (éd.), *An Island Through Time: Jerba Studies. I: The Punic and Roman Periods* (Journal of Roman Archaeology Supplementary Series, 71) Portsmouth, Rhode Island.
- DUBOULOZ-LAFFIN 1946 : M.-L. DUBOULOZ-LAFFIN, *Le bou-mergoud, folklore tunisien. Croyances et coutumes populaires de Sfax et de sa région*, Paris.

- ENNAID et ROSS 2017: S. ENNAID et E. ROSS, « Adding a Layer. Functioning Muslim Shrines at Archaeological Sites in Northwestern Morocco », dans S. ALTEKAMP et al. (éd.), *Perspektiven der Spolienforschung 2. Zentren und Konjunkturen der Spolierung*, Berlin, p. 95-132.
- FÖLDESSY 2001 : E. FÖLDESSY, « Mamura: das Haus der unsichtbaren Wesen », dans J.-H. MARTIN (éd.), *Altäre. Kunst zum Niederknien*, Hambourg, p. 226-229.
- GENDRE 1908 : F. GENDRE, « L'île de Djerba », *Revue Tunisienne*, XV, 67, p. 60-79.
- GUÉRIN 1862 : V. GUÉRIN, *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis*, Paris.
- HBAIEB 2013 : M. A. HBAIEB, « Les fortifications de l'île de Djerba : enjeux doctrinaux et stratégies méditerranéennes (Xe-XVIe siècles) », dans I. FERREIRA FERNANDES (coord.), *Fortificações e território na Península Ibérica e no Magreb (séculos VI a XVI)*, Lisbonne, p. 301-312.
- AL-ḤĪLĀTĪ 1998 : AL-ḤĪLĀTĪ, 'Ulamā' Jirba, *rasā'il al-shaykh Sulaymān ibn Aḥmad al-ḤĪlātī al-Jirbī*, éd. M. GOUJA, Beyrouth.
- HOLOD et CIRELLI 2011 : R. HOLOD and E. CIRELLI, « Islamic Pottery from Jerba (7<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> century). Aspects of continuity? », dans P. CRESSIER et E. FENTRESS (éd.), *La céramique maghrébine du haut Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle). État des recherches, problèmes et perspectives*, Rome, p. 159-179.
- IDM'HAND *et al.* 2020 : E. IDM'HAND, F. MSANDA et K. CHERIFI, « *Searsia tripartita* (Ucria) Moffett : phytochimie, pharmacologie et usages traditionnels », *Phytothérapie*, 18/2, p. 124-128.
- LE FLOC'H 1983 : É. LE FLOC'H, *Contribution à une étude ethnobotanique de la flore tunisienne*, Tunis.
- LEWICKI 1967 : T. LEWICKI, « Survivances chez les Berbères médiévaux d'ère musulmane de cultes anciens et de croyances païennes », *Folia Orientalia*, VIII, p. 5-40.
- LOVE 2025 : P. LOVE, « M'addibs and Migrant Laborers: Migration from Ottoman Trablus al-Gharb to Djerba, Tunisia in the Early 20th Century », *International Journal of Middle East Studies*, 57, p. 294–312.
- PLANTADE 1988 : N. PLANTADE, *La guerre des femmes. Magie et amour en Algérie*, Paris.
- PREVOST 2023 : V. PREVOST, *Résistance et dévotion. Anciens sanctuaires ibadites de Djerba*, Londres.
- PREVOST 2024 : V. PREVOST, « Some Observations on the Cultural Proximity between Tripolitania and the Island of Jerba », dans N. MUGNAI (éd.), *Tripolitania in the Roman Empire and Beyond*, Londres, p. 193-207.
- PREVOST 2025 : V. PREVOST, « De la *bsīsa* pour les djinns... Les offrandes alimentaires dans le culte populaire à Djerba », dans A. M. DI TOLLA et M. MEOUAK (dir.), *Traditions alimentaires, nourritures quotidiennes et mets festifs dans le domaine berbère*, Naples, p. 143-160.
- PREVOST 2027 : V. PREVOST, « Les oliviers sacrés de Djerba. Dernières manifestations d'un culte en voie d'extinction », à paraître (*Revue de l'histoire des religions*).
- PROVASI 1973 : E. PROVASI, « Testi berberi di Žâdō (Tripolitania) », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 33, p. 501-530.

- SCHEUB 2000: H. SCHEUB, *A dictionary of African mythology. The mythmaker as storyteller*, Oxford.
- SERVIER 1985 : J. SERVIER, *Tradition et civilisation berbères. Les portes de l'année*, Monaco.
- SERVONNET et LAFITTE 1888 : J. SERVONNET et F. LAFITTE, *En Tunisie. Le Golfe de Gabès en 1888*, Paris, réimpr. 2000.
- SETHOM *et al.* 1976 : S. SETHOM, F. SKHIRI, A. BAIRAM et N. BAKLOUTI, *Signes et symboles dans l'art populaire tunisien*, Tunis.
- AL-SHAMMĀKHĪ 2009 : AL-SHAMMĀKHĪ, *Kitāb al-Siyar*, éd. M. ḤASAN, Beyrouth, 3 vol.
- SIRAJ 1995 : A. SIRAJ, *L'image de la Tingitane. L'historiographie arabe médiévale et l'Antiquité nord-africaine*, Rome.
- ZOUGLAMI *et al.* 1989 : J. ZOUGLAMI, G. CAMPS, M. HARBI-RIAH, A. GRAGUEB et A. M'TIMET, *Atlas préhistorique de la Tunisie, 4 : feuille Souk El Arba*, Rome.

## RÉSUMÉ

Ce texte étudie l'évolution historique et culturelle du site antique de Tala (Djerba), qui abritait autrefois un temple punique et un fort byzantin. L'ancien toponyme Henchir Tala qui évoquait des vestiges archéologiques a évolué vers celui d'une sainte, Lalla Tala. La dévotion s'exprime par des rites spécifiques destinés notamment à lutter contre le mauvais œil : l'attache de nouets de tissu sur les branches d'un arbuste dont on fait un usage médicinal, ainsi que les offrandes à des pierres sacrées et à un petit sanctuaire aménagé au pied d'un bosquet de palmiers. Nous suggérons que cette identité sacrée provient d'un transfert culturel lié aux immigrants du djebel Nefoussa (Libye), où une sainte homonyme est vénérée près d'une source. Il semble que le sacré se réinvente à Tala à travers les siècles, intégrant des éléments antiques dans des pratiques populaires contemporaines. Ce processus de multilocation de la sainte illustre également la profondeur des liens historiques et religieux unissant les communautés berbères de Djerba et de la Tripolitaine.

## ABSTRACT

This text examines the historical and cultural evolution of the ancient site of Tala (Djerba), which once housed a Punic temple and a Byzantine fort. The ancient place name Henchir Tala, which evoked archaeological remains, evolved into that of a saint, Lalla Tala. Devotion is expressed through specific rituals designed in particular to ward off the evil eye: the tying of fabric knots on the branches of a shrub used for medicinal purposes, as well as offerings to sacred stones and to a small shrine set up at the foot of a palm grove. We suggest that this sacred identity stems from a cultural transfer linked to immigrants from the Djebel Nefoussa (Libya), where a saint of the same name is venerated near a spring. It seems that the sacred has been reinvented in Tala over the centuries, integrating ancient elements into contemporary popular practices. This process of multilocation of the saint also illustrates the depth of the historical and religious ties uniting the Berber communities of Djerba and Tripolitania.

## MOTS-CLEFS

1. Djerba
2. ibadites
3. culte populaire
4. site archéologique
5. djebel Nefoussa

## KEYWORDS

1. Djerba
2. Ibadis
3. popular worship
4. archaeological site
5. Djebel Nefoussa

How to cite : V. PREVOST, « De Henchir Tala à Lalla Tala. Histoire, rites et permanence du sacré sur un site archéologique djerbien », *BABELAO* 15 (2026), p. 127-149.



# Brève Introduction à l'Indo-Aryen et Situation Linguistique du Sanskrit Classique

*Par*

**Frédéric Pain**

*Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO, Paris)*

*Laboratoire Langues et Civilisations à Tradition Orale (LACITO-CNRS, UMR 7107, Paris)*

*Note des éditeurs.* L'auteur, pris par ses nombreuses tâches, n'a plus eu la possibilité de revoir et de mettre à jour le présent article, dont la bibliographie s'arrête en 2017. Il nous a néanmoins semblé utile de ne pas laisser se perdre cette contribution écrite par un excellent connaisseur du sujet et de publier en l'état le fruit de son travail.

## 1.- L'indo-iranien

Le "**sanskrit classique**" est une langue indo-européenne qui appartient à la branche indo-aryenne de la macro-famille indo-iranienne. Cette macro-famille indo-iranienne est la plus conservatrice parmi l'indo-européen; elle nous en fournit en outre les premières attestations écrites. Elle se caractérise également par l'emploi du même autonome *árya* "Aryen" dans chacune des deux branches (iranienne et indo-aryenne), d'où provient par ailleurs le nom même d'*Iran* (*Airyana* "Pays des *Árya*"). Le proto-indo-iranien a du être parlé vers la fin du troisième millénaire avant notre ère et est associé à la Culture du Sintashta ainsi qu'à son successeur, la Culture d'Andronovo, localisée dans une région s'étendant du sud de l'Oural jusqu'aux monts *Tiānshān* 天山 (Schmitt 1987).

### 1.1. Affinités linguistiques entre l'indo-aryen et l'iranien

L'hypothèse d'une macro-famille *indo-iranienne* au sein de l'indo-européen est unanimement acceptée par les indo-européanistes; il existe également une autre macro-famille de la même profondeur, le *balto-slave*, mais certains linguistes doutent encore de sa validité. Il semble donc que l'indo-iranien renvoie à une unité originelle; comme Mayrhofer (1994:101) le note, la langue des couches archaïques du *R̥gveda* (pour l'indo-aryen) et celle de l'*Avesta* (pour l'iranien) sont si semblables que des tranches entières de textes conservés peuvent être transposées d'une langue à l'autre par la simple application de quelques règles minimales.

En outre, comme l'a montré Mayrhofer (1994:104) une analyse des textes avestiques iraniens et védiques indo-aryens reflète un monde culturel et religieux commun au stade indo-iranien. Ainsi l'avestique (AV) *yazāi* et le rigvédique (RV) *yajai*- "honorer pour un culte"; AV *yazata* et le RV *yajatá*- "digne d'adoration, dieu"; AV *zaōθrā* et RV *hótrā*- "libation, offrande" ou encore AV *miθra* et RV *mitrá*- pour le nom d'un dieu. Bien plus, il semblerait que certaines généalogies divines remontent au stade commun de l'indo-iranien; tel est le cas du dieu avestique *yima*-, fils de *vīuuahuuant*-, roi mythique des origines, et du dieu védique *yamá*-, fils de *vivásvant*-, roi du Royaume des Morts.

La linguistique comparée peut également nous permettre de dégager une période assez longue de vie commune entre l'iranien et l'indo-aryen, avant que l'Hindu-Kush هندوکش ne les sépare pour de bon. Les innovations cladistiques caractérisant l'indo-iranien et le détachant des autres dialectes indo-européens sont les suivants (Masica 1993:32-34; Kulikov 2017a:206).

(1) Tout d'abord les voyelles proto-indo-européennes (PIE) *-\*e* et *-\*o* se sont confondues en proto-indo-iranien (PII) *-\*a* ; la quantité vocalique a été maintenue; ainsi PIE -

\*ē et \*-ō se sont confondues en PII \*-ā. La même évolution est observée lorsque ces mêmes voyelles PIE sont diphtonguées: PIE \*-ey et \*-oy > PII \*-ai.

proto-indo-européen		avestique	védique	Autres langues IE
*dek̑m	"dix"	dasa	dása-	Grec <i>déka</i>
*wōk̑s	"discours"	vāxs	vāk	Latin <i>vōx</i> "voix"

(2) Une autre innovation commune à l'indo-aryen et l'iranien est l'évolution des nasales syllabiques PIE \*-m̑ et \*-n̑ en PII \*-a. Assez étrangement, cette innovation est aussi partagée par le grec.

proto-indo-européen		avestique	védique	Autres langues IE
*dek̑m	"dix"	dasa	dása-	Latin <i>decem</i> (Grec <i>déka</i> )
*m̑ti	"pensée"		matí	Latin <i>mēn-s, -tis</i> ("esprit")

L'opposition PIE entre trois séries d'occlusives —sourdes vs. voisées non-aspirées vs. voisées aspirées— est préservée telle quelle en PII. L'apparition d'un paradigme d'occlusives sourdes aspirées semble être une innovation proto-indo-aryenne (PIA).

(3) L'indo-iranien appartient au groupe des langues *satəm* "cent" (par opposition au groupe des langues *kentum* "cent"). Cela signifie que les occlusives vélaires PIE \*k- \*g- \*g<sup>h</sup>- se sont confondues avec les labiovélares correspondantes \*k<sup>w</sup>- \*g<sup>w</sup>- \*g<sup>hw</sup>- alors que les occlusives palatovélaires \*k̑- \*g̑- \*g̑<sup>h</sup>- se sont palatalisées en \*č- \*j- \*j<sup>h</sup>-.

proto-indo-européen		avestique	védique	Autres langues IE
*dek̑m	"dix"	dasa	dása-	Grec <i>déka</i> PII *dača
*k̑ntom	"cent"	satəm	śatám	Latin <i>centum</i>

Notons qu'une autre série de palatales PII \*č- \*j- \*j<sup>h</sup>- proviennent de vélaires et de labiovélares PIE devant les voyelles \*-ē et \*-i.

proto-indo-européen		avestique	védique	Autres langues IE
*k <sup>w</sup> e	"et"	ca	ca	Latin <i>-que</i> "etc."

(4) La dentale sifflante PIE \*-s- s'est rétrofléchiée en PII après *i, u, r* et les vélaires. Cet isoglosse est également partagé par les branches balto-slave, arménienne et albanaise.

proto-indo-européen		avestique	védique	Autres langues IE
*t̑s-n-	"soif"	taršna	t̑ṣṇā-	Anglais <i>thirsty</i>
*wis-ō-	"poison"	vīša-	viśá	Latin <i>vīrus</i>

(5) En position inter-consonantique, les laryngales PIE se vocalisent en portant un timbre en -i- (PIE \*-H- > PII -i-).

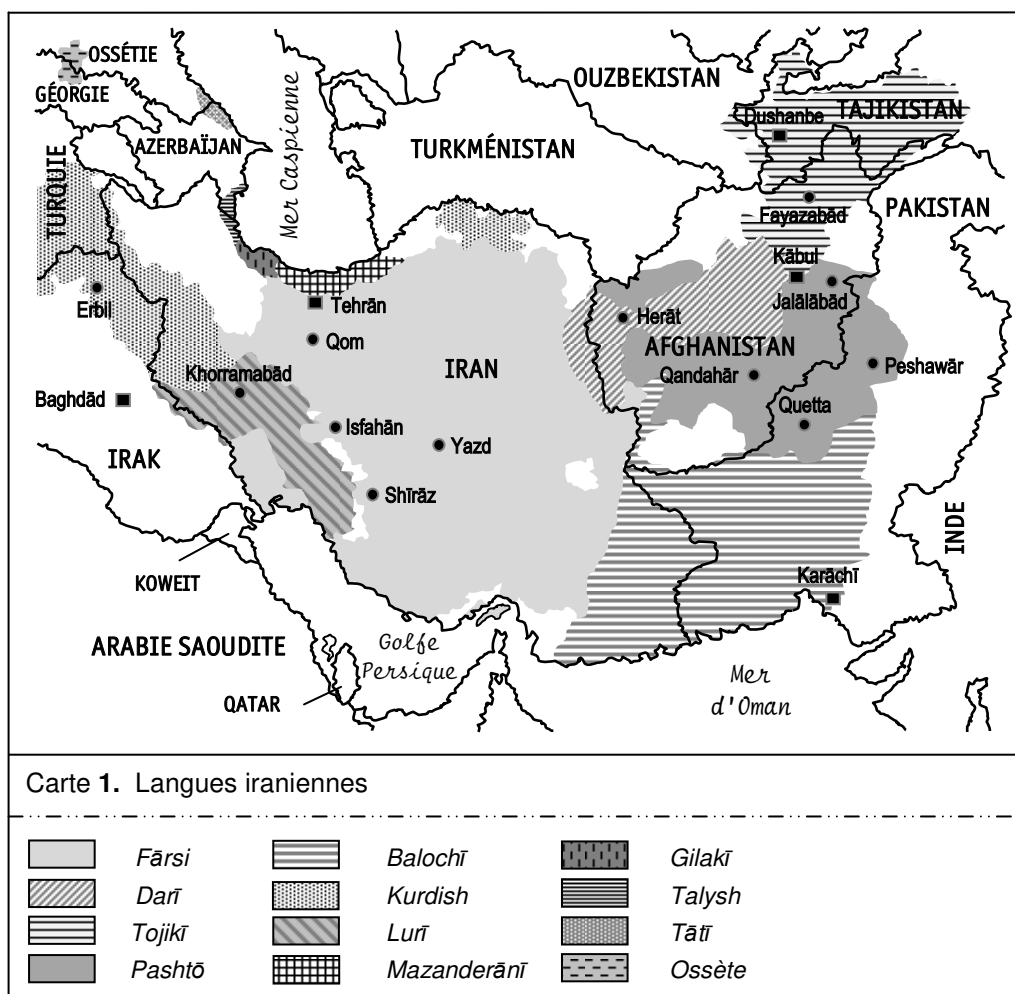
proto-indo-européen		avestique	védique	Autres langues IE
*ph <sub>2</sub> -tér	"père"	piθrə (dat.sg.)	pitá	Gotique <i>fadar</i>
*d <sup>h</sup> ugh <sub>2</sub> tēr	"fille"	dugādā	duhitá	Grec <i>thugatēr</i>

Dans toute autre position qu'inter-consonantique:

<i>proto-indo-européen</i>	<i>avestique</i>	<i>védique</i>	Autres langues IE
* <i>b<sup>h</sup>réh<sub>2</sub>tēr</i> "frère"		<i>bhrátar-</i>	Gotique <i>brōþar</i>
* <i>méh<sub>2</sub>tēr</i> "mère"	<i>mātərəš</i> (acc.pl.)	<i>mátar-</i>	Vx. irl. <i>mathir</i>

(6) L'indo-iranien est la seule branche de l'indo-européen à avoir maintenu le système accentuel PIE virtuellement inchangé; le védique en est par ailleurs la source principale de notre connaissance.

## 1.2. Les langues iraniennes



Les langues iraniennes modernes s'étendent sur un vaste territoire couvrant virtuellement tout l'Iran, l'Afghanistan et le Tadjikistan; elles débordent également dans les régions frontalières au Pakistan, en Ouzbékistan, en Syrie, en Turquie ainsi qu'en Irak. Notons avec Sims-Williams (2017:264) qu'à partir du neuvième siècle avant notre ère, on retrouve des matériaux linguistiques iraniens disséminés dans des sources mésopotamiennes, dont des ethnonymes tels que *matai* (les "Mèdes"), *parsuaš* (les "Perses") ainsi que le nom de leur divinité principale *assara mazaš* (l'*ahurō mazdā* de l'avestique ou l'*auramazadā* du vieux-perse). En outre, comme le note Oranskij (1977:33-4), les langues iraniennes se sont très vite différenciées et cette différenciation dialectale a du commencer au moment où les

diverses tribus et clans iraniens vivaient sur un immense territoire centré sur l'Asie Centrale. Leur fragmentation tribo-clanique et la faiblesse des liens politiques, économiques et culturels entre ces divers clans et tribus ont accéléré la fragmentation dialectale encore attestée aujourd'hui (*Cf. Carte 1*).

### (1) Le vieux-iranien

Les deux langues dans lesquelles nous sont fournis les premiers textes dans cette famille sont l'**avestique**, qui est représentatif d'un dialecte qui devait être parlé dans le nord-est de la Perse, et le **vieux-perse**, originaire du sud-ouest de la Perse.

L'*avestique* est le plus archaïque des parlers iraniens; son archaïsme trouve son équivalent en rigvédique pour la branche indo-aryenne. Il est la langue de l'*Avesta* qui est considéré comme l'ouvrage de référence du zoroastrisme. Ce texte fut, tout comme son équivalent rigvédique, transmis par voie orale et ne fut mis par écrit que tardivement à l'époque sassanide (224-651 AD). Il contient des textes poétiques (*gāthā*) attribués au prophète du mazdéisme, Zarathoustra, qui datent de 1000 à 800 avant notre ère et dont la langue en est la couche la plus archaïque; ces *gāthā* sont des textes obscurs extrêmement compliqués à interpréter. Le reste de l'*Avesta* est composé d'hymnes (*yašt*) ainsi que de prescriptions rituelles (*vidēvdāt*) qui sont considérés comme appartenant à une couche linguistique tardive. Pour rappel, il s'agit d'un dialecte du nord-est de la Perse.

Le *vieux-perse* quant à lui est un dialecte du sud-ouest de la Perse; ce dialecte fut la lingua franca utilisée dans l'empire perse achéménide (*ca.* 558-330 ACN). Il est attesté dans quelques dizaines de documents écrits en écriture cunéiforme qui auraient été gravés à la demande du roi Darius [I] (522-486 ACN) et de ses successeurs, en particulier Xerxès [I] (*r.* 486-465 ACN). Parmi les inscriptions en vieux-perse la plus connue, citons l'inscription de Bisotun accompagnée de sa traduction en akkadien et en élamite.

Notons également le **mède**, un dialecte vieux-iranien du nord-ouest de la Perse, que l'on ne connaît que par le nombre élevé d'emprunts lexicaux qu'il a laissés au vieux-perse; par ailleurs, certains dialectes néo-iraniens parlés dans le centre de l'Iran et en Azerbaïdjan attestent un très ancien substrat *mède* (Windfuhr 2009:15).

### (2) Le moyen-iranien

L'époque linguistique du moyen-iranien s'étend des 3<sup>e</sup>-4<sup>e</sup> siècles avant notre ère aux 8<sup>e</sup>-9<sup>e</sup> siècles AD. Les documents attestant de ce stade linguistique sont écrits dans les langues moyen-iraniennes suivantes: le **moyen-perse**, le **sogdien**, le **parthe**, le **sace** et le **chorasmien**.

Le *moyen-perse* (*pehlevi* ou *pārsīk*), dialecte iranien du sud-ouest, est la langue la mieux représentée; c'est cette langue qui nous a laissé le plus grand nombre de documents, y compris des monnaies frappées dès le second siècle avant notre ère, des inscriptions sur vase, des sceaux, etc. Hormis ces documents de type épigraphique, le moyen-perse nous a surtout laissé une vaste littérature religieuse (zoroastrienne) et profane composée à l'époque de la domination sassanide des 3<sup>e</sup> au 7<sup>e</sup> siècles de notre ère et dans les premiers siècles de la conquête arabe. C'est à l'époque de cette domination sassanide que le moyen-perse devint la langue d'État dans laquelle étaient également véhiculés le zoroastrisme ainsi qu'une imposante littérature; c'est également sous cette dynastie que le moyen-perse s'étendra au-delà des frontières de la Perse et recouvrera un nombre appréciable d'autres dialectes moyen-

iraniens, dont certains disparurent et d'autres furent réduits au stade de langue régionale. Vers les 7<sup>e</sup>-8<sup>e</sup> siècles, le moyen-perse se répandit sur une partie considérable de l'Iran actuel, de l'Afghanistan, de l'Asie Centrale y-compris dans les immenses étendues du Khorassan (càd cette région située entre l'Amou-Daria au nord et l'Hindu-Kush et les déserts du Dasht-e Kavir au sud). Notons également l'importance des textes manichéens composés entre le 7<sup>e</sup> et le 9<sup>e</sup> siècle retrouvés au début du 20<sup>e</sup> siècle dans l'oasis de Tourfan au Turkestan oriental; ces textes manichéens sont écrits en moyen-perse mais également en parthe et en sogdien.

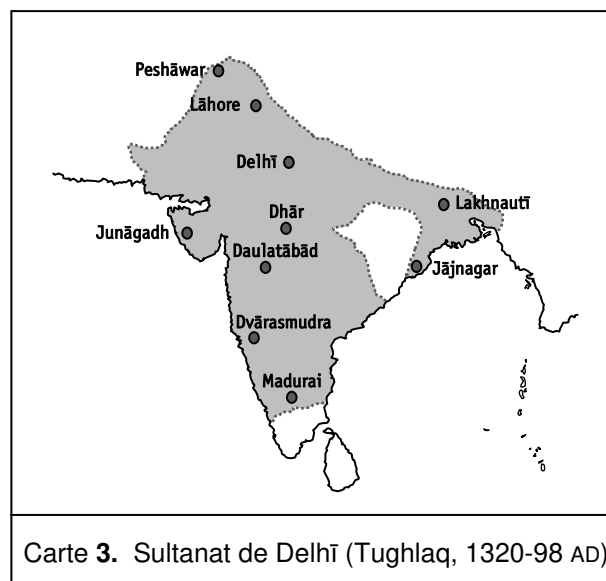
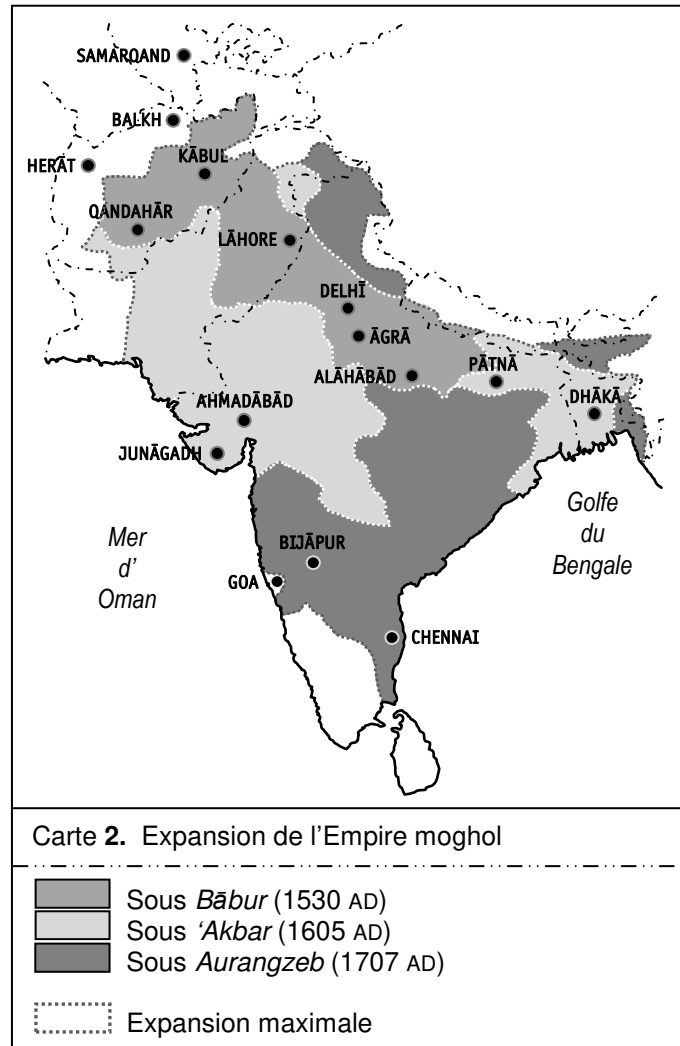
Le *sogdien* (moyen-perse *suguda*, ou *sogdiané* en grec) originaire de la vallée du fleuve Zarafchan acquit le statut de lingua franca pratiquée le long de la "Grande Route de la Soie" par l'importance que prirent les Sogdiens dans le commerce entre l'Asie Centrale et la Chine. C'est dans un dialecte parlé par la colonie sogdienne du Turkestan oriental que furent traduits du chinois, du sanskrit, du syriaque ou encore du moyen-perse, des textes bouddhistes, manichéens et chrétiens du 8<sup>e</sup> au 10<sup>e</sup> siècle de notre ère. Le *chorasmien* était un dialecte iranien oriental parlé jadis dans les oasis du cours inférieur de l'Amou Daria. Cette langue ne nous a laissé qu'un nombre très restreint de documents. Le *sace* (*saca*) est traditionnellement compris comme la langue iranienne attestée du 7<sup>e</sup> au 10<sup>e</sup> siècle de notre ère et écrite en alpha-syllabaire brāhmī; les documents que ces dialectes nous ont laissés consistent essentiellement en des traductions d'œuvres bouddhiques sanskrites; cette langue est très fragmentée dialectalement; on appelle également cette langue *indo-scythe* ou *khotanais*.

### (3) Le néo-iranien

L'expansion du moyen-perse, dès les 7<sup>e</sup>-8<sup>e</sup> siècles, provoqua un cataclysme dialectal mais a également donné naissance au "**persan classique**" (Lazard 1995). Il recouvra, ou supplanta graduellement, des parlers iraniens nord-occidentaux, dont le *parthe*, lors de son expansion dans l'ouest de l'Iran et le Khorossan. Dans les siècles qui suivirent, le *moyen-perse* se répandit dans la Transoxiane essentiellement à partir des centres urbains; après une phase intermédiaire de bilinguisme, les populations parlant des dialectes bactriens, saces ou tokhariens adoptèrent le *persan* comme langue maternelle et laissèrent leurs langues s'éteindre. C'est dans cette langue persane, dite le "*persan classique*", enrichie des substrats de dialectes qu'elle recouvrit, que s'écriront désormais, à partir des 9<sup>e</sup>-10<sup>e</sup> siècles, les œuvres littéraires, religieuses, scientifiques ou politiques du monde iranien. Le persan classique représente une continuation directe du moyen-perse et sera à la base de deux langues littéraires modernes: le *persan littéraire* et le *tadjik littéraire*. Dès le 13<sup>e</sup> siècle, et par une forme de persan classique pratiqué en Afghanistan, le persan classique se répandra également dans le nord de l'Inde et deviendra la langue de prestige sous Sultanat de Delhi (Asher & Talbot 2018:27) et surtout sous la dynastie moghole (*gūrkāniyān* گورکانیان en persan; *mugliyah saltanat* مغلیہ سلطنت en ourdou) (Ghanī 1929; Alam 1998; Schimmel 2004; cf. **Carte 2**).

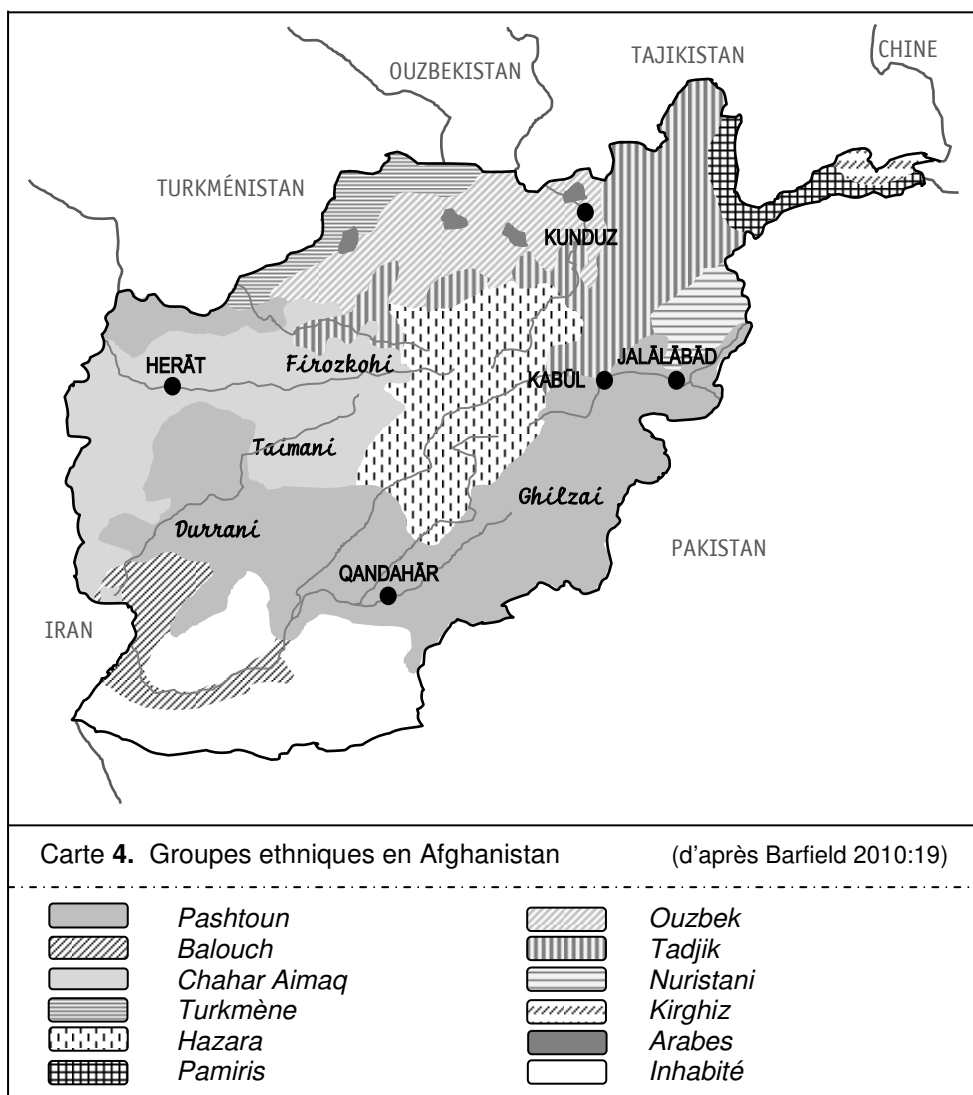
C'est du moyen-perse dont sont originaires un grand nombre de langues iraniennes modernes, plus ou moins influencées par le persan classique. Un nombre important de langues néo-iraniennes sont parlées. Tout d'abord le **persan** parlé en Iran (le *fārsi* فارسی) et dont il est la langue nationale. Un dialecte persan est parlé en Afghanistan où il fut promu langue administrative depuis son incorporation au Sultanat de Delhi (*delhī saltanat* دہلی سلطنت) dès la fin du 13<sup>e</sup> siècle (Metcalf & Metcalf 2008:xxvii, cf. **Carte 3**); le *fārsi* d'Afghanistan fut renommé *darī* دری en 1964 (Vogelsang 2008); ce ne fut qu'au 19<sup>e</sup> siècle qu'une langue néo-

iranienne parlée par un des groupes ethniques dominants en Afghanistan, le *pashto*, devint la seconde langue administrative du pays.



Le **pashto** (*paštō* پښتو) est une langue iranienne principalement parlée en Afghanistan, dont elle est devenue, dans les années 1930, la seconde langue nationale avec le persan (Oranskij 1977:129); elle est également parlée dans le nord-ouest du Pakistan dans ses régions frontalières avec l'Afghanistan (Hallberg [1992] 2004) ainsi qu'au Cachemire et le long de la frontière irano-afghane. L'existence d'un grand nombre de clans tribaux pashtophones combinée à leur histoire séculaire compliquée ainsi qu'à leur répartition souvent à cheval entre plusieurs États ont facilité un fractionnement dialectal considérable (Cf. Carte 4). L'identification des ensembles dialectaux fondamentaux divergent selon les auteurs, de deux aires dialectales (Darmesteter 1888; Grierson 1921), à trois (Penzl 1955, Tegey & Robson 1996) ou même à quatre dialectes de référence (MacKenzie 1959; Elfenbein 1997; Miller 2014); ainsi, la classification en quatre aires dialectales significatives nous propose deux aires dialectales en Afghanistan dont le groupe sud-ouest s'alignant sur le dialecte de Kandahar (*Qandahār* کندهار) et sud-est sur le parler de Jalalabad (*Jalālābād* جلال آباد) ainsi que deux aires dialectales au Pakistan dont le groupe nord-est s'alignant sur le parler de Peshawar (*Peshawār* پشاور) et le groupe nord-ouest sur le dialecte de Quetta (*Qwetta* کوئٹہ). Quoiqu'un en soit, d'un point de vue diachronique, il n'est pas déraisonnable de poser deux aires dialectales dominantes si l'on se base sur la réalisation de deux fricatives: la série des fricatives rétroflexes *ʃ-ʒ* [ʃ-ʒ] (ex. *paštō* [pəʃto:] "pashto") dans les dialectes du sud-ouest centrés sur Kandahar est représentée par une série de fricatives palatales *ʃ-ǰ* [ʃ-ǰ] (ex. *paštō* [pəʃto:] "pashto") dans les dialectes du nord-est centrés sur Peshawar (Henderson 1983); en d'autres termes, il n'est pas déraisonnable de classer les dialectes pashto en fonction d'un réflexe diachronique d'une phonétique pakistanaise (centré sur le dialecte de Peshawar et, possiblement, influencé par l'ourdou), et d'un réflexe diachronique afghan (centré sur le dialecte de Kandahar et, possiblement, influencé par le darī, un dialecte persan). En outre, cette dichotomie Afghanistan - Pakistan se marque également dans le lexique; ainsi, le pashto parlé en Afghanistan se caractérise par un nombre honorable d'emprunt au darī ou, dans le nord de l'Afghanistan par le tadjik (par exemple, *tašakūr* [taʃaku:r] "Merci", terme darī d'origine turcique) alors que le pashto parlé au Pakistan se caractérise par des emprunts à l'ourdou (par exemple, *šukriya* [ʃukri:ja] "Merci", terme ourdou d'origine arabe).

Le dernier ensemble dialectal que nous allons aborder est celui du **tadjik** (*tojiki* تاجیکی) parlé au Tadjikistan, en Ouzbékistan et en Afghanistan. L'absence de liens économiques et culturels stables entre les régions tadjikophones favorisa la naissance et le maintien d'une riche variété dialectale. Ce n'est qu'à partir des années 1920, durant la période soviétique, que le *tadjik littéraire*, calqué sur le persan classique, assumait le rôle de "dialecte standard" et de lingua franca. Le tadjik littéraire étant lourdement influencé par le persan classique (dont les premiers documents remontent aux 9<sup>e</sup>-10<sup>e</sup> siècles), il est conséquemment compliqué de classer ce groupe de dialectes parmi le persan ou le néo-iranien (Siddikzoda 2002; Perry 2005). Notons également l'existence d'un groupe de dialectes **tadjiko-persans** parlés en Afghanistan; ce groupe de dialectes est étroitement affilié d'une part aux dialectes tadjiks d'Asie Centrale et, d'autre part, aux dialectes persans du Khorassan. Les locuteurs des dialectes tadjiko-persans sont d'ethnie tadjike, groupe ethnique originaire des régions, aussi bien pastorales qu'urbaines, des provinces de Kaboul et d'Hérat, entre autres. Parmi ces dialectes, citons le dialecte tadjiko-persan parlé dans la ville de Kaboul, le *kāboli* کابلی, qui se détache des autres dialectes en importance car il assume le rôle d'une *koinè* supra-dialectale (Farhadi 1955).



Il existe bien d'autres parlars néo-iraniens, dont les dialectes kurdes, l'ossète, les groupes de dialectes lori et bakhtiari, le baloutchi, etc. La dialectologie néo-iranienne est encore actuellement très mal connue des linguistes et la situation politique qui caractérise les régions où sont justement parlés les dialectes iraniens les moins étudiés —et peut-être les plus intéressants— n'encourage pas vraiment les chercheurs à s'y risquer pour y récolter des données linguistiques (et anthropologiques).

### 1.3. Les langues indo-aryennes

C'est de la découverte (pour les Européens) du sanskrit vers le 16<sup>e</sup> siècle AD que germa l'idée qu'une grande partie des langues d'Europe (à l'époque, essentiellement le grec classique et le latin classique) pourrait descendre d'une famille commune que les savants de l'époque se mirent à appeler "**indo-européen**"; ces linguistes de la première heure s'armèrent d'un outil conceptuel afin d'étudier et de comparer scientifiquement ces diverses langues d'Europe en comparaison avec la présumée plus ancienne langue attestée, le sanskrit, du sous-continent indien: la *linguistique comparée* était née.

Les deux premiers siècles de notre ère attestent déjà une relation commerciale suivie entre le sud de l'Inde et le vieux-continent, essentiellement avec les mondes romain et grec;

ce sont ces ‘rapports’ faits par les Grecs et Romains à propos de l’Inde, l’*Indikhê khôre* d’Hérodote<sup>1</sup>, qui nourriront l’imaginaire européen; les conquêtes arabes à partir des 7<sup>e</sup>-8<sup>e</sup> siècles coupèrent l’Occident de l’Inde et il fallut attendre les grands voyageurs du Moyen Âge, dont Marco Polo, pour redécouvrir l’Inde. Néanmoins, il faudra attendre 1498 et les voyages de Vasco de Gama ainsi que sa découverte d’une nouvelle route commerciale maritime vers l’Inde pour que l’Europe reprenne réellement contact avec l’Inde (Kulke & Rothermund 1997:105; 212). Dès le 16<sup>e</sup> siècle, des ressemblances lexicales ponctuelles furent notées par des érudits européens entre la langue rituelle de l’Inde et certaines langues d’Europe. Alors que la connaissance du sanskrit s’affina dans les cercles intellectuels européens, la comparaison entre le sanskrit et les langues du Vieux-Continent s’affina également et dès 1767 Gaston-Laurent Cœurdoux, un prêtre jésuite en poste dans le sud de l’Inde, nota consciencieusement les ressemblances lexicales qu’il ne manquait pas de noter entre le sanskrit, le latin et le grec; son travail ne fut édité qu’en 1808. Ce n’est que quelques années après la découverte du Père Cœurdoux, en 1786, que Sir William Jones —un haut-magistrat britannique à Calcutta et un des co-fondateurs de l’*Asiatic Society of Bengal* dont le but était d’encourager la connaissance scientifique de l’Inde dans toutes ses facettes— fit une communication devenue célèbre devant ses pairs (Jones [1786] 1824:28):

*The Sanskrit language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a stronger affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident.*

Immergée dans l’atmosphère de l’*Orientalismus* romantique allemand du dix-neuvième siècle, le sanskrit, et l’Inde en général, devinrent le stéréotype de l’Oriental Merveilleux à qui l’Occident devait son histoire ainsi que la généalogie de ses langues. Georg W.F. Hegel dans ses *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* ([1822-30] 1961:215) devait même affirmer devant son auditoire berlinois que le destin des nations européennes avaient été largement influencé par l’Inde; en d’autres termes, il était de bon ton à cette époque d’aller jusqu’à affirmer que l’Europe n’existerait pas en tant que telle sans l’Inde, sa culture, et ses langues "sacrées".

### (1) Le vieux-indo-aryen

Du point de vue de la phonétique historique, le vieux-indo-aryen atteste un conservatisme remarquable par rapport au proto-indo-iranien. Les innovations cladistiques notables étant la rétroflexion, la monophthongaison des diphtongues proto-indo-iraniennes et l’apparition d’un paradigme d’occlusives sourdes aspirées émergeant de l’association d’une occlusive sourde suivie d’une laryngale.

Le vieux-indo-aryen est habituellement associé au **védique**, un parler hétérogène originaire de l’extrême nord-ouest de l’Inde (Masica 1993:51) attestant d’une diachronie

---

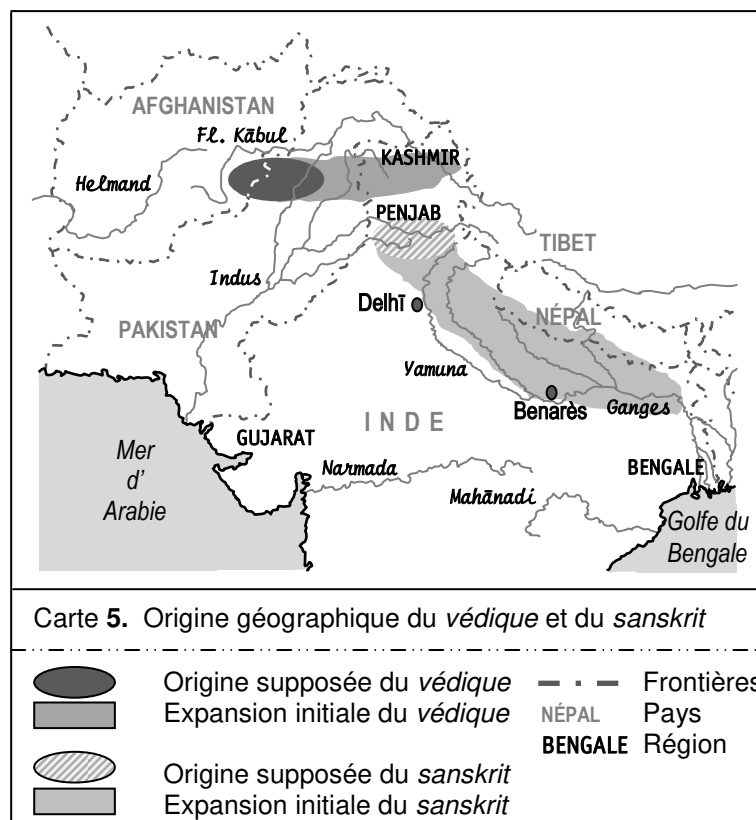
<sup>1</sup> Le nom "*Inde*" provient du fleuve Indus, *sindhu-* en sanskrit. Ce terme est passé à *hindhu* en vieux-perse (s- > h-) et devint le nom que l’empire achéménide donna à une satrapie de la région; le s- initial de *sindhu* est régulièrement passé à h- en vieux-perse et c’est ce terme, *hindhu*, qui fut repris par Hérodote pour nommer l’Inde; le grec ionien (le dialecte dans lequel Hérodote écrivait) ne connaissant pas la laryngale h- en initiale, le h- vieux perse est tout naturellement tombé en grec ionien, d’où *Indikhê* et *Inde*, *India*, *Indiä*, etc. dans nos langues actuelles.

caractérisée par un ensemble d'innovations phonétiques et morpho-syntaxiques successives à partir de divers centres dialectaux que le linguiste peut suivre en longeant l'Himalaya et le Gange, du nord du Pendjab à Bénarès (Witzel 1989:114), par une analyse comparative rigoureuse des divers textes contenus dans les *Veda*. Ce parler est peut-être également le résultat stabilisé de vagues successives de migrations indo-aryennes vers le Cachemire ou le nord du Pendjab. Dans l'immense corpus védique, la langue la plus archaïque est celle que l'on trouve dans le *Ṛgveda*, livres des hymnes, les *ṛc*. Le **rigvédique** n'est pas un dialecte homogène dans le temps et l'espace; la langue la plus archaïque est celles de Livres II-VII, et celle des maṇḍala I et X et d'une partie du Livre VIII (Kulikov 2017:214-5). Les couches les plus anciennes du rigvédique, dialecte qui s'est développé entre le sud Fleuve Kaboul et le nord du Pendjab où il s'est fixé, semble être un dialecte encore influencé par l'iranien (Masica 1993:51) et, selon les estimations de Adams (1984), l'analyse quantitative des couches les plus anciennes du rigvédique et de l'aveistique montre que la proximité entre ces deux couches archaïques s'élèverait à 96% en se basant sur les 74 critères comparatifs proposés par Kroeber & Chrétien (1937); ces 'iranismes' disparaîtront dans les textes post-rigvédiques. En outre le rigvédique atteste d'innovations phonétiques importantes, dont le phénomène de rétroflexion; ces rétroflexes (les "cérébrales" de la terminologie classique) sont extrêmement rares dans les livres rigvédiques les plus anciens, tels les Livres III, IV ou V, alors qu'elles abondent dans le Livre VIII qui est censé attester d'une langue rigvédique plus innovatrice (Witzel 1989:123).

Délimiter une fourchette temporelle pour un "**védique parlé**" n'est pas chose aisée en ce sens où les textes védiques ne donnent que des renseignements obscurs et sujets à interprétations. Néanmoins, deux documents du nord de la Syrie et du sud-est de l'Anatolie datant du 15<sup>e</sup> siècle ACN nous fournissent des renseignements précieux (Burrow 1973; Mayrhofer 1974); il s'agit (1) d'un document hurrite du Royaume de Mitanni mentionnant une élite de guerriers sur char appelés *maryanni* (dont on reconnaît le terme védique *márya-* "homme, mortel" et l'article hurrite *-nni*) et (2) d'un traité d'hippologie en hittite où l'on reconnaît une transcription hittite de plusieurs termes védiques, dont plusieurs nombres, des termes techniques sur l'entraînement des chevaux ainsi que le nom de divinités védiques telles que *mitrā-vāruṇá*. Il apparaît donc que ces guerriers parlant un dialecte védique étaient réputés dans la maîtrise de l'art de la guerre sur char vers le 15<sup>e</sup> siècle avant notre ère et étaient employés comme mercenaires par le royaume de Mitanni. En ce qui concerne le terminus *ante quem*, on sait que les textes védiques les plus innovants linguistiquement sont les *Brāhmaṇa* et les *Sūtra*; or l'influence du bouddhisme commence à se faire sentir dans les *Sūtra* (Filliozat 2006:11); on peut donc conclure de ses repères temporels que le védique était une langue parlée dès le 15<sup>e</sup> siècle avant notre ère jusqu'au 5<sup>e</sup> siècle ACN, siècle pendant lequel aurait vécu le Bouddha. Notons également, que le védique est une langue 'technique' réservée exclusivement aux domaines religieux, philosophique et rituel et nous n'avons aucune idée de ce à quoi ressemblait le védique parlé dans les conversations courantes par la population indo-aryenne. Cet ensemble de dialectes a en tout cas perduré pendant plus d'un millénaire en s'étendant vers l'est dans la plaine Indo-Gangétique et a du être, dans sa phase finale, contemporain des premiers parlars moyen-indo-aryens, ou prakrits, qui ont laissé des traces en védique (Elizarenkova 1989).

Pour terminer, ajoutons que les informations que nous fournissent les textes védiques sur les aires dialectales concernées dans sa genèse se basent essentiellement sur les cours des fleuves; or, nous savons que les courbes de ces fleuves ont souvent varié d'une centaine de kilomètres parfois, particulièrement au Pendjab, région d'origine du védique (Witzel 1989:124). Il est donc compliqué d'identifier ces centres d'innovations dialectales.

Le **sanskrit classique** est également classé parmi les langues du vieux-indo-aryen. Contrairement au védique qui était un dialecte du sud du Cachemire ou du nord du Pendjab, le sanskrit classique est un dialecte originaire des vallées occidentales du Gange, de l'extrême est du Pendjab ou du Haryana (Masica 1993:51). Le sanskrit classique est donc un dialecte distinct du védique, bien que fortement influencé par ce dernier, langue de prestige; dans le monde linguistique indo-aryen, l'évolution linguistique n'est pas horizontale mais verticale: une langue ancienne et archaïsante n'est pas remplacée par une langue plus innovatrice, mais sert de référent de prestige à cette dernière; c'est le cas du védique sur la sanskrit classique et du sanskrit classique sur les prakrits littéraires. Il semble que le sanskrit classique était encore une langue vivante —càd une langue pratiquée comme première langue— au 4<sup>e</sup> siècle avant notre ère, car c'est bien une *bhāṣā* "langue parlée", bien qu'elle fût associée à un sociolecte particulier datant du 7<sup>e</sup> siècle avant notre ère (Masica 1993:55), que le grammairien Pāṇini codifia. En outre, le sanskrit est encore pratiqué en tant que seconde langue, parfois comme langue supra-régionale, le plus souvent par des groupes sociaux dont l'existence même est liée au sanskrit (Filliozat 1988:1). Outre langue de la littérature et religieuse, le sanskrit classique a également servi à véhiculer des édits politiques (**sanskrit épigraphique**), des préceptes du bouddhisme (**sanskrit bouddhique**) et jainistes (**sanskrit jaina**). Nous reparlerons du sanskrit classique de manière plus approfondie dans nos §2-3.



## (2) Le moyen-indo-aryen

Les dialectes moyen-indo-aryens, ou **prakrits**, ne descendent ni du védique, ni du sanskrit classique —bien que les prakrits littéraires soient fortement influencés par cette dernière et inversement— mais de divers parlars moyen-indo-aryens dont nous n'avons la première attestation que dans les édits du roi Aśoka (r. 269-232 ACN) gravés dans l'alphasyllabaire *brāhmī*, bien avant que le sanskrit lui-même ne soit attesté par l'écrit.

Si l'on se base sur l'existence d'un "prakrit de chancellerie" (montrant des différences régionales) attesté dans les édits d'Aśoka au troisième siècle avant notre ère, de l'existence d'une langue moyen-aryenne, le pāli, pour véhiculer les concepts du bouddhisme théravadin vers le 5<sup>e</sup>-4<sup>e</sup> siècle avant notre ère, on peut poser que les dialectes moyen-aryens commencèrent à émerger vers le 5<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

Le moyen-indo-aryen se démarque très clairement du vieux-indo-aryen dans sa phonologie ainsi que dans sa morphosyntaxe. Le stade du moyen-indo-aryen est lui-même compartimenté en plusieurs phases intermédiaires. (1) Tout d'abord le stade du moyen-indo-aryen précoce représenté par les **prakrits gravés sur les édits d'Aśoka** ainsi que par le **pāli**; (2) le second stade est celui des **prakrits épigraphiques post-Aśoka** et des **prakrits littéraires** et religieux tels l'*ardhamāgadhī* du Canon jainiste, le *śaurasēnī* considéré comme le prakrit standard des compositions dramatiques ou encore le *māhārāṣṭrī*, un dialecte du sud-ouest dans lequel est véhiculé la poésie lyrique et qui est traditionnellement considéré comme le plus prestigieux. Enfin, le moyen-indo-aryen tardif caractérisé par une langue littéraire occidentale, l'**apabhraṃśa**, descendant du śaurasēnī mais absorbant les influences dialectales des différentes régions où il était utilisé; l'apabhraṃśa marque une phase de transition entre les parlers moyen- et néo-indo-aryens (Cardona & Jain 2003:12-17).

### (3) L'indo-aryen moderne ou néo-indo-aryen

Il n'est pas déraisonnable d'affirmer que le néo-indo-aryen émergea, dès la fin du 12<sup>e</sup> siècle AD et les guerres d'annexion du nord de l'Inde par شهاب الدین غوری Muhammad Ghūrī, un sultan du centre de l'Afghanistan d'origine tadjike (ou pachtoune), et la succession de dynasties turco-mongoles ultérieures (Kulke & Rothermund 1997:167-81). À partir du 13<sup>e</sup> siècle, donc, de nombreux bouleversements politiques, économiques, religieux (l'entrée en scène de l'Islām eut raison du brahmanisme) ainsi que sociaux furent provoqués par ces incursions turco-mongoles islamiques et l'infusion de pans entiers du lexique persan classique par le filtre administratif moghol (Mansion 1931:110-1).

Il est plus qu'ardu d'identifier de manière précise les affiliations de chacune de la multitude de langues néo-indo-aryennes parlées sur le sous-continent indien. On peut, néanmoins, déceler quatre groupes dialectaux primordiaux: le groupe oriental, nord-occidental, sud-occidental et le groupe central de la plaine gangétique. Un historique des diverses classifications nous est fourni dans Masica (1993:446-63) et dans Shapiro & Schiffman (1981:70-87).

Au début du 19<sup>e</sup> siècle, l'administration coloniale britannique décida de choisir le **khariboli** (*khariḃolī* کھری بولی ou खड़ी बोली), une *koinè* à riche tradition littéraire (Nespital 1998:214), comme langue administrative du Raj et de le promouvoir au rang de lingua franca. L'administration coloniale choisit de nommer cette langue **hindustani**, terme qu'elle emprunta au persan classique *hindustānī* هندوستانی signifiant "provenant de l'Inde". Les autorités coloniales favorisèrent également l'expression littéraire, en écriture persane ou devanagari, dans cette langue qui supplanta donc le *braj bhāṣā* ब्रज भाषा (également appelé *dehātī zabān* (دھاتی زبان) qui était une langue littéraire prédominante dans le nord de l'Inde jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle et dont le centre était Agra (Varmā 1935). Le glossonyme "hindustani" disparut avec la partition de l'Inde en 1947. C'est à partir du *kariboli* que commença à émerger le **hindi** (*hindī* हिन्दी) littéraire privilégiant les formes sanskrites aux formes persanes qui parsemaient le kariboli ainsi que (2) l'**ourdou** (*urdū* اُردُو) qui devait maintenir cet héritage kariboli arabo-persan presque intact; l'ourdou est caractérisé tout au long de son histoire par un processus de

"persanisation" de son lexique (Nespital 1994:310-1). Actuellement, le hindi et l'ourdou sont devenus les langues supra-régionales par excellence en Inde et au Pakistan respectivement après la partition de l'Inde. En dernière analyse, l'hindi et l'ourdou descendent de la *śaurasēnī apabhraṃśa*, un prakrit à haut prestige littéraire.

Le **pandjabi** (*pañjābī* ਪੰਜਾਬੀ ou *pājābī* पंजाबी) est un dialecte du nord-ouest parlé principalement au Pendjab et dans le nord-est du Pakistan. La particularité remarquable de cette langue est qu'elle a développé trois tons. La tonogenèse pandjabi voit son origine dans la désaspiration des occlusives voisées [b<sup>h</sup> d<sup>h</sup> g<sup>h</sup> ʒ<sup>h</sup> d<sup>h</sup>]; en position initiale, les voisées aspirées ont généré des occlusives sourdes non-aspirées [b<sup>h</sup>- d<sup>h</sup>- g<sup>h</sup>- ʒ<sup>h</sup>- d<sup>h</sup>-]>[p- t- k- c- t-]+\*[↘] et un *ton haut-tombant*; en position médiale et finale, les voisées aspirées ont généré des occlusives sonores non-aspirées [b<sup>h</sup> d<sup>h</sup> g<sup>h</sup> ʒ<sup>h</sup> d<sup>h</sup>]>[b d g ʒ d]+\*[↗] et un *ton bas-montant*; ces deux tons rentrant en opposition tonale avec tout autre mot n'étant pas affecté par la présence d'occlusives sonores aspirées et leur processus de désaspiration et étant prononcés au *ton modal* +\*[→]. Cette tonogenèse ne s'était pas encore produite au 16<sup>e</sup> siècle car l'alphasyllabaire gurmukhi, créé à cette époque, possède des symboles pour transcrire des occlusives voisées aspirées (Haudricourt 1975:271-72). Par ailleurs, bien que ceci soit anecdotique, Haudricourt (c.p. à Ferlus) faisait remarquer que si la tradition sanskrite avait été préservée au Pendjab, le sanskrit serait maintenant lu avec des tons.

L'**assamais** (*asamīyā* অসমীয়া) tire son nom (toponymique [ɑxɑm] "Assam" et linguistique [ɑxɑmi.jɑ] "assamais") d'un peuple shan originaire de Birmanie, les Ahom, ayant migré vers l'Assam au 13<sup>e</sup> siècle de notre ère (Pain 2008:656-7). L'assamais est pratiqué dans le nord-est de l'Inde où une multitude de langues appartenant à des familles linguistiques variées sont parlées; ainsi, l'assamais est en contact avec la famille kradai (dont le tai khamti), tibéto-birmanne (dont le bodo ou le deuri) ou même austroasiatique (dont le khasi). Il subit en outre également l'influence de l'hindi ou du bangla. Selon Chatterji ([1926] 2002:140), l'assamais semble descendre d'un prakrit māghadī pratiqué dans l'est de l'Inde et qui a donné naissance à quatre dialectes apabhraṃśa, dont l'un —l'apabhraṃśa kāmārūpa— se serait étendu vers le nord du Bengale et en Assam (Kakati [1941] 1962:3).

Tout comme l'assamais, le **bangla** (*bāmlā* বাংলা) est également dérivé d'un prakrit māghadī; sa séparation d'avec l'assamais —ainsi que de l'oriya (*oḍiā* ଓଡ଼ିଆ) et des langues du Bihar— reste néanmoins difficile à dater bien que certains linguistes se risquent à borner les premières caractéristiques distinctives du bangla autour du 10<sup>e</sup> siècle AD (Chatterji [1926] 2002:81). Une majeure partie de son lexique est d'origine indo-aryenne mais les emprunts à l'arabo-persan y deviennent particulièrement importants dans le dialecte bangla parlé au Bangladesh, majoritairement musulman. La situation du bangla est caractérisée par une division horizontale, en fonction de la géographie dialectale (principalement, bangla du Bengale Occidentale et bangla du Bangladesh, bien que la situation soit rendue confuse par les vagues migratoires vers le Bangladesh ou vers le Bengale) ainsi que par une division verticale se basant sur une dichotomie diglossique "sociolecte Haut (et moribond)" vs "sociolecte Bas" (Dasgupta 2003:352-3).

Terminons avec le **kashmiri** (*kōṣur zābān* کٔشُر زَبان ) qui appartient au groupe darde (*Dardic*) de l'indo-aryen; ses locuteurs se localisent essentiellement dans la vallée du Cachemire dans l'État de Jammu et du Cachemire. Tout comme le bangla, le kashmiri est divisé verticalement entre divers sociolectes, principalement basés sur un critère religieux (Hindous vs Musulmans); au sujet de cette sociolinguistique kashmiri —trop complexe pour

être abordée en quelques minutes à ce cours—, l'étudiant sera bien avisé de se rapporter à Koul & Schmidt (1983).

L'aire indo-aryenne est caractérisée par une importante fragmentation de son paysage dialectal; la dialectologie néo-indo-aryenne est particulièrement complexe et l'étudiant tirera le plus grand avantage de la lecture de Masica (1976; 1993) ainsi que Cardona & Jain (2003), entre bien d'autres (Cf. Carte 6).



## 2.- Sanskrit et tradition grammaticale

### 2.1. Le glossonyme "sanskrit" (*saṃskṛtā*)

Le nom "sanskrit" n'est apparu que vers les 5<sup>e</sup>-6<sup>e</sup> siècles de notre ère en référence à la langue, probablement lorsque le sanskrit est devenu une langue seconde apprise à l'aide de grammaires (Filliozat 2006:34). Conséquemment, le sanskrit —au sens strict de ce glossonyme— ne représente pas une langue parlée, mais une langue codifiée. Même les grammairiens tels Pāṇini ou Patañjali ne semblaient pas avoir de termes autres que généraux

tels *vāc* "parole" ou *bhāṣā* "langue parlée" pour désigner cette langue, leur postulat étant qu'il n'existe qu'une Langue, qu'une Parole, immuable et inchangée qui se perd dans les limbes du temps. C'est dans cette conviction de l'invariabilité et l'immutabilité de la langue qu'il faut comprendre le terme *saṃskṛtā* dont le sens premier est "apprêté, assemblé" mais qui s'étoffera par la suite pour signifier "langage qui suit des règles de grammaire" (Filliozat 1988:4).

## 2.2. La tradition paninéenne

La récitation des textes védiques ayant été codifiée pour leur conservation, et surtout pour leur emploi rituel, il ne manquait plus qu'une codification du système linguistique portant ces textes védiques; apparut alors l'idée même de "grammaire" en tant que système de codification. C'est ainsi que vers le 4<sup>e</sup> ou le milieu du 5<sup>e</sup> siècle avant notre ère (Renou 1956:62; Mansion 1931:57), Pāṇini rédigea un ensemble de formules, appelées *sūtra*, servant à générer, par combinaisons diverses, des énoncés linguistiques à partir d'éléments minimaux; cet ouvrage, considéré comme le premier ouvrage de formalisation linguistique, nous est connu sous le nom de *Vyākaraṇasūtra* "Formulaire de construction [de la parole]" ou encore *Aṣṭādhyāyī*, les "Huit Leçons" (le "Formulaire" étant divisé en huit parties).

Quelle était cette langue codifiée par Pāṇini ? On a longtemps péroré sur le caractère artificiel de la langue codifiée par Pāṇini; néanmoins, une grammaire générative et transformationnelle (de la langue anglaise) pourra paraître tout aussi obscure aux générations de linguistes du prochain millénaire. La langue codifiée était, dans les termes de Pāṇini, une *bhāṣā* "langue **parlée**" ou une *chandas* "[texte en] vers" et la "grammaire" paninéenne ne manque par ailleurs pas de nous démontrer qu'il s'agissait bien d'une langue pratiquée; tel est le cas de ses nombreux excursus sur les "idiotismes" sanskrits. Cette langue codifiée par Pāṇini a du être parlée dans le Pendjab car le grammairien nous présente quelques détails dialectaux de cette région qu'il semble bien maîtriser. Pāṇini nous livre également quelques détails dialectaux observables du Cachemire jusqu'à la partie orientale du bassin du Gange; la raison pour laquelle cette langue décrite par le grammairien était à ce point étendue sur le territoire nord-indien s'explique par le fait que la société indienne se caractérise par une stratification sociale importante; si la langue codifiée par Pāṇini s'est à ce point étendue, c'est tout simplement parce que cette langue n'était pas la langue d'une région mais la langue d'une classe sociale: celle des techniciens savants de la religion et que cette classe sociale a étendu son influence, sa religion et son "corps de métier" sur un vaste territoire. Sur cette langue "parlée" est venu également se greffer sa connaissance intime et professionnelle du védique, en particulier l'*Aitareyabrāhmaṇa* (Renou 1956:62), dont on sent Pāṇini influencé dans la composition de ses *Aṣṭādhyāyī*. En d'autres termes, la langue décrite par Pāṇini semble être une fusion entre la langue parlée qu'il a apprise de ses parents, et une langue rituelle qu'il a apprise de par son orientation professionnelle. Comme Filliozat (2006:21) l'a écrit, la grammaire paninéenne est un document qui nous informe sur "*la conscience culturelle d'un Indien instruit de l'Antiquité*".

## 2.3. Sanskrit et le rôle du pandit

Le pandit (*paṇḍita* पण्डित) s'inscrit dans la lignée du poète védique. Sa fonction apparaît pleinement codifiée au début de notre ère, donc à une époque où le sanskrit était devenu une langue éteinte. Selon la Tradition, le premier pandit sanskrit aurait été Patañjali, auteur du *Mahābhāṣya* (un commentaire sur la grammaire de Pāṇini) et dont on date l'existence vers la moitié du second siècle avant notre ère. Le sanskrit de Patañjali était la

première langue vivante d'une classe de ses contemporains; cette classe socioprofessionnelle était favorisée dans l'apprentissage du sanskrit en tant que première langue car ses membres appartenaient à "une bonne famille" qui venait de la "bonne région". Selon Patañjali, le pandit était un *śiṣṭa*, un "instruit [des questions sanskrites]". Le pandit est un lettré qui a acquis une grande maîtrise d'une activité intellectuelle en utilisant le sanskrit; par extension, ce terme vint également à être appliqué à tout lettré maîtrisant une langue régionale, tels le bangla ou le tamoul, qu'il utilise comme un pandit sanskrit utiliserait le sanskrit. Pour le pandit, l'activité intellectuelle essentielle tourne toujours autour du sanskrit, même s'il s'agit d'une autre langue (qui sera étudiée, déclamée et enseignée tel qu'on étudie, déclame et enseigne le sanskrit). C'est grâce aux pandits que l'étude et la Tradition du sanskrit est toujours vivace aujourd'hui. C'est également en grande partie grâce à eux que le sanskrit a pu s'étendre sur la totalité du territoire indien et au-delà en Asie du Sud-Est. En d'autres termes, les pandits sont des lettrés qui ont la volonté, et se sentent investi de la mission, de préserver leur héritage culturel par le sanskrit et qui vivent pleinement cette culture sanskrite.

Notons pour clôturer ce paragraphe que les pandit ne sont pas nécessairement des brahmanes; certains le sont mais bien d'autres non. Ce qui caractérise le pandit est sa maîtrise du sanskrit bien plus que son appartenance à une caste particulière. En d'autres termes qui conviennent mieux à une anthropologue de l'Inde contemporaine, les pandits appartiennent à un *jāti* (groupe socioprofessionnel endogène) et aucunement à une *varṇa* ("caste") particulière, si tant est que la "caste" ait jamais représenté une réalité autre que textuelle en Inde.

### 3.- Sanskrit et dialectes moyen-indo-aryens ou "prakrits" (*prākṛtā*)

#### 3.1. Le "paradoxe de l'Inde"

La tradition des pandits du sanskrit évoquée plus haut se caractérise par une nette inclination à l'oralité; ceci explique que les premières attestations épigraphiques en Inde aient été gravées en moyen-indo-aryen, ou en prakrit (*prākṛtā*) si l'on adopte la terminologie indienne; il s'agit d'un corpus de textes épigraphiques, dialectologiquement hétérogènes, que l'on doit au roi Aśoka (r. 268-233 ACN) de la dynastie Maurya et qui représentent les premières attestations écrites en indo-aryen, plusieurs siècles avant que le sanskrit ne soit lui-même attesté; c'est ce que Renou (1956:84) appelle le "*paradoxe linguistique de l'Inde*". Bien que cela fasse encore débat, on peut dater les premières inscriptions en sanskrit au premier siècle avant notre ère dans les inscriptions d'Ayodhā, de Gosuṇḍī et de Hāthībāḍā. Les édits d'Aśoka sont gravés dans divers dialectes moyen-indo-aryens; ainsi on peut malgré tout déceler trois grandes aires dialectales: orientale, occidentale et nord-occidentale. En outre, on retrouve également, dans quelques attestations épigraphiques, des caractéristiques typiques du dialecte ardha-māghadī utilisée dans la langue de la chancellerie.

#### 3.2. Les prakrits sanskritisés. La problématique du pāli

Du premier au quatrième siècle de notre ère, un nombre important d'inscriptions du nord et du centre de l'Inde (ainsi que du sud de l'Inde mais dans une moindre mesure) sont gravées dans une langue qui n'est ni du prakrit, ni du sanskrit mais qui présente des caractéristiques intrinsèques aux deux; on appelle ces dialectes "**prakrits sanskritisés**", "**sanskrit prakritisé**" ou "**dialectes mixtes**". Ce sont ces dialectes que Damsteegt (1978) nomme "sanskrit épigraphique mixte". Après le 4<sup>e</sup> siècle de notre ère, les inscriptions seront majoritairement gravées en sanskrit. Le sanskrit épigraphique mixte est à analyser en

connexion avec le "sanskrit bouddhique mixte" (Edgerton [1953] 2004). Les dialectes hybrides (bouddhiques et épigraphiques) sont caractérisés par un substrat dialectal moyen-indo-aryen d'emblée hétérogène. Il est compliqué d'identifier le dialecte moyen-indo-aryen dominant, des caractéristiques dialectales diverses étant associées à ces dialectes mixtes; Renou (1956:221) y décèle une base māghadī alors que von Hinüber (1989:354) y décèle une variété gāndhārī. En outre, ces dialectes subissent régulièrement des phases de sanskritisation, parfois par formes hypercorrectes.

Un bon exemple de la complexité dialectale des langues servant à véhiculer une tradition religieuse est sans conteste l'exemple du pāli. Le dialecte moyen-indo-aryen que l'on retrouve comme véhicule des textes canoniques du bouddhisme théravadin (dit du "Petit Véhicule") est régulièrement appelé "pāli"; il semble que la première mention du terme *pāli* date du 17<sup>e</sup> siècle, plus précisément dans l'ouvrage de Simon de La Loubère qui nous parle d'une langue parlée par les moines, et qui s'est infusé dans le lexique siamois, ressemblant aux langues classiques de l'Inde; cette langue, il la nomme *balie* ou *bali* (1691:73); c'est ce nom qui sera repris comme glossonyme à partir du début du 19<sup>e</sup> siècle (Clough 1824; Burnouf & Lassen 1826); ce nom semble tiré d'une mauvaise interprétation du composé *pāli-bhāsā*, où *pāli* est considéré comme une *bhāsā* "langue" particulière. Or, la traduction correcte en est "la langue (*bhāsā*) des textes canoniques (*pāli*)" (Norman 1983:1). Selon la tradition indienne, le dialecte des textes canoniques devait être du māghadī, car ce dialecte est originaire de la région où le Bouddha aurait prêché; or, il apparaît que cette langue canonique ne présente que quelques maghadismes, dont, entre autres, quelques occurrences d'une désinence du nominatif singulier masculin en *-e* (au lieu de *-o*) et neutre (au lieu de *-am*) ainsi que le vocatif singulier en *-e* des mots en radical en *-a*, etc. (Geiger [1916] 2000:73 *et sq*); mais il ne s'agit là que d'un des dialectes qui composent le pāli, une langue artificielle hétérogène servant de "langue de ralliement" aux bouddhistes théravadins. En outre, à cet amalgame dialectal divers, il convient d'ajouter plusieurs phases de sanskritisation du lexique, de la phonétique ainsi que de la morphosyntaxe pāli, bien souvent par hypercorrection, ce qui rend le travail du comparatiste parfois très ardu (Norman 1989:375-9).

Il semble que la grammaire et la prosodie du pāli aient été codifiées et systématisées par les grammairiens birmans au 12<sup>e</sup> siècle de notre ère; cette codification eut une influence considérable dans la manière avec laquelle le pāli devait par la suite être écrit en Birmanie, ainsi que sur le sous-continent indien (von Hinüber 1983:67-79). Ce n'est que quelques siècles plus tard que le Sri Lanka devait (re)devenir un lieu de référence dans l'apprentissage d'une bonne prononciation du pāli —c'est au Sri Lanka durant le premier siècle avant notre ère sous le règne de Vaṭṭagāmaṇī Abhaya que l'on fait traditionnellement remonter la première mise par écrit du pāli. Un exemple bien connu de ce retour aux "sources srilankaises" est celui du moine Dhammagambhīra (accompagné de plusieurs moines de Chiang Mai, du Cambodge et des pays môn) originaire du nord de la Thaïlande en voyage d'étude à Sri Lanka en 1423, afin d'y acquérir la bonne maîtrise phonétique du pāli, certaines ordinations, dont la sienne, ayant été invalidées par une prononciation non-conforme (Bizot 1988:66-7).

Nous clôturerons ce paragraphe par la définition du pāli qu'a donnée von Hinüber (1983:69): "le pāli est une langue artificielle qui fut maintes fois remodelée".

### 3.3. En conclusion

La situation sociolinguistique de l'Inde antique et médiévale est particulièrement complexe. C'est une situation polyglossique qui caractérise le paysage sociolectal indien; comme l'indique Kulikov (2017b:215), le sanskrit était utilisé dans le rituel hindou, les traités scientifiques et dans quelques œuvres littéraires; les prakrits littéraires étaient utilisés en poésie, dans des œuvres dramatiques, dans l'épigraphie ainsi que dans des textes religieux bouddhistes et jainistes; les vernaculaires prakrits tardifs (les "apabhraṃśa") quant à eux se sont également insérés dans une tradition littéraire alors que les vernaculaires colloquiaux (fortement influencés par les apabhraṃśa) à l'origine des langues néo-indo-aryennes étaient employés dans la vie de tous les jours. En outre, les langues "plus anciennes" n'étaient habituellement pas remplacées par des langues plus "évoluées" mais servaient de référent prestigieux à ces dernières: le védique sur le sanskrit, le sanskrit sur les prakrits littéraires et les prakrits littéraires sur les prakrits vernaculaires.

## 4.- Sanskrit et prakrits en Asie du Sud-Est

Ce paragraphe sera assez bref dès lors que le troisième chapitre de notre cours y sera intégralement consacré. Néanmoins, nous allons aborder la reconnotation que quelques concepts sanskrits subirent en fonction des contingences socio-culturelles et politiques sud-est asiatiques.

### 4.1. Termes cérémoniels

Notons tout d'abord que l'usage du sanskrit en Asie du Sud-Est fut d'abord cérémoniel; ainsi, en pays môn (ou à domination culturelle môn en Birmanie), les centres urbains d'importance portaient deux noms: l'un, cérémoniel, en sanskrit et l'autre, vernaculaire, en vieux-môn. Par exemple, Pagan portait le nom cérémoniel *Arimaddanapūr* en sanskrit et le nom vernaculaire *pokām*, *bukām*, *pukām* en vieux-môn (Shorto 1971:240). La même remarque vaut également pour la ville de Pégou qui portait le nom cérémoniel sanskrit *Haṃsavatī* et le nom vernaculaire *pugo*, *pago*, *bago* en vieux-môn (Shorto 1971:234).

### 4.2. Comportement des termes *sanskrits* et *pāli*

L'hindouisation apporta avec elle un lexique sanskrit et pāli. En règle générale, comme l'a indiqué Martini (1954:244) pour le *khmèr*, les mots sanskrits sont plus anciens que les mots pāli<sup>2</sup>; la couche de vocabulaire aryen dans les langues hindouisées ne représente pas un point précis dans le temps mais s'étale dans celui-ci. La tendance est clairement de réduire les polysyllabes aryennes à des sesquisyllabes ou à des monosyllabes.

L'analyse de la structure syllabique des différents parlers *thai* est révélatrice de l'influence hindouisée ou sinisée. Le *siamois* et le *lao* qui reçurent une influence des civilisations hindouisées présentent une part non négligeable de dissyllabes d'origine sanskrite ou pāli. Les divers parlers *tai*, quant à eux, sont principalement tombés sous l'influence d'entités sinisées et nous présentent un lexique essentiellement composé d'éléments monosyllabiques; l'ordre de lecture des écritures des peuples tai n'est d'ailleurs

---

<sup>2</sup> Ce qui est logique si l'on sait que la *pāli* était la langue du bouddhisme théravadin dont l'arrivée en Asie du Sud-Est est postérieure à celle de l'hindouisme véhiculé, quant à lui, par le *sanskrit*.

pas calquée sur l'ordre traditionnel indo-aryen : <ka kha ga gha ña ...>. Toutes ces langues ont adapté l'alphabet *khmèr*, et sont donc, par leur écriture, tributaires d'une civilisation hindouisée, quelle qu'elle soit ; seule l'influence hindouiste et le vocabulaire qui en découle les différencient; le vocabulaire dénotant les structures socio-politiques et philosophiques est demeuré commun dans les différents dialectes: **phj:**<sup>215</sup> en *lao* ou **fi:**<sup>53</sup> en *tai dèng*, pour désigner l'"esprit", le "génie"; **thɛ:n<sup>h4</sup>** en *lao*, **thɛ:n<sup>11</sup>** en *tai mường* pour désigner les "Thèn"; **khwan<sup>215</sup>** en *lao*, **van<sup>13</sup>** en *tai yo*, **khwan<sup>53</sup>** en *tai dèng* pour "esprit protecteur"; **saw<sup>53</sup>** en *lao*, **caw<sup>22</sup>** en *tai dèng* pour désigner le "clan"; **fa:n<sup>53</sup>** en *lao*, **fa:n<sup>33'</sup>** en *tai mường* pour désigner le "hameau" ou encore **miaŋ<sup>h4</sup>** en *lao*, **miaŋ<sup>55</sup>** en *tai yo* pour désigner une "principauté", ...

### (1) Tendance générale

La tendance populaire, que cela soit en *birman*, en *mōn*, en *khmèr* ou en *thai* fut de monosyllabiser ou, au plus, de dissyllabiser les polysyllabes sanskrits ou pāli par un processus d'amuïssement vocalique ou la chute d'une syllabe comme l'attestent les exemples *mōn* **cɔt** **စုတ်** <cuit> "esprit" provenant du sk *citta-* "pensée, esprit, cœur" et *khmèr* **juən** **យួន** <yuon> "Viêt (péjoratif)" provenant du sk *yavana-* "Ionien, Grec, étranger, barbare" ou **phù:m** **ភ្នំមី** <bhūmi> "village" provenant du sk *bhūmi-* "terre, sol, territoire, terrain". Les exceptions à cette règle sont rares mais existent néanmoins, comme en *birman* ou en *mōn* où les trois premiers ordinaux ont maintenu leur forme pāli écrite:

Pāli-sanskrit		Birman		Glose
<i>pathama</i>	(< S. <i>prahtama</i> )	ပထမ	<b>pəthəmɔ</b>	"premier"
<i>dutiya</i>	(< S. <i>dviṭīya</i> )	ဒုတိယ	<b>dytɪjɔ</b>	"second"
<i>tatiya</i>	(< S. <i>trīṭīya</i> )	တတိယ	<b>tɔtɪjɔ</b>	"troisième"

#### Mono- ou dissyllabisation:

	Sanskrit-pāli	Translittération	Phonétique	Glose
<i>birman</i>	<i>sappāya</i>	sappay	<b>θapɛ:</b>	"élégant"
<i>khmer</i>	<i>yavana</i>	yuon	<b>juən</b>	"Vietnamien"
<i>mōn</i>	S. <i>manika</i>	manik	<b>pǎnɔc</b>	"rubis"
<i>lao</i>	<i>kṣatriya</i> = "guerrier"	kasatt	<b>kasat</b>	"noble, royal"
<i>siamois</i>	<i>svarga</i>	suor	<b>sawan</b>	"ciel"
<i>siamois</i>	<i>kīrti</i>	ker(r)ti	<b>(ra:ma) kian</b>	"Gloire de Rama"
<i>khmèr</i>	<i>bhūmi</i>	bhūmi	<b>phù:m</b>	"village"
<i>mōn</i>	P. <i>kavi</i>	kawi	<b>kəwɔe?</b>	"écrivain"
<i>khmèr</i>	<i>buddha</i>	bud(dh)	<b>pùt</b>	"Bouddha"

Notons qu'il existe dans certains cas des doublets: des formes populaires sesqui- ou monosyllabisées et des formes savantes (bien souvent pāli) qui ont gardé la structure indo-aryenne; exemple:

khmèr (forme populaire): sanskrit *īśvara* 'iʃūr **ʔa:ɬo:** "Śiva; le Seigneur"

khmèr (vocabulaire spécialisé): pāli *issara* 'iʃsarah [ʔih sa:raʔ] "être de rang élevé, être son propre maître".

Les règles de monosyllabisation ne diffèrent que très peu d'une langue à l'autre ; on peut prendre comme base d'analyse les études de Martini (1954) pour le *khmèr* ou celles de

Ferlus (1983) pour le *mōn*. Rappelons que chaque langue interprétera les phonèmes *sanskrits* ou *pāli* en fonction de sa phonologie intrinsèque, comme le montrent les exemples supplémentaires suivants:

	<i>Sanskrit-pāli</i>	Translittération	Phonétique	Glose
<i>birman</i>	<i>citta</i>	<i>cit</i>	<b>seɪʔ</b>	"élégant"
<i>mōn</i>	<i>citta</i>	<i>cuit</i>	<b>cɔt</b>	"esprit"
<i>mōn</i>	<i>śira</i> = "tête"	<i>ser</i>	<b>se:</b>	[utilisé dans des noms propres composés]
<i>Lao</i>	<i>sira</i>	<i>ser</i>	<b>sian</b>	"crête de gallinacé"

## (2) Cas particuliers

La tendance à la monosyllabisation n'est pas absolue, loin s'en faut. La constitution rythmique des dissyllabes sanskrits n'est pas étrangère à cette entrave à la règle de monosyllabisation; ainsi, en *khmèr*<sup>3</sup>, en *mōn*, en *siamois* ou en *lao*, les lexèmes sanskrits s'analysant rythmiquement selon la séquence / - - / demeurèrent dissyllabiques, comme l'atteste l'exemple *lao* **ph̄a:sa:** <*bhāṣā*> "langue parlée" provenant du sk. *bhāṣā*- "langue parlée, vernaculaire, dialecte". Les lexèmes dissyllabiques dont la séquence était / ~ ~ /, / - ~ / ou encore / ~ - / furent monosyllabisés.

### *Khmèr standard:*

<i>Sanskrit</i>	Translittération	Phonétique	Glose
<i>śreṣṭhī</i>	<i>seṣṭhī</i>	<b>sɛstʰɛɪ</b>	"homme riche"
<i>adhvā</i>	<i>'ādhvā</i>	<b>a:thvɪa</b>	"chemin, forêt profonde"
<i>bhāṣā</i>	<i>bhāṣā</i>	<b>ph̄iəsa:</b>	"langage, langue"
<i>pūjā</i>	<i>pūjā</i>	<b>bo:ciə</b>	"offrande à une divinité/ personnalité"

### *Lao:*

<i>Sanskrit</i>	Translittération	Phonétique	Glose
<i>bhāṣā</i>	<i>bhāṣā</i>	<b>ph̄a:sa:</b>	"langage, langue"
<i>kanyā</i>	<i>keṇyā</i>	<b>kɛŋja:</b>	"jeune fille"
<i>P. kumara</i>	<i>kumman</i>	<b>kumman</b>	"enfant"

Les formes savantes sanskrits ou *pāli* sont généralement lues dans leur quasi intégralité, en fonction de la phonologie intrinsèque de la langue réceptrice. Ainsi, le *mōn littéraire*, <*buddha*> "image du *Bouddha*" est lu **pùttʰɛʔ**, <*loka*> "Monde" est lu **lòkaʔ** à côté de sa forme <*luik*> normale lue **lək**, <*rājāvāṃśa*> "lignée royale" est lu **rɛ̄ācawɛ̄āŋ**, <*sukha*> "bonheur" est lu **saoʔkʰaʔ** à côté de sa forme <*sui*k> normale; ce sont également des termes sanskrits ou *pāli* que l'on utilisera pour signifier des statuts sociaux ou

<sup>3</sup> Martini (1954:247).

religieux particuliers, comme en *mōn reïce* "roi" provenant du sk. *rājan* "roi, chef, dieu" ou en *lao lək* "monde" provenant du sk *loka* "espace libre; Univers, Monde".

#### 4.3. L'indo-aryen dans le Monde khmer

##### (1) Bref aperçu

Le lexique khmèr s'est très tôt enrichi d'emprunts lexicaux indo-aryens (ainsi que de quelques très rares calques grammaticaux). Tout d'abord de vocabulaire sanskrit accompagnant des pans de culture hindouiste et bouddhiste mahāyāna (qui devait prendre son essor à partir du 10<sup>e</sup> siècle); ensuite, vers le 14<sup>e</sup> siècle, de vocabulaire pāli, langue dans laquelle se diffusait le bouddhiste théradin. Notons également quelques possibles apports dravidens (Jenner 1973) et indo-persans (Pou 2008), bien qu'une fraction appréciable de ces derniers pourraient tout aussi bien avoir été empruntés par le moyen-khmèr au cham. Le **SANSKRIT** s'est infusé dans le lexique khmèr dès son stade pré-angkorien (du 7<sup>e</sup> au 8<sup>e</sup> siècle AD) et jusqu'au 14<sup>e</sup> siècle (Pou 1989:121); par ailleurs on note déjà à cette époque certains apports **PRĀKRITS** qui sont parvenus jusqu'à nous. Ainsi peut-on mentionner avec Jenner (2009a:300) et Pou (1986:264) le terme prākrit *pallaṅka* "autel, piédestal" attesté dans la stèle K.505 datée de 561 *śaka* (639 AD) alors que son équivalent sanskrit *paryaṅka* n'est pas attesté en khmèr. C'est d'ailleurs cette forme prākrite qui nous est parvenu jusqu'en khmèr moderne ប្រាណ្ណ <*pallaṅk*> [ballaŋ] (Chuon Nath 1967-8:622) notamment dans ព្រះរាជប្រាណ្ណ <*braḥ rāja pallaṅk*> [prɛəh riəc bəllaŋ] "trône royale" ou ព្រះប្រាណ្ណ <*braḥ pallaṅk*> [prɛəh bəllaŋ] "socle d'une statue du Bouddha" (Lewitz 1971:104). Notons que *pallaṅka* pourrait être un emprunt au pāli (Mayrhofer 1996:98) mais son attestation précoce en pré-angkorien nous pousse davantage à l'identifier à un emprunt au prākrit; ce n'est en effet qu'à partir des 13<sup>e</sup>-14<sup>e</sup> siècles que le pāli commença lentement à s'imposer en khmèr où, avec son correspondant sanskrit, il formera plusieurs doublets lexicaux qui constituent une des caractéristiques du moyen-khmèr.

Ce n'est vraiment qu'à partir de Jayavarman [VII] (sacré roi en 1181), un souverain bouddhiste<sup>4</sup>, que le bouddhisme *mahāyāna* (dit du "Grand Véhicule") s'imposera ainsi que le vocabulaire sanskrit qui devait l'accompagner. Aux imposants sanctuaires de pierre et à l'importance prépondérante des *brahmanes* dans la vie socio-politique du Cambodge devaient se substituer de modestes pagodes de bois servies par quelques moines; le successeur de Jayavarman [VII] (*r.* 1181-1218?), Indravarman [II] (*r.* 1218-1243), prôna un retour au brahmanisme et c'est peut-être en réaction à ce retour à la culture brahmanique que le Roi Jayavarman [VIII] (1243-1295) se convertit au bouddhisme *theravāda* (dit du "Petit Véhicule"); commence ainsi à cette époque une lente "théradisation" du Cambodge, avec comme langue de support le **PĀLI**, qui fut pour la première fois attesté dans l'épigraphie angkoriennne dans la stèle bilingue khmèr-pāli K.754 datée de 1308/9 AD. Il n'est pas aisé de poser des bornes temporelles pour le début du bouddhisme theravāda au Cambodge; les inscriptions et les monuments que nous a laissés Jayavarman [VII] trahissent une doctrine mahayaniste du bouddhisme puisant ses racines dans le culte de Lokeśvara. Par contre, la fin du 13<sup>e</sup> siècle semble attester d'un glissement vers le bouddhisme theravāda si l'on se fie à ce que nous rapporte Zhōu Dáguān 周達觀, un ombre d'une délégation diplomatique chinoise envoyé à la Cour d'Indravarman [III] par l'empereur Temür Öljejtü Khan 帖木儿汗 (Yuán Chéngzōng 元成宗) en 1296 AD; en effet, dans le chapitre 4 sur les "Trois Doctrines" de son *Zhēnlà Fēngtǔ Jì* 真臘風土記 ("Coutumes du Cambodge"), Zhōu Dáguān mentionne

<sup>4</sup> C'est d'ailleurs sous les traits du Bienveillant *Bodhisatva Avalokiteśvara* qu'il se fait représenter sur le Bayon.

l'importance religieuse des 苧姑 *zhùgū*; en vieux-mandarin, 苧姑 devait se lire [tʂʊː kuː] que l'on peut rapprocher du titre honorifique [caw gruː] employé en vieux-khmer angkorien pour désigner les "Maîtres" du bouddhisme theravāda; le 13<sup>e</sup> siècle semble donc bien être un siècle charnière dans le remplacement du Mahāyāna par le Theravāda (Chandler 1993:55-76).

La question du pāli au Cambodge est assez problématique et mériterait davantage que ces quelques lignes qui suivent. Il faut tout d'abord noter que le pāli s'est imposé très lentement, et péniblement, face à un sanskrit solidement implanté dans le lexique khmèr, contrairement à ce que l'on peut observer dans le cas du vieux-birman (Yanson 1994; Pain 2017b) ou dans les langues thai (Finot 1917; Bizot & Lagirarde 1996); ensuite, il nous faut rappeler ici que le pāli est, par essence, une langue artificielle qui fut remodelée à maintes reprises et dont les centres de référence fluctuèrent de la Birmanie au 12<sup>e</sup> siècle à Ceylan au 15<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Enfin, il faut distinguer avec Pou (1989:120) plusieurs sortes de pāli au Cambodge; tout d'abord un PĀLI CANONIQUE, celui dont la bonne lecture et la bonne morphosyntaxe étaient seules garantes d'une ordination monastique incontestée et, surtout, incontestable; ensuite un PĀLI LOCAL attesté dans trois types de documents: (1) des compositions littéraires et épigraphiques, des formules magiques (<*mant* 'āgama> មន្តអាណាម [mun ʔakum])<sup>6</sup> puisant leurs racines dans diverses superstitions locales, des œuvres cultuelles déclamées à l'occasion de grandes fêtes bouddhiques (<*punya*> បុណ្យ [bɔn]) et enfin de textes populaires et folkloriques en un pāli qui trahit certaines libertés quant aux respects des règles phonétiques et morphosyntaxiques à appliquer ainsi que dans le sémantisme des termes utilisés. (2) Des textes mixtes où du pāli était incorporé dans des œuvres littéraires composées en khmèr ou dans des formules thérapeutiques, ou *mant* (sk. *mantra*), récitées par des détenteurs de la science médicale, les <*lok grū*> លោកគ្រូ [lɔːk kruː], et écrites dans un khmer parsemé de pāli. (3) Enfin, des textes en khméro-pāli, c'est-à-dire des textes écrits dans un pāli suivant essentiellement les normes morphosyntaxiques khmères; ces textes sont des produits qui naquirent aux temps modernes et disparurent avec le Kampuchéa Démocratique, comme toute autre activité culturelle (qu'elle soit en pāli ou autre).

Dans la part indo-aryenne du lexique khmèr, c'est bien le sanskrit qui prédomine. Le pāli s'est tout naturellement fondu dans le lexique khmer, tout en se singularisant dans les

---

<sup>5</sup> Sans rentrer dans les détails de la création des courants réformistes venus du Siam et la création de deux ordres monastiques (le *Mahānikāy* « Grand Ordre » et *Dhammayutt* « Petit Ordre »), nous devons signaler ici l'importance du Siam au 19<sup>e</sup> siècle dans la diffusion du pāli au Cambodge; en effet, un nombre substantiel des moines khmers connaissaient le *pāli* exclusivement grâce aux ouvrages venus de Thaïlande (Hansen 2007:78; 91-99).

<sup>6</sup> Beaucoup de ces formules magiques étaient destinées à être gravées en diagramme magique ou *yāntr* (Ang Chouléan 1986:64-6). Ces *mant āgama* sont d'un intérêt tout particulier pour les anthropologues, particulièrement pour ceux qui s'intéressent aux relations complexes qui lient la 'littératie', la 'quasi-littératie' et l'oralité; prenons l'exemple bien connu des *paritta* lu 'en miroir'; dans ces formules magiques, une double image devait apparaître: tout d'abord un texte présentant une consonance pāli, sans aucunement être du pāli, qui représentait une formule ésotérique totalement incompréhensible dont la lecture avait un effet magique et qui était le correspondant inversé d'un *paritta*; par exemple, si nous prenons la dernière ligne d'un *mant āgama* bien connu, nous avons (Pou 1989:130): (1) la formule magique *ntaṃdhavusātamminibhimassahasahumbā* dénuée de sens linguistique mais dont la lecture avait un effet performatif et qui était la lecture à l'envers (2) d'un *paritta* bouddhique: *tan tejasā bhavatu me jayamaṅgalāni*. Ce genre de formule magique associe donc (1) un texte performatif ésotérique défiant les lois de la sémantique; (2) un texte religieux s'enracinant dans la Grande Tradition bouddhiste et, enfin, (3) un texte didactique devant aider à l'apprentissage du pāli (les *paritta* étant appris par coeur et servant de modèle à tout apprentissage ultérieur du pāli).

champs sémantiques que couvrait le bouddhisme théravāda et d'autres néologismes divers et variés; en règle générale, les termes sanskrits et pāli vivent en bonne intelligence et l'autre vient souvent apporter une valeur sémantique supplémentaire inexistante dans l'un: par exemple le sanskrit *svāmī* ស្វាមី [svamɛi] "mari (littéraire)" et son correspondant pāli *sāmī* សាមី [samɛi] "principal intéressé dans une affaire", ou encore sanskrit *smārtī* ស្ម័គ្រចិត្តិ [sma(rə)ʔɛi] "sang-froid, conscience" et son correspondant pāli *sati* សតិ [satiʔ] "état attentif" (Pou 1989:125). En outre, certains termes pāli s'insérèrent facilement dans le lexique khmer pour des raisons strictement phonétiques; en effet, le paradigme consonantique sanskrit est doté d'un ensemble de phonèmes inexistant en khmer, tels les rétroflexes (qui demeurèrent, pour la plupart, inchangées en pāli)<sup>7</sup>, et surtout les groupes consonantiques initiaux tels que *kṣ-*, *jñ-* ou encore *ṣkr-* qui sont autant de phonèmes qui se simplifièrent en pāli, rendant cette dernière phonétiquement plus "simple" pour des locuteurs khmers; la sélection ponctuelle d'un terme pāli aux détriments d'un terme sanskrit particulièrement mal adapté à la phonétique khmère pouvait également se baser sur cette considération d'économie linguistique. La cohabitation entre ces deux stocks indo-aryens du lexique khmer commença à prendre une tournure problématique dans le courant des années 1920 avec la fondation de l'École Supérieure de Pāli en 1922 et la construction d'une ethnicité khmère dans un atmosphère déjà post-colonial (Pain 2017a:139-42): les intellectuels khmers "pālisèrent" leur langue à tous vents et créèrent ainsi un malaise linguistique au sein de leur propre communauté d'érudits. Il semble que ces termes pālisés s'entremêlant (inutilement) avec leurs correspondants sanskrits fassent désormais partie de l'*ethos* linguistique khmère.

Notons pour terminer un processus de ré-emprunt au thai-siamois. Les peuples thai sont restés pendant plusieurs siècles dans le giron de l'empire angkorien, siècles pendant lesquels les diverses langues thai ont absorbé des pans du lexique, de la culture ainsi que l'écriture khmers (Uraisi Varasarin 1984). Vers les 15<sup>e</sup>-16<sup>e</sup> siècles, alors que l'empire angkorien avait vu des pans entiers de son territoire lui échapper, les emprunts prirent le chemin inverse et le moyen-khmer ré-emprunta des termes sanskrits et pāli que les langues thai lui avaient auparavant empruntés. Il semblerait qu'il faille remonter au 15<sup>e</sup> siècle et la stèle K.177 pour qu'un emprunt au vieux-thai soit attesté en khmère (Jenner 2009b:77). Il s'agit en l'occurrence du célèbre <khvān> "esprit vital (contexte bouddhiste)", que l'on retrouve aussi bien en thai-siamois ขี้ขวัญ [kʰwǎn] ou en lao ຂັ້ວນ [kʰwǎ:n] "esprit protecteur" que dans les dialectes thai du Vietnam, comme en tai noir หน่วง [kʰwan<sup>53</sup>]. Ce terme est arrivé jusqu'à nous en khmère moderne dans le composé <khvān nāga> ខ្មែរនាគ [kvan niaʔ] "cérémonie brahmaniste pendant laquelle l'esprit du Nāga est invoqué" (Headley *et al.* 1973:108). Citons deux réemprunts lexicaux (Lewitz 1971:107, n.7): le vieux-thai a emprunté le sanskrit *mahotsava* "grand festival" au vieux-khmer angkorien; par la suite le thai-siamois <mahorasāb> มหาหรสับ [mahawraʔsɔp] fut réemprunté en khmer <mahosrab> មហោស្រាប់ [mahaosrap] "festival, concert"; le pāli *damana* "subjugation" fut emprunté du vieux-khmer angkorien en vieux-thai (thai-siamois <daramān> ทรมาน [tʰɔraʔma:n] "tourmenter") et réemprunté par la suite en khmer sous la forme <dūnmān> ទូន្មាន [tu:nmian] "conseiller".

<sup>7</sup> Les rétroflexes pāli (<ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa> [ʈ ʈʰ ɖ ɖʰ ɳ]) demeurèrent un problème pour les locuteurs sud-est asiatiques, qu'ils soient Môn, Thai ou Khmer; voir Ferlus (1988a) et Bizot (1988:66-73) à ce sujet.

## (2) Reconnotation de termes indo-aryens

Bien que l'indianisation du Cambodge soit un fait avéré, il serait erroné d'interpréter ce processus comme destructeur de la société khmère pré-indianisée, animiste (Ang Chouléan 1986). Les structures socio-politiques et religieuses du Cambodge ancien ne se sont jamais coupées de leurs racines profondes; en quelque sorte, l'indianisation du Cambodge contribua surtout à apporter un cadre nouveau et novateur au traveurs duquel les anciennes traditions pouvaient continuer à s'exprimer; même là où une "Grande Tradition" indo-aryenne s'imposait, elle ne manquait pas de s'enrichir d'une certaine « khmérité » en faisant surface sous forme d'une "Petite Tradition" strictement locale. Nous allons maintenant, assez rapidement, passer en revue certains termes sanskrits et pāli reconnoteés suivant des contingences socio-culturelles strictement khmères.

### - *Avatars du 'kula' indo-aryen*

En sanskrit, *kula* signifie "famille noble", "communauté", ou encore "maison familiale". Ce terme est attesté sous les formes *kula* et *kule* en vieux-khmer pré-angkorien (Jenner 2009a:54) et signifiait davantage "parents collatéraux" par opposition conceptuelle (tardive) avec le pāli *santāna* "lignée". En moyen-khmer le mot *kule* ou *kle* (khmer moderne <klœ> ក្លែ [klaə]) acquit la signification "deux amis de même sexe liés par un serment rituel de fidélité et d'entraide" (Lewitz 1971:114), ce serment rituel étant le 'Sokha Thuom' (<sokhā dhamma> សុខាធិម្ម [sokʰa: tʰəm]). Ce sémantisme nouvellement créé ne peut se comprendre que si on le replace dans le cadre socio-culturel khmer de la vie au sein d'un *vatt*, d'un monastère bouddhiste, et de la relation qui se tisse entre un <grū 'upajjhā> គ្រូឧបជ្ឈា [kru: ʔu? pəçʰia] "Maître spirituel" et ses <sis> សិស្ស [səh] "disciples" (Pou 2002:334-7). En effet, afin de former ses disciples, le *grū*, figure d'autorité morale et intellectuelle hautement vénérée, usait d'une grande sévérité envers ses *sis* et leur travail; tout manquement à leurs devoirs de disciple, tels les corvées, les travaux intellectuels ainsi que toute fraude ou malhonnêteté étaient durement réprimés, parfois physiquement; il se créait ainsi entre ces *sis*, ou *kle* 'frères dans les épreuves', un lien quasi inébranlable forgé par le soutien mutuel que chacun d'entre eux s'apportait dans les dures épreuves de la vie monastique.

### - *L'āgama: de "religion" à "magie"*

Les divers processus d'indianisation en Asie du Sud-Est ont fait couler beaucoup d'encre. Bien qu'il demeure une opposition stérile, à ce sujet, entre les sanskritistes et les anthropologues, il semble bien que les religions brahmaniques n'ait dans les faits qu'affecté hautes sphères de la société khmère. Le bouddhisme (qu'il soit mahāyāna ou theravāda), quant à lui, touchait davantage les classes populaires, ce qui précipita l'effondrement de l'édifice brahmanique dont des vestiges furent intégrés dans les cultes et croyances populaires locales; le mot sanskrit pour désigner la "religion", *āgama*, devait même être re-connoté pour ne plus signifier que "magie", <āgama> អាធិម [ʔakum] (par opposition au pāli *sāsanā* "religion (bouddhique)", <saśanā> សាសនា [sah sna:]). En outre, les déités brahmaniques —lorsque l'édifice du Cambodge vishnouïte et shivaïte s'écroula— furent reléguées au statut de génies locaux, de <nak tā> នគតា [neə? ta:]; il en est ainsi, par exemple, de Śiva, <brah 'īśūr> ព្រះឥសូរ [prəəh ʔai:so:] ou de Viṣṇu, <brah narāyaṇ> ព្រះនរាយណ៍ [prəəh nəriəj]. Tout comme en Birmanie, seuls Indra et Brahma conservèrent leur statut de dieux brahmaniques, bien qu'en second plan car intégrés dans le bouddhisme en tant que serviteurs du Bouddha (Ang Chouléan 1986). Notons que le terme *īśvar* avec le sens "Śiva" en vieux-khmer fut réintroduit sous sa forme pāli *issara* en khmer (<'iśaraḥ> ឥស្វរៈ [ʔih saraʔ] pour signifier "être son propre maître; être de rang élevé"; c'est d'ailleurs ce nom que se

donnaient les Khmers révolutionnaires dans les années 1950, <khmaer 'iəərah> ខ្មែរឥស្សរៈ [kʰmae ʔih saraʔ] "Khmers indépendants".

Notons également le glissement sémantique qui affecta le Mont Mérou, siège des déités brahmaniques. L'emprunt qu'en fit le khmer au thai-siamois est digne d'intérêt; le thai emprunta ce mot au pāli sous la forme *मेरु meru* prononcé [me:n] qui fut par la suite emprunté en khmèr <men> មេរុ [me:n] pour désigner le lieu de crémation des princes, qui est, par ailleurs, la signification du siamois *เมรุมาศ meru māsa* [me:n ma:t] "bûcher funéraire pour les rois" (McFarland 1960:656).

### (3) Angkor: esprits protecteurs et rites agricoles parés de vernis indien

Commençons par l'identification des visages du Bayon ainsi que la symbolique du Bayon dans son ensemble. Outre les identifications des visages aux Bouddha, Brahmā, Lokeśvara ou au roi Jayavarman [VII] lui-même, Dagens (2000) préfère définir le Bayon comme le centre d'un ensemble spirituel gardé par des déités protectrices territoriales autochtones, les *neak-ta* (<'nak t̄ā> ផ្កាតា [neaʔ ta:] ) protégeant le territoire khmer, le <sruk khmaer> ស្រុកខ្មែរ [srok kʰmae]; son hypothèse est séduisante car elle prend implicitement en considération le fait que le souverain khmer devait également s'imposer aux yeux de sa population; il est peu probable que la population rurale khmère du 12<sup>e</sup> siècle ait été hindouiste dans les faits, il est peu probable que cette même population évoquât Brahmā, Śiva ou Viṣṇu, ces dieux sanskrits lointains, pour l'aider à avoir une bonne récolte ou à les protéger des fauves, des inondations ou la préserver des maladies<sup>8</sup>; quant au bouddhisme, il semble qu'il commençait à peine à s'implanter au Cambodge, depuis insuffisamment longtemps pour y avoir supplanté les déités et rites locaux. Que l'empire soit protégé par des *neak-ta* dut donner une impression de sécurité à la population khmère.

Le culte du *devarāja* angkorien a fait couler beaucoup d'encre; l'interprétation de ce culte ainsi que le rôle du *liṅga* s'inspirent largement du modèle indien, ce qui est bien compréhensible dès lors qu'on ne peut être que frappé par l'imposant appareil iconographique indien qui l'accompagne. Incidemment, Ferlus (2010) a proposé une interprétation novatrice du rôle du *liṅga* dans la royauté angkorienne; selon lui, le culte du *liṅga* dans son *phnom* (<bhnam> ភ្នំ [pʰnum] "temple-montagne") ne serait que l'aboutissement de rites agraires accomplis autour des billons d'igname. L'hypothèse de cet auteur mérite largement que l'on s'y attarde quelque peu. Toute étude sur la royauté angkorienne ne peut faire l'économie de l'analyse du culte du *devarāja* instauré, selon la stèle de Sdok Kak Thom, par Jayavarman [II] proclamé *cakravartin* ('souverain universel') sur le Phnom Kulen en 802<sup>9</sup>. Ce qui caractérise, de manière la plus visible le culte du *devarāja* khmer, est le fait qu'au Cambodge un *phnom* ou "temple montagne" héberge le *liṅga* royal (Stern 1934) et c'est dans la fonction de ce dernier que se cache la permanence des rites khmers.

<sup>8</sup> Cette remarque est encore valable dans la ruralité indienne. En définitive, les 'grands dieux sanskrits' ne sont vénérés que dans les grands centres urbains en Inde; jusqu'à une date récente, les castes inférieures n'avaient d'ailleurs pas le droit de fouler le sol de ces lieux de culte. Les populations rurales, indiennes, balinaises ou autres, préfèrent s'en remettre à des déités strictement locales pour répondre à leurs problèmes quotidiens. Comme le note Delière (2001:170), les divinités locales sont d'ailleurs bien plus 'puissantes', bien plus 'effrayantes' que les divinités sanskrits telles Śiva ou Viṣṇu. Dans l'Inde rurale, les divinités 'sanskrites' sont en définitive bien peu invoquées.

<sup>9</sup> Cf. entre beaucoup d'autres, Sahai (1970), Mabbett (1969), Coèdès (1970), Kulke (2001).

Le sémantisme du *phnom* khmèr va nous aider à comprendre sa fonction exacte. S'il est vrai que *phnom* signifie "montagne, mont", ce mot signifie également "monticule, tertre (artificiel)" et est utilisé dans divers rituels khmers, tels le < *bhnam yon* > ភ្នំយ៉ុង [p<sup>h</sup>num joːŋ] "monticule, tertre, dressé pour la crémation"<sup>10</sup>, le < *bhnam khsac* > ភ្នំខ្លាច់ [p<sup>h</sup>num k<sup>h</sup>sac] "monticule, cônes de sable artificiels [qu'on dresse comme œuvre méritoire]"<sup>11</sup> ou encore le < *bhnam srūv* > ភ្នំស្រួវ [p<sup>h</sup>num srəw] "monticule de riz dressé pour le rituel du Nouvel An"<sup>12</sup>. Les études ethnographiques de Martin (1991; 1997) ou de Porée-Maspero (1962-69) nous apprennent en effet que les Khmers pratiquaient des cérémonies autour de tertres artificiels jusqu'aux années 1970, années noires des grands bouleversements socio-culturels. Comme l'a montré Ferlus (2005), c'est très probablement par l'observation de cette coutume du tertre rituel que les observateurs chinois nommèrent la première confédération à dominance ethnique khmère, *Fúnán* 扶南 ou "(pays) des *phnom*"; le *Fúnán*, prononcé [bnam] en chinois ancien, étant probablement une transcription du *phnom* khmer prononcé [bnam] en vieux-khmer. Le *phnom* est donc largement attesté en tant que tertre rituel en pays khmer. C'est dans ce *phnom*, devenu temple-montagne, qu'est hébergé le *liṅga* dont le culte est devenu central dans le Cambodge angkorien. Les rites de fertilité autour des *phnom* furent récupérés par le culte royal; en effet, on comprend le rôle du culte du *liṅga* par les aménagements dans la "Rivière aux Mille Liṅga" dans la région des Phnom Kulen, là même où Jayavarman [II] se fit proclamer *cakravartin* en 802 AD: à Kbal Spean et Preah Thom, les Khmers ont gravé sur le lit rocheux de la rivière des centaines de petits *liṅga*, le symbolisme étant que, par ondolement naturel, l'eau courante se chargeait de la semence divine symbolique et s'écoulait vers l'aval afin d'y fertiliser les rizières et assurer une bonne récolte. Symboliquement donc, le roi détenait intrinsèquement la fertilité grâce à son *liṅga* royal.

La récupération royale de rites agricoles n'est pas rare dans l'histoire. Citons l'exemple hawaïen. Quand le Capitaine Cook arriva aux Îles Hawai'i, chacune des îles principales formait un royaume distinct, lui-même fragmenté en districts appelé *ahupua'a*, du mot *ahu* "autel du temple", à la tête desquels régnait un seigneur local. Chaque district comprenait son propre autel devant lequel les habitants présentaient des primeurs en offrande à leur seigneur local ou leur chef. Comme Valeri (1985:156) l'explique, chaque détenteur d'un titre foncier donnait en offrandes des primeurs de ses terres à la personne de qui il tenait sa dîme. Ces dons suivaient la voie hiérarchique jusqu'au sommet, au Roi, qui les consacrait aux déités principales. De telles offrandes légitimaient les droits des seigneurs et du peuple sur la terre. En tant que chef de la hiérarchie du temple, le Roi dédiait les fruits des travaux collectifs de ses sujets aux dieux. De cette façon, les rites agricoles furent absorbés dans les rituels de la royauté et la représentation symbolique de la société. Structuellement, le pouvoir des seigneurs était lié à leur relation avec le processus de production. La différence avec le culte du *devarāja* khmer est qu'aux Hawai'i, le roi est le dernier maillon dans la chaîne des offrandes jusqu'aux divinités, il verrouille son pouvoir parce qu'il est indispensable; le rite khmer veut quant à lui que le roi détienne la clé de la fertilité avec son *liṅga* royal.

L'exemple khmer montre comment l'imposante parure indienne fut utilisée afin de célébrer des cultes et des rites strictement locaux; le culte des *neak-ta* dans le cas des tours à visages du Bayon et la récupération royale de rites agricoles dans le cas du culte *liṅga*.

<sup>10</sup> Martin (1991).

<sup>11</sup> Martin (1997:18, n.8); Guesdon (1930:1316).

<sup>12</sup> Guesdon (1930:1316)

### 4.3. L'Indo-aryen et le "Monde malais"<sup>13</sup>

#### (1) Généralités

L'importance du sanskrit sur certaines langues et sociétés du Monde malais n'est plus à démontrer. Ce qui reste à éclaircir, néanmoins, est le rôle du sanskrit dans l'émergence d'une structure étatique primitive dans les premiers siècles AD et le processus de sanskritisation de vernaculaires<sup>14</sup>, c'est-à-dire des processus sociolinguistiques par lesquels des langues locales intégrèrent massivement des éléments sanskrits pour devenir ultérieurement des langues qui rivalisèrent avec le sanskrit dans l'émergence de sociétés complexes durant ce qu'il est convenu d'appeler "l'Ère des Chartes", entre 900 et 1450 AD (Liebermann 2003:31-7).

La première phase d'indianisation, ou d'indo-aryanisation, s'étire tout au long de la première moitié du premier millénaire AD. Il semblerait que les premières inscriptions gravées en sanskrit en Asie du Sud-Est proviennent du monde malais. Il s'agit des sept poteaux sacrificiels (*yūpa*) de Mūlavarman à Bornéo vers 400 AD et de la célèbre stèle de Vō Cạnh gravée à l'instigation de Rājā Śrī Māra et datée entre le 3<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> siècle AD dans le *Línyì* 林邑, près de Nhà Trang dans le sud du Vietnam, noyau supposé de la future confédération de cités portuaires du nom de *Campā*. Ces deux documents seront étudiés avec plus de précision ultérieurement dans ce cours. Il semblerait que le rôle du sanskrit à cette époque fût de légitimer une nouvelle vision du pouvoir inter-clanique locale en l'auréolant de concepts et d'un vocabulaire d'une langue à très-haut-prestige; en d'autres termes, une nouvelle interprétation du pouvoir émergea et fût légitimée par le canal d'une langue, le sanskrit, qui tirait sa force performative du fait même de son opacité linguistique pour les non-initiés (cf. les *mant āgam* en pāli inversé du monde khmer évoqués plus haut).

Le second processus d'intégration de vernis 'indianisant' s'infusant dans certaines langues de l'aire sud-est asiatique est ce que l'on peut appeler le mécanisme de **sanskritisation de vernaculaires**; en des termes moins fleuris, il s'agit ici tout simplement de l'émergence de 'langues de chancellerie' sur base de dialectes locaux, tels que le vieux-malais ou le vieux-javanais, qui en intégrant des pans entiers du lexique, voire de la syntaxe, du sanskrit s'auréolèrent du prestige de cette langue au travers de laquelle un ensemble de préceptes religieux et d'idéaux socio-politiques devaient s'infiltrer en Asie du Sud-Est, et dont le prestige tenait pour bonne part dans l'obscurantisme performatif qu'elle devait évoquer parmi les couches non-initiées de la population. Ce processus semble avoir touché le Monde malais dès les 9<sup>e</sup> - 10<sup>e</sup> siècles selon des mécanismes qu'il n'est pas aisé d'identifier avec précision mais qui semblent être associés à des contingences locales socio-économiques et linguistiques diverses et variées favorables à la création d'identités communes qui commençaient à émerger par la prise de conscience d'une appartenance à un groupe linguistique commun et dominant sur un territoire précis délimité par un ensemble de chartes,

---

<sup>13</sup> Par *Monde malais*, nous entendons une zone socio-culturelle et linguistique s'étendant de la Malaisie à l'ouest au *Campā* à l'est en passant par l'Archipel indonésien au sud. Il s'agit, historiquement et culturellement, d'une zone (1) où les dialectes et populations malais jouèrent une influence considérable, (2) où l'influence du monde indien s'est fait profondément ressentir, (3) où l'Islām s'est durablement implanté et (4) où la coloration linguistique est dominée par les langues malayiques, malayo-javaniques et malayo-chamiques. Cf. [Carte 7](#).

<sup>14</sup> C'est ce que Hunter (2011) appelle le processus d'*Emphasement* (plus précisément *em-bhāṣā-ment*) qu'il insère dans une théorie très savante de la textualité en Asie du Sud-Est indianisée.

dont le contenu se devait d'une part d'être compris du plus grand nombre et, d'autre part, d'être légitimé par un vernis de prestige sanskrit auréolant une langue du pouvoir.

En se basant sur le cas ciblé du vieux-javanais (Hunter 2011:25-6), le processus (strictement linguistique) de sanskritisation peut être associé à une double technique d'incorporation d'éléments sanskrits dans un vernaculaire appelé à devenir une langue de chancellerie. Tout d'abord la technique de la **paraphrase** en vieux-javanais de vers sanskrits *śloka* attestant en outre d'une Tradition interprétative hautement développée dans le Monde malais en ce sens où les paraphrases trahissent des expansions sémantiques et lexicales significatives face au texte sanskrit correspondant. Ensuite la technique du **pratīka** consistant à employer des lexèmes, voire des syntagmes, sanskrits en vieux javanais; l'emploi de ces lexèmes et syntagmes particuliers étaient censés faire allusion à des "*parvan*" (livres) divers et variés du Mahābhārata et donna naissance à la tradition vieux-javanais des *parwa* (Zoetmulder 1983; 1993).

Notons en outre que, en quelque sorte, il s'agirait d'avantage d'une "**prakritisation**" que d'une "sanskritisation" au sens strict, à l'instar de ces pièces de théâtre du sous-continent indien où l'emploi alterné du sanskrit (pour donner voix aux rois et aux dieux) vs. prākṛit (pour donner voix aux femmes et aux 'masses populaires') est le marqueur linguistique d'une différenciation de statut. Donc, en dernière analyse un peu poussée, le vieux-javanais de chancellerie devient un prākṛit de prestige alors que le sanskrit garde son statut de langue à très-haut-prestige; le vieux-javanais de chancellerie est ainsi incorporé aux hautes sphères de l'aire linguistique (donc culturelle) indo-aryenne<sup>15</sup>.

## (2) Monde javano-balinais: *Siwa* n'est pas *Śiva* et *Brama* n'est pas *Brahmā*

L'image de Bali comme sanctuaire hindou cerné par un islām agressif, comme 'musée vivant' de la civilisation indo-javanais, une civilisation dépositaire d'un héritage hindou, fut élaborée au cours du 19<sup>e</sup> siècle par des orientalistes européens tels que Raffles (1817), Crawfurd (1820), Lévi (1933) ou encore Friederich ([1849-50] 1959). Or, ces orientalistes ont vu dans l'hindouisme balinais ce qu'ils voulaient y trouver: un hindouisme encore plus authentique qu'en Inde, dans les termes de Korn (1925) *Bali is apart ... is fijner en bezenuwd dan eenig ander deel van Indië* ('Bali est à part ... plus raffinée que toute autre partie des Indes'). L'hindouisme balinais est avant tout une construction des orientalistes, une *romance anthropologique*<sup>16</sup>, avant d'être intégrée dans la construction de leur *kebalian* ('balinité') fondée à la fois sur l'*agama* ('religion') et sur l'*adat* ('tradition') en réponse à l'agression culturelle que pouvaient représenter pour eux la pression coloniale et l'Islām. C'est ainsi que Friederich ([1849-50] 1959:11) devait nous apprendre que les brahmanes balinais maîtrisaient les textes védiques, ces derniers lui ayant désigné des manuscrits du nom de *weda*; or, comme nous l'apprend Guermonprez (2001:274), le mot est venu de l'Inde sans la chose car le terme *weda* sous sa forme déverbale *maweda* "faire *weda*" désigne une manière d'officier dans le registre de la prêtrise savante, entre autres le rituel rendu à *Siwa Aditya* par les *pedanda siwa* dans leur temple domestique<sup>17</sup>. Mais qui est *Siwa*? Est-ce réellement *Śiva*? Car si un bloc rituel shivaïste indien fut détaché de l'Inde tel quel et préservé par les *pedanda*

<sup>15</sup> Wilhelm von Humboldt (1836), frappé de la part du sanskrit en vieux-javanais (qu'il appelait *kawi*), devait d'ailleurs apparenter cette langue au sanskrit.

<sup>16</sup> Cf. Boon (1977); voir également Vickers (1996).

<sup>17</sup> Le texte correspondant à ce rituel ne fut étudié pour la première fois qu'en 1966 par Hooykaas; voir également Hooykaas (1964).

*siwa* au cours des siècles, l'identification de *Siwa* à *Śiva* ne va certes pas de soi; le point culminant et le but ultime de la *pujā* exécutée par les *pedanda siwa* est la descente de *Siwa* dans la *tirta*, dans l'eau; c'est à cette *tirta* que le brahmane rend hommage dans un sanskrit consternant qui consiste en une juxtaposition de mots sans lien syntaxique. Il s'agit ici d'un culte de l'eau strictement indonésien<sup>18</sup> et il est d'ailleurs révélateur que certains manuels guidant les *pedanda siwa* dans la pratique des rites se concluent par *telas ing akarya toya* ("fin de la préparation de l'eau") et que ne soit retenue de la *pujā* hindoue que sa phase symbolisant la descente de *siwa* dans l'eau. Cette *tirta* sera ensuite vendue non pas à des fidèles de *Śiva* mais aux "clients" (*sisia*) des *pedanda* pour l'achèvement, *puput*, des rites de la maisonnée, en particulier les rites funéraires dont l'enjeu est la transformation du mort en Ancêtre. Le rituel śivaïste aurait été pris pour vénérer *Siwa*, une divinité sans personnalité ni attribut mais visiblement associée au monde la montagne; nous noterons d'ailleurs que les brahmanes balinaïses rendant un culte à *Siwa*, les *pedanda siwa*, ne légitiment pas leur position sacerdotale par des textes révélés mais par une descendance commune avec leur Ancêtre *dang hyang Dwijendra*<sup>19</sup> (Rubinstein 1991), un brahmane venu de Java à la fin des Majapahit dans la première moitié du 16<sup>e</sup> siècle. Dans le cas de Bali, comme l'a noté Geertz (1973:77), ce qui importe est beaucoup moins la divinité qui est vénérée que le rituel qui lui est associé; dans les termes de Staal (1995:31), *Balinese ritual is a classic case of ritual without religion*: à Bali, ce qui importe, ce sont les rituels et non la religion; ce qui importe, ce n'est pas ce à quoi on croit mais comment on montre qu'on y croit.

Incidentement, nous noterons que certaines notions issues de l'hindouisme indien sont inexistantes dans l'*agama hindu Bali*<sup>20</sup>; par exemple, le terme *sakti* réfère à un brahmane doté de pouvoirs spirituels, d'un pouvoir magique et supranaturel alors que l'hindouisme indien définit la *śakti* comme l'*aspect féminin de la divinité qui assure sa manifestation en cosmos* (Biardeau 1981:190)<sup>21</sup>; cette *śakti* indienne est inexistante à Bali. Pareillement, le *mokṣa* 'délivrance' hindou est inconnu à Bali; le *moksa* balinaïse désigne la faculté des grands Ancêtres semi-divins des nobles (les brahmanes javanais majapahit) de disparaître à la fin de leur vie sans laisser de dépouille mortelle (Guermonprez 2001:278, n.18). La même remarque vaut pour *agama*, religion en sanskrit, qui avant de trouver son sens générique actuel de 'religion' par son adoption par l'islām et le christianisme en vint au cours des siècles à porter référence à un modèle de royauté indianisée, à être associée au prestige d'une civilisation étrangère plus avancée (Picard 2008:181; Atkinson 1987:175). Nous pourrions multiplier les exemples.

Pour l'étude des anciennes sociétés sud-est asiatiques de tradition visiblement indienne telles que Java ou Angkor, nous nous basons dans une (trop) large mesure sur une interprétation 'indianisante' des reliques silencieuses que ces civilisations nous ont laissées. Cependant, les données anthropologiques actuelles ainsi que la linguistique comparée nous poussent dans des cas bien précis et pragmatiques à envisager d'autres interprétations de cette 'indianité'. Ainsi, les données (ainsi que leurs interprétations) anthropologiques sur le monde javanais non-islamique peuvent également nous éclairer sur les croyances de l'ancien Java,

<sup>18</sup> La religion balinaïse est d'ailleurs nommée *agama tirta* 'religion de l'eau' par les prêtres brahmanes.

<sup>19</sup> Ou *mpu Dwijendra*. Les titres *mpu* 'personne distinguée, Maître, Seigneur' (Zoetmulder 1982:1149) et *sang hyang* 'préfixe s'employant pour désigner des dieux ou des êtres saints ou divins' (Zoetmulder 1982:12) sont des titres que l'on retrouve fréquemment dans la littérature *kawi*.

<sup>20</sup> Nom sous lequel la religion balinaïse (*agama Bali*) fut officiellement reconnue par le Ministère des Cultes en 1958.

<sup>21</sup> Cité par Guermonprez (2001:277, n.14).

particulièrement sur le culte de *sang hyang swayambhuwa*, ou *brahmā*, dans les régions montagneuses du volcan Bromo, régions habitées par les *Tengger* qui ont préservé un type de prêtrise non-islamique<sup>22</sup>.

La référence la plus anciennement connue de la région du Mont Bromo date d'un édit de 851 śaka (929 AD) qui offrait au village de Langgasuntan une autonomie en matière de taxation en sa qualité de lieu sacré où on vénère une déité à un endroit nommé *Walandit*; c'est dans cette région qu'est attestée une activité culturelle associée au Mont Bromo, une des chartes identifiant la déité bénéficiaire du culte à *sang hyang swayambuwa*, la 'déité' (*sang hyang*) "née d'elle-même" (*swayambuwa*), autrement dit *Brahmā* (Hefner 1985:25; de Casparis 1981:142-43; Pain 2017a:146-8). La région du volcan Bromo resta un centre spirituel important au moins jusqu'à l'aube du 15<sup>e</sup> siècle car une charte datée de 1327 śaka (1407 AD) identifie *Walandit* comme un lieu "tabou, interdit" (*hila hila*) et ses habitants comme des "serviteurs de la déité" (*hulun hyang*) du volcan Bromo (Pigeaud 1962:III:171).

Il est tentant d'assimiler ces *sang hyang swayambhuwa* et *sang hyang brahmā* au *Brahmā* indien. Cependant, les recherches anthropologiques sur les traditions *tengger* montrent que cette déité du volcan, fut-elle nommée 'sang hyang swayambhuwa', ou *brama* qui a donné son nom au volcan, ne font aucunement référence à un quelconque *Brahmā* 'Absolu' indien mais bien à une déité puisant ses racines dans l'ancestralité *tengger* où le volcan Bromo est considéré comme le *pundhen*<sup>23</sup> de l'Ancêtre Fondateur (*cikal bakal*) de l'ethnie *tengger*<sup>24</sup> (Hefner 1985:59). En outre, des prières qui accompagnent la liturgie des prêtres *tengger*, le *dukun* (ou *resi pujangga*), durant les festivités du *kasada* transparaît un culte de l'eau lustrale (*dang yang banyu*) qui est un des cultes les plus résistants dans la région du volcan Bromo y-compris parmi les communautés musulmanes en contact avec les *Tengger*. L'identification des montagnes avec l'eau et la fertilité est très commune dans la littérature vieux-javanaise (Pigeaud 1962:IV:45). Dans la région du Mont Bromo tout comme à Bali, le *dukun* *tengger* et le *pedanda* ("prêtre") balinais deviennent un véhicule pour l'œuvre de la déité de la montagne: l'eau lustrale; en pays *tengger* tout comme à Bali, la

---

<sup>22</sup> À propos des *Tengger*, on consultera Hefner (1983 ; 1985) ainsi que Smith-Hefner (1992). Les *Tengger*, avec les *Badui* de l'ouest de Java (Wessing 1978), sont les seuls à Java à être considérés comme ayant préservé une tradition de prêtrise non-islamique pendant les cinq siècles qui ont suivi la chute des *Majapahit*. Les informations ethnographiques à leur sujet, cependant, ne sont pas toujours très claires : sont-ils hindous ? Bouddhistes ? Animistes ? Ou musulmans *kejawan* ? Selon la tradition populaire, les *Tengger* sont les descendants des Javanais non-musulmans qui ont fui dans les montagnes à la chute des *Majapahit*. Ils y ont fui, dit-on, pour préserver leur religion appelée *agama buda* ('religion bouddhique'). Plus récemment, la plupart des *Tengger* ont identifié leur religion à l'*agama hindu* ('religion hindoue'); cette imprécision quant à leur appartenance religieuse et l'hésitation entre le *bouddhisme*, l'*hindouisme* ou l'*animisme* tient, selon nous, du fait que tout comme les Balinais (Picard 2008), les *Tengger* éprouvèrent des difficultés à dissocier l'*agama* 'religion' de l'*adat* 'tradition' en ce sens où la religion n'était pas considérée comme un domaine conceptuellement distinct d'autres aspects de la vie sociale. Comme l'a bien montré Schärer (1963:74) à propos des *Ngaju* de Bornéo, dans le monde nousantarien, la 'tradition' (l'*adat*) relève à la fois du cosmologique et du social. Notons également que la chute des *Majapahit* dans les années 1520 marque un tournant dans l'histoire culturelle de Java. Le royaume de *Majapahit* fut le dernier État hindouisé de Java mais des cours hindouisées sans réel poids politique ont pu continuer à survivre jusqu'au 18<sup>e</sup> siècle (Pigeaud 1967:I:137; Ricklefs 1981:96).

<sup>23</sup> *pundhèn* ; *pepundhèn* : 1. 'an object of highest reverence (person or place)'; 2. 'spot in a village where offerings are placed (grave of founder, residence of guardian spirit)' (Robson & Wibisono 2008:604). Ce culte du *pundhen* est par ailleurs largement répandu dans tout le monde javanais.

<sup>24</sup> On lira l'analyse du mythe *tengger* de *kasada* à ce sujet (Hefner 1985:55 et sq).

possession spirituelle du prêtre par la déité, qu'elle soit *brama* ou *siwa*, est un moyen de création d'eau lustrale (Hefner 1985; Hooykaas 1973; Guermonprez 2001).

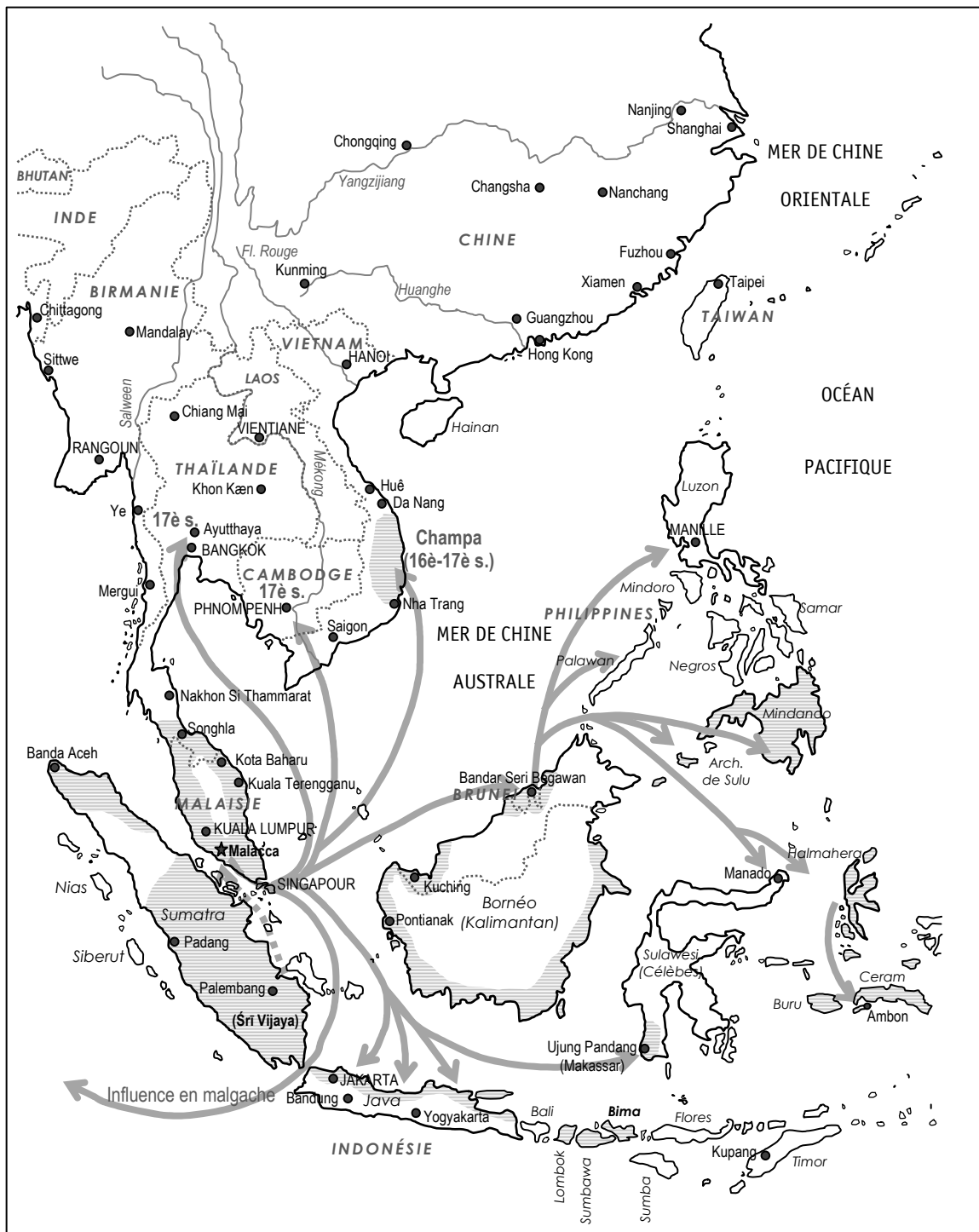
Le *Brama* javanais et le *Brahmā* indien ne se recoupent en aucune manière; le *Brama* javanais est systématiquement en relation avec le feu; selon une légende rapportée par une œuvre du 14<sup>e</sup> siècle, le *Tantu Panggelaran*, les *pande* ("forgerons") auraient reçu de Brahma le secret de l'art de forger (Pigeaud 1924:58-9; Guermonprez 1987:12) et l'endroit précis où Brahma forgea le fer est le volcan Bromo (Gonda 1973:219-20); l'expression *sang hyang brahmā* attestée en vieux-javanais est également en rapport étroit avec le feu en ce sens où elle signifie un feu sacrificiel dans les cérémonies marquant l'inauguration du *sīma*, terre exempte de taxation et habituellement attachée à un sanctuaire (de Casparis 1991:35; Zoetmulder 1982:254). Or, le *Brahmā* indien, l'Absolu (Biardeau 1981:183), n'a strictement rien à voir avec un quelconque feu, fût-il sacré ou non.

Comment les Javanais en vinrent-ils à adopter le nom du *Brahmā* indien pour nommer un volcan (le Mont *Bromo*)? Nous pensons qu'il s'agit ici d'une simple proximité phonétique entre le *bra* vieux-javanais "splendeur, fait de briller; préf. devant les noms de roi" et le *Brah(mā)* indien. En effet, nous pensons que les formes du vieux-javanais proviennent du proto-malayique \**bara*? "braise" (Adelaar 1985:227). Le malais et l'indonésien (ce dernier n'étant qu'un dialecte malais) ont conservé *běra* dans le sens "rouge foncé"; en régionalisme javanais *brama* "feu" (Robson & Wibisono 2002:112), le Sea Dayak a *běra-běra* dans le sens "rutilant, éclatant" (Scott 1956:26) et l'iban *bəra/bra* "esprit d'une femme maléfique" (Sutlive 1994:28). Tous donc en rapport avec le feu, la braise, l'éclatant, la couleur rouge foncé.




Ces exemples tirés du monde javano-balinais nous amènent à penser que le nom est venu de l'Inde sans la chose. L'iconographie balinaise et javanaise regorge de figures indiennes stéréotypées<sup>25</sup>; par exemple, *Brahmā* est bien représenté sous les traits d'une déité quadricéphale dans l'art vieux-javanais alors même que, comme nous l'avons signalé, il n'y a rien de commun entre le Brahma javanais et le *Brahmā* indien. Le *Siwa* balinais ne correspond en rien au *Śiva* indien mais semble davantage représenter une déité associée à un culte de l'ancestralité, à l'eau lustrale; en effet, la tradition balinaise veut que l'esprit des Ancêtres se réfugient dans des sources de rivières cachées dans les montagnes. Dans les deux exemples que venons de développer ci-dessus, la tentation est grande d'associer l'indianité à un simple processus de dénomination de déités strictement locales.

---

<sup>25</sup> Voir Stutterheim (1935) à propos de l'influence de l'Inde sur l'art vieux-balinais.



Carte 7. Expansion du malais comme langue de l'Islâm (14è-17è siècles)

-  Zones musulmanes où le malais est une langue importante
-  Voies de transmission de l'Islâm et du malais
-  (Malacca) Centre politique et culturel à la fin du 14è siècle

## BIBLIOGRAPHIE

- Adelaar, Karl Alexander. 1985. *Proto-Malayic. Reconstruction of its Phonology and parts of its Lexicon and Morphology*. Alblasterdam: Offsetdrukkerij Kanters B.V.
- Alam Muzaffar. 1998. "The Pursuit of Persian. Language in Mughal Politics." *Modern Asian Studies*, 32(2):317-349.
- Ang Chouléan. 1986. *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère*. Paris: Cedoreck.
- Antelme, Michel Rethy et Hélène Suppya Bru-Nut. 2013. *Dictionnaire français-khmer*. Paris: L'Asiathèque.
- Asher Catherine B. & Talbot Cynthia. 2018. *India before Europe*. New Delhi: Cambridge University Press.
- Atkinson, Jane Moning. 1987. "Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion," in *Indonesian Religions in Transition*, edited by Rita Smith and Rodgers Susan, 171-186. Tucson: The University of Arizona Press.
- Biardeau, Madeleine. 1981. *L'Hindouisme: anthropologie d'une civilisation*. Paris: Flammarion.
- Bizot, François. 1988. *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bizot François & Lagirarde François. 1996. *La pureté par les mots (Saddavimala)*. Paris/Chiang Mai/ Phnom Penh: Presses de l'EFEO.
- Burnouf Émile et Lassen Christian. 1826. *Essai sur le pali ou langue sacrée de la presque île au-delà du Gange*. Paris: Librairie Orientale de Dondey-Dupré.
- Burrow, Thomas 1973. "The Proto-Indoaryans." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1973(2):123-140.
- Cardona, George & Dhanesh Jain. 2003. "General Introduction." In *The Indo-Aryan Languages*, edited by George Cardona & Dhanesh Jain, 2-45. London: Routledge.
- Chandler, David P. 1993. *A History of Cambodia*. St. Leonards: Allen & Unwin.
- Chatterji Suniti Kumar. [1926] 2002. *The Origin and Delopment of the Bengali Language*. New Delhi: Rupa & Co.
- Vénéérable Chuon Nath ជួនណាត់. 1967-8. *Vacanānukram khmaer វចនានុក្រមខ្មែរ*. Phnom Penh ភ្នំពេញ: Institut Bouddhique ព្រះស្ថាប័នបណ្ឌិត្យ. [2 volumes].
- Clough, Benjamin. 1824. *A Compendious Pali Grammar with a Copious Vocabulary in the Same Language*. Colombo: Welseyan Mission Press.
- Crawfurd, John. 1920. "On the Existence of the Hindu Religion in the Island of Bali." *Asiatick Researches*, 13:128-170.
- Dagens, Bruno. 2000. "Les tours à visages du Bayon et leur signification." Communication au *Fifth Annual Bayon Symposium*, Siem Reap.
- Darmesteter, James. 1888. *Chants populaires des Afghans*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Dasgupta Probal. 2003. "Bangla." In *The Indo-Aryan Languages*, edited by George Cardona & Dhanesh Jain, 351-90. London: Routledge.
- de Casparis, Johannes Gijsbertus. 1981. "Pour une histoire sociale de l'ancienne Java principalement au Xè siècle." *Archipel*, 21:125-151.
- . 1991. "The use of Sanskrit in inscriptions of Indonesia and Malaysia," in *Middle Indo-Aryan and Jaina Studies*, edited by Caillat Colette, 29-41. Leiden: Brill.
- de La Loubère, Simon. 1691. *Du Royaume de Siam. Tome Second*. Amsterdam: Abraham Wolfgang.
- Edgerton, Franklin. [1953] 2004. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

- Elfenbein, Joseph H. 1997. "Pashto phonology." In *Phonologies of Asia and Africa (Including the Caucasus)*, Volume II, edited by Alan S. Kayes, 733-60. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Elizarenkova, T.Y. 1989. "About Traces of a Prakrit Dialectal Basis in the Language of the *R̥gveda*." In *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, edited by Colette Caillat, 1-17. Paris: de Boccard.
- Farhadi Abd-ul-Ghafur. 1955. *Le persan parlé en Afghanistan. Grammaire du kaboli accompagnée d'un recueil de quatrains populaires de la région de Kâbol*. Paris: Éditions du CNRS.
- Ferlus, Michel. 1983. "Essai de phonétique historique du môn". *Mon-Khmer Studies*, 12:1-90.
- . 2005. "L'intérêt linguistique des transcriptions chinoises concernant le Cambodge Ancien (Fú-nán et Zhēn-là)". Communication faite aux *Dix-neuvièmes Journées de Linguistique, Asie Orientale*. CRLAO (EHESS-CNRS) — Paris, 30 juin – 1 juillet 2005.
- . 2010. "Localisation, identité et origine du 'Javā' de Jayavarman II." *Aséanie*, 26:65-81.
- Filliozat, Pierre-Sylvain. 1988. *Grammaire sanskrite pāninéenne*. Paris: Picard.
- . 2006. *Le sanskrit*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Finot, Louis. 1917. "Recherches sur la littérature laotienne." *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 17:1-218.
- . 1928. "Revue de Georges Maspero — *Le royaume de Champa*". *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 28:285-292.
- Friederich, Rudolf H. T. 1959. *The Civilization and Culture of Bali*. Calcutta: Susil Gupta. [Traduction anglaise de: 1849-50. "Voorlopig verslag van het eiland Bali." *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen*, 22:1-63; 23:1-57].
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geiger, Wilhelm. [1916] 2000. *A Pāli Grammar*. Oxford: The Pali Text Society.
- Ghanī 'Abd-'ul-Muhammad. 1929. *A History of Persian Language and Literature at the Mughal Court from Bābur to Akbar*. Allahabad: The Indian Press, Ltd.
- Gonda, Jan. 1973. *Sanskrit in Indonesia*. New Delhi: International Academy of Indian Culture.
- Grierson, Sir George A. 1921. *Linguistic Survey of India. Volume x: Eranian Languages*. Calcutta: Government Press.
- Guérmonprez, Jean-François. 1987. *Les Pandé de Bali. La formation d'une « Caste » et la valeur d'un titre*. Paris: Publications de l'ÉFEO.
- . 2001. "La religion balinaise dans le miroir de l'hindouisme." *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 88:271-293.
- Hallberg, Daniel G. [1992] 2004. *Sociolinguistic Survey of Northern Pakistan, IV. Pashto, Waneci,Ormuri*. Islamabad: National Institute of Pakistan Studies.
- Haudricourt, André-G. 1975. "Les mutations consonantiques (occlusives) en indo-européen." In *Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste*, 267-72. Paris: Société de Linguistique de Paris.
- Headley, Robert K. et al. 1973. *Cambodian – English Dictionary*. Prepublication Edition. [2 volumes].
- Hefner, Robert W. 1985. *Hindu Javanese. Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [1822-30] 1961. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Stuttgart.

- Henderson, Michael. 1983. "Four Varieties of Pashto." *Journal of the American Oriental Society*, 103:595-8.
- Hooykaas, Christiaan. 1973. *Religion in Bali*. Leiden: Brill.
- Hunter, Thomas M. (Jr.). 2011. "Exploring the Role of Language in Early State Formation of Southeast Asia." *NSC Working Paper*, 7:1-33.
- Jenner, Philip N. 1973. "Tamil Studies and Mon-Khmer Linguistics." In *Proceedings of the Third International Conference Seminar, Paris, 1970, International Association of Tamil Research*, pp. 207-11. Pondichéry: Publications de l'Institut Français d'Indologie.
- . 2009a. *A Dictionary of pre-Angkorian Khmer*. [Edited by Doug Cooper]. Canberra: Pacific Linguistics.
- . 2009b. *A Dictionary of Angkorian Khmer*. [Edited by Doug Cooper]. Canberra: Pacific Linguistics.
- Jones, Sir William. [1786] 1824. *Discourses delivered before the Asiatic Society: and miscellaneous papers, on the religion, poetry, literature, etc., of the nations of India*. London: C.S. Arnold.
- Kakati Banikanta. [1941] 1962. *Assamese. Its Formation and Development*. Gauhati, Assam: Lawyer's Book Stall.
- Koul Omkar N. & Schmidt Ruth Laila. 1983. *Kashmiri. A Sociolinguistic Survey*. Patiala: Indian Institute of Language Studies.
- Kroeber, Alfred Louis & Chrétien, Charles Douglas. 1937. "Quantitative Classification of Indo-European Languages." *Language*, 13:83-103.
- Kulikov, Leonid. 2017a. "Indo-Iranian." In *The Indo-European Languages*, edited by Kapović Mate, 205-213. London: Routledge.
- . 2017b. "Indo-Aryan." In *The Indo-European Languages*, edited by Kapović Mate, 214-62. London: Routledge.
- Kulke Hermann & Dietmar Rothermund. 1997. *A History of India*. London: Routledge.
- Lazard, Gilbert. 1995. *La formation de la langue persane*. Louvain: Peeters.
- Lê, Thành Khôi. 1992. *Histoire du Vietnam des origines à 1858*. Paris: Sudestisie.
- Lévi, Sylvain. 1933. *Sanskrit Texts from Bāli*. Baroda: Oriental Institute.
- Lewitz, Saveros. 1971. "Recherches sur le vocabulaire cambodgien (VII). Les doublets d'origine indienne." *Journal Asiatique*, 259:103-138.
- Liebermann, Victor. 2003. *Strange Parallels, 1: Integration on the Mainland. Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacKenzie, Neil D. 1959. "A standard Pashto." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22(1-3):231-35.
- McFrand, George B. 1960. *Thai - English Dictionary*. Stanford: Stanford University Press.
- Mansion, Joseph. 1931. *Esquisse d'une histoire de la langue sanscrite*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Martin, Marie Alexandrine. 1991. "Le *phnom yong*, monument funéraire de l'ouest cambodgien." *Cahiers de l'Asie du Sud-Est*, 29-30:297-308.
- . 1997. *Les Khmers Daeum, Khmers de l'Origine. Société montagnarde et exploitation de la forêt. De l'écologie à l'histoire*. Paris: Presses de l'ÉFEO.
- Martini, François. 1954. "De la réduction des mots sanskrits passés en cambodgien." *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 50(1):244-261.
- Masica, Colin P. 1976. *Defining a Linguistic Area. South Asia*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1993. *The Indo-Aryan Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayrhofer, Manfred. 1974. *Die Arier im Vorderen Orient – Ein Mythos?* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

- . 1994. "L'indo-iranien." In *Langues indo-européennes*, edited by Bader Françoise, 101-120. Paris: Éditions du CNRS.
- . 1996. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen, Band II*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Metcalf Barbara D. & Metcalf Thomas R. 2008. *A Concise History of Modern India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, Corey. 2014. "Pashto Dialects." In *Descriptive Grammar of Pashto and Its Dialects*, edited by Anne Boyle David, 31-44. New York: Mouton deGruyter.
- Nespital, Helmut. 1994. "The development of Literary Urdu in Delhi in the 17th and 18th centuries with regard to changes of its language structure." In *Tender Ironies. A Tribute to Lothar Lutz*, 308-25. New Delhi: Manohar.
- . 1998. "The linguistic structure of Hindavī, Dakhinī, early Urdu and Early Kharī Bōlī." *Berliner Indologische Studien*, 11-2:195-217.
- Norman, Kenneth R. 1983. *Pāli Literature including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- . 1989. "Dialect forms in Pāli." In *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, edited by Colette Caillat, 369-92. Paris: de Boccard.
- Oranskij, Iosif M. 1977. *Les langues iraniennes*. Paris: Klincksieck.
- Pain, Frédéric. 2008. "An Introduction to Thai Ethnonymy. Examples from Shan and Northern Thai." *Journal of the American Oriental Society*, 128(4):641-662.
- . 2017a. "Local vs Trans-regional Perspectives on Southeast Asian 'Indianness'." *Anthropological Forum. A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*, 27(2):135-154.
- . 2017b. "Towards a Panchronic Perspective on a Diachronic Issue. The Rhyme < -uiw > in Old Burmese." *Australian Journal of Linguistics*, 37(4):424-464.
- Penzl, Herbert. 1955. *A Grammar of Pashto. A Descriptive Study of the Dialect of Kandahar, Afghanistan*. Washington, DC: American Council of Learned Societies.
- Perry, John R. 2005. *A Tajik Persian Reference Grammar*. Leiden: Brill.
- Picard, Michel. 2008. "Affiliation religieuse et appartenance ethnique à Bali." *Aséanie*, 21:175-203.
- Pigeaud, Theodore G. Th. 1924. *De Tantu Panggelaran, een Oud-Javaansch prozageschrift, uitgegeven, vertaald en toegelicht*. 's-Gravenhage: H.L. Smits.
- . 1960-63. *Java in the Fourteenth Century. A Study in Cultural History. The Nāgara-Kērtāgama by Rakawī Prapañca of Majapahit, 1365 A.D.* The Hague: Martinus Nijhoff. (1960: vol. I *Javanese Texts in Transcription*; 1960: vol. II *Notes on the Texts and the Translations*; 1960: vol. III *Translations*; 1962: vol. IV *Commentaries and Recapitulation*; 1963: vol. V *Glossary, General Index*).
- . 1967. *Literature of Java*. The Hague: Martinus Nijhoff. (3 volumes).
- Porée-Maspéro, Évelyne. 1962-9. *Études sur les rites agraires des Cambodgiens*. Paris/ La Haye: Mouton. (3 volumes).
- Pou, Saveros. 1989. *Nouvelles inscriptions du Cambodge, I*. Paris: Publications de l'EFEO.
- . 2002. "Āśrama dans l'ancien Cambodge." *Journal Asiatique*, 290(1):315-339.
- . 2008. "Emprunts lexicaux khmer-moyens au monde indo-persan." *Journal Asiatique*, 296(1):141-56.
- Raffles, Thomas Stamford. [1817] 2010. *The History of Java*. Cambridge: Cambridge University Press. (2 volumes).
- Reinhorn, Marc. [1970] 2001. *Dictionnaire laotien – français*. Paris: Éditions You-feng.
- Renou, Louis. 1956. *Histoire de la langue sanskrite*. Lyon: IAC.
- Robson Stuart & Singgih Wibisono. 2002. *Javanese – English Dictionary*. Singapore: Periplus.

- Rubinstein, Raechelle. 1991. "The Brahmana According to Their Babad," in *State and Society in Bali*, edited by Hildred Geertz, 43-84. Leiden: KITLV Press.
- Schimmel, Annemarie. 2004. *The Empire of the Great Mughals. History, Art and Culture*. London: Reaktion Books, Ltd.
- Schmitt, Rüdiger. 1987. "Aryans." In *Encyclopaedia Iranica-II*, edited by Yarshater Ehsan, 684-687. London: Routledge & Kegan.
- Scott, Norman Carson. 1956. *A Dictionary of Sea Dayak*. London: SOAS.
- Shapiro, Michael C. & Schiffman, Harold F. 1981. *Language and Society in South Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shorto, Harry L. 1971. *A Dictionary of the Mon Inscriptions from the Sixth to the Sixteenth Centuries*. Oxford: Oxford University Press.
- Siddikzoda Sukhail. 2002. "Tajik Language: Farsi or nor Farsi?" *Media Insight Central Asia*, 27 (August):1-3.
- Sims-Williams, Nicholas. 2017. "Iranian." In *The Indo-European Languages*, edited by Kapović Mate, 263-286. London: Routledge.
- Staal, Frits. 1995. *Mantras between Fire and Water. Reflections on a Balinese Rite*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.
- Sutlive Vinson & Joanne. 1994. *A Handy Reference Dictionary of Iban and English*. Kuching: Tun Jugah Foundation.
- Tegey Habibullah & Barbara Robson. 1996. *A Reference Grammar of Pashto*. Dallas: Center for Applied Linguistics.
- Uraisi Varasarin. 1984. *Les éléments khmers dans la formation de la langue siamoise*. Paris: SELAF.
- Valeri, Valerio. 1985. *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vogelsang, Willem. 2008. *The Afghans*. London: Wiley-Blackwell.
- von Hinüber, Oskar. 1983. "Notes on the Pāli Tradition." *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse*, 3:67-79.
- . 1989. "Origin and Varieties of Buddhist Sanskrit." In *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, edited by Caillat Colette, 341-367. Paris: de Boccard.
- . 2001. *Das Ältere Mittelindisch im Überblick (2. erweiterte Auflage)*. Wien: Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Windfuhr, Gernot. 2009. "Dialectology and Topics." In *The Iranian Languages*, edited by Windfuhr Gernot, 5-42. London: Routledge.
- Witzel, Michael. 1989. "Tracing the Vedic Dialects." In *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, edited by Colette Caillat, 97-265. Paris: de Boccard.
- Yanson, Rudolf A. 1994. "Mon and Pali influence on Burmese: how essential was it?" In *Tradition and modernity in Myanmar. Proceedings of an international conference held in Berlin from May 7th to May 9th, 1993*, edited by Gärtner Uta and Jens Lorenz, 356-73. Münster: Berliner Asien-Afrika-Studien.
- Zoetmulder, Petrus Josephus. 1982. *Old Javanese – English Dictionary*. Leiden: Martinus Nijhoff.
- . 1983. *De Taal van het Adiparwa. Een grammaticale studie van het Oudjavaans*. Dordrecht: Foris Publications.



# 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.be>) 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)

Prof. Jean-Claude Haelewyck, Emmanuel Beaujard & Pierre-Édouard Detal.

### Les membres du Comité de rédaction

Nicolas Atas (Leuven), Marine Béranger (Berlin), Ana Isabel Blasco Torres (Salamanque), Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Sabino Chialà (Bose), Alain Delattre (Bruxelles), Jean-Charles Ducène (Paris), Andreas Ellwardt (Fribourg), Nicolas Gauthier (Mariemont), Lambert Isebaert (Louvain-la-Neuve), Marianne Michel (Louvain-la-Neuve), Claude Obsomer (Louvain-la-Neuve), Agnès Ouzounian (Paris), Tamara Pataridzé (Louvain-la-Neuve), David Phillips (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/babelao>), 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

DOI : <https://doi.org/10.14428/babelao.vol15.2026>

### Contact

[pierre-edouard.detal@uclouvain.be](mailto:pierre-edouard.detal@uclouvain.be)