

## Hébreu et Araméen

M. André CAQUOT, membre de l'Institut  
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

*Cours : Genèse 1 — 6*

La *parasha* Berêshît » (Genèse 1, 1 — 6, 8) a engendré autant de travaux exégétiques que de spéculations en tous genres. Tout en s'efforçant de présenter les grandes interprétations traditionnelles ou critiques, le cours a défendu certaines options plus ou moins originales. En voici les principales.

Le récit « sacerdotal » de la création (en Genèse 1, 1 — 2, 4a) manifeste des disparates qu'il serait vain de chercher à corriger. Ainsi l'inadéquation des ordres divins à leur exécution, la tension entre le « dire » — qui peut signifier « se dire » — et le « faire », entre la description d'un acte créateur et la formule « et il en fut ainsi ». Le texte a subi des mutilations, fortuites peut-être. Il est impossible de reconstituer un *Wortbericht* et un *Tatbericht* pour chacun des jours de la création. Malgré la formule marquant la fin des journées, on ne trouve pas dans cette page le style hymnique qui permettrait d'imaginer une assise liturgique.

L'analyse la plus convaincante de Genèse 1, 1-3 est celle de Rashi. On paraphrasera ainsi : « <sup>1</sup> Lorsque Dieu commença à créer l'univers <sup>2</sup> — la terre était inexistante, les ténèbres recouvraient une masse (liquide) —, <sup>3</sup> Dieu dit : « Qu'il y ait une lumière... ».

La lumière du premier jour n'est pas empirique, c'est une antithèse des ténèbres primordiales, destinée à distinguer une « nuit » et un « jour » théoriques. On a cherché à signifier ainsi le commencement du temps.

L'œuvre du deuxième jour est représentée comme l'introduction d'une plaque métallique au sein de la masse liquide. Ce « firmament » soulève les eaux d'en-haut au-dessus des eaux d'en-bas et ménage un espace qui est le ciel empirique. Le motif de la séparation peut avoir été inspiré par une cosmologie babylonienne, mais celui d'un combat du démiurge contre la Mer

primordiale est exclu de Genèse 1, si populaire qu'il ait été dans la lyrique israélite.

La production de la végétation (1, 11-12) est en quelque sorte déléguée par Dieu à la terre. Il n'est donc pas interdit de comprendre 2, 4a « voilà ce qu'ont engendré le ciel et la terre quand ils furent créés », ce qui est plus compatible avec les constructions du nom *tôl'dôt* que la traduction courante « voilà l'histoire du ciel et de la terre, à savoir qu'ils ont été créés. »

En 1, 26, l'« image » et la « ressemblance » sont des synonymes, comme le suggère l'inscription araméenne de Tell Fekherye. Le possessif « notre » qui affecte ces termes n'exprime rien d'autre qu'une délibération de Dieu avec lui-même comme en 11, 7. La ressemblance en question est d'ordre fonctionnel, non essentiel.

En 1, 29-30, la différence entre ce qui est donné comme nourriture à l'homme (les fruits et les graminées représentant les céréales) et à l'animal (l'herbe) ne laisse pas échapper l'idée que le végétarisme fait partie, selon l'auteur sacerdotal, de l'ordre premier de la création.

La structure chiasique de Genèse 2, 4 témoigne de l'effort heureux qui a combiné le texte sacerdotal, qui s'arrête en 4a, et le texte jahviste commençant en 4b. On a remarqué que l'auteur sacerdotal avait dû s'inspirer en 1, 1-3 du début du récit jahviste qui comporte lui aussi une protase temporelle (2, 4b), une incise descriptive (2, 5-6) et une apodose qui est le début du récit (2, 7 sq.). Mais le récit jahviste est une anthropogonie, non une cosmogonie.

L'état antérieur à la création de l'homme est suggéré par deux traits négatifs : faute de pluie, il n'y a pas de végétation dans la campagne ; ni de terrain cultivable, faute de jardinier. La montée d'un flux appelé *'éd* ameublait le sol et permet la confection par YHWH du corps humain ainsi que la plantation du jardin.

Dans sa description du jardin d'Eden, l'auteur jahviste a mis en œuvre plusieurs motifs hérités : le toponyme « Eden » appliqué ici à une oasis dans le désert oriental, le poncif iconographique des deux arbres, le motif mythologique de la plante ou arbre de vie, douée de vertus guérisseuses, susceptible d'empêcher indéfiniment la mort. Le propre du récit biblique est l'« arbre de la connaissance du bien et du mal ». Conformément à Deutéronome 1, 39 et 1QSa I, 9-11, cette « connaissance » est une métaphore pour l'accès à la majorité sociale, comportant l'usage responsable de la sexualité. C'est la capacité de procréer qui rend l'homme semblable à Dieu son créateur et justifie l'expulsion du jardin d'Eden, car l'homme ne peut être comme Dieu, immortel et créateur en même temps.

La « péricope des fleuves » (2, 10-14) est une pièce ajoutée, sous l'influence, peut-être d'Ezéchiel 28, 13-14 ou des représentations qui s'y font

jour. Le jardin d'Eden n'est plus une oasis dans le désert oriental, mais une sorte de château d'eau du monde, localisable vers l'Arménie. A côté du Tigre et de l'Euphrate, les deux autres fleuves qui en découlent représentent peut-être l'Halys et l'Araxe, mais leurs noms, Gihon et Pishon, dénotent seulement en eux des « jaillissements ».

En 2, 20, la dénomination par Adam est plus que la création d'une nomenclature zoologique ou l'expression d'une appropriation : elle fait de la créature inanimée façonnée par Dieu un être vivant. Elle équivaut à ce qui est pour Adam lui-même le « souffle de vie » donné par Dieu. Mais parmi eux « (Adam) ne trouva pas d'aide pour un être humain » (2, 20b). La femme créée par YHWH à cet effet, d'une matière déjà vivante, est formellement subordonnée à l'homme, « en qualité de ce qui se tient devant lui » (*k<sup>c</sup>negdô*), ce qui est la position d'un serviteur.

Il est difficile de choisir entre les deux interprétations traditionnelles du nom *šēla'*, « côte » ou « côté » (moitié d'un androgyne primitif). Les mots de reconnaissance prononcés par Adam en 2, 23 : « celle-là, cette fois-ci, est un os de mes os, une chair de ma chair » sortent peut-être d'un formulaire nuptial, censé instituer une parenté entre les époux. Dans la maxime du verset 24, les verbes « quitter » et « s'attacher » ont une acception plus figurée que matérielle. Ce n'est pas la justification d'un mariage uxorilocal, ni une annonce de la procréation, qui serait incompatible avec la situation « supra-lapsaire » de l'épisode.

Genèse 2, 25 appartient au récit dit de la Chute qui fait l'objet du chapitre 3. Le serpent fait partie des motifs hérités qu'utilise l'auteur jahviste. Ce n'est pas plus un « faux dieu » (de fertilité) ou un anti-dieu qu'un symbole phallique, mais une figure traditionnelle de *trickster* capable de dérober à l'homme la plante de vie pour se rajeunir lui-même (cf. Gilgamesh XI, 287 sq.). C'est sans doute à cause de la présence du serpent dans un mythe d'origine de la mort que l'auteur lui donne ici le rôle de tentateur. Le serpent permet aux protoplastes de manifester leur coupable légèreté en désobéissant à YHWH pour choisir le fruit qui, avec la capacité de se reproduire, leur apporte la mort personnelle.

Il n'y a pas de contradiction entre ce qui est dit de l'arbre de la connaissance en Genèse 3, 3 et la situation qu'indique Genèse 2, 9 pour l'arbre de vie : la préposition *b<sup>r</sup>tôk* ne signifie pas « au milieu » mais « à l'intérieur ».

La découverte par les protoplastes de leur nudité leur donne conscience de la désobéissance tout en symbolisant leur entrée dans l'âge adulte. Elle les prépare à entendre la sentence divine. La triade des malédictions en 3, 14-19 est cohérente et homogène, mais hérissée de difficultés. Le jeu de mots sur le verbe *šāf*, qu'on devine au verset 15b, n'a pu être éclairci. Pour la *crux* de 16b on a adopté une conjecture inspirée par Saadya : « c'est à ton homme (qu'il revient) de te conduire, et c'est lui qui dominera sur toi. »

A la différence du serpent, l'humanité n'est pas maudite, elle est seulement châtiée, par les douleurs d'enfantement et par le travail pénible du cultivateur contrastant avec la tâche facile du jardinier. Ainsi s'ajoutent à l'essentiel du récit — qui est d'expliquer l'origine de la mort par un acte de désobéissance — des étologies accessoires.

Les versets 20 et 21 présentent des informations supplémentaires, amorces apparentes de développements perdus sur des épisodes qui devaient suivre l'expulsion du jardin d'Eden. La réflexion que le verset 22 met dans la bouche de YHWH est une référence probable à la Cour divine, mais il importe de remarquer que dans « l'homme est devenu comme un d'entre nous », « un » ne signifie pas « un quelconque » mais « un certain ». C'est une façon pour YHWH de se désigner lui-même.

L'appréciation négative portée sur l'homme en Genèse 2 — 3 devient encore plus sombre avec l'histoire de Caïn et d'Abel en Genèse 4, 1-16. Ce n'est pas seulement à la désobéissance par convoitise et par légèreté que l'homme est porté, mais au crime par jalousie. L'histoire est à nouveau construite à partir de motifs hérités : la rivalité de deux frères allant jusqu'au meurtre, la dispute du pasteur et du laboureur déjà illustrée par des tensons sumériennes. Le meurtre suit le choix de Dieu en faveur d'Abel, choix arbitraire, destiné davantage à révéler la nature de Caïn qu'à déprécier l'oblation végétale. La difficulté du verset 7 pourrait se résoudre si l'on supposait un jeu de mots sur le terme *ḥattā't*, en tenant compte du texte parallèle de 3, 16 : en 7a, *ḥattā't* dénote le châtement personnifié du péché et en 7b, il y est fait référence au sens de « victime expiatoire », puis à nouveau au sens de « châtement » ; on traduira : « si tu agis bien, (tu seras) relevé ; si tu n'agis pas bien le châtement t'épie à ta porte ; c'est à toi qu'il revient de conduire (la victime expiatoire), et tu domineras sur (le châtement). »

Le châtement infligé à Caïn — et qu'il déclare ne pas pouvoir supporter selon la traduction la plus probable de 4, 13b — est la vie errante dans un désert non policé. En mentionnant l'institution par YHWH d'un signe protégeant Caïn, l'auteur fait une nouvelle référence à la grâce divine après celle de Genèse 3, 21 et introduit une nouvelle étologie secondaire, car il s'agit probablement d'une marque d'appartenance tribale. L'hypothèse qui fait de Caïn l'éponyme d'une guilde de forgerons nomades demeure séduisante.

La généalogie jahviste de Genèse 4, 17-26 contraste par la variété de l'expression et le pittoresque de ses informations avec le formulaire rigide de celle du chapitre 5 due à l'auteur sacerdotal. La liste des Caïnites permet d'indiquer quelques aspects concrets de la malignité humaine selon un auteur qui réproouve apparemment aussi bien le grand élevage nomade que les villes fortifiées et certains agréments esthétiques et traduit une certaine mentalité rurale. On devine cependant que l'auteur a plié à ses fins quelque liste de héros civilisateurs analogue à celles qu'a recueillies l'« Histoire phénicienne »

de Philon de Byblos/Sanchoniathon. Le dict de Lamech (4, 23-24) montre à son paroxysme la sauvagerie d'une humanité vouée à la vendetta qu'engendre l'absence d'Etat. Le bref fragment concernant la progéniture de Seth est destiné à faire contraste avec ce qui précède en relevant dans ce lointain passé un trait positif : l'introduction du culte de YHWH sur lequel aucun détail n'est donné, comme s'il s'agissait d'une « religion naturelle ». L'analogie avec l'« Histoire phénicienne » est à nouveau frappante : Enosh, éponyme du genre humain, qui introduit le culte de YHWH, est le correspondant du couple Genos-Genéa, premiers adorateurs du « Seigneur du ciel » selon Philon de Byblos/Sanchoniathon.

L'élément le plus intéressant de la généalogie du chapitre 5 est la volonté manifeste de l'auteur sacerdotal de donner une chronologie de l'histoire universelle. Il continue à sa manière un projet historiographique remontant aux « listes royales » sumériennes. La longueur de vie donnée aux Patriarches les plus anciens correspond à celle des premiers règnes selon ces listes et aussi, peut-être, au nombre limité de noms d'ancêtres qu'il fallait faire entrer dans un cadre chronologique préétabli.

La notice de Genèse 5, 22-24 manifeste au mieux l'influence mésopotamienne qui a dû s'exercer pendant la captivité de Babylone. Hénoch est à la place de l'Enmeduranki des listes de règnes et, comme Enmeduranki, il est un lien entre le ciel et la terre si l'on considère que les versets bibliques le concernant ne se comprennent que comme un résumé de la légende connue par les pseudépigraphes d'Hénoch et des Jubilés. Sa durée de vie, 365 ans, fait de lui l'inventeur d'un calendrier solaire sacerdotal (qui n'est pas identique à celui des Esséniens comptant 364 jours).

C'est aussi la comparaison avec les pseudépigraphes qui permet de comprendre la notice elliptique de Genèse 6, 1-4 : « les fils de dieu » sont des personnages de la Cour céleste, comme à Ougarit. Le nom *n'filim* est un sobriquet de dérision donné aux bâtards qu'ils engendrent avec des femmes. A ce motif, vraisemblablement hérité, l'auteur en ajoute un autre qui s'apparente au mythe mésopotamien d'Atrahasis : une multiplication inopportune de l'humanité à la veille du déluge. Le verset 7 limitant la durée de la vie humaine à cent vingt ans s'applique en réalité à ceux qui sont nés de ce commerce contre nature des anges et des femmes et que le déluge va anéantir, à l'exception de quelques survivants (cf. Nombres 13, 33 et Deutéronome 3, 11). On traduira 6,3aβ « parce que cette (humanité) est chair, elle aussi » (et ne peut se targuer de l'immortalité de ses géniteurs angéliques).

Le verset 6 conserve une réflexion de l'auteur jahviste exprimant son pessimisme. « YHWH — dit-il — s'irrite contre son (propre) cœur » (*el libbô*), c'est-à-dire contre l'idée qu'il a eue de créer l'homme. Le verset 7, qui en énonce la conséquence, a été amplifié par l'auteur sacerdotal de manière à inclure les créatures animales dans la condamnation de l'humanité, afin

d'introduire sa description du déluge. Enfin, le verset 8, annonçant le salut gratuit de Noé, montre que l'auteur jahviste tempère par une croyance en la grâce divine le sombre jugement qu'il porte sur l'humanité.

Dans la *parasha* « Berêshit », l'auteur jahviste n'apparaît ni comme un mythographe, ni comme un historien, ni comme un apologiste de la monarchie, ni comme un adversaire de celle-ci ou l'interprète de quelque ressentiment national ou autre, mais comme un sage composant une parabole puisant dans son fonds culturel des éléments mythiques et légendaires pour dire sa vue de l'homme, mais aussi sa foi en YHWH. Moins nettement perceptible, l'auteur sacerdotal surimpose à l'image donnée par son prédécesseur celle d'un Dieu omnipotent créateur de l'univers et présidant au déroulement d'une histoire périodisée.

#### *Séminaire : Nouveaux documents de Qoumrân*

Le séminaire a été employé à l'étude sur photographies de fragments, en grande partie inédits, de l'Écrit de Damas extraits de la grotte 4 de Qoumrân. Les textes sont très endommagés et il est rare qu'on puisse reconstituer des phrases entières.

1) Les fragments **4Q 266, 1** (PAM 43.281) et **4Q 267, 2** (PAM 43.293) conservent les premières lignes de l'Écrit. On y discerne une admonition aux « fils de lumière » invités à se garder des mauvais chemins jusqu'à ce que soit accompli le temps de l'intervention (divine). Cette référence a permis de reposer le problème de la « première intervention » dont il est fait état en *CD* A 7, 5-8 et B 1, 5-13 : la situation dans l'histoire n'en est pas certaine, mais il s'agit de la persécution qui a déterminé un exil des sectaires au pays de Damas. A l'annonce eschatologique succédait une homélie cosmologique traitant des merveilles de l'univers comparable, peut-être, à Hénoch 2, 1 — 5, 3. Puis on revient à l'admonition mettant en garde contre l'infidélité, enfin, on s'adresse à Dieu sur un ton d'humilité rappelant les Hôdayôt. Il n'est pas possible de reconstituer ce qui pouvait séparer ce début de l'Écrit des huit lignes précédant le texte de la Genizah qui ont été expliquées l'an passé.

2) Le fragment **4Q 270, 9** (PAM 43.296 gauche) garde en sa colonne de droite des vestiges d'interdictions d'ordre cultuel (condamnant la nécromancie et la profanation du Nom) puis, après une lacune, des interdictions d'ordre sexuel. La colonne de gauche adresse aux « fils d'Aaron » des reproches concernant la perception des dîmes et le rachat des vœux avec majoration du 1/5 de la valeur de l'animal voué (cf. Lévitique 27, 11-13). C'est aux prêtres que s'adresse le grief de « souiller l'Esprit saint », mais l'accusation de révolte contre les « messies de l'Esprit saint » (cf. *CD* 6, 1) vise ceux qui refusent les révélations prophétiques.

3) **4Q 270, 8** (PAM 43.296 droite) présente les restes d'une règle concernant l'ordalie de la femme soupçonnée d'adultère (Nombres 5, 11-31) : on y discerne les traces d'une procédure supplémentaire analogue à l'exposition prévue en *Sotah* 1, 5, mais peut-être était-ce pour faire objection à cette pratique. Venait ensuite une version de la loi de Lévitique 19, 20 sur la « servante réservée ».

4) **4Q 266, 6** (PAM 43.271), complété par **4Q 267, 4** (PAM 43.293), semble avoir appartenu à une homélie historique. Il y était parlé de la formation de l'ordre des « convertis d'Israël » et de l'institution de l'« inspecteur » ainsi que de l'« [interprétation] ultime de la Loi ». La colonne II traitant de cas d'invalidité des prêtres, publiée par J. Baumgarten, avait été étudiée l'an passé.

5) J. Baumgarten a également donné l'édition préliminaire de lois relatives à la détection et à la purification de la « lèpre » (*šāra'at*) et de la « teigne » (*neteḳ*) d'après **4Q 266, 9** (PAM 43.272) + **4Q 269, 7** (PAM 43.301), **4Q 272, 1** (PAM 43.302), **4Q 273** col. II (PAM 43.303). Le développement inspiré de Lévitique 13, 1-46 semble s'attacher d'abord à l'un des symptômes de « lèpre » dénoté par le terme *sappaḥat*. Le texte qoumrânien s'oppose ici à la tradition rabbinique qui considère la *sappaḥat* comme une forme secondaire des deux autres symptômes de Lévitique 13, 2 (*Sifra*, éd. Weiss, p. 60a). Il est donné de cette affection une intéressante étiologie : on la décrit comme une ecchymose provoquée par la diffusion dans les vaisseaux sanguins (désignés pour la première fois par le terme *gīd*) d'un « esprit » qui refole dans les vaisseaux l'« esprit vital ». La dernière expression peut avoir été reprise au *pneuma* hippocratique. La présence de cet « esprit vital » est manifestée par les pulsations. Dans le cas de la « teigne », l'estimation du développement de la maladie se fait par décompte des poils décolorés, comme dans la Mishna (*Nega'im* 6, 1), mais la terminologie est différente. Après ces maladies de peau, le texte traitait des impuretés sexuelles de l'homme et de la femme dont parle Lévitique 15. Il semble y avoir eu divergence de formulation entre 4Q 266 et 4Q 272.

6) Particulièrement difficile serait la reconstitution des lois agricoles dont des lambeaux sont connus par **4Q 266, 12** (PAM 43.272 bas), **4Q 270, 6** (PAM 43.295) et **4Q 267, 9** (PAM 43.294). Il semble qu'après avoir énoncé des dispositions originales sur la part du pauvre en grains (*leḳeṭ*) et en raisins (*peret*), ainsi que sur le gaulage (*niqqūf*) des olives, sur la base de Lévitique 19, 9-10 + Deutéronome 24, 20, on envisage le cas où le coin de champ réservé au pauvre a été endommagé. Le grapillage de la vigne jusqu'à dix grains (par cep ?) paraît indiquer la part minimale à laisser à l'indigent, part que la Mishna (*Péah* 8, 5) évalue à un demi-qab par vigne. La limite inférieure de la glanure autorisée, un séah par « lieu d'un séah », correspond à la règle de Simon b. Gamaliel en *Péah* 5, 1 : « on donne aux pauvres autant que l'on fait tomber (pour ensemer un champ). »

7) **4Q 271, 1** (PAM 43.279 droite) + **4Q 269, 9** (PAM 43.301 bas, gauche) + **4Q 270, 5** (PAM 43.295 gauche) applique le précepte de Lévitique 25, 14 interdisant la tromperie à celui qui ne signalerait pas à un futur gendre les défauts de sa fille. Il est aussi interdit de négocier des mariages disparates (on emploie à ce propos le terme *kil'ayim*). On défend ensuite d'épouser une personne de mauvaise réputation sans examen préalable par des matrones que désignera l'inspecteur.

Dans la suite du texte, la colonne II de **4Q 271, 1** complétée par **4Q 269** (PAM 43.300 haut, gauche) et **4Q 270** traite de tout autres sujets : d'abord de prélèvements dus aux prêtres, avec des précisions métrologiques, ensuite de mises en garde contre l'usage de métaux ayant servi, semble-t-il, dans des cultes idolâtriques, enfin de prescriptions relatives à l'élimination de souillures par des ablutions. Quelques mots permettent d'entrevoir qu'était posée à ce propos la fameuse question du *ʿbûl yôm*, comme en 4Q MMT.

On a expliqué pour finir le texte **4Q 265** (PAM 43.304, 43.305 et 43.306). Il s'agit d'abord de règles disciplinaires punissant des écarts de conduite, règles analogues plutôt qu'identiques à celles de 1Q S 6, 24 — 7, 25. Un autre fragment concerne la procédure d'admission dans la secte, comparable à 1Q S 6, 13-23. Le troisième fragment et le début du quatrième ont pour objet le sabbat dont 1Q S ne parle pas, mais qui a sa place en *CD* (A 10, 14 — 11, 18). Le nouveau texte permet de résoudre la difficulté posée par le passage corrompu de *CD* 11, 13-16 : s'ils ont interdit de tirer d'un fossé un animal qui est tombé un jour de sabbat, les sectaires n'ont pas poussé la rigueur jusqu'à laisser un homme se noyer. Il est aussi question d'une distance conventionnelle de trente *ris* (seconde attestation qoumrânienne de ce nom iranien du « stade ») pour certaines observances. La fin du quatrième fragment paraît reprendre la formule de 1Q S 7, 25 — 8, 4 sur la constitution de la communauté et annonce à ce propos le jugement des « temps de l'iniquité » (ce syntagme doit se retrouver en 11Q Melkisedeq 20). Cette référence à l'eschatologie entraînerait-elle une réflexion sur la protologie ? Il est question en effet d'une « première semaine » qui ne peut être que celle de l'histoire universelle puisqu'il est parlé de la sainteté du jardin d'Eden et de ses fruits en des termes très semblables à ceux de Jubilés 3, 12. Cela vient juste avant une citation de Lévitique 12, 2-3 concernant l'impureté de la parturiente, double pour la naissance d'une fille. Faisant succéder cette règle à une loi sur le sabbat, l'enchaînement est très proche de ce qu'on lit en Jubilés 2, 17-33 et 3, 8-14.

Il a été rendu compte au séminaire de deux ouvrages récents : H. Stegmann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus* (1993) et F. Garcia Martinez, *Textos de Qumran* (1992).

## PUBLICATIONS

« De quelques œuvres peu connues de Renan », *Etudes renaniennes* 88, 1992, p. 3-15.

« L'œuvre savante d'Ernest Renan » (discours prononcé à la séance de rentrée des cinq Académies, le 20 octobre 1992), *Etudes renaniennes* 94, 1993, p. 3-8.

« Renan philologue », *Mémorial Renan*, Paris, 1993, p. 281-292.

« Propos d'ouverture » (du colloque tenu à Rennes le 24 octobre 1992 sur « Renan aujourd'hui »), *Mémorial Renan*, p. 409-412.

« Le psaume 89 », *Semitica* XLI-XLII, 1993, p. 139-158.

En collaboration avec Philippe de Robert, *Les Livres de Samuel*, Commentaire de l'Ancien Testament VII, Genève, 1994, 649 p.

« L'honneur du groupe et la religion : le cas de l'ancien Israël » dans U. BIANCHI (éd.), *The Notion of Religion in Comparative Research. Selected Proceedings of the IAHR Congress*, Bergame, 1994, p. 12-17.

« Importance actuelle d'une spécialisation en orientalisme ancien », *Revue de l'Institut catholique de Paris* 46, avril-juin 1993, p. 225-232.