



LE TITRE KYRIOS

ET

LA DIGNITÉ ROYALE DE JÉSUS

A lire les paraboles eschatologiques (Mt., xxiv, 37-xxv, 46 ; Lc., aux passages parallèles), on est surpris de constater l'insistance avec laquelle les sources reviennent sur le terme *Kyrios*. Cela paraît répondre à un dessein. D'autre part, dans cette même section évangélique, l'idée de la royauté de Jésus est tout à fait à l'avant-plan, et saint Luc lui-même nous suggère l'impression qu'il faut avoir en lisant ces pages : « Jésus était aux portes de Jérusalem, et (les disciples) pensaient que le *Royaume de Dieu* allait bientôt apparaître » (Lc., xix, 11). On est incliné à se demander si le titre *Kyrios* ne serait pas en relation avec la dignité royale que l'on reconnaît à Jésus, Christ et Roi. Ainsi posée, la question s'élargit et se dédouble naturellement. Le terme *Kyrios* constitue-t-il réellement un titre royal ? Nos documents chrétiens ont-ils gardé le souvenir d'un moment où l'on aurait nettement perçu le lien entre ce titre et la dignité messianique royale de Jésus ?

L'étude de ces thèmes offre un certain intérêt, au point de vue de l'histoire des origines chrétiennes et du développement du culte rendu à Jésus-Christ dès la naissance de l'Eglise. On connaît la thèse retentissante, mais sûrement trop unilatérale, amplement proposée par Bousset¹. Il s'agit de déterminer en quel milieu et sous quelles influences le titre *Kyrios* est venu s'attacher au Christ. Pour Bousset, le titre *Kyrios*, essentiellement religieux et divin, est né du culte, dans les petites communautés hellénistiques qui, antérieurement à saint Paul, se sont

1. *Kyrios Christos*, Göttingen, 1913; *Jesus der Herr*, Gött., 1916. C'est au premier ouvrage que se rapporteront nos références, quand nous citerons simplement BOUSSET.



mises à traiter Jésus comme un des dieux à mystères du paganisme. Saint Paul a reçu d'elles, à Antioche, ou à Tarse, ou à Damas (?), avec le vocable qui devint le centre de sa conception religieuse, ses idées mystiques et le fondement de toute sa théologie¹.

On oppose avec raison, à cette théorie, que saint Paul a identifié le *Kyrios* chrétien avec le *Kyrios* de l'A. T.², mais on peut trouver que la question d'origine du titre n'est pas tranchée ipso facto, car on prétendrait aisément que l'exégèse suppose le culte ; et d'autre part on ne comble pas encore ainsi le fossé que d'aucuns s'obstinent à creuser entre les communautés palestiniennes et les églises hellénistiques pauliniennes. La formule *maranatha*, un bien primitif s'il en est, invite d'ailleurs à chercher dans la direction de l'araméen, où *mar* (sous les formes *mari*, *maran*), fournit un parallèle au *Kyrios* grec.

D'après M. Wernle³, le titre *Kyrios-mar*, incluant primitivement le culte de Jésus, serait issu de *marê*, avec sens divin, du livre de Daniel, qui aurait été attribué à Jésus après sa résurrection. Ceci peut avoir une part de vérité, mais n'est sûrement pas suffisant comme explication.

J. Weiss doit avoir raison quand il donne un antécédent au culte de Jésus ressuscité dans le respect dont il fut entouré vivant⁴. Mais on hésite à le suivre quand il choisit, pour force motrice du développement du culte, l'idée de la dignité de Jésus comme docteur, et rattache ainsi le titre *Kyrios* à un *mari* ou *maran* araméen qui aurait la même signification que *rabbi*⁵. Cette idée de la dignité de Jésus, docteur et maître, est trop extérieure au développement de son culte pour le conditionner essentiellement ; et d'un autre côté on ne peut pas démontrer que *maran* — le terme *maranatha* et la formule *ὁ κύριος ἡμῶν* nous obligeant à exclure *mari* — ait jamais eu ce sens caractéristique de *rabbi* que l'on postule.

1. *Kyrios Christos*, p. 92-125.

2. Cf. VAN CROMBRUGGHE, *De verbo incarnato*² p. 13 ss. — WEINEL, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Grundriss der Th. Wissenschaften) 1921, p. 398, admet, à côté d'autres influences, celle des LXX.

3. Dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 25^e année, fasc. 1-2, p. 20 ss. Nous n'avons pu malheureusement prendre contact avec les idées de M. Wernle qu'à travers les critiques de BOUSSET, *Jesus der Herr*. Voir, pour le point qui nous intéresse ici, p. 17.

4. *Das Urchristentum*, p. 576, note 2. Cf. ALTHAUS, dans *Neue Kirchl. Zeitschrift*, 26 (1915), p. 534.

5. WEISS, *ibid.* ; cf. DALMAN, *Die Worte Jesu*, p. 266 ss. ; SEEBERG, *Ursprung des Christusglaubens*, 1914, p. 15 ; ALTHAUS, *loc. cit.*, p. 532 s.

Il nous semble que l'on devrait chercher la solution du problème dans une direction toute différente. L'importance que prennent les idées royales et messianiques dans le développement du culte et de la christologie nous font croire que *Kyrios* ne peut être étranger à ces idées ; et s'il est avéré que *Kyrios-maran* est un titre royal, il a pu — il a dû — être donné à Jésus durant sa vie et après sa résurrection ; il a pu être réclamé par le Christ lui-même, en quelque circonstance solennelle. Le titre royal, par lui-même, prend facilement une signification religieuse. Appliqué au Messie, surtout appliqué concrètement au Messie Jésus, qui se présentait avec sa puissance de thaumaturge et son autorité divine, il devait prendre une valeur religieuse transcendante. Quand Jésus fut élevé dans sa gloire royale, qui était aussi la gloire de Dieu (*δόξα*), et que sa dignité divine apparut dans une lumière nouvelle, le titre *Kyrios* se trouvait exprimer admirablement toute la signification religieuse du Sauveur ; on le donnait à Iahvé, roi de son peuple, on vit qu'il appartenait au Roi-Messie Jésus, le Dieu fait homme, avec la même plénitude de sens.

Nous aurons donc à démontrer avant tout — ce sera l'objet unique de cet article, — que *l'appellation Kyrios-maran est un titre usuel et caractéristique des rois*, qui leur convient de par le simple fait de leur dignité royale, indépendamment de toute qualité divine dont ils peuvent se targuer. Il nous restera ensuite à suivre les traces, dans nos documents chrétiens, de ce titre royal et à établir, par une convergence d'indices, que c'est bien avec ce sens, indicatif de la dignité royale au premier plan, que le titre *Kyrios-maran* s'est attaché à la personne de Jésus-Christ.

Dans l'acception commune et très étendue du terme *Kyrios*¹ signifiant *seigneur, maître, Monsieur*, etc., plusieurs spécialisations se sont établies. A côté de la spécialisation essentiellement religieuse qui fait du titre l'appellation de certains dieux², il en existe une autre, prétendons-nous, également importante, pour ne pas dire plus, qui fait de *Kyrios* un titre du protocole des rois. Cette proposition ne devrait sans doute pas se démontrer, si une regrettable confusion n'était passée dans les

1. Cf. SOPHOCLES, *Greek Lexicon*, au mot *Κύριος*, 4, (a).

2. Voir surtout DREXLER, dans l'article que nous allons citer.

mœurs. Parce que l'on veut que *Kyrios* appartienne spécifiquement et uniquement à la langue religieuse, à la langue du culte, on en fait le même attribut divin, qu'on le trouve appliqué aux souverains ou à certains dieux orientaux¹ ; on conclut même de l'emploi du titre à la divinisation des monarques qui le reçoivent. Les invraisemblances historiques auxquelles accule semblable théorie prouvent à tout le moins qu'elle manque de nuances. Poussée avec rigueur, elle conduirait à donner l'apothéose, de leur vivant, aux Hérodes, aux Candaces d'Éthiopie, qui n'y ont sans doute jamais pensé, et qui ne l'ont pas reçue après leur mort. Et pourquoi s'arrêter ? Les moindres gouverneurs de province, en vertu de ce titre, s'il suffit, revendiqueraient, eux aussi, les honneurs divins². Nous soutenons donc que *Kyrios* avec ses antécédents sémitiques *bêlu*, *adôn*, *mar* (accompagné dans ce cas de pronoms personnels compléments), quand on les trouve appliqués aux souverains, constituent essentiellement un titre royal. Ce n'est que concrètement, par des réactions extérieures, qu'ils prennent çà et là une couleur religieuse. Nous ne prétendons pas pour autant que ce même titre *Kyrios*, de même que *bêlu* et *adôn*, ne puissent devenir des qualificatifs de la divinité, ni qu'il n'y ait jamais contamination des acceptions l'une par l'autre ; mais en règle, pensons-nous, il faut maintenir la distinction.

Il faut évidemment chercher dans le monde oriental et surtout sémitique les origines du titre appelé à tant d'avenir. C'est là que le concept représenté par notre mot « Seigneur » est vraiment chez lui ; les relations de maître à serviteur ou esclave y sont essentielles et conditionnent la constitution et la conception de toute société ; la dépendance vis-à-vis du chef a été considérée comme la suprême sécurité et a fait fonction de noblesse. Le roi est naturellement « Seigneur » vis-à-vis de ses sujets, aussi bien que le dieu vis-à-vis de ses hommes liges. Pour faire l'histoire complète du mot et de ses applications, il faudrait donc partir du titre assyro-babylonien *bêlu*

1. DREXLER, art. *Kyria und Kyrios* du Dictionnaire de Roscher, II, I, col. 1764 ; DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 1909, p. 263-275 ; BOEHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos*, p. 53 ss. ; BOUSSET, *Kyrios Christos*, p. 109 ss. ; LIETZMANN, *Handbuch*, III, I, p. 93 ss. ; LOHMEYER, *Christuskult und Kaiserkult*, p. 23 s. et notes correspondantes.

2. Il ne faudrait pas confondre la cause de tous les gouverneurs avec celle de quelques généraux romains victorieux, dont le culte s'unit ou plutôt se confondit avec celui de la déesse Rome. Voir sur ce culte WISSOWA, *Religion und Kultur der Römer*², p. 341.

et du vocable égyptien *néb*. Mais étant donné le but que nous poursuivons, nous devons concentrer notre attention sur l'aire géographique qui, avec la Palestine pour centre, embrasse la Syrie et l'Égypte¹, et nous intéresser avant tout aux dialectes araméens et à la langue grecque ; sans nous arrêter aux grandes civilisations fondamentales², il nous importe par-dessus tout de connaître le sens que l'on donnait au titre *Kyrios* lorsque, dans le monde araméen et gréco-romain, les souverains s'en paraient. Nous apporterons cependant quelques exemples anciens, choisis avant tout en Syrie, pour montrer combien ce titre, avec signification de dignité royale, appartient au très vieux fonds des idées araméennes.

Dans les correspondances échangées au XV^e (XIV^e) siècle entre les princes vassaux de la côte méditerranéenne et de son hinterland et les Pharaons Aménophis III et Aménophis IV (Lettres d'El-Amarna, n° 45-339 de l'édition de Knudtzon), le Pharaon est toujours appelé le Seigneur (*bêlu*) vis-à-vis de son vassal, celui-ci étant le serviteur (*ardu*)³.

Voici, par exemple, le style de Rib-Addi, « l'homme » de Gébal (Byblos), dans une lettre au Pharaon :

« Rib-Addi à son Seigneur, le roi des pays, le grand roi, le roi du combat : Que Ba'alat de Goubla donne force au roi, mon Seigneur. Aux pieds de mon Seigneur, mon soleil, je me prosterne sept fois, sept fois... Que le roi consulte les archives de la maison de son père, pour voir si l'homme qui est à Goubla n'est pas un serviteur fidèle... » (n° 74).

Parlant à un gouverneur et général égyptien, il désigne le roi par les termes : « le roi, ton Seigneur » (n° 73, ligne 35). On pourrait dire dans ce même cas : « le roi, notre Seigneur » (n° 145, l. 17 s.).

Ces formules appartiennent au protocole et reviennent dans ces documents un nombre de fois incalculable. Elles ne marquent en aucune façon un culte ; *bêlu* y signifie « le maître » : c'est évident dans des documents comme

1. BOUSSET, p. 108 ss., cherche en Syrie et en Égypte le berceau du titre *Kύριος*.

2. En Assyro-Babylonie, en particulier, *bêlu* a une nuance religieuse. Mais cela tient avant tout à l'inextricable enchevêtrement des idées de royauté des dieux et de divinité des rois. Voir Chr. JEREMIAS, *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige*, Leipzig, 1919. Il faut noter que là aussi la divinisation du roi ne se fait généralement qu'après sa mort (p. 22).

3. Cf. KNUDTZON, *Die El-Amarna Tafeln*, II, p. 1009.

le n° 96, où le roi est « *le maître* » (possesseur) d'ânes, non sans quelque allusion à ses sujets (ligne 23 ; comparer avec l. 12 ss.) ; et le n° 73 où Amanappa devra « *dire au roi, son Seigneur : Puisque tu es mon père et seigneur* » (lignes 35 s.).

Ce sont d'ailleurs les mêmes termes *Seigneur* et *serviteur* qui déterminent à leur tour les relations entre les petits souverains vassaux et leurs sujets, comme entre les princes et des officiers supérieurs égyptiens. Ainsi par exemple : n° 73, l. 27, « *votre Seigneur* », (aux habitants d'Ammia vis-à-vis de leur prince). N° 75, l. 34, « *leur Seigneur* », à propos encore des gens d'Ammia. N° 81, l. 12, « *votre Seigneur* », aux habitants de Berouna. N° 102, l. 22, « *les Seigneurs des villes* ». Id. n° 138, l. 49. Rib-Addi lui-même est appelé « *notre Seigneur* » par ses sujets (n° 138, l. 65), lesquels, pour désigner le Pharaon, disent « *le roi, ton Seigneur* » (le Seigneur de Rib-Addi), dans le même document, l. 124. — Voici d'autre part comment le fils d'Aziri, d'Amourrou, parle à un haut fonctionnaire égyptien : « *Tu es mon Seigneur. Puisse mon Seigneur écouter son serviteur. Aziri est ton serviteur. Ne le retiens pas. Renvoie-le vite, qu'il protège les territoires du roi, notre Seigneur* » (n° 169, l. 10 ss.).

Telle est donc la phraséologie de Gébal et des autres petites principautés : les sujets disent, en parlant de leur roi, prince, ou gouverneur : « *notre Seigneur* ». Quand celui-ci s'adresse au Pharaon son suzerain, il dit lui-même : « *mon Seigneur* », tandis que ses sujets désignent le Pharaon par l'expression « *le roi (ou Seigneur) de notre Seigneur* ». L'emploi constant du pronom complément met en relief ces *relations de dépendance immédiate* qui existent entre le souverain et ses sujets, et qu'exprime essentiellement le titre « *Seigneur* ».

Nous rencontrons un vocabulaire identique aux livres de Samuel et des Rois. Le Dictionnaire de Gesenius-Buhl dit, au mot *Adôn* : « *Adôni*, mon Seigneur, terme de politesse... adressé spécialement au roi ». Il faut certainement dire plus et reconnaître que *Adôni*, *Adonéka*, etc. est d'un usage tellement fréquent, à l'adresse des rois, que c'en devient leur titre propre. Il serait fastidieux de recueillir tous les exemples : nous signalerons les principales formules, avec quelques passages plus caractéristiques.

Mon Seigneur, ton Seigneur, etc. (1 Sam., XXIV, 11, XXV, 28 ss., 41 ; II Reg., IX, 7, etc.) ; II Reg., XVIII, 23, où le grand échanson assyrien dit au ministre d'Ezéchias :

« Est-ce à ton Seigneur et à toi que mon Seigneur m'a envoyé dire ces paroles ? »

Mon Seigneur le roi, ton..., etc. (I Sam. , xxvi, 17. 19, xxix, 8, etc., formule extrêmement fréquente) ; I Reg., I, 36 ; *Iahvé, le Dieu de mon Seigneur le roi*. — I Reg., I, 20 : *mon Seigneur le roi*, tout Israël a les yeux sur toi, pour que tu fasses connaître qui doit s'asseoir sur le trône de mon Seigneur le roi après lui. Cfr. I, 27.

Mon (ton, etc.) Seigneur le roi David. I Reg., I, 31 : *Vive mon Seigneur le roi David* ; I, 37 : Qu'il élève son trône (de Salomon) au-dessus du trône de mon Seigneur le roi David.

Notre Seigneur David, (I Reg. , I, 11) ; *votre Seigneur Saül* (II Sam., II, 7).

En résumé, une lecture rapide d'une concordance permet de constater que l'on dit tout naturellement, en s'adressant au roi : « *mon Seigneur* » ou en parlant de lui : « *mon Seigneur, ton Seigneur* », etc. Très facilement les familiers du roi en viennent à dire : « *notre Seigneur* », et ses sujets emploient la même formule. Fréquente est la formule : « *mon Seigneur le roi* » ; et parfois, il devient évident qu'elle équivaut à quelque chose comme « Excellence » : particulièrement instructif est à ce propos le 1^{er} chapitre du 1^{er} livre des Rois. — La formule longue : *mon Seigneur le roi David*, est à remarquer. Le titre sert aux rois voisins, et aux rois d'Assyrie. Le terme Seigneur conserve évidemment son sens fondamental de maître ; il marque les relations des serviteurs ou des sujets avec leur roi propre ; et il faut constater une nuance entre la façon dont les officiers, familiers, etc., emploient le mot et la façon dont les simples sujets s'en servent. Le roi est à un titre supérieur le seigneur de ses familiers.

On peut trouver dans les autres livres de la Bible ce même usage de « seigneur », moins fréquent évidemment, les sujets traités s'y prêtant moins : voir Gen., XLII, 30 ; Is., XIX, 4 ; xxxvi, 8-12 ; Jér., xxxvii, 20 ; Ps., XLV, 12 ; CX, 1. L'emploi du pluriel majestatif est à remarquer et prouve que nous avons affaire à un véritable titre : Gen. , XLII, 30 ; Ps. , XLV, 12 ; I Reg. , I, 33 etc.

Aux circonstances solennelles, c'est le cri « le Seigneur » qui acclame le roi. On crie à son intronisation : « Vive le roi, » ou bien plutôt « Vive notre Seigneur le roi (Salomon) ! » (I Reg., I, 39-40, Cfr., I, 31). Quand on est reçu en audience, on se prosterne en disant : « Mon Seigneur » (I Reg. , I, 17. 24.).

Aux funérailles royales, le peuple tout entier se lamente en ces termes : « *Hélas, le Seigneur ! Hélas, sa majesté !* » (Jér., xxii, 18 ; xxxiv, 5.).

Le terme *adôn* fut sûrement employé en phénicien avec le même sens d'épithète royale. Dans la plus ancienne inscription (*Baal du Liban*, CIS, 1,5, Cooke 11, du VIII^e siècle), le gouverneur de Qarth-Hadacht s'intitule « *serviteur* » de Hiram, roi de Sidon. Nul doute qu'il ne donne à son roi le titre corrélatif « Seigneur ». L'usage de *adôn* est propre aux Phéniciens et aux Hébreux. Ce mot est devenu un prédicat de la divinité, en Phénicie comme en Israël, mais on ne peut douter que la désignation, par le titre, du maître humain, simple maître ou roi, ne soit primitive vis-à-vis de l'acception de l'épithète comme attribut des dieux ou de Iahvé¹.

Le passage au monde araméen se fait très bien par les textes de Sindjirli. Nous entrons là pour la première fois en contact avec le terme *maré*, qui aura des états de service remarquables. Nous apprenons qu'au VIII^e siècle le protocole des cours vassales vis-à-vis du grand roi est resté ce qu'il était au temps des lettres d'El-Amarna.

Dans la dédicace de la statue de son père Panammou², Barrekoub félicite celui-ci de « s'être attaché au manteau de « *son Seigneur* » בראה *le roi d'Assyrie* » (ligne 11). Deux fois l'inscription répète la même expression : « *son Seigneur le roi d'Assyrie* » (l. 12 et 17) ; elle emploie trois fois une expression plus complète : « *son Seigneur Téglath-Phalasar, roi d'Assyrie* » (l. 13, 15, 16) ; une fois le titre simple, toujours à l'adresse du roi : « *mon Seigneur* ».

Le même Barrekoub, dans l'inscription inaugurale de son nouveau palais (Sindjirli : Barrekoub, Cooke 63), écrit : « Pour la justice de mon père et ma propre justice, mon Seigneur Rekoub-el et *mon Seigneur Teglat-Phalasar* m'a fait asseoir sur le trône de mon père » (lignes 4-7). Parce que le même titre est employé en parlant du dieu et en parlant du roi, on ne peut pas en conclure pour autant que Barrekoub prenne le grand roi pour son dieu. C'est de lui qu'il tient son autorité, c'est vrai, mais comme vassal (serviteur, l. 3). Ce n'est que dans la formule archaïque qu'il récite : « *Seigneur des quatre parties de la terre* »,

1. Voir BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, p. 65 s. Nous avons intercalé dans la phrase de Baudissin l'incise « simple maître ou roi », qui exprime, croyons-nous, l'impression des textes.

2. COOKE, *A Text-book of North-semitic Inscriptions*, 1903, n° 62.

pour traduire le vieux titre *šar kibrat irbitti*, que « Seigneur » prend une nuance sacrée. Barrekoub a sans nul doute avec son dieu Rekoub-el des relations plus intimes, et d'un autre ordre. Il dit de celui-ci, avec un autre accent : « *mon Seigneur est Baal de Harran* ¹ ».

Nous voici dans le monde araméen, à la période des Achéménides. Les papyrus araméens d'Eléphantine font entrevoir un usage de *marê* que nous croyons assez caractéristique.

Quand, en 407, les Juifs d'Eléphantine adressent leur requête à Bagoas, le satrape de Jérusalem, l'ethnarque de la petite colonie militaire et les prêtres lui écrivent en ces termes ² :

« *A notre Seigneur (maran) Bagohi, gouverneur de Judée, tes serviteurs Iedoniah et ses confrères, prêtres dans la cité de Iêb. Que le Dieu du ciel salue bien des fois, en tout temps, notre Seigneur, et qu'il t'établisse en faveur auprès du roi Darius...* » (Pap. 1 de l'édition Ungnad, lignes 1 et 2). La même expression *notre Seigneur* revient à la ligne 18, puis l. 23.

Le papyrus d'Euting (éd. Ungnad, pap. 2^a) commence comme suit ³ :

« ... que les Egyptiens se sont révoltés ; nous, nous n'avons pas abandonné nos postes, et l'on n'a trouvé rien de mal à nous reprocher. En l'année 14 du roi Darius, alors que *notre Seigneur Archam* s'en fut vers le roi, voici le méfait des prêtres de Knoub... »

L'expression « *notre Seigneur Archam* » a fortement attiré l'attention. M. Sachau, après M. Euting, concluait de cette façon de désigner le satrape d'Égypte Arsamès que le document ne lui était pas adressé ; que le destinataire en était quelque grand de Perse ⁴. Plus justement, semble-t-il, M. Ungnad et M. Staerk s'en tiennent au sens obvie du document en l'adressant à Arsamès. Il n'en est pas moins vrai que le fragment A, dont nous avons cité les premières lignes, prend l'allure d'un récit et que *maran*, employé dans ce contexte, ressemble très fort à un titre honorifique spécial, comme serait « son Excellence ⁵ ». Et c'est d'ailleurs parce qu'on s'adresse

1. Bas-relief de Barrekoub à Sindjirli. COOKE, p. 182 ; reproduit par JEREMIAS *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* ³, p. 246.

2. Traduction du R. P. LAGRANGE, dans *R. B.* 1908, p. 326.

3. Traduction d'après M. CLERMONT-GANNEAU, dans *R. B.* 1905, p. 147.

4. SACHAU, *Aramäische Papyrus...*, p. 26.

5. STAERK, *Alte und Neue aramäische Papyri* (Kleine Texte) p. 3, note 1.

à Arsamès lui-même qu'on l'emploie ; dans les autres cas, parlant de lui à la troisième personne, on dit *Arsamès* tout court.

Le terme *maran* revient plusieurs fois dans les documents adressés aux gouverneurs (1, ll. 1. 2. 18. 23 = 2, ll. 17. 22 ; 2^a, A, l. 2 ; 5, ll. 7. 12. 13), et dans ces seuls documents (si nous laissons de côté le papyrus 4), de telle sorte qu'on se croit autorisé à dire qu'il est commandé par l'étiquette. Quant à ce cas du papyrus 4, où *maran* est employé aux lignes 1 et 5, on donne volontiers raison à M. Staerk qui, de l'emploi du titre, conclut que le destinataire ne peut être que le satrape¹.

M. Ungnad² veut au contraire que *maran* remplace le pronom de la seconde personne, suivant les analogies de l'usage oriental d'aujourd'hui. Cela ne peut suffire. Que la valeur du terme « Seigneur » aille parfois en se dégradant jusqu'à devenir, à la fin, un simple synonyme de notre mot « Monsieur », c'est fort juste, bien que, dans les papyrus d'Éléphantine, il y ait toujours, attachée à *mari*, *marak*, etc. , une nuance de respect ; on ne dit pas cela à tout le monde ni de tout le monde. Mais à côté de l'usage commun, il y a place pour un usage très spécial, où *maran*, *notre* Seigneur, s'applique au gouverneur³.

Il est d'autant plus facile, pensons-nous, d'admettre cette façon de voir qu'à ce moment les rois de Perse, ne le trouvant pas sans doute assez expressif, semblent renoncer au titre traditionnel « Seigneur » pour se cantonner dans les formules « roi » et « roi des rois⁴ » ; que d'autre part le terme « seigneur » n'avait pas perdu toute noblesse puisque dans cette même littérature d'Éléphantine, Iahvé s'intitule « le Seigneur du ciel⁵ », comme au livre de Daniel (V, 25), cette expression mettant en relief, comme nous le dirons, la royauté de Iahvé.

Il faudrait tenir compte aussi du fait que nous retrouvons en Égypte, à la période romaine, le titre *κύριος* ou *ὁ κύριος ἡμῶν* attribué particulièrement aux gouverneurs⁶.

1. *Ibid.*, p. 33.

2. *Aramäische Papyrus aus Elephantine*, p. 1, note 2.

3. Nous pensons trouver un usage analogue dans Néh., III, 5, où le titre « Seigneur » doit désigner le gouverneur Néhémie ; Esd., X, 3, où « mon Seigneur » désigne sûrement Esdras.

4. D'après HÉRODOTE, I, 90, l'appellation *δέσποτα* était employée (LIETZMANN, 94).

5. Papyrus 1, l. 15.

6. Cf. SCHUERER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, I³, (1901), p. 66, n. 2 ; HELBIG, *Auswahl aus Griechischen Papyri* (Sammlung Göschen) p. 86. Par contre, LIETZ

On établirait facilement, croyons-nous, des ponts qui conduiraient de l'usage suivi sous la domination des Perses à celui que nous revoyons en vigueur à l'époque romaine, par exemple : I Mac., II, 53 *κύριος Αἰγύπτου*, à l'adresse de Joseph, vice-roi d'Égypte ; IX, 25 *κύριος τῆς χώρας*, des gouverneurs. En Phénicien, *rab* sert à désigner le gouverneur.

Dans les parties araméennes du livre de Daniel, nous retrouvons *maré* avec son sens, que nous considérons comme fondamental, de titre royal. Dan. IV, 16, *mari* à l'adresse de Balthasar (Gr. *κύριε*) ; Dan., IV, 21 : « *Mon Seigneur (Mari) le roi* » (Θ.: τὸν κύριον μου τὸν βασιλέα.) En Dan., II, 47, les LXX traduisent l'expression araméenne *maré malkin* par *κύριος τῶν βασιλέων*. Le titre est donné à Dieu, mais c'est celui que porteront les Ptolémées, comme nous allons bientôt le constater ; et il est bien difficile que *maré*, encore ici, ne signifie pas avant tout : « roi ». De même en Dan., V, 23, *maré* est appliqué à Dieu dans l'expression *Seigneur du ciel*, clairement parallèle à la formule *roi du ciel* (Dan., IV, 34). En toutes ces formules, qui doivent s'expliquer l'une par l'autre, *maré* ne peut être qu'un titre marquant spécifiquement la royauté, que ce soit celle du monarque ou celle de Dieu.

A parcourir les inscriptions phéniciennes de l'époque des Ptolémées, on croit voir qu'un mouvement s'est produit dans la répartition du titre *Adôn*. Non seulement on continue à l'appliquer aux dieux, comme précédemment ; mais on dirait qu'il leur est réservé. Hâtons-nous de dire que ce peut n'être qu'une apparence. Si l'on n'affecte plus *adoni* comme titre royal, on peut en chercher la cause dans un mot d'ordre venu de la cour. Comme les rois de Perse, les diadoques trouvent insuffisant ce titre que les moindres souverains peuvent porter ; il leur faut une épithète qui soit une affirmation de leur suzeraineté. *Adôn milkim*, traduction (?) de *κύριος βασιλείων*, joue ce rôle, et la formule exprime non pas la divinité du monarque, mais son pouvoir œcuménique¹. Ainsi, dans l'inscription bilingue de Larnax Lapéthos (CIS,

MANN, Handbuch, III, I, p. 94, trouve cet usage « accidentel ». La Chrestomathie de Wilcken (MITTEIS und WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* I, 2, fournit bon nombre d'exemples : n° 13, l. 2 ; n° 18, c. I, l. 4. et 9 ; n° 35, c. I, l. 11, 12. (σοι τῷ κυρίῳ) ; n° 23, l. 1 (τῷ κυρίῳ ἡμῶν... κόμῃτι) ; p. 67 sub n° 43. P. Lips. Inv. 362, l. 8 ; n° 43, l. 5 etc. — Cf. Wadd. 1907.

1. « *The Chief Holder of Royal Power in the East.* » COOKE, *op. laud.* p. 38. Voir là aussi une série d'exemples de l'emploi de *Adon milkim*.

1. 95 ; Cooke 28) à l'expression phénicienne *au Seigneur des rois Ptolémée* correspond simplement dans la partie grecque : βασιλέως Πτολεμαίου. Et cette inscription est dédicatoire d'un autel élevé à 'Anath et au roi ! C'eût été le cas, ou jamais, de se servir du *Kyrios* avec sens religieux. — Quand de par ailleurs les Phéniciens veulent donner aux Lagides un titre divin, ils ont la ressource de puiser aux riches trésors de la titulature officielle d'Alexandrie : les *divins Adelphoi* deviendront *éloné aḥaim* (Cooke 10, lignes 7,8). *Elôn* traduira Θεός, s'opposant à *Adôn* comme Θεός à κύριος.

Les inscriptions nous révèlent le langage officiel. Mais on peut se demander si, en marge de celui-ci, *Adoni* ne conservait pas sa valeur traditionnelle de titre royal. La correction de M. Clermont-Ganneau à l'inscription de Narnaka (Cooke 29 ; *ibid.*, p. 86) nous permettrait en effet de la retrouver, et très accentuée. Yatanbaal, le gouverneur du district, au moment des compétitions entre Ptolémée VII Philométor et son frère, pour protester de son attachement à Philométor qu'il considère comme le successeur dynastique légitime, offre des sacrifices « *au Seigneur qui est sien, Melqarth* », et « *au Rejeton légitime (?) de Cléopâtre (?) et à son (Seigneur)* », c'est-à-dire *son roi*.

Le titre Seigneur serait dans ce contexte l'équivalent de « roi », et marquerait même très explicitement la dignité royale, avec l'obligation qui découle pour le vassal d'en accepter la reconnaissance.

L'esprit dans lequel M. Clermont-Ganneau procède à sa restitution nous intéresse d'ailleurs autant, et plus, que la correction prise matériellement. L'illustre orientaliste part certainement de l'idée que « mon Seigneur » est le titre du souverain régnant. « Cette légère correction, écrit-il ¹, nous donnerait un mot excellent en soi, et parfaitement en situation : מלך, « et à mon Seigneur ». Ce serait la qualification du Souverain de qui Yatanbaal était le vassal. Si l'on admet cette lecture rectifiée, on notera la nuance observée dans l'emploi du vocable : מלך « Seigneur ». Quand Yatanbaal parle de son maître terrestre, il se sert de ce vocable directement avec le suffixe pronominal : למלכי, « à mon Seigneur ». Quand, au contraire, il parle de son dieu, de Melkart, il a recours à une périphrase, dont l'emphase même accentue encore

1. *Études d'archéologie orientale*, II, p. 168.

le caractère respectueux : לַאֲדֹנָי אֲשֶׁר לִי, « au Seigneur qui est à moi, qui est le mien » (ll. 9, 10). »

Nous touchons au cœur de notre sujet en abordant l'examen de la signification que revêt le terme « Seigneur » dans les petits royaumes syriens de culture foncièrement sémitique, au moment où ils se laissent pénétrer d'idées ou du moins de coutumes, modes et expressions hellénistiques, puis romaines.

N'avons-nous pas chance de rencontrer dans la langue de ces petits peuples, vivant dans des conjonctures analogues à celles des Juifs, d'excellents parallèles des premières phraséologies chrétiennes ?

Les inscriptions nabatéennes nous fournissent quantité de renseignements, partant du second siècle avant notre ère, jusqu'à la fin du premier siècle après. Et par un heureux destin, c'est précisément le long règne d'Arétas IV, contemporain de la naissance du Christianisme (9 avant J.-C. — 40 après) qui nous a laissé la plus riche moisson d'inscriptions et de monnaies ¹.

Les épigraphistes reconnaissent que *marana* était à Pétra le titre du roi, et plus précisément du roi régnant ². Ceci nous dispense d'entrer dans de trop longues considérations pour démontrer une chose claire.

Le titre *marana* désigne toujours le roi régnant, sans exception aucune, non pas seulement quand on s'adresse à lui, mais quand on parle de lui, même un seul de ses sujets. Le titre est en passe de devenir un appellatif ; il est au moins aussi spécifique de la royauté que le mot français « Sire », et on le traduirait sans doute plus exactement encore par notre expression : le souverain. Donnons des exemples.

Dans une inscription funéraire de Hégra, de l'an 4 de notre ère (CIS, II, 199 ; Cooke 81), Houchabou propose, pour qui violerait son tombeau de famille, une amende au dieu Douchara et à « notre Seigneur Arétas, le roi » (notre traduction conserve, comme dans les textes suivants, la place que les mots occupent en nabatéen). Même expression, dans le même contexte, CIS, II, 205, ligne 10, et 206, l. 7s. (Cooke, 85 et 86).

1. Cf. SCHUERER, *Geschichte*, I³, p. 736 ss.

2. LIDZBARSKI, *Ephemeris* I p. 331, note I : « Aus CIS II 199³, 201⁴ ist zu ersehen, das כְּרֹמָה der Titel der Könige war... » Cf. même page, texte. — DALMAN, *Neue Petra-Forschungen*, p. 100 : « Wenn Duschara der 'Gott unsers Herrn' heisst wie CIS II 211, Duss. Safa. 36, weiss man, dass der regierende König gemeint ist. »

Une autre inscription de Hégra est datée la dix-septième année de notre Seigneur Arétas, roi des Nabatéens, qui aime son peuple (CIS, II, 201 ; Cooke 82, 4s.). Telle est la formule pleine du protocole du roi Arétas. Par contre, Halaphou dit absolument, pour désigner Arétas : « notre Seigneur », *marana* (CIS, II, 209 ; Cooke, 89 l. 9, Hégra, A. D. 31). C'est le même titre simple *marana* qui intervient régulièrement dans une formule assez courante pour désigner le dieu : « le dieu de notre Seigneur. » Ainsi, nous relevons : « *Douchara, le dieu de notre Seigneur* », CIS, II, 208 (Cooke 88), l. 6 ; 209 (89), l. 8, ces deux inscriptions appartenant au règne d'Arétas, et CIS, II, 350, (Cooke 94) l. 3 ; « *A'ra, le dieu de notre Seigneur qui est à Bosra* », dans l'inscription d'Imtân (Cooke, 101), de l'année 93 de notre ère¹.

Le roi s'appelait donc couramment *marana* ; et il existait la formule du protocole, plus solennelle, par exemple pour Arétas : « notre Seigneur Arétas, roi des Nabatéens, qui aime son peuple. » Or, la qualification de *marana* ne peut nullement s'expliquer par la déification du roi, et est très loin d'impliquer cette déification.

Les Nabatéens distinguaient fort exactement entre *marana*, le roi, et *élaha*, le dieu. On peut dire en effet que chez eux maré n'est pas appliqué à la divinité, si ce n'est peut-être dans l'épithète ברא ביהא, dont le sens se détermine bien difficilement², et plus tard, quand des influences étrangères eurent agi, dans l'expression que nous retrouvons à Palmyre ברי דלמא « le Seigneur du monde³. »

Le roi vivant n'était pas à Pétra un être divin, et l'épithète de Douchara ou de A'ra, « le dieu de notre Seigneur », semble exprimer, en conformité avec la vieille tradition orientale, la seule fonction religieuse du roi, intermédiaire de la divinité. Par contre, les Nabatéens connaissent l'apothéose de rois défunts, sans doute par imitation des mœurs des Lagides ; mais précisément, le roi appelé à l'apothéose ne se qualifie plus de *marana*, mais de *élaha*, le titre divin propre. Ceci ressort bien de

1. On ne peut contester la traduction, unanimement admise, de מלה בראתא par « le dieu de notre Seigneur » (le roi). מלה est à l'état construit. L'état emphatique est toujours מלהא. Le parallélisme de l'expression avec « A'ra, qui est à Bosra, le dieu de Rabel ». (CIS, II, 218) est frappant. On peut aussi la comparer avec CIS, II, 354, l. 2. Voir COOKE, p. 170, n. 29 et p. 233 ; DALMAN, *Neue Petra-Forschungen*, p. 100 ; LIDZBARSKI, *Ephemeris* I, p. 331, n. 1.

2. Voir R. B. 1908, p. 397 s. ; LIDZBARSKI, *Ephemeris* III, p. 87 s.

3. Cf. R. B. 1908, p. 244 s.

l'inscription d'El-Mer, de la 29^e année d'Arétas (20 après J.-C.), dédiant une statue à un Obodas admis à l'apothéose, probablement Obodas II ¹. La dédicace commence ainsi : « C'est la statue du *divin Obodas* (mot-à-mot : d'*Obodas le dieu*) qu'ont faite les fils de Hounéinou, etc. » Le fragment d'Uranius rend exactement la valeur de *élaha* : Ὁβόδης ὁ βασιλεὺς ὃν θεοποιούσιν ².

Nous retrouvons, à Palmyre, un vocabulaire pareil à celui des Nabatéens.

Dans la seconde moitié du troisième siècle de notre ère, la famille d'Odeinat s'élevait à Palmyre au faîte du pouvoir, faisant sa fortune en même temps que celle de son pays. Septimius Hairan, fils d'Odeinat premier du nom et fondateur de la dynastie, préside aux destinées de la ville avec le titre de *Ras*. (Vog. 22, Cooke 125, l. 2.) Le frère puîné de Hairan, Septimius Odeinat, conçoit de plus hautes ambitions et des manifestations significatives se font jour dans les inscriptions palmyréniennes ³. Or, il nous paraît que l'usage du titre *maran* traduit précisément ces prétentions, et est le prélude de revendications impérialistes de plus en plus précises et opposées à Rome. En 258, la dédicace d'une statue de Septimius Odeinat porte : *Statue de Septimius Odeinat, l'illustre consul, notre Seigneur* (Vog., 23, Wadd., 2602 ; Cooke 126). Aux oreilles palmyréniennes, « notre Seigneur » sonne vraisemblablement comme « notre roi. » D'autant que l'empereur ne reçoit pas d'autre titre : il est nommé *César, notre Seigneur (maran)*, dans une inscription de l'an 263 (Vog., 25, Wadd. 2606 ; Cooke 128). Mais en grec, dans une langue que les Romains comprennent, on montre des scrupules. On inscrit dans la partie grecque de la dédicace d'Odeinat, pour répondre à *maran*, δεσπότης, tandis que le titre *maran* de l'empereur se rend pas κύριος ⁴.

On tiendra cette position à double face, le seul terme *maran* servant en palmyrénien à titrer les empereurs comme les rois, se dédoublant dans le grec en κύριος pour l'empereur et δεσπότης, δέσποινα pour les souverains palmyréniens, jusqu'au jour où Vaballat, résolu à marcher l'égal d'Aurélien, prendra lui-même le titre de *Kyrios*. Un papyrus de Fayum (Mitteis-Wilcken, I, II

1. SCHUERER, I, p. 736.

2. SCHUERER, *ibid.*

3. Voir R. B. 1920, p. 401.

4. La restitution de κύριος s'impose, à lire Wadd. 2606. Voir aussi Ditt. Or 639.

n° 5), daté du 21 février 272 ¹, en tout cas avant que la révolte de Vaballat soit absolument consommée, donne le texte suivant : (Ἔτους) β τοῦ κυρίου ἡμῶν Αὐ[ρ]ηλιανοῦ Σεβ[α]στοῦ καὶ ε (ἔτους) τοῦ κυρίου ἡμῶν Σεπτίμιου Οὐαβαλλάθου Ἀθηνοδώρου τοῦ λαμπροτάτου βασιλέως Αὐτοκράτορος στρατηγοῦ Ῥωμαίων Μεχέρ κς.

Ὁ κύριος ἡμῶν répond pour Vaballat à Αὐτοκράτωρ. Mais étant donné que κύριος est à ce moment, comme nous le dirons, le terme populaire consacré par l'usage pour dénommer l'empereur, en particulier dans les actes ², l'emploi de ce titre ici a déjà le caractère d'une usurpation à peu près patente du pouvoir et de toutes les prérogatives impériales. Il ne restera plus à Vaballat qu'un pas à franchir, qui sera de s'intituler Auguste.

Mais nous devons retourner un an en arrière. Deux inscriptions palmyréniennes de 271 prouvent encore bien clairement que *maran* est un titre corrélatif de la dignité royale.

En 271, les deux hommes de confiance de la reine Zénobie, la veuve d'Odeinat, régente du royaume au nom de son fils aîné Vaballat, élèvent de concert deux statues, l'une au souverain défunt, l'autre à Zénobie, pour occuper une place d'honneur dans la grande colonnade consacrée aux gloires de Palmyre ³ ; la statue de Septimius Odeinat reçoit la dédicace araméenne : *Statue de Septimius Odeinat* roi des rois... Les *Septimii*, *Zabdâ*, général en chef, et *Zabbai*, général de *Tadmor*, les *egregii*, l'ont élevée à leur Seigneur... ⁴.

Le texte grec correspondant est perdu, s'il a jamais existé. Le titre « roi des rois » est un emprunt au protocole des rois perses des différentes dynasties ; Odeinat a dû s'en parer après sa victoire sur Sapor (362). Nous faisons remarquer que *Maran* fait écho au titre « roi des rois. »

Analogue était l'inscription de la reine Zénobie : *Statue de Septimia Bat-Zabbai, clarissima, pia, la reine. Les Septimii, Zabdâ, général en chef et Zabbai, général de Tadmor, les egregii, l'ont élevée à leur Dame...* (Vog., 29 ; Cooke, 131). Grâce au titre de *pia*, Zénobie fait à peu près

1. C'est la date donnée par M. Wilcken. M. Clermont-Ganneau (*R. B.* 1920, p. 425, n. 2) opte pour 271.

2. « D'ordinaire ce mot (κύριος) ne désigne que l'empereur ». (Wadd. sub n° 1907).

3. CLERMONT-GANNEAU, dans *R. B.* 1920, p. 382.

4. Vog. 28, Cooke 130. Pour la traduction de plusieurs termes, voir *R. B.* 1920, p. 382 ss.

figure d'impératrice romaine ; dans le texte grec, qui répond cette fois au palmyrénien, on a traduit מלך par δέσποινα. Tout cela dit que nous rendrions assez exactement le sens de מלך ou מלכה, dans ces contextes, par notre mot « Souverain, souveraine. »

A Palmyre comme à Pétra, il y a opposition entre les termes *maran* et *élaha*. Le roi ou l'empereur régnant, ou le roi dont il importe, par politique, de garder un souvenir vivant, reçoivent le titre *maran* ; pour les empereurs ayant reçu l'apothéose, on exprime par *élaha* l'idée du latin *divus*. Voir Vog. 15 (Cooke, 121) l. 3 : *le divin Alexandre César* (Gr. Θεός) ; Vog. 16 (Cooke, 122) l. 3 : *le divin Hadrien* (Gr. Θεός) ¹. On n'eut guère le loisir de songer à l'apothéose des souverains indigènes.

L'exemple des Nabatéens et des Palmyréniens suffirait à établir que le terme *maran* ou *marana* était employé par tous les Syriens avec la valeur spécifique d'un titre royal. Mais nous pouvons appuyer notre généralisation sur une indication positive très précise. Qu'on relise, dans Philon d'Alexandrie ², le récit de la curieuse mésaventure dont fut victime, en 38, à Alexandrie, le roi Agrippa, arrivant de Rome. Sa seule présence eut le don d'exciter la populace païenne. Ce furent d'abord des insultes ; puis on imagina une scène de carnaval. On affubla un idiot des insignes de la royauté, on lui imposa un panier défoncé(?) pour diadème, une natte pour manteau royal, un roseau de papyrus en guise de sceptre ; des jeunes gens se constituèrent ses gardes du corps ; on lui demandait justice, on l'interrogeait sur les affaires publiques ³, et tout le public le saluait du cri de *Marin* : εἴτ' ἐκ περιστώτος ἐν κύκλῳ πλήθους ἐξήχει βοή τις ἄτοπος Μάριν ἀποκαλούντων.

Ou nous nous trompons fort, ou nous voici en face de notre titre *maran*, à peine déguisé sous la transcription grecque ⁴, et la façon dont on s'en sert nous montre à

1. Cette dernière inscription date du règne d'Adrien. On anticipe l'apothéose officielle.

2. *In Flaccum* § 5, 6. MANGEY II, 521 s. Nous sommes forcés de prendre cette citation dans l'édition de Francfort 1691.

3. LAGRANGE, *Saint Marc*¹, 393 s. ; SCHUERER, *Geschichte*, I, p. 497.

4. SOPHOCLES dans son *Lexique* au mot Μάρης et dans l'Introduction p. 35 fait de Μάριν un accusatif de la seconde déclinaison, nominatif syncopé en ΙΣ, représentant *maré*. Remarquant fort à propos que nous avons là le titre d'un prince, DALMAN, *Gr. des J.-P. Aramäisch*, p. 152, n. 3, rapporte le terme grec à *mari*. Quelle que soit la façon dont on veuille expliquer la vocalisation en *i*, étant donné que *maran* est le titre royal usité, il ne peut pas se faire que *marin* ne le représente pas.

l'évidence qu'il est très indicatif de la dignité royale, et très répandu. Les Alexandrins expliquent, d'ailleurs, pour ceux qui ne seraient pas initiés, le sens de l'expression : οὕτως δὲ φασιν τὸν κύριον ὀνομάζεσθαι παρὰ σύροις ἥδεσαν γὰρ Ἀγρίπ-
παν καὶ γένει σύρον, καὶ συρίας μεγάλην ἀποτομὴν ἔχοντα, ἧς ἐβασίλευσε.

Ceux qui avaient mis le mot barbare en circulation expliquaient aux autres que c'était le terme dont on se servait en Syrie pour dénommer *le souverain* (on ne pourrait traduire autrement τὸν κύριον dans ce contexte, et nous verrons à l'instant que c'est le sens normal que Philon attache à ce vocable.) Tous connaissaient suffisamment la nationalité et la qualité d'Agrippa pour goûter la farce. De toute nécessité on doit admettre, pour donner à notre passage sa vraie signification, que *Marin* représente le titre royal *marana* ou *maran* ; et qu'il ne manquait pas de Grecs à Alexandrie pour être au courant de l'usage qu'on en faisait en Syrie : comme on peut savoir en Angleterre la valeur et l'emploi du mot « Sire » en France.

L'incident d'Alexandrie nous a conduit à la périphérie du monde araméen, à l'un des nombreux points de rencontre de la langue araméenne avec la langue grecque. Nous prendrons ici un nouveau départ pour suivre la diffusion du terme grec κύριος dans le monde oriental ou ses alentours immédiats, à l'époque hellénistique et au seuil de l'époque romaine.

La grande vogue de *Kyrios* date de ce moment. On peut s'en convaincre rien qu'en étudiant, dans le dictionnaire de Sophoclès, toutes les acceptions qui attestent un développement par rapport au grec classique, et les nombreux dérivés qui se créent. Un élément étranger a dû intervenir, qui a fait la fortune du vocable ; et que peut-il être sinon un apport du monde des idées orientales ?

Au premier siècle de notre ère, *Kyrios* avait reçu, dans les sociétés orientales, le sens très caractérisé d'un titre royal, autant dire tout court qu'il signifiait « le roi », ou « le souverain ». Les textes nous le disent aussi clairement qu'ils le peuvent.

Au commencement de son traité *De mutatione nominum*, Philon explique pourquoi Dieu a choisi de se révéler sous le nom de κύριος ; cela revient à demander pourquoi Dieu s'est présenté comme roi : ou, pour le dire dans le vocabulaire du grand Alexandrin, pourquoi Dieu, de

toutes les Puissances qui l'entourent, a manifesté de préférence la Puissance royale. « Car, remarque Philon, la dénomination κύριος tient à l'autorité et à la dignité royale (ἡ γὰρ κύριος πρόσρησις ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἐστί.) Il fallait, continue-t-il, que nous reconnussions le gouvernement divin ; « c'est pourquoi il est écrit (Philon commente Gen. XVII, 1) *le Seigneur* — et non pas Celui qui est — est *apparu* ; c'est-à-dire *le Roi* est apparu. » (διὸ λέγεται “ὥφθη” οὐ τὸ ὄν, ἀλλὰ κύριος· οἶον ἐφάνη ὁ βασιλεὺς...) ¹.

Philon revient fréquemment sur cette explication du titre κύριος, sous lequel Dieu est désigné, dans *Legis Allegoriarum lib. I, de Abrahamo, de Somniis*, dans le *Quis rerum divinarum haeres*. Pour lui, δεσπότης, κύριος, ἡγεμών sont synonymes et pratiquement interchangeable. Des passages comme le suivant sont également significatifs : μὴ νομίζεις ἔσσεσθαι βασιλεὺς ἡμῶν καὶ κύριος ².

Dans l'inscription de Pselkis, qu'il faut dater d'après M. Wilcken de l'an 13 avant J.-C. (Mitteis-Wilcken, I, II, n° 4), Arpocras, le chargé d'affaire d'une reine Candace d'Éthiopie, la désigne par la formule τὴν κύριαν βασίλισσαν. Ceci n'a rien à voir avec un culte quelconque de la reine ; Arpocras distingue très bien le retour de sa mission pour en rendre compte à sa souveraine ἀναβαίνων... [πρὸς] τὴν κυρίαν βασίλισσαν et un pèlerinage de dévotion qu'il fait à cette occasion au dieu local de Pselkis : ἤκω... καὶ τὸ προσ[κύνημα] ἐπόησα ὧδε παρ[ὰ] τῷ κυρίῳ Ἑρμ[ῇ].

Remarquons en passant, puisqu'on insiste parfois là-dessus³, qu'on ne peut tirer aucune conclusion du fait que dans un même contexte, *Kyrios* soit employé pour désigner un dieu et un souverain terrestre. Pourquoi ne pourrait-on se servir des deux acceptions du terme à la fois ? Elles ne sont d'ailleurs pas si éloignées l'une de l'autre, sans que la raison en soit à chercher dans la divinisation de tous les souverains. L'idée de souveraineté, de domination, est immédiate et primitive ; le point d'application du titre lui donne sa dernière détermination : la souveraineté sera transcendante si le *Kyrios* est Sarapis ou Hermès, elle sera essentiellement royale, si le sujet

1. *De mutatione nominum*, MANGEY, II, p. 581 ; WENDLAND, p. 159 s.

2. *De Josepho* (COHN IV, 62).

3. DEISSMANN, p. 265, n. 6. Dans cette même note, Deissmann relève l'usage sacré de ἤκω. Dans tous les passages que j'ai pu examiner dans DITTENBERGER, *Orientis Graeci inscriptiones selectae*, chaque fois qu'il s'agit d'un pèlerinage, ἤκω ou ἔλθον est précisé par προσκυνεῖν ou προσκύνημα ποιεῖν.

qualifié est un souverain. Que la contamination des deux concepts, qui somme toute restent voisins, l'un par l'autre, soit possible, nous ne songeons pas à le nier ; mais l'histoire du titre et ses usages nous obligent à dire qu'en règle générale, la ligne de séparation entre les deux acceptions est nettement tracée.

Nous rencontrons encore le titre *Kyrios* dans le protocole grec des Hérodes. Voici la dédicace (Wadd. 2364, Ditt. Or. 415), trouvée à Si'a (Hauran), dans les ruines d'un temple, d'une statue d'Hérode le Grand : [βα]σιλεὺς Ἡρῴδης κυρίου Ὁβαίου Σαόδου ἔθηκε τὸν ἀνδριάντα ταῖς ἐμαῖς δαπάναι[s].

Dans ce contexte, *κύριος* doit rendre le même son que l'araméen *marana* ¹. La formule hérodiennne ne rappelle-t-elle pas celle des rois nabatéens : notre Seigneur Arétas, le roi ? Aurait-on le courage de faire d'Hérode-le-Grand un dieu ? Quel beau thème à exploiter devant Auguste par la délégation juive qui vint protester contre la tyrannie du père et du fils, à l'avènement d'Archélaüs, si des flatteurs se fussent avisés de décorer l'Iduméen d'un titre sacré ! Quelle belle antithèse Θεός eût donnée au Θερίον qui résume tout le discours des Juifs ! (Josèphe, Antiquités XVII, II, 1).

Citons encore l'inscription d'El-Mouchennef (Wadd. 2211, Ditt. Or. 418) : Ὑπὲρ σωτηρίας κυρίου βασιλέως Ἀγρίππα... plus probablement du règne d'Agrippa I ; et, du règne d'Agrippa II, l'inscription trouvée à Sour en Trachonitide (Ditt. Or. 425, Schürer, I, p. 596) : στρατηγῆσας βασιλεὺς μεγάλῳ Ἀγρίππᾳ κυρίῳ. Rien évidemment ne nous autorise à voir en ce pauvre mot *κύριος* un titre divin. Il est trop clair qu'il répond au *marana* araméen de l'époque, et qu'il est employé avec le même sens.

On peut signaler encore Ditt. Or. 423 (Wadd. 2413 b) indiquant la date d'après le protocole d'Agrippa II : ἔτους ιη βασιλέως Ἀγρίππα κυρίου et 426, 1. 2s. : βασιλέως Ἀγρίππα κυρί[ου].

Remontant de l'âge d'Auguste et des premiers empereurs vers les sources de l'hellénisme, notre attention est retenue par le protocole des Ptolémées. Mais déjà, à propos des inscriptions phéniciennes, nous avons constaté que

1. C'est bien l'opinion de Waddington : « le mot κυρίῳ montre que (le monument) a été élevé de son vivant ». Idem *Ditt. Or.* 415.

l'enquête, sur ce terrain, est moins aisée, les Ptolémées semblant préférer, au titre *Kyrios*, des épithètes plus ronflantes. Les papyrus, à notre connaissance, ne donnent pas d'exemple, jusqu'ici, du terme *Kyrios*, sans génitif, mis au service des Lagides. C'est d'autant plus frappant qu'à l'époque romaine, il est d'usage courant. Nous le rencontrons cependant dans quelques inscriptions souvent citées pour étayer la thèse que *Kyrios*, avec valeur sacrée, appartiendrait à la langue du culte des diadoques. Il y a d'abord l'inscription du temple d'Isis à Philae (Dittenberger, Or. 186), de 62 av. J.-C., qu'il vaut peut-être la peine de citer entièrement : ἡκω πρὸς τὴν κ[υ]ρίαν Ἰσιν καὶ πεποίηκα τὸ προσκύνημα τοῦ κυρίου βασιλ[έ]ος θεοῦ νέου Διονύσου φιλοπάτορ[ο]ς [καὶ φιλ] ἀδέλφου...

Βασιλείς est le mot principal. *Κύριος* précédé de l'article sert d'épithète et *θεός* commence l'énumération de titres construits en apposition. Rien n'autorise à mettre *κύριος* sur le même pied que *θεός*. La comparaison avec l'usage des LXX, Philon, etc. nous autorise au contraire à dire que *κύριος* n'est qu'une épithète royale. Et enfin, l'inscription ne suggère-t-elle pas elle-même qu'il y a une grosse différence entre une *Kyria* Isis et un *Kyrios* Basileus ? Le *Kyrios* roi fait ses dévotions à la déesse, comme un pauvre mortel qu'il est !

Il y a ensuite l'inscription d'Alexandrie, de l'an 52 av. J.-C. (Deissmann, p. 265) : τοῖς κυρίοις θεοῖς μεγίστοις. Cette formule peut, croyons-nous, se comparer au *divis imperatoribus* des Romains, *θεοῖς μεγίστοις* faisant encore fonction d'adjectif, *κυρίοις* étant ici le nom principal et signifiant « les souverains. » C'est indûment que Deissmann, dans sa traduction, place une virgule pour séparer les deux membres de la locution : *die Herren, die grössten Götter*. Pour dire cela, et faire de *κύριος* un synonyme de *θεός*, le grec aurait dû, lui aussi, répéter l'article. Lohmeyer¹ va plus loin pour exprimer plus clairement la pensée du maître dont il s'inspire et traduit : *Die Herren und grössten Götter*. J'ai souligné la conjonction, dont on devrait bien justifier l'intrusion. Nous devons maintenir l'analogie de cette formule grecque avec *divis imperatoribus*.

Il faudrait bien aussi expliquer pourquoi les Ptolémées emploient si rarement le titre *Kyrios*. Dans les documents rassemblés par M. Wilcken, dans sa *Chrestomathie*, pour illustrer le culte des souverains, *θεός* intervient dans de

multiples combinaisons (θεοὶ ἀδελφοί, σωτῆρες, κ. τ. λ.), *κύριος* est laissé de côté. Fait exception seul le n° 109 (Papyrus de Munich), énumérant les titres de Philopator, en traduisant en grec de vieilles épithètes égyptiennes. Nous trouvons, l. 2, *κύριος βα[σιλειῶν]*, le *Seigneur des diadèmes*, expression à laquelle le déterminatif donne une valeur religieuse particulière, et l. 7 *κύριος τριακοντετη[ρίδων]*, qu'on traduirait sans doute à peu près exactement par « prince jubilaire ¹. » Ces épithètes ont été conservées par les successeurs de Philopator ; mais cela fait mieux ressortir encore la rareté de l'épithète simple. On ne comprendrait pas que les Ptolémées, poursuivis par la hantise des honneurs divins, aient négligé de se servir de ce mot *Kyrios*, si bien adapté à leur but, s'il avait la signification que l'on dit.

Née dans le milieu alexandrin, la Bible des LXX peut refléter les modes d'expression de l'âge des Ptolémées. Non seulement les LXX n'hésitent jamais à traduire mot-à-mot le titre royal Adôn (Adôni, etc.) par *Kyrios*, en particulier dans la formule très fréquente ὁ κύριός μου ὁ βασιλεύς, mais plus d'une fois ils ajoutent *Kyrios* là où l'original portait sans doute simplement *mélek* : II Reg., XIV, 15. 22 ; Dan., II, 4 et III, 9 ; cfr. Soph., I, 5 (S³). La Sagesse de Sirach (LI, 1) use du titre *κύριε βασιλεῦ*, en l'adressant à Dieu, mais dans le style royal. Nous trouvons au livre de Judith *mon (ton) Seigneur* désignant Nabuchodonosor : II, 13. 14 ; XI, 4 (τοῦ κυρίου μου βασιλέως Ναβουχοδονοσόρ). Cfr., II, 5 : ὁ κύριος πάσης τῆς γῆς. Cette même expression *mon Seigneur* convient à Holopherne : V, 5 ; X, 15 ; XIV, 13 ; voir aussi V, 20 et XI, 10 : δέσποτα κύριε.

D'une façon générale, nous devons dire que l'impression laissée par les documents est celle-ci : à l'époque hellénistique et au commencement de l'époque romaine, *κύριος* était, dans les royaumes orientaux, un titre spécifique des rois. Nous retrouverions volontiers la trace de cet usage dans le mot que Suétone prête à Caligula ² à

1. Cf. WENDLAND, *Handbuch* I, II (Die Hellenistisch-röm. Kultur, Beilagen) 1912, p. 406. Au sujet de l'épithète *κύριος βασιλείων*, il nous paraît bien que c'est par confusion que l'on fait de *κύριος βασιλέων* un titre ptolémaïque (voir COOKE, p. 38). « Il est à noter, dit M. Clermont-Ganneau, que Ramsès III prend sur la stèle de Médinet Abou, dans le protocole initial, le titre de « seigneur des diadèmes », qui fait défaut, au contraire, dans la partie correspondante de la stèle de Ramsès II. C'est le titre qui, je crois, comme je l'ai indiqué chemin faisant, a probablement donné naissance au titre מלך מן du protocole phénicien, usité à partir d'Alexandre et correspondant sensiblement au *κύριος βασιλείων* du protocole des Ptolémées ». (*Études d'Archéologie orientale*, I, p. 84.)

2. Caligula XXII ; cf. Domitien XII.

l'adresse des rois : εἰς κοίρανος ἔστω, εἰς βασιλεύς. (Iliade, II, 204 s.); le voisinage de κοίρανος (si proche de κύριος, surtout dans la prononciation), et de βασιλεύς a attiré l'attention sur le passage d'Homère. Cfr. Philon, *De Mundo* (Mangey, II, 601).

Que faut-il penser cependant de la méthode qui ne renonce jamais à donner à *Kyrios* son sens soi-disant sacré, indiquant un culte réel ? M. Lohmeyer écrit : « ... dans les cultes qui ont été rendus aux dynasties d'Égypte et d'Idumée, (le titre *Kyrios*) apparaît souvent ¹ ». Dans la note justificative de cette assertion, il renvoie, d'après Deissmann, au seul texte τοῖς κυρίοις θεοῖς μεγίστοις, pour les Ptolémées, et aux quelques inscriptions que nous avons signalées plus haut pour les Hérodes. Il ajoute : « Voyez aussi l'apothéose d'Hérode dans Act., XII, 22 ».

MM. Deissmann et Bousset, les guides de M. Lohmeyer, n'avaient pas osé diviniser les Hérodes. Sur la simple foi du titre *Kyrios*, M. Lohmeyer n'hésite plus. Nous avons dit ce que nous pensions du sens qu'il faut donner au titre quand le portent les Hérodes. Quant au complément de preuve cherché dans Act., XII, il faut l'examiner un instant. Il s'agit là du récit bien connu de la mort d'Agrippa I, le roi, aux alentours de la Pâque de 44. Le livre des Actes et Josèphe (*Antiquités*, XIX, 8, 2), racontent en gros la même histoire : en voyant apparaître le roi dans ses vêtements brodés d'argent (Josèphe) et brillant au soleil, aux jeux donnés à Césarée en l'honneur de l'empereur (Jos.), on se mit à l'acclamer du titre θεός. Le peuple criait, d'après saint Luc : « C'est la voix d'un dieu, θεού, non plus celle d'un homme ». Pour suivre Josèphe : « des flatteurs se mirent à l'acclamer, le nommant divin (θεὸν προσαγορεύοντες), et lui demandant d'être propice (εὐμένης); que jusque-là ils l'avaient honoré comme un homme, mais que maintenant ils le proclamaient supérieur à la nature humaine. » C'est un essai d'apothéose, en effet. Mais l'importance même que l'on donne à cet incident, une flatterie qui dépasse les bornes et est exceptionnelle (Josèphe ; cfr. Schürer, I, p. 563), prouve, contre la thèse, qu'on n'avait jamais honoré d'un culte le roi Agrippa. Quant à l'usage du titre *Kyrios* en tout ceci, il ne peut en être question : le titre θεός est le seul qui doive intervenir et qui intervienne de fait.

1. *Christuskult und Kaiserkult*, p. 23 ; note 55.

Nous avons exclu jusqu'ici, de notre enquête, le cas des empereurs romains. Ce n'est pas, qu'on veuille bien le croire, pour éluder une difficulté qui pourrait obscurcir l'idée que nous exposons ; mais le titre *Kyrios* ayant été donné aux empereurs à la même époque où il fut donné au Christ, nous nous trouvons en face d'usages parallèles, sans influences réciproques ; et le fameux conflit entre le *Kyrios Christos* et le *Kyrios Caesar* intéresse l'histoire du développement du christianisme, plus que celle de ses origines. On nous permettra de toucher, puisqu'il le faut, au problème du sens à attribuer au titre *Kyrios* des empereurs romains, sans que nous soyons obligés d'en pousser trop loin la solution.

Ici du moins, le titre *Kyrios* a-t-il réellement appartenu à la langue sacrée, est-il un mot indicatif du culte que l'on rend aux empereurs ?

Nous croyons encore très sincèrement qu'on en peut douter, dans la plupart des cas ; notre but dans les quelques notes qui vont suivre consiste simplement à faire voir que des solutions trop promptes risquent fort d'être inexactes.

Si des gens avaient intérêt à savoir le sens précis que l'on donnait, chez les païens, au titre impérial *Kyrios*, c'étaient sans contredit ces Juifs qui, à partir de Caligula, eurent si souvent maille à partir avec les empereurs, tantôt pour le culte qu'ils n'entendaient pas leur rendre, tantôt pour leurs idées politiques. Il est clair que le terme *Kyrios* aurait dû jouer là-dedans un rôle prépondérant. Or, ce rôle est nul, du moins dans les conflits religieux.

Entendons d'abord et voyons à l'œuvre les gens intelligents, les Juifs hellénistes, à l'esprit large et compréhensif, certes, mais qui ne transigent pas quand l'orthodoxie monothéiste ou les libertés essentielles de la race sont en cause.

Philon représente certainement cette classe. Au point de vue politique, Philon voudrait que l'empereur refusât le titre de *δεσπότης*, parce qu'il marque la tyrannie : l'empereur doit gouverner selon les lois existantes (surtout les lois juives !) ; il est *ἄρχων* et non pas *δεσπότης* ¹. Philon ne s'occupe pas du terme *κύριος*, qu'il regarde sûrement comme anodin, en rapport, comme il le dit ail-

1. PHILON, *De legatione ad Caium* (Francf. p. 1009).

leurs, avec l'ἀρχή et la βασιλεία ¹. Mais ce terme doit aussi venir se ranger du côté de la politique.

Auguste, le modèle des empereurs, a refusé le titre de δεσπότης ².

Quant aux épithètes divines... Philon voudrait du moins que Caligula ne prenne pas cela au sérieux. S'il savait l'importance que l'on donne à Alexandrie à tout ce verbiage sacré ! Les Ptolémées, qui portaient le titre de dieu ³, n'ont du moins jamais exigé des Juifs qu'ils les adorent ; Auguste et Tibère, qui valaient bien Caligula, ont refusé de passer pour des dieux.

Il y a donc un mot qui est caractéristique de la politique proprement dite des empereurs, c'est δεσπότης, et un mot qui est caractéristique de leur politique religieuse, c'est Θεός.

Les théories ont été vécues. Caligula eut la naïveté de se croire parvenu réellement à l'apothéose ; on voulut forcer les Juifs à l'honorer d'un culte, en particulier installer sa statue dans les synagogues ⁴. On sait assez la résistance courageuse qu'opposèrent les Juifs à des prétentions outrageuses pour leur Dieu, et incompatibles avec son culte. Philon et quelques autres députés d'Alexandrie vinrent à Rome pour arracher à Caligula le désistement de ses prétentions. Ce n'est pas sans émotion qu'on relit le récit dramatique ⁵ que le Juif philosophe nous a laissé de l'entrevue qu'ils eurent avec l'empereur dans les jardins de Mécène et de Lamia. « A peine introduits, raconte-t-il, nous le saluâmes en nous inclinant jusqu'à terre, l'appelant : auguste empereur ! (σεβαστὸν αὐτοκράτορα) ». Caligula écumait, et grinçait des dents. « Vous voilà donc, vociféra-t-il, les impies, qui ne me tenez pas pour dieu,

1. *De mutatione nominum* (MANGÉY, p. 581).

2. *De Legatione ad Caium*, p. 1014. Cf. SUÉTONE, *Oct. Auguste*, LIII : *Domini appellationem, ut maledictum et opprobrium, semper exhorruit*. Le contexte invite à croire que Philon fait l'exégèse exacte de la valeur que possède ici le mot latin *dominus*. — Domitien pourrait au contraire avoir donné au même mot un sens sacré (SUÉTONE, *Domitien*, XIII).

C'est le cas de rappeler qu'il faudrait s'avancer avec prudence en tout ceci, et ne pas décréter immédiatement que Κύριος, même δεσπότης, ou *dominus* ont toujours un sens prégnant : et qu'on ne donne ces titres qu'aux empereurs, parce qu'ils sont seuls des « dieux sur terre » (LIETZMANN, 93). Tout cela mériterait un examen sérieux, et la méthode qui bloque tous les textes où il est question de κύριος ou de δεσπότης ou de *dominus*, sans distinction de pays ou d'époques, ou de sujets, ne peut rien éclaircir.

3. Θεούς καὶ ἐνόμιζον καὶ ἔγραφον καὶ ἐκάλουν (*De legatione ad Caium*, p. 1012).

4. Cf. SCHÜRER, I, p. 497 ss, avec les références à Philon.

5. *Leg. ad Caium*, § 44-46 (MANGÉY, p. 597-600).

moi qui le suis au sentiment de tous, et qui préférez votre dieu anonyme ! ». La contre-députation païenne venue d'Alexandrie exultait : ils se mettent à acclamer Caligula des titres sacrés de tous les dieux. On voyait la figure de l'empereur rayonner de plaisir ; en ce moment, le gymnasiarque Isidore intervient : « Tu les haïrais bien plus, ô Despote (δέσποτα), si tu savais leur méchanceté, et qu'ils n'ont pas voulu sacrifier pour ton salut. » Et Philon continue : « Nous nous mêmes alors à crier tous ensemble : Seigneur Caius (κύριε Γαίε), c'est une calomnie, etc. » Tout se termine, on le sait, en comédie, sur ce mot de la fin que trouva l'empereur : « Ces gens sont plus fous que méchants, puisqu'ils ne veulent pas me reconnaître la nature divine ».

Devons-nous faire remarquer que, dans une situation aussi périlleuse et tragique, tous les mots ont été pesés, que Philon, en tout cas, les pèse en nous racontant la scène ? Voudra-t-on admettre que lui, qui est venu tout exprès à Rome pour éviter de rendre à l'empereur ne fût-ce qu'un semblant de culte, aurait employé sans scrupule le titre *Kyrios*, s'il avait eu le moindre soupçon qu'il appartînt à la langue sacrée ?

Des années plus tard, quand le même gymnasiarque Isidore reparaissait à Rome, pour soutenir une accusation contre le roi Agrippa, cela ne lui réussit plus aussi bien ¹. Si nous parlons de cet incident, c'est pour faire cette remarque : Isidore disant à Claude κύριέ μου Καίσαρ (col. II, l. 10), le titre *Kyrios* ne doit pas prendre sur les lèvres du païen un sens plus religieux que sur celles de Philon.

Un autre gymnasiarque d'Alexandrie comparut à Rome sous Commode ². L'homme ne manquait pas de dignité ; il osa dire au tyran (τυράννῳ, col. II, l. 5), tout ce que lui, εὐγενὴς et γυμνασίαρχος (col. V, l. 31), ressentait de mépris pour celui qui ne méritait pas le titre de roi, à cause de sa tyrannie, de ses vices et de son manque d'éducation. Ce qui ne l'empêche pas d'appeler Claude Κύριε Καίσαρ (col. III, l. 1). Ce même document emploie ailleurs κύριος (col. III, ligne 13) avec le sens bien précis : « l'empereur ».

Mais revenons aux embarras des Juifs avec l'empire romain. Philon nous a dit la pratique des gens de bien. Il y avait, à côté d'eux, les nationalistes farouches et

1. MITTEIS-WILCKEN, I, II, n° 14 (I, I, p. 44 s.)

2. *Ibid.*, n° 20. Sur le caractère de ces « Actes des martyrs » païens, cf. aussi SCHÜRER, *Geschichte*, I, p. 69 s.

fanatiques, esprits bornés ou volontairement simplistes, qui ne distinguaient plus la question politique de la question religieuse. On ne pouvait être pour Dieu qu'à la condition de se déclarer contre l'empereur ou les Hérodes, et tous ceux qui ne tiendraient pas immédiatement du seul roi, Dieu, un mandat d'autorité ; on ne pouvait dire en même temps « Seigneur Dieu » et « Seigneur César. » Pour comprendre un tel état d'esprit, il faut réaliser tout le rôle que joua, dans l'Ancien Testament et le Judaïsme, l'idée du Règne de Iahvé ¹, et placer le titre « Seigneur », donné à Iahvé, dans ce cadre. Il y prend toute la valeur d'une appellation royale : Iahvé est avant tout le *Roi* qui apparut à Isaïe, assis sur son trône élevé, couvert du manteau royal, au milieu de sa cour céleste : « J'ai vu le *Seigneur* (Adôni) assis sur un trône élevé » (Is. , VI, 1).

Ce souverain ne veut pas d'autres puissances à côté de la sienne : les Psaumes de Salomon contenaient déjà une protestation contre Pompée, qui revendiquait un *imperium* n'appartenant qu'à Dieu :

Il a dit : Je serai *Seigneur* (κύριος) de la terre et de la mer,
et il n'a pas reconnu que c'est Dieu qui est grand,
puissant et vraiment fort ².

Les idées révolutionnaires des Zélotes ont bien l'air de s'être condensées autour du titre « Seigneur ». D'après Josèphe, ils ne voulaient d'autre souverain que Dieu : *μόνον ἡγεμόνα καὶ δεσπότην τὸν θεὸν ὑπειληφόσι* (Ant. XVIII, 1, 6), et si nous songeons à la place que les mots et les titres tenaient dans ce milieu, nous devons convenir qu'il était question du mot autant que de la chose. Josèphe met une sourdine à leur fanatisme en expliquant qu'un amour exagéré de la liberté les poussait à la révolte ; pour un peu il nous dirait qu'ils en voulaient uniquement à la tyrannie. Ce n'est pas cela du tout. Ces distinctions qui sont dans la pensée grecque, que Philon avait conçues, les Zélotes ne les faisaient point ; et comme dans leur langue ils n'avaient qu'un titre royal, *marana*, ils devaient refuser celui-là à l'empereur. Josèphe trahit la vérité historique s'il insiste sur le sens particulier de *despotès*

1. Pour le concept du Règne de Iahvé, voir LAGRANGE, *R. B.* 1908, p. 36-61. *Le Règne de Dieu dans l'A. T.* et p. 350-366. *Le Règne de Dieu dans le Judaïsme.* On verra dans les textes cités toute la place qu'y tient le titre « Seigneur ». Voir aussi *R. sc. ph. th.*, 1913, p. 453 s.

2. II, 33. Traduction du R. P. LAGRANGE, *R. B.* 1908, p. 351.

opposé à *Kyrios* ; il l'exprime très bien en insistant sur le caractère politique de l'attitude des Zélotes.

Quand les Sicaïres, dans la grande révolte, eurent exécuté le testament politique des Zélotes, après les tragiques événements de Palestine, un parti de ceux-ci vinrent se réfugier à Alexandrie ¹. L'accueil fut froid ; défendant ses intérêts avec ceux de César, la juiverie d'Alexandrie les dispersa par force. Le gouverneur romain Lupus s'étant emparé de ce qu'il put de ces rebelles en fuite, on imagina, nous raconte Josèphe, tous les tourments pour les forcer à confesser que César était *leur* souverain (*ὅπως αὐτῶν Καίσαρα δεσπότην ὁμολογήσωσι*), aucun d'eux ne voulut consentir à donner à César le titre de souverain (*Καίσαρα δεσπότην ἐξονομάσαι*).

C'est cette histoire qui est devenue, pour Bousset, des Actes des martyrs : « les martyrs juifs, dit-il, furent exécutés parce qu'ils refusaient d'appeler César Seigneur ² », la formule *Καίσαρα δεσπότην ἐξονομάσαι* étant, d'après lui, la reconnaissance du culte de l'empereur. Et ceci devrait prouver combien la terminologie (de *Kyrios* avec sens religieux, évidemment), était ferme et consacrée par l'usage ³.

Nous voulons bien penser que la formule que durent prononcer les infortunés Sicaïres fut *κύριος Καίσαρ*, mais nous nous demandons si, ailleurs que dans leur esprit, la religion a été directement en cause. Josèphe explique clairement le sens qu'il donne à *δεσπότης*, synonyme de *ἡγεμών*. Pour lui, on ne demandait aux Sicaïres que de reconnaître l'autorité impériale. La formule ne signifiait pas autre chose pour les Juifs alexandrins, dont nous connaissons trop bien l'orthodoxie pour les soupçonner d'avoir donné les mains à une affaire de persécution religieuse contre des coreligionnaires. Les lecteurs de Flavius Josèphe ne devaient pas trouver trop étranges ses explications. Reste Lupus... Il pourrait se faire que Josèphe ait évité le terme *κύριος* parce que, à Rome, sous les Flaviens, il prenait une nuance sacrée assez précise, comme on le supposerait à lire Suétone (*Domitien*, XIII), mais cela ne préjugerait rien pour Alexandrie. Nous savons, répétons-le encore une fois, que *κύριος* est un mot aux acceptions variées, que les idées politiques et religieuses

1. JOSÈPHE, *De Bello Judaico*, VII, 10.

2. *Op. laud.*, p. 112 ; cf. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, p. 267.

3. « Wie fest diese Terminologie stand » (BOUSSET, p. 112).

peuvent s'y enchevêtrer, mais on ne peut cependant prendre prétexte de cela pour tout mêler à plaisir. Les deux courants — titre royal, titre divin — qui confluent dans le terme sont souvent très distincts et reconnaissables.

On nous dit que l'acclamation *Kyrios Caesar* servit comme formule religieuse pour éprouver le loyalisme des chrétiens envers le culte impérial¹. Les bases de cette affirmation sont peut-être bien étroites. On allègue le martyre de saint Polycarpe. Le gouverneur romain lui aurait demandé quel mal il y a à dire *Kyrios Caesar*². Cela ferait impression, si c'était vrai. Mais on doit en rabattre. Le *Martyrium Polycarpi* nous dit très explicitement les formules imposées par le proconsul au vieil évêque, *selon la procédure régulière*³ : jurer par le Génie des empereurs, venir à résipiscence (sacrifier ?), crier « A bas les athées » (c'est-à-dire les chrétiens). Polycarpe refuse le serment demandé, parce qu'il implique la reconnaissance du culte idolâtrique du Génie de l'empereur⁴, comme il ne voudra pas maudire le Christ. L'irénarque Hérode et son père Nicétas — et pas le gouverneur ! — ont expliqué en route à Polycarpe qu'il n'y a pas de mal à dire *Kyrios Caesar* et à sacrifier⁵. Sans doute songent-ils, en parlant ainsi, à la formule du serment que l'on va exiger de Polycarpe et qui sera : *ὁμνῶ τὴν τοῦ κυρίου (Αυρηλίου Ἀντωνίνου) Καίσαρος τύχην*⁶. La politique des empereurs a identifié la question politique et la question religieuse, le peuple ne distingue pas non plus dans les exigences impériales, et ne veut pas comprendre l'intolérance religieuse des chrétiens. Tout revient, croit-on, à donner à l'empire une marque de loyalisme : peu importe que ce loyalisme ait une teinte religieuse. Cela importe malheureusement aux chrétiens, qui souvent, par une réaction naturelle, en viennent à répondre à une confusion par une autre et à prétendre ne reconnaître qu'un souverain, l'empereur suprême, Dieu ou le Christ⁷. Saint Poly-

1. DEISSMANN, *op. laud.*, p. 267 s ; LOHMEYER, p. 23 s.

2. BOUSSET, p. 112 ; cf. DEISSMANN et LOHMEYER, aux passages cités, un peu plus exacts ; voir aussi ALLO, l'*Apocalypse*, p. 27.

3. *ὡς ἔθος αὐτοῖς λέγειν* (*Martyr. Polyc.* IX, 2).

4. Cf. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*², p. 79.

5. *Martyr.* VIII, 2.

6. MITTEIS-WILCKEN, n° 205, ll. 29 ss., de l'an 174.

7. *Martyr.* IX, 3. Dans la *Passio sanctorum Scillitanorum* (LIETZMANN, 95) : *ego imperium huius saeculi non cognosco... cognosco dominum meum et imperatorem regum omnium gentium*. — Voir d'autres exemples *loc. laud.*

carpe explique cependant très exactement au proconsul quelle serait l'attitude des chrétiens envers l'autorité, si celle-ci voulait rester dans ses attributions : « Nous avons appris à rendre aux autorités constituées par Dieu l'honneur qui leur est dû, pourvu que cela ne nous nuise pas (religieusement parlant) ¹ » Éternelle revendication des droits de la conscience chrétienne devant les exigences de la tyrannie.

Nous pouvons, croyons-nous, avancer que la formule *Kyrios Caesar* regarde plus l'aspect politique des persécutions que leur aspect religieux.

Kyrios prit rapidement, à l'époque romaine, un sens spécifique nouveau ; ou plutôt, son sens naturel se concrétisa, et passa à désigner, dans son acception la plus propre, le souverain unique, l'empereur. Le livre des Actes connaît le mot avec ce sens (Act., xxv, 26) ². La lecture des papyrus de l'époque impériale fournit des centaines d'exemples de cette acception ; elle est tellement commune et répandue qu'on a l'impression que le peuple d'Égypte, pour désigner l'empereur, dit dans le langage courant : ὁ κύριος, ὁ κύριος ἡμῶν.

Ainsi, les documents se datent de deux façons : à côté de la formule longue et solennelle qui énumère les titres de l'empereur, il y a une formule brève, très simple, où κύριος ne peut vraiment que signifier « l'empereur » :

Formule longue :

(Ἔτους) ιε Αὐτοκράτορος Καίσαρος Μάρκου Αὐρηλίου Ἀντωνίνου Σεβαστοῦ Ἀρμενιακοῦ κ. τ. λ. (174 ap. J.-C : Mitteis-Wilcken n° 205).

Formules brèves :

(Ἔτους) κδ Ἀντωνίνου τοῦ κυρίου (De l'année 161 ; *ibid* n° 208).

(Ἔτους) θ Ἀντωνίνου Καίσαρος τοῦ κυρίου. (De l'année 156 : *ibid* n° 211).

τῷ β (ἔτει) Ἀντωνίνου καὶ Οὐήρου τῶν κυρίων Σεβαστῶν (166-7. n° 219).

A l'époque impériale, l'adjectif κυριακός est formé

1. *Martyr.*, X, 2. Cf. *Rom.*, XIII, 1.

2. Cf. aussi EPICËTE, IV, 1, 12 (BONHOEFFER, *Epiklet und das N. T.*, p. 41). — Comparer I, 29, 59 ss.

pour remplacer l'adjectif βασιλικός des Ptolémées : la *caisse royale* devient la *caisse impériale*, etc. ; et vraiment, cela nous semble une gageure d'entendre dire qu'il s'agit encore ici d'un terme sacré ¹. Et quand à côté de la formule simple apparaît si souvent l'expression ὁ κύριος ἡμῶν ², on songe à une imitation des formules orientales *marana*, ou, plus simplement, que l'idée de souveraineté attire le pronom personnel possessif ; en tout cas, ce pronom nous écarte de l'usage religieux du terme *Kyrios*, qui, appliqué aux dieux, s'emploie sans le possessif ³.

Ces remarques et d'autres que l'on pourrait continuer nous portent à ne voir en Égypte aucune allusion au culte des empereurs dans le titre *Kyrios* ⁴. C'est bien aussi la conclusion à laquelle nous mène la règle pratique suivie par les éditeurs des papyrus égyptiens : les textes où le nom de l'empereur est accompagné de l'épithète Θεός sont écrits après la mort du souverain, et l'apothéose décernée par le sénat ; ceux qui appellent l'empereur κύριος datent de son règne ⁵. En somme, *Kyrios* désigne l'empereur régnant, comme *marana*, *maran*, à Pétra et à Palmyre, désignait le souverain actuel, exclu-ant jusqu'à un certain point l'idée de divinisation.

Arrivés au terme de l'enquête que nous nous sommes

1. BOUSSET, p. 112.

2. Quelques exemples, au hasard, dans MITTEIS-WILCKEN : n° 19, col. I, l. 11 ; n° 229, l. 1, l. 15 ; n° 217, l. 22.

3. D'après ALTHAUS, p. 520, sur le sol de Cilicie et de Syrie, ὁ κύριος ἡμῶν peut se rencontrer dans les cultes syncrétistes. Je ne connais pas d'exemple. Il renvoie à DEISSMANN, p. 267, n. 8 : mais ceci se rapporte aux dénominations des empereurs.

4. Il serait utile de déterminer le degré de popularité obtenu dans les différentes provinces par le culte des empereurs. Il faudrait bien distinguer louange, culte officiel, culte réel. Voir là-dessus des remarques judicieuses de Wilcken, dans MITTEIS-WILCKEN, I, I, p. 117. — Il y a disproportion absolue, dans les papyrus, entre l'emploi prétendu sacré de *Kyrios*, emploi extrêmement fréquent, et l'absence autant dire absolue d'indications sur la place que le culte des empereurs aurait tenue dans la vie religieuse de la province. N'est-ce pas assez significatif, et, par conséquent, n'est-il pas prudent d'en rester, en cette matière, à la réserve des épigraphistes et papyrologues et à celle des historiens du culte des Césars, qui ne tirent aucune conclusion de l'emploi du titre κύριος ou *Dominus* ? Ainsi, BEURLIER, *Le Culte impérial*, TOUTAIN, *Les Cultes païens dans l'empire romain*, T. I, n'ont pas un mot de l'usage sacré de *Kyrios*. Cf. aussi WISSOWA, p. 338 ss.

Les chrétiens aussi bien que les païens pouvaient employer ces formules du protocole : cf. ATHANASE, M. XXVI, col. 792.

5. MITTEIS-WILCKEN, I, I, p. 117 ; I, II, p. 254, n. 15. Cette règle ne diffère pas de celle que Tacite indique : *nam deum honor principi non ante habetur, quam agere inter homines desierit* (Ann. XV, 74.)

imposée, nous devons en résumer les principales conclusions.

L'habitude d'appeler le souverain « Seigneur », *Kyrios*, est un trait de mœurs orientales, qui a passé dans la langue grecque à l'époque de l'hellénisme, sous l'influence des idées orientales.

Nous retrouvons partout en Orient le titre « Seigneur », presque toujours sous la forme « notre Seigneur », donné aux rois. Chez les Araméens en particulier, *marana*, *maran* est essentiellement un titre royal, désignant exclusivement le roi régnant, jamais un dieu ou un roi admis à l'apothéose. Il y a opposition entre *maran* et *élaha*.

On a conscience, dans le monde gréco-romain — disons à Alexandrie, pour éviter de trop généraliser — de la valeur du terme syrien *maran*. (Philon d'Alexandrie).

Le titre *Kyrios*, employé par les Gréco-Romains, en Orient, à l'adresse des rois, n'a par lui-même aucune relation avec le culte. Il reste un titre appartenant à tous les souverains. Attaché à la personne des empereurs, il a pris un sens encore plus spécial, dans la langue du peuple, signifiant concrètement « l'empereur ». Encore ici, il est resté souvent un simple titre d'honneur, ou plutôt de fonction, appartenant au souverain par le seul fait de la dignité impériale, sans qu'on puisse voir de lien nécessaire et essentiel entre l'appellation *Kyrios* et le culte impérial. Il y a, chez les Grecs, la même distinction entre *Kyrios* et *Theos* qu'entre *maran* et *élaha* des Araméens.