

FIN DES TEMPS, CONFINS DES MERS ET VERS SIBYLLINS

Xavier Lafontaine

Université de Strasbourg

RIASSUNTO: Gli *Oracoli Sibillini* sono una raccolta di oracoli greci in versi esametri attribuiti alla Sibilla pagana. La loro composizione è distribuita nel tempo e nello spazio e li ricollega ai circoli letterari dell'Egitto e dell'Asia Minore, sia ebrei che cristiani. In questo contesto, il mare e i fiumi appaiono elementi strutturanti della topografia mediterranea: essi disegnano i contorni di uno spazio non solo fisico o politico, ma anche poetico o metapoetico, nel quale i mari e i fiumi, presenti già nella tradizione poetica greca, si inseriscono nel quadro escatologico delle profezie. Questo articolo analizza gli *Or. Sib.* in quanto testimonianza della poesia esametrica greca tra il periodo ellenistico e quello bizantino. L'esame del ruolo dell'elemento marino e del discorso acquatico punta a illustrare la natura ibrida di questi testi, in cui l'immaginario biblico e l'estetica post-classica contribuiscono al dispiegamento narrativo della profezia, fra poesia didattica, epica e religiosa.

PAROLE CHIAVE: Poesia didattica, poesia epica, parafrasi bibliche, oracoli, Ebraismo ellenistico, Cristianesimo antico, letteratura scientifica, apocalisse, Omero, Esiodo, Apollonio di Rodi

ABSTRACT: The *Sibylline Oracles* are a collection of Greek oracles in hexameter verses attributed to the pagan Sibyl. Their composition is scattered in time and space and links them to Jewish and Christian literary circles of Egypt and Asia Minor. In this context, seas and rivers appear as structuring elements of the Mediterranean topography: they draw the lines of a space that is not only physical or political, but also poetic or metapoetic, in which aquatic elements, already found in the Greek poetic tradition, fit into the eschatological framework of prophecies. This article analyzes the *Sib. Or.* as an example of Greek hexametrical poetry from the Hellenistic and Byzantine times. The examination of the role of the marine element and aquatic discourse aims to illustrate the hybrid



nature of these texts, in which biblical imagery and post-classical aesthetics contribute to the narrative unfolding of prophecy, between didactic, epic and religious poetry.

KEY-WORDS: Didactic poetry, epic poetry, biblical paraphrases, oracles; Hellenistic Judaism, Ancient Christianity, scientific literature, apocalypse, Homer, Hesiod, Apollonius of Rhodes

Les *Oracles sibyllins* (*Or. sib.*) constituent une collection d'oracles grecs rédigés en hexamètres dactyliques attribués à la Sibylle païenne. Leur composition s'étale dans le temps et l'espace et les rattache aux milieux lettrés d'Égypte et d'Asie mineure, juifs et chrétiens, du II^e s. av. J.-C. jusqu'à leur compilation byzantine autour du VI^e s. ap. J.-C.¹ Ils occupent donc une place importante dans l'histoire du vers épique, dont on a souvent relevé la discrétion dans les sources littéraires après l'époque dorée des poètes hellénistiques et avant le renouveau impulsé par Nonnos de Panopolis et son école à partir du VI^e s. ap. J.-C.² Ces chants, *lógoi*, attribués à la Sibylle montrent la prégnance de la formation scolaire traditionnelle, la *paideía*, dans l'Orient méditerranéen au tournant de l'ère, puisque leur forme même trahit, de la part de leurs rédacteurs successifs comme de leurs destinataires, une familiarité avec la langue épique grecque, sa phraséologie et ses thèmes: le goût pour ce type de littérature ne dépend pas des options confessionnelles.

¹ Une traduction italienne de l'ensemble du corpus est disponible, assortie d'une introduction riche, par Mariangela Monaca (MONACA 2008). Jean-Michel Roessli propose une introduction fouillée et à jour sur le corpus (ROESSLI 2012); l'on renverra aussi aux importantes études de Giulia Sfameni Gasparro et en particulier à son étude sur les traditions oraculaires et sibyllines (SFAMENI GASPARRO 2002). Nous citons le texte des *Or. sib.* dans l'édition courante de J. Geffcken, sauf pour *Or. sib.* I-II, pour lesquels nous préférons l'édition récente de J. Lightfoot (voir bibliographie, LIGHTFOOT 2007).

² CAMERON 2004: 327.

L'hellénisme fournit une langue et un imaginaire communs à des populations diverses,³ aussi l'opposition entre "païens" et "juifs" ou "chrétiens", sur ce point, n'est-elle pas immédiatement pertinente.⁴

L'intérêt de ce recueil réside dans l'élaboration d'une voix originale, hybride, qui s'appuie sur la fiction pseudépigraphique d'une Sibylle, prophétesse des "Nations", laquelle serait inspirée par le dieu de la révélation biblique, juive ou chrétienne. La mer et les fleuves constituent alors, dans ce discours oraculaire fictif, un motif commun aussi bien à l'héritage épique qu'à l'héritage biblique, qui permet d'explorer certains aspects littéraires de ces compositions originales.

Nous proposons de présenter d'abord les contours du motif marin tel qu'il est hérité par les rédacteurs de ces textes (1) pour ensuite montrer qu'il participe d'un discours autant prophétique que didactique, qui ancre les oracles dans la réalité physique et historique de la Méditerranée (2). Enfin, nous verrons comment l'élément aquatique entre dans un dispositif théologique (3). Le discours sur la mer, tel qu'il se déploie dans les *Oracles sibyllins* juifs et chrétiens, s'inscrit ainsi dans une veine didactique, dont il reprend le mode et la langue, pour mieux évoquer une *Weltanschauung*, une 'représentation du monde', où la mer entre dans le jeu des créations et destructions d'un monde soumis à une divinité suprême.

1. Il reste difficile de savoir qui a rédigé les oracles retenus dans les recueils d'*Or. sib.* qui nous sont parvenus, de même qu'il demeure hasardeux de définir un public précis pour ces textes, outre quelques historiens juifs et les apologistes chrétiens des premiers siècles, qui les utilisèrent pour étayer la vérité de leurs confessions respectives.⁵ L'on en reste

³ BOWERSOCK 1990.

⁴ AGOSTI 2009: 100.

⁵ Flavius Josèphe cite, au sujet de l'épisode de la Tour de Babel, un extrait connu par ailleurs de *Or. sib.* 3, dans son développement sur l'histoire biblique primordiale (FLAV. JOS. *Ant. jud.* I 118); l'usage des citations des

généralement à des déductions géographiques ou historiques liées au contenu des oracles qui semblent dégager un nombre important de textes composés en Égypte ptolémaïque puis romaine, à côté de textes dont le *Sitz im Leben* est plus incertain, à situer dans les provinces romaines d'Asie et de Coelé-Syrie.

Si l'on peine à attribuer un lieu de composition à ces textes, l'on peut au moins observer, dans leur composition, le matériau épique et biblique qu'ils reconfigurent à leur guise. L'omniprésence de l'élément marin dans le bassin méditerranéen explique sans doute la centralité de ce motif, que l'on retrouve aussi bien dans le monde grec que dans la culture sémitique. Otto Kaiser en propose une étude comparée à partir de la confrontation des sources égyptiennes, ougaritiques et bibliques:⁶ tandis qu'en l'Égypte, avant l'implantation des comptoirs grecs et, plus tard, de la domination lagide, le Nil se trouve au centre d'un imaginaire aquatique apaisé, facteur de prospérité, Ougarit propose un exemple de cosmologie où la mer occupe un rôle majeur et ambivalent: les violentes tempêtes de la saison hivernale manifestent ainsi la puissance destructrice d'une mer qui contrevient à l'ordre cosmique, ce qui se traduit, selon Otto Kaiser, dans les mythes qui voient s'affronter les divinités *Yam*, la mer, et *Baal* ou *El*, le dieu suprême, à qui est attribué la bienfait de la pluie durant la saison chaude. La mer permet la pêche et les échanges commerciaux, mais ses caprices détruisent les cargaisons ou les villes portuaires et laissent les marins sans sépulture, sans parler des pirates ou des créatures marginales dont elle est peuplée.

Cette ambivalence de l'élément marin, conçu tantôt comme positif, tantôt comme négatif, se retrouve dans la littérature biblique, où la mer est une merveille de la Création, soumise à la divinité créatrice et signe de sa puissance: «[Il est] plus puissant que la voix des grandes eaux [hébr. *mayîm rabbîm*, gr. *húdata pollá*], / que le ressac de la

Oracles sibyllins par les auteurs chrétiens anciens est bien étudié: PRÜMM 1928; GUILLAUMIN 1978; BARTELINK 1993; TOCA 2017.

⁶ KAISER 1959.

mer puissante [hébr. *mišb^erey-yām*, gr. *hoi meteórismoí tēs thalássēs*], / Yhwh dans les hauteurs» (TM Ps. 93 = LXX Ps. 92, 4).⁷ Cette soumission à la divinité transparait dans le récit de miracles du Nouveau Testament chrétien, quand la figure de Jésus de Nazareth marche sur les eaux de la «mer de Tibériade / Galilée», *hē thálassa tēs Galilaias / Tiberiádos* (Jn 6, 19), ou lorsqu'il les apaise (Mc 4, 37-39). Toutefois, son aspect menaçant ne disparaît pas: les armées rassemblées contre Tyr sont comparées par le prophète Ézéchiël à la marée haute prête à submerger la cité (Éz. 26, 3-4) et elle abrite des monstres terrifiants dans les visions de Daniel (Dan. 7, 2-3) et de Jean (Ap. 13, 1).⁸

Les rédacteurs des *Oracles sibyllins* héritent d'autre part du cycle épique, dont Homère et Apollonios de Rhodes sont les témoins centraux, une représentation d'une mer comme un espace de navigation et de dangers pour les héros classiques; plus généralement, les sources grecques font aussi de la mer un lieu autant effrayant que séduisant, un espace d'adversité et d'opportunité, que l'homme peut apprivoiser par l'art de la navigation, mais qui reste soumis aux caprices de Poséidon et des divinités ou monstres marins, comme les fameuses Charybde et Scylla rencontrées par Ulysse au chant XII de l'*Odyssee*.⁹ C'est aussi un seuil symbolique, habité d'êtres hybrides et mystérieux, parfois dotés de dons divinatoires, comme Nérée ou Protée, tous les deux qualifiés de *gérôn hálíos*, 'vieillard de la mer' (*Il.* XVIII 141; *Od.* IV 349 et 384). Homère rapporte aussi la célèbre tripartition du monde entre Zeus et ses frères, Hadès et Poséidon, où c'est ce dernier qui reçoit, par tirage au sort, la souveraineté sur le monde marin (*Il.* XV 187-

⁷ Sauf mention contraire, les traductions sont les nôtres. TM signifie 'texte massorétique' pour la Bible hébraïque, ici citée suivant la *Biblia Hebraica* [Kittel 1997], et LXX, 'Septante' [Rahlfs 2006].

⁸ Le Coran présente la mer, *al-baḥr*, selon la même ambivalence; il emprunte aussi le terme hébreu *yām* (*al-yamm*) pour faire allusion à l'épisode de la submersion des troupes de Pharaon dans l'Exode (sour. 7, 136). Je remercie M. Thierry Legrand (U. de Strasbourg) pour cette indication. Sur l'imagerie maritime dans Ap.: Moo 2009.

⁹ Mme Luana Quattrocelli (U. de Strasbourg) a présenté une belle synthèse de la question lors d'une conférence donnée à B.N.U. de Strasbourg le 26.09.2019.

193). Du point de vue lexical, la langue homérique connaît différents termes pour désigner la mer, étudiés par Julie Sorba:¹⁰ le terme moins marqué serait *thálassa*, qui n'a pas d'étymologie indo-européenne,¹¹ à côté de *háls*, qui désigne la mer côtière, qui se prête au cabotage, et de *pélagos*, qui s'applique à l'étendue marine en tant qu'espace lointain et dangereux; *póntos* désignerait plutôt la mer comme espace de navigation, le terme est très fréquent chez Homère.¹² Hésiode élabore, quant à lui, un modèle cosmologique qui fournit aux poètes ultérieurs un point de référence par rapport auquel prendre position, en continuité ou en rupture.¹³ Le monde marin est identifié aux Titans, forces primordiales engendrées par la Terre, *gé*: *pélagos* et *póntos* (*Th.* 131 ss.) tandis qu'avec le Ciel, *ouranós*, est enfanté Océan, *ōkeanós* (*Th.* 133), qui est autant une étendue aquatique sur laquelle la terre flotte et qui donne aux sources leur eau que le fleuve originel qui entoure le monde.¹⁴ L'importance de l'interprétation allégorique, dès l'époque classique, permet de penser que toute personne un tant soit peu lettrée pouvait comprendre la valeur symbolique que pouvait revêtir l'élément marin dans une composition littéraire: parler de la mer ou des divinités qui lui sont associées permettrait aux poètes d'évoquer des vérités supérieures.¹⁵

On rappellera aussi, avec Martin West, que les traditions grecques elles-mêmes avaient pu connaître des influences orientales à date pré-littéraire¹⁶ et l'on connaît l'importance de la culture mésopotamienne sur les mythes bibliques: ces questions, qui intéressent l'histoire des religions ou des cultures, ont peu d'importance pour apprécier

¹⁰ SORBA 2010.

¹¹ DELG, s.v. *thálassa*: 420.

¹² SORBA 2008, pour compléter les intuitions de BENVENISTE 1954: 296-298.

¹³ Au sujet de la postérité d'Hésiode dans la littérature grecque post-classique, nous renvoyons à l'étude d'Helen van Noorden (NOORDEN 2018).

¹⁴ WEST 1997.

¹⁵ BUFFIERE 1956: 81-83.

¹⁶ WEST 1997.

le rôle de la mer dans les compositions réunies sous le nom d'*Oracles sibyllins*. Ces dernières opèrent en effet avec des mythes déjà élaborés et transmis par oral ou par écrit. Ce bref rappel montre ainsi comment la puissance évocatrice de l'élément marin, informée par les traditions littéraires ou religieuses, fournit aux rédacteurs un imaginaire fort, sédimenté par le vers épique, pour alimenter le discours oraculaire à l'intersection entre référents bibliques et référents classiques grecs.

2. Le discours oraculaire représente une situation de communication d'un type particulier, où la source du message est divine, médiée par un instrument humain, ici la Sibylle; des interprètes peuvent être nécessaires pour délivrer le contenu du message inspiré aux destinataires humains. Ce schéma s'applique avec quelques variations aussi bien pour les centres oraculaires grecs que pour les prophètes bibliques tels que les livres prophétiques (de Isaïe à Daniel) ou historiques (Déborah, Samuel, Élie, etc.) nous les présentent. Dans les *Or. sib.*, le destinataire correspond généralement à des nations entières, dans la continuité des prophéties adressées par les grands prophètes d'Israël aux nations ennemies. Ces dernières sont interpellées selon un mode tragique, qui imite des expressions tirées de la Septante (*LXX*) ou du Nouveau Testament (*NT*),¹⁷ tout en employant des interjections et qualificatifs tragiques: comme le remarque Anselm Hagedorn, l'interjection *ouai*, 'hélas!' ou 'malheur à...'¹⁸ (cfr. Nb 21, 29; Mt 11, 21),¹⁸ est systématiquement remplacée dans les vers sibyllins par l'interjection tragique *aiai*,¹⁹ suivie des ethnonymes concernés par les imprécations de malheur.²⁰ Ces derniers sont

¹⁷ Par commodité, nous prenons pour référence les textes que la tradition ultérieure retiendra comme canoniques, sans préjuger de l'utilisation réelle, difficile à déterminer, des textes bibliques et parabibliques des rédacteurs successifs.

¹⁸ Elle correspond généralement à l'interjection hébraïque *'ôy*.

¹⁹ Voir par ex. *Or. sib.* III 303 (contre Babylone et l'Assyrie); IV 143 (Chypre); VIII 95 (Italie); XI 183 (Grèce); XII 105 (Phénicie).

²⁰ HAGEDORN 2009: 109-110.

parfois qualifiés d'adjectifs dont la coloration tragique est marquée comme *deilós* ou *tálas*, 'misérable, malheureux': le vocabulaire tragique s'applique alors à des nations dont l'aveuglement réside dans leur incapacité à reconnaître le statut du dieu qui inspire la Sibylle.

Dans le cadre de la présente étude, ces séquences d'imprécation contre les nations représentent l'intérêt de dessiner une géographie du monde méditerranéen contemporain des prophéties sibyllines, où les îles et les cités côtières occupent une place majeure. Anselm Hagedorn relève déjà, dans *Or. sib.* III, une géographie du malheur qui repose sur la reprise stéréotypée de nations incarnant traditionnellement les ennemis des Israélites: les empires assyriens ou perses, Tyr et Sidon, sur la côte phénicienne et des référents mythiques comme Gog et Magog au nord ou les Éthiopiens au sud; A. Hagedorn souligne l'intégration de repères géographiques plus proprement grecs, comme le recours au toponyme *Libye* pour désigner de manière générique l'ensemble de l'Afrique.²¹ Selon lui, l'insistance particulière du livre III sur la Grèce, *Hellás*, et les îles du monde grec – bien représentées dans les livres IV et V ou XI à XIV, composés dans la diaspora juive de l'Égypte lagide ou romaine²² – serait une manière de se confronter à l'ensemble de la civilisation hellénistique contemporaine.²³

Il n'est pas anodin que la Sibylle fictive récupère ici la forme du catalogue, bien attestée dans la poésie archaïque et souvent associée au genre didactique, pour asseoir son autorité prophétique: cette inscription poétique, outre les séquences énumérant des toponymes ou des gentilés,²⁴ se repère aussi aux formules métapoétiques associées au

²¹ HAGEDORN 2009: 110-112.

²² COLLINS 1987: 430-440.

²³ HAGEDORN 2009.

²⁴ Par ex. *Or. sib.* III 341-347, où les vers reposent sur l'énumération de villes d'Asie mineure, du Levant et de Grèce.

discours catalogal²⁵, comme en *Or. sib.* III 298-299 où les imprécations contre les nations sont introduites par les vers suivants: «[...] *kai m'ekéleuse prophēteūsai katà pāsan / gaian kai basileūsi tā t'essōmen'en phresi theinai*», «et il [le Grand Dieu] m'a ordonné de prophétiser sur la terre / entière et à tous les rois et il a mis dans mon cœur les événements futurs»,²⁶ que l'on peut comparer à *Or. sib.* I 327, qui introduit l'énigme numérique par «*egō dé ké toi arithmón g' hōlon exonomēnō*», «et c'est moi qui vais bien en donner le nombre complet». À partir de là, le discours sibyllin balise l'espace, méditerranéen ou mythique, dessinant une périégèse du monde connu: à l'Est, les la Propontide et l'Hellespont (*Or. sib.* IV, V, XIV) ou le Pont-Euxin et le golfe de Thrace (XIV 167), de grands repères hydrologiques comme l'Euphrate, le Tigre, l'Oronte, le lac de Tibériade ou le Jourdain; des repères moins grands, comme les fleuves d'Asie mineure que sont le Kébrène, le Lykos, le Méandre, le Marsyas, le Pyrame et le Rhyndakos (*Or. sib.* III);²⁷ les cités côtières de Beyrouth et Gaza, Cyzique plus au Nord. Le monde grec, continental et insulaire est bien représenté: Salamine, l'Égée et ses îles, Délos, Khios, Ténédos, Samos, Scyros; Chypre et Paphos; la Crète ou son cap Krios; Rhodes; jusqu'au fleuve Hémon en Thrace, peut-être repris à Homère (*Il.* II 696) ou au Pénée en Thessalie. À l'Ouest, les grands repères insulaires que sont la Sicile (*Or. sib.* III, IV-V, VII, XI-XII), la Corse (*Or. sib.* III) et la Sardaigne (*Or. sib.* III, VII, XII) sont mentionnés, ainsi que le Pô (Éridanos? *Or. sib.* XII), le Rhin (*Or. sib.* XII) et le Tibre (*Or. sib.* VIII).

Cet aperçu montre une connaissance de repères géographiques maritimes ou fluviaux, connus par la tradition littéraire ou historique (Délos, Samos, la Crète, le

²⁵ PERCEAU 1999. La prétention à l'exhaustivité dans le propos est une caractéristique importante de la poésie didactique (EFFE 1977: 23).

²⁶ Cfr. HAGEDORN 2009: 108.

²⁷ R. Buitenwerf fait de cette connaissance de la géographie micrasiatique un argument pour situer la composition de *Or. sib.* III en Asie mineure plutôt qu'en Égypte, lieu de composition traditionnellement associé au texte (BUITENWERF 2003); l'on peut cependant se demander si cette connaissance, comme celle de la Grèce continentale ou de l'Italie n'est pas la trace de recueils d'érudition géographique, accessibles à Alexandrie.

Méandre ou la Sicile), ou fameux pour leur importance culturelle ou économique (Rhodes, Gaza). L'on relève même certains contacts avec la littérature géographique, qui trahissent peut-être le recours à des manuels de géographie: les énumérations figées des «Cariens, des Mysiens et des Lydiens» (*Or. sib.* III 170) ou des «Ioniens, Cariens, Lydiens» (V 288) apparaissent telles quelles chez Strabon;²⁸ *Or. sib.* IV 97 reproduit un oracle sur le fleuve Pyrame que l'on retrouve deux fois chez le Géographe;²⁹ de même, le fleuve Tanais et la mer d'Azov («lac Méotide», III 338) sont mentionnés chez Agathémère, géographe du III^e s., lequel peut s'appuyer sur des traditions antérieures.³⁰

Il ne s'agit pas de prouver une dépendance directe à une source plutôt qu'à une autre, mais d'insister sur la possibilité d'un recours à ce type de textes techniques, qui permettrait aux rédacteurs de donner l'illusion d'une *Sibylla docta*, figure inspirée, capable de faire naviguer ses prophéties sur les mers et les fleuves du monde connu. Elle peut alors démontrer sa connaissance des réalités contemporaines, par la simple énumération des cités qu'elle appelle à la conversion ou auxquelles elle promet le châtement divin: le discours didactique est inséré dans le contexte eschatologique. Malgré ses prétentions, la langue sibylline n'utilise d'ailleurs pas exactement le même lexique pour désigner l'élément marin:³¹ les termes les plus courants sont *thálassa* (42 occurrences, sous la forme ionienne usuelle chez Homère et dans le grec *koiné*) et *póntos* (22 occ., ainsi que deux occurrences dans les composés *pontoporeîn* et *pontopóros*, 'qui apporte par la mer', empruntés à Homère); *háls*, n'apparaît que huit fois, dont trois fois dans l'adjectif dérivé *en(h)álios*, et *pélagos*, dont on trouve cinq occurrences.³² On relève

²⁸ STRAB. *Geogr.* IV 1, 4; et XIII 4, 12.

²⁹ *Ivi*, I 3, 7; XII 2, 4-5.

³⁰ AGATH. *Geogr.* III 6.

³¹ Notre relevé se fonde sur l'édition de Johannes Geffcken (1902).

³² Tous ces termes sont aussi présents dans la *LXX*, où *thálassa* reste le terme non marqué, conformément à l'usage du grec de l'époque.

aussi de manière plus ponctuelle *butbós*, 'la profondeur, la haute mer' (5 occ.),³³ *ábussos*, 'l'abysse' (*Or. sib.* I 223) et *hál mē*, 'ce qui est salé = la mer' (3 occ.) La géographie mythique est en partie adoptée, en particulier dans les compositions juives (*Or. sib.* III-V) et dans *Or. sib.* I-II (dont l'origine confessionnelle est débattue): le Tartare, que les traducteurs de la *LXX* utilisent comme un nom commun,³⁴ et l'Érèbe, désignent des immensités marines plongées dans le monde souterrain, traversé par le Styx (*Or. sib.* III 146) et le lac Achéron (*Or. sib.* I 301 ; II 338). L'océan mythique revient souvent et s'applique au fleuve délimitant les terres habitées (*Or. sib.* XII 89), voisin des Bretons et des Gaulois (*Or. sib.* V 26 et 201), ou la mer elle-même (*Or. sib.* III 223), mer primordiale ou fleuve périphérique dont l'embrasement se propage aux terres émergées et entraîne la fin du monde (*Or. sib.* V 472 et 530).

Ces réalités physiques, maritimes ou fluviales, contribuent à créer l'éthos d'une prophétesse inspirée, qui assume un discours didactique et 'vrai', héritière de traditions tant poétiques que techniques. Elles interviennent alors dans l'évocation des cataclysmes eschatologiques: la mer est un élément actif qui sert l'élaboration d'un discours théologique sur la puissance divine, lequel se surimpose à la géographie physique et mythique évoquée dans les prophéties.

3. Ce discours théologique n'est pas obvie: il se déduit des prophéties sibyllines. Il repose sur un parallélisme courant entre *Urzeit*, les 'temps primitifs', et *Endzeit*, les 'temps derniers', pour reprendre les termes de l'étude célèbre de Hermann Gunkel.³⁵ Cette dramatisation de l'histoire, où les temps derniers sont pensés à la fois comme un retour et

³³ Le terme ne fait toutefois pas encore l'objet de l'élaboration mythique ou mystique qu'il connaîtra dans la gnose (cfr. IREN. *Adv. Haer.* I 1,1).

³⁴ Le Tartare apparaît en Pv 30, 16; Job 40, 20; 41, 24.

³⁵ GUNKEL 1895. L'étude de H. Gunkel est consacrée aux correspondances entre le récit de la Création de Gn 1 et la vision de la Femme et du Dragon de Ap. 12 et cherche à y retrouver la trace de récits mythiques antérieurs, hérités selon lui des traditions babyloniennes.

comme un dépassement des origines, fait intervenir la mer comme un des éléments manifestant la puissance divine, ‘créatrice’ et ‘destructrice’ à la fois. L’originalité du discours sibyllin, dans ce contexte, est le jeu d’échos intertextuels que la forme épique permet.

Les rédacteurs des *Or. sib.* se situent en effet par rapport à de nombreux modèles didactiques grecs célèbres, où la poésie didactique était au service de la réflexion cosmologique. La poésie hellénistique semble hantée par la nostalgie d’une poésie qui dévoilait la nature cachée du monde avant l’essor de la prose technique. Apollonios de Rhodes met ainsi en scène Orphée, le poète savant par excellence, chantant un récit cosmologique et théogonique.³⁶ La première partie, cosmologique, est conçue comme mise en ordre du cosmos par la séparation des domaines du monde (‘terre, ciel, mer’, *gaia*, *ouranós*, *thálassa*, v. 496), lesquels étaient auparavant confondus «en une seule forme», *miēi morphēi* (v. 497). Le principe de cette séparation est désigné comme *neikos*, ‘la discorde’, rappelant le rôle structurant du couple *éris-érōs*, ‘querelle-désir’, dans la *Théogonie* d’Hésiode³⁷ et chez Empédocle, dont l’influence sur les poètes épiques a été étudiée.³⁸ Suit alors la fixation des repères géographiques, parmi lesquels les astres, les montagnes et les fleuves (vv. 500-502). Les *Or. sib.*, dès les parties anciennes, reprennent cet héritage poétique, intimement lié à Hésiode, pour évoquer l’action créatrice de la divinité biblique: le proème de *Or. sib.* III (vv. 20-28), comme le fragment 3, cité par Théophile d’Antioche,³⁹ reprennent le formulaire hésiodique ou alexandrin pour évoquer le récit de création de Gn 1-2, ainsi:

³⁶ APOLLONIOS, *Arg.* I 496-511. Christophe Cusset étudie de manière suivie les généalogies intertextuelles qui lient Hésiode aux Alexandrins (CUSSET 1999), l’épisode du chant d’Orphée est commenté aux pp. 321-325.

³⁷ BONNAFE 1985.

³⁸ NELIS 2000; NELIS 2014.

³⁹ *Or. sib.* III 3-17 = THÉOPH. *Ad Autol.* II 36.

[Le grand dieu] a tout créé par la parole, le ciel et la mer,
le soleil infatigable et la lune pleine,
les astres brillants, la puissante mère Téthys,
les sources et les fleuves, le feu impérissable, les jours, les nuits?
(*Or. sib.* III 20-24)

Outre le mérisme homérique, «le ciel et la mer», *kai ouranon ēde thálassan* (v. 20b), formule de fin de vers associée aux ébranlements marins dans les tempêtes homériques (cfr. *Od.* XII 302-303), la mention de Téthys est remarquable: cette Néréide constitue une figure importante des interprétations allégoriques développées par les écoles stoïciennes qui y reconnaissent souvent l'élément aquatique.⁴⁰ L'allusion de *Or. sib.* III 22, en intégrant Téthys dans l'énumération des éléments créés par la divinité, vide de sa substance mythologique la référence homérique pour la banaliser en en faisant une simple antonomase: le nom propre signifie la mer concrète, distinguée de *thálassa*, au v. 20. Cette distinction reprend le modèle biblique de Gn 1, où la création du «ciel et de la terre» est suivie d'une mention immédiate de l'«abîme» (gr. *ábussos*, hébr. *t'hôm*) et de l'«eau» (gr. *húdōr*, hébr. *p'ne hammāyīm*, 'la surface des eaux') aux versets 1-2, tandis que le récit revient ensuite sur la création des cieux, de la mer et des continents à partir du firmament (gr. *sterēōma*, hébr. *rāqia'*), aux versets 6-10. Les *Or. sib.* font souvent allusion à cet événement fondateur en engageant un dialogue avec la poésie didactique grecque: la Sibylle païenne recourt aux formes classiques grecques pour présenter un contenu qui suit la cosmologie biblique sans explicitement citer le texte biblique. Ce passage est un 'théologoumène' central dans l'identité juive ou chrétienne, récurrent dans les Psaumes et repris dans les compositions chrétiennes, en particulier lorsqu'il s'agit d'affirmation

⁴⁰ RUDHARDT 1971; PEPIN 1978: 397-400.

confessionnelle: croire au dieu de la révélation biblique signifie croire en une divinité créatrice des éléments, maîtresse de la mer.⁴¹

Si la divinité contrôle la mer, tout désordre marin renvoie à sa domination. À ce titre, l'épisode du Déluge est un passage clef: le cataclysme primordial, où le monde organisé est ramené au chaos originel sous les cataractes d'eau, renvoie, dans de nombreux textes à coloration eschatologique, à la destruction future, qui adviendra à la fin des temps. Cette destruction dernière est souvent associée, peut-être sous l'influence des cosmologies voisines, stoïcienne ou perse, à une conflagration finale: le feu succède à l'eau comme instrument de la destruction. Le Déluge est un épisode récurrent et emblématique des *Or. sib.*, dans la mesure où il permet de faire correspondre la protologie et l'eschatologie, tout en intégrant la thématique du jugement divin.⁴² L'évocation de la construction de l'arche de Noé, propre à *Or. sib. I*, invite au parallèle avec celle de l'Argô, nef mythique, qui incarne la première domestication de l'élément marin par la navigation.⁴³ Le discours du dieu à Noé en *Or. sib. I* 128-146 reprend l'hypotexte biblique (Gn 6, 13-21), où la divinité annonce à Noé le cataclysme prochain et la nécessité de construire une arche pour être épargné. Dans *Or. sib. I*, la construction de l'arche, «construction impérissable» (*dôm' aþhþiton*, v. 133), est commandée par la divinité. Sa technique est divinement inspirée: «Je placerai dans ton cœur une pensée (*nóon*), une technique (*tékhmēn*), / des mesures (*métrá*) et une organisation (*kósmón*) solides (*pukinēn*)» (vv. 134-135, cfr. Gn 6, 14-16), comme celle de l'Argô, réalisée, selon Apollonios de Rhodes, par Argos, sur les conseils inspirés d'Athéna (*hupothēmosúnai*,

⁴¹ Le passage de la Création est aussi paraphrasé en *Or. sib. VIII* 260-263 et 437-455 (contexte explicitement chrétien) et en *Or. sib. I* 5-37; pour *Or. sib. I*, le commentaire de Jane Lightfoot est incontournable (LIGHTFOOT 2007).

⁴² Dans le corpus qui nous est transmis, l'épisode apparaît constamment, exception faite des livres V, VI et VIII, si l'on considère les livres XI-XIV comme une unité.

⁴³ L'idée apparaît aussi en contexte biblique au sujet des premières générations humaines, par ex. *Test. Zab.* 6, 1.

Arg. I 19 et 112; *tekhmân*, «concevoir habilement», *Arg.* II 1187). Le rédacteur de *Or. sib.* I s'attache à préciser le mécanisme du verrou refermé par le dieu derrière Noé: «Mais quand le joint (*harmonía*) du verrou se trouva sur la trappe, / ajusté au rebord de la paroi bien polie, / alors s'accomplit la volonté du dieu céleste» (vv. 214-216);⁴⁴ le détail de cette trappe bien ajustée revient quand le Déluge prend fin (vv. 233-234), conférant sa vivacité au passage. Comme l'Argô, l'arche de Noé telle qu'elle est présentée au livre I est érigée en «demeure fabuleuse» autant que «divine» (*oikos thespésios*, v. 226), sans jamais qu'apparaisse le terme emblématique de la traduction grecque, *kibōtós* (hébr. *tebah*), 'coffre'. Le rôle accordé à l'arche dans la paraphrase proposée par *Or. sib.* I n'est pas donc celui d'une embarcation évoquant la première navigation, mais celui d'un instrument du salut accordé par la divinité à Noé pour surmonter le cataclysme marin qui vient anéantir le reste de l'humanité présentée comme indigne du monde créé.

En tant qu'élément fondamental de l'univers créé, l'eau, et en particulier l'eau sous l'espèce de la mer, occupe une place importante dans les tableaux montrant les désordres cosmiques, voire la destruction du monde, dont le Déluge est un premier exemple. Klaus Berger a bien démontré comment, dans le contexte des littératures des époques hellénistique et impériale, les 'prodiges', dont on connaît l'importance dans le monde gréco-romain, tendent à être réinterprétés comme des 'signes' divins, en particulier en contexte juif ou chrétien. Les prodiges participent alors d'une vision de l'histoire marquée par l'intervention divine où ils reçoivent une valeur universelle et non plus seulement ponctuelle.⁴⁵ Le prodige de l'eau bouillante, *húdōr zestón*, qui jaillit du sol tel un geyser en *Or. sib.* III 461-462 est par exemple relu comme un élément accompagnant la destruction de Tralles par un séisme – les sources chaudes sont d'ailleurs mentionnées par Strabon au sujet de l'Asie mineure (*Geogr.* XII 8, 17), mais elles reçoivent ici une nouvelle signification, théologique ou théophanique. La mer occupe

⁴⁴ «Bien poli», *perixéstos*, est un *hapax* homérique qui qualifie une pierre (*Od.* XII 79).

⁴⁵ BERGER 1980: 1459.

déjà, dans la littérature biblique, une place centrale comme ‘signe’ et ‘instrument’ du châtement divin: la première plaie d’Égypte, où le Nil se change en sang, vient immédiatement à l’esprit (Ex. 7, 17, cfr. Is. 10, 26), ainsi que la traversée miraculeuse de la Mer Rouge suivie de l’anéantissement de l’armée égyptienne (Ex. 14, 21-29), comme le son de la deuxième trompette de l’Apocalypse johannique qui introduit la vision d’une masse de feu s’effondrant dans la mer dont une partie se transforme en sang (Ap. 8, 8). Le prophète Isaïe promet à l’Égypte la disparition de l’eau des fleuves et de la mer (Is. 19), comme Jérémie à Babylone (Jér. LXX 51 = TM 44); Zacharie annonce à Tyr la fin de sa puissance, par la mer et par le feu (Zach. 9, 4); le règne de Néron est ainsi marqué par l’annonce d’un cataclysme où une «eau déplacée», *húdōr átōpon*⁴⁶ s’abat sur Rome (*Or. sib.* XII 89).

Ces précédents prophétiques n’épuisent toutefois pas l’imagerie apocalyptique à laquelle recourent les rédacteurs des *Or. sib.* L’eau immerge, recouvre, confond les terres et les cités humaines: si une intention organisatrice présidait à la création du monde, c’est bien la confusion et le retour au chaos qui manifestent le châtement divin et, ultimement, la fin des temps. La création sépare les eaux d’en haut et les eaux d’en bas (Gn 1, 6-8), la destruction confond ces eaux: pour évoquer la menace d’un second Déluge, le rédacteur de *Or. sib.* I 315-316 parle d’un «déversement du grand Océan» (*ōkeanoû megalou rhúsisis*) et de ses «eaux furieuses» (*mainoménōn hudátōn*), recourant à l’imagerie mythique grecque pour amplifier l’évocation. L’esthétique du catalogue est appliquée aux cataclysmes des temps derniers en *Or. sib.* V 377-380:

Car le feu tombé du plancher céleste mouillera les mortels;
le feu et le sang, l’eau, l’ouragan, l’obscurité, la nuit céleste,
la guerre mortelle et les massacres fumants

⁴⁶ Notre traduction joue sur la polysémie permise en français: l’eau est ‘déplacée’, dans la mesure où elle ne se situe plus dans son lieu naturel, *a-topos*.

détruiront tous ensemble les rois et les meilleurs mortels.

La confusion concerne ici autant les éléments physiques que les faits sociaux: les conflits humains sont la traduction sociale du chaos cosmique. Le même livre propose ensuite la vision d'une Méditerranée entièrement asséchée, dans le cadre d'une inversion frappante de la géographie mondiale, puisque l'Asie mineure devient une mer et la Crète montagneuse une plaine:

Aux temps derniers [*bustatiōi kairōi*] la mer [*póntos*] s'asséchera
et alors les nefs ne navigueront plus vers l'Italie,
tandis que la grande Asie sera une eau [*búdōr*] toute féconde
et la Crète une plaine.
(*Or. sib.* V 447-448)

L'affinité entre l'eau et le feu est exploitée à plusieurs reprises: par *Or. sib.* VII 118-123, qui annonce la conflagration universelle où la mer s'embrase comme en *Or. sib.* V 158-159 ou VIII 225; par *Or. sib.* II, suivant l'*Apocalypse de Pierre* où la mer se change en feu (*Apoc. Petr.* 5, 3, version guèze).⁴⁷ La question de l'affinité ou de l'aversion entre mer et feu apparaît au sujet de phénomènes d'embrassement de l'eau;⁴⁸ Lucien de Samosate refuse d'ailleurs d'y accorder crédit:⁴⁹ les signes eschatologiques récupèrent et amplifient des prodiges naturels, autant d'*adynata* qui frappent l'imagination commune. La mention de la chute des étoiles en *Or. sib.* II 202 et VIII 190 reprend un signe annoncé par Is. 34, 4, déjà exploité par Mt 24, 29 *par.* (dans l'"apocalypse synoptique"), mais ces deux textes précisent que les astres chutent 'dans la mer', pour souligner la confusion des

⁴⁷ Cfr. LIGHTFOOT 2007: 482.

⁴⁸ Ps.-ARIST. *Mund.* 396a.

⁴⁹ LUC. *Dial. mar.* IV 1.

éléments: les astres incandescents, réputés fixes, perdent leur stabilité et rejoignent l'élément marin.⁵⁰

Les rédacteurs des *Or. sib.* puisent ainsi dans un fonds prophétique ancien qu'ils nourrissent de la paradoxographie profane: les vers épiques servent une parole oraculaire qui veut frapper son auditoire par la puissance de ses signes. Ces signes forment un réseau signifiant, lequel permet de produire la vision d'un monde créé et ordonné par une divinité, menacé de retourner au chaos. L'élément marin occupe une place particulière dans cette dramaturgie: soumis au dieu biblique, il est au service du châtement divin et semble aboli dans le feu à la fin des temps dans de nombreux passages de ce corpus composite.

Cette étude a ainsi mis en évidence, à partir de la thématique de la mer, des caractéristiques qui font l'originalité de la poésie sibylline telle que des rédacteurs juifs et chrétiens l'ont développée. La mer se retrouve à l'intersection entre une veine didactique ou sapientielle et une dimension eschatologique. La connaissance de l'élément marin, de la géographie marine ou de l'hydrologie des confins du monde permet d'appuyer l'*éthos* d'une parole divinement inspirée: elle a accès à des secrets ultimes qui concernent autant le monde tel qu'il est, tel qu'il devrait être et tel qu'il sera – un monde où les éléments fondamentaux sont organisés et soumis à la divinité. Le vers épique grec permet l'articulation de traditions d'origine diverses, fondues dans une parole homogène qui se complaît à évoquer les désordres cosmiques avec vivacité; il se prête volontiers à la paraphrase épique d'un épisode biblique fondateur comme celui de la construction de l'arche de Noé, qui apparie au référent biblique l'imaginaire traditionnel d'une mer menaçante que seule

⁵⁰ Ap. 8, 10 précise aussi que l'étoile chute dans les fleuves. Les *Phénomènes* d'Aratos s'ouvrent sur Zeus qui fixe les astres comme des signes pour les mortels (ARAT. *Phaen.* 10-11), comme Gn 1. Voir aussi Ap. 6, 13 ou Artémidore, dans le contexte de l'interprétation des rêves, pour la chute des étoiles conçue comme 'signe à interpréter' (ARTEM. V 23).

l'astuce humaine, aidée par la divinité, peut dompter. La mer apparaît alors comme une force traduisant celle de la divinité qui la contrôle et l'anime, appelée à disparaître dans la confusion cosmique à la fin des temps.

Le dialogue avec l'arrière-plan biblique, en particulier la cosmologie, est discret, dans la mesure où les références textuelles trop explicites sont évitées. Il intègre des représentations du cosmos familières, répandues à cette époque (en particulier le motif de la conflagration, bien attesté en contexte stoïcien). Mais cela ne signifie pas nécessairement qu'il y ait 'syncrétisme': le masque pseudépigraphique, qui consiste à faire parler une autorité prophétique païenne inspirée par le dieu biblique, implique que les rédacteurs, et sans doute leurs destinataires, considéraient la cosmologie biblique comme un préalable à partir duquel ils pouvaient reconnaître, non sans un certain plaisir, les jeux d'hybridation permis par le discours sibyllin.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

- AGATH. *Geogr.* = Agathémère, *Geographiae informatio*, in *Geographi Graeci minores*, éd. Karl Müller, vol. 2, Paris, Didot, 1861, repr. Hildesheim, Olms, 1965, 471-487.
- APOLLONIOS *Arg.* = Apollonios de Rhodes, *Les Argonautiques*, texte établi et commenté par Francis Vian, trad. par Émile Delage, 3 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1974-1981.
- ARAT. *Phaen.* = Aratos, *Phénomènes*, éd., trad. et comm. Jean Martin, 2 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- PS.-ARIST. *Mund.* = Pseudo-Aristote, *Aristotelis qui fertur libellus de mundo*, éd. William Lorimer, Paris, Les Belles Lettres, 1933.
- ARTEM. = Artemidore de Daldis, *Onirocriticon*, hrsg. Roger Pack, Leipzig, Teubner, 1963.
- Le Coran* = *Le Coran*, texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens, éd. Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, Vevey, L'Aire, 2008.
- FLAV. JOS. *Ant. Jud.* = Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, éd., trad. et comm. Étienne Nodet, 5 voll., Paris, Éd. du Cerf, 1990-2010.
- HES. *Th.* = Hésiode, *Théogonie, Les Travaux et les Jours*, Le Bouclier, éd. et trad. Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- HOM. *Il.* = *Opera*, éd. Thomas W. Allen et David B. Monro, 5 voll., Oxford, Clarendon Press, 1957-1959 [3^e éd.]: voll. I-II.
- HOM. *Od.* = *Opera*, éd. Thomas W. Allen et David B. Monro, 5 voll., Oxford, Clarendon Press, 1957-1959 [3^e éd.]: voll. III-IV.

- IREN. *Adv. Haer.* = Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, vol. 1, éd. et trad. Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Paris, Éd. du Cerf, 1979.
- LUC. = Lucien de Samosate, *Dialogi marini*, ed. Matthew Macleod, in Lucian, vol. 7, Cambridge, Harvard University Press, 1961, 178-236.
- NT = *Novum Testamentum Graece*, hersg. Eberhard Nestle, Kurt Aland *et al.*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 28^e éd., 2012.
- Or. Sib.* = *Die Oracula Sibyllina*, hrsg. Johannes Geffcken, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1902.
- LXX [Rahlfs 2006] = *Septuaginta*, hrsg. Alfred Rahlfs, Robert Hanhart *et al.*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- STRAB. *Geogr.* = Strabon, *Geographica*, ed. August Meineke, Leipzig, Teubner, 3 voll., 1877.
- THEOPH. *Ad Autol.* = Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolyce*, éd. par Gustave Bardy, trad. de Jean Sender, introduction et notes de Gustave Bardy, Paris, Éd. du Cerf, 1948.
- TM [Kittel 1997] = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, hrsg. Rudolf Kittel, Paul Kahle *et al.*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

SOURCES SECONDAIRES

- AGOSTI 2009 = Gianfranco Agosti, *Niveaux de style, littérature, poétiques: pour une histoire du système de la poésie classicisante au VI^e siècle*, in "Doux remède...". *Poésie et poétique à Byzance*. Actes du IV^e colloque international philologique EPMHNEIA, Paris, 23-24-25 février 2006, édité par Paolo Odorico, Panagiotis Agapitos et Martin Hinterberger, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, 2009, 99-119.

- BARTELINK 1993 = Gerhardus Bartelink, *Die "Oracula Sibyllina" in den frühchristlichen griechischen Schriften von Justin bis Origenes (150-250 nach Chr.)*, in *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, ed. Jan den Boeft, Leyde, Brill, 1993, 23-33.
- BENVENISTE 1954 = Émile Benveniste, *Problèmes sémantiques de la reconstruction*, in «Word», X, 2-3 (1954), 251-264 [= *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Paris, Gallimard, 1966, 289-307].
- BERGER 1980 = Klaus Berger, *Hellenistisch-beidnische Prodigien und die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Reihe II, Bd. 23, Teil 2, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, 1428-1469.
- BONNAFE 1985 = Annie Bonnafé, *Éros et Éris: mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1985.
- BOWERSOCK 1990 = Glen Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- BUFFIERE 1956 = Félix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- BUITENWERF 2003 = Rieuwerd Buitenwerf, *Book III of the Sibylline Oracles and Its Social Setting: With an Introduction, Translation and Commentary*, Leyde, Brill, 2003.
- CAMERON 2004 = Alan Cameron, *Poetry and Literary Culture in Late Antiquity*, in *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, ed. Simon Swain and Mark Edwards, Oxford, Oxford University Press, 2004, 327-354.
- COLLINS 1987 = John Collins, *The Development of the Sibylline Tradition*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Reihe II, Bd. 20, Teil 1, Berlin, Walter de Gruyter, 1987, 421-459.

- CUSSET 1999 = Christophe Cusset, *La Muse dans la Bibliothèque: Réécriture et intertextualité dans la poésie alexandrine*, Paris, CNRS, 1999.
- DELG = *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, édité par Pierre Chantraine *et al.*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.
- EFFE 1977 = Bernd Effe, *Dichtung und Lehre: Untersuchungen zur Typologie des antiken Lebrgedichts*, Munich, C. H. Beck, 1977.
- GUILLAUMIN 1978 = Marie-Louise Guillaumin, *L'exploitation des Oracles sibyllins par Lactance et par le Discours à l'Assemblée des Saints*, in *Lactance et son temps: Recherches actuelles*. Actes du IV^e Colloque d'Études Historiques et Patristiques, Chantilly, 21-23 septembre 1976, édités par Jacques Fontaine et Michel Perrin, Paris, Beauchesne, 1978, 185-202.
- GUNKEL 1895 = Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.
- HAGEDORN 2009 = Anselm Hagedorn, "Über jedes Land der Sünder kommt einst ein Sausen" Überlegungen zu einigen Fremdvölkerworten der Sibyllinen, in *Orakel und Gebete: Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit*, hrsg. Markus Witte und Johannes Diehl, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 93-116.
- KAISER 1959 = Otto Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1959.
- LIGHTFOOT 2007 = Jane Lightfoot, *The Sibylline Oracles: With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- MONACA 2008 = Mariangela Monaca, *Oracoli sibillini*, Roma, Città nuova, 2008.

- MOO 2009 = Jonathan Moo, *The Sea That is No More. Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John*, in «Novum Testamentum», LI, 2 (2009), 148-167.
- NELIS 2014 = Damien Nelis, *Empedoclean Epic: How Far Can You Go?*, in «Dictynna», XI (2014), 1-12 (<<https://journals.openedition.org/dictynna/1057>>).
- NELIS 2000 = Damien Nelis, *Apollonius Rhodius and the Traditions of Epic Poetry*, in *Apollonius Rhodius*, édité par M. Annette Harder, Remco F. Regtuit et Gerry C. Wakker, Louvain, Peeters, 2000, 85-103.
- NOORDEN 2018 = Helen Van Noorden, *Hesiod Transformed, Parodied, and Assaulted. Hesiod in the Second Sophistic and Early Christian Thought*, in *The Oxford Handbook of Hesiod*, ed. Stephen Scully and Alexander Loney, Oxford, Oxford University Press, 2018, 395-410.
- PEPIN 1978 = Jean Pépin, *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1978.
- PERCEAU 1999 = Sylvie Perceau, *Éthique et rhétorique dans l'interlocution: la communication en catalogue dans l'épopée homérique*, in «Rhetorica», XVII, 4 (1999), 347-383.
- PRÜMM 1928 = Karl Prümm, *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur, mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der IV. Ekloge Virgils*, in «Scholastik», IV (1928), 55-77.
- ROESSLI 2012 = Jean-Michel Roessli, *Les Oracles sibyllins*, in *Histoire de la littérature grecque chrétienne, Tome 2: De Paul apôtre à Irénée de Lyon*, édité par Bernard Pouderon et Enrico Norelli, Paris, Éd. du Cerf, 2012, 591-618.
- RUDHARDT 1971 = Jean Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, Francke, 1971.
- SFAMENI GASPARRO 2002 = Giulia Sfamemi Gasparro, *Oracoli profeti sibille: rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Rome, Libreria Ateneo Salesiano, 2002.

- SORBA 2008 = Julie Sorba, *La mer tragique et l'héritage homérique. Étude des lexèmes ἄλς, θάλασσα, πέλαγος et πόντος dans les tragédies d'Eschyle*, in *L'Antiquité en ses confins. Mélanges en l'honneur de Benoît Gain*, édité par Aline Canellis et Martine Furno, Grenoble, ELLUG, 2008, 39-149.
- SORBA 2010 = Julie Sorba, *Le vocabulaire de la mer: étude comparée en indo-aryen ancien, grec ancien et latin*, thèse de doctorat en linguistique comparée sous la direction de Georges-Jean Pinault, président du jury Charles de Lamberterie, Paris, E.P.H.E., 2010.
- TOCA 2017 = Madalina Toca, *The Greek Patristic Reception of the Sibylline Oracles*, in *Authoritative Texts and Reception History: Aspects and Approaches*, ed. Dan Batovici and Kristin De Troyer, Leyde, Brill, 2017, 260-277.
- WEST 1997 = Martin West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Clarendon Press, 1997.