

Jan Assmann

Traduire les dieux : la religion comme facteur de (non) traduisibilité culturelle

traduit de l'anglais par Claire Malroux et Claude Mouchard

Les Babyloniens furent les premiers à identifier deux dieux en caractérisant leur commune définition fonctionnelle ou leur commune manifestation cosmique¹. À cette méthode on peut donner le nom d'« onomasiologie théologique ». Par onomasiologie, on entend une méthode qui part du référent pour chercher le mot, par opposition avec la sémasiologie, qui part du mot pour en chercher la signification. L'onomasiologie est par définition transculturelle et interlinguistique. Elle vise à découvrir comment une unité de sens donnée se trouve exprimée dans différentes langues.

Les Babyloniens développèrent très naturellement leur « onomasiologie théologique » dans le contexte de leur diglossie générale. Leur souci constant de mettre en relation les mots sumériens et les mots akkadiens les conduisit à étendre cette méthode à des domaines outrepassant la lexicographie proprement dite. Mais aussi longtemps que cette recherche d'identifications et d'équivalents théologiques se limita à ces deux langues, le sumérien et l'akkadien, on pourrait dire qu'elle ne débordait pas le cadre d'une culture religieuse commune. La traduction opère ici translinguistiquement, mais non pas transculturellement. À la fin de l'Âge de Bronze, cependant, à la période kassite, les listes s'élargissent de manière à inclure des langues parlées par des peuples étrangers. Il existe une « liste explicative de dieux » qui donne les noms divins en amorigite, hourrite, élamite, et kassite aussi bien qu'en sumérien et en akkadien². Il existe même des listes qui traduisent les noms propres de personnes portant des noms de dieux³.

Parmi les listes provenant des archives privées d'Ougarit, cité-état de la côte nord de la Syrie, il se trouve des lexiques quadrilingues en sumérien, akkadien, hourrite (langue indo-européenne) et ougarite (langue sémitique de l'ouest). Dans ce cas, la traduction a affaire à trois cultures fondamentalement différentes sur le plan religieux, et rencontre par conséquent de sérieuses difficultés⁴. Le suméro-babylonien *Anum* (dieu du ciel) ne pose pas de problème : il est rendu en ougarite par *shamuma* (ciel). Mais pour *Antum*, son épouse, il n'y a pas d'équivalent linguistique en ougarite. Il est évidemment impossible d'inventer une forme féminine de *shamuma*. Aussi a-t-on trouvé un équivalent théologique avec *Tamatum* (la mer) qui dans la mythologie ougarite peut jouer le rôle de partenaire féminine du ciel. Le dieu soleil, *Utu* en sumérien, *Shamash* en akkadien, *Shimigi* en hourrite, est masculin ; sa contrepartie féminine se nomme *Aia* en sumérien et *Ejan* en hourrite. Mais l'ougarite *Shapshu*, en dépit de son identité étymologique avec l'akkadien *shamshu*, est une divinité féminine, pour laquelle il faut trouver une

contrepartie masculine. Voilà encore un problème qui demande une solution *théologique*. C'est donc le dieu Kothar, dieux des artisans, qui sert de traduction pour la déesse Aia !

Dans ces cas, il ne fait pas de doute que la pratique de traduire les noms divins s'appliquait à des cultures et des religions fort différentes. La conviction que ces peuples étrangers adoraient les mêmes dieux n'avait certainement rien de trivial ni de simplement évident. Il faut bien plutôt mettre cette manière de voir au nombre des réalisations culturelles majeures du monde antique. L'une des principales incitations à la tolérance envers les religions étrangères est à trouver dans le domaine du droit international et dans la pratique de conclure des traités avec d'autres états et d'autres peuples. C'est là encore ce qui paraît être une spécialité de la culture mésopotamienne. Les premiers traités furent conclus entre les cités-états sumériennes du troisième millénaire av. J.-C. Avec l'ascension d'Ebla dans le nord de la Syrie et avec les conquêtes sargonides cette pratique s'étendit rapidement à l'ouest, et gagna des États au-delà de l'horizon culturel de la Mésopotamie. Les Hittites, au milieu du second millénaire, recueillirent des Babyloniens l'héritage de cette culture juridique et développèrent des formes nouvelles, et beaucoup plus élaborées, de contrats internationaux⁵. Les traités qu'ils concluaient avec leurs vassaux devaient être scellés par des serments solennels invoquant les dieux des deux parties. La liste de ces dieux vient conventionnellement à la fin du traité. Il fallait qu'ils fussent équivalents par la fonction et surtout par le rang. Il est probable, me semble-t-il, qu'on se soit intéressé aux traductions et aux équivalences entre dieux de différentes religions en fonction d'enjeux de politique étrangère. Nous avons affaire ici aux premiers stades d'une « traduction impériale » destinée à toucher tous les états, tribus et nations politiquement dépendants. Plus tard, à l'âge des grands empires, le multilinguisme officiel devint un phénomène tout à fait typique⁶. Le livre d'Esther nous dit comment dans l'empire perse les commandements royaux étaient envoyés à chaque province dans sa propre écriture et à chaque peuple dans sa propre langue. Une pratique similaire semble déjà attestée dans l'empire assyrien. Et participent de ce contexte les nombreux décrets en deux ou trois langues émis en Perse, en Anatolie et en Égypte. Même le roi bouddhiste Asoka – à peu près contemporain de l'Égyptien Manetho, du Babylonien Berossos et des traducteurs de la Bible connus sous le nom de Septante – publiait ses édits en sanscrit, araméen et grec⁷.

Pendant les trois derniers millénaires av. J.-C., il est clair que c'est par la religion que s'est imposée une traduisibilité interculturelle. Il y a une justification à cette fonction : si profondément différents que soient les peuples, leurs cultures, leurs systèmes politiques, il suffit qu'ils aient une religion et qu'ils adorent des dieux définis et identifiables pour pouvoir se comparer et entrer en contact, étant donné que les dieux sont supposés être nécessairement les mêmes que ceux que d'autres peuples adorent sous des noms différents. Les noms, les images, les rites, – bref, les cultures – diffèrent, mais les dieux sont les mêmes. Dans le domaine de la culture, la religion joue comme principe contre-carrant ce que Erik H. Erikson appelait la « pseudo-spéciation ». Erikson a fabriqué ce terme pour décrire la formation de sous-groupes artificiels au sein de la même espèce biologique⁸. Dans le monde humain, la « pseudo-spéciation » est l'effet de la différenciation culturelle. Toute formation d'identité et de spécificité culturelles produit nécessairement différence et altérité vis-à-vis des autres groupes. C'est ce qui peut aboutir à l'élaboration d'une étrangeté absolue, à de l'isolement et de l'évitement, et même à de la répulsion. Chez les Papous des hautes terres de Nouvelle Guinée où la communication

est géographiquement difficile, ce processus a conduit, en quelque 50 000 ans, à la formation de plus de 700 langues différentes⁹. Dans ce cas, les conditions étant celles d'un laboratoire, les forces de pseudo-spéciation ont pu opérer pratiquement sans perturbation. Normalement, elles sont contrebalancées par d'autres facteurs qui favorisent la communication et la traduction. Le plus important de ces facteurs est le commerce, c'est-à-dire l'économie transtribale, transnationale, transculturelle. Si on cherche les régions où ces facteurs ont été le plus actifs dans la préhistoire et dans l'Antiquité, il faut penser aux relations commerciales du Proche Orient qui déjà au quatrième millénaire av. J.-C. pénétraient, à l'Est, jusqu'à la vallée de l'Indus et, à l'Ouest, jusqu'à l'Égypte et l'Anatolie. Le long des lignes de force et, si l'on peut dire, de l'épine dorsale de ces contacts commerciaux précoces, des entités politiques et culturelles se sont cristallisées au troisième et au second millénaire, en grande partie selon les principes de la pseudo-spéciation, mais toujours contrebalancés par les cultures de la traduction.

La profession d'interprète est attestée dans les textes sumériens à partir d'Abu Salabih dès le milieu du troisième millénaire av. J.-C.¹⁰. Le terme *eme-bal*, qui signifie à peu près « changeur de parole », désigne un homme capable de passer d'une langue à une autre. L'équivalent babylonien et assyrien du sumérien *eme-bal* est *targumannum* (interprète), mot qui survit non seulement dans l'araméen *targum* (traduction), mais aussi dans le turc *dragoman*, *turguman*, et ainsi de suite, ce qui par métathèse conduit finalement à la forme allemande *dolmetsch* (interprète)¹¹. En Égypte aussi, les interprètes font leur apparition dès l'Ancien Royaume. Les nomarques d'Éléphantine, la province la plus au sud de l'Égypte, qui jouaient le rôle de conducteurs de caravane dans le commerce africain, portaient le titre de « chef des interprètes ». Les contacts avec les tribus avoisinantes ou même plus éloignées ne manquaient jamais de chercher appui dans une tentative de communication verbale¹².

La pratique de la traduction des panthéons étrangers doit être vue dans le contexte de cette émergence générale d'un monde commun intégrant des réseaux de communication commerciale, politique et culturelle. Ce monde commun s'étendait depuis l'Égypte jusqu'au Proche et Moyen Orient et vers l'Ouest jusqu'au rivages de l'Atlantique¹³. Je ne prétends pas que ce processus d'interrelations et d'unification de plus en plus fortes ait été particulièrement pacifique – bien au contraire. Ce qui pouvait avoir commencé sous forme de raids et de conflits occasionnels se développa sous des formes plus larges de guerre organisée. Nous ne parlons pas ici d'existence pacifique. Mais la guerre même – dans ce contexte particulier – doit être comptée parmi les facteurs de cette unification géopolitique à la faveur de laquelle émerge l'idée d'un *oikoumene* où tous les peuples seraient interconnectés au sein d'une histoire commune, idée déjà exprimée par l'historien grec Polybe¹⁴. Et l'idée d'une paix universelle régnant dans cette *oikoumene* se développa en même temps que ce processus, pour aboutir aux efforts de pacification impérialiste connus sous les noms de *pax ramessidica* et de *pax salomonica*, efforts qui culminèrent enfin avec la *pax romana*.

C'est d'abord la conviction d'une identité ultime entre des dieux culturellement diversifiés, et c'est ensuite la croyance en un être suprême au-delà ou au-dessus de toutes les divinités ethniques, qui constituèrent le complément spirituel de ce processus d'unification géopolitique. La religion polythéiste servit de paradigme pour rendre concevable et communicable la possibilité de vivre dans un monde commun. La traduisibilité complète des dieux fonda la conscience de faire fondamentalement partie de la même espèce en dépit de tous les autres types de différences culturelles.

CONVERSION

Energieia : La langue dans sa fonction magique

Interpréter la religion comme un principe venant contrebalancer les facteurs de pseudo-spéciation culturelle paraît assez paradoxal, car la religion est considérée d'une manière générale comme le plus puissant agent de promotion et d'expression de l'identité, de l'unité et de la spécificité culturelles. Ce point n'est plus à développer.¹⁶ L'assimilation, l'abandon de l'identité culturelle traditionnelle au profit d'une culture dominante s'accompagne nécessairement d'une conversion religieuse, et la religion est universellement reconnue comme le plus fort bastion contre l'assimilation. Les mouvements de résistance contre la domination, l'oppression et l'exploitation politiques et culturelles prennent dans le monde entier la forme de mouvements *religieux*.¹⁷ L'histoire juive fournit le modèle de ces mouvements de libération, et il a été démontré que l'exemple de l'Exode a été plus ou moins adopté partout où l'on s'est révolté contre un régime d'oppression.¹⁸

Ceci est vrai, mais s'applique à des conditions politiques et culturelles spécifiques que l'on pourrait ranger sous la rubrique générale de « conditions minoritaires ». Celles-ci se créent lorsqu'une culture exerce une hégémonie et menace d'engloutir un groupe culturel et ethnique distinct. Il se produit alors ce que l'on peut interpréter comme une « réaction immunitaire » du système culturel, une tendance à développer volontairement une « identité antagonique » contre le système dominant¹⁹. Le système culturel se renforce par un phénomène de « différenciation antagonique »²⁰. On peut qualifier ce mécanisme de pseudo-spéciation au second degré. Il est à distinguer de la pseudo-spéciation normale, qui se produit partout en en tout temps, car il a lieu surtout dans des conditions minoritaires²¹. L'identité devient alors normative, fondée sur une « auto-définition normative »²². C'est typiquement dans ces conditions de résistance à une domination politique et culturelle qu'émergent des religions d'un nouveau genre que j'appellerai religions « du second degré » ou « secondaires ». Ces religions défient la traduisibilité. On les embrasse par la conversion et on les abandonne par l'apostasie²³.

Je ne vais pas récapituler ici l'histoire juive : c'est une succession de situations minoritaires types qui a commencé avec Abraham à Ur et Moïse en Égypte et s'est poursuivie par des événements moins mythiques tels que l'exil à Babylone, la situation de la Judée sous les Perses, les Ptolémées, les Séleucides et les Romains, à travers les divers lieux de la diaspora, d'Alexandrie à Czernowitz (l'État moderne d'Israël constituant, évidemment, l'exception historique)²⁴. Le paradigme juif est le plus ancien et le plus caractéristique ; peut-être est-il aussi le modèle ou l'origine de tous ou de la plupart des autres cas. L'Égypte en est un beaucoup moins frappant et aussi beaucoup moins connu. Je m'attacherai donc tout particulièrement à cet exemple afin de montrer comment la religion peut contribuer à favoriser la non traduisibilité.

L'Égypte ne s'est trouvée dans une situation minoritaire qu'après la conquête macédonienne. Les conquérants libyens et éthiopiens avaient adopté sa culture au lieu de lui imposer la leur. Même les Perses n'imposèrent pas vraiment leur culture aux Égyptiens, car les émigrants venus de Perse étaient beaucoup trop peu nombreux pour former une classe supérieure possédant une culture d'élite comme plus tard les Grecs²⁵. Sous la domination macédonienne, les Égyptiens ont connu une situation très semblable à celle des Juifs mais en l'absence d'une tradition stable. Tandis que la tradition israélite fixait définitivement le canon hébraïque, la tradition égyptienne dut subir de profondes

transformations. Certains traits développés dans des conditions de minorité offrent des analogies frappantes. L'extrême insistance sur la pureté, les lois, le mode de vie et le régime alimentaire ressemblent à bien des égards à l'émergence de la *halackha* en Israël. On retrouve également la croyance en la non traduisibilité de la langue égyptienne.

Les Égyptiens hellénisés produisaient des textes grecs aussi activement que les Juifs hellénisés. Bon nombre de ces textes se présentent comme des traductions de l'égyptien. La traduction et l'interprétation étaient au cœur des activités culturelles des intellectuels gréco-égyptiens et gréco-juifs dans les milieux littéraires d'Alexandrie et de Memphis²⁶. La question de la traduction et de la traduisibilité était devenue elle-même un sujet de discussion essentiel dans cette littérature²⁷. Mais il existe aussi une théorie de la non traduisibilité qui rejette même le principe et la pratique de la traduction des dieux. Dans Jamblique (*De mysteriis* 2 : 4-5), on lit, par exemple, qu'on ne devrait jamais traduire les noms des dieux²⁸. Lorsqu'on a affaire aux noms divins, il convient d'exclure toute notion de sens et de référence. Le nom doit être considéré comme un symbole mystique. On ne peut le comprendre et pour cette raison même le traduire. La connaissance des noms préserve « l'image mystique de la divinité » dans l'âme. C'est pourquoi, dit-il, nous préférons appeler le dieu du soleil non pas Hélios, mais Baal, Semesilam (Shamash ?) ou Rê, et le dieu de la sagesse, non pas Hermès mais Thot. Les dieux ont déclaré sacrées les langues des peuples sacrés comme les Assyriens et les Égyptiens et c'est seulement dans ces langues qu'on peut communiquer avec eux. Les Égyptiens et autres barbares « ont toujours gardé les mêmes formules parce qu'ils sont conservateurs et les dieux aussi. Leurs formules plaisent aux dieux. Les modifier n'est permis à personne dans aucune circonstance. » Le *Lautgestalt* ici devient un tabou, l'aspect phonétique de la langue fonctionnant non comme un *signifiant* qui renvoie à un *signifié*, mais comme un symbole mystique, une sorte d'image verbale pleine d'une mystérieuse beauté et d'une divine présence.

S'opposant à l'opinion de Celse sur l'arbitraire des noms divins, Origène, le père de l'Église chrétienne, se sert exactement des mêmes arguments que Jamblique, le philosophe et magicien païen²⁹. Tous deux sont d'accord pour dire qu'il existe un lien naturel (*sympatheia*, « sympathie ») entre le nom et la divinité, que le pouvoir magique et de « présentification » du langage réside dans le son, non dans le sens, et est de ce fait intraduisible. Le même topos est traité de façon analogue dans les premiers chapitres du traité XVI du *Corpus Hermeticum*. Il se présente comme une introduction à la traduction et traite à la fois de la traduction et de la non traduisibilité.

Il disait que ceux qui lisent mes ouvrages [c'est Hermès Trismégiste qui parle] les trouveront écrits très clairement et très simplement, alors qu'en réalité, tout au contraire, ils ne sont pas clairs, dissimulent le sens des mots et deviendront complètement obscurs lorsque par la suite les Grecs voudront les traduire dans leur langue, ce qui aura pour effet de déformer entièrement le texte et de l'opacifier. Dans la langue d'origine, le sens est clair, car la qualité même des sons et [l'intonation] des mots égyptiens contiennent en [elles-mêmes] la force des choses dites.

Évitez que ce traité soit traduit, afin que de tels mystères ne puissent être accessibles aux Grecs, et que leur langage insolent, insipide et ampoulé ne puisse réduire à l'impuissance la dignité et la force [du nôtre] et le pouvoir de conviction des mots. Car les Grecs n'ont qu'un langage vide, bon pour la galerie, et leur philosophie n'est que discours tapageur. Pour notre part, nous n'employons pas de mots, mais des sons pleins d'énergie³⁰.

La théorie énergétique de la langue repose sur la magie. La force magique des sortilèges réside dans le son. C'est le son, le caractère sensuel de la parole, qui a le pouvoir d'atteindre à la sphère divine. La dimension *énergétique* du langage est intraduisible.

La conversion : Révélation contre Évidence

Un des signes les plus sûrs indiquant que nous sommes en présence d'une religion secondaire est le phénomène de conversion.³¹ Tant qu'il est possible de traduire, la conversion n'est pas nécessaire. Si toutes les religions vénèrent fondamentalement les mêmes dieux, il n'est nul besoin de renoncer à une religion pour en embrasser une autre. Ceci n'advient que si une religion revendique la connaissance d'une vérité supérieure. C'est précisément cette revendication qui exclut la traduisibilité. Si une religion est dans l'erreur et l'autre non, il ne saurait être question de traduire les dieux de la première dans la seconde. Il est évident qu'il s'agit de dieux différents.

Un cas limite fort intéressant nous est fourni par la scène inaugurale du onzième livre des *Métamorphoses* d'Apulée, où Lucius prie la lune qui se lève et voit en rêve la déesse elle-même. Celle-ci commence par exposer le topos bien connu de la relativité des noms. Tel peuple l'appelle par tel nom, tel autre par tel autre, tous l'adorent dans la langue et sous les formes culturelles qui leur sont propres. Mais au-delà de tous ses noms ethniques traditionnels, il existe un *verum nomen*, son véritable nom, lequel n'est connu que des Égyptiens et des Éthiopiens. Jusque-là il importait peu que l'on adorât Vénus à la façon des habitants de Paphos, Minerve Cécropéenne à la façon des Athéniens, Diane à la façon des Éphésiens, ou Proserpine à la façon des Siciliens. Mais à présent il s'avère qu'il est de la plus haute importance de vénérer Isis à la façon des Égyptiens parce qu'eux seuls connaissent le nom véritable et les rites. Si on est vraiment sérieux, il n'y a pas d'alternative : il faut se convertir à la religion d'Isis et entrer dans le groupe des initiés.³²

Toutefois, Isis est une divinité cosmothéiste. Elle appartient à la classe des êtres suprêmes qui incarnent l'univers dans sa totalité. Sa puissance et son attrait particuliers tiennent à son double rôle de divinité cosmique et de divinité salvatrice des individus ; elle est maîtresse des astres ainsi que de la chance et du destin. Du fait qu'elle est une divinité cosmothéiste, son nom a un riche signifié. En se présentant, elle peut faire valoir que tous les rôles divins possibles sont une manifestation de son pouvoir : « Je suis ceci, et cela, et cela... en bref : tout », dit-elle à ses fidèles. Le dieu d'Israël est l'exact opposé. Il ne dit pas : « Je suis tout », mais « Je suis qui je suis », niant par cette expression tout référent, tout *tertium comparationis* et toute traduisibilité.³³ Non seulement il est au-dessus de tous les autres dieux mais il les évince. Ici, le lien cosmothéiste entre dieu et monde, dieu et dieux, est radicalement rompu.

Cela, les païens éclairés et cultivés étaient incapables de le comprendre. Ce n'est pas le monothéisme des Juifs qui faisait problème : il était depuis longtemps considéré comme la principale attitude philosophique à l'égard du divin. Chaque personne cultivée admettait qu'il n'existait qu'un Dieu et il importait peu que son nom fût Adonai ou Zeus ou Ammon ou qu'on l'appelât tout simplement *Hypsistos* (Suprême). C'est l'argument que donnait Celse dans son *Alethes Logos*. Le nom est « Schall und Rauch », selon l'expression de Goethe, autre cosmothéiste. Varron (116-27 av. J.-C), qui connaissait les Juifs par Posidonios, refusait de faire une différence entre Jupiter et Yahvé *nihil*

*interesse censens quo nomine nuncupetur, dum eadem res intelligitur*³⁴. En revanche, Juifs et Chrétiens insistaient sur le nom même. Pour eux, le nom importait. Traduire Adonai par Zeus relevait de l'apostasie.

La traduisibilité des dieux dépendait de leur évidence naturelle. Ils sont accessibles soit à l'expérience soit à la raison soit aux deux sous la forme de données indubitables, intersubjectives et interculturelles auxquelles il est possible de se référer en cherchant un nom dans une autre langue. Ce qu'exclut cette évidence naturelle, c'est la « foi » : là où tout est « donné », il n'y a rien à quoi croire. Le culte des dieux est une question de connaissance et d'obéissance mais non de foi. Dans son ouvrage *Belief, Language and Experience*, Rodney Needham, le philosophe et indianiste, a montré que la plupart des langues ne possèdent pas de mot pour désigner ce que le grec du Nouveau Testament appelle *pistis* et que les autres langues traduisent par *fides*, *Glaube*, foi, etc. En anglais, *pistis* est rendu par deux mots, *faith* et *belief*. Les missionnaires chrétiens ont eu beaucoup de mal à trouver l'équivalent de *pistis* dans les langues de ceux qu'ils voulaient convertir.³⁵ Dans la plupart des cas, ils ont dû inventer un mot. La traduisibilité repose sur l'expérience et la raison, la non traduisibilité sur la foi qui s'avère en soi un concept intraduisible. Saint Paul rendait déjà cette différence parfaitement nette en déclarant : « nous cheminons dans la foi (*pistis*), non dans la claire vision (*opsis*) » (Deuxième épître aux Corinthiens, 5, 7). Les gens cheminant « dans la claire vision » pouvaient se référer au monde visible en disant quels dieux ils adoraient. Ceux cheminant dans la foi devaient narrer un récit dont la vérité se fonde en dehors du monde visible. Ils pouvaient traduire le récit, non le dieu.

SYNCRÉTISME : LA TRADUCTION EN UNE TROISIÈME LANGUE

Dans un ouvrage récent, G.W. Bowersock suggère que l'hellénisme était un moyen de communication plutôt qu'un message. Il mettait à la disposition des traditions et des religions locales une langue commune qui leur permettait de s'exprimer d'une façon bien plus éloquente, souple et explicite que la leur. « Le grec, écrit Bowersock, était la langue et la culture de transmission et de communication. Elle servait, en d'autres termes, de véhicule »³⁶. L'hellénisme n'était pas synonyme d'hellénisation. Il ne recouvrait pas le monde divers des populations et des cultures, des religions et des traditions, d'un vernis uniforme de culture grecque. Il leur fournissait plutôt « un moyen souple d'expression à la fois culturelle et religieuse ». Bowersock sous-estime peut-être le fort antagonisme à l'égard des Grecs que nourrissaient les élites des pays, notamment en Judée et en Égypte³⁷, et les fréquents conflits et tensions qui existaient entre les traditions indigènes et le monde du gymnase. Mais il a assurément raison de souligner que la culture de la fin de l'Antiquité était au moins aussi tributaire des influences indigènes que de l'héritage grec, et que l'univers grec de la langue, de la pensée, de la mythologie et des images était devenu moins une alternative ou même une opposition aux traditions locales qu'une manière nouvelle de leur procurer une voix. Ceci explique pourquoi du point de vue juif et chrétien les différences entre les religions grecque, romaine, égyptienne, syrienne, babylonienne et autres n'étaient plus perceptibles. L'« hellénisme » est devenu synonyme de « paganisme » parce qu'à la fin de l'Antiquité il servait de système sémiotique et constituait une pratique commune pour toutes ces religions. À mesure qu'elles se trouvaient traduites dans le système hellénistique, les

frontières entre les diverses traditions tendaient à devenir beaucoup plus perméables qu'elles ne l'étaient quand s'élevaient les barrières des langues d'origine. Un processus d'interpénétration s'est mis en place qui non seulement pour les Juifs et les Chrétiens, mais pour les « païens » eux-mêmes, rendait leurs différences beaucoup moins sensibles que ce qu'ils avaient en commun. L'hellénisme, en d'autres termes, non seulement leur procurait une langue commune, mais les aidait à se découvrir un monde commun et à acquérir une conscience « cosmopolite ».

Les spécialistes du dix-neuvième ont qualifié de « syncrétisme »³⁸ cette interpénétration culturelle et religieuse. Le mot grec *synkretismos* n'est utilisé qu'une fois, chez Plutarque, où il désigne une coutume archaïque des Crétois leur permettant de surmonter les querelles locales et de constituer une alliance sacrée afin de résister à une agression étrangère. En vertu d'une association erronée avec *kerannymi* (mêler), qui allait donner *synkrasia*, l'expression en est venue à signifier dans un sens plus général un mélange des dieux (*theokrasia*) puis des cultures. Mais le syncrétisme, par opposition à la « fusion », n'est pas simplement un mélange. Il désigne un type de mélange qui coexiste avec les entités d'origine distinctes. Les identités locales ne sont pas tout à fait abolies ; elles sont simplement rendues transparentes, pour ainsi dire. Elles retiennent leur pratique sémiotique et conservent leur sens originel. Traduites dans cette troisième langue qu'est l'hellénisme, elles acquièrent une transparence qui aplanit les différences idiosyncrasiques, favorise l'interpénétration et ouvre un champ commun de « cosmothéisme ». Le syncrétisme requiert ou offre une double appartenance : à une culture indigène et à une culture générale. Il ne s'agit pas de privilégier l'une par rapport à l'autre. La culture générale dépend (ou même « se nourrit ») des cultures locales.

On peut distinguer trois types de traduction culturelle : la « traduction syncrétique » ou traduction dans une troisième langue/culture ; la « traduction par assimilation » ou traduction dans une langue/culture dominante ; et la « traduction mutuelle » au sein d'un réseau d'échanges économiques et culturels.

La *traduction syncrétique* est illustrée par ce qu'on peut appeler le « monothéisme cosmothéiste ». Les diverses divinités ne sont pas simplement « traduites » d'une langue dans l'autre mais dans une troisième qui se superpose à elles et constitue une sorte de contexte commun. La traduction syncrétique rend ce contexte visible. Elle présuppose une unité fondamentale par-delà les diversités culturelles. En théologie, l'unité est garantie par l'unicité du monde. Le monde ou cosmos est l'ultime référent pour les diverses divinités. On peut comparer l'unité du syncrétisme, fondée sur le cosmos, avec l'unité de l'anthropologie, fondée sur la « nature humaine » (« die Einheit des Menschengeistes », comme l'appelait Thomas Mann).

La *traduction par assimilation* ou *compétitive* est illustrée par les premiers exemples de l'*interpretatio Graeca*, lorsque Hérodote se rendit en Égypte et estima que « presque tous les noms des dieux sont venus d'Égypte en Grèce ». C'est ce qu'affirment les Égyptiens eux-mêmes, ajoute-t-il. En conversant avec les prêtres égyptiens, Hérodote a dû entendre les noms grecs. Les prêtres ont employé les noms hellénisés des dieux, en citant non pas Rê, Ammon, Thot ou Ptah, mais Hélios, Zeus, Hermès et Héphaïstos³⁹. Pour eux, peu importait qu'on appelle ces dieux Rê ou Hélios, Ammon ou Zeus, Thot ou Hermès, pourvu qu'on les reconnaisse et qu'on s'adresse à eux par ces noms. Ils prétendaient avoir été les premiers à les reconnaître, à avoir découvert leur nature en fondant leur mythologie et leur théologie, et à maintenir avec eux un contact permanent : *gnosis theon*, du nom que porte cette activité culturelle particulière⁴⁰. L'*interpretatio*

Graeca des dieux égyptiens se révèle ainsi être une réalisation non pas grecque, mais égyptienne. On a toujours supposé que cette traduction était une manifestation de l'esprit grec et de son ouverture aux civilisations étrangères. Mais il semble maintenant beaucoup plus probable que ce sont en premier lieu les intérêts des « barbares » que servait la traduction de leur panthéon national en grec. Morton Smith et d'autres ont montré que la langue et le savoir grecs tendaient déjà à être reconnus et adoptés comme une culture supérieure ou d'élite par des peuples d'Orient sous l'empire perse et bien avant la conquête macédonienne⁴¹. Tous les récits concernant les rencontres grecques avec des prêtres égyptiens, depuis Solon et Hékatée jusqu'à Hérodote et Platon, manifestent la même tendance des Égyptiens à vouloir impressionner les visiteurs grecs par leur antériorité culturelle⁴². Ce qu'on appelle culture et dont vous êtes si fiers, raisonnaient-ils, nous est familier depuis des milliers d'années et c'est à nous que vos ancêtres l'ont emprunté. C'est un argument fort répandu à notre époque dans les mouvements « nativistes », une réaction caractéristique là où des cultures primitives rencontrent celle de l'Occident⁴³. Le grec, dans ce contexte, fonctionne comme l'autre langue, et non comme une troisième langue. La traduisibilité dans ce cas est une question de compétition culturelle.

La *traduction mutuelle* semble s'appliquer aux textes babyloniens. Ce type de traduction se fonde sur des réseaux de droit et de commerce internationaux et se développe avec eux. Leur histoire nous ramène aux racines mêmes et de la traduction et de la mutualité ou réciprocité, c'est-à-dire à l'échange de cadeaux comme forme primitive de la communication entre groupes. Marcel Mauss, dans son étude classique sur « le don »⁴⁴, a été le premier à souligner le rôle de communication joué par ce que Marshall Sahlins a appelé par la suite « l'économie de l'Âge de pierre ».⁴⁵ Le rôle fondamental de l'échange n'est pas de satisfaire des besoins économiques mais de créer de la communauté au moyen de la communication, de la mutualité et de la réciprocité. Rien d'étonnant donc que la traduction mutuelle se révèle être le tout premier type et en quelque sorte la « scène primitive » de la traduisibilité culturelle. Traduisez ! est l'impératif catégorique des anciennes cultures. C'est le moyen de surmonter l'isolement autiste, d'interdire l'inceste, d'obliger les hommes à former des alliances en dehors du cercle étroit de la maison, du village et du clan, et d'entrer dans de plus vastes réseaux de communication.

Il est intéressant d'appliquer ces trois types de traduction à notre époque. Je commencerai par le dernier, la *traduction mutuelle*. Aujourd'hui, où ces réseaux se sont développés à l'échelle du globe, ils ont perdu un peu de leur charme premier. La situation moderne se caractérise par une étrange sorte de réciprocité. D'une part, la civilisation occidentale se répand dans le monde entier, il n'existe guère de région que n'ait pas atteint Coca-Cola. D'autre part, des fragments culturels venus de tous les lieux et de toutes les époques entrent dans le *musée imaginaire* de la culture occidentale, qui se transforme rapidement en un supermarché ou Disneyland de la curiosité post-moderne. Dans la préhistoire ou dans les premiers temps de l'histoire, la réciprocité et la mutualité favorisaient le développement et l'enrichissement de toutes les cultures concernées ; aujourd'hui elles entraînent la perte et la pauvreté. La culture occidentale se trouve réduite au Coca-Cola et au pidgin, les cultures indigènes à un art d'aéroport. L'impératif culturel, aujourd'hui, s'oriente dans la direction opposée : vers le régionalisme, la préservation (ou la découverte) des langues et traditions moribondes et l'importance de l'altérité. C'est aussi la raison pour laquelle la traduction par assimilation ou l'altérité

compétitive ne sont plus une option valable. La reconnaissance mutuelle est abolie lorsqu'une culture sert à une autre de repoussoir.

Reste à considérer le premier type, le *syncrétisme* tel que défini en termes de *double appartenance* et de *troisième langue*. Une telle langue est quelque chose qui n'est pas donné, mais potentiellement envisagé et entretenu afin de fournir un cadre permettant aux cultures indigènes de transparaître sans perdre leur identité.

L'hellénisme pourrait servir de modèle, si on le considère non comme un message mais comme un moyen de communication, non comme une enveloppe qui homogénéise, mais comme une langue souple et éloquente qui rend compréhensibles des messages extrêmement différents, préserve les différences tout en assurant la transparence. La culture hellénistique devint un moyen de communication aussi éloigné de la culture grecque classique que de toutes les autres cultures orientales et africaines qui l'adoptèrent comme forme d'expression culturelle. De la même manière, un moyen de communication transculturel qui ne conduira pas à l'occidentalisation ou à l'américanisation pourrait assurer visibilité et transparence dans un monde où seront préservées les traditions et la diversité culturelle.

Original publié dans *The Translatability of Cultures, Figurations of the Space Between*, éd. par Sanford Budick et Wolfgang Iser, Stanford University Press, Stanford, California, 1996.

NOTES

1. La liste des dieux est à ranger parmi les innombrables glossaires identifiant les mots sumériens avec les mots akkadiens. Il existe aussi des listes en trois langues, qui donnent les noms divins en emesal (un dialecte littéraire), en sumérien et en akkadien. L'identification entre les dieux, cependant, semble une affaire complexe et qui exige beaucoup de savoir et d'ingéniosité théologiques. C'est qu'il y a beaucoup plus de dieux et de noms sumériens que d'akkadiens. En pareil cas, la traduction devient subsumption. Certains dieux akkadiens valent comme équivalents pour plus de vingt dieux sumériens. Mais il y a aussi des dieux akkadiens pour lesquels il n'y a pas d'équivalent sumérien parce qu'ils sont des nouveaux venus dans le panthéon babylonien. Marduk en est un bon exemple. Dans ces cas, les scribes devaient inventer des équivalents sumériens. La compilation de listes de dieux en deux langues était donc chose délicate, et elle supposait une grande perspicacité théologique. La plus intéressante de ces sources est la liste explicative *Anu sa ameli* qui contient trois colonnes, dont la première donne le nom sumérien, la deuxième le nom akkadien et la troisième la définition fonctionnelle de la divinité. Cette liste donne ce que nous avons appelé le « référent » des noms divins, et rend par là explicite le principe qui sous-tend l'identification et la traduction des noms divins. Cf R.L. Litke, « A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God Lists An : Anum, Anu sa Ameli » (Ph.D. diss., Yale University, 1958). Je dois cette référence et nombre de très pertinentes informations à l'amabilité de Karlheinz Deller, auquel j'exprime ma sincère gratitude.

2. British Museum, tablette K 2100 éd. in : *Textes cunéiformes XXV*, 18. Dans la réserve se trouve un recueil des mots généraux pour « dieu » en sumérien (*dingir*), en akkadien (*khilibu* au lieu de *ilu*, un mot peut-être esemal), hourrite (*ene*), élamite (*nap*), amorite (*malakhum*), lububaïque (langue parlée dans la région de Zagros), et kassite (*mash-khu*).

3. Kemal Balkan, *Kassitenstudien I : Die Sprache der*

Kassiten (New Haven, Conn. : American Oriental Society, 1954), pp. 2 sq. Le nom kassite *Nazimurutash*, par exemple, est rendu par l'akkadien *Sil-Ninurta* (dans l'ombre de Ninurta), où le mot *nazi* (ombre) est traduit par *sil* et le dieu kassite *Murutash* par le dieu akkadien *Ninurta*. C'est là l'exacte anticipation de la pratique plus tardive consistant à helléniser les noms propres indigènes.

4. Jean Nougayrol, *Textes Suméro-Akkadiens des archives privées d'Ugarit*, Ugaritica V (Paris, Imprimerie Nationale, 1968), n° 137.

5. Voir L. Canfora, M. Liverani, et C. Zaccagnini éd., *I Trattati nel Mondo Antico. Forma, Ideologia, Funzione* (Rome : L'Ermadi Bretschneider, 1990).

6. Pour le concept de « multiplicité des langues et des peuples » dans l'idéologie impériale des Achéménides, voir Christoph Uehlinger, *Weltreich und « eine Rede » : Eine neue Deutung der sog. Turmbauerzählung (Gen 11, 1-9)*, OBO 101 (Freiburg : Universitätsverlag, 1990), pp. 578-83.

7. Voir Elias Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1988), p. 104 ; D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer, E. Benveniste, *Journal Asiatique* 246 (1958) ; D. Schlumberger et Louis Robert, *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Paris, Librairie Klincksieck, 1964), pp. 126-40.

8. Voir Erik H. Erikson, « Ontogeny of Ritualization in Man », in *Philosophical Transactions of the Royal Society* 251 B (Londres, 1966), pp. 377-49 ; Konrad Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels* (Munich, Piper, 1977), pp. 223-45 ; Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Krieg und Frieden aus der Sicht des Verhaltensforschung* (Munich, Piper, 1975).

9. Je dois cette information au professeur Wulf Schiefenhövel, Seeviesen, qui a passé plusieurs années à travailler sur le terrain chez les Papous de Nouvelle Guinée.

10. Ce qui suit s'appuie sur Wolfram von Soden, « Dolmetscher und Dolmetschen im Alten Orient », in *Aus Sprache, Geschichte und Religion Babylonien* (Naples,

Instituto universitario orientale, Dipartimento di studi asiatici, 1989).

11. Ignaz J. Gelb, *Glossa* 2, 93 sq.

12. Wolfgang Schenkel, « Dolmetscher », in W. Helck et E. Otto éd., *Leikon der Ägyptologie* (Wiesbaden, Harrassowitz, 1973), I, 1116. Voir aussi l'article « Dolmetscher » dans *Reallexikon für Antike und Christentum* (Alfred Hermann on Ancient Egypt : Bla), éd. Theodor Klauser et al. (Stuttgart, A. Hiersemann, 1985-86).

13. Voir Peter Artzi, « The Birth of the Middle East », *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem, 1969), pp. 120-124; Artzi, « Ideas and Practices of International Co-existence in the Third Millennium B.C.E. », *Bar-Ilan Studies in History* 2 (1984), 25-39; Moshe Weinfeld, « The Common Heritage of Covenantal Traditions in the Ancient World », in Canfora, Liverani, et Zaccagnini éd., *I Trattati nel mondo antico*, pp. 175-91.

14. Comme l'ont souligné Erik Voegelin, *The Ecumenic Age, Order and History* (Baton rouge, Louisiana State University, 1974), 4, 121-32; Friedrich H. Tenbruck, « Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte ? » *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41 (1989), 417-39.

15. Ou plutôt : la religion « cosmothéiste », car le monothéisme cosmothéiste a fonctionné à peu près de la même manière.

16. Voir E.H. Spicer, « Persistent Cultural Systems : A Comparative Study of Identity Systems That Can Adapt to Contrasting Environments », *Science* 174, n° 4011 (1971), 795-800.

17. Voir Wilhelm E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nationalismus : Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen* (Berlin, D.Reimer, 1961); Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (Rome, Feltrinelli, 1960); traduction en allemand : *Religiose Freiheits- und Heilswegungen unterdrückter Völker*, Soziologische Textz, Neuwied. Engl. (New York, Knopf, 1963); Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound : A Study of « Cargo » Cults in Melanesia* (New York, Schocken, 1968).

18. Voir Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York, Basic, 1985).

19. Dans la discussion, Marc Shell s'oppose à l'abus des métaphores biologiques comme par exemple « réaction immunitaire » : selon lui, elles sont dans la ligne des tendances racistes et fascistes qui traitent les différences culturelles comme naturelles. La révolte fasciste contre l'humanisme (« Humanitätuselei ») a naturalisé les effets de la pseudo-spéciation et les a présentés comme absolument insurmontables en même temps que résistant à toute tentative de traduction. Mais cette attitude pourrait elle-même être décrite comme une « réaction immunitaire », cette fois non pas dans une situation minoritaire, mais dans une situation majoritaire. Dans la même discussion, Gershon Shaked a souligné que ces réactions pourraient en réalité être bien plus caractéristiques des cultures majoritaires que des minoritaires.

En usant de l'expression « réaction immunitaire », je ne me rattache pas (au moins consciemment) au langage du racisme allemand, mais je me réfère à la théorie des systèmes qui traite aussi bien le système immunitaire (biologique) et le système identitaire (culturel) comme des systèmes auto-référentiels traitant l'information sur la distinction entre dedans et dehors, système et environnement, propre et étranger, et fournissant des auto-définitions. Voir F.J. Varela, « Der Körper denkt : Das Immunsystem und der Prozess der Körper-Individualisierung », in H.U. Gumbrecht and K.L. Pfeiffer éd. *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche : Situationen offener Epistemologie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1991), pp. 727-43 (avec la bibliographie).

20. Voir Spicer, « Persistent Cultural Systems ».

21. J'étudie ces mécanismes plus en détail dans mon livre *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und*

politische Identität in frühen Hochkulturen (Munich : C.H. Beck, 1992), en part. chap. 3 (« Identität und Ethnogenese »).

22. Voir E.P. Sanders éd., *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 1 : *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries* (Philadelphie, Fortress, 1980) ; vol. 2 : A.I. Baumgarten, A. Mendelson et Sanders éd., *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period* (Londres, SCM, 1981) ; vol. 3 : B.F. Meyer et Sanders éd., *Self-definition in the Greco-Roman World* (Londres, SCM, 1982).

23. Voir Jan Assmann, *Ma'at : Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (Munich, C.H. Beck, 1950), pp. 19-20, 279-80.

24. Pour le monde hellénistique, voir Gerhard Delling, *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum* (Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1987).

25. Georges Posener, *La première domination Perse en Égypte*, Bibliothèque d'Études 11 (1936).

26. Jan Bergman, *Ich bin Isis : Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Areologie* (Uppsala, Almqvist et Wiksell, 1968) ; Garth Fowden, *The Egyptian Hermes : A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986).

27. Dans son commentaire sur C.H.XVI 2 (collection Budé, Paris), André Jean Festugière rassemble de nombreux passages pertinents tirés de sources grecques et latines : voir note 7, pp. 232-34.

28. Je m'en tiens à une courte paraphrase d'une très longue discussion. Voir Peter Crome, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache : Jamblichos, Porphyrios, Proklos* (Munich, W. Fink, 1970) ; Jetske C. Rijlaarsdam, *Platon über die Sprache : Ein Kommentar zum Kratylus Mit einem Anhang über die Quelle der Zeichentheorie Ferdinand de Saussures* (Utrecht, 1978).

29. Origène C. Cels. 1.24-25, 28, 5.45.

30. *Corpus Hermeticum XVI*, ed. A.J. Festugière et A.D. Nock, 2, 230 ; la traduction se trouve dans Fowden, *The Egyptian Hermes*, p. 37.

31. Pour ce qui suit, voir Arthur Darby Nock, *Conversion : The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (1993, Oxford, Oxford University Press, 1963).

32. Voir *ibid.*, p. 138.

33. Voir Oskar Grether, *Name und Wort Gottes im A.T.* (Giessen, A. Topelmann, 1934), pp. 3 sq ; von Soden, *Bibel und Alter Orient* (Berlin, de Gruyter, 1985), pp. 75-88 ; Georg Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlin, de Gruyter, 1969), pp. 63 sq ; Johannes C. de Moor, *The Rise of Yahwism* (Leuven, Uitgeverij Peeters, 1990), pp. 175, 237 sq. Dans le mythe égyptien de la « vache céleste » apparaît une formule qui semble étroitement parallèle. Le dieu Rê dit « Je suis je » (*iw.j.jm.j*), peut-être avec un sens causal ou temporel : « (Puisque, ou aussi longtemps que) je suis qui je suis, je ne les laisserai pas se rebeller. » Voir Erik Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh : Eine Ätiologie des Unvollkommenen* (Fribourg, Universitätsverlag, 1982), pp. 43, 125 n.aa (par G. Fecht) ; et de Moor, *The Rise of Yahwism*, pp. 174-5. Dans les Oracles sybillins (l. 137-140), Exode 3.14 est cité et reçoit une interprétation d'ordre cosmothéiste : « Je suis l'Être Un (*eimi d'ego-ge ho on*), reconnais cela en ton esprit : je me suis revêtu du ciel, je me suis enveloppé de la mer, la terre est la fondation de mes pieds, l'air entoure mon corps et les étoiles m'encerclent » (R. Merkelbach et M. Totti, *Abraxas – Oplanden*, Westdeutscher Verlag, 1992 –, 2, 131).

34. Augustin, *De consensu evangelistarum*, 1.22.30 et 1.23.31.

35. Rodney Needham, *Belief, Language and Experience* (Oxford, Blackwell, 1972).

36. G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), p. 5.

37. Le terme *hellenismos* apparaît pour la première fois

dans 2 Macc.2.21 où, par opposition à *Ioudaïsmos*, il a un sens indiscutablement polémique. Voir E.Will et C.Orieux, *Ioudaïsmos-Hellenismos : Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique* (Nantes, Presses Universitaires de Nantes, 1986).

38. Voir Carsten Colpe, « Syncretism », dans M.Eliade éd., *The Encyclopedia of Religion* (New York, Macmillan, 1987), vol.14 ; L.H.Martin, « Why Cecropian Minerva? Hellenistic Religious Syncretism as System », *Numen* 30 (1983), 131-45.

39. Robert Lattimore, « Herodotus and the Names of the Egyptian Gods », *Classical Philology* 34 (1939), 357-65.

40. Voir, de même, Lucien, *De Dea Syria*, chap.2 : « On dit que les Égyptiens ont été les premiers, parmi tous les peuples connus, à former des conceptions des dieux. Peu de temps après, les Syriens entendirent les discours des Égyptiens sur les dieux et ils élevèrent des sanctuaires et des temples. »

41. Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, 2ème éd. (Londres, SCM, 1987), pp.43-61.

42. Hérodote visita l'Égypte entre 450 et 444 av. J.-C., en un temps où l'Égypte et Athènes étaient alliées contre la Perse.

43. W.E.Müllmann, *Chiliasmus und Nativismus : Studien zur Psychologie*, p.12.

44. Marcel Mauss, « Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *Sociologie et anthropologie* (Paris, 1950), pp.143-279.

45. Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (1974, Londres, 1988). Voir aussi le recueil d'essais de Fritz Kramer et Christian Sigrist, *Gleichheit und Gegenseitigkeit* (Frankfort, 1983), en part. « Tausch und Wert in Stammesgesellschaften ». Est également important : Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (Bonn, Athenäum-Verlag, 1956), pp. 50 sq.