

“mémoire n° 77”



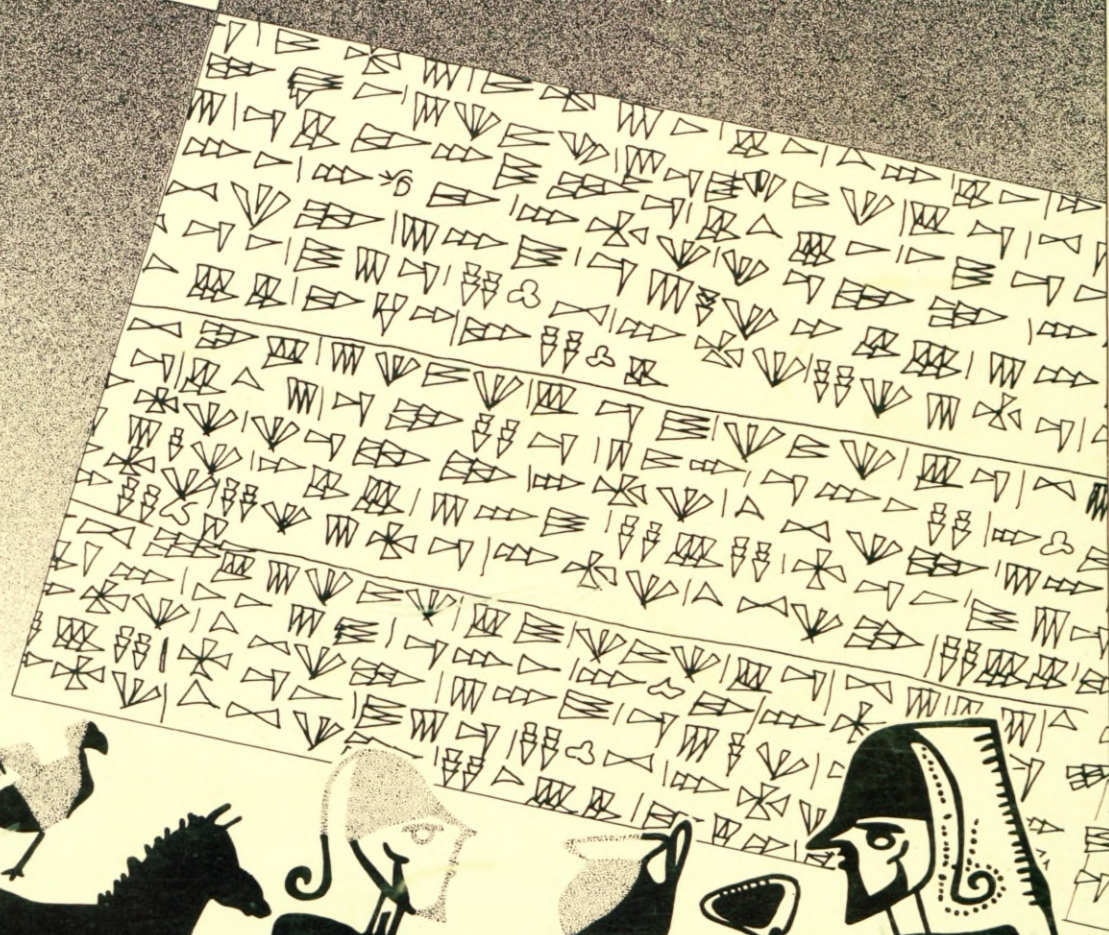
LES TEXTES PARA-MYTHOLOGIQUES

DE LA 24^e CAMPAGNE (1961)

RAS SHAMRA-UGARIT IV

Dennis Pardee

Éditions Recherche sur les Civilisations



LES TEXTES PARA-MYTHOLOGIQUES

DE LA 24^e CAMPAGNE (1961)

Publications de la Mission Archéologique Française de Ras Shamra-Ougarit
dirigée par Marguerite YON

Déjà parus :

Olivier CALLOT, *Ras Shamra-Ougarit I, Une maison à Ougarit*, 1983 (Mémoire n° 28)

Dennis PARDEE, *Ras Shamra-Ougarit II, Les textes hippiatriques*, 1986 (Mémoire n° 53)

Marguerite YON et autres, *Ras Shamra-Ougarit III, Le Centre de la Ville, 38-44^e campagnes (1978-1984)*,
1987 (Mémoire n° 72)

ISSN 0291-1655

ISBN 2-86538-185-4

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Editions Recherche sur les Civilisations

A.D.P.F. 1988

9, rue Anatole-de-la-Forge - 75017 PARIS

RAS SHAMRA - OUGARIT

IV

LES TEXTES PARA-MYTHOLOGIQUES

DE LA 24^e CAMPAGNE (1961)

par

Dennis PARDEE

avec une notice archéologique de Jacques-Claude COURTOIS

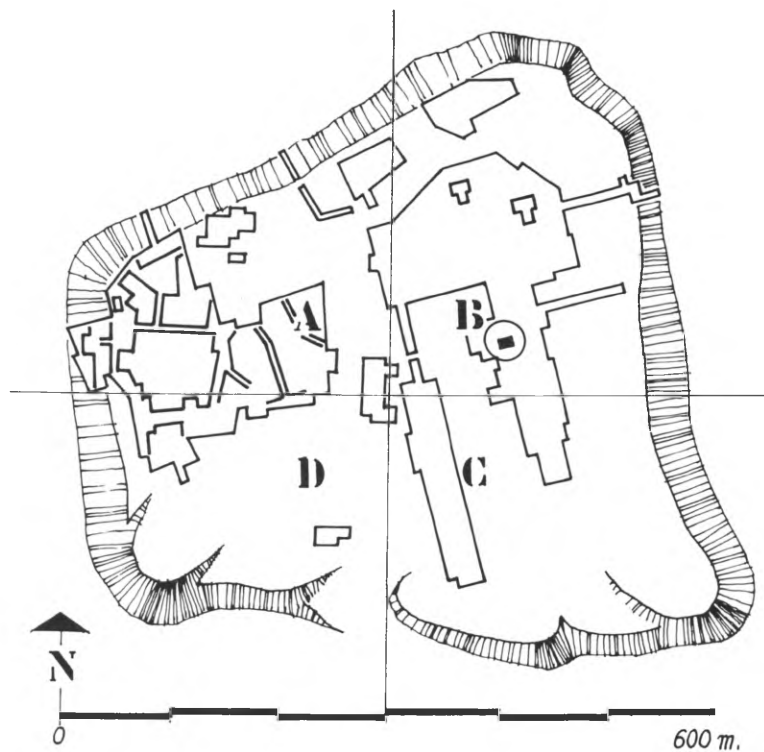


MAISON DE L'ORIENT, LYON

Editions Recherche sur les Civilisations

Paris 1988

Mémoire n° 77



Le tell de Ras Shamra : zones fouillées (état 1987)

La maison aux tablettes mythologiques, fouillée en 1961, se trouve dans le quadrant B, tranchée dite «sud-acropole».

Ce volume a été réalisé par la Mission Archéologique Française de Ras Shamra-Ougarit en collaboration avec l'Université de Chicago. L'auteur a assuré la composition de son texte, tiré à la IV^e Section de l'Ecole des Hautes Etudes (Paris) grâce à M. FLEURY, à M. J.-M. DURAND, et à M. D. CHARPIN.

Les copies des textes ont été faites sur les objets originaux par l'auteur et par P. BORDREUIL et mises au net par C. FLORIMONT. Les photos sont d'A. CAUBET et Kh. AKHRAS pour la Mission de Ras Shamra.

Nous remercions tous ceux qui nous ont aidés à mener à bien la fabrication de ce livre.

M. YON

INTRODUCTION

En 1961 l'équipe de C. F.-A. Schaeffer a découvert quelques tablettes presque entières et des centaines de fragments de tablettes dans deux petites pièces qui se trouvaient un peu au sud de l'acropole du tell de Ras Shamra. Ces fragments étaient éparpillés un peu partout dans les deux pièces et sur trois mètres de profondeur. Du fait que les fragments très séparés se rejoignent pour former des tablettes plus complètes, on peut dire que les tablettes ont été déposées à une même époque—ce qui ne permet pas de dire, cependant, qu'elles proviennent à l'origine d'une même époque ou d'une seule bibliothèque. Il s'agit pour la plupart de textes rituels et «magiques». Ch. Virolleaud a publié les quatorze textes ougaritiques les plus importants dans *Ugaritica V* (1968), et E. Laroche a publié plusieurs textes religieux en langue hourrite dans ce même volume. M. Dietrich et O. Loretz ont publié les modèles de foie et de poumon inscrits dans *Ugaritica VI* (1969), et A. Herdner a terminé la publication préliminaire de la plupart des tablettes et fragments importants dans *Ugaritica VII* (1978). Enfin, tous les textes alphabétiques de la 24^e campagne se trouvent en transcription dans le recueil *KTU* (1976).

Les textes publiés par Virolleaud dans *Ugaritica V* se répartissent en deux groupes bien distincts : les numéros 1 à 8 comportent des éléments très marqués de mythologie, tandis que les numéros 9 à 14 sont aussi des textes religieux mais relevant du domaine de la pratique.

Les huit textes à éléments mythologiques ont suscité un vif intérêt, car très peu de textes de ce genre avaient vu le jour depuis les premières campagnes des années trente. De plus, ces textes comportaient des aspects assez différents des grands textes mythologiques, par exemple le rôle essentiel confié à des dieux peu connus, tels que *Hôrānu* ou *Ditānu*, ou une grande attention prêtée à la maîtrise des serpents et de leur venin. Un grand nombre d'études a paru, donc, dans les premières années suivant la publication d'*Ugaritica V*, et ces études continuent aujourd'hui, mais à un rythme moins soutenu.

Nous n'aurions peut-être pas eu le courage de tenter une étude globale de ces textes si l'occasion d'un séjour en Syrie ne nous avait permis d'étudier les tablettes elles-mêmes, et donc de fixer de façon relativement sûre l'état du texte de ces tablettes. Etudier les tablettes à l'aide d'une loupe binoculaire permet de dire ce qu'il y a sur la tablette et ce qui manque, avec une certitude (toujours relative, bien sûr!) que les photographies et les moulages ne peuvent pas égaler. Ayant aussi quelques visées philologiques bien modestes, nous avons voulu proposer une interprétation de ces textes, et ce sont en fait ces interprétations qui occupent le plus de place dans cette publication car nous nous sommes contraint à faire le tour d'horizon des interprétations des érudits qui nous ont précédé dans ces chemins ardu. Enfin, nous avons indiqué une répartition poétique de ces textes et nous avons proposé quelques remarques concernant leur structure poétique; mais nous avons jugé que ce n'était pas ici le lieu de donner une étude approfondie de la structure poétique de chaque texte car une telle étude aurait à elle seule l'ampleur de l'étude actuelle.

Aux huit premiers textes d'*Ugaritica* V nous avons ajouté un neuvième texte qui provient de la même campagne (RS 24.263), mais qui n'a pas été publié par Virolleaud avec les autres, probablement à cause de son importance minime ; il l'a été seulement par Herdner dans *Ugaritica* VII (pp. 64-67). Nous l'avons ajouté à ce groupe parce qu'il comporte un des traits de ces textes para-mythologiques : la citation d'un texte déjà connu à côté d'éléments qui sont nouveaux par rapport aux grands textes mythologiques. Est-ce par hasard que ce texte peut avoir été écrit par le même scribe que le texte 3, portant, lui aussi, une citation des grands textes mythologiques ?

La présentation de chaque texte comportera donc les éléments suivants :

- 1) les détails matériels de la tablette et son lieu de trouvaille ;
- 2) une bibliographie abrégée des principales études (la bibliographie générale comportera les éléments bibliographiques complets) ;
- 3) le texte en translittération ;
- 4) la partie épigraphique proprement dite, c'est-à-dire les remarques textuelles par rapport aux éditions précédentes ;
- 5) le texte vocalisé en forme poétique, suivi d'une traduction ;
- 6) un commentaire philologique ;
- 7) un résumé et une interprétation d'ensemble.

Après les études des textes nous consacrons un chapitre aux questions plus larges du genre littéraire «para-mythologique» et de l'atelier où ces textes ont été élaborés.

Nous avons essayé de citer tous les avis des spécialistes sur ces textes que nous connaissons, dans trois genres de bibliographies : 1) la bibliographie complète d'ouvrages cités qui se trouve en fin du volume ; 2) au début de chaque chapitre, une bibliographie des études principales, celles qui comportent une traduction du texte en entier ou du moins d'une partie importante du texte, avec ou sans commentaire ; 3) une bibliographie sur les éléments importants de l'interprétation, qui se trouvera dans les notes en bas de la page au cours du commentaire. Les deux premières sont, bien entendu, classées par ordre alphabétique ; la troisième est classée dans l'ordre chronologique des publications. Il y a deux exceptions à cet ordre chronologique : toutes les contributions d'un auteur sont énumérées après la première (donc on trouvera «de Moor 1969, 1972, 1976, 1983», avant «Parker 1970») ; s'il y a des auteurs en collaboration, on trouvera toutes les contributions de tous les auteurs après la première (donc après «Dietrich, Loretz, et Sanmartín 1975» on trouvera toutes les contributions individuelles ou collectives de ces trois auteurs). La seconde exception concerne les articles publiés dans *Ugaritica* VII, qui étaient pour la plupart rédigés dans les années soixante mais qui n'ont vu le jour qu'en 1978 (voir nos remarques à ce sujet dans *AfO* 28 [1981-82], p. 259) : malgré cette date de publication, nous avons cité ces articles comme faisant partie des premières publications qui ont paru au sujet de ces textes en 1968 et en 1969.

Bien que cette publication soit au nom de l'auteur, qui prend la responsabilité de tous les propos qui s'y trouvent, celui-ci est conscient du grand nombre de dettes scientifiques qu'il a amassées pour amener ce travail à sa fin. Je cite, par ordre chronologique, et non pas par importance :

- le poste de 'Fulbright-Hayes Senior Lecturer' qui a permis le séjour en Syrie (1980-1981) et la collation des tablettes ;
- la collaboration de la Mission Française de Ras Shamra-Ougarit, dont la directrice, Mme M. Yon, a donné la permission d'étudier les tablettes et ensuite a facilité de toutes les manières leur publication, allant jusqu'à lire et corriger le manuscrit entier ;
- le Service des Antiquités et des Musées de la République Arabe Syrienne, son directeur général Dr. Afif Bahnasi, son directeur de fouilles, Dr. Adnan Bounni, et le conservateur du Département Oriental du Musée de Damas, M. Adnan Joundi, qui ont permis et facilité l'étude des tablettes ;

- M. le Professeur André Caquot et les autres professeurs du Collège de France qui, par leur invitation à présenter des cours au Collège en 1984, m'ont incité à rédiger une première étude et qui m'ont fourni les facilités de travail pour rédiger le livre ;
- de nombreuses personnes qui ont proposé des suggestions de toutes sortes. Sans vouloir léser les personnes oubliées, je pense d'abord à Mlle A. Caubet, M. et Mme J. & E. Lagarce, et M. M. Sznycer. En principe, toutes les personnes à qui j'ai emprunté des idées se trouveront citées en note. J'espère n'avoir oublié personne ;
- Mlle C. Burt, assistante fidèle pendant l'année scolaire 1985-1986, a vérifié les multiples références bibliographiques : travail ennuyeux et ingrat. On appréciera son travail quand on se rendra compte que les fautes qui demeurent se trouvent pour la plupart dans les références ajoutées après le départ de Mlle Burt. Au cours de l'année suivante M. S. L. Boozer a relu le manuscrit et y a encore décelé de nombreuses erreurs ;
- M. P. Bordreuil, épigraphiste de chantier de la Mission de Ras Shamra, qui a corrigé le fond et la forme de toutes les étapes du manuscrit, depuis les leçons au Collège de France jusqu'aux dernières additions, et qui a préparé une partie des copies et commandé les photographies des tablettes ;
- enfin, ouvrier de la onzième heure, M. J.-C. Courtois, dont je n'ai pas eu l'occasion de faire la connaissance avant l'été 1986, a accepté de faire une contribution que personne d'autre, aujourd'hui, n'est en mesure de faire. Collaborateur de M. Schaeffer pendant les fouilles de 1961, M. Courtois dispose non seulement de ses carnets et dossiers de fouille mais de ses souvenirs personnels qu'aucun rapport écrit ne peut égaler. Sa «notice archéologique» en tête de mon étude des textes constitue donc une contribution nouvelle et originale à la «texto-archéologie» du Proche-Orient et elle fournit un contexte matériel aux textes qui dépasse en précision tout ce que la consultation des sources à ma disposition (y compris les registres du Musée de Damas) pouvait offrir.

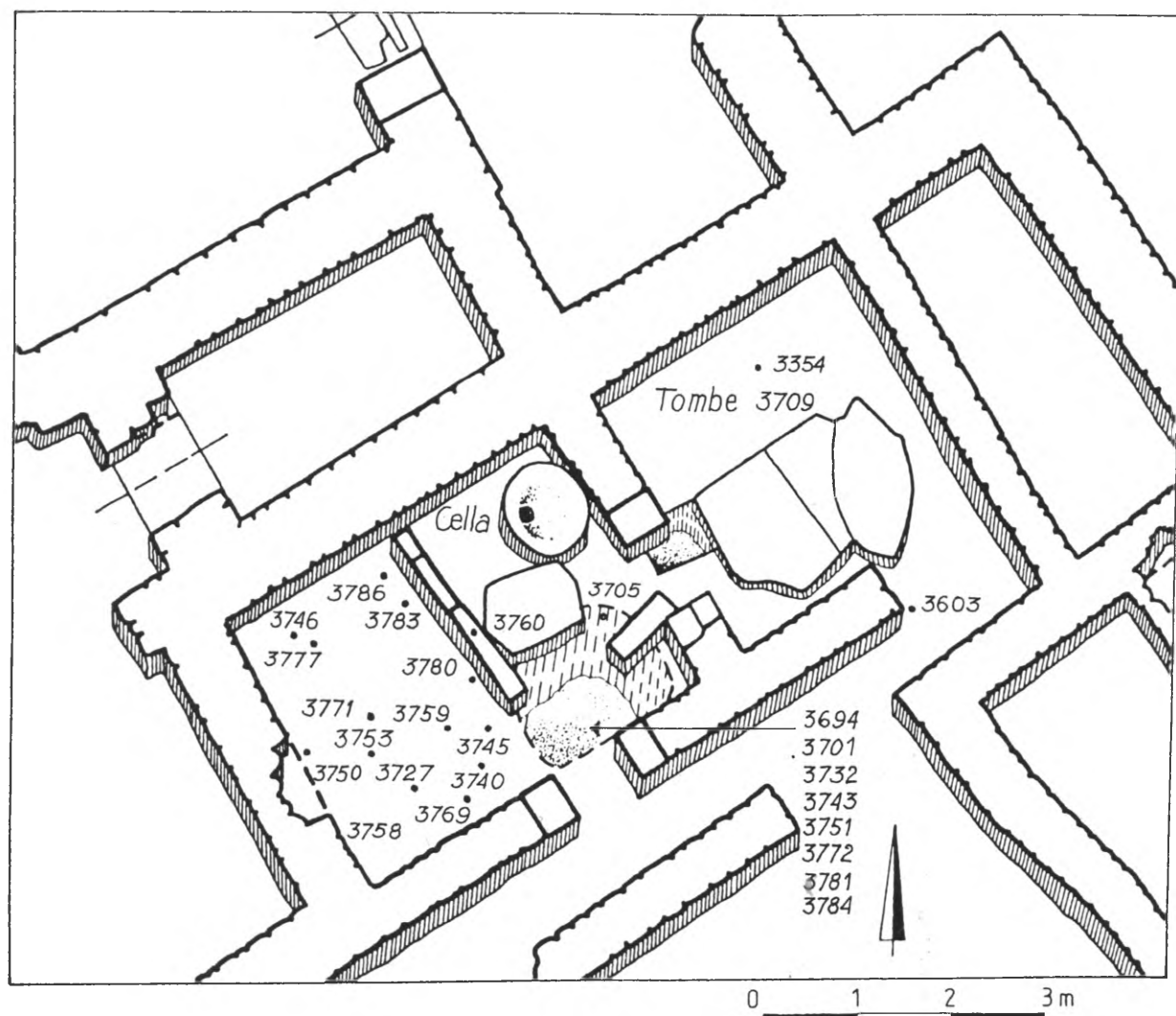


Figure 1 – Maison aux tablettes mythologiques : «cella ouest»
et emplacement des tablettes (Dessin C. Florimont, et O. Callot,
d'après le relevé de R. Kuss, 1961 : points topographiques)

LE CONTEXTE ARCHÉOLOGIQUE

Jacques-Claude COURTOIS

C. N. R. S.

Dans l'article publié dans *Ugaritica* VI (1969), pp. 91-119, nous n'avons donné qu'une relation partielle des conditions topographiques et stratigraphiques des diverses trouvailles d'objets et de tablettes alphabétiques provenant de la «maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies» (Ras Shamra 1961, 24^e campagne). En particulier, la série importante de textes mis au jour dans la partie occidentale de la maison (ou «cella aux tablettes» proprement dite) n'avait pas encore été clairement située, et les ougaritologues pouvaient justement déplorer cette lacune de la documentation relative à nos fouilles de 1961. C'est cette lacune que nous voulons combler ici sans nouveau retard.

Les découvertes épigraphiques et leur contexte archéologique (Ougarit Récent 3, XIII^e siècle av. J.-C.)

Cette cella ouest mesure 3,50 m de longueur nord-sud pour une largeur moyenne est-ouest de 2,40 m ; elle était bornée à l'est par un petit mur de refend (dénommé «cloison» dans notre précédente publication) dont l'assise inférieure en pierre de taille est dessinée sur le plan (Fig. 1) la superstructure n'ayant laissé aucun trace identifiable lors de la fouille. C'est à 0,60 m de profondeur seulement sous la surface du tell, ici en assez forte déclivité du nord au sud, que furent mis au jour les premiers fragments de tablette inscrite en terre cuite, au point topographique 3727¹, associés à des tessons du grand rhyton conique mycénien de très belle facture, en terre ocre rose à décor peint en brun rouge luisant, orné d'un réseau d'écailles renfermant chacune un cercle en pointillé, datant du Mycénien III B.² Ce vase cultuel de technique et d'importation étrangères montrait d'emblée l'éclectisme du propriétaire des lieux.

Au pied nord du jambage ouest en pierre de taille de la porte méridionale de la maison, au point top. 3740 à 0,75 m de profondeur, gisait la petite tablette entière en terre cuite brun rouge (RS 24.288, 61 x 45 x 17 mm) portant inscrit en long un abécédaire ougaritique de trente lettres.³

Dans la cella, à seulement 0,50 m au nord de cet abécédaire, reposait un groupe de tablettes au point top. 3745, à 0,75 m de profondeur (fig. 2/3) ; les voici, selon leurs numéros d'inventaire :

¹ Publiée par Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 73, RS 24.270.

² Courtois, *Ugaritica* VI (1969), p. 115-117, Fig. 15.

³ Cité pour la première fois dans *Archéologia* 20 (1968), p. 23, note 1.

- RS 24.260** : tablette brûlée (95 x 65 x 30 mm) publiée par Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), texte 11, p. 586.⁴
- RS 24.272** : tablette brûlée et éclatée, une seule face conservée, publiée par Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), texte 6, p. 564 (ici texte 6).
- RS 24.281** : tablette de forme allongée, facture négligée, terre brun-rouge à noir (86 x 35 x 14 mm), publiée par Herdner, *Ugaritica* VII (1978), pp. 63-64.
- RS 24.284** : tablette brûlée, noirâtre, écriture serrée et rapide (95 x 80 x 30 mm); rituel royal, mixte ougaritique-hourrite, publié par Milik, *Ugaritica* VII (1978), pp. 140-143.
- RS 24.293** : tablette brûlée, noire, écriture soignée, mythologique, publiée par Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), texte 4, pp. 559-61 (ici texte 4).
- RS 24.295** : fragment de tablette en terre gris-noirâtre (56 x 50 x 18 mm); liste de divinités hourrites publiée par Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 508.
- RS 24.302** : coin de tablette en terre cuite gris-beige (43 x 41 x 18 mm), publiée par Herdner, *Ugaritica* VII (1978), pp. 60-62.
- RS 24.303** : fragment de tablette en terre noirâtre (44 x 37 x 21 mm); nom de personne, publiée par Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 146.

On remarquera que tous ces textes, trouvés groupés dans le même «nid» de tablettes, ont plus ou moins gravement souffert d'un incendie. Il en est de même pour la plaquette en ivoire sculpté en très faible relief figurant un visage humain, trouvée en fragments brûlés et très endommagés (haut. primitive: 16,4 cm; largeur: 4,8 cm; épaisseur: 1,2 cm, aux points top. 3746 et 3786 à 0,90 m de profondeur). La tête humaine s'inscrit dans un pentagone; elle était coiffée à l'origine d'une haute tiare à cannelures verticales (**RS 24.421**). Voir Fig. 3.

Un coin de tablette anépigraphe gisait à 1 m de profondeur contre la paroi orientale du mur ouest de la cella, point top. 3750 (**RS 24.307**), tandis que le cylindre-sceau fragmentaire en stéatite **RS 24.360** était recueilli dans l'angle sud-ouest de la pièce au point top. 3758 à 1,10 m de profondeur; ce cylindre, qui a dû appartenir au prêtre/scribe, est orné d'une scène mythologique classique avec personnages et bouquetins dressés.

Entre 1 m et 1,10 m de profondeur, sur le sol supérieur, d'autres groupes de tablettes ont été progressivement dégagés. Certaines de ces tablettes gravement endommagées ont dû subir un traitement de consolidation d'urgence sur place. Au point top. 3759, on recueillit un intéressant ensemble groupé de plusieurs rituels :

- RS 24.266** : grande tablette endommagée, brûlée (155 x 140 x 42 mm), publiée par Herdner, *Ugaritica* VII (1978), pp. 31-39.
- RS 24.643** : tablette incomplète écrite en long sur une face, texte serré, réparti en quatre paragraphes en alphabétique, les deux premiers et le quatrième étant rédigés en ougaritique, le troisième en langue hourrite (dimensions: 150 x 115 x 20 mm); publiée par Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), texte 9, pp. 579-84 (ougaritique) et Laroche, *ibidem*, p. 517 (hourrite). Ces deux tablettes **RS 24.266** et **RS 24.643** reposaient obliquement dans la terre, l'une sur l'autre, dans leur position de chute (soit de l'étagage, soit plus simplement de l'étagère sur laquelle elles étaient rangées).
- RS 24.276** : trois fragments de tablettes en mauvais état (65 x 55 x 20 mm; 60 x 45 x 25 mm; 45 x 45 x 10 mm): rituel royal mensuel publié par Milik, *Ugaritica* VII (1978), pp. 138-140.

⁴ Cfr. Fisher, *Ugaritica* VI (1969), pp. 197-205.

RS 24.296 : deux fragments de grandes tablettes épaisses en terre gris-brunâtre, altérées en surface (A : 70 x 59 x 27 mm ; B : 55 x 44 x 24 mm), rituel publié par Herdner, *Ugaritica* VII(1978), pp. 69-71.

RS 24.298 : coin de tablette en terre cuite gris-beige, écriture serrée sur une seule face (47 x 41 x 24 mm), trouvé sur un fond de jatte commune en terre cuite de type Ougarit Récent 3.

Au point top. 3760 furent découverts un grand nombre de fragments (dont un est inscrit de caractères syllabiques, l'inédit **RS 24.657**). Le plus important des fragments alphabétiques est **RS 24.654** : moitié de modèle de foie en terre cuite ; l'inscription est répartie sur trois lignes (43 x 33 x 25 mm).

Au point top. 3769, deux grandes tablettes, très incomplètes, furent mises au jour l'une près de l'autre sur le sol supérieur à 0,90 m de profondeur :

RS 24.252 : grande tablette mythologique en terre beige clair noircie par l'incendie (165 x 140 x 37 mm), publiée par Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), texte 2, pp. 551-557 (ici texte 2).

RS 24.271 : tablette endommagée, incomplète, brûlée : texte liturgique, donnant une liste de divinités d'Ougarit (125 x 100 x 37 mm), publié par Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), texte 10, pp. 583-586.

Au point top. 3771, au nord-ouest des tablettes du point 3759 et sur le même sol d'aspect bétonné gris à cailloutis incorporés caractéristiques, un nouveau nid de tablettes ne tardait pas à apparaître sous le couteau des fouilleurs (Fig. 2/7) :

RS 24.255 : tablette en terre noirâtre, brûlée, texte alphabétique (107 x 70 x 17 mm), publiée par Milik, *Ugaritica* VII (1978), pp. 135-138.

RS 24.256 : tablette en terre noirâtre, endommagée, texte alphabétique serré en trois paragraphes (110 x 93 x 20 mm), publiée par Herdner, *Ugaritica* VII (1978), pp. 21-26.

RS 24.257 : coin de tablette en terre cuite gris foncé, signes cunéiformes très différents d'aspect sur les deux faces (68 x 50 x 30 mm). Le recto a été publié par Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), texte 5, p. 561 (ici texte 5). Le verso contient la fameuse liste de rois d'Ougarit divinisés.⁵

Le 16 octobre 1961 peu avant midi un ouvrier dégageant lentement une tablette brûlée, complètement fissurée et éclatée, au point top. 3777, atteignit la paroi d'un objet en or : il s'agissait d'un groupe de deux vases en métaux précieux ayant certainement servi lors des cérémonies du culte officiel célébrées par les prêtres. Le principal bol en or, bien conservé, gisait en position renversée sur le sol inférieur de la cella (Fig. 2/5-6), le sol supérieur se trouvant déchiqueté à cet endroit précis. Dans ce bol en or uni, on devait en trouver un second, de couleur violacée, en electrum à forte teneur en argent, incomplet ; il est orné d'un décor gravé :

RS 24.352A : Bol en or en forme de calotte hémisphérique à surface unie. Diamètre : 15,7 cm ; haut. : 4,8 cm ; épaisseur : 0,2 cm (Fig. 4 a).

RS 24.352B : Bol fragmentaire en electrum, en calotte hémisphérique ornée à l'extérieur d'un décor géométrique gravé et incisé, sur une partie seulement de la paroi. Le décor consiste en frises horizontales : deux larges bandes de petits losanges hachurés avec des cercles pointés entre ces losanges, et une bande de cercles pointés au milieu ; encadrant les deux bandes à losanges, des bandes

⁵ Cfr. Virolleaud, *CRAI* 1962, pp. 94-95 et Schaeffer, p. 204 ; la liste est publiée en transcription dans *KTU* 1.113 verso.



Figure 2 – Maison aux tablettes mythologiques (fouille 1961)



Figure 3 – Plaquette en ivoire sculpté, RS 24.421

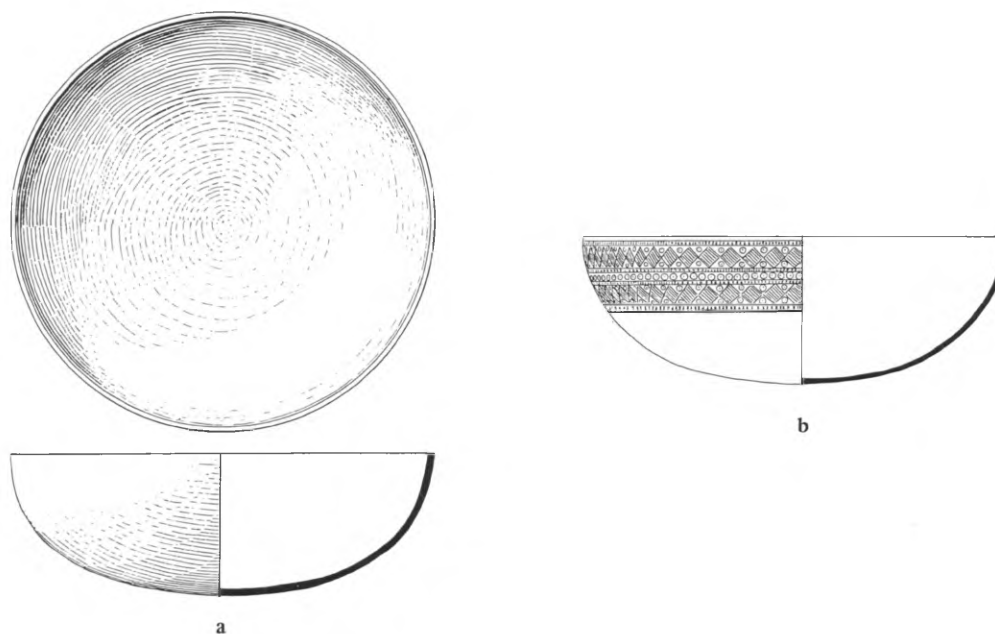


Figure 4 – Bols en métal précieux, RS 24.352 (a : or ; b : electrum).

← Détail de la figure 2 :

1. Cella ouest, point topographique 3687, tablettes RS 24.244 et 24.285, et modèle de foie RS 24.310.
2. Cella ouest, point topographique 3780, tablette RS 24.258.
3. Cella ouest, point topographique 3745, tablettes RS 24.260 et 24.272.
4. Salle est (sur tombe 3709), point topographique, tablettes RS 24.248 et 24.254.
- 5 et 6. Cella ouest, point topographique 3777, bols en or et en electrum RS 24.352 a et b, sous un fragment de tablette fissurée.
7. Cella ouest, point topographique 3771, tablettes RS 24.257 et 24.255.
8. Cella ouest, point topographique 3759, tablettes RS 24.266 et 24.643 (hourrite/ougaritique).

étroites hachurées verticalement de petits traits parallèles. Diam. restitué: 15,3 cm ; haut. : 4,8 cm environ (Fig. 4b).

La tablette qui reposait sur le fond des bols renversés au point top. 3777 a pu être restaurée ; il s'agit de **RS 24.644**. Laroche l'a publiée dans *Ugaritica V* (1968), p. 516, comme étant probablement une prière dans laquelle sont invoqués le dieu Teshub et la déesse Shaushka.

Au point top. 3780, immédiatement au-dessus et à l'ouest du mur «cloison» nord-sud déjà cité, apparut la grande tablette mythologique **RS 24.258**, reposant à plat sur le sol à 1,20 m de profondeur (Fig. 2/2). Terre beige brûlée, fissurée (175 x 140 x 37 mm). L'*editio princeps* de ce texte mythologique a été donnée par Virolleaud dans *Ugaritica V* (1968), texte 1, pp. 545-551 (ici texte 1).

Au point top. 3785, on doit encore mentionner un aiguiseur rectangulaire en pierre grise très dure dont une extrémité est gravée de traits. Cet objet a pu éventuellement servir aux scribes.

Stratigraphie des sols de la cella aux tablettes

Au terme du dégagement et de la fouille dans la cella, on observa nettement deux strates bien différentes :

- 1) Un sous-sol brun rouge formé d'un calcaire tendre local (*ramleh*) pilé ressemblant à de la pierre meulière réduite en poudre, sous-sol atteignant 7 à 8 cm d'épaisseur reposant lui-même en grande partie sur une sorte de dallage fort irrégulier de pierres plus ou moins plates, assez mal agencées entre elles (d'où l'inégalité des sols posés dessus).
- 2) Les sols proprement dits, composés d'une sorte de béton grisâtre renfermant de très nombreux cailloutis multicolores ; les deux sols superposés et incendiés apparaissent faits de matériaux identiques. L'épaisseur moyenne du sol inférieur est de 3 cm ; celle du sol supérieur atteint 6 cm.

Dans la pièce orientale de la maison du prêtre, un beau sol jaune brunâtre recouvrait directement les deux grandes dalles de couverture de la tombe à chambre 3709.

Ces observations stratigraphiques homogènes importantes concernent l'ensemble de la maison du prêtre, à l'exception naturellement de l'emplacement de la fosse aux modèles de foies où aucune stratigraphie n'existait sur plus de trois mètres de remplissage et de décombres. Sur le plan sommaire de la maison que nous avons publié dans *Ugaritica VI* (1969), p. 92, Fig. 1, nous avons déjà indiqué cette distinction essentielle qu'il convient de faire entre, d'une part, la cella ouest aux sols bien stratifiés, et d'autre part, la fosse aux foies, immédiatement au sud-est de cette cella. En effet, dans la cella ouest, les sols décrits ci-dessus s'étendaient de façon relativement égale et continue sur tout l'espace jusqu'au niveau du mur de refend (ou «cloison» nord-sud). C'est ici qu'ont été découverts, dûment stratifiés, les textes cunéiformes, les ivoires, le rhyton mycénien, les bols en métaux précieux, le cylindre et l'aiguiseur rectangulaire en pierre : toutes ces découvertes correspondent aux points topographiques suivants (figurant sur le plan détaillé Fig. 1) : 3727, 3740, 3745, 3746, 3750, 3753, 3758, 3759, 3760, 3769, 3771, 3777, 3780, 3783 et 3786 ; elles datent toutes du Bronze Récent. Seul, le point topographique 3802 correspond à une jarre peignée du Bronze Ancien 3 mise au jour dans un petit sondage profond effectué sous les sols de la cella, afin de s'assurer de la nature des fondations archéologiques sur lesquelles avait été construite la cella aux tablettes.

En ce qui concerne le problème des deux sols de béton grisâtre à cailloutis, on voudrait suggérer ici une hypothèse qui rendrait assez bien compte de la présence de tablettes (et de fragments de tablettes), à la fois sur le «sol supérieur» et sur le «sol inférieur» : le «sol supérieur» proviendrait du premier étage et se serait affaissé brutalement sur le sol inférieur, celui du rez-de-chaussée, lors de la destruction violente de la maison au cours d'un incendie. A l'appui de cette hypothèse, on doit noter qu'en vérité, le sol supérieur était très fragmenté et incomplet, à la différence du sol inférieur, beaucoup mieux conservé, bien que moins épais, parce qu'il était solidement fondé sur le sous-sol renforcé du dallage en pierre mentionné plus haut.

Afin de mieux préciser et délimiter l'extension du trou ou fosse profonde, voici maintenant la liste correspondante des points topographiques figurant également sur l'extrait du plan de la 24^e campagne: 3694, 3701, 3732, 3743, 3751 (texte 8 de Virolleaud), 3772, 3781, 3784.

Ainsi se trouvent clairement délimités et distingués les deux secteurs principaux qui furent reconnus et identifiés au cours de la 24^e campagne de fouilles effectuée à Ras Shamra. L'enseignement essentiel est que le «trou de pillard» correspondant à la fosse n'a fort heureusement pas entamé l'aire bien stratifiée de la cella ouest, ni *a fortiori* les couches sous-jacentes retrouvées intactes lors du petit sondage du point topographique 3802.

Les textes cunéiformes retirés de la «fosse aux modèles de foies»

Pour compléter utilement les indications données dans *Ugaritica* VI en 1969, voici l'énumération des tablettes les plus importantes recueillies à diverses profondeurs dans la fosse remplie de décombres non stratifiés.

Aux points top. 3751 et 3784, correspondent les textes suivants :

RS 24.251 : fragment d'une grande tablette mythologique publiée par Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), texte 8, pp. 573-580 (ici texte 8).

RS 24.264 : fragment de tablette en terre rose brique, complétée par RS 24.280, publié par Herdner, *Ugaritica* VII (1978), pp. 1-3.

RS 24.265 : fragment en terre beige se raccordant à RS 24.247 (présages tirés des naissances anormales), publié par Herdner, *Ugaritica* VII (1978), pp. 44-60.

RS 24.273 : petite tablette en terre beige clair, écriture syllabique accadienne serrée (inérite).

RS 24.290 : petite tablette complète en terre gris-beige à écriture syllabique accadienne (62 x 50 x 22 mm), où se trouvent mentionnées des «lances» selon J. Nougayrol, *PRU* VI (1970), p. 155, note 5.

Au point top. 3772 à 3,20 m de profondeur, se rattachent les tablettes (ou fragments) :

RS 24.259 (réuni avec RS 24.250) en terre beige-rose (80 x 82 x 32 mm), publié par Herdner, *Ugaritica* VII (1978), pp. 26-30.

Fragment RS 24.279 en terre beige clair (115 x 60 x 50 mm), joint à RS 24.251.

Fragment RS 24.280 en terre gris-rouge brûlée qui se raccorde à RS 24.264 (cfr. *supra*).

Tablette RS 24.253, terre beige-rose (120 x 75 x 27 mm), publiée par Herdner, *Ugaritica* VII (1978), pp. 16-21.

RS 24.245 : fragment de grande tablette en terre noirâtre marqué par le feu d'un violent incendie, publié par Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), texte 3, p. 556-559 (ici texte 3).

RS 24.278 : petite tablette entière, en terre beige à gris (68 x 58 x 17 mm), texte hourrite, hymne au dieu El, publié par Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 510.

Encore au point top. 3784, au fond de la fosse à 3,45 m de profondeur, on recueillit :

RS 24.249 : moitié de tablette en terre beige (100 x 92 x 24 mm), publiée par Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), texte 12, pp. 588-590.

RS 24.263 : fragment de tablette en terre beige clair (53 x 48 x 30 mm), publié par Herdner, *Ugaritica* VII (1978), pp. 64-67 (ici texte 9).

Essai d'interprétation de la maison

Son rôle et sa place originale dans la civilisation ougaritique

Vingt-cinq ans après sa découverte sur le rebord méridional de l'acropole de Ras Shamra, cette maison remarquable par l'originalité indéniable de son contenu archéologique et épigraphique, qui lui confère en quelque sorte une place à part et jusqu'à maintenant unique à Ugarit, mérite de retenir l'attention, surtout à la suite des savants travaux menés à bien par les sémitisants ougaritologues qui ont permis d'élucider et de préciser la nature et la signification des textes alphabétiques. L'archéologue qui eut la chance de participer à la fouille de cet ensemble clos et homogène est tenté ainsi de faire le point sur l'état global des connaissances actuelles.

Tout d'abord quelques réflexions sur le problème archéologique. Les observations faites au moment de la fouille confirment nettement qu'il n'y eut pas de nettoyage de la cella, où furent retrouvés sur les sols de nombreuses tablettes, des bols en or, au moins un ivoire sculpté, un cylindre-sceau en stéatite et un rhyton conique mycénien ; et d'autre part il convient bien d'expliquer la dispersion dans la fosse aux foies de tous ces fragments de tablettes et du pot peint historié comme le résultat de la chute des objets (qui se trouvaient à l'origine, soit à l'étage, soit plus probablement sur diverses étagères aménagées dans la cella occidentale) au moment de l'effondrement final. La question de savoir si les bols en or ont été enfouis comme un trésor ou ont été retrouvés renversés en raison de leur chute de leur emplacement primitif ne sera probablement jamais résolue de façon sûre. Quant à la fosse, la meilleure explication demeure celle d'un trou de pillard qui fut heureusement creusé un peu à l'écart de la cella ouest aux bols en or.

D. Pardee, dans son étude, souligne avec raison que l'ensemble épigraphique découvert constitue une seule collection au moment du dépôt. Il s'agit bien d'un lot de textes relatifs à la pratique du culte officiel (listes de noms divins, invocation des rois défunts par le moyen de la musique, textes mythologiques, textes rituels en langue hourrite et en langue ougaritique, livret pour une cérémonie de bannissement des serpents venimeux, nombreux modèles de foies inscrits ou non-inscrits, un modèle de poumon inscrit, deux abécédaires ougaritiques et de rares textes accadiens). Malgré les nombreuses ressemblances relevées dans l'écriture de ces documents variés, il est clair que l'on est en présence de l'œuvre de plusieurs scribes en nombre restreint, parmi lesquels devaient se trouver un ou plusieurs élèves-scribes, comme l'atteste la présence d'abécédaires.

Au total, et tout bien pesé, il apparaît que notre maison abritait à la fois la bibliothèque et le mobilier cultuel et liturgique d'un prêtre-devin pratiquant l'hépatomancie pour des particuliers de haut rang, notamment des gens du palais ; ce prêtre abritait également une école où il instruisait un nombre restreint d'élèves-scribes mais, selon nous, cette activité était secondaire par rapport à l'activité principale, relative aux divers aspects de la célébration du culte officiel d'Ugarit. Nous voulons mettre l'accent sur cet aspect important du culte qui devait prendre place dans l'enceinte de cette maison et pour lequel nous disposons si opportunément des éléments matériels du mobilier liturgique : d'une part, la grande cheminée tronconique ajourée en terre cuite ornée d'un dieu debout et de plusieurs animaux susceptibles d'être sacrifiés, d'autre part un rhyton conique mycénien et des bols en or utilisés lors de libations ou de cérémonies rituelles. Ainsi, nous avons la chance rare d'avoir ici, réunis tout à la fois en un même lieu de culte, les pièces du mobilier religieux et l'ensemble des textes mythologiques, liturgiques, hépatoscopiques nécessaires à l'activité du prêtre-devin d'Ugarit. La place de ce dernier devait être très proche, sinon identique, à celle du devin de Mari qui passe pour avoir eu un rôle officiel important (politique et économique), avec interférence des rôles civils et religieux (voir Finet, RAI 14 [1966], pp. 87-93).

Chapitre I

’ILU S’ENIVRE

RS 24.258 = *Ugaritica* V 1 = *KTU* 1.114 = DO¹ 6600

Dimensions : hauteur 17,9 cm ; largeur 14,1 cm ; épaisseur 3,9 cm

État : Tablette grand format, conservée dans toute sa largeur et presque entièrement sur sa hauteur (environ 3 cm de la tablette ont disparu du bord inférieur²). À part cette lacune, le texte doit être considéré comme complet, car le scribe a laissé 11 cm de vide au verso. Ce qui reste de la tablette est en assez bon état : la seule lacune sérieuse est celle de l’éclat qui est tombé des lignes 15-16.

Lieu de trouvaille : «Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies», point topographique 3780, à 1 m 20, représenté sur le «Dépliant I» d’*Ugaritica* VII (1978), après la p. 154, et ici en tête du volume, comme étant situé à l’ouest du petit mur de refend, près de l’extrémité sud de celui-ci.³ Voir Courtois, *supra*, «Le contexte archéologique».

Principales études

- Ajjan, *Notes ugaritiques* (1983), pp. 7-18.
Barstad, *AcOrH* 39 (1978), pp. 23-30.
Caquot, *ACF* 74 (1974), pp. 433-34.
Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), pp. 35-58.
De Moor, *UF* 1 (1969), pp. 167-75.
——— *UF* 16 (1984), pp. 355-56.
Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), pp. 88-98.
——— *Helck* (1984), pp. 637-40.
——— *UF* 17 (1986), p. 110.
Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 109-14.
Fensham, *VT* 22 (1972), pp. 296-303.

¹ DO = «Département Oriental» du Musée National à Damas.

² Pour le calcul, voir Pardee, *AfO* 29-30 (1983-84), p. 321, n. 4, et ci-dessous commentaire des lignes 22-24. Virolleaud estimait qu’environ 12 lignes manquent (*GLECS* 9 [1962], p. 52).

³ J.-C. Courtois, *Ugaritica* VI (1969), pp. 91-119. Pour l’emplacement des points topographiques, voir «Dépliant I», après la page 154, dans *Ugaritica* VII (1978), et ici le plan qui figure dans la notice archéologique de Courtois. Voir la photographie de cette tablette *in situ*, *apud* Schaeffer, *AfO* 13 (1963), fig. 8, après p. 126.

L'Heureux, *Rank* (1979), pp. 159-69.

Loewenstamm, *UF* 1 (1969), pp. 71-77 = *Comparative Studies* (1980), pp. 369-381.

Margulis, *UF* 2 (1970), pp. 131-38.

—(Margalit) *Maarav* 2 (1979), pp. 65-120.

Pope, *Stinespring* (1972), pp. 170-203.

Rüger, *UF* 1 (1969), pp. 203-6.

Virolleaud, *GLECS* 9 (1961), pp. 51-52.

—*CRAI* 1962, pp. 111-13.

Xella, *SSR* 1 (1977), pp. 229-61.

Texte

(1) ʔil dbh . b bth . mšd . šd . b qrb

(2) hklh . šh . l qš . ʔilm . tlhmn

(3) ʔilm . w tštn . tštn y ʿd šbʿ

(4) trt . ʿd ʿškrʿ . yʿdb . yrh

(5) gbh . km . ʿkʿlʿbʿ . yqtqt . tht

(6) tlhnt . ʔil . d ydʿnn

(7) yʿdb . lhm . lh . w d l ydʿnn

(7a) ʿ---ʿ d mšd

(8) ylmn . htm . tht . tlhn

(8a) bqʿrʿ ʿ---ʿ

(9) ʿttrt . w ʿnt . ymgý

(10) ʿttrt . tʿdb . nšb lh

(11) w ʿnt . ktp . -bhm . ygʿr . tgr

(12) bt . ʔil . pn . lm . rlb . tʿdbn

(13) nšb . l ʔinr . tʿdbn . ktp

(14) b ʔil . ʔabh . gʿr . ytb . ʔil . kʿrʿ

(15) ʔaʿškrʿ[-] . ʔil . ytb . b mrzh

(16) yšʿtʿ . [ylʿnʿ] . ʿd šbʿ . trt . ʿd škr

(17) ʔil . hʿlʿk . l bth . yštql .

(18) l hzrh . yʿmsn . nn . fkmn

(19) w šnm . w ngšnn . hby .

(20) bʿl . qnm . w dnb . ylsn

(21) b hrʔih . w tnth . ql . ʔil . km mt

(22) ʔil . k yrdm . ʔarš . ʿnt

(23) w ʿttrt . tšdn . ʿšʿʿ[. . .]

(24) qʿdʿš . bʿʿ[. . .]

Verso

(25ʿ) [ʿnʿ . d[. . .]

(26ʿ) [ʿtʿrt . w ʿnʿt[. . .]

(27ʿ) ʿwʿ bhm . tttb . ʿʿʿmʿdh[. . .]

(28ʿ) km . trpʿa . hn nʿr

(29ʿ) d yšt . l lšbh . šʿr klb

(30ʿ) ʿwʿ rʿiš . pqq . w šrh

(31ʿ) yšt ʔahdh . dm zt . hrʿpʿat



Figure 5 – RS 24.258.



a



c



b

Figure 6 – RS 24.258.

*Remarques textuelles*⁴

- 1) Les quatre clous du {h} de *dbh* sont visibles et l'astérisque de *KTU* n'est pas nécessaire.
- 2) On voit les têtes et les extrémités des trois clous du {h} de *hklh* et ni les crochets de Virolleaud, ni l'astérisque de *KTU* ne sont donc nécessaires. La copie, qui pourrait mener à croire qu'il s'agit d'un {h}, est fautive. La copie du {h} de *sh* est aussi fautive : bien que le clou de droite de ce signe soit en biais, la tête est bien à droite et non pas à gauche.
- 5) Nous n'avons pas trouvé de trace du {l} de *'k'li/b'* qui selon *KTU* serait en partie visible.
- 6) Le {l} de *'il* est entier (comme déjà dans la copie) et l'astérisque de *KTU* n'est donc pas nécessaire.
- 7a) Il n'y a aucun appui épigraphique pour l'insertion de {d mšd} dans la ligne 7 ni de {bq'r'} dans la ligne 8 (ainsi *KTU*).⁵ La copie ne montre ni le trait horizontal qui sépare en partie la ligne 7 des petits signes de la ligne qui porte ici le numéro «7a», ni les trois signes très endommagés au début de cette ligne «7a».
- 8) Le trait de séparation de {y.lmn} de *KTU*⁶ n'en est pas un, mais un signe effacé dont on ne voit plus aucune trace. Il est pourtant possible qu'il s'agisse d'un trait de séparation fautif que le scribe a effacé, sans laisser de trace de ce petit clou vertical.
- 8a) Le {r} de {bq'r'} est mal formé et incertain. Nous ne voyons aucune trace du {c} que l'on trouve dans la copie et dans la lecture «*bqr^c* (?)» de Virolleaud (qui, pourtant, souligne la difficulté de la lecture dans son commentaire). La copie est mal faite en ce que le dernier clou du {r} n'est pas droit comme il est indiqué, mais en biais fortement vers le haut, et il n'y a aucune trace du {c}. Ce {c} ne figure déjà pas dans le texte de Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 109, ni dans leurs translittérations ultérieures (*KTU, Helck* [1984], p. 638, et *UF* 17 [1985], p. 110). Les petites traces plus loin dans cette ligne «8a» ne se trouvent pas sur la copie.
- 11) On voit bien la tête d'un trait de séparation après *ktp* et avant le signe effacé (manque dans *KTU*; indiqué dans la copie et par Virolleaud).
- 12) La lecture d'un trait de séparation au lieu d'un {g} (la copie et Virolleaud) dans {lm.rlb} est certaine : Le clou ne s'élargit pas vers le sommet pour former une «tête» comme ce serait le cas s'il s'agissait d'un {g}.
- 14) Les deux derniers signes ont créé des difficultés : sur la copie on voit {kb}; Virolleaud n'y a rien vu (il a transcrit {{b(?)}}), donc une restitution complète); *KTU* proposent {w*I*}. La loupe binoculaire révèle que le premier signe est {k} à coup sûr : il n'y a que trois clous, au lieu des quatre qu'il faudrait pour {w}. L. Courtois a bien vu qu'il y a quatre clous dans le dernier signe de la ligne (les éditeurs de *KTU* n'en ont vu que trois pour lire {l}), mais elle a indiqué que les clous supérieurs

⁴ «La copie» dans ces notes se rapporte à la copie faite par Mlle Liliane Courtois (*Ugaritica* V, p. 546), non pas à la nôtre.

⁵ Voir déjà nos remarques dans *Afo* 28 (1981-82), p. 267.

⁶ Voir aussi *UF* 13 (1981), p. 91 «einen Trenner falsch gesetzt» (cfr. p. 97).

étaient verticaux⁷ tandis qu'il peut également s'agir de clous horizontaux. Il faut ajouter que les clous inférieurs sont orientés comme les clous de {k, r, w} et non pas comme ceux de {b, d}, c'est-à-dire que l'angle inférieur est plus fermé que dans {b, d} : cet angle est tout à fait celui du premier signe inférieur des {r} qui termine les lignes 11 au-dessus et 15 en dessous. Enfin, le signe se termine en un cinquième clou horizontal que personne n'a vu auparavant. Nous avons donc proposé de lire {kr}.⁸

15) Comme on le voyait déjà sur la copie, le deuxième signe de cette ligne ne peut pas être {t} (ainsi Virolleaud et *KTU*⁹). Il est pratiquement certain qu'il s'agit d'un {š} :¹⁰ le clou de gauche est entier et ne peut appartenir à aucun autre signe que {d}. Du signe suivant, il reste les sommets de deux clous horizontaux, le dernier clou et le clou supérieur qui précède dans {k} ou {r} ; puisqu'il n'y a pas assez de place pour les deux clous supplémentaires nécessaires pour en faire un {r}, il doit s'agir de {k}. Il y a assez de place pour deux signes (ou trois petits) dans la lacune, et sur le bord droit du vide on voit les restes d'un trait de séparation. Dietrich et Loretz¹¹ ont cru voir les traces d'un {h} comme dernier signe dans la lacune ; malgré notre restitution {h}, nous n'en voyons aucune trace et signalons que l'éclat parti a laissé un trou assez profond à cet endroit.¹² Enfin, le {b} de *yṭb* est certain et l'astérisque de *KTU* est superflu.

⁷ Caquot aussi a lu un {b} ici (*ACF* 74 [1974], p. 433, n. 6).

⁸ *AfO* 28 (1981-82), p. 267, n. 36. Depuis lors nous avons pensé à la lecture {bkt}, «dans la maison (de)», mais le premier signe ne peut absolument pas être un {b} (il ne comporte que trois clous au total) et le signe suivant a certainement cinq clous dont le dernier n'est pas séparé des quatre premiers. Donc il faudrait corriger le texte si on voulait lire

<i>yṭb ṯil b¹ b¹ ṯašk[rh]</i>	<i>ṯilu</i> s'assoit dans sa maison de beuverie,
<i>ṯil yṭb b mrzḥh</i>	<i>ṯilu</i> s'assoit dans son <i>marziḥu</i> .

Nous ne pouvons pas accepter la décision suivante de de Moor : «In the opinion of the present writer these widely divergent readings can only be reconciled if we follow Virolleaud's copy : *yṭb . ṯil . kb* (all signs damaged)» (*UF* 16 [1984], p. 355). D'abord, la copie n'est pas de Virolleaud (voir ci-dessus, note 4), ensuite ni Virolleaud ni Courtois ne travaillaient sur la tablette mais sur le moulage, enfin le texte de Virolleaud n'est pas le même que celui qu'on trouve sur la copie (lui lisait [{b?}])). A notre connaissance seuls les éditeurs de *KTU* et nous-même avons publié une collation de la tablette elle-même (sur le travail des éditeurs de *KTU*, voir nos remarques dans *AfO* Beiheft 19 [1982], p. 53, n. 21) et il nous semble que la bonne méthode demande qu'on nous réfute à partir d'une collation au lieu de s'appuyer sur une lecture établie à partir d'un moulage. Enfin, la conclusion proposée par de Moor semble reposer sur des considérations d'ordre philologique que nos recherches épigraphiques réfutent formellement.

Nous avons recollationné cette ligne en juin 1987, juste avant la dernière impression de ce volume : l'avant-dernier signe n'a certainement que trois clous ; le dernier en a certainement cinq mais la disposition des quatre premiers laisse planer le doute quant à la lecture {bt} ou {r} (c'est l'angle de l'écriture sur le bord de la tablette qui a déformé les clous et rendu la lecture malaisée). Lire, donc, soit {kr}, soit {kbt}.

⁹ Lecture retenue par Dietrich et Loretz dans *UF* 16 (1984), p. 58, malgré notre note épigraphique dans *AfO* 28 (1981-82), p. 267 ; par contraste, voir de Moor, dans le même volume, pp. 355-56, qui accepte la lecture {š}. Pourtant de Moor se trompe quand il écrit «Virolleaud reads ṯaš[]» (*UF* 16 [1984], p. 355). La copie, qui n'est pas de Virolleaud de toute façon, donne ce qui pourrait être une partie du clou de gauche d'un {š} mais Virolleaud lui-même translittèrait {aṯ[rt]} (*Ugaritica* V [1968], p. 547).

¹⁰ Ainsi déjà Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 433, n. 6.

¹¹ *UF* 13 (1981), p. 94.

¹² Nous ne comprenons pas la phrase de de Moor «His restoration [c.-à-d. la nôtre dans *AfO* 28 (1981-82), p. 267 n. 36] ṯašk[r], however, falls short of filling the lacuna between ṯašk/ and ṯil yṭb» (*UF* 16 [1984], 355). Il est bien

16) Le {š} de *yšt* n'est pas douteux (ainsi *KTU*) mais le {t} de ce mot aussi bien que le {n} de */y/n* ont beaucoup souffert (ainsi *KTU*).

Il n'y a aucun doute sur le {š} de *šb^c* (sur la copie on voit {s} tandis que Virolleaud a transcrit {š}). Pour la bonne lecture voir déjà Fisher, *UF* 3 (1971), p. 356 ; cfr. Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 185.

18) Le premier mot est bien {ḫzrh} et non {ḫtrh} (ainsi Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 105 ; pour la question des signes {ṭ} et {z}, voir Freilich et Pardee, *Syria* 61 [1984], pp. 25-36).

20) Le trait de séparation après *qrnm* est certain (dans la translittération de Virolleaud) aussi bien que le {š} de *yšn* (il porte l'astérisque dans *KTU*).

21) Dans (. km mt) toutes les lectures sont certaines (aucun de ces signes ne se trouve dans la copie, Virolleaud n'a vu que le trait de séparation, *KTU* indique que les trois derniers signes sont douteux).

22) Il ne faut sans doute pas faire attention au petit trait entre {k} et {yrdm} (il ne se trouve d'ailleurs dans aucune des translittérations) : il est tellement plus petit que les traits de séparation de ce texte qu'il ne peut pas être un trait intentionnel. Il est probable que le scribe a commencé le deuxième clou du {y} un peu trop à gauche et qu'il s'est repris sans effacer le petit trait.

23) Les deux derniers signes et le trait de séparation qui suit sont tous certains (les astérisques de *KTU* sont de nouveau superflus). De plus, il y a des traces de six têtes de clous après le trait de séparation. Les trois premiers sont, d'après l'angle des clous, des restes d'un {š}. Les trois suivants sont droits et devraient donc appartenir à {l}, {d}, ou {u}.

24) Le bord supérieur du premier signe est visible et il ne peut s'agir que de {q} (le clou central de {z} dépasserait la jointure des deux clous de droite et de gauche et se verrait—voir le {z} de {ḫzrh} à la ligne 18 ; le clou central du {ṭ} monte encore plus haut). Le deuxième signe est {l}, {d}, ou {u} ; le troisième est {š} d'après l'angle des clous ; la tête d'un trait de séparation se voit après le {š} (manque dans *KTU* ; il n'y a pas de raison pour restituer un trait de séparation avant le {š} comme on a fait dans *KTU* : la tête du petit clou vertical se verrait s'il était situé là¹³). Le {^c} qui suit le {b} est certain (ainsi *KTU*) et il y a encore des traces infimes après le {^c}.

25) Il y a des traces certaines de deux signes et d'un trait de séparation. Aucun ne se trouve dans *Ugaritica* V. Dans *KTU* il y a un {x} devant ces signes dont nous n'avons trouvé trace. Le premier

certain que la restitution ({r.}) ne remplirait pas la lacune ; c'est pourquoi, parmi d'autres raisons, nous avons restitué {^aškrh} dans la note à laquelle de Moor fait référence (nous avons pensé apercevoir le trait de séparation et celui-ci ne figure donc pas dans la restitution). Une restitution est bien nécessaire pour remplir la lacune, comme de Moor l'a remarqué, et, comme nous dirons dans notre commentaire, le sens et la syntaxe de {^aškrh} conviennent bien au texte—le grand problème dans cette restitution, c'est que le mot *škr* «beuverie» est par ailleurs inconnu. Remarquons en passant que le petit rond après {^aškrh} dans notre note déjà citée est légèrement déplacé : il devrait se trouver au-dessus du trait de séparation pour indiquer que le trait n'est pas certain et non entre le crochet et le trait de séparation ; nous n'avons jamais pensé voir un autre signe devant le trait de séparation.

¹³ Les spéculations de Cathcart et Watson sur la lecture *ql šb^c* (*PIBA* 4 [1980], p. 47) doivent relever de *KTU*, car nous ne connaissons aucune autre translittération qui contienne ce trait de séparation, y compris celles de Dietrich et Loretz (et Sanmartín) dans leurs publications antérieures et postérieures à *KTU*.

signe visible est probablement {n} à cause de sa hauteur par rapport à la ligne d'écriture (autrement il pourrait s'agir de {w} ou de {r}); la petite trace appartient probablement à un trait de séparation à cause de la minceur du trait; le dernier signe est certainement {d} car les trois clous horizontaux inférieurs sont visibles.

27') On ne voit aujourd'hui que les deux derniers clous du {w} du début de la ligne (la copie les montre tous les quatre) mais la lecture {w} convient à l'espace disponible et au sens du contexte.

Après (tttb) il y a ce qui semble être un trait de séparation dont la tête manque (ainsi *KTU*); pourtant le clou est endommagé et semble avoir été assez profond. Il pourrait donc s'agir d'un clou vertical. Ensuite il y a une lacune où on ne voit que le bord droit d'un clou vertical sur le bord droit de la cassure (ne peut pas être le {ʔa} de *KTU*); il y a trop d'espace entre le «trait de séparation» et cette trace pour y voir les deux clous extrêmes d'un {l}, mais des lectures comme (.l) ou {lg, lš, etc.} sont possibles. Le dernier signe avant le {d} doit être un {m}: et l'angle inférieur gauche du clou horizontal et la base du clou vertical sont visibles.¹⁴ Le {d} est certain car on voit les trois clous horizontaux inférieurs (ainsi déjà la copie). Enfin, il faut noter que la cassure après le {h} empêche de savoir si la ligne finit là ou continue.

28') Le {m} et le {n} marqués comme douteux dans *KTU* sont certains, aussi bien que le trait de séparation après {km} (manque dans la copie et dans la translittération dans *Ugaritica* V).

29') Ce qui a été copié et partout transcrit comme un {h} au milieu de cette ligne apparaît sous la loupe comme un simple trait de séparation qui a souffert: les petits éclats qui sont partis du côté droit lui donnent superficiellement l'aspect d'un trait de séparation.¹⁵

31') Il est certain que l'avant-dernier signe n'a que deux clous (la copie et les translittérations de Virolleaud et de *KTU* qui montrent un {n} sont fautives).

Texte divisé en vers, avec vocalisation et analyse poétique¹⁶

(1) ʔilu dābiḥu bi bētiḥu mašūda	a b c d	S V M	4 12 27
šēda bi qirbi (2) hēkalihu	d c ²	O M	3 9 21
šāqu lē quṣṣi ʔilīma	e d' a	V M O	3 8 20

¹⁴ Donc, de la lecture {ʔa} de *KTU*, seul le trait de séparation est valable, tandis que la restitution {n} qui se trouve dans le texte d'Ajjan (*Notes* [1983], p. 9: (tttb{n})), et celle de {l . ḥl . y} proposée par de Moor (*UF* 16 [1984], p. 356: (tttb [l . ḥl . y]dh)) n'ont aucune chance ni l'une ni l'autre d'être bonne. Il n'y a de la place que pour deux signes entre (tttb) et (dh) (ou trois signes étroits—les trois signes de la restitution suggérée par de Moor sont tous larges) et le second/dernier n'est certainement ni {l}, ni {y}.

¹⁵ Sans donner de texte, Caquot a traduit «celui qui met sur son front du poil de chien» (*SDB* 9 [1979], p. 1391). Cette traduction relève certainement de la même lecture de la ligne que la nôtre (établies indépendamment l'une de l'autre).

¹⁶ Pour l'explication du modèle de présentation suivi dans cette rubrique, voir notre article sur le septième texte d'*Ugaritica* V dans *JANES* 10 (1978), pp. 73-108. Les colonnes sont les suivantes: 1) répartition poétique; 2) analyse sémantique du vers; 3) analyse syntaxique du vers (S = sujet, V = verbe, O = complément d'objet direct; M = complément adverbial, «modifier» en anglais; R = relatif); 5) comput de la longueur du vers, selon le nombre de mots, de syllabes, et d'unités (chaque voyelle et consonne compte pour une unité et une voyelle ou consonne longue pour deux).

<i>tiḥamūna</i> (3) <i>ʔilūma wa tištūna</i>	a b a'	V S V	3 11 27
<i>tištūna yê<na></i> 'adê šub'i	a' c d	V O M	3<9 23>
(4) <i>tīrāṭa</i> 'adê 'šukri'	c' d'	O M	2 7 18
<i>yaʕdubu yariḥu</i> (5) <i>gūbahu</i>	a b c	V S O	3 9 20
<i>kama</i> 'k'alil' b'i yaqatqitu	d e	M V	2 8 18
<i>taḥta</i> (6) <i>ṭulḥānāti</i>	f ²	M	2 6 16
<i>ʔilu dū yidaʕannannu</i>	a b	S (R) V	2 8 19
(7) <i>yaʕdubu laḥma lêhu</i>	c d e	V O M	2 7 17
<i>wa dū la yidaʕannannu</i>	b	(R) V	1 8 19
(8) <i>yalumannu ḥaṭṭama</i>	f g	V M	2 7 16
<i>taḥta ṭulḥān<āt ʔ>i</i>	h ²	M	2 <6 16>
(9) 'aṭtarta wa 'anata yamgiyu	a a' b	O O V	3 10 23
(10) 'aṭtartu taʕdubu n-šba lêhu	a c d	S V O M	3 10 25
(11) wa 'anatu katipa	a' d'	S O	2 7 14
(wa 'anatu katipa <taʕdubu >	a' d' <c>	S O <V>	<3 10 21>
<i>bihimā yig'aru ṭāḡiru</i> (12) <i>bêti ʔili</i>	a b c ³	M V S	5 13 30
<i>pana lêma k'albi taʕdubāna</i> (13) <i>n-šba</i>	d e f g	M V O	4 12 29
<i>lê ʔnāri taʕdubāna katipa</i>	e' f g'	M V O	3 11 27
(14) <i>bi ʔili ʔabiḥu gāʕiru</i>	a b c	M V	3 9 19
<i>yāṭibu ʔilu</i> 'karū' (15) <i>ʔaš'k'a[rahu]</i>	d a e f	V S V O	4 11 25
<i>ʔilu yāṭibu bi marziḥihu</i>	a d f'	S V M	3 10 22
(16) <i>yīš't'a [yê]r'n'a</i> 'adê šub'i	a b c	V O M	3 8 20
<i>tīrāṭa</i> 'adê šukri	b' c'	O M	2 7 18
(17) <i>ʔilu ḥāliku lê bêtihu</i>	a b c	S V M	3 9 21
<i>yīštaqīlu</i> (18) <i>lê ḥazirihu</i>	b' c'	V M	2 9 21
<i>yaʕammisānannannu</i>	d	V	1 7 18
<i>ṭukamuna</i> (19) <i>wa šunama</i>	e ²	S	2 8 16
<i>wa nāgašannannu ḥābiyu</i>	a b	V S	2 9 22
(20) <i>ba'lu qarnêma wa ḡanabi</i>	b ³	S	3 9 21
<i>yalaššinnu</i> (21) <i>bi ḥur'ihu wa ṭēnātihu</i>	c d d'	V M	3 13 31
<i>qālu ʔilu kama mīti</i>	a b c	V S M	3 8 18
(22) <i>ʔilu ka yāridīma ʔarši</i>	a c ²	S M	3 9 21
'anatu (23) wa 'aṭtartu tašūḏāna	a ² b	S V	3 11 26
ṛ--' [...] (24) q'r'd'š b'c' [...]]			

(25') [] 'n'. d [. .]

(26') ['aṭ]/t'art- . wa 'ana't'- [. .]

(27') 'w'a bihumu . taṭaṭību . ṛ' m'dh [. .]

- (28') *kama . tirpa'a . hinna na'āra*
 (29') *dū yuṣātu . lē l-ṣbiḥu . ṣa'arī kalbi*
 (30') *ʿw'a ra'ša . p-q-qi . wa ṣ-rahū*
 (31') *yišta 'aḥdaha . dama zēti . ḥar'p'āni¹*

Traduction

(1) *ʿIlu* abat dans sa maison du gibier,
 De la proie dans (2) son palais ;
 Il invite les dieux au festin.

Les dieux (3) mangent et ils boivent ;
 Ils boivent du «vin» à satiété,
 (4) du vin-*trf* jusqu'à l'ivresse.

Yariḥu (se) prépare (5) sa coupe ;
 Comme un chien il (la) remplit
 Sous (6) les tables.

Le dieu qui le connaît
 (7) Lui offre de la nourriture ;
 Tandis que celui qui ne le connaît pas
 (8) Le frappe d'un bâton
 Sous la table (ou : les tables).

(9) Il arrive vers *ʿAṭtartu* et *ʿAnatu* ;
 (10) *ʿAṭtartu* lui offre un (morceau du) *nšb*,
 (11) *ʿAnatu* «lui offre?» (un morceau) du paleron.

L'huissier de (12) la maison de *ʿIlu* les gronde,
 Afin qu'elles ne servent pas un (13) (morceau du) *nšb* à un chien,
 Qu'elles (ne) servent (pas) un (morceau du) paleron à un chiot.

(14) *ʿIlu*, son père, il gronde aussi ;
ʿIlu s'assoit, il rassemble (15) [sa] beuve[riel],
ʿIlu s'assoit dans son festin-*mrzḥ*.

(16) Il boit du vin à satiété,
 du vin-*trf* jusqu'à l'ivresse.

(17) *ʿIlu* s'en va à sa maison,
 arrive (18) à sa cour ;
Tukamuna-wa-Šunama
 (19) le soutiennent.

Alors *Ḥby* s'approche de lui,
 (20) (*Ḥby*) qui a deux cornes et une queue ;
 (*Ḥby*) le fait tomber (21) dans sa fiente et (dans) son urine.

ʾIlu tombe comme un mort,

(22) Lui-même comme ceux qui descendent à l'intérieur de la terre.

ʾAnatu (23) et ʾAttartu s'en vont à la chasse

(24) [. . .] saint/Qades...

Verso

(25')

(26') [ʾAṭ]tartu et ʾAnatu [. .]

(27') et là-dedans elle rapporte . . .

(28') Quand elle (le) guérit, voici qu'il s'éveille.

(29') Ce qui sera placé sur son front : des poils de chien.

(30') Et la tête du PQQ et sa tige

(31') il boira dans du «jus» d'olive nouveau.

Commentaire

(1) ʾil dbḥ b bth mšd

šd b qrb (2) hklh

sq l qš ʾilm

ʾIlu abat dans sa maison du gibier,

De la proie dans son palais ;

Il invite les dieux au festin.

Ce premier vers est très controversé, et du point de vue du sens et du point de vue de la répartition poétique. Commençons par cette seconde question.

Loewenstamm a proposé, aussitôt ce texte publié, une division différente de celle de l'éditeur. Tandis que Virolleaud plaçait *mšd* à la fin de la première ligne du vers et le comprenait comme le complément d'objet direct du verbe *dbḥ*,¹⁷ Loewenstamm voulait mettre *mšd* au début de la ligne suivante et pensait que le verbe du vers était *šd* et que *dbḥ* était un nom et le complément d'objet direct de ce verbe.¹⁸ Dans les deux tomes suivants d'*UF* il est revenu sur ce problème en ajoutant l'argument suivant : chaque membre des phrases parallèles *b bth* // *b hklh* doit se trouver à la fin d'une ligne, car ces éléments sont toujours à la fin d'une ligne là où ils se trouvent dans d'autres passages poétiques.¹⁹ En 1974 Caquot,²⁰ Greenstein²¹ et Rainey,²² et en 1978 Fensham,²³ ont emboîté le pas sans amener de nouveaux arguments. Dietrich, Loretz, et Sanmartín ont aussi suivi

¹⁷ «(Le Dieu) Il offre dans sa maison un *mšd*...» (*Ugaritica* V [1968], p. 547).

¹⁸ *UF* 1 (1969), p. 73.

¹⁹ *UF* 2 (1970), p. 355 ; *UF* 3 (1971), pp. 358-59.

²⁰ *ACF* 74, p. 433.

²¹ *JANES* 6, p. 92. Voir aussi *Maarav* 3/2 (1982) 211. Son premier souci est de montrer que *dbḥ* doit être un verbe (et nous sommes d'accord sur ce point) mais ici sans complément d'objet direct (là nous ne sommes pas d'accord).

²² *JAOS* 94, p. 185.

²³ *JNSL* 6, pp. 23-24.

Loewenstamm en 1975 en corrigeant le texte²⁴ et de même Dietrich et Loretz en 1981 avec une autre correction.²⁵

Nous avouons estimer singulièrement faible un argument qui est fondé sur la position d'une expression dans un vers. Il est à noter que ni Loewenstamm ni ceux qui l'ont suivi ne proposent d'y voir un principe du parallélisme ougaritique où les deux membres d'une paire de termes devraient se trouver chacun dans la même position dans sa ligne. Loewenstamm parle d'un «Stilprinzip»,²⁶ mais seulement par rapport à cette expression!²⁷ Si ce n'est pas un principe général, il nous semble qu'un poète pouvait s'éloigner du «Stilprinzip» de ces deux phrases—surtout comme ici où il s'agit d'un genre littéraire secondaire où, peut-être, le style le plus élevé et le plus pur n'était pas de rigueur (ou n'était pas possible, s'il s'agit d'un texte original élaboré par un poète de second plan).

Margalit a aussi utilisé contre la division de Loewenstamm un argument métrique, à savoir que la deuxième ligne d'un vers n'est que rarement plus longue que la première.²⁸ Bien que nous n'acceptons pas intégralement le système métrique de Margalit,²⁹ nos propres recherches nous ont convaincu qu'en général cet aspect de la métrique de Margalit est juste. Selon ce critère, qui n'est, bien sûr, qu'un indice parmi d'autres, le vers est sérieusement déséquilibré si on place *mšd* au début de la deuxième ligne : 3/9/19 // 4/12/28 // 3/8/20.³⁰ La «métrique» syntaxique ne joue pas de rôle ici puisque toutes les divisions et analyses proposées conviennent au système d'analyse inventé par O'Connor.³¹

Passons aux arguments d'ordre philologique. Un élément de notre hésitation vis-à-vis de la division qui place *mšd* au début de la deuxième ligne est le sens qu'on a donné aux deux termes *dbh* et *mšd* / *šd*. Selon Loewenstamm, le sens du verbe *dbh* est à dériver du nom *dbh*, et le nom signifie simplement «Bankett» ou «Festmahl».³² Nous trouvons ces gloses un peu superficielles. Ces sens

²⁴ UF 7, pp. 109, 111 ; ils enlèvent *mšd* du texte.

²⁵ UF 13, pp. 90-91, ils enlèvent le trait de séparation après *mšd* afin de lire *mšdšd*, compris comme un verbe, «verproviantisieren, etc.» ; ils donnent le même texte avec la traduction «verköstigt», sans commentaire, dans Helck (1984), p. 638.

²⁶ UF 3 (1971), p. 358.

²⁷ Cfr. Margalit, *Maarav* 2/1 (1979), p. 74 : «...there is no further principle which determines the place of the word-pair within the respective A and B lines». Cet auteur a aussi trouvé une exception au «Stilprinzip» de Loewenstamm dans CTA 22 I 20-21, mais la phrase *b bty* doit être restituée dans ce texte (ibid., p. 75).

²⁸ *Maarav* 2/1 (1979), p. 76.

²⁹ Pardee, *Retrospect* (1981), pp. 113-30 ; *AfO* 28 (1981-82), pp. 267-70.

³⁰ Selon la dernière analyse grammaticale de Dietrich et Loretz, fondée, ne l'oublions pas, sur un texte corrigé, le compte serait 3/9/19 // 3//11//25 // 3/8/20 (donnant à la deuxième ligne la vocalisation *mušadšidu biqirbi hēkalihu*).

³¹ *Hebrew Verse Structure* (1980), pp. 317-318. Selon les trois premiers critères d'O'Connor («units», «constituents», et «clause predicates»), le calcul pour les répartitions proposées sera :

Virolleaud : 4/4/1 // 3/2/1

Loewenstamm : 3/3/1 // 4/3/1

Dietrich, Loretz : 3/3/1 // 3/3/1.

³² UF 1 (1969), p. 73 ; UF 3 (1971), pp. 358-59.

existent, nous n'en doutons pas, mais il reste des questions : De quel genre de festin s'agissait-il et comment procédait-on ? Xella a répondu de façon spécifique à la première de ces questions : le *dbḥ* est «sostanzialmente un pasto sacrificale a totale beneficio dei destinatari.»³³ Quand on regarde de près l'usage ougaritique et du nom et du verbe *dbḥ*, on se rend compte que le verbe est employé soit avec complément d'objet direct d'un animal abattu³⁴ ou avec une forme nominale de la racine *dbḥ*,³⁵ soit sans complément d'objet ; et le nom est toujours employé ou bien pour des viandes,³⁶ ou bien pour des listes mixtes de viandes et de produits végétaux (vin, huile, céréales) où ces derniers figurent comme faisant partie de l'offrande.³⁷ On peut donc dire que le verbe indique (dans les textes dont le sens est sûr) le fait d'abattre des animaux pour manger ou pour offrir aux dieux (et qu'on mange ensuite), et que le nom signifie en premier lieu l'animal abattu ; le nom désigne secondairement le repas sacrificiel fait de ce sacrifice sanglant ; ce ne serait qu'en troisième lieu que *dbḥ* pourrait désigner les autres produits qui font partie du repas sacrificiel.

Ce tableau est confirmé par le sémitique comparé :³⁸ en hébreu, en arabe, en accadien, etc., les usages sont similaires aux données ougaritiques ; et en hébreu et en accadien³⁹ on voit le développement vers un sens qui comprend les produits végétaux faisant partie d'un repas sacrificiel.

Il nous semble donc que *dbḥ*, que l'on prenne *mšd* comme complément d'objet ou non, indique que le dieu *ʾilu* se prépare ou se fait préparer un repas dont l'élément principal sera la viande d'animaux abattus.⁴⁰ Ceci ne signifie pas, bien sûr, que le dieu «sacrifie» dans le sens religieux du

³³ *Testi Rituali I* (1981), p. 95 ; ce même auteur a présenté une étude plus détaillée de *dbḥ* dans *UF* 11 (1979), pp. 833-38, avec bibliographie dans la note 18.

³⁴ *dbḥ ʾamr* (CTA 20 I 10) ; assez fréquent dans les textes rituels, par ex., *ʾd ydbḥ...š* (CTA 35 : 50-52).

³⁵ *dbḥn ndbḥ* (CTA 32 : 24, 32-33).

³⁶ *ʾmr dbḥ, šr dbḥ* (CTA 14 II 67, 71, III 160, 163).

³⁷ Dans CTA 35 : 20 (= CTA Appendice II : 22) Xella (RAI 25 [1978], p. 324 ; *UF* 11 [1979], p. 838 ; *Testi Rituali I* [1981], p. 67) et Tarragon (*Culte* [1980], p. 56) ont compris la phrase *dbḥ šmn mr* comme signifiant un sacrifice végétal sans que la viande y soit associée. Cette partie du texte est une liste de caractère disparate, aussi nous semble-t-il possible que *dbḥ* signifie «sacrifice (sanglant, non-spécifique)», c'est-à-dire que *dbḥ* soit seulement un élément de la liste parmi d'autres et ne soit pas à l'état construit avec *šmn mr*. Dans RIH 77/2B : 3-4 (Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 [1979], pp. 197-99), où on trouve le verbe *ydbḥ* suivi des noms *ʾap w npš* et ensuite de *ksp w ḥrṣ kmm*, il faut sans doute comprendre que *ʾap w npš* sont des sacrifices sanglants (et non pas des figurines en métal comme d'aucuns ont pensé, par ex., Lipiński, *IEJ* 33 [1983], p. 138) sur lesquels le verbe porte spécialement, et que l'argent et l'or sont des offrandes en sus—probablement à comprendre «(un sicle) d'argent et (un sicle) d'or» comme dans les textes administratifs. Le rapport avec le Tarif de Carthage, où ces sommes en sus sont régularisées, est évident. En fait, la meilleure preuve provenant d'Ougarit même pour le sens large de *dbḥ* vient du vocabulaire polyglotte *Ugaritica V* (1968), texte suméro-accadien 137 III 6, où l'on trouve l'équivalence de l'ougaritique *dabḥu* avec l'accadien *isinnu* «fête» (cfr. Xella, RAI 25 [1978], p. 324).

³⁸ On peut comparer aussi la conception en pays grec, où le rôle du sacrificateur semble correspondre assez bien à celui de *ʾilu* dans notre texte : «Dans un rituel où les gestes de la cuisine ne font que prolonger ceux de l'égorgeement et de la découpe, le sacrificateur est en même temps boucher et cuisinier» (Detienne et Vernant, *Cuisine* [1979], p. 20).

³⁹ *CAD D*, p. 106.

⁴⁰ Ainsi, par ex., Gray, *Ugaritica VII* (1978), p. 103 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 109 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 90 ; idem, *Helck* (1984), p. 638 ; Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), p. 219 ;

terme,⁴¹ mais qu'il égorge en vue de manger. Ce qui se passe dans le domaine céleste n'est qu'un reflet de ce qui se passe dans le domaine terrestre : quand les hommes «égorgent» pour faire une offrande à une divinité, ils «sacrifient» ; quand un dieu «égorge» pour lui-même, il «égorge».⁴²

Pour l'analyse grammaticale de *dbḥ* il importe de regarder les autres textes de ce recueil : le texte 2 débute par un «jussif» ou un «imparfait» (*yšt* ⁴³ ; 3 débute par une forme incertaine (*yṭb* pourrait être au parfait, à l'imparfait, ou un participe) ; 4 par une citation d'un texte dont les premiers mots cités sont *w-* + imparfait ; 5 inconnu ;⁴⁴ 7 par un participe (*qr'it*) suivi d'imparfaits dans cette rubrique et même au début des rubriques suivantes ;⁴⁵ 8 inconnu. Le seul indice se trouve donc dans le texte 7 (et même dans ce cas certains voient une forme du parfait ; voir notre commentaire). Nous analysons *dbḥ* ici, *yṭb* en 3 : 1 et *qr'it* en 7 : 1, donc, comme des participes.

Le problème des autres formes sans préformante dans ce texte est encore plus compliqué. Nous croyons avoir décelé un usage systématique et complémentaire d'une forme sans préformante et de l'imparfait dans ce texte. Un paragraphe débute par une forme sans préformante et les idées suivantes sont exprimées par l'imparfait. Les paragraphes sont : lignes 1-13, 14-16, 17-19, 19-21, 21-.... Il ne s'agit certainement pas de «strophes», car il n'y a aucune régularité :⁴⁶ le nombre de formes au parfait ou à l'imparfait varie d'un paragraphe à l'autre, et la grandeur des paragraphes varie beaucoup entre la première moitié du texte (un paragraphe de six vers) et la seconde (quatre paragraphes de deux vers ou d'un seul). De plus, il y a des difficultés dans le «système» lui-même, notamment dans les lignes 20-21 (*yṣn ...ql*) et 23 (*tšdn* pourrait bien commencer un nouveau paragraphe). Enfin, l'ordre à l'intérieur d'un vers n'est pas toujours le même (ici on a *dbḥ...šḥ*, à la

Margalit, *Maarav* 2/1 (1979), p. 71 ; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), p. 44 (la plupart gardant la notion spécifique de «sacrifice» qui ne nous semble pas juste ; voir nos remarques suivantes).

⁴¹ Nous ne comprenons quand même pas comment Johnstone peut donner à *dbḥ* le sens de «hold a dinner party» et y appliquer l'adjectif «secular» quand il s'agit d'un dieu qui égorge (*Ugaritica* VII [1978], p. 116).

⁴² Nous préférons cette explication à celle de Pope, qui croit que les repas des dieux sont appelés des «sacrifices» parce que cet usage est un reflet de «the ancient notion that man can and should supply the gods with food and share it with them» (*Stinespring* [1972], p. 174). Nous ne nions pas que cette notion soit très ancienne mais croyons que *dbḥ* signifie «égorger» au sens concret et qu'il ne comporte pas forcément la notion de sacrifice. Personne ne pense que *'ilu* faisait une «offrande» en faveur d'une autre «divinité». Voir la définition de «sacrifice» dans les dictionnaires, par ex. celle de Schilling, *DM* (1981) II, p. 398 : «Le terme sacrifice (*sacrificium*) indique par sa signification intrinsèque (*sacrum facere*) qu'une part est volontairement soustraite par l'homme au monde profane pour être offerte à la divinité».

⁴³ Nous emploierons désormais les termes «parfait» et «imparfait» sans guillemets pour indiquer les formes *qtl* (*qatala*, etc.) et *yqtl* (*yaqtul-*, etc.) ; «jussif» pour une forme de l'imparfait avec une nuance optative (sans être à même de dire s'il y avait une distinction formelle dans la langue de ces textes entre un «prétérit» *yaqtul* et un jussif *yaqtul*).

⁴⁴ Nous ne faisons pas référence au texte 6 dans cette liste parce que celui-ci commence par *k-* + imparfait (le choix de l'imparfait est en partie lié à la particule) et parce que la structure et la syntaxe de ce texte appartiennent à la prose.

⁴⁵ La structure du texte 7 comporte, pourtant, d'autres éléments de structure verbale semblables à la structure de RS 24.258 ; voir nos remarques sur *mgy* (texte 7 : 67).

⁴⁶ Voir nos remarques sur la question de régularité dans *JANES* 10 (1978), pp. 102-5, et dans *Retrospect* (1981), pp. 113-30. La longueur des «paragraphes» établis par le critère évoqué ici est encore plus variable dans le texte 7, où les rubriques, assez semblables quant à leur longueur, sont marquées sur la tablette tandis que les divisions d'après les formes verbales sont beaucoup plus variables (la première englobe les lignes 1-67).

ligne 17 on a *hlk...yštql*⁴⁷). Malgré ces difficultés, il nous semble probable qu'un usage systématique des formes était intentionnel de la part de l'«auteur» de ce texte—et peut-être des textes 3 et 7, où la même suite de formes verbales est possible. Le problème qui reste est celui de l'identification de la forme des verbes sans préformantes en seconde position dans ce vers et dans les autres paragraphes. Chacune des formes peut s'analyser comme un participe : il n'y a aucune forme qui soit au pluriel ou qui doive forcément appartenir à un schème où le participe aurait le *m*-préformante.⁴⁸ Nous vocalisons donc toutes ces formes comme des participes et bâtissons ainsi un édifice de participes sur une seule forme (texte 7 : 1 *qr-īt*) : édifice bien précaire qu'il faudra peut-être refaire sur d'autres données à venir, mais qui est pour le moment cohérent.

Quant à *mšd*, Loewenstamm a insisté dès le début⁴⁹ sur l'erreur qui aurait été commise par Virolleaud en traduisant par «produits de la chasse, gibier» les deux mots *mšd* et *šd*,⁵⁰ alors que ces mots, selon lui, signifient simplement «provisions/approvisionner» et sont synonymes de *dbh*. Plusieurs interprètes l'ont suivi dans cette voie.⁵¹ D'autres, avant de connaître la position de Loewenstamm, ont suivi Virolleaud.⁵² Ayant vu l'article de Loewenstamm, de Moor lui a répondu immédiatement⁵³ et a insisté sur les textes où *šd* apparaît dans un contexte de chasse (notamment CTA 17 V 37-39 et 22 B 11) et où il s'agit donc de gibier ; il n'a pas changé d'avis depuis.⁵⁴

Nous voudrions apporter plusieurs arguments à l'appui de ce sens de «gibier» pour *mšd/šd* :

1) Le sens premier d'«égorger» que comporte le verbe *dbh* nous fait croire que ces deux noms devaient inclure la notion de bêtes à égorger.

2) Les termes cités par Loewenstamm et ceux qui l'ont suivi en faveur d'un sens de «provisions», surtout l'hébreu *šayid*, *šēdāh*, et l'accadien *šidītu/šudū* (vb. *šuddū*), ont le sens assez précis de «provisions pour un voyage», et on les «prépare», on ne les «égorge» pas.⁵⁵

⁴⁷ Dans le texte 7 : 67-68 on trouve la séquence semblable *mgy...yštql*.

⁴⁸ La forme *ngšnn*, verbe + pronom suffixe *-nn*, surprend, mais la forme du suffixe n'est pas plus insolite attachée à un participe qu'à un parfait, et le schème D n'est pas plus probable que le schème G.

⁴⁹ UF 1 (1969), p. 73 ; UF 2 (1970), p. 355 ; UF 3 (1971), pp. 357-59.

⁵⁰ GLECS 9 (1961), p. 51 ; CRAI 1962, p. 111 ; Ugaritica V (1968), p. 549.

⁵¹ Margulis, UF 2 (1970), pp. 132-33 ; Rainey, JAOS 94 (1974), p. 185 ; Avishur, UF 7 (1975), p. 44 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, UF 7 (1975) 110 ; Dietrich et Loretz, UF 13 (1981), pp. 90-91 ; L'Heureux, Rank (1979), p. 161 ; Margalit, Maarav 2/1 (1979), pp. 78-79 ; Tarragon, Culte (1980), pp. 115, 122 ; H. et M. Weippert, ZDPV 98 (1982), p. 90, n. 59. Johnstone avait suggéré, indépendamment, que *šd* signifie «supply, provision, furnish» (Ugaritica VII [1978], p. 116) ; bien qu'il ne discute pas le sens de *mšd*, Johnstone serait probablement d'accord avec l'interprétation de Loewenstamm.

⁵² De Moor, UF 1 (1969), p. 169 ; Rüger, UF 1 (1969), p. 204.

⁵³ UF 2 (1970), p. 347.

⁵⁴ Voir de Moor et Spronk, UF 14 (1982) 162. Ceux qui ont préféré cette interprétation sont : Pope, Stinespring (1972), pp. 174-75 ; Caquot, ACF 1974, p. 433 ; Cazelles, AEPHER 86 (1977-78), p. 219 ; Dahood, Or 45 (1976), p. 355 ; Xella, SSR 1 (1977), pp. 240-42, mais comparer Testi I (1981), p. 47 «sinonimo di *dbh*» ; Hvidberg-Hansen, TNT (1979) II, p. 114, n. 92 ; Mullen, Divine Council (1980), p. 265 ; cfr. del Olmo Lete, AuOr 2 (1984), p. 201, n. 24.

⁵⁵ Voir CAD S, p. 172 «viaticum, travel provisions, provisions». Presque tous les usages cités sont en rapport avec des provisions de voyage. Est-ce que les trois textes cités en babylonien tardif (p. 173) qui font mention de

3) L'arabe *zādun* (vb. *zāda*),⁵⁶ le syriaque *z³wādā³* (vb. *zawwēd*),⁵⁷ «provisions de voyage», et le judéo-araméen *z³wad* «to endow, outfit, esp. for traveling»,⁵⁸ indiquent une situation étymologique compliquée pour les termes qui ont le sens précis de «provisions de voyage».⁵⁹

4) L'interprétation de *mšd* comme simple synonyme de *dbḥ* ne tient pas compte du fait que là où les deux termes se trouvent en parallèle, ce sont des bêtes qu'on abat et qu'il s'agit peut-être de bêtes sauvages, en l'occurrence d'oiseaux sauvages ; CTA 14 II 65-79 :

(65) <i>ʿrb</i> [<i>bzl</i> . <i>ḥmt</i>]	Entre dans l'ombre de ta tente,
(66) <i>qh</i> . <i>ʿimr</i> [<i>r</i> . <i>bydk</i>]	prends un agneau dans ta main,
(67) <i>ʿimr</i> . <i>d[ḥ]</i> [<i>bm</i>] . <i>ymn</i>	un agneau de sacrifice dans la main droite,
(68) <i>lPa</i> . <i>klPatn</i> [<i>m</i>]	un chevreau dans les deux mains,
(69) <i>kl</i> [<i>t</i> . <i>lḥmk</i> . <i>dn</i>] [<i>z</i>]	toute ta meilleure nourriture,
(70) <i>qh mš[rr]</i> . <i>ʿsr</i> (71) <i>dbḥ</i> .	prends un volatile, un oiseau de sacrifice ;
<i>š[q]</i> . <i>bgll</i> . <i>ḥt</i> (72) <i>yn</i> .	verse du vin dans un bol en argent,
<i>bgll</i> [<i>ḥ</i>] [<i>rš</i>] . <i>nbt</i>	dans une coupe en or du miel ;
(73) <i>ʿl lḥr</i> . [<i>mg</i>] [<i>dl</i>]	grimpe au sommet de la tour,
(74) <i>w ʿl lḥr</i> . [<i>mg</i>] [<i>dl</i>] .	oui, grimpe au sommet de la tour,
<i>rkb</i> (75) <i>ḥkmn</i> . <i>ḥm[t]</i> .	monte sur les «épaules» des murailles ;
<i>š³a</i> . <i>ydk</i> (76) <i>šmm</i> .	lève tes mains aux cieux,
<i>dbḥ</i> . <i>l ḥr</i> (77) <i>ʿabk</i> . <i>ʿil</i> .	sacrifie au Taureau, ton père <i>ʿilu</i> ,
<i>šrd</i> . <i>b³l</i> (78) <i>b dbḥk</i>	fais descendre <i>Ba³lu</i> par ton sacrifice,
<i>bn</i> . <i>dgn</i> (79) <i>b mšdk</i>	le fils de <i>Dagan</i> par ton <i>mšd</i> .

Comme nous avons vu plus haut, il est possible que le terme *dbḥ* englobe tous les éléments d'un festin ; dans ce texte, *dbḥ* ne s'emploie de façon spécifique que pour des bêtes (*ʿimr*, *ʿsr*) et ensuite dans la sommation, sans indication du sens précis. Quant à *mšd*, il ne s'emploie ici qu'à la fin, dans la sommation générale, où il pourrait faire référence à *ʿsr dbḥ*, si référence il faut. Car il n'est pas impossible que les *ʿsr dbḥ* soient des oiseaux sauvages, capturés⁶⁰ pour les besoins du sacrifice. Dans les textes rituels, on trouve *ynt qrt* «tourterelles de ville», et *ynt* sans qualificatif, peut-être pour distinguer entre tourterelles domestiques et sauvages.⁶¹ Enfin, notre argumentation ne nous oblige pas à nier que, dans le cas de CTA 14, il s'agisse de préparation de provisions, car en fait *Kirta* se prépare à un voyage. Nous le faisons quand même, pour deux raisons. D'abord, l'association dans

«provisions» pour des dieux sont liés à des dieux voyageurs ou sommes-nous en présence d'un véritable changement du sens du terme ? Il semble que Thureau-Dangin, qui traduisait *šdItu* par «provisions de voyage» dans deux de ces trois textes (*Rituels accadiens* [1921], pp. 81, 82 = AO 6451 I 20, 36), partageait la seconde opinion.

⁵⁶ Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire* (1940) I, p. 1025.

⁵⁷ Payne Smith, *Thesaurus* (1879-1901), p. 1096.

⁵⁸ Jastrow, *Dictionary* (1903), p. 384.

⁵⁹ Loewenstamm, *UF* 3 (1971), p. 359, a proposé deux racines, *šyd* «chasser», et *dyd* «approvisionner», mais il ne discute pas les formes avec *zayn*. À cause du /š/ en accadien et en hébreu, les formes avec /z/ ne sont favorables ni à l'une ni à l'autre des deux interprétations de *mšd/šd*, mais il faudra en tenir compte dans une explication éventuelle des mots qui signifient «provisions de voyage, etc.».

⁶⁰ Au sujet des *yqšm* «oiseleurs» à Ougarit, voir Xella, *RSF* 12 (1984), p. 167.

⁶¹ Cf. l'hébreu *yāšūd šēd ḥayyāh* «on chasse du gibier ou des oiseaux» (*Lev.* 17 : 13).

ce texte de *dbh* et de *mšd* et le fait que tous les deux soient adressés aux dieux font croire que c'est le sacrifice propitiatoire et non pas la préparation pour le voyage qui est visé⁶²—*Kirta* «fait descendre» le fils de Dagan avec le *mšd*. D'autre part, il n'y a pas de nom à *m*-préformante dérivé de la racine *šd/zd* qui ait le sens de «provisions de voyage»,⁶³ et là où l'on trouve des noms à *m*-préformante apparentés à *šd/zd*, c'est le sens de «sac à provisions de voyage» qui domine⁶⁴ tandis que le sens de «provisions de voyage» s'exprime par des noms sans préformante. Par contre, il existe des noms à *m*-préformante qui signifient «proie, gibier», quoique ils ne soient pas fréquents.⁶⁵ Donc, aussi bien du point de vue de l'analyse interne de CTA 14, où *mšd* pourrait bien avoir le sens atténué de «sacrifice» mais probablement pas le sens de «provisions de voyage», que du point de vue du lexique et de la morphologie comparés, il nous semble peu probable qu'il y ait eu en ougaritique un nom *mšd* signifiant «provisions de voyage», et encore moins «provisions» tout court.⁶⁶ Ceux qui veulent donner à *mšd* le sens de «provisions, nourriture, repas» doivent expliquer pourquoi l'ougaritique, la langue qui donne les attestations parmi les plus anciennes connues, témoignerait du sens le plus atténué.

5) Dans l'antiquité sémitique on trouve l'association de *dbh* et de *šd* dans l'expression punique *zbh šd*, «sacrifice de gibier»⁶⁷ et Milik a trouvé le nom *šdt*, «gibier», sur une tessère de Palmyre.⁶⁸

6) Dans ce texte même, il y a d'autres éléments propres à la chasse : le chien (lignes 5, 12-13), favori de *ʿAṯartu* et de *ʿAnatu*, fait penser au chien d'Artémis (voir ci-dessous, notre commentaire sur les lignes 5 et 9); à la ligne 23 on trouve le verbe *tšdn*, qui signifie au moins «aller à la recherche de» et peut-être «aller à la chasse».

Passons maintenant à un autre ordre de recherche. Dans les discussions du terme *mšd* de ce texte, on ne trouve pas la mention de l'usage du gibier dans d'autres civilisations anciennes, comme offrande à des dieux ou comme faisant partie de la cuisine, divine ou humaine. Nous citerons ici les quelques données que nous avons pu rassembler; les spécialistes des domaines d'où ces données sont tirées pourront dire si elles ont été bien comprises, et ils pourront éventuellement en ajouter d'autres.

⁶² Les préparations pour le voyage sont décrites dans les lignes 80-84, où l'on trouve le verbe *ʿdb* «préparer», comme à la ligne 4 de notre texte, où on décrit des préparatifs effectués sur un morceau de viande (qui aura déjà subi le *dbh* !).

⁶³ CAD S, p. 228; KB ³, p. 588.

⁶⁴ Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire* (1940), p. 1025: *mazādun*, *mazwadun*, «sac de provisions de voyage»; Smith, *Thesaurus* (1897-1901), p. 1097: *mzydh*, «pera viatoria»; Jastrow, (1903), p. 753: *mʿzūdāh*, «travelling bag».

⁶⁵ Par ex., l'hébreu *mʿšūdāh* (Ezé. 13: 21); l'arabe *mašīdun*.

⁶⁶ L'avis contraire a été soutenu par Caquot, Sznycer, et Herdner, *TO* (1974), p. 514, et del Olmo Lete, *MLC* (1981), p. 582, pour ne citer que les ouvrages principaux.

⁶⁷ CIS I 165: 12; 167: 9 (= KAI 69: 12; 74: 9). Voir DISO (1965), p. 244; Fuentes Estañol, *Vocabulario* (1980), p. 215: «sacrificio de caza».

⁶⁸ Milik, *Dédicaces* (1972), p. 191 (il s'agit d'Ingholt et alii, *Recueil* [1955], texte 702); voir aussi de Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 162.

1) Dans le monde classique, au moins trois divinités ont reçu des sacrifices de bêtes sauvages :⁶⁹ Artémis, le cerf ;⁷⁰ Adonis, le sanglier ;⁷¹ et Dionysos, en l'honneur de qui on dépeçait et mangeait crus des animaux, surtout le cerf.⁷² On peut citer aussi la technogonie⁷³ de Philon de Byblos, où on voit Ousoos, peut-être à identifier comme éponyme de *Uzu*, la partie de la ville de Tyr qui se trouvait sur la côte, chasser et verser en libation le sang d'animaux.⁷⁴ Vidal-Naquet et Stengel ont très bien décrit la difficulté qui se présente à l'historien moderne voulant comprendre le sacrifice de gibier : «On sait que le sacrifice d'animaux chassés est un phénomène rare (on se l'explique d'autant plus facilement que l'animal sacrifié doit être vivant)...» ;⁷⁵ «Das Blut des Opferthieres musste auf den Altar des Gottes oder in der Gruft des Gestorbenen fließen, das war die eigentliche Opfergabe. Wie aber war dies bei einem auf der Jagd erlegten Thiere möglich, das wie der von Odysseus erlegte Hirsch, sofort im Felde sein Leben aushauchte oder verwundet fortlief und vielleicht erst nach langem Suchen verendet gefunden wurde ?».⁷⁶ Stengel répond à sa propre question dans son second article sur ce sujet : «Nun war es ja wohl möglich, ein Tier in Netzen oder Schlingen so zu fangen, daß es unbeschädigt bleib...».⁷⁷ A partir de cette explication du phénomène dans le monde classique, on peut remarquer que *šd* dans les langues sémitiques signifie «chasser» au sens large, englobant la chasse au filet aussi bien que la pêche, car les noms d'instruments qui s'apparentent au verbe ont les sens de «piège» et de «filet».⁷⁸

2) Dans ce contexte d'offrandes de gibier pour des dieux, on a souvent remarqué qu'il s'agit de divinités qui ont des accointances non-grecques et particulièrement orientales : Adonis, avec Chypre et la Phénicie ; Artémis, avec la Phénicie ; Dionysos, avec l'Anatolie. Vidal-Naquet a exprimé la première notion ainsi : «On sait que... d'une façon générale il [le sacrifice d'animaux chassés] est lié à

⁶⁹ En général, voir les études de Stengel, *Hermes* 22 (1887), pp. 94-100, et *Opfergebräuche* (1910), pp. 197-202 (le second article a ajouté un grand nombre d'exemples nouveaux, ce qui nous fait penser qu'un grand nombre a dû encore apparaître depuis).

⁷⁰ Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 93. Ce goût pour des bêtes sauvages semble caractériser surtout l'Artémis de Calydon : «Le rituel de l'Artémis de Calydon consistait, nous le savons, en un holocauste où l'on brûlait vifs, sur un immense brasier, surtout des bêtes sauvages, cerfs, louveteaux, oursins...» (Ellinger, *DM* [1981] I, p. 73).

⁷¹ Robertson, *HTR* 75 (1982), pp. 326-31.

⁷² Detienne, *DM* (1981) I, p. 302.

⁷³ Barr, *BJRL* 57 (1974-75), p. 22.

⁷⁴ καὶ προσκυνῆσαι διμὰ τε σπένδειν αὐταῖς ἐξ ὧν ἤργευσεν θηρίων. Voir Attridge et Oden, *Philo* (1981), pp. 42-43 ; Baumgarten, *Philo* (1981), p. 14 ; Ribichini, *Adonis* (1981), pp. 120-21.

⁷⁵ *PP* 24 (1969), p. 406.

⁷⁶ *Hermes* 22 (1887), pp. 99-100.

⁷⁷ *Opfergebräuche* (1910), p. 201.

⁷⁸ Hébr. bib., **māšôd*, *m'šôdāh*, *m'šûdāh* ; syr., *m'šîd'tā'*, etc., (Payne Smith, *Thesaurus* [1897-1901], pp. 3376-77) ; judéo-aram., *m'šādāh*, *m'šôdāh*, *m'šûd'tā'* (Jastrow, *Dictionary* [1903], pp. 822-23) ; arabe, *mašîdun*, *mašîdatun* (Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire* [1940] I, p. 1390). Cependant, on ne voudrait pas limiter le sens de *šd* à la chasse par piège, car dans le passage du texte de *'Aqht* cité par de Moor (*UF* 1 [1969] 169, 204), l'arc de *'Aqht* est d'une importance capitale.

des divinités rebelles à la πόλις, divinités de la nature sauvage comme Artémis et Dionysos». ⁷⁹ Dernièrement Robertson a donné les éléments de l'association d'Adonis avec Chypre et la Phénicie ⁸⁰ et Hvidberg-Hansen a esquissé les rapports entre Artémis et 'Anatu, déesse du Levant. ⁸¹ Il semble donc que, dans l'esprit des Grecs, ce genre de sacrifice caractérisait les pays barbares de l'est ⁸² et il n'est pas impossible qu'ils aient eu raison. On peut citer les oiseaux du culte ougaritique (voir la discussion ci-dessus de *msrr šr* dans CTA 14:70), la loi biblique sur la façon dont les animaux tués à la chasse sont rendus légitimement comestibles (Lév. 17:13), et les mythes bibliques selon lesquels Nemrod était «vaillant chasseur devant Yahweh» (Gen. 10:9); et Esaü devait servir à son père du gibier avant de recevoir sa bénédiction (Gen. 27). ⁸³

3) Il faudrait ouvrir un dossier archéologique où l'on réunirait les détails d'ossements trouvés dans les installations cultuelles de la Palestine et de la Syrie. Pour l'instant nous ne citerons que les tout derniers résultats des fouilles au mont Ebal, où Zertal pense avoir trouvé peut-être l'autel Israélite mentionné dans plusieurs passages bibliques (Deut. 11, 27, Jos. 8). Dans cet édifice, que l'inventeur interprète comme un lieu cultuel, on a trouvé, avec des ossements de taureau, de mouton, et de chèvre, des ossements de daim. Et Zertal de conclure: «... it is possible that during the early stages of the Israelite religion, a fallow deer could also have served as an acceptable sacrifice». ⁸⁴

4) Un autre dossier peut nous fournir des documents utiles pour l'explication de *mšd/šd*: celui du «maître des animaux». C'est un motif largement répandu dans la sigillographie du Proche-Orient ancien et on a remarqué les rapports avec la *Potnia Theron* grecque. ⁸⁵ Le «maître des animaux» n'a pas été identifié avec une seule divinité. Par contre, la *Potnia Theron* s'identifie avec Artémis qui, à son tour, a beaucoup de caractéristiques communes avec 'Anatu. ⁸⁶ On pourrait donc penser que les Ougaritains voyaient les repas des dieux comme un assortiment de viandes d'animaux domestiques et de gibier; que l'origine des premiers n'avait pas besoin d'être indiquée de façon spécifique mais que le rôle de 'Anatu, la *Potnia Theron* d'Ougarit, et de 'Aštartu était souligné dans

⁷⁹ PP 24 (1969), p. 406. Pour mettre en contraste la conception du sacrifice en pays grec, on peut citer Detienne et Vernant: «... la cuisine ne se confond nullement avec la chasse. Car, en règle générale, on n'offre jamais aux dieux des animaux sauvages» (Cuisine [1979], p. 17).

⁸⁰ HTR 75 (1982), pp. 313-59.

⁸¹ TNT (1979) I, pp. 89-95.

⁸² Ribichini, *Religione* (1981), p. 95: «Un rapido esame dei miti relativi all'Oriente consente di stabilire che questo ha subito nella letteratura greca una particolare sistemazione nella categoria del mitico, sì da rappresentare per i Greci un mondo favoloso, mostruoso e prodigioso allo stesso tempo, un mondo 'alla rovescia' rispetto all'ordinata perfezione della Grecia».

⁸³ Cfr. Ribichini, *Adonis* (1981), pp. 119-20.

⁸⁴ BAR 11/1 (1985), p. 31; cfr. le débat entre Kempinski et Zertal quant au caractère du site: BAR 12/1 (1986), pp. 42, 44-49 (Kempinski), ibid, pp. 43, 49-53 (Zertal).

⁸⁵ Pour les données du Proche-Orient, voir surtout Picard, *Holleaux* (1913), pp. 175-200; Barrelet, *Syria* 32 (1955), pp. 222-60; Kantor, *JNES* 21 (1962), pp. 93-117; et pour une vue générale avec la bibliographie récente, Calmeyer, *RIA* 4 (1972-75), pp. 334-35.

⁸⁶ Voir, surtout, Hvidberg-Hansen, TNT (1979) I, pp. 89-95; Ribichini, *Adonis* (1981), p. 118; Rose et Robertson, *OCD* (1970), p. 127; une illustration d'Artémis en *Potnia Theron* se trouve dans DM (1981) I, p. 70.

notre texte et ailleurs :⁸⁷ ce serait elles qui auraient fourni de gibier la table (et peut-être le parc, voir ci-dessous) de *’Ilu*. Puisqu'on voit le « maître des animaux » tenir ou des animaux domestiques ou des bêtes sauvages, on peut suggérer que les auditeurs de notre texte auraient compris dans la mention de *’Anatu* et de *’Aṭtartu* une allusion aux deux genres d'animaux de sacrifice. Car *’Anatu* a bien des rapports avec la *Potnia Theron*, « déesse ailée et armée », et avec Artémis, déesse chasserresse, tandis que *’Aṭtartu* est devenue, plus tard au moins, la déesse des troupeaux, du *šōn* hébraïque. Quoi qu'il en soit de cette dernière idée, il nous semble plausible de proposer que ces deux déesses pourvoyaient la table de *’Ilu* d'animaux comestibles parmi lesquels figuraient des animaux sauvages, et que la chasse consistait au moins en partie à attraper et à ramener vifs des animaux, car un dieu ne pouvait manger que ce qui était convenablement égorgé. Il ne nous semble pas que les Ougaritains auraient pensé à *’Ilu* quand ils se représentaient le « maître des animaux », mais plutôt à un jeune chasseur tel que *’Aqhatu* qui avait des rapports avec les jeunes dieux chasseurs du type d'Orion ou d'Actéon.⁸⁸ Si un dieu chasseur figurait dans la mythologie d'Ougarit au même niveau que *’Anatu*, il n'est pas encore connu des textes, bien que *Ba’lu* pratique parfois la chasse (CTA 12 I 34).

5) Toujours dans le domaine religieux, nous citerons ce qui peut être un élément d'explication, mais qui est pour le moment un élément isolé et donc sans grand poids. Du Mesnil du Buisson a expliqué une peinture murale de Doura-Europos qui représente un festin et une chasse, comme un *marzeah* (voir ci-dessous à la ligne 15) funéraire et la scène de chasse comme ayant lieu au Paradis.⁸⁹ Ici l'arme de chasse est l'arc et les animaux chassés sont des équidés. Nous ne pensons donc pas à une représentation en tous points semblable à un *marziḫu* ougaritique. Une association possible du *marzeah* et de la chasse à Doura-Europos n'est pas à rejeter d'emblée, car elle pouvait remonter à des antécédents dont l'usage ougaritique nous donne des éléments différents dans les détails mais semblables dans les grandes lignes.

6) Et, en dernier lieu, une remarque d'un ordre plus terre à terre. Les rois de l'Antiquité mangeaient et élevaient des animaux sauvages. Selon I *Rois* 5 : 3, le roi Salomon mettait couramment sur sa table des « cerfs, gazelles, antilopes, et coucous engraisés » (*BJ*). Les rois assyriens, comme Nemrod vaillants chasseurs devant *Assur*, ont bien tué des animaux, mais ils en ont aussi capturé vivants : Assur-bel-kala a ramené des éléphants à Assour⁹⁰ et il a attrapé du gibier comestible dans les montagnes au nord de l'Assyrie : « In the high mountains they (the gods Ninurta and Palil) commanded him to do their hunt. At the time of cold, frost, (and) ice, at the time of the ascension of Sirius when it is red like molten copper, he arranged⁹¹ (and) formed herds of — — —⁹² gazelles (and) ibex (and) — — — *nayālu*-deer (and) *ayalu*-deer in Mounts Ebih, Urashe, Azameri, Ankurna, Pizitta, *Pizagish*, Kashiari, mountains of Assyria ; Mount Hanu in the district of the land of Lullumu ; and the mountains of the lands Nairi. He bred (them) and numbered their offspring like the offspring of sheep.»⁹³ Au festin célèbre d'Assur-naṣir-apli II, où la « diplomatie de table » a

⁸⁷ Pour les autres textes, voir surtout Hvidberg-Hansen, *ibid.*

⁸⁸ Fontenrose, *Orion* (1981).

⁸⁹ Tessères (1962), p. 468, fig. 230 à la p. 469.

⁹⁰ Grayson, *Assyrian II* (1976), p. 55

⁹¹ *ina sa-di-ra-a-te-MEŠ ú-te-em-me-eḫ*.

⁹² Il y a un blanc dans le texte où le chiffre (pour le nombre d'animaux) n'a pas été inséré.

⁹³ Grayson, *ibid.* Voir aussi Heimpel et Trümpelmann, *RIA* 5 (1976-80), pp. 234-38.

débuté de façon éclatante, ce roi a servi 500 cerfs, 500 gazelles et plusieurs espèces d'oiseaux, sans nombre.⁹⁴ Ce gibier constituait une partie relativement petite du festin, mais il nous semble que l'importance d'un festin de *ʾIlu* a pu être comparable à celle du festin d'Assur-naṣir-apli II.⁹⁵ Et si les rois de la terre possédaient des parcs à animaux sauvages, ne pouvait-il en aller de même pour le père des dieux ?

En ce qui concerne les deux formes *mšd* et *šd*, nous trouvons que l'explication de Virolleaud, qui les prenait tous les deux comme noms, compléments d'objet direct de *dbḥ*,⁹⁶ reste la plus valable. La dernière analyse de Dietrich et Loretz, selon laquelle {*mšd.šd*} doit être corrigé en {*mšdšd*} et interprété comme un participe *pilpel*, n'a rien en sa faveur, ni l'épigraphie (le trait séparateur est certain et doit être écarté pour permettre cette interprétation), ni l'usage en ougaritique (le *pilpel* de ce verbe n'est pas connu), ni le sémitique comparé (nous n'avons trouvé aucune langue qui ait une forme redoublée ni du verbe «approvisionner» ni du verbe «chasser»). Du point de vue grammatical, il serait possible de prendre *šd* comme une forme verbale et *mšd* comme un objet interne : «il a chassé sa chasse/approvisionné ses provisions». Cependant nous ne croyons pas que cette analyse soit juste, car le sens d'«approvisionner», tout court, n'est pas acceptable pour l'ougaritique, comme nous pensons l'avoir établi plus haut, et il est improbable que *ʾIlu* fasse la chasse *dans* sa maison—tandis qu'il est tout à fait possible d'égorger dans la maison le gibier capturé à la chasse hors de la maison.

Du point de vue stylistique, la répétition de deux mots dérivés de la même racine est semblable à la répétition intégrale de *tštn* dans les deux premières lignes du deuxième vers.⁹⁷

Quant à ce que nous avons indiqué comme la troisième ligne du premier vers, *šḥ l qš ʾilm*, pour l'interprétation de ces trois lignes il n'est pas très important que la répartition amène cette ligne à faire partie d'un tristique ou à la mettre à part comme un monostique,⁹⁸ car le parallélisme de sens dans cette ligne est assez différent de celui des deux premières lignes, le macroparallélisme des trois lignes étant donc A//A//B. Cependant, le tristique domine RS 24.258, et le parallélisme sémantique et grammatical de *mšd//šd//qš*, la répétition d'une même racine dans *ʾil//ʾilm*,⁹⁹ et le parallélisme phonétique très marqué des /š/ (une consonne assez rare du point de vue statistique et qui figure donc rarement dans les structures phonétiques) suffisent peut-être pour appuyer notre analyse. Il faut ajouter aussi que la division n'est pas tout à fait indifférente pour la structure du texte entier : si la ligne en question est à regrouper avec les deux premières lignes, les lignes suivantes peuvent facilement être au discours indirect («les dieux mangent»), tandis que, si *šḥ l qš ʾilm* est un

⁹⁴ Wiseman, *Iraq* 14 (1952), pp. 24-44; Grayson, *Assyrian* II (1976), pp. 175-76, et pour la capture d'animaux vivants par ce roi, p. 149.

⁹⁵ Malheureusement, dans la scène du banquet *al fresco* d'Assurbanipal que Barnett prenait pour un *marzeah* (*EI* 18 [1985], pp. 1*-6*) il n'y a pas de lien *explicite* entre le banquet et les scènes où figurent des animaux sauvages. Voir les études de ces scènes par Albenda, *BASOR* 224 (1976), pp. 49-72, *BASOR* 225 (1977), pp. 29-48.

⁹⁶ *Ugaritica* V (1968), p. 549.

⁹⁷ Le sujet du «parallélisme par répétition» («repetitive parallelism») est traité en détail dans notre livre *Ugaritic and Hebrew Poetic Parallelism* (1988).

⁹⁸ Ainsi Margalit, *Maarav* 2/1 (1979), p. 77.

⁹⁹ Dahood, *RSP* I (1972), p. 110.

monostique, cette phrase doit introduire les lignes suivantes mais en même temps être séparée d'elles, et ces dernières s'interprètent plus facilement dès lors comme étant au discours direct. En effet, certains ont préféré cette dernière interprétation.¹⁰⁰ Mais Loewenstamm a remarqué que s'il s'agit ici de discours direct, le repas lui-même n'est jamais décrit et il a préféré analyser *tlhmn*... comme une description du repas.¹⁰¹ Il n'est pas nécessaire, bien sûr, que l'invitation et la réponse soient rapportées toutes les deux mais l'argument de Loewenstamm peut être renforcé par l'observation qu'il n'y a, à notre avis, de discours direct nulle part dans ce texte. Ces arguments, qui ne dépendent pas de la question de la division poétique des deux premiers vers, s'ajoutent aux considérations poétiques déjà citées en faveur de la répartition en deux tristiques.

Dans la ligne *sh l qš 'ilm*, les opinions ne divergent que sur le sens de *qš*, analysé par certains comme un verbe «réveiller»,¹⁰² par d'autres comme un adjectif «distants/lointains»¹⁰³ ou comme un nom «fin d'été»;¹⁰⁴ mais la plupart, en commençant par de Moor,¹⁰⁵ Loewenstamm,¹⁰⁶ et Johnstone,¹⁰⁷ y voient un nom qui doit s'expliquer par l'usage dans CTA 3 A 8 où *qš* figure au menu d'un festin, en parallèle avec *td* «poitrine».¹⁰⁸ Loewenstamm, suivi de Rainey,¹⁰⁹ a préféré le sens même de «poitrine», tandis que de Moor et Johnstone¹¹⁰ rapprochent *qš* d'un verbe «couper».¹¹¹ Nous trouvons que, en contraste avec l'usage ailleurs, où *qš* n'est mis en parallèle qu'une fois et n'est précédé d'une préposition dans aucune des attestations, ce nouveau

¹⁰⁰ Virolleaud, 1962, p. 111 ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 547 ; de Moor, *UF* 1 (1969), p. 168 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), pp. 85, 94 ; Watson, *Biblica* 52 (1971), p. 46 ; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), pp. 44-45 ; Watson, *AuOr* 1 (1983), p. 255 ; Avishur, *UF* 4 (1972), pp. 8-9 ; Caquot, *ACF* 1974, p. 433 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 109 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), pp. 90, 92 ; idem, *Helck* (1984), p. 638.

¹⁰¹ *UF* 1 (1969), p. 73 ; ainsi Pope, *Stinespring* (1972), p. 172 ; idem, *Song of Songs* (1977), p. 507 ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), pp. 185-86 (en ajoutant des arguments d'ordre grammatical) ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 265 ; Ajjan, *Notes* (1983), p. 10.

¹⁰² Virolleaud, *GLECS* 9 (1962), pp. 51-52 ; idem, *CRAI* 1962, p. 111 ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 547 ; Dahood, *UF* 1 (1969), p. 23—d'un avis différent dans *RSP* III (1981), p. 25 («distant»).

¹⁰³ Margulis, *UF* 2 (1970), pp. 132-34—d'un avis différent dans *Maarav* 2/1 (1979), pp. 71, 80-81 ; Dahood, *RSP* III (1981), p. 25.

¹⁰⁴ Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), p. 219.

¹⁰⁵ *UF* 1 (1969), pp. 168-69 ; *UF* 2 (1970), pp. 347-48.

¹⁰⁶ *UF* 1 (1969), p. 73.

¹⁰⁷ *Ugaritica* VII (1978), p. 110.

¹⁰⁸ Cfr. CTA 4 VI 57 ; 5 IV 14 ; 17 VI 4.

¹⁰⁹ *JAOS* 94 (1974), p. 185.

¹¹⁰ Et beaucoup d'autres depuis, par ex., Pope, *Stinespring* (1972), pp. 176-78 ; Caquot, *ACF* 1974, p. 433 ; L'Heureux, *Rank* (1979), pp. 160, 162 ; Margalit, *Maarav* 2/1 (1979), pp. 71, 80-81 ; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), pp. 37, 43 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 265 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), pp. 90-91 ; idem, *Helck* (1984), p. 638 ; Ajjan, *Notes* (1983), p. 10.

¹¹¹ Dietrich et Loretz, *ibid.*, «(Fleisch-)Zerschneiden».

syntagme *l qš* indique assez clairement qu'il ne s'agit pas d'une partie du corps, même pas *pars pro toto* avec le sens de «festin» (Loewenstamm), mais que c'est un acte du festin qui s'exprime ainsi, ou bien comme nom verbal, «découpage», ou bien comme dérivé au sens passif, «ce qui est découpé». Dans les deux cas les dieux sont invités à découper ou au «découpé», c'est-à-dire, à participer à un repas à base de viande, en l'occurrence de viande de gibier.

<i>tlḥmn</i> (3) <i>ʿilm w tštn</i>	Les dieux mangent et ils boivent ;
<i>tštn y<n> ʿd šbʿ</i>	Ils boivent du vin à satiété,
(4) <i>trṭ ʿd ʿškrʿ</i>	du vin- <i>trṭ</i> jusqu'à l'ivresse.

Pour l'interprétation de ce vers comme une description du festin (plutôt que comme l'invitation au festin) voir le commentaire ci-dessus sur *šḥ l qš ʿilm* et pour l'usage des formes verbales à l'imparfait, voir le commentaire sur *dbḥ*.

<i>yʿdb yrḥ</i> (5) <i>gbḥ</i>	<i>Yariḥu</i> (se) prépare sa coupe ;
<i>km ʿkʿ(l)ʿbʿ yqṭqt</i>	comme un chien il (la) remplit
<i>tḥt</i> (6) <i>tlḥnt</i>	sous les tables.

Presque tous les mots de ce vers ont suscité des désaccords sérieux entre ceux qui ont étudié ce texte.

Il nous semble peu douteux, dans le contexte d'un festin, que *yʿdb* désigne la «préparation» ou bien de la nourriture¹¹² (et désigne alors le plat), ou bien d'un meuble ou d'un ustensile (désigné *gb*). En faveur de la première interprétation on peut citer les textes où l'on prépare de la nourriture. Ainsi, dans un contexte de voyage, *Kirta* prépare (*ʿdb*) de la nourriture (CTA 14 II 80, IV 172); le mot *ʿimr* «agneau» est trois fois le complément d'objet direct du verbe *ʿdb* (CTA 6 II 22; 17 V 16, 22) et se trouve une fois dans un complément prépositionnel (CTA 4 VIII 17 *ʿal yʿdbkm k ʿimr*).¹¹³ On trouve aussi que le nom de la même racine, *ʿdbt*, peut servir de complément d'objet direct, dans un contexte de festin (CTA 4 VI 38-42).

Le champ sémantique de ce verbe est général : il peut signifier «préparer», et même «mettre, placer», et n'importe quel nom pourrait servir de complément d'objet direct. De plus, il faut reconnaître que le complément d'objet direct du verbe sert à déterminer le sens précis de ce dernier. *ʿdb* s'emploie, par exemple, pour l'emplacement de la chaise dans l'épisode du charmeur de serpents (texte 7); et si on trouvait pour *gb* un sens qui convienne aux préparatifs des tables, chaises, etc., on pourrait donner à *yʿdb* ce sens de «placer». Nous ne connaissons que deux interprétations de ce genre : Cathcart et Watson comparent *gb* à l'hébreu *geb* en Ezé. 16 : 24, 31, 39.¹¹⁴ Mais là, la prostituée «construit» (*bnh*) son *geb* dans la rue (vs. 24 *bʿkol-rʿhōb* ; vs. 31 *bʿrōš kol-derek*), un contexte assez différent du nôtre.¹¹⁵ Vu l'intention lubrique de la prostituée selon Ezéchiel et

¹¹² De Moor, *UF* 1 (1969), p. 170 ; Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), pp. 110, 116 (une entre deux possibilités); Pope, *Stinespring* (1972), pp. 172, 179-80 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 109, 111 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), pp. 90, 92 ; idem, *Helck* (1984), p. 638 ; L'Heureux, *Rank* (1979), pp. 160, 163 ; cfr. Tarragon, *Culte* (1980), p. 57, avec la n. 9 à la p. 75.

¹¹³ On a restitué ainsi CTA 6 II 22 aussi (cfr. CTA [1965] I, p. 40, n. 5).

¹¹⁴ *PIBA* 4 (1980), pp. 39, 45.

¹¹⁵ «...of the nearly forty occurrences of *ʿdb* in a wide variety of the texts [ougaritiques], none has a building as its object . . .» (Williamson, *ZA W* 97 [1985], p. 77)

l'interprétation récente du *geb* comme une «tente» nuptiale,¹¹⁶ nous ne voyons pas d'autre moyen d'accepter cette comparaison qu'en donnant un sens franchement sexuel au rôle du chien et au *mrzh* dans ce texte.¹¹⁷ Mais puisque l'élément sexuel ne ressortit pas de façon évidente à ce texte même (quoi qu'il en soit dans d'autres textes, plus tardifs), nous préférons rester dans le domaine de ce qui figure clairement dans notre texte et voir dans *y^cdb gbh* la mention d'un plat ou d'un ustensile.

La seconde interprétation de ce genre est plus sensée et convient mieux à ce contexte. Bordreuil et Caquot, en expliquant la phrase *b gbh* qui revient deux fois dans RIH 77/18 (verso, lignes 4' et 8'), ont cité le mot araméen *gūb* «coupe» et ont proposé ce sens-là pour RS 24.257 : 5.¹¹⁸

Si l'on préfère le sens d'un plat à manger pour *gb*, il y a aussi deux explications principales. De Moor était le premier à citer en comparaison le mot hébreu et araméen *gb* «dos», et à lui donner le sens d'une coupe de viande.¹¹⁹ Dans le même ordre d'idées, on peut comparer *bmt*, qui se trouve une fois dans un texte administratif (à côté de *nšb* qui se trouve ci-dessous, lignes 10 et 13) et que Virolleaud a traduit par «échine». ¹²⁰ Ce sens précis d'«échine» serait préférable au sens large de «dos». Si une autre comparaison avec la pratique sacrificielle du monde classique nous est permise, on verra que l'échine y était un morceau réservé aux dieux : «Le dos, *nōtos*, est en revanche mentionné dans les règlements culturels. Si l'on reste fidèle à la formulation socratique des articulations et à l'anatomie aristotélicienne, le dos commence où s'arrêtent les côtes. En partie basse

¹¹⁶ Greenberg, *Ezekiel* (1983), pp. 281-82. Les rapports entre le *geb* hébraïque, le *gb* de notre texte, et le *gb* des textes rituels ougaritiques de la pratique ne sont pas du tout clairs; voir Xella, *AAAS* 19-30 (1979-80), p. 151; idem, *Testi Rituali* I (1981), p. 88; Tarragon, *Culte* (1980), pp. 100-1; Lipiński, *OLP* 15 (1984), pp. 115-16; idem, *IEJ* 36 (1986) 94.

¹¹⁷ Ainsi Pope, *Stinespring* (1972), pp. 183-89. Ce n'est pas l'interprétation de Cathcart et Watson, qui donnent à *y^cdb* le sens de «quitter» («leaves»), ce qui semble aller à l'encontre du sens de ce verbe employé avec un complément d'objet direct, «chaise», dans notre texte 7.

¹¹⁸ *Syria* 56 (1979), pp. 296-97.

¹¹⁹ *UF* 1 (1969), p. 170, *UF* 12 (1980), p. 431; de Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 162 (de Moor pensait déjà avoir trouvé ce mot dans le sens de «sommets» dans un autre passage ougaritique, *CTA* 24 : 44 : *JNES* 24 [1965] 356). Voir aussi Fensham, *UF* 3 (1971), p. 22; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 111; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), pp. 90, 92; idem, *Helck* (1984), p. 638; idem, *UF* 17 (1986), pp. 110 («Rückenstück»), 118 («Schulterstück»); Xella, *SSR* 1 (1977), p. 238; Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), p. 219; Greenstein, *Maarav* 3/2 (1982), p. 197; Saracino, *SEL* 1 (1984), p. 73. De Moor et Saracino ont comparé le mot *gb*, «dos», dans RIH 78/20 : 5; sur ce texte-ci, voir dernièrement Caquot, *Or* 53 (1984), pp. 167-68. Loewenstamm (*UF* 1 [1969], p. 74) pensait au dos de *Yarihu* lui-même (et il ne s'agissait donc pas pour lui d'une coupe de viande); ainsi Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 186; Margalit, *Maarav* 2/1 (1979), pp. 71, 81-82 («arched his back»). Cette interprétation, qui n'est pas impossible en elle-même (lit. «il a mis son dos comme [celui d']un chien») est trop liée au sens de «vaciller» que donne Loewenstamm au verbe *yqtqt* pour être acceptée (voir nos remarques ci-dessous sur ce verbe).

¹²⁰ RS 16. 399 = *PRU* II (1957), texte 128 : 17. A moins que *gb* soit un terme poétique et *bmt* un terme technique, on peut douter que la même traduction exacte soit valable pour les deux mots. Le sens poétique de *bmt* est «dos (d'un animal)», la partie qu'on enfourche quand on monte un équidé («âne» dans *CTA* 4 IV 14; 19 II 59; *phl*, autre terme pour un équidé [voir ci-dessous, texte 7 : 1], dans *CTA* 4 IV 15; 19 II 60), et «nuque (d'une divinité)», là où «*Anatu* lie les têtes de ceux qu'elle a massacrés (*CTA* 3 B 12), c'est-à-dire qu'elle les a liées en collier autour du cou = suspendues de la nuque (voir Pope, *Song of Songs* [1977], pp. 562, 606-8, Pl. IX. pour cette interprétation de 3 B 12—lui traduit *bmt* par «back» mais il parle aussi d'un «necklace», ce qui nous fait préférer la traduction par «nuque»). Comme coupe de viande, *bmt* pourrait signifier «épaule», c'est-à-dire quelque chose d'un peu moins osseux que l'échine proprement dite.

il porte les reins et fabrique de la graisse pour composer l'absence de chairs protectrices : cette zone, *osphûs*, comme point de flexion en est dépourvue. A la fois région lombaire et os des hanches munis de leurs chairs, *osphûs*, c'est aussi une part réservée aux dieux comme le rappelle Prométhée dans la tragédie d'Eschyle où le Titan, à côté des os des cuisses, fait figurer sur l'autel la longue échine, *makrâ osphûs*. On tire de leur crémation des présages dont il a, dit-il, permis l'interprétation.¹²¹ D'après cette description et les principes généraux de la cuisine sacrificielle grecque, on dirait que l'échine était réservée aux dieux à cause du peu de viande qui s'y trouvait et non à cause de la valeur de sa viande : en règle générale les hommes mangeaient la chair et on brûlait les os, sans chair, pour les dieux.¹²² On ne sait dans quelle mesure cet aspect du sacrifice grec pourrait éclairer notre texte, car nous ne savons pas, d'abord, dans quelle mesure le système sacrificatoire d'Ougarit a pu inclure de telles conceptions que l'on connaît surtout du monde grec et,¹²³ ensuite, s'il faut comprendre dans ce que *Yarihu* se prépare ici un plat que les hommes auraient préféré (l'épaule) ou rejeté (l'échine). Peut-être la seconde possibilité serait-elle à préférer, car *Yarihu* est sans doute une divinité, ici traitée comme un chien, et le morceau approprié est osseux dans les deux cas ! Nous verrions donc un contraste très marqué entre ce vers et les lignes 9 à 13 où *Yarihu* reçoit des morceaux de choix (du point de vue humain).

Il reste encore une explication étymologique de *gb*¹²⁴ comme comestible, explication qui, à notre avis, doit être considérée sérieusement : il s'agit de la comparaison avec l'accadien *gabbu* «a semi-liquid part of the human body» et «an edible unit ... an internal part of the animal body».¹²⁵ Ces définitions font penser encore au système sacrificiel grec, où les parties internes comestibles étaient des morceaux de choix, rôties et mangées pendant que les tranches de viande bouillaient.¹²⁶ Dans ce cas, *Yarihu* se serait approprié les meilleures parties—du point de vue humain—du gibier abattu. Mais il y a des difficultés dans cette interprétation : celle du contexte (nous sommes au moment du festin où l'on boit et, de toute façon, il doit y avoir un contraste entre les situations avant et après l'épisode de 'Anatu et de 'Attartu, qui commence à la ligne 9 et où *Yarihu* reçoit des bons morceaux de viande), celle des attestations du mot accadien (elles sont toutes tardives), et celle de l'incertitude du sens du mot accadien (il pourrait désigner les parties internes non-comestibles, qui ne sont donc pas des morceaux de choix, mais des morceaux appropriés à un chien).

Si de ces deux explications étymologiques nous préférons le sens d'«échine» c'est au fond parce que ce mot (mais dans des acceptions voisines !) est bien attesté dans les langues apparentées à l'ougaritique, l'hébreu et l'araméen (mais à des époques plus tardives !), et, comme nous l'avons

¹²¹ Durand, *Cuisine* (1979), p. 152.

¹²² Detienne, *DM* (1981) I, pp. 301, 306 ; Vernant, *DM* (1981) II, p. 409.

¹²³ Il est possible qu'il y ait des rapports, car l'importance du sacrifice holocauste dans le culte ougaritique n'est pas comparable à celle que ce sacrifice revêtra dans le culte hébraïque ; on pensera donc à un système axé plutôt sur la réglementation de la consommation de viandes, comme dans le système grec, que sur l'expiation de fautes, comme dans le système hébreu (au moins le système tardif connu du plus grand nombre de textes bibliques). Par contre, l'échine n'est pas l'élément principal offert aux dieux du *dbh* ougaritique ; ce sont plutôt les *'ap w npš*, «museau et gorge» (traduction littérale, le sens précis reste incertain).

¹²⁴ Mentionnée et rejetée par de Moor, *UF* 1 (1969), p. 170, préférée par Pope, *Stinespring* (1972), pp. 179-80.

¹²⁵ *CAD G*, p. 5.

¹²⁶ Voir les références dans la note 122 et, avec plus de détail, Detienne et Vernant, *Cuisine* (1979).

indiqué plus haut, parce que l'échine, en tant que partie osseuse, était appropriée aussi bien à un chien qu'à une divinité—du moins dans le monde classique.

Cependant, nous revenons à l'explication des termes *gb* et *qtqt* (pour ce dernier voir plus loin) donnée par Bordreuil et Caquot : «coupe» et «remplir». ¹²⁷ Ceci parce que le contexte de la phrase *b gbh* dans RIH 77/18 se prête très bien au sens de «coupe» : *w yšt b gbh* «et il boit dans sa coupe» (dans le contexte il s'agit plutôt de médicaments à boire, comme dans les textes hippiatiques, que de médicaments à «mettre [aussi *yšt*] (sur) le dos»), et parce que la forme redoublée *qtqt* a précisément le sens de «remplir» en arabe (voir le commentaire qui suit). Cette explication convient très bien aussi à la structure générale du texte : d'abord les dieux boivent, y compris *Yarihu*, bien que ce soit dans un lieu très particulier, ensuite ils mangent. Mais qu'est-ce que cela veut dire, que *Yarihu* «prépare» et «remplit» sa coupe sous les tables «comme un chien» ? A notre avis, tout simplement qu'il prend sa boisson sous la table, comme un chien boit dans son écuelle sous la table. La formule prépositionnelle porte donc plutôt sur l'endroit où *Yarihu* = chien prépare sa boisson que sur la manière dont il la prépare (les termes *y^cdb gbh* semblent convenir à un acte humain ou divin).

Enfin, nous avons traduit *y^cdb* par le verbe «(se) préparer» parce qu'il s'agit de sa coupe à lui, *Yarihu*. Il l'a «mis pour lui», traduction littérale. En effet, l'antécédent du suffixe *-h* de *gbh* a posé un problème, les uns y voyant une référence au «sacrifice», ¹²⁸ d'autres le *gb* de *ʾilu*, préparé par *ʾilu* lui-même ¹²⁹ ou par *Yarihu*, ¹³⁰ d'autres encore *Yarihu* qui *db* son propre dos, ¹³¹ et les autres, enfin, le morceau de dos (le dos de la victime) que *Yarihu* se prépare pour lui-même. ¹³² La première analyse est difficile, car il y a deux mots, *mšd* et *šd*, qui serviraient d'antécédent et ils sont un peu loin, tandis que le pronom est au singulier ; la troisième analyse a déjà été rejetée (note 119). Celle qui voit dans le *-h* une référence à *ʾilu* connaît la même difficulté que la première, l'éloignement de l'antécédent (on n'a pas vu *ʾilu* depuis le début du texte) ; c'est un obstacle mineur, mais il y a une

¹²⁷ Syria 56 (1979), pp. 296-97. Si nous acceptons ces explications philologiques, nous ne pouvons pas, toutefois, accepter l'interprétation générale qui voit en *Yarihu* l'«officier de bouche» (Caquot, SDB 9 [1979], p. 1391 ; cfr. ACF 1974, p. 433), l'«intendant» (Cazelles, AEPHER 86 [1977], p. 219) de *ʾilu*, ou son «maestro de cerimonia» (Xella, SSR 1 [1979], pp. 242-43). C'est au fond le souci de lier ce vers-ci avec ceux des lignes 9 à 13 qui nous fait douter de cette interprétation. Nous avouons ne pas avoir saisi le sens du rôle joué par *Yarihu* dans ce texte (voir notre commentaire ci-dessous), mais du point de vue de la structure du texte, la lecture (*ʾkʾlʾbʾ*) à la ligne 5 (voir les remarques textuelles ci-dessus et le commentaire ci-dessous) établit que cette divinité était traitée comme un chien dès le début. Comme nous verrons, ce motif du «chien» est essentiel pour lier les deux parties du texte (voir notre commentaire de *š^cr klb* à la ligne 29' et le chapitre X). C'est donc sa qualité de chien qui fait que *Yarihu* doit préparer sa coupe sous la table (voir la suite du commentaire) et c'est un contraste quand ce chien reçoit des morceaux de choix des mains des déesses *Attartu* et *Anatu* aux lignes 9-11. Remarquons enfin que le texte PRU V 1 : 15-16 (RS 19.39) ne fournit pas d'appui pour l'interprétation du rôle de *Yarihu* ici comme intendant de *ʾilu*, car, bien que le texte soit en mauvais état et qu'on n'arrive pas à saisir le sens du passage, on peut dire d'après les formes elles-mêmes que *Yarihu* n'est pas le sujet des verbes *ttrm* et *tšlhm* (cfr. Hvidberg-Hansen, TNT [1979] I, p. 109, II, p. 152, n. 56 ; de Moor, UF 17 [1986], p. 226).

¹²⁸ De Moor et Spronk, UF 14 (1982), p. 162 : «its back flesh».

¹²⁹ Pope, Stinespring (1972), pp. 172, 179-80.

¹³⁰ Caquot, ACF 1974, p. 433, idem, SDB 9 (1979), p. 1391 ; Cazelles, AEPHER 86 (1977-78), p. 219.

¹³¹ Loewenstamm, UF 1 (1969), p. 74 ; Rainey, JAOS 94 (1974), p. 186 ; Margalit, Maarav 2/1 (1979), pp. 71, 81-82 (voir la fin de notre note 119).

¹³² Références dans notre note 119. Cfr. L'Heureux, qui donne à *gb* le sens de «pile (of food)» (Rank [1979], pp. 160, 163).

autre difficulté plus sérieuse : ce serait *Yariḫu* qui prépare la coupe pour lui, *ʾIlu*, sous la table, et on doit se demander le pourquoi de cet endroit pour la préparation si le bénéficiaire est *ʾIlu*.¹³³

Nous passons maintenant à ce qui constitue la difficulté la plus grande dans l'interprétation générale de ce texte : l'équivalence *yrḫ/klb*. Malgré le mauvais état de la tablette à cet endroit, il y a peu de doute, matériellement, que la lecture {'k'['l]'b'} proposée d'abord par Loewenstamm¹³⁴ et acceptée depuis par plusieurs commentateurs,¹³⁵ soit la bonne, pour les raisons suivantes : 1) Sur la tablette on voit les deux clous inférieurs de gauche du {k}, rien du {l}, les deux clous inférieurs du {b}, et le trait de séparation presque en entier. 2) La place disponible favorise la lecture {'k'['l]'b'}, plutôt que {rlb} comme à la ligne 12. 3) Cette lecture {rlb} à la ligne 12 est certaine mais ce mot doit être corrigé en {klb}. En effet, un mot ne commence pas par deux phonèmes liquides en sémitique de l'ouest, et d'autre part le terme parallèle à ce mot est *ʾinr* «chiot» qui à son tour se trouve dans la légende de *Kirta* comme terme parallèle à *klb* (CTA 16 I 2, II 101).

Ce texte nous dit donc que *Yariḫu* agit comme un chien. On pourrait en rester là et comprendre la phrase comme une comparaison simple si, dans les lignes 11-13, le portier de la maison de *ʾIlu* ne reprenait pas la phrase, en ajoutant le terme parallèle d'ordre canin *ʾinr*, sans la particule de comparaison *k(m)*. Il apparaît donc que *Yariḫu* joue le rôle de chien dans ce texte et qu'il est traité de chien par les autres convives. Cela ne nous surprend pas de rencontrer *Yariḫu* au festin de *ʾIlu*, car on connaît peu de cette divinité à Ougarit. Qu'un chien ou des chiens soient présents au festin ne doit pas nous surprendre non plus, qu'il s'agisse du motif du «chien sous la table»¹³⁶ ou du chien de chasse de *ʿAnatu* ≡ Artémis.¹³⁷ Ce qui surprend, c'est l'équivalence de *Yariḫu* et du chien,

¹³³ Dans l'interprétation de *gb* par morceau de viande et de *qtqt* par le verbe «traîner» ce serait *ʾIlu*, si le suffixe se rapporte à lui, qui traînerait son morceau sous la table et qui serait ensuite traité de chien par les autres convives. Cette interprétation pourrait cadrer avec le reste du texte, surtout avec l'humiliation de *ʾIlu*, qui tombe dans ses déjections selon les lignes 20-21. Tout le texte, dès la ligne 5, serait donc une description de l'humiliation de *ʾIlu* comme un chien. Cela éviterait le problème posé par le manque de preuve dans d'autres littératures pour identifier le dieu lunaire et le chien (voir ci-dessous), car l'identification de *ʾIlu* et du chien ne serait pas d'ordre mythologique mais constituerait simplement un motif d'humiliation. Par contre, nous ne connaissons pas ailleurs dans le Proche-Orient ancien de récit parlant d'un chef de panthéon qui agisse en chien. Il est à remarquer que, selon ce texte-ci, cette humiliation ne profite pas à une autre divinité, qui remplacerait *ʾIlu*. S'il s'agit d'un abaissement de *ʾIlu*, ce doit donc être au niveau rituel et non pas mythologique. De plus, nous ne sommes pas encore au *mrzḫ* et il est donc difficile de lier directement le comportement de *ʾIlu* ici aux activités du *mrzḫ* ; ainsi, même s'il est vrai que l'on imitait le chien, d'une façon ou d'une autre, dans les *mrzḫ* du Proche-Orient ancien (voir Pope, *Stinespring* [1972], pp. 183-94), il est difficile de soutenir que notre texte y fasse référence, car *ʾIlu* n'y est pas encore. Aussi, il nous semble que les motifs de la chasse sont trop évidents dans ce texte pour permettre de rejeter le chien (de chasse) au niveau d'un terme d'opprobre. Enfin, bien que le verbe *g'r* à la ligne 14 se comprenne, peut-être, plus facilement si *ʾIlu* est traité comme un chien, la même ligne le qualifie de «père» du portier, apparemment un terme généalogique ou honorifique qui convient mal à un contexte où *ʾIlu* serait en pleine humiliation.

¹³⁴ *UF* 1 (1969), pp. 72, 74.

¹³⁵ Par ex., Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 186 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 109 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 97 ; idem, *Helck* (1984), p. 638 ; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), p. 36.

¹³⁶ Pope, *Stinespring* (1972), pp. 183-89 ; *Song of Songs* (1977), pp. 210-29.

¹³⁷ Cfr. Orth, «Hund», *Pauly-Wissowa* 16 (1913), pp. 2540-82, sp., pp. 2577-81 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979), I, p. 84, II, p. 109, n. 48 (référence au chien de Ramsès II qui s'appelait «ʿAnatu protège») ; *DM* (1981) I, p. 73 ; Fontenrose, *Orion* (1981), p. 42, et *passim* ; Porada, *AFO* 28 (1981-82), pp. 21-23, *6.

car nous ne connaissons pas de tradition selon laquelle une divinité lunaire serait identifiée à un chien, ou qui aurait pris forme de chien, ni dans le Proche-Orient ancien, ni dans l'Antiquité classique.¹³⁸ Ce que nous proposons, uniquement comme hypothèse, c'est que l'association relativement tardive d'Artémis et de la lune était représentée différemment dans la mythologie du Proche-Orient, du moins dans un cercle restreint : *'Anatu* = Artémis, au lieu de devenir déesse lunaire, avait comme chien de chasse une divinité lunaire (pour l'aider dans la chasse nocturne ?).¹³⁹ A Palmyre, le chien est connu comme compagnon de Nergal/Héraclès + Atargatis comme «chien d'enfer» (≅ Cerbère), et Nergal lui-même reçoit le qualificatif de «chien»¹⁴⁰ mais là encore nous ne connaissons pas le moindre lien entre le chien et une divinité lunaire.

Xella a seulement esquissé une autre solution : dans notre texte il s'agirait d'une descente de *'Anatu* aux enfers ; le chien c'est Cerbère, mentionné ailleurs dans les textes ougaritiques comme *kīb 'ilnm* (CTA 19 I 10) «cane degli dèi inferi». ¹⁴¹ Il pense que notre texte et le rôle qu'y joue *Yarihu* pourrait expliquer le texte cité de la légende de *'Aqht*. C'est possible, mais Xella ne donne pas d'explication détaillée ; voir notre commentaire ci-dessous à la ligne 19, où nous acceptons avec beaucoup d'hésitation la suggestion de voir en *hby* l'équivalent de *hpy* = Apis = dieu lunaire (comme *Yarihu*!). Apis jouait le rôle de psychopompe dans la religion égyptienne. *Yarihu* jouait-il ce même rôle dans une tradition secondaire ougaritique ? ¹⁴² Enfin, est-il utile de noter qu'en Égypte Anubis (le chacal) était aussi psychopompe et identifié dans cette fonction avec Apis ? ¹⁴³

Autre perspective : on sait que dans la mythologie on trouve une tendance à élever ou bien le soleil ou bien la lune l'un au-dessus de l'autre ; ce rôle franchement dévalué de *Yarihu* (du moins au début du texte) ferait-il partie d'une polémique de la religion ougaritique, où le soleil jouissait de la primauté, contre une primauté lunaire ? ¹⁴⁴ Mais une polémique contre quel autre panthéon ? Nous ne connaissons pas dans la région d'Ougarit de panthéon où la lune jouait un rôle supérieur à celui du soleil. Harran, avec son culte de Sin, semble bien éloignée pour susciter une telle polémique. Néanmoins, en dépit de cette distance, il n'est pas impossible qu'il existe une telle polémique contre

¹³⁸ En Mésopotamie la déesse Gula avait comme attribut et comme symbole le chien, mais elle n'était pas déesse lunaire (Frankena et Seidl, *RIA* 3 [1957-71], pp. 695-97). Pour les rapports entre la médecine et le chien, voir ci-dessous sur *kīb* à la ligne 29'. Pour les autres dieux mésopotamiens associés au chien d'une façon ou une autre, voir Heimpel et Seidl, *RIA* 4 (1972-75), pp. 494-97 ; *CAD K*, p. 71.

¹³⁹ Le chien a donné son nom à des constellations célestes : acc. *kalbu* = Héraclès (Heimpel, *RIA* 4 [1972-75], p. 496 ; Frankena et Seidl, *RIA* 3 [1957-71], p. 696) ; syr. *kalbā* ≅ latin *canis* = Sirius. Nous n'avons pas trouvé une telle identification entre la lune et le chien.

¹⁴⁰ Milik, *Dédicaces* (1972), pp. 166-69.

¹⁴¹ *SSR* 1 (1977), p. 261, n. 93 ; cfr. Margalit, *RAI* 26 (1980), p. 250 ; Caquot, *SEL* 2 (1985), pp. 100-1, 108.

¹⁴² Cette fonction était normalement celle de *Šapšu*, d'après les grands textes mythologiques (CTA 6 VI) et d'après le rituel funéraire royal RS 34.126 (voir Bordreuil et Pardee, *Syria* 59 [1982], pp. 121-28, et, en général, Healey, *RAI* 26 [1980], pp. 239-42).

¹⁴³ Altenmüller, *LA* 1 (1975), 327-33. Ritner a démontré qu'Anubis était, à cause de son rôle de psychopompe d'Osiris, lui-même doté de caractéristiques lunaires, mais seulement à l'époque gréco-romaine (*JEA* 71 [1985], pp. 149-55).

¹⁴⁴ Notre logique exigerait peut-être que le rôle positif des «poils de chien» dans la recette médicale (ligne 29') indique un rôle positif pour le «chien» de la partie mythologique. Mais une telle logique régissait-elle la pensée de l'auteur de notre texte ?

la religion mésopotamienne traditionnelle, selon laquelle la divinité solaire est née de la divinité lunaire¹⁴⁵ et dans laquelle donc, au moins en théorie, celle-ci était supérieure à celle-là. La religion araméenne qu'on connaît plus tard aurait-elle été déjà installée en Syrie intérieure ? Voici comment Teixidor compare les religions mésopotamienne et araméenne : «The preeminence of the Moon god over the Sun god was well established in Mesopotamia and equally cherished by the Aramaeans of North Syria».¹⁴⁶ Enfin, si l'éventualité discutée plus loin, que *hby* serait l'équivalent de *hpy*/Apis, s'avère juste, cette polémique pouvait se diriger contre la religion égyptienne (voir nos remarques ci-dessous).

La préposition *km* qui précède *k'lb* pourrait indiquer que *Yarihu* joue un rôle, qu'il le joue pour ce festin seul, qu'il n'y a pas de rapport spécial entre *Yarihu* et le chien, et qu'il nous faut chercher à savoir pourquoi on *jouait* au chien et pourquoi c'était *Yarihu* qui *jouait* ce rôle. Ce qui nous a mené, au contraire, à penser que ce texte prête à *Yarihu* des caractéristiques canines d'ordre mythologique, c'est que dans les lignes 12 et 13 on trouve *k'lb//inr* sans qualificatif de comparaison. On pourrait toujours dire que le portier de la maison de *'Ilu* respectait le jeu et traitait *Yarihu* de chien parce qu'il jouait au chien. En faveur de cette dernière nuance d'interprétation de la scène, on peut citer les références dans le monde classique aux «chiens et meneurs de chiens» qui ont été expliqués comme des «joueurs de chiens (dog mummies)».¹⁴⁷ Il est possible qu'une telle explication vaille aussi pour les *k'lbm* de Chypre, qui restent toujours énigmatiques.¹⁴⁸

Quelle que soit l'interprétation précise de l'équivalence de *Yarihu* et du chien, nous croyons qu'il doit y avoir une explication qui va au-delà d'un appel à l'humour seul.¹⁴⁹ Pour commencer, nous doutons que l'humour ait une importance capitale dans ce texte. Il s'agira de la fête des dieux, du *mrzḥ* divin, de l'ivresse de *'Ilu*, et d'un remède à cette ivresse. Or, nous savons que le *mrzḥ* était une institution importante dans la vie de la ville d'Ougarit (voir les références que nous donnerons dans notre commentaire à la ligne 15). N'est-il pas plus logique de voir dans notre texte une réponse à un problème inhérent aux fêtes, et particulièrement à celle du *mrzḥ*, que d'y voir une simple moquerie ? En second lieu, même si l'épisode de *Yarihu* = chien n'est qu'une évocation de la réalité d'un festin (ce dont nous doutons), il reste à savoir pourquoi c'était justement *Yarihu* qui était choisi pour jouer au chien. Si c'était la réalité qu'on évoquait, pourquoi n'a-t-on pas parlé tout simplement du chien ? Il n'y a aucune raison évidente selon laquelle un des dieux aurait joué ce rôle. Il devait y avoir des chiens dans le palais de *'Ilu* comme dans le palais de *Kirta* (CTA 16 I 1-5). Et si on évoquait un festin avec des «joueurs de chiens (dog mummies)», il est toujours nécessaire de savoir

¹⁴⁵ Edzard, *Götter* (1965), p. 102.

¹⁴⁶ *Pantheon* (1979), pp. 42-43. Il semble, d'après les textes d'Emar presque contemporains, qu'on peut écarter le moyen Euphrate comme région à partir de laquelle une vénération spéciale de la divinité lunaire aurait pu inspirer une polémique à Ougarit : «...le dieu-Lune est à Emar une personnalité falote qui apparaît surtout dans l'onomastique» (Arnaud, *Moyen Euphrate* [1977], p. 254, n. 47).

¹⁴⁷ Lawler, *CB* 30 (1954), 25-28.

¹⁴⁸ *KAI*, texte 37. On trouvera une discussion avec la bibliographie dans le recueil de Guzzo Amadasi, *Inscriptions* (1977), pp. 117-18.

¹⁴⁹ Voir les titres des études de Loewentamm («Trinkburleske», *UF* 1 [1969], pp. 71-77) et de Margulis («A New Ugaritic Farce...», *UF* 2 [1970], pp. 131-38). Cfr. Dietrich et Loretz, *Helck* (1983) 639 : «Die Rolle des Hundes, der die Abfälle der Speisenden zu beseitigen hatte, übernahm der Mondgott und sollte vielleicht doch eher humoristisch aufgefaßt und als ein Moment des tatsächlichen Ablaufs ohne tiefere Bedeutung angesehen werden»; de Moor, *OTS* 24 (1986), p. 19, n. 34, qui voit ici plutôt une satire : «A burlesque text like KTU 1.114 can only be understood as a critique of the prevailing religion...».

pourquoi c'était *Yarihu* qui faisait le joueur. A notre avis, il faut continuer à chercher une explication de ce déguisement de *Yarihu*.

A l'encontre de cette grosse difficulté, c'est-à-dire du déguisement canin de *Yarihu*, la raison littéraire de l'apparition du chien ici est plus claire, car le chien fournit un élément du remède indiqué à la fin du texte (lignes 29'-30'). Nous verrons qu'une des techniques de composition de ces textes para-mythologiques est la reprise d'un mot de la première partie du texte dans la partie pratique. Ici le mot clé est justement ce mot *k/b*. Pour le rôle du chien dans la médecine ancienne, voir notre commentaire de la ligne 29'.

En expliquant le mot *yqtqt* on n'a cité qu'un élément de comparaison en ougaritique : il s'agit de la phrase discutée *yqt b'l w yšt ym* (CTA 2 IV 27) dans un contexte de victoire de *Ba'lu* sur *Môtu*. Une étude récente de *yqt* lui donne le sens «ensnare» tout en gardant le sens «creeps» pour *yqtqt*.¹⁵⁰ Dans une autre, des sens plus proches sont proposés pour les deux verbes : *yqt* = «schleppen», *yqtqt* = «(weg)ziehen».¹⁵¹ Le sens de «creeps» pour *yqtqt* remonte à Loewenstamm,¹⁵² qui citait en comparaison l'hébreu post-biblique *qışqēš* «knock, strike, shake, tingle».¹⁵³ Mais cette explication n'est pas sans problème, car le mot hébreu a sa correspondance en araméen et ce mot a aussi /š/ au lieu du /t/ attendu. On pourrait expliquer cette forme comme un emprunt à l'hébreu, car *qšqš* se trouve seulement dans le dialecte judéo-araméen.

On a aussi cherché dans le dictionnaire arabe de l'aide étymologique et on a trouvé deux usages bien différents : la majorité des interprètes a cité la racine arabe *qatta* (sans redoublement), qui signifie «attirer à soi en traînant quelque chose».¹⁵⁴ Cette explication remonte à Gaster,¹⁵⁵ qui expliquait ainsi *yqt* de CTA 2 IV 27, et elle a été reprise par plusieurs autres, souvent avec le sens d'«extraire, déchirer».¹⁵⁶ Ce mot arabe est peut-être apparenté au mot des langues éthiopiennes tigré, tigrīña, et amharique *qasqasa/qasaqqasa* «secouer, réveiller»,¹⁵⁷ bien que le sens de ces mots convienne aussi à *qasqas* de l'hébreu. Par contre, Caquot a cité le verbe arabe *qatqata*, «remplir à ras-

¹⁵⁰ Greenstein, *Maarav* 3/2 (1982), pp. 197-99 ; voir la critique de Kloos, *Yhwh's Combat* (1986), pp. 87-88.

¹⁵¹ Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), pp. 118-19.

¹⁵² *UF* 1 (1969), p. 74 ; cfr. Margulis, *UF* 2 (1970), pp. 71-77 ; idem, *Maarav* 2/1 (1979), 81-84 ; Pope, *Stinespring* (1972), p. 180 ; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 61. Cathcart et Watson ont adopté cette traduction («move to and fro» : *PIBA* 4 [1980], p. 43) mais en comparant avec *lqt* dans *Juges* 1 : 7, un parallèle excellent pour l'ensemble de la scène mais non pas, à notre avis, pour ce détail.

¹⁵³ Jastrow, *Dictionary* (1903), pp. 1431-32.

¹⁵⁴ Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire* (1960) II, p. 675.

¹⁵⁵ *Thespis* (1950), p. 447.

¹⁵⁶ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 549 ; de Moor, *UF* 1 (1969), p. 170 ; idem, *UF* 2 (1970), p. 348 ; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 138 ; de Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 162 ; Rüger, *UF* 1 (1969), pp. 203, 204 ; Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), p. 116 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 109 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), pp. 90, 92-93 ; idem, *Helck* (1984), p. 638 ; idem, *UF* 17 (1986), pp. 110, 118 ; L'Heureux, *Rank* (1979), pp. 160, 164.

¹⁵⁷ Fisher, *Lexical* (1969), pp. 182-83.

bord»,¹⁵⁸ étymologie qui a en sa faveur deux grands avantages : d'abord elle a la même forme que le verbe dans notre texte, et ensuite elle cadre très bien avec un des sens connus pour *gb* en ougaritique (voir ci-dessus). A cause donc de la cohérence interne du texte et de l'étymologie comparée, nous admettons le sens de «remplir» pour *qtqt*.

Une fois la lecture {*k*'[l]'b'}) établie à la ligne 5, il est important de citer des parallèles pour le motif du chien-sous-la-table. De Moor et Spronk¹⁵⁹ ont ajouté au dossier comparatif *Marc* 7: 28 *καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων* «Même les chiens sous la table mangent les miettes (que laissent tomber) les enfants». Auparavant, de Moor¹⁶⁰ avait cité le parallèle biblique dans *Juges* 1: 7 où Adoni-bezeq se vante qu'autrefois soixante-dix rois *hāyū m'laqq'fīm taḥat šulḥānī* «avaient l'habitude de ramasser [ce qui tombait] sous ma table». Bien que le mot «chien» ne soit pas employé dans ce texte, on a l'impression que les rois sont dépeints comme des chiens. Dans le monde grec les chiens mangeaient les morceaux de pain qui avaient servi à nettoyer les doigts de ceux qui festoient : (Ἀλλαντοπώλης:) ἡ μάτην γ' ἂν ἀπομαγδαλίδας σιτούμενος τοσοῦτος ἐκτραφέιην. (Παφλαγών:) ἀπομαγδαλίδας ὥσπερ κύων «(Le charcutier:) Ou est-ce en vain que je suis devenu si grand en mangeant des morceaux de pain (qui avaient servi à nettoyer les mains)? (Paphlagonien:) «Des morceaux de pain comme un chien?». ¹⁶¹ A l'opposé de ces mentions de miettes, Pope a publié en illustration un relief funéraire du Pirée où on voit un chien qui mange un bon morceau de viande.¹⁶² Notre texte aurait en commun avec ces parallèles l'endroit propre au chien-sous-la-table, mais aurait ceci de différent que *Yarihu* est une divinité et qu'il boit comme les autres divinités, mais sous la table—comme plus loin dans ce texte il mangera sous la table. Les parallèles que nous avons rassemblés ici, et qui recèlent cette différence qu'on n'y voit pas le chien boire sous la table, seront donc utiles pour l'explication de la continuation du texte.

En ce qui concerne la structure poétique de ce vers, on ne sait où attacher *tht tllht*. Cependant, il nous paraît que de Moor s'exprime de façon trop forte en voulant attacher ces deux mots au vers suivant : «... There can be no doubt that *tht tllht* balances *tht tllh* chiastically». ¹⁶³ Il est tout aussi valable d'analyser cette phrase comme une sorte de refrain dont la fonction aurait été de terminer les deux descriptions des aventures de *Yarihu* sous les tables. Si nous avons choisi cette seconde possibilité, c'est parce que ce texte se divise le plus souvent en tristiques. Cependant ce n'est pas un argument définitif, car nous divisons les lignes suivantes en pentastique (2 + 2 + 1). Tout ce que l'on peut dire avec certitude, c'est que *tht tllh(t)* sert de formule de répétition et que cette répétition contribue à unifier la grande structure du texte, tandis que les critères nous manquent pour décider de sa place exacte par rapport aux structures du microparallélisme.

¹⁵⁸ ACF 1974, p. 433, n. 2. Cazelles, qui pourtant accepte l'explication de Caquot du rôle de *Yarihu*, donne un autre sens au mot *ytqt*, celui d'«étendre des tapis», à partir d'un mot ougaritique *qm* (AEPHER 86 [1977-78], p. 219).

¹⁵⁹ UF 14 (1982), p. 162, n. 76.

¹⁶⁰ UF 1 (1969), p. 170; cfr. Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), p. 44.

¹⁶¹ Aristophane, Ἰππῆις 413-15.

¹⁶² Stinespring (1972), fig. 4 et p. 189, emprunté à Goodenough, *Jewish Symbols* XI (1953), fig. 224.

¹⁶³ UF 2 (1970), p. 348; cfr. idem, *Seasonal Pattern* (1971), pp. 148-49. L'«explication» de Dietrich et Loretz pour cette première occurrence de la phrase *tht tllh(t)*, c'est-à-dire que ces mots sont retranchés du texte (UF 17 [1986], p. 110), est une solution encore plus radicale du problème, que nous ne saurions agréer.

<i>ʔil d ydʿnn</i>	Le dieu qui le connaît
(7) <i>yʿdb lh̄m lh̄</i>	Lui offre de la nourriture ;
<i>w d l ydʿnn</i>	Tandis que celui qui ne le connaît pas
(8) <i>ylmn ḡtm</i>	Le frappe d'un bâton
<i>ṭḥt ṭlh̄n</i>	Sous la table (ou : les tables).

Pour arriver au sens général de ce(s) vers, il y a deux problèmes à résoudre : 1) celui de savoir si *ʔil* est nom commun ou nom divin ; 2) si *d* désigne le sujet ou l'objet du verbe *ydʿ*. Parmi les premiers qui ont étudié ce texte, seuls Loewenstamm¹⁶⁴ et Gaster¹⁶⁵ ont proposé que *ʔil* représente la divinité *ʔIlu* et peu de chercheurs les ont suivis dans cette voie.¹⁶⁶ Dans cette interprétation *ʔil d ydʿnn* est un *casus pendens* avec deux membres dont chacun a une fonction différente : «(1) Quant à *ʔIlu*, (2) quand il le (re)connaît, pour lui il prépare du gibier». La plupart des commentateurs, et dès le début,¹⁶⁷ ont préféré voir en *ʔil* un nom commun.¹⁶⁸ Nous croyons, d'après le contexte et non pour des raisons syntactiques seules, que ces derniers ont raison : la lecture {ʿkʿ[1]ʿbʿ} à la ligne 5 indique que l'action concerne un chien, tandis que *ṭḥt ṭlh̄n(t)* indique que l'action se passe sous les tables. Il nous semble peu probable qu'il y ait eu sous les tables plusieurs dieux pour lesquels *ʔIlu* préparait à manger.¹⁶⁹

Pour la question de l'analyse des particules *d...nn* les avis sont encore plus partagés. Au début, seuls de Moor et Johnstone comprenaient *d* comme objet du verbe *ydʿ*.¹⁷⁰ D'autres, sans beaucoup se soucier de l'objet suffixé à *ydʿ*, ont compris *ʔil d* comme sujet de ce verbe.¹⁷¹ Enfin, d'autres ont compris *d* comme sujet du verbe *ydʿ* et ont prêté à *-nn* une référence plus précise – mais

¹⁶⁴ *UF* 1 (1969), pp. 74-75.

¹⁶⁵ *Myth* (1975) §108 (p. 417).

¹⁶⁶ Nous ne connaissons que Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 109 (Dietrich et Loretz ont changé d'avis en *UF* 13 [1981], pp. 90, 93, cfr. idem, *Helck* [1984], p. 638 ; idem, *UF* 17 [1986], p. 110) et Segert, *JAOS* 103 (1983), p. 300.

¹⁶⁷ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 547 ; de Moor, *UF* 1 (1969), 168 ; idem, *UF* 2 (1970), p. 348 ; de Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 162 ; Rüger, *UF* 1 (1969), p. 203 ; Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), p. 110.

¹⁶⁸ Margulis, *UF* 2 (1970), p. 132 ; Pope, *Stinespring* (1972), pp. 181-82 (avec hésitation) ; Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 433 ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 186 ; Greenstein, *JANES* 8 (1976), p. 55, n. 54 ; Xella, *SSR* 1 (1977), p. 240 ; Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), p. 219 ; Aartun, *Partikein* II (1978), p. 78 ; idem, *UF* 15 (1983), p. 2 ; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), 45 ; Ajjan, *Notes* (1983), p. 11.

¹⁶⁹ N'utilisant pas la lecture {kʿ1ʿbʿ} de *KTU*, de Moor et Spronk pensent que c'est *Yariḫu* qui s'occupe des «low-ranking gods» qui sont sous la table, et qu'il y a un rapport entre ces dieux inférieurs et les rois qui ramassaient les miettes sous la table selon *Juges* 1 : 7 (*UF* 14 [1982], 162 et n. 76). Nous avons déjà souligné l'importance de la lecture {ʿkʿ[1]ʿbʿ} ; il ne nous semble pas possible que l'interprétation des lignes 6-8 proposée par de Moor et Spronk puisse faire suite à l'analyse des lignes 4-6 qui nous semble s'imposer.

¹⁷⁰ «...for the god whom he knew» (de Moor, *UF* 1 [1969], p. 168 ; cfr. *UF* 2 [1970], p. 348 ; de Moor et Spronk, *UF* 14 [1982], p. 162) ; «whom he permits», «whom he invites» (Johnstone, *Ugaritica* VII [1978], p. 110). Cfr. Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 433 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 109 ; Greenstein, *JANES* 8 (1976), p. 55, n. 54 ; Xella, *SSR* 1 (1977), p. 240 ; Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), p. 219 ; Segert, *JAOS* 103 (1983), p. 300.

¹⁷¹ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 547 «le dieu qui sait» ; Pope, *Stinespring* (1972), pp. 172, 181-82 «The god who knew» = «skilled» ; Rüger, *UF* 1 (1969), p. 203 «der es kann» (-nn = «es» ?).

sans unanimité quant à la référence de la particule *d* et quant à celle du suffixe *-nn* : 1) *d* = *ʿil* (indéfini), *-nn* = *Yariḥu* ;¹⁷² 2) *d* = indéfini (≠ *ʿil*), *-nn* = *ʿilu* ;¹⁷³ 3) *d* = *ʿil* = *ʿilu*, *-nn* = *Yariḥu*.¹⁷⁴ De ces trois façons principales de comprendre la phrase *d ydʿnn*, l'avis de la majorité est sûrement le meilleur. Pour arriver à l'interprétation de Gaster, il faut diviser le texte autrement et placer *ʿil* avec ce qui précède.¹⁷⁵ Cette division n'est pas à retenir à cause de la fonction de *tht ḥlhn(t)* (élément de refrain) et parce que la phrase *tht ḥlhn* à la ligne 8 n'est pas suivie du mot *ʿil*. Et selon l'analyse de Loewenstamm, il faut donner à *d* le sens de «quand» ou «si», et à *ydʿ* la nuance «être favorable à», deux usages possibles mais bien trop compliqués si une *interpretatio facilior* est à portée de main. L'analyse qui voit en *d* une référence indéfinie aux convives et en *-nn* une référence à *Yariḥu* suppose une syntaxe sans heurts et elle cadre bien avec le contexte. *Yariḥu* est déjà sous les tables, comme un chien, et les dieux le traitent de chien : ceux qui le reconnaissent lui donnent de la nourriture,¹⁷⁶ ceux qui ne le reconnaissent pas le repoussent avec leur bâton de marche. Le fait de reconnaître *Yariḥu* est-il important à cause du déguisement de celui-ci sous forme de chien ou parce qu'il s'agit d'un chien spécial que l'on devrait reconnaître, c'est-à-dire du chien de chasse de *ʿAnatu* ?

Il n'y a pas de doute au sujet de la lecture {ḥlhn} à la fin de la ligne 8, mais on se demande s'il ne faut pas restituer un {t} à la fin pour que la phrase soit identique à celle des lignes 5-6. Avec la division proposée ici, ce changement donne un compte plus équilibré des syllabes et des unités.

Pour la question des signes entre les lignes 7, 8, et 9, que nous avons numérotées lignes 7a et 8a, voir nos remarques textuelles. Ces signes ont été ajoutés une fois la ligne principale écrite mais avant l'inscription de la ligne suivante. Nous arrivons à cette conclusion parce que les deuxième et troisième signes de la ligne 8 ((mn)) ont effacé en partie les trois petits signes vers le début de la ligne 7a ; il semble aussi que le {t} du mot *ʿnt* à la ligne 9 a effacé au moins deux petits signes. Les signes encore lisibles ((d mšd) et (bqr)) n'ont pas été endommagés de cette façon. Si ces signes ont été ajoutés de la manière que nous venons de décrire, il nous paraît peu probable qu'ils représentent des mots du texte que le scribe copiait et qu'il aurait oubliés : il est difficile d'admettre qu'il y ait eu

¹⁷² Margulis, *UF* 2 (1970), p. 132 «The god friendly to him» ; idem, *UF* 2 (1970), p. 132 de même ; idem, *Maarav* 2/1 (1979), p. 72 «the god favorable to him» ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 186 «The god who knows him» ; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 78 «der Gott, der ihn kennt» ; cfr. idem, *UF* 15 (1983), p. 2 «Derjenige (Gott), der ihn (d. h. einen anderen Gott) nicht kennt» (cette citation est une traduction de la ligne suivante, la seule qu'Aartun traduit ici ; il est à noter qu'Aartun ne donne pas le contexte et ne nomme pas expressément *Yariḥu*, mais nous croyons que la logique de sa traduction dans *Partikeln* II indique que c'est de celui-ci qu'il s'agit) ; L'Heureux, *Rank* (1979), p. 160 «The god who recognizes him» ; Cathcart, *JNSL* 7 (1980), pp. 4-5 «The god friendly to him» ; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), p. 37 «The god who knows him» ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), pp. 90, 93 «Der Gott, der ihm gesonnen war» ; cfr. idem, *Helck* (1984), p. 638 «der ihm nicht wohlgesinnt war» (ces savants ont omis la phrase négative [w d l ydʿnn] de la transcription et la phrase positive de la traduction, c'est pourquoi nous donnons ici leur traduction de la phrase négative) ; idem, *UF* 17 (1985), p. 110 «der Gott, der ihn kannte» ; Ajjan, *Notes* (1983), pp. 8, 11 «the god who knows him».

¹⁷³ Gaster, *Myth* (1969), §108 (p. 417 + note) «Those who acknowledge him [El]».

¹⁷⁴ Loewenstamm, *UF* 1 (1969), p. 74 «El, der gut auf ihn zu sprechen ist (will sagen : wenn er u.s.w.)» ; idem, *Comparative Studies* (1980), p. 375 «Il, who means him well (i.e. : if he etc.)».

¹⁷⁵ Si tout le texte décrivait l'humiliation de *ʿilu* (voir ci-dessus, notre note 133), une analyse apparentée à celle de Gaster, mais où le sujet serait singulier, serait possible : «quant à *ʿilu*, celui qui le connaissait lui préparait de la nourriture, tandis que celui qui ne le connaissait pas le frappait d'un bâton sous la table».

¹⁷⁶ La glose *d mšd* empêche de donner à *lhm* le sens spécifique de «pain» (voir Sasson, *RSP* I [1972], pp. 424-25), mais il n'incite pas quand même à lui donner le sens spécifique de «viande» (ainsi déjà de Moor, *UF* 1 [1969], p. 170).

quatre oublis en deux lignes et aucun ailleurs.¹⁷⁷ Il n'est donc pas possible de faire figurer ces mots dans la structure poétique¹⁷⁸—à moins de faire place aussi aux deux autres adjonctions. Il nous semble que ces mots sont des adjonctions explicatives¹⁷⁹ que le scribe (apprenti-scribe ?) ou l'auteur même (s'il s'agit d'un texte original) aurait placées sous la ligne à laquelle elles se rapportent en vue de la compréhension future (dans le cas du scribe) ou en vue d'une rédaction ultérieure (dans le cas de l'auteur).¹⁸⁰ Voir nos remarques d'ensemble sur la «bibliothèque» d'origine de ces textes.

En ce qui concerne le sens de ces adjonctions, celui de la première, *d mšd*, est assez clair, le *d* ayant fonction de génitif et *mšd* précisant de quel genre de nourriture il s'agit. Mais le sens de *bqr*¹⁸¹ est plus difficile. Dietrich, Loretz, et Sanmartín ont cru d'abord qu'il s'agissait de la racine *bqr* et ont traduit «kontrolliere». ¹⁸² Ensuite, Dietrich et Loretz ont vu en *b* la préposition et en *qr* la racine *qrr* «sich niederlassen, verweilen». ¹⁸³ A cause de la position des signes (*d mšd*), qui commencent juste en dessous du trait de séparation qui vient après *lhm*, nous sommes d'accord avec ceux qui pensent que *bqr* porte sur *ylmn*.¹⁸⁴ La position est différente dans les deux cas, en ce que

¹⁷⁷ A cause de l'insuffisance de la copie d'*Ugaritica* V et des transcriptions de *KTU*, les commentateurs de ce texte qui nous ont précédé n'ont pas pu utiliser cet argument.

¹⁷⁸ Virolleaud a déjà inséré ces adjonctions dans sa traduction (*Ugaritica* V [1968], p. 547) mais en laissant ouverte la question de leur origine («pour préciser ou pour réparer une omission», *ibid.*, p. 549). Margulis a franchement opté pour l'explication comme un oubli suivi d'une correction : «omitted by the scribe and subsequently entered» (*UF* 2 [1970], p. 135; cfr. Maarav 2/1 [1979], pp. 86-87, 88). Dietrich, Loretz, et Sanmartín ont d'abord pris tout ce vers (*'il d yd'nn... tñt lñn*) comme un ajout prosaïque (*UF* 7 [1975], pp. 109, 112) mais, dans leurs études ultérieures, ils ont donné une transcription où *d mšd* et *bqr* étaient insérés dans le texte, le premier après *lhm*, le second après *hñm* (*KTU*; *UF* 13 [1981], p. 90; Helck [1984], p. 638, où ils ont oublié d'indiquer un distique; *UF* 17 [1986], p. 110). Toutefois, ces insertions donnent des vers caractérisés fortement par un enjambement syntaxique (cfr. leur première analyse comme insertions prosaïques!), ce qui constitue encore un argument contre l'insertion dans le texte principal.

¹⁷⁹ Ainsi déjà Loewenstamm (*UF* 1 [1969], p. 74) et de Moor (*UF* 1 [1969], p. 170; *UF* 2 [1970], p. 348). Cfr. Coote, *UF* 6 (1974), p. 447, qui admet aussi la possibilité que ces phrases soient des variantes traditionnelles du parallélisme; Xella, *SSR* 1 (1977), p. 240; Cathcart et Watson, *PBA* 4 (1980), pp. 36, 37; Ajjan, *Notes* (1983), p. 11. Nous n'employons pas le mot «glose» dans la description que nous venons de proposer, car le but des deux adjonctions semble être de préciser le sens de la ligne plutôt que de donner la définition d'un mot—c'est surtout le cas de la ligne 8a, où le sens le plus vraisemblable de l'adjonction comporte une notion qui n'est exprimée par aucune autre locution dans le vers.

¹⁸⁰ Nous ne voyons qu'une autre possibilité d'expliquer ces petits signes : auraient-ils fait partie d'un premier texte qui a été effacé en faveur du texte actuel (un *palimpseste*) ? Nous ne croyons pas que cette explication soit valable, car les signes qui restent sont trop bien conservés, ils sont trop petits par rapport à la façon d'écrire habituelle qu'on voit dans les tablettes de cette «bibliothèque», et si la tablette avait vraiment porté un texte entier il reste à savoir pourquoi on ne voit de restes qu'ici. Par contre, s'il s'agit d'adjonctions explicatives, il nous paraît étrange que le scribe ait évité d'effacer les signes préservés, alors qu'il ne faisait pas attention aux autres signes qu'il a détruits partiellement (il s'agirait, dans le cas de ces derniers, de corrections qui ont elles-mêmes été corrigées).

¹⁸¹ Pour la lecture (*bqr* et non pas *bqr^c*), voir nos remarques textuelles.

¹⁸² *UF* 7 (1975), pp. 109, 112 (comme une notation de correcteur).

¹⁸³ *UF* 13 (1981), pp. 90, 93; Helck (1984), p. 638; *UF* 17 (1986), p. 110.

¹⁸⁴ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 549; Loewenstamm, *UF* 1 (1969), p. 74 «beim Schelten»; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 186 «by beating»; Xella, *SSR* 1 (1977), p. 240 «riproverandolo».

bqr est ici directement en dessous de *ylmn*, mais cette situation ressemble plus aux lignes 7 et 7a que celle qui résulte si on fait porter *bqr* sur le mot suivant *ḥtm*,¹⁸⁵ sur la phrase *ṯḥt ṯlḥn*,¹⁸⁶ ou sur la ligne 9.¹⁸⁷ Il est probable, donc, que *bqr* contient une notion verbale (ou bien un parfait *bqr*, ou bien une préposition suivie d'un infinitif) et qu'il a ou bien un sens voisin de *ylmn* «frapper» ou bien un sens autre qui ajoute une idée nouvelle à *ylmn*. Nous n'avons pas trouvé de synonyme de *hlm* «frapper» qui convienne aux signes (*b*)*qr* et l'explication de son sens donnée par Dietrich et Loretz est donc peut-être à retenir.¹⁸⁸ Il reste la possibilité de restituer un (ʿ) après (*bqʿr*). Une telle restitution n'est pas à rejeter d'emblée, car le (r) a été endommagé par frottement, non par une cassure, et un (ʿ) a pu disparaître totalement par frottement du doigt ou d'un autre objet.¹⁸⁹ Ce texte restitué constituerait une explication de *ylmn* plus conforme à celle de *lḥm/d mšd*. La phrase *b qrʿ* consisterait en la préposition + l'infinitif¹⁹⁰ ou le nom d'action d'un verbe «frapper», et la locution adverbiale *ḥtm* «avec un bâton» serait expliquée par la locution prépositionnelle signifiant «en frappant» ou «avec des coups» comme le nom *lḥm*, «nourriture» est expliqué par la locution *d mšd* au génitif, «de gibier».

Presque tous les commentateurs ont donné à *ḥtm* le sens de «bâton» (*ḥt* + *-m* adverbial). En faveur de cette interprétation, on peut citer *Maqlu* V 43 *kīma kalbi ina ḥaṭṭi* «(may they chase away the sorceress) as one does a dog with a stick».¹⁹¹ Margalit a soutenu qu'il pourrait s'agir d'un

¹⁸⁵ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 170 : «must refer to *mṯm* [*lapsus calami* pour *ḥtm*]» ; cfr. *UF* 2 (1970), p. 349. Dans *UF* 14 (1982), p. 162, de Moor et Spronk gardent la même traduction que celle proposée autrefois par de Moor («with a rod») mais ils font imprimer cette traduction après *ylmn* au lieu de la placer après *ḥtm*. Il est pourtant difficile de penser qu'une glose qui aurait la même signification que *ḥtm* précède ce mot ! Cfr. Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), p. 110 : «with blows» (parallèle syntaxique à *ḥtm* et le sens est au moins voisin de cette dernière locution). Si on ne voit pas dans *bqrʿ* l'explication d'un autre mot dans la ligne (par ex., Pope, *Stinespring* [1972], p. 180, *bqr* = «against the wall» ; cfr. Cathcart et Watson, *PIBA* 4 [1980], p. 37, qui préfèrent cette interprétation de Pope si la lecture *bqr* est la bonne ; Ajjan, *Notes* [1983], pp. 8, 11-12, *bqrʿ* = «with a rod», *ḥtm* = «without pity»), il est plus difficile de fixer son sens.

¹⁸⁶ Pope, *Stinespring* (1972), p. 172 : «on the ground» (interprétation secondaire). Cathcart et Watson (*PIBA* 4 [1980], p. 40) préfèrent cette suggestion de Pope et ils font porter la glose sur *ylmn*. Nous avons l'impression qu'ils hésitent entre une explication fondée sur la position de la glose en dessous de *ylmn* (*b qrʿ* = «par terre») et une autre sur le parallèle syntaxique avec *ḥtm* (*b qrʿ* = «en frappant»).

¹⁸⁷ Margulis, *UF* 2 (1969), p. 135 ; idem, *Maarav* 2/1 (1979), pp. 72, 87-90 ; de plus, cet auteur fait figurer *bqr* dans le texte principal—peu plausible à notre avis—comme début de la ligne 9—presque impossible parce que ces signes ne commencent pas dès la marge gauche (le (*b*) est sous le deuxième clou du (*l*) de *ylmn*) et parce que cette place ne tient pas compte des petits signes endommagés qui viennent plus loin dans la ligne 8a.

¹⁸⁸ L'idée de Pope, que *bqr* pourrait signifier «against the wall», nous paraît un peu forte : connaît-on dans le Proche-Orient ancien des parallèles au fait de frapper quelqu'un avec un bâton si fort qu'il s'écrase contre le mur ? Pope a dû penser à l'histoire de David et Saül, dans laquelle ce dernier a essayé de frapper David avec sa lance de façon que la lance transperce le corps et se fiche dans le mur (I *Sam.* 18 : 11 ; 19 : 10) ; mais le contexte (David à la table, le chien sous la table) et la syntaxe (*bʿdāwīd ūbaqqīr*) des textes hébreux et ougaritiques sont trop différents pour permettre un rapprochement qui soit définitif pour l'explication de *bqr* dans notre texte.

¹⁸⁹ Pourtant, l'angle d'inscription du dernier clou du (r) constitue un argument contre la restitution d'un autre signe après ce (r) : pourquoi aurait-on incliné ce dernier clou vers le haut si un autre signe devait suivre ?

¹⁹⁰ Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 186.

¹⁹¹ Salonen, *Jagd* (1976), p. 104.

mot apparenté à l'arabe *ḥaṭm-* et à l'accadien *ḥuṭṭimmu* «museau»,¹⁹² mais il s'est répondu à lui-même dans une seconde étude de ce texte en remarquant que ce mot pour le museau est jusqu'à présent inconnu à Ugarit tandis qu'on connaît bien le mot *ḥt* «bâton». ¹⁹³

- (9) *ʿftrt w ʿnt ymgy* Il arrive vers ʿAttartu et ʿAnatu ;
 (10) *ʿftrt tʿdb nšb lh* ʿAttartu lui offre un (morceau du) *nšb*,
 (11) *w ʿnt ktp* ʿAnatu (un morceau) du paleron.

Le sens le plus limpide de la ligne 9 dit que *Yariḥu*, las des petits morceaux (*lḥm*) et des coups de bâton (*ḥṭm*), arrive vers les déesses ʿAttartu et ʿAnatu. Il est décrit «comme un chien» et il va vers la déesse chasserresse, dont l'équivalent dans le monde classique, Artémis,¹⁹⁴ est d'ordinaire représentée avec son chien.¹⁹⁵ Ce tableau évite les difficultés suivantes : 1) *ymgy* est analysé comme une 3^e personne du singulier, masculin,¹⁹⁶ et non pas comme 3^e personne du duel, féminin, avec comme sujets ʿAttartu et ʿAnatu.¹⁹⁷ Les dieux étant assis au festin, pourquoi ces deux déesses arriveraient-elles si tard ? On peut avouer que la distribution des formes verbales à préformantes en ougaritique n'est pas encore comprise dans tous ses détails,¹⁹⁸ mais dans ce texte même, comme Virolleaud l'a remarqué,¹⁹⁹ quand l'action commune de ʿAttartu et de ʿAnatu est décrite par le moyen d'un verbe à préformante, la forme est *t-XXX-n* (*tʿdbn*, lignes 12, 13 ; *tšdn*, ligne 23 ; peut-être aussi les formes aux lignes 27' et 28' sans *-n*, voir commentaire *ad loc.*). D'après ce texte, donc, on peut dire que le duel en ougaritique est plus proche du système verbal arabe (3^e masc. = *yaqtulāni/yaqtulā* ; 3^e fém. = *taqtulāni/taqtulā*) que du système accadien, où il n'y a pas de distinction de genre dans le duel de la 3^e personne.²⁰⁰ (2) Pour éviter le problème de *ymgy* = masculin, de Moor crée un problème encore plus difficile du point de vue de l'histoire des religions : celui d'une ʿAnatu

¹⁹² UF 2 (1970), pp. 132, 134 ; idem, *Maarav* 2/1 (1979), p. 72, n. 13 ; suivi de Izre'el, *Tskhoq* (1978) (« NUS 16 [1978], p. 2) ; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), pp. 37, 40 ; cfr. Ajjan, *Notes* (1983), pp. 11-12. Cette interprétation a été réfutée de manière spécifique par de Moor, UF 2 (1970), p. 349.

¹⁹³ *Maarav* 2/1 (1970), p. 72, n. 13.

¹⁹⁴ Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, pp. 88-95, avec bibliographie.

¹⁹⁵ Wernicke, *Pauly-Wissowa* 3 (1895), p. 1437 ; *DM* (1981) I, p. 73.

¹⁹⁶ *Yariḥu* = sujet (Johnstone, *Ugaritica* VII [1978], p. 119, seconde possibilité ; Rainey, *JAOS* 94 [1974], p. 186, solution préférée ; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 [1980], p. 45 ; Dietrich et Loretz, UF 13 [1981], pp. 90, 93 ; idem, *Helck* [1984], p. 638) ; *ʿIlu* = sujet (Cazelles, *AEPHER* 86 [1977-78], p. 219 ; idem, *AAAS* 29-30 [1979-80], p. 183) ; un autre dieu, celui qui était chassé par *Yariḥu* (de Moor et Spronk, UF 14 [1982], p. 162) ; *gbh* (corrigé en *gbrh*) = sujet (Ajjan, *Notes* [1983], p. 12).

¹⁹⁷ Virolleaud, *CRAI* 1962, p. 111 ; idem, *Ugaritica* V (1968), pp. 547, 550 (en notant que les formes *ymgy* et *bhm* sont inattendues) ; Loewenstamm, UF 1 (1969), p. 74 ; idem, *IOS* 4 (1974), p. 3 ; idem, UF 14 (1982), p. 123 ; Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 433 ; Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), p. 119, première possibilité ; Pope, *Stinespring* (1972), p. 172 ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 186, seconde possibilité ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, UF 7 (1975), pp. 109, 112 (dans leurs études plus récentes, Dietrich et Loretz ont préféré *Yariḥu*) ; Xella, *SSR* 1 (1977), p. 240 ; Dobrusin, *JANES* 13 (1981) 8, n. 12.

¹⁹⁸ Loewenstamm, *IOS* 4 (1974), p. 3.

¹⁹⁹ *Ugaritica* V (1968), p. 550.

²⁰⁰ Fontinoy, *Duel* (1969), pp. 43-44, 98.

androgyné. Quelque attrait que l'idée puisse avoir en général, la morphologie et la syntaxe de ce texte vont formellement à son encontre et Loewenstamm a élevé des objections très sérieuses tirées de l'ensemble de la culture ougaritique.²⁰¹ De toute façon, de Moor a abandonné cette interprétation de notre texte, et préfère maintenant voir comme sujet du verbe un des dieux chassés par *Yarihu*.²⁰² Pourtant, il est bien connu que les verbes de mouvement dans les langues sémitiques prennent comme complément une phrase ou bien adverbiale ou bien accusative.²⁰³ Des points de vue littéraire, morphologique, et syntaxique, donc, l'analyse de *ymgy* comme 3^e personne du masculin singulier, dont le sujet est *Yarihu*, s'impose.

Il faut remarquer que l'ordre de ces noms divins est interverti, sans qu'on sache pourquoi, pour chacune de leurs trois attestations : lignes 9-11 : *ʿttrt w ʿnt* (+ *ʿttrt* + *ʿnt*) ; lignes 22-23 : *ʿnt w ʿttrt* ; ligne 26 : *[ʿt]trt w ʿnt*. Dans ce troisième cas il est possible que les deux noms divins soient à rattacher chacun à une ligne différente du vers, car les verbes suivants sont peut-être à la 3^e personne du singulier et chacun serait donc en rapport avec une seule des deux déesses.

Mais cette question de stichométrie ne porte pas sur l'ordre des noms. Là où cette paire de déesses paraît ailleurs dans ces textes para-mythologiques, l'ordre est *ʿnt w ʿttrt* (texte 7 : 20 ; 8 : 39) et il s'agit bien d'un binôme, car *ʿttrt* est mentionnée de nouveau comme déesse à part dans le premier de ces textes, dans la rubrique écrite en forme abrégée dans la marge.²⁰⁴ Dans les autres attestations de ces deux noms où ils sont séparés mais proches, on trouve les deux ordres : dans la liste des divinités ougaritiques²⁰⁵ et dans un texte rituel²⁰⁶ *ʿnt* vient en premier lieu, tandis que dans une lettre²⁰⁷ c'est à *ʿttrt* qu'appartient cet honneur.²⁰⁸ Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'ordre qui a donné, un millénaire plus tard, la déesse *ʿAttargatis* (< *ʿattar* + *ʿattā*) n'est pas encore figé, mais que le processus d'identification et de fusion a bien déjà commencé, selon texte 7 : 20 et marge. La fusion n'est pas aussi avancée que dans d'autres cas de divinités jumelées, telles que *Kuṭarru-wa-Ḥasīsu* et *Gupanu-wa-Ugaru*, qui peuvent être séparés selon les besoins d'une structure poétique mais dont l'ordre d'apparition n'est jamais interverti ; même dans le cas où le nom divin *Kuṭarru* est remplacé par le titre *hayyānu* (CTA 4 I 24-25), *Ḥasīsu* reste à la seconde place. De plus, chacun des

²⁰¹ UF 14 (1982), pp. 119-23, avec les éléments bibliographiques.

²⁰² *Ex hypothesi sui* ! (de Moor et Spronk, UF 14 [1982], p. 162).

²⁰³ Voir la liste d'exemples de compléments non-adverbiaux en ougaritique dans Pardee, UF 8 (1976), p. 294, avec un exemple du verbe *mgy*.

²⁰⁴ *m ʿttrt mrh* « vers *ʿAttartu* à Mari », un lieu de séjour tout autre que celui de *ʿAnatu-wa-ʿAttartu*, qui, elles, habitent *ʿInbb*. Pour la place et l'interprétation de ce texte de marge, voir Astour, JNES 27 (1968), p. 21 ; Caquot, Syria 46 (1969), pp. 246-48 ; Pardee, JANES 10 (1978), pp. 78-79, 87. Dans l'endroit du texte où se trouve *ʿttrt* dans le texte 7 apparaît une autre dyade, des divinités masculines, dans le texte 8 : *[ʿt]lr w ʿtpr* (ligne 41'). Pour ces questions, voir ci-dessous, chap. VII et VIII.

²⁰⁵ RS 24. 264⁺ : 20, 24 (Ugaritica VII [1978], pp. 1-3 = KTU 1.118) ; cfr. RS 1929.17 : 21, 25 (= CTA 29 = KTU 1.47).

²⁰⁶ RS 24.643 : 7 (Ugaritica V [1968] texte ougaritique 9 = KTU 1.148).

²⁰⁷ RS 18.113A : I 7-8 (PRU V [1965] texte 8 = KTU 2.42).

²⁰⁸ La lecture *ššw . ʿttrt . w ššw . [nt]* proposée par Virolleaud pour RS 18.39 : 6 (PRU V [1965] texte 158) ne paraît pas bonne. Nous y lisons *ššw . ʿttrt . w ššw [.] š [...]* (cfr. KTU 1.86). Pour les associations de *ʿAttartu* avec le cheval, voir Wyatt, UF 16 (1984), p. 333, avec bibliographie.

membres de ces dyades n'a pas une «vie» séparée comme dans le cas de 'Anatu et 'Attartu (sur ce point on ne peut comparer que *Kufarru*); et le processus d'identification des deux déesses est plus récent car l'association la plus étroite n'a pas lieu dans les grands textes mythologiques, mais dans les textes para-mythologiques, rituels, et épistolaires, et le début d'identification (dans l'ordre inverse du nom Attargatis!) n'a lieu que dans un texte para-mythologique (ici texte 7).

Ces conclusions rejoignent de près celles de Hvidberg-Hansen, qui a réuni aussi les témoignages égyptiens : «... il n'est pas question d'identification ou d'amalgame, ni dans les textes ugaritiques, ni dans les matériaux égyptiens».²⁰⁹ Nous ajouterons seulement que le processus d'identification a bien commencé (texte 7), mais que les variations d'ordre montrent que les deux déesses étaient toujours envisagées comme deux,²¹⁰ en étroite association et avec des caractéristiques similaires (ici chasseresses) tandis que l'ordre de mention n'était pas encore fixe. Nos textes para-mythologiques témoignent donc de ce que Margalit a appelé un «transitional stage»,²¹¹ ou mieux encore, une «étape de formation»²¹² de la déesse nouvelle du premier millénaire, ce que Miller appelait «the early history of the Syrian goddess Atargatis».²¹³ Est-il possible que l'intention de cette triple inversion de l'ordre de ces noms divins dans notre texte ait été de montrer clairement qu'il s'agissait bien de deux déesses et non pas de la paire déjà en voie de fusion?²¹⁴

Le mot *nšb* n'est pas encore identifié avec précision, mais son existence comme terme de boucherie est bien établie par le texte administratif RS 16.399 : 16-19 (*PRU* II [1957] texte 128 = *KTU* 4.247) *šl't 'alp mr'i* (17) *šr bmt 'alp mr'i* (18) *in nšbm* (19) *imnym tbth 'alp* «Des côtes de boeuf gras; dix *bmt*²¹⁵ de boeuf gras; deux *nšb* (et) quatre-vingts *tbth* de boeuf». Virolleaud a tout de suite vu le rapport entre ces deux textes²¹⁶ et les commentateurs l'ont suivi dans ce sens. La question étymologique n'est toujours pas résolue.²¹⁷

²⁰⁹ *TNT* (1979) I, p. 111 (cfr. *ibid.*, pp. 84, 87, 94, 100, 106, 109).

²¹⁰ Ainsi Taylor, *JSOT* 23 (1982), p. 100 et nn. 5-7, p. 105.

²¹¹ *Maarav* 2/1 (1979), p. 112, n. 134.

²¹² La phrase de Caquot exprime bien la situation : «les deux déesses sont en voie d'assimilation» (*Stria nel Tardo Bronzo* [1969], p. 73).

²¹³ *JNSL* 9 (1981), p. 124. Wyatt pense qu'à cause du rôle limité de 'Attartu dans les grands textes mythologiques, «A case can be made for the process of fusion of the two goddesses being actually under way during the Late Bronze Age» (*UF* 16 [1984], p. 327). Cette formulation ne choque pas, mais la raison évoquée n'explique pas pourquoi cette déesse n'a pas disparu aussi des textes rituels.

²¹⁴ Ainsi Wyatt, *ibid.*, p. 329, en comparaison avec *'nt w 'ftrt* dans texte 7 : 20. Cependant, la situation est plus compliquée qu'il ne le pense : son sujet est la disparition de 'Attartu (en faveur de 'Anatu), mais c'est justement dans le texte 7 : 20 que 'Attartu figure en tant que divinité individuelle, et non 'Anatu ! Cette inconséquence relèverait-elle du fait que là il s'agit de la 'Attartu de Mari ? Voir ici la note 204 et notre discussion du texte 7.

²¹⁵ Dans ce contexte de termes de boucherie, il est peu probable que *bmt* désigne tout le corps du boeuf («possibly a whole carcass», Vaughan, *bāma* [1979], p. 5), et même pas le «rib-cage» (*ibid.*) car on trouve les «côtes» à la ligne précédente. Il s'agit plutôt, comme Virolleaud le pensait (*GLECS* 6 [1953], p. 44 «échine»), d'une partie précise de la carcasse, et *bmt* est donc peut-être l'équivalent prosaïque du *ktp* poétique.

²¹⁶ *GLECS* 9 (1961), p. 51. Nous croyons que ces rapports infirment la tentative de Caquot d'expliquer *nšb* par l'araméen *nešbā* «filet de chasse» (*ACF* 74 [1974], p. 433, n. 3).

²¹⁷ Cfr. Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), pp. 90, 93-94 ; Ajjan, *Notes* (1983), p. 13.

Pour *ktp*, les apports de l'ougaritique et des autres langues sémitiques sont beaucoup plus abondants, et ils mènent aux sens d'«épaule» ou «omoplate», c'est-à-dire, peut-être, «paleron» comme terme de boucherie. Selon les données ougaritiques, *ktp* se trouve uniquement dans les textes mythologiques, et non pas dans les textes rituels, ni dans les textes administratifs; d'où notre suggestion (note 215) que l'équivalent en prose serait peut-être *bmt* (nous ne voulons pas dire, bien sûr, que *bmt* n'est pas un terme poétique, mais que ce mot a un usage poétique et un usage administratif, tandis que *ktp*, selon nos données actuelles, n'est connu que dans les textes poétiques).

Après *ktp*, se présente une difficulté de lecture et, en outre, on s'attendrait à y trouver un mot de plus pour que la ligne soit plus équilibrée. Pour la question de lecture, de Moor a une fois proposé *ktp[h]*²¹⁸ et dans *KTU* on trouve «*ktp* (Rasur : h?/x)». Il y a bien un signe effacé mais on voit que la tête d'un trait de séparation apparaît devant le signe effacé (ainsi la copie dans *Ugaritica* V). Si donc le scribe a pensé inscrire autre chose que le texte actuel, l'autre mot venait après *ktp* et n'en faisait pas partie. Dietrich et Loretz pensent voir les traces d'un {l} après *ktp* et proposent comme texte original *w 'nt ktp 'alp lh*, que le scribe aurait escamoté en commençant par {l} au lieu du {a}.²¹⁹ Pourtant, le signe effacé ressemble plutôt à {t, z} qu'à {l} car il y a des traces non seulement d'un clou vertical mais d'un clou horizontal à droite, avec la tête vers la droite. Cependant les traces sont trop faibles et brouillées pour permettre de proposer une lecture. Nous sommes toutefois d'accord avec Dietrich et Loretz quand ils disent que la ligne est «zu kurz» et nous proposons aussi un oubli du scribe, peut-être s'agissait-il de *t'bd* (voir les lignes 12-13, où ce verbe est répété dans les deuxième et troisième lignes du vers). Comme Dietrich et Loretz, nous croyons que le scribe s'est trompé de signe en commençant le mot qui devait venir après *ktp*, qu'il s'est rendu compte de sa faute et l'a effacée mais en repartant il a oublié d'inscrire le mot qu'il fallait.

bhm yg'r tgr (12) *bt 'il*

L'huissier de la maison de 'Ilu les gronde,

pn lm rlb t'dbn (13) *nšb*

Afin qu'elles ne servent pas un (morceau du) *nšb* à un chien,

l 'inr t'dbn ktp

Qu'elles (ne) servent (pas) un (morceau du) paleron à un chiot.

Comme nous l'avons déjà dit, nous trouvons que la ligne *w 'nt ktp* est trop courte (nous parlons de métrique, bien sûr, et non de syntaxe), mais ce n'est pas une raison suffisante ni pour faire de *bhm* un *hapax legomenon* ougaritique qui aurait le sens «agneau» ni pour enlever l'expression prépositionnelle au verbe *g'r*.²²⁰ Si on enlève *bhm* à la ligne qui suit, pour améliorer l'équilibre de la ligne qui précède, on détruit l'équilibre de cette ligne qui suit : les nouveaux comptes seraient

4/10/23

4/12/29

3/11/27

Il s'agit d'une forme de déséquilibre où la/les première(s) ligne(s) est/sont plus courte(s) que la/les suivante(s), qui n'a son pareil dans ce texte qu'aux lignes 19-21 : le schéma est alors AAB au lieu de ABB. Il y a enfin l'argument de la structure interne de ce texte : à la ligne 14 on a bien l'expression *b...g'r* ; ceci montre que cette expression avec complément en *b-* était dans l'esprit de l'«auteur» de

²¹⁸ *UF* 2 (1970), p. 349 ; abandonnée par de Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 162.

²¹⁹ *UF* 13 (1981), p. 94.

²²⁰ Margulis, *UF* 2 (1970), pp. 132, 135 ; idem, *UF* 8 (1976), pp. 173-74 ; idem, *Maarav* 2/1 (1979), pp. 90-95. Malgré Margulis qui pense que *g'r* porte sur toute l'assemblée des dieux qui assistent au festin, nous croyons que le tableau proposé ici, dans lequel 'Attartu et 'Anatu seules servent le *nšb* et le *ktp* au «chien», est préférable. Pour une première critique de l'interprétation de Margulis, voir Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 186, et pour les attestations de *g'r + b*, voir Pardee, *UF* 7 (1975), p. 343 ; 8 (1976), pp. 224-25.

ce texte. Si on enlève le *b-* comme complément de *g^cr* à la ligne 12, on perd cette structure de répétition qui nous semble fournir l'impulsion de ces deux vers. Nous sommes donc de l'avis que le bien qu'on fait à la ligne précédente en y ajoutant *bhm* est plus que contrebalancé par le mal, lexique, syntaxique, dramatique, et « métrique », qu'on fait à la ligne suivante en l'y enlevant, et qu'il est de meilleure méthode de voir dans le signe effacé l'indice d'un texte fautif que de créer les difficultés que nous venons d'énumérer. Il n'y a en tout cas aucune raison tirée du sémitique comparé pour nier que *bhm* puisse être une forme du duel.²²¹

Nous ne savons rien sur « l'huissier de la maison de *ʿIlu* » à part la donnée du vers suivant qui nous informe que *ʿIlu* est « son père ». Titre généalogique ou honorifique ? Il n'y a qu'un dieu à Ougarit qui soit connu comme huissier, *Rašap* : RS 12.61 : 2-4 (*PRU* II [1957] texte 162 = *KTU* 1.78) *ʿrbt špš tgrh ršp* « Le soleil est 'entré', *Rašap* (étant) son huissier ». En outre, plusieurs savants ont vu dans le nom divin *ršp hgb* le sens « *Rašap* portier ».²²² Ceci cadre assez bien avec l'identité de *Rašap* et Nergal²²³ et surtout avec les associations entre Héraclès, Nergal, et *nrgwl klb* à Palmyre.²²⁴ Cazelles croit que l'huissier, c'est le « chien fidèle ».²²⁵ Nous ne croyons pas que le terme *tgr* aurait été employé pour le « gardien de porte » qu'est un chien (cfr. *šōʿer* en hébreu biblique employé uniquement pour des êtres humains) et nous nous permettons de douter que notre texte fasse référence à un chien qui parle. Par contre, le chien est apparemment un déguisement du dieu *Yarihu* et ce dieu forme une paire avec *Rašap* selon texte 8 : 40'. *Rašap* serait-il l'huissier de *Šapšu* et *Yarihu* celui de *ʿIlu* ? Il existe encore une explication, que nous préférons ne serait-ce que pour réduire le nombre de rôles joués par *Yarihu* dans ce texte (on conçoit difficilement, en effet, que *Yarihu* soit en même temps le chien et le gardien qui gronde au sujet de ce même chien), c'est-à-dire que l'huissier de la maison de *ʿIlu* serait la divinité *Šunama* nommée à la ligne 19 ; voir le commentaire ci-dessous sur *tkmn w šnm*.

Une fois la lecture (*ʿkʿ[1]ʿbʿ*) établie à la ligne 5, le mot qui paraît bien non-sémitique *rlb* est certainement à corriger en *klb*.²²⁶ Ceci dit, nous ne comprenons pas pourquoi on voudrait

²²¹ Et l'arabe et l'accadien ont des formes communes pour les deux genres des pronoms indépendants et suffixes du duel (Whiting, *JNES* 31 [1972], p. 336). Cfr. Gordon, *UT Supplement* (1967), p. 551, §19.775 ; Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 433 ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 186 ; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), pp. 45, 47 ; Ajjan, *Notes* (1983), p. 12.

²²² Le premier semble être Caquot, cité sans référence par Du Mesnil du Buisson, *Etudes* (1970), p. xvii ; voir aussi, Fulco, *Rešep* (1976), p. 44 ; Xella, *Testi I* (1980), p. 83 ; idem, *RSF* 9 (1981), pp. 122-23 ; Scandone Matthiae et Xella, *RSF* 9 (1981), p. 151.

²²³ Voir dernièrement Dion, *Delcor* (1985), pp. 146-47.

²²⁴ Voir Milik, *Dédicaces* (1972), pp. 166-69. Ce *nrgwl klb* ne nous aide pas à comprendre notre texte, car ici c'est l'huissier qui gourmande les déesses pour avoir donné des bons morceaux au chien.

²²⁵ *AEPHER* 86 (1977-78), p. 219.

²²⁶ Le premier à suggérer la lecture (*lm . klb*), au lieu de la lecture (*l mgr lb*) de Virolleaud, était Hillers (*BASOR* 198 [1970], p. 46 ; cfr. Pope, *Stinespring* [1972], pp. 172, 182-83). Margulis (*UF* 2 [1970], p. 132 ; suivi par Rainey, *JAOS* 94 [1974], p. 186) a proposé de lire (*lm <lk>lb*), c'est-à-dire de faire du clou vertical (le *(g)* de Virolleaud) un *(l)*, et de prendre *lm* dans le sens de « pourquoi » ou avec un sens emphatique—tout ceci parce qu'il attachait *pn* au vers précédent comme nom divin. Caquot (*ACF* 74 [1974], p. 433, n. 5) et Rainey (*JAOS* 94 [1974], p. 186) ont donné la bonne explication épigraphique, c'est-à-dire que le *(g)* de Virolleaud n'en est pas un mais plutôt un trait de séparation. On n'a même pas besoin de dire, comme Rainey, que le trait est « oversize » : c'est un trait séparatif de taille normale qui n'a pas le tiers de la largeur des *(g)* de ce texte. Il n'y a

changer *pn* (ligne 12) en *hn*²²⁷ ou garder la lecture *pn* en lui donnant un sens plus ou moins équivalent à *hn*,²²⁸ ou un sens de conjonction à polarité positive,²²⁹ ou un sens de conjonction équivalente de l'adverbe négatif *l*.²³⁰ Sans verser dans le «pan-hébraïsme», il nous paraît légitime de voir dans *pn* l'équivalent sémantique de l'hébreu *pen* (quelle que soit l'origine du mot²³¹), particule finale négative qui s'emploie dans le discours direct et dans le discours indirect mais qui ne sert que rarement à commencer le discours direct. Puisque la première ligne de ce vers est, sans doute possible, narrative, il nous semble, d'après la syntaxe normale de *pen* en hébreu, que les deux lignes suivantes le sont aussi. Une conjonction finale à polarité négative convient parfaitement au contexte, où on trouve ce verbe *g'r* «gourmander, gronder». Quand on reconnaît que le discours direct ne se trouve nulle part dans ce texte, *pn* s'intègre très bien à son contexte comme particule finale négative du discours indirect.

D'après la comparaison de notre texte et CTA 16 I 1-5, il ne peut pas y avoir de doute sur le sens général de *'inr*, car dans les deux textes ce mot est en parallèle avec *k/b* «chien»; c'est donc la question d'étymologie qui fait difficulté. Récemment on a pensé trouver l'étymologie de *'inr* : ou bien l'accadien *mīrānu/mūrānu/ūrānu* «chiot»,²³² ou bien l'amharique *'anar* «panthère». ²³³ Il y a des objections de poids contre l'étymologie accadienne. La plus grande, c'est que l'ordre des lettres est *'inr* non *'irn*, ensuite que la première voyelle est *i* et non *u*, enfin que le mot *ūrānu* se trouve uniquement dans le texte lexique *malku* = *šarru* (V 43).²³⁴ Mais le fait que ce texte lexique contient bon nombre de mots ouest-sémitiques²³⁵ et que *mīrānu* se trouve déjà en accadien archaïque,²³⁶ nous

plus de base épigraphique, donc, pour appuyer ceux qui retiennent encore la lecture de Virolleaud (dernièrement, Aartun, *UF* 15 [1983], p. 2; idem, *UF* 16 [1984], pp. 43-44; Ajjan, *Notes* [1983], p. 13).

²²⁷ Hillers, *BASOR* 198 (1970), p. 46; Pope, *Stinespring* (1972), p. 183; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 186 (première solution); Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 110; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), pp. 90, 94, 97; idem, *Helck* (1984), p. 638; idem, *UF* 17 (1986), p. 110; Xella, *SSR* 1 (1977), p. 238; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), pp. 36, 37, 47.

²²⁸ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 550 («*pn*»); L'Heureux, *Rank* (1979), p. 166; Margalit, *Maarav* 2/1 (1979), pp. 96, 97; Ajjan, *Notes* (1983), p. 13; cfr. Garr, *JNES* 45 (1986), p. 52, n. 50.

²²⁹ Fensham, *UF* 3 (1971), p. 22: «taken as positive»; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 186, seconde solution: «*p* + *n* like *w* + *n*»; Aartun, *Partikeln* II (1978) 88: «dann».

²³⁰ De Moor, *UF* 1 (1969), pp. 168, 171: «you should not»; idem, *UF* 2 (1970), p. 349; de Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 162: «one does not»; Dahood, *Biblica* 51 (1970), pp. 398-99.

²³¹ Aartun prête à l'hébreu *pen* et à l'ougaritique *pn* une même origine (*Partikeln* II [1978], pp. 86-88), mais le problème de la polarité négative de *pn* dans les deux langues (par rapport à *p*) demeure.

²³² Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), pp. 38-39; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), pp. 90, 94; idem, *Helck* (1984), p. 638; de Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), pp. 162, 180-81 «completely certain now».

²³³ Aartun, *UF* 15 (1983), pp. 3-5.

²³⁴ Voir *CAD* M₂, p. 105 et *MSL* 8/2 (1962), p. 74.

²³⁵ A commencer par *malku* ! Cfr. aussi *zi-i-bu* = *bar-ba-ru* (*malku* = *šarru* V 44; voir *CAD* Z, p. 106, B, p. 108) et *aq-ra-bu* = *zu-qa-qi-pu* (*malku* = *šarru* V 54; voir *CAD* A₂, p. 207; Z, p. 164).

²³⁶ *MAD* 3 (1957), p. 182 (donc le /m/ ne provient pas du développement tardif /w/ > /m/ mais semble plutôt être préformante et la racine pourrait être *'rn*).

amène à la conclusion que la forme *ūrānu* est une forme ouest-sémitique du mot. Ainsi la comparaison de ce mot avec *ʾinr* en ougaritique paraît s'imposer et on est obligé de voir dans les formes différentes le phénomène bien connu de métathèse.²³⁷

- (14) *b ʾil ʾabb gʾr* *ʾIlu*, son père, il gronde aussi ;
yīb ʾil ʾkrʾ (15) *ʾašʾk ʾl[rh]* *ʾIlu* s'assoit, il rassemble [sa] beuve[rie],
ʾil yīb b mrzḥ *ʾIlu* s'assoit dans son festin-*mrzḥ*.

Encore un problème dans l'interprétation générale de ce texte : pourquoi l'huissier gronde-t-il «son père» *ʾIlu* ? Ce serait assez facile à comprendre si c'était *ʾIlu* lui-même qui «faisait le chien» sous les tables — une activité qui ne sied pas à un chef de panthéon — ce qui mériterait d'être blâmé. Si nous n'acceptons pas cette interprétation, il nous semble néanmoins que le sens du vers s'y apparente, c'est-à-dire que, comme plusieurs commentateurs l'ont proposé,²³⁸ *ʾIlu* est l'objet de cette gronderie parce que le bon ordre du festin se dégrade. En effet, après ce moment on n'entend plus parler de chienneries et, après le festin-*mrzḥ*, les déesses *ʾAnatu* et *ʾAštartu* s'en vont à la chasse (en y amenant le chien de chasse ?). Il nous semble que le sens de *gʾr* est en tout cas trop fort pour que le sens de la ligne 14 soit simplement que l'huissier convoque *ʾIlu* au festin-*mrzḥ*, bien que ceci soit une partie de son rôle.²³⁹ La gronderie visait-elle simplement l'absence de *ʾIlu* au *mrzḥ* ? — explication bien banale. Quoi qu'il en soit de la cause de la réprimande, c'est parce qu'il est fils de *ʾIlu* que cet huissier ose gronder le père des dieux : cette réprimande de la part d'un personnage qui devrait normalement se trouver assez bas dans la hiérarchie ne s'explique que par l'intimité familiale.

L'élément nouveau de notre étude de ce vers est la lecture *kr*²⁴⁰ qui, du point de vue épigraphique, est assez solide (voir nos remarques textuelles). Les appuis étymologiques ne sont pas des meilleurs pour le sens que nous proposons, «offrir un festin» ou «inviter à un festin» : ils se

²³⁷ L'étymologie d'Aartun ne serait pas fautive pour autant ; au contraire, il est possible que le mot amharique, s'il est bien sémitique, représente une forme sans métathèse et qui a subi une autre évolution sémantique. Le grand problème qui demeure est celui des rapports entre ce mot *ʾinr* et le mot *ʾirn* dans le texte concernant des présages à partir de naissances anormales du petit bétail (RS 24.247+ : 33'). Cathcart et Watson (*PIBA* 4 [1980], pp. 38-39) et de Moor et Spronk (*UF* 14 [1982], pp. 162, 180-81) laissent entendre que les deux formes peuvent avoir un sens identique, mais, à moins de voir une faute dans RS 24.247+, cette identification est plutôt étonnante. Comme nous avons fait remarquer dans notre édition de ce texte (*AfO* 33 [1986], pp. 135-36), d'après les parallèles de l'accadien, le sens «chiot», ou plutôt «chien», est possible dans ce texte de présages, mais le contexte est endommagé et le nom de n'importe quel animal aurait pu figurer à cet endroit. En raison du parallélisme bien établi de *ʾinr* et *kīb*, donc, il est préférable, jusqu'au jour où nous aurons de nouvelles données, de voir en *ʾirn* du texte de présages un animal autre que le chiot.

²³⁸ Mais souvent avec des interprétations globales du texte qui diffèrent de la nôtre : cfr. Virolleaud, *CRAI* 1962, p. 112 ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 550 ; L'Heureux, *Rank* (1979), p. 167 ; Margalit, *Maarav* 2/1 (1979), p. 92.

²³⁹ Xella, *SSR* 1 (1977), p. 243. Tout indique, à notre avis, qu'il y a un déplacement du *dbḥ* au *mrzḥ* (voir nos remarques sur le vers suivant). Nous ne pouvons donc être d'accord avec Cathcart et Watson qui croient que *yīb* aux lignes 14 et 15 signifie «rester assis» (*PIBA* 4 [1980], pp. 38, 40, 45). En outre, voir dans *hīk* à la ligne 17 un optatif et par suite faire de tout le texte entre *gʾr* (ligne 14) et *l hzrh* (ligne 18) le discours de l'huissier (ainsi de Moor, *UF* 16 [1984], p. 356) nous semble aller à l'encontre de la syntaxe ougaritique ; on comprendrait ainsi, peut-être, la séquence *yštl...hīk*, mais non pas le contraire.

²⁴⁰ Voir déjà Pardee, *AfO* 28 (1981-82), p. 267, n. 36.

limitent à un verset biblique²⁴¹ et à la racine sud-arabe *krw* qui a des rapports avec la chasse,²⁴² un aspect qui capte notre attention à cause des mots *mšd/šd* à la première ligne.

Pour le début de la ligne 15, voir nos remarques textuelles. A cause des lectures incertaines, il nous manque l'apport d'un complément d'objet direct certain pour cerner le sens du mot *'kr'* à la fin de la ligne 14. Nous avons pensé à un nom à préformante *'aleph* de la racine *škr* «s'enivrer» < *šikaru* «bière»; mais ceci reste bien du domaine de l'hypothèse car une telle forme nominale n'est connue, ni en ougaritique, ni dans d'autres langues sémitiques. La suggestion émise par de Moor, de restituer (*'ašk[rr]*) avec le sens de «henbane», c'est-à-dire «la jusquiame» (*Hyoscyamus aureus* L. ou *Hyoscyamus muticus* L.),²⁴³ a l'avantage de reposer sur un mot qui existe bel et bien en ougaritique, un mot qui désigne une plante dans le traité ougaritique d'hippiatrie.²⁴⁴ Nous y avons pensé pour RS 24.258, bien sûr, puisque nous avons édité le texte hippiatrique, mais nous n'avons pas trouvé moyen d'insérer ici un nom de plante.²⁴⁵

Il n'est pas possible de reprendre ici dans tous ses détails le dossier du festin-*marziḫu*. La question qui nous intéresse pour l'instant, c'est de savoir dans quel sens ce *marziḫu* est le *marziḫu* de *'Ilu*.²⁴⁶ Une inscription phénicienne récemment publiée qui contient ce mot nous donne une nouvelle divinité dédicataire de *mrzḫ*, en l'occurrence *šmš* (≡ *špš* ougaritique).²⁴⁷ A part le texte que nous étudions, il n'y a qu'un texte d'Ougarit qui parle avec certitude²⁴⁸ du *marziḫu* d'une divinité :

²⁴¹ II Rois 6 : 23 wayyikreh lāhem kērāḥ g²dōlāḥ «et il leur offrit un grand festin».

²⁴² Biella donne le sens de «(festin de) la chasse rituelle» (*Dictionary* [1982], p. 252) mais Beeston, *et alii*, ne reconnaissent que le sens de «fosse pour capturer du gibier» (*Dictionary* [1982], p. 79). Le verbe *qerû* «inviter» et le nom *qeritu* «festin» existent bien en accadien (*CAD Q*, pp. 240-43), mais si on peut se fier à l'orthographe en *q*, ils semblent dériver de la racine *qr'*.

²⁴³ *UF* 16 (1984), p. 355-56; cfr. *OTS* 24 (1986), p. 6..

²⁴⁴ Dans le texte hippiatrique, à la ligne 13 de RS 17.120, le texte de base de notre édition (*Les textes hippiatriques* [1985], pp. 22, 59).

²⁴⁵ De Moor y arrive seulement en lisant (*kb*) à la ligne précédente. Voir nos remarques textuelles : la lecture (*kb*) n'est possible que par une correction du texte. Sans cette lecture, il est bien difficile d'accepter la présence ici d'un nom de plante. Et même avec cette lecture ! Dirait-on «être assis comme dans la jusquiame» pour dire «être assis sous l'influence de la jusquiame» ? Il y a lieu d'en douter et de Moor ne cite aucun parallèle pour une telle syntaxe. La traduction littéraire donnée par de Moor est «as with henbane» (p. 356); d'après la préposition «with», il faut conclure qu'il analyse le *b* comme indiquant l'instrument ou l'accompagnement. L'instrument de quoi ? Du fait d'être assis ? Mais *yṭb* n'est pas un verbe transitif et il ne prend pas normalement un complément d'instrument. Et on ne serait pas sous l'influence de la jusquiame si on était assis à côté d'elle. Par contre, la restitution *-h* comporte un bon parallèle syntaxique avec *mrzḫh* (pour ce genre de parallélisme, celui des particules, voir notre *Parallelism* [1987]). Si nous nous montrons très sceptique envers la restitution du mot *'aškr* dans RS 24.258, il nous semble plus vraisemblable qu'il pourrait s'agir du mot «jusquiame» dans le texte hippiatrique (ainsi Cohen et Sivan, *Hippiatric* [1983], pp. 27-28). Bien que ce mot ne se trouve pas dans une autre langue sémitique avec *'aleph* préformante, le fait que la plante a été utilisée jusqu'à une époque récente en hippiatrie rend cette explication attrayante.

²⁴⁶ Pour la question de l'agencement des appartements de *'Ilu* par rapport au *mrzḫ*, voir nos remarques sur le vers suivant.

²⁴⁷ Avigad et Greenfield, *IEJ* 32 (1982), pp. 118-28.

²⁴⁸ Il y a d'autres témoignages ambigus. RS 18.01 (*PRU* IV [1956], p. 230) est un acte juridique qui marque le transfert d'un vignoble de l'Ištar «*ḫur-ri*» aux *marziḫu* des villes de Ari et de Siyannu, mais il n'est pas dit de

dans un texte accadien²⁴⁹ on trouve la phrase L Û . M E Š *mar-ze-i ša-at-ra-na* (le déterminatif DINGIR fait défaut) «les membres du *marziḫu* de Šatrana». Ce dieu est étranger à Ougarit et d'origine inconnue (peut-être élamite).²⁵⁰

Plus tardivement, c'est seulement dans les textes nabatéens qu'on retrouve la mention explicite d'une divinité en rapport direct avec le *mrzḫ* : *mrzḫ 'bdt 'lh'* «le *mrzḫ* du dieu [= roi divinisé] Obodat» ;²⁵¹ *mrzḫ dwšr' 'l' g'y'* «le *mrzḫ* de Dušara, dieu de Gaya [ville dans le Wadi Mousa]».²⁵² A Palmyre on trouve des phrases telles que *brbnwt mrzḫwth dy kmry bl* «à cause de sa présidence de la symposiarchie des prêtres de Bol»²⁵³ — ce qui ne veut pas dire forcément qu'il s'agissait du *mrzḫ* de Bol.

Il n'y a donc pas d'attestation épigraphique d'un *marziḫu* de 'Ilu / El et, de plus, l'attribution formelle d'un *marziḫu* à une seule divinité est si rare qu'on doit se demander si c'était bien cela l'organisation habituelle de cette institution.²⁵⁴ La formule *mrzḫh* «son *marziḫu*» de notre texte veut-elle dire que 'Ilu était censé avoir un *marziḫu* à Ougarit (qui aurait eu sa réplique céleste)²⁵⁵ ou simplement qu'une divinité de l'importance de 'Ilu était censée être chef de son *marziḫu* comme l'étaient les grands de la terre ? Nous ne saurions le dire mais nous penchons vers la première explication à cause des quelques mentions explicites de *marziḫu* rattaché à une divinité. Serait-il possible dans l'ancien Orient que certaines associations d'un genre précis — c'est-à-dire le *marziḫu* — soient dédiées à une divinité et d'autres pas ? Quoi qu'il en soit du sens précis de «son *marziḫu*», c'est-à-dire celui de 'Ilu, l'existence de quelques attributions explicites du *marziḫu* à une divinité laisse supposer que si le «sanctuaire aux rhytons» découvert au cours des fouilles de 1979-84 à Ras Shamra²⁵⁶ représente un *marziḫu*, comme Yon l'a une fois laissé entendre,²⁵⁷ la plate-forme qui s'appuyait contre le mur oriental aurait pu servir de piédestal pour la statue ou pour une autre forme de représentation plastique de la divinité à laquelle était dédié ce *marziḫu*.

façon explicite qu'il s'agit du *marziḫu* de cette Ištar. Dans RS 19.103 (PRU V [1965] texte 32 = KTU 4.642) on trouve trois fois *mrzḫ 'n* [...] et une fois *mrzḫ* [...]. Virolleaud n'a pas proposé de restitution mais Eissfeldt a tout de suite proposé la restitution *mrzḫ 'n[t]* (SDAWB 1965, p. 20) et plusieurs autres ont marqué leur accord (Miller, Claremont [1971], p. 45 ; Pope, Stinespring [1972], p. 192 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, KTU [1976], texte 4.642 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 147).

²⁴⁹ RS 15.70 : 4, 7, 10-11, 15-16 (PRU III [1955], p. 130).

²⁵⁰ Edzard, *Götter* (1965), pp. 119-20.

²⁵¹ RES 1423 : 2-3 ; cfr. Starcky, SDB 7 (1966), pp. 972, 1015.

²⁵² Negev, IEJ 13 (1963), 113-14 ; cfr. Starcky, SDB 7 (1966), p. 897.

²⁵³ Lidzbarski, *Ephemeris* II (1908), pp. 281-82. Voir aussi le texte du temple de Baalshamim cité plus bas, dans la discussion du vers suivant.

²⁵⁴ Cfr. surtout le contrat de *mrzḫ* en langue ougaritique (Miller, Claremont [1971], pp. 37-48 = KTU 3.9), qui ne fait mention d'aucune divinité.

²⁵⁵ Ainsi Eissfeldt, *Ugaritica* VI (1969), p. 193 : «Freilich wird dieser El eigene Thiasos eine Projektion des von einer menschlichen Gemeinschaft gebildeten, unter Els Patronat stehenden und gelegentlichen Ausschreitungen ausgesetzten Thiasos in der Götterwelt sein» ; Miller, Claremont (1971), p. 45 ; Tarragon, *Culte* (1980), pp. 145-46.

²⁵⁶ Mallet, «Le temple aux rhytons», dans RSO III (1987), pp. 213-48.

²⁵⁷ *Temples* (1984), p. 50 : «une sorte d'association».

En ce qui concerne la nature du *marziḫu* à Ougarit, les uns insistent sur le côté funéraire et dépravé du festin,²⁵⁸ d'autres sur le côté social.²⁵⁹ Notre texte met bien l'accent sur l'aspect de la consommation abusive d'alcool au cours du festin : on voit *ʾIlu* tomber comme un mort après avoir rencontré un être démoniaque et sous l'influence du vin qu'il avait bu au *marziḫu*. Comme le dit Pope lui-même,²⁶⁰ il n'y a pas de mention explicite dans aucun texte ougaritique d'activité sexuelle au *marziḫu*. Pope croit quand même qu'on peut voir dans la présence du chien dans notre texte une allusion à de tels rites, car selon les accusations faites contre les chrétiens c'était un chien qui renversait les bougies et qui amenait ainsi l'obscurité nécessaire pour les infamies sexuelles que devaient pratiquer ces chrétiens. Nous remarquerons seulement que le chien ne se trouve dans notre texte que dans la partie qui parle du *dabḫu*, donc avant que *ʾIlu* ne se rende au *marziḫu*. Ce chien peut bien être un précurseur du chien des prétendus rites chrétiens, mais nous ne voyons rien de ce genre ici, où le chien semble être ou bien le dieu *Yariḫu*²⁶¹ déguisé en chien de chasse de *ʿAnatu* et de *ʿAḫtartu*, ou bien une expression métaphorique de l'humiliation de *Yariḫu* ou de *ʾIlu*.

Si ce *marziḫu* est un festin funéraire, on doit se demander de quel mort *ʾIlu* fêtait la mémoire selon notre texte et pourquoi plusieurs des autres *marziḫu* étaient dédiés à des divinités assez disparates (*Šatarna* est dieu de la justice et de la médecine,²⁶² *Dušara* le dieu principal des Nabatéens, *šmš* divinité solaire, et *ʿbdt* un roi divinisé). On pourrait dire que trois de ces dieux ont des rapports avec la mort (*šmš/špš* comme psychopompe, *ʿbdt* comme roi décédé, et *Šatarna* comme dieu de la médecine). Mais nous ne trouvons pas entre ces divinités et entre toutes les manifestations du *marziḫu* le fil conducteur qui nous permettrait de dire exactement la nature du festin.

(17) <i>ʾil hlk l bth</i>	<i>ʾIlu</i> s'en va à sa maison,
<i>yštql</i> (18) <i>l ḫzrh</i>	arrive à sa cour ;
<i>yʿmsn nn</i>	<i>Tukamuna-wa-Šunama</i>
<i>ṭkmn</i> (19) <i>w šnm</i>	le soutiennent.

Les charnières du texte ressortent assez clairement du point de vue du vocabulaire, mais non pas du point de vue des mouvements qui sont derrière ces mots. La première ligne nous disait que *ʾIlu* sacrifiait dans sa maison mais maintenant nous apprenons qu'il rentre à sa maison. Quand l'a-t-il quittée ? La solution la plus facile est de dire que son départ est indiqué à la ligne 14 où nous apprenons que l'huissier—qui dit huissier dit porte—le gronde et que *ʾIlu* s'assoit dans son *marziḫu*. Mais le texte ne dit pas explicitement que *ʾIlu* a quitté sa maison. Que pouvait signifier le fait que *ʾIlu* aurait quitté sa maison ? Si la maison de *ʾIlu* était conçue comme ressemblant à un palais d'Ougarit, elle aurait eu un grand nombre de pièces, dont l'une serait la salle de *dbḫ* (là où l'autel se trouvait dans un temple ?), une autre la salle du *marziḫu*, et d'autres les chambres privées. Notre texte semble donc marquer la progression de *ʾIlu* de l'une à l'autre de ces salles et enfin vers ses

²⁵⁸ Surtout Pope, *Stinespring* (1972), pp. 183-89, 190-94 ; idem, *AAAS* 29-30 (1979-80), pp. 141-43. Voir la citation approbatrice des travaux de Pope par Grottanelli, *RSO* 57 (1983), pp. 58-59.

²⁵⁹ Surtout Greenfield, *AcAn* 22 (1974), pp. 451-55 ; Avigad et Greenfield, *IEJ* 32 (1982), p. 125.

²⁶⁰ *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 143.

²⁶¹ Qui aurait donné la lumière, non pas l'obscurité !

²⁶² Edzard, *Götter* (1965), p. 119.

appartements privés.²⁶³ Trois textes de Ras Shamra qui font allusion au *marziḥu* peuvent s'interpréter dans ce sens, car dans tous les trois on trouve la mention d'une maison où se trouve le *marziḥu* : (1) *il-te-qi* É L Ū . ME Š *mar-ze-i ša ša-at-ra-na ù it-ta-din* É *mIb-ra-mu-zi [ki-t-m]a* (?) É-šū-nu «...a pris la maison des membres du *marziḥu* de Šatrana et a donné la maison de Ibramuzi [comme (?) leur maison].²⁶⁴ (2) RS 15.88 (*PRU* III [1955], p. 88) marque l'affirmation du droit de propriété des L Ū . ME Š *mar-za-i* sur la maison du *mrzḥ* (É L Ū . ME Š *mar-za-i*). (3) Le contrat en langue ougaritique qui rend compte de l'établissement d'un *marziḥu* dans une maison privée précise que cette association disposera d'une pièce qui servait auparavant comme entrepôt : *mrzḥ d qny šmmn b btw w št 'ibsn lkm* «*marziḥu* que Šamumanu établit dans sa maison ; je mets l'entrepôt à votre disposition».²⁶⁵ C'est surtout ce dernier texte qui indique de façon spécifique de quelle pièce il s'agit et qui nous permet de penser que la maison de 'Ilu, dans la mesure où elle était conçue comme ayant une organisation semblable à une maison terrestre, aurait contenu une salle spéciale pour le *marziḥu*. Ce mot aurait donc dans notre texte en même temps le sens de l'institution sociale/culturelle, du groupe qui s'y rassemble, et du lieu de rassemblement des membres.

L'obligeance de J. Teixidor, qui a bien voulu discuter avec nous les faits que nous citerons dans un instant, nous a permis d'élaborer un modèle possible de la maison de 'Ilu dans lequel la salle du *marziḥu* trouve sa place.²⁶⁶ Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre a livré une occurrence heureuse, pour notre propos, d'inscriptions et d'objets. L'inscription principale est le n° 21 : *lb ylrḥ 'lwl šnt 37[8 ?] smk' dnh 'bdw w qrbw bny m[rzḥ] 'ln l lb' l šm'n w l dwr[hln 'lhy' t]b[y] l h[wn...]* «Au mois de Eloul de l'an 378 (?) (septembre 67 ?), cette salle de banquets a été faite et consacrée par les membres du thiasse que voici à Baalshamin et à Dourahloun, dieux bons, pour eux...».²⁶⁷ L'inscription n° 22 contient les noms des membres : à la première ligne on trouve onze noms et puis une cassure ; à la ligne 2 six noms.²⁶⁸ L'écriture de la seconde ligne est différente de celle de la première ligne et l'écriture du dernier nom de cette seconde ligne est encore différente des autres. On ne peut pas dire, donc, à quel chiffre se montait l'effectif de ce *mrzḥ*, mais il semble que le nombre minimum serait représenté par les onze noms inscrits de la même écriture.

La première inscription se trouve sur une banquette que doit désigner le mot *smk'* de l'inscription, employé par synecdoque pour la salle de banquet ; cette banquette se situait à côté du sanctuaire. Près de cette banquette ont été trouvés deux autels, l'un juste à côté, érigé à peu près en même temps que la banquette (sept ans après la première inscription, donc en l'an 73²⁶⁹), l'autre en

²⁶³ Voir de Moor, *UF* 1 (1969), p. 172. L'usage ougaritique va à l'encontre de l'opinion selon laquelle *hlk/yšql* / voudrait dire «quitter (un lieu)» : Caquot (*ACF* 74 [1974], p. 433) et Cathcart et Watson (*PIBA* 4 [1980], p. 46) ont suggéré que *hlk* / signifiait «quitter», *yšql* / «arriver» ; selon Ajjan les deux expressions signifieraient «quitter» (*Notes* [1983], pp. 8, 14). Voir la liste d'attestations dans Pardee, *UF* 7 (1975), pp. 345, 367.

²⁶⁴ RS 15.70 : 3-6 (*PRU* III [1955], p. 130) ; cfr. aussi les lignes 7, 9, 14.

²⁶⁵ Miller, *Claremont* (1971), 37-59 ; voir aussi l'étude de Dietrich et Loretz, *UF* 14 (1982), pp. 71-76, et les remarques de Xella au sujet du *mrzḥ* à Ebla (*SEL* 3 [1986], p. 22, n. 2).

²⁶⁶ Il reconnaît, comme nous, la fragilité d'une reconstitution à partir de données aussi éparses que celles que nous citerons, et la responsabilité de notre essai ne revient qu'à nous. Pour une discussion des thiasse à Palmyre, voir l'article de Teixidor dans *CRAI* 1981, pp. 306-14.

²⁶⁷ Dunant, *Sanctuaire* (1971), p. 33.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 34-35.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 37.

face de l'entrée du sanctuaire même, à une vingtaine de mètres de distance, érigé presque cinquante ans plus tard (en l'an 115). A cause de ces différences de date, on ne peut pas parler avec certitude de rapports certains entre ces autels et la banquette, mais, faute d'évidence semblable à Ras Shamra, on peut tenter une explication de la maison de *ʾIlu* en comparant le sanctuaire de Baalshamin et RS 24.258. Pour ce faire, on doit envisager tout l'ensemble de salles et de portiques comme faisant partie de la maison de Baalshamin. La cella serait l'appartement privé du dieu, les autels les lieux de sacrifice et de repas sacrificiel, et la banquette le lieu du *mrzḥ*. Si on envisageait la maison de *ʾIlu* en rapport avec notre texte, on placerait l'autel à l'endroit de l'autel n° 25 du sanctuaire de Palmyre, devant la cella, là où se trouvait l'autel de sacrifices sanglants selon la religion hébraïque. Si la mythologie du texte ougaritique prévoyait un tel agencement, *ʾIlu* aurait sacrifié «dans sa maison» et «au milieu de son palais», peut-être dans une cour à ciel ouvert devant son appartement privé. Après le repas de viande, accompagné déjà de force boissons, il aurait avancé de quelques pas jusqu'au lieu du *marziḥu*, lieu de la beuverie proprement dite, et, après, jusqu'aux appartements privés (*l bth*, ligne 17). Nous ne prétendons pas que l'agencement qui existait dans l'esprit du mythologue ougaritain était précisément celui du sanctuaire de Baalshamin, mais cela n'empêche qu'on puisse y trouver un plan général très évocateur.

Pour l'étymologie de *yšql*, nous trouvons que les arguments en faveur d'une forme *št* du verbe *ql* «tomber» > «se faire tomber» > «arriver» sont toujours les plus convaincants.²⁷⁰ D'autres préfèrent y voir une racine *šql*.²⁷¹

A propos de la forme *nn* du pronom suffixe, voir nos remarques dans *JNES* 43 (1984), pp. 244-45 et n. 14.

Les éléments décisifs pour décider si la paire de divinités *ḫkmm w šnm* est d'origine cassite (*Šuqamuna* et *Šumaliya*) ou si les noms peuvent s'expliquer par des étymologies sémitiques («porteur» et «élevé, exalté») font toujours défaut. L'explication par des noms divins cassites emporterait davantage la conviction si le second nom n'était pas tellement différent de celui du dieu cassite auquel le nom est censé faire allusion.²⁷² Caquot a proposé de voir dans *šnm* la transcription d'un titre de *Šumaliya* plutôt que son nom même, mais on n'en connaît pas qui convienne.²⁷³ Plusieurs ont proposé que puisque *Šunama* soutient ici *ʾIlu* et puisque c'est le devoir du fils de soutenir son père quand il est ivre (17 I 31-32), *Šunama* est donc le fils de *ʾIlu* et celui auquel fait allusion le titre *ʾil ʾab šnm*.²⁷⁴ Si cette identification s'avère juste—et quelque géniale que l'idée

²⁷⁰ Held, *EI* 9 (1969), p. 74, n. 32. L'identification de la racine a été faite par von Soden, *VT* 16 (1962), 295-96; cfr. *CAD Q*, pp. 75-76. La dernière étude en faveur d'une racine *q(y)l* est de Loewenstamm, *UF* 16 (1984), pp. 357-58.

²⁷¹ Driver, *Bakoš* (1965), p. 107; Greenfield, *UF* 11 (1979), pp. 325-27; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 95; critique de Deller et Watanabe, *ZA* 70 (1980-81), p. 199.

²⁷² Nougayrol, *Ugaritica V* (1968), p. 50: La correspondance entre *ḫkmm w šnm* et *Šuqamuna u Šumaliya* «ne va pas... sans de sérieuses difficultés».

²⁷³ Caquot, *Syria* 56 (1969), pp. 263-65. Pour les éléments bibliographiques, voir ces pages de Caquot, en y ajoutant Xella, *Testi I* (1980), pp. 263-64; Cooper, *RSP III* (1981), pp. 467-69; Løkkegaard, *UF* 14 (1982), p. 138; Ajjan, *Notes* (1983), pp. 14-15; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 183 et n. 105.

²⁷⁴ Gray, *Ugaritica VII* (1978), p. 90; Jirku, *ZA W* 82 (1970), pp. 278-79; Gordon, *JNES* 35 (1976), 261-62; idem, *Berytus* 25 (1977), 127; Grottanelli, *Brelich* (1982), pp. 230-34 (cfr. Milano, *DiAr* 3 [1981], p. 121). Pour une présentation récente de l'interprétation de la phrase *ʾab šnm* comme signifiant «père des années», voir Day, *Dragon* (1985), p. 161. Remarquons en passant que la dyade *Tukamuna wa Šunama* termine la liste de la

puisse être il nous manque encore des preuves—ce *Šunama* est le candidat le plus logique pour l'identification du portier de la maison de *ʾIlu* dont il est dit que *ʾIlu* est le père (lignes 11-14). C'est le fils qui ose gronder son père, mais c'est également le devoir du fils de ramener son père, ivre, à la maison. Dans cette explication le problème demeure des rapports entre ce *Šunama* qui serait fils de *ʾIlu* et la divinité binôme *Tukamuna-wa-Šunama* qui figure dans la liste «canonique» de la progéniture de *ʾIlu* (par ex., CTA 30:1-4 = KTU 1.65).

w ngšnn hby

Alors *Hby* s'approche de lui,

(20) *bʿl qnm w dnb*

(*Hby*) qui a deux cornes et une queue ;

ylšn (21) *b hrʾih w ʾnth*

(*Hby*) le fait tomber dans sa fiente et (dans) son urine.

Il existe un accord général aujourd'hui pour reconnaître que *ngš* signifie «s'approcher».²⁷⁵ Cependant on n'est pas d'accord sur la répartition poétique ni sur la compréhension du vers, et on ne le sera pas tant que l'énigmatique *hby* restera énigmatique.

Les interprétations principales du sens et de l'étymologie du mot *hby* sont bien énumérées par Cathcart et Watson :²⁷⁶ (1) «régisseur, économe» (ang. «steward»), d'après l'éthiopien *habî*, avec ce sens ; il devrait s'agir d'un «sommelier» si l'étymologie proposée, l'accadien *habû* «verser», est recevable ;²⁷⁷ (2) «celui qui rampe» (ang. «creeper») < l'arabe *hbw* «ramper» ; (3) «acrobate» < l'accadien *huppû* < le sumérien L Ū H Ū B . B I/B U ; (4) *hbl* (!) «douleur» ; (5) *hb hḥ* (!) «celui qui embrasse la saleté». Des points de vue épigraphique et étymologique, les deux premières sont les plus plausibles, mais même dans ces deux cas le doute s'insinue. *ʾIlu* n'aurait pas rencontré le sommelier en rentrant de la beuverie et ce ne serait en tout cas pas le genre de personnage à faire tomber son patron défaillant (lui aurait-il fait voir l'addition ?) ; s'il s'agissait simplement de l'économe de sa maison, pourquoi lui aurait-il fait tellement peur ? «Celui qui rampe» convient bien au contexte mais cette interprétation n'a d'appui, ni philologique, ni littéraire, dans le sémitique du nord-ouest. Il faut dire que l'explication d'un nom de dieu/démon/personnage par la voie étymologique, surtout dans ce cas où la troisième consonne peut faire partie de la racine ou être le suffixe adjectival,²⁷⁸ s'avère presque impossible. Il faudra attendre des données nouvelles pour connaître l'origine du nom et la fonction du personnage.

«famille» de *ʾIlu* (CTA 30:1-4 [= KTU 1.65] et 32 *passim* [= KTU 1.40]) ; cfr. Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979), I 75 et n. 60 (II pp. 84-85).

²⁷⁵ Virolleaud, *GLECS* 9 (1962), p. 52 ; de Moor, *UF* 1 (1969), pp. 169, 173 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 110, 113 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), pp. 90, 95 ; Margalit, *Maarav* 2/1 (1979), pp. 106-10 ; idem, *Matter* (1980), p. 154, n. 3 ; L'Heureux, *Rank* (1979), pp. 161, 168 ; Loewenstamm, *Comparative Studies* (1980), pp. 378-79 (il s'agit d'une note ajoutée à la version anglaise de *UF* 1 [1969], pp. 71-77) ; Xella, *SEL* 3 (1986), pp. 17, 23.

²⁷⁶ *PIBA* 4 (1981), pp. 39-40, 46, 58. Ils ont écarté d'emblée l'explication par la racine *hbʾ* «cacher» connue en hébreu.

²⁷⁷ *CAD H*, p. 19 «draw water or wine». Cette étymologie est pourtant difficile, vu le /h/ du mot accadien. Le sens «be obliging» du verbe arabe *hby* évoqué par Cathcart et Watson (*ibid.*, p. 39) est probablement en rapport avec le sens de «ramper» (ici le n° 2).

²⁷⁸ Pourtant, nous avouons ne pas comprendre pourquoi la terminaison -y doit assurer qu'il s'agit d'une divinité ou d'un démon (Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 95). La liste des sens indiqués par le -y selon Cathcart et Watson était déjà plus longue : «a god, demon, person or creature of some kind» (*PIBA* 4 [1981], p. 39), tandis que celle de Gray se limitait à un élément d'ordre général : «The final y suggests a nickname» (*Ugaritica* VII [1978], p. 85). Les trois premiers chercheurs nommés mettent cet argument morphologique en conjonction avec

Il existe, cependant, une sixième explication, qui a échappé à Cathcart et Watson et qui ne repose pas sur une étymologie sémitique proprement dite. Liverani a suggéré dans sa recension de *Ugaritica* V²⁷⁹ que ce mot *hby* serait à rapprocher de l'égyptien *hpy* «(le taureau) Apis». Plusieurs faits rendent ce rapprochement séduisant : (1) Apis est identifié avec Osiris et, sous le titre de «taureau de l'ouest», identifié avec la lune.²⁸⁰ Serait-ce une nouvelle allusion à *Yarihu* ?²⁸¹ (2) Apis est devenu populaire, dès la 18^e dynastie mais surtout aux époques tardives, comme porteur de momies, donc comme psychopompe, et il est souvent représenté portant un cercueil sur le dos.²⁸² Si cette donnée peut figurer dans notre dossier, *'Ilu* serait tombé comme un mort par suite de sa rencontre avec celui qui amène les morts jusque dans l'au-delà. (3) Apis porte le titre de «Apis-Atum, porteur de cornes»²⁸³ tandis que *hby* dans notre texte est qualifié de *b'l qnm w dnb* «maître de (= celui qui porte) deux cornes et une queue».²⁸⁴ Nous n'avons trouvé aucune allusion à la queue d'Apis comparable au titre qui fait mention de ses cornes. (4) Il y avait une ancienne tradition aussi en Mésopotamie selon laquelle la divinité lunaire apparaissait sous forme de taureau.²⁸⁵ Le fait que cet aspect de la divinité lunaire n'est pas uniquement égyptien facilite une interprétation de ce vers comme faisant allusion à une apparition de *Yarihu* sous forme de taureau.

Nous hésitons devant cette explication à l'égyptienne parce qu'il nous manque des preuves de la diffusion du culte d'Apis dans le Levant dès le 13^e siècle av. J.-C. Nous proposerons quand même une explication à deux volets : (1) Il y eut une présence égyptienne à Ras Shamra qui remontait au moins à la XII^e²⁸⁶ dynastie et il n'est donc pas du tout invraisemblable que les détails du culte d'Apis

la phrase *b'l qnm w dnb* pour tirer leur conclusion et la liste de Cathcart et Watson est assez générale pour englober presque toutes les attestations possibles ; mais nous ne comprenons ni pourquoi Dietrich et Loretz ont réduit la liste à deux éléments assez précis, ni comment le -y servirait à indiquer quoi que ce soit de certain sur la nature du personnage puisque ce -y peut n'être que la troisième radicale.

²⁷⁹ *OrAn* 8 (1969), p. 339 ; cfr. Xella, *SSR* 1 (1977), p. 246, n. 33.

²⁸⁰ Bonnet, *Reallexikon* (1952), p. 47.

²⁸¹ Margalit a déjà pensé à cette dernière possibilité, mais pour des raisons tout autres (*Maarav* 2/1 [1979], p. 109).

²⁸² Bonnet, *Reallexikon* (1952), p. 49. Voir surtout Wiedemann, *OLZ* 20 (1917), pp. 298-303.

²⁸³ Otto, *Beiträge* (1938), p. 27 «Apis-Atum, dessen Hörner auf ihm sind».

²⁸⁴ Virolleaud (*Ugaritica* V [1968], p. 550) ; Loewenstamm (*UF* 1 [1969], p. 76), de Moor (*UF* 1 [1969], p. 173), Rüger (*UF* 1 [1969], p. 206), et Johnstone (*Ugaritica* VII [1978], p. 119) ont cité l'usage comparable pour un animal dans *Dan*. 8 : 6 *hā'ayil ba'al haqq'rānayim* «le bœuf qui avait deux cornes» ; voir dernièrement del Olmo Lete, *Delcor* (AOAT 215 ; 1985), p. 83. Cfr. aussi la divinité carthaginoise *Balcaranensis* (Liverani, *OrAn* 8 [1969], p. 339 ; de Moor, *UF* 2 [1970], p. 350 ; Teixidor, *Syria* 49 [1972], pp. 422-23 ; cfr. Lipiński, *Religio Phoenicia* [1986], p. 330). Il ne s'agit pas en tout cas, selon l'avis général des savants, du dieu *Ba'lu* lui-même (cfr. cependant le «B» majuscule dans la traduction de Virolleaud, *Ugaritica* V [1968], p. 449, et l'interprétation explicite sur ce point de Hvidberg-Hansen, *TNT* [1979] II, p. 106, n. 34).

²⁸⁵ Edzard, *Götter* (1965), pp. 101-3. Remarquons aussi que Dietrich et Loretz ont comparé *hby* aux «Stierrmenschen» des sceaux de Syrie/Mésopotamie (*UF* 13 [1981], pp. 95-96 ; cfr. Xella, *SEL* 3 [1986], p. 18), mais ils n'expliquent pas pourquoi cet «homme-taureau» aurait tellement impressionné *'Ilu*. Une explication régionale serait préférable, bien sûr, mais il faut expliquer le rôle littéraire du personnage dans notre texte, c'est-à-dire le grand effroi qu'il a inspiré au cœur de *'Ilu*.

²⁸⁶ Schaeffer, *Ugaritica* IV (1962), pp. 212-15 ; Courtois, *Archeologia* 20 (1968), p. 22 ; Helck, *Beziehungen* (1971), p. 68.

aient été connus dans cette ville, surtout parmi les érudits. (2) S'il est vraisemblable qu'il ne se pratiquait pas de culte formel d'Apis à Ougarit, on peut tout de même conjecturer que les détails du culte et du caractère d'Apis étaient connus par la présence d'Égyptiens à Ougarit et cette connaissance, quelque théorique et déformée qu'elle ait pu être, aurait permis de créer un jeu littéraire sur les fonctions de deux taureaux : *'Ilū* le taureau fécondateur de la sphère divine qui rencontre le taureau Apis, responsable du transfert de ceux qu'il rencontre jusqu'au domaine des morts dans les entrailles de la terre. Où figure la lune (≡ chien) dans une telle interprétation ? Nous avons déjà remarqué qu'Anubis aussi était psychopompe dans la religion égyptienne. *Yariḫū* aurait-il joué deux rôles au cours de la progression de *'Ilū*, celui du chacal-Anubis avant (et pendant ?) le *mrzḫ*, celui du taureau-Apis après, ou le mythologue met-il simplement côte à côte des éléments similaires ?²⁸⁷

Les difficultés de *ngš* et de *ḥby* ne font que s'accroître avec *ylšn*. Vu que *y-* et *-n* peuvent fonctionner comme radicales ou comme morphèmes affixés à la racine, et que le (*š*) peut correspondre aux deux phonèmes sémitiques /*š*/ et /*ś*/, le nombre d'étymologies possibles est très grand.²⁸⁸ Quant à l'usage ougaritique, on ne connaît dans des contextes clairs que *lšn* «langue», et en hébreu on ne trouve que cette dernière racine et *lwš* «pétrir». Il est donc facile de comprendre pourquoi la plupart des commentateurs ont proposé des interprétations autour de ces deux racines.²⁸⁹

²⁸⁷ De quelque personnage qu'il s'agisse, nous préférons une explication fondée sur une ressemblance avec un animal à une explication qui fasse trop appel à la notion du «diable». «Satan» était déjà évoqué par Virolleaud, *CRAI* 1962, p. 112 (cfr. *GLECS* 9 [1962], p. 52; *Ugaritica* V [1968], p. 550), qui pensait qu'il s'agissait peut-être de *Rašap* dans notre texte à cause de la traduction de *rešep* en Hab. 3 : 5 par *diabolus* dans la Vulgate. Pour les éléments bibliographiques de ce genre d'interprétation, voir Loretz, *UF* 7 (1975), p. 599; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 95). Gordon est revenu à cette notion dernièrement (*NUS* 33 [1985], p. 15; cfr. idem, *Berytus* 25 [1977], p. 127) en disant que notre texte «describes the demon ḤBY... anticipating our iconography of Satan» et parlant de ce *ḥby* comme d'un «forerunner» de Satan. Un tel vocabulaire n'est pas tellement choquant parce que ces motifs ne sont pas forcément liés à un personnage à caractéristiques humaines (comme l'est Satan); et notre explication d'un *ḥby* sous forme de taureau, ou du moins zoomorphe, pourrait peut-être figurer dans un historique du motif des pieds de bouc dont Satan est souvent doté. Par contre, les liens que Gordon préconise avec Ebla, d'un côté, et avec la bible hébraïque (*Es.* 26 : 20; *Hab.* 3 : 4—van Zijl avait déjà vu un rapport entre RS 24.258 et le second verset biblique, mais son explication ne convainc pas : *Baal* [1972], pp. 354-55) de l'autre, doivent s'étayer par des arguments beaucoup plus détaillés que ne permettait le format de *NUS*. Le côté attrayant de la thèse de Gordon c'est qu'un certain *ḥa-ba-ḥa-bi* apparaît dans un texte qui parle de «cornes», de «queue», de «lune», et de «portes» (*ARET* V [1984] texte 1 I 2). Par contre, le soleil, qu'on ne trouve pas dans RS 24.258, joue un rôle dans le texte d'Ebla et en outre les formes du nom du démon présentent deux différences importantes : la graphie (*ḥ*) (à Ebla /*ḥa*/ devrait s'écrire 'à); si le *ḥby* ougaritique était emprunté au sémitique de l'est, le /*ḥ*/ devrait s'écrire (*ḡ*) en ougaritique, et la forme redoublée en éblaïte par rapport à la forme simple en ougaritique. Notons enfin que Krebernink (*Beschwörungen* [1984], pp. 134-35; cfr. Xella, *SEL* 3 [1986], pp. 17-25) a offert une explication de l'éblaïte *ḥabḥabu* («la langue») qui sied très bien au texte éblaïte de conjuration où il se trouve et qui ne nous est d'aucun secours pour l'explication du nôtre—nous ne croyons pas, faut-il le dire ?, qu'il s'agisse de «la grande langue» *ḤBY* qui lèche ses saletés.

²⁸⁸ *ylš*, *ylś*, *wlš*, *wlś*, *lšn*, *lśn*, *lšy*, *lśy*, *lšw*, *lśw*, *lyš*, *lyś*, *lwš*, *lwś*, *lšš*, *lśš*, *nlš*, *nlś*.

²⁸⁹ *lšn* : de Moor, *UF* 1 (1969), pp. 169, 173 «blame»; Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), p. 110 «abuse»; Dahood, *Or* 39 (1970), p. 377 «lick»; idem, *Or* 45 (1976), p. 343 «lick»; van Zijl, *Baal* [1972], p. 353 (cfr. p. 355) «exécute»; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 187 «accuse»; Ajjan, *Notes* (1983), p. 16 «swear».

lwš : Virolleaud, *GLECS* 9 (1962), p. 52 «patauger»; idem, *Ugaritica* V (1968), pp. 549, 550 «patauger»; Rüger, *UF* 1 (1969), pp. 203, 206 «stapfen»; Margulis, *UF* 2 (1970), pp. 133, 136 «rub, knead»; idem, *Maarav* 2/1 (1979), pp. 72, 110 «knead»; Caquot, *ACF* 74 [1974], p. 433 «patauger»; Xella, *SSR* 1 (1977), pp. 240, 246 et n. 31 «impastare» > «rotolarsi, avvoltolarsi»; idem, *SEL* 3 [1986], pp. 17, 23 «che lo imbratta» (ici transitif!); Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), pp. 90, 96 «lś, besudeln»; idem, *Helck* (1984), p. 639 «besudeln».

D'après l'arabe *lašlaša* et l'hébreu mishnique *lišlešet* «excrément de poule», Loewenstamm²⁹⁰ et Pope²⁹¹ ont proposé le sens «s'oublier sous lui».²⁹²

Enfin, une étymologie fondée sur un mot rare en arabe *layyasa* «coller» a inspiré à Gray la traduction «plaster».²⁹³

Il nous semble qu'une explication fondée sur les sens de *lišn*, ou dans l'ordre physique («lécher») ou dans le sens moral («blâmer, accuser, calomnier»), manque de rapport avec notre texte : «lécher sa saleté» n'est pas impossible mais on aimerait pour un tel acte une motivation qui relèverait de notre texte. Et si le texte est divisé en vers poétiques qui ont des valeurs plus ou moins égales, il est difficile d'y insérer un *verbum dicendi* comme «calomnier».

Pour ce qui concerne *lwš*, nous ne connaissons pas l'usage métaphorique de ce verbe avec le sens de «pousser quelqu'un à plusieurs reprises dans une matière molle ou liquide».²⁹⁴

Avec *lš(lš)* se pose le problème de la préposition *b* qui suit le verbe dans le texte ougaritique, car en arabe le verbe signifie «être pris d'une grande frayeur, au point d'éprouver un saisissement dans les intestins» et l'adjectif *lašlāš-* «troublé, agité par une violente émotion, par la frayeur».²⁹⁵ tandis que le *b* ici n'introduit pas un mot qui signifierait les intestins mais bien les produits derniers de ces intestins.

Continuons à scruter le dictionnaire arabe. Ce faisant, on trouve encore deux racines intéressantes pour notre texte. Le premier, c'est *wls* «marcher d'un pas rapide à larges enjambées et le cou tendu en avant (se dit d'une chamelle)».²⁹⁶ Si *hby* désigne le taureau Apis et si le but de la comparaison entre *ʾIlu* et *hby* était de ridiculiser ce taureau par comparaison avec *ʾIlu*, on aurait pu représenter ce taureau comme un animal bien terre à terre, qui foule ses propres excréments sous ses pieds :

Alors *hby* s'approche de lui,

(*Hby*) qui a deux cornes et une queue ;

(*Hby*) marche à grandes enjambées dans sa fiente et (dans) son urine.

Il y a deux grands «si» avant d'arriver à cette traduction, et il faut de plus se demander si elle convient bien à l'interprétation déjà difficile du *hby* comme ayant la forme du taureau. Dans ce sens, il est à noter que Xella avait déjà compris *hby* comme étant le sujet de *ylšn*, mais en dérivant le verbe de la racine *lwš*, et en lui donnant une signification intransitive, «se rouler dans».²⁹⁷ Nous trouverions

²⁹⁰ *UF* 1 (1969), p. 76.

²⁹¹ *Stinespring* (1972), pp. 173, 196. Cfr. Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 113 ; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), p. 41.

²⁹² Cette traduction française (sans commentaire philologique) est de Caquot, *SDB* 9 (1979), p. 1391.

²⁹³ *Ugaritica* VII (1978), p. 85 et n. 40.

²⁹⁴ Margalit (*Maarav* 2/1 [1979], pp. 107-10), qui défend cet usage du point de vue étymologique sans offrir de comparaison littéraire. Passer de «pétrir» à un tel sens se conçoit facilement, mais on voudrait quand même des preuves que cette évolution sémantique a réellement eu lieu dans le cas précis de cette racine.

²⁹⁵ Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire* (1960) II, p. 992.

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 1603-4.

²⁹⁷ *SSR* 1 (1969), p. 240 («ma ecco che gli appare *Hby*, quello dalle due corna e dalla coda, che si avvolge nelle sue feci e nella sua orina» ; cfr. p. 241 et n. 3). Dans sa dernière étude de ce passage il traduit *ylšn* comme un verbe transitif (*SEL* 3 [1986], p. 18—sans explication détaillée de l'évolution de sa pensée). Nous avons déjà

préférable une image du taureau qui le représenterait comme piétinant sa fange²⁹⁸ plutôt que s'y roulant. Un tel tableau correspondrait mieux à la réalité (les bovins se salissent facilement de leurs propres déchets mais ils ne s'y roulent pas volontiers), et nous ne connaissons pas de parallèle mythologique ou littéraire pour le tableau qui résulte de cette interprétation, de quelque démon qu'il s'agisse. De plus, le vers suivant nous montre *ʾIlu* qui tombe comme un mort et la coda médicale semble viser quelqu'un qui est tombé en défaillance. Si ces deux passages sont liés à la beuverie précédente, comme beaucoup l'ont cru, alors celui qui tombe dans ses déchets corporels doit être celui qui a bu, c'est-à-dire *ʾIlu*, et celui qui le fait tomber (le sujet du verbe *ylšn*) doit être *hby*. Pour le salissement comme résultat d'une beuverie il existe un bon parallèle littéraire : selon *Es.* 28:8 après une débauche *kol-šulḥānôt mālʾû qîʾ šōʾāh bʾlî māqôm* «toutes les tables sont pleines de vomissements, d'excréments au point qu'il n'y a plus de place (libre)».²⁹⁹

Passons donc à la seconde trouvaille du dictionnaire arabe, la racine *lšy* «tomber dans l'avilissement et dans le mépris, après avoir joui de considération et d'honneurs»; II «réduire au néant, supprimer, abolir»; VI «s'évanouir, disparaître, se réduire ou être réduit à rien».³⁰⁰ Un tel sens a l'avantage dans notre texte de préparer ce qui va arriver à *ʾIlu* et qui est décrit dans le vers suivant («*ʾIlu* tombe comme un mort»).

Nous avons donc le choix entre deux sortes d'étymologies : l'une qui est bien établie dans les langues proches de l'ougaritique, mais qui ne convient pas très bien à la structure de ce texte si on se limite aux sens déjà connus, et une autre qui vient uniquement de l'arabe (et dans le cas de *lšy* l'étymologie des arabisants ne plaide pas en faveur de l'ancienneté de la racine).

En somme, nous n'arrivons pas à faire un choix, et nous sommes obligé d'essayer de donner une interprétation logique et continue du texte sans appui étymologique précis : nous préférons donc une explication de *ylšn* soit comme développement sémantique de *lwš* tel que Margalit l'a préconisé (*hby* a «pétri» *ʾIlu* dans sa fiente) soit comme apparenté au verbe arabe *lšy* (*ʾIlu* s'est avili dans ses déchets, ou *hby* l'y a fait s'avilir).

Nous proposons donc le tableau suivant : *ʾIlu* sort du *marziḥu* ivre au point de ne pas pouvoir marcher seul ; *Tukamuna-wa-Šunama* (peut-être ses fils ; *Šunama* peut-être en plus l'huissier de la maison de *ʾIlu*) le soutiennent pour lui permettre de rentrer chez lui ; en route ou en arrivant chez lui il rencontre un être mystérieux, peut-être Apis(-*Yariḥu*) psychopompe, qui lui fait si peur qu'il s'oublie sous lui, après quoi ce *hby* le pousse à s'avilir (schème D ou L)³⁰¹ dans ses déchets. L'interprétation définitive devra ressortir enfin à la langue ougaritique elle-même et il faudra attendre d'autres textes qui nous donneront, espérons-le, le sens général de ce texte-ci, ou d'autres attestations de la racine *-lš-* qui nous permettront de préciser le sens de *ylšn*.

exprimé nos réserves sur de tels développements sémantiques de la racine *l(w)š* (note 294, à propos de l'interprétation de Margalit).

²⁹⁸ Rüger (*UF* 1 [1969], pp. 103, 206) a donné ce sens au verbe *ylšn*, mais en prenant *ʾIlu* comme sujet et en citant l'hébreu *lwš* comme étymologie. Comme le remarque Xella (*SEL* 3 [1986], p. 23, n. 6), *ʾIlu* est trop loin pour être le sujet du verbe *ylšn*.

²⁹⁹ Cfr. Pope, *Song of Songs* (1977), p. 217 ; Maarav 2/2 (1980), p. 210 ; AAAS 29-30 (1979-80), p. 143 ; BASOR 251 (1983), p. 67.

³⁰⁰ Biberstien Kazimirski, *Dictionnaire* (1960) II, p. 992. Selon Ullmann, *Wörterbuch* II/1 (1983), p. 640, la racine est composée de *lā šaiʾa* et elle s'emploie surtout aux schèmes III et VI. On n'a cité comme exemple pour appuyer cette étymologie que la phrase nominale *lā-šaiʾun* «Nichts» (p. 33), où le *ā* de *lā* est préservé.

³⁰¹ Nous avons indiqué une forme transitive dans notre texte vocalisé pour ne pas introduire un changement de sujet dans la phrase (le sujet du verbe *ngš* doit être *hby*, à cause du pronom complément d'objet direct *-nn*).

ql 'il km mt

'Ilu tombe comme un mort,

(22) 'il k yrđm 'arš

Lui-même comme ceux qui descendent à l'intérieur de la terre.

Selon la structure du texte, la défaillance de 'Ilu vient après son départ du *marziḫu* et la défaillance ne peut donc pas jeter une lumière directe sur cette institution.³⁰² Mais il est possible que ce vers, proche de la mention du *marziḫu*, contienne une allusion au *marziḫu* comme festin funéraire et cette possibilité est affirmée si *ḥby* comporte une allusion funéraire (psychopompe). Notre intention n'est pas de nier complètement la thèse de Pope sur la nature du *marziḫu*, mais de remarquer que ce texte-ci se déroule de telle façon que le chien apparaît avant l'arrivée de 'Ilu au *marziḫu*, et que les phrases qui évoquent en tant de mots le royaume des morts viennent après son départ du *marziḫu*.

Xella a donné de ce vers et du précédent une interprétation selon laquelle ils se rapporteraient à une expérience extatique de 'Ilu.³⁰³ On peut objecter que, si le but de ce para-mythe est de broser un arrière-fond mythologique pour le remède qui suit, une allusion au délire alcoolique suivi de défaillance est suffisante et plus conforme à la réalité : l'expérience d'un état d'ivrognerie qui relevait simplement d'un festin du genre *marziḫu* devait se rencontrer plus souvent qu'une ivrognerie à but extatique.

Sans insister, nous vocalisons *yrđm 'arš* comme participe + accusatif de but. La phrase pourrait également consister en un participe + *m*-«enclitique» + génitif.³⁰⁴

'nt (23) w 'ttrt tšdn

'Anatu et 'Attartu s'en vont à la chasse

ṛ--' [...] (24) q'rđ's b'ṛ' [...] [...]

...[...]*Saint/Qadeš* [...]

Par suite de la cassure de la tablette, qui a enlevé tout le texte après les quelques signes de la ligne 24, le sens de cette chasse de 'Anatu et de 'Attartu nous échappe. Certains y voient le sens d'une chasse au sens propre du terme,³⁰⁵ d'autres un sens atténué de «chercher».³⁰⁶ Quant aux traces qui suivent *tšdn*, après le (š) vient (l, d, 'u), avec de la place sur la surface de la tablette pour au moins deux signes (et on ne peut pas savoir si l'écriture a continué sur le bord droit). Au début de la ligne 24 le mot *qđš* est assez clair. Il est tentant de lire *šd qđš* «les champs de Qadeš», mais avec cette

³⁰² Contre Pope, *Song of Songs* (1977), pp. 210-20.

³⁰³ SSR 1 (1977), p. 246 ; cfr. Caquot, *SDB* 9 (1979), p. 1391. On trouvera une discussion des principales interprétations de cet aspect de RS 24.258 dans Grottanelli, *Brelich* (1982), pp. 223-34.

³⁰⁴ Avishur, *UF* 13 (1981), pp. 24-25, n. 43, donne des exemples tirés de l'hébreu biblique comportant des éléments de cette expression, qui ne se trouve pas telle quelle dans la Bible. En ougaritique, on peut comparer *CTA* 4 VIII 8-9 ; cfr. 5 VI 24-25 ; 6 I 7-8 et RS 34.126 : 20-21 (Bordreuil et Pardee, *Syria* 59 [1982], pp. 121-28). Compte tenu de ces textes et de la phrase parallèle dans notre texte, *km mt*, il est difficile de soutenir que la phrase *yrđm 'arš* ne signifie que le fait d'être humain (Ajjan, *Notes* [1983], pp. 9, 16 ; on constatera qu'il oublie précisément la formule *km mt*).

³⁰⁵ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 550 ; de Moor, *UF* 1 (1969), p. 174 ; de Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 162 ; de Moor a changé d'avis en *UF* 16 (1984), 356 : «went out scouring the hills . . . in search of» ; Rüger, *UF* 1 (1969), p. 203 ; Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 433 ; Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), p. 220 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979), I, pp. 87, 109 ; Taylor, *JSOT* 23 (1982), p. 103.

³⁰⁶ Pope, *Stinespring* (1972), 197 ; L'Heureux, *Rank* (1979), p. 169 ; Ajjan, *Notes* (1983), p. 16 ; de Moor, *UF* 16 (1984), p. 356. Cfr. Loewenstamm, *UF* 1 (1969), p. 77 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 96 ; idem, *Helck* (1984), p. 639 ; Cutler et Macdonald, *UF* 14 (1982), p. 43 ; Wyatt, *UF* 16 (1984), p. 329. Pour d'autres interprétations, voir Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 110, 113 ; Margulis, *UF* 2 (1970), pp. 133, 137 ; idem, *Maarav* 2/1 (1979), pp. 79, 112.

lecture la ligne 23 aurait été la plus courte du recto. Parce que la surface de la tablette au début du recto est presque plate, on n'arrive pas à calculer d'après la forme de la tablette le nombre de lignes qui ont disparu dans la lacune. Si on calcule d'après le texte 7 (RS 24.244), la seule tablette de ce lot qui ait la forme rectangulaire de RS 24.258 et qui soit en même temps préservée en entier (16 cm sur 24 cm = 1 : 0,67; cfr. aussi le texte 6, anépigraphe au verso et qui mesure 11,4 cm sur 8,3 = 1 : 0,72), RS 24.258 a dû avoir environ 21 cm de hauteur et le recto devait porter environ 28 lignes au total (4 lignes = 3 cm, donc 24 lignes = 17,9 cm). De plus, RS 24. 244 porte quatre lignes sur le bord inférieur. On arrive donc au chiffre de douze pour le nombre de lignes qui manquent (quatre au recto, quatre sur le bord inférieur, quatre au verso),³⁰⁷ c'est-à-dire 39 % du texte préservé (12/31 lignes) et 28 % du texte original (12/43 lignes). Il serait donc futile d'essayer d'interpréter *tšdn* en faisant appel au texte du verso. Malgré cette futilité, on est tenté, pour donner de la cohérence au texte, de penser que les deux déesses s'en sont allées chasser ou chercher les remèdes mentionnés dans le texte du verso. Il est certain que les mêmes déesses y réapparaissent (ligne 26'), mais il n'est pas certain que ce soit elles qui rapportent les médicaments. Il y a d'abord le problème des formes verbales *tttb* et *trp'a* et ensuite le rapport entre la fin du texte mythologique et le remède des lignes 29'-31'. Et même s'il y a un rapport direct entre *tšdn* et les médicaments des lignes 29' à 31', la signification du terme *pqq* est incertaine et on ne peut donc pas savoir s'il fallait le chasser ou non; le chien est mentionné plus haut dans ce texte et les *š'r klb* «poils de chien» étaient donc à portée de main. Il ne fallait pas non plus aller bien loin pour trouver du *dm zt* «'huile' d'olive». Si on se laisse aller à la tentation de lier *tšdn* au remède des lignes 29'-31', l'interprétation que nous avons préférée pour *pqq* (une plante) requiert le sens «chercher» pour *tšdn*. Une supposition logique serait que les lignes qui manquent contenaient le récit du réveil de *'llu*, par les moyens qui sont préconisés selon le texte des lignes 29'-31'. Mais ce serait pure hypothèse car il ne reste trace dans les lignes 25'-28' d'aucun des termes des lignes 29'-31'.

(27') *'w' bhm tttb .''m'dh[...]* Et là-dedans elle rapporte...

Pour notre interprétation de *w bhm* (lit. «et en eux»), voir déjà Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 551. Il est tentant de traduire *bhm* par «avec elles», mais il faut y résister car on n'exprimerait pas le fait d'être en possession³⁰⁸ de quelque chose au moyen de la préposition *b*. Cette préposition exprime déjà très rarement l'accompagnement,³⁰⁹ et jamais en ougaritique, à notre connaissance, la possession de quelque chose. On s'attendrait à trouver *b (y)dhm* pour ce sens-là.

³⁰⁷ C'est le chiffre proposé par Virolleaud, qui n'a pas indiqué sa méthode de calcul (*GLECS* 9 [1962], p. 52). Il faut insister, cependant, sur le caractère approximatif de ce calcul: la tablette aurait contenu un nombre différent de lignes si la proportion de 3:2 n'était pas gardée pour la hauteur par rapport à la largeur ou si l'écriture était plus ou moins serrée dans la partie qui manque, surtout sur le bord inférieur. Le chiffre minimum de lignes qui manquent est deux (une ligne disparue de chaque côté, aucune sur le bord inférieur). Nous ne croyons pas que ce chiffre soit réaliste, car la cassure est assez nette sur toute la largeur de la tablette, indiquant une véritable cassure au lieu d'un effritement, et l'habitude des scribes d'Ougarit était d'écrire sur le bord inférieur en passant au verso.

³⁰⁸ Pope, *Stinespring* (1972), pp. 173, 197; Xella, *SSR* 1 (1977), 240; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), pp. 38, 47. Il n'y a, bien sûr, aucune objection d'ordre syntaxique à l'interprétation de la préposition comme indiquant le moyen ou l'instrument (non pas, donc, l'accompagnement ou la possession), comme le faisaient Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 110 «und mit ihnen», et comme l'a fait dernièrement de Moor, «and by these they brought back» (*UF* 16 [1984], p. 356). Il s'agit seulement de trouver une restitution de la ligne qui permette cette analyse (voir nos remarques qui suivent, où la possibilité est envisagée).

³⁰⁹ Voir nos remarques sur le texte 2: 2-3 au chap. II et déjà *UF* 7 (1975), p. 352; *UF* 8 (1976), pp. 228, 245, 312; *AfO* 28 (1981-82), p. 267.

Peut-être donc cette phrase se rapporte-t-elle à un mot perdu dans la cassure, mot qui désignait la gibecière³¹⁰ ou un autre instrument de chasse ou de récolte.

Il y a aussi le problème du verbe : là où *ʿAnatu* et *ʿAttartu* sont sans doute le sujet d'une forme verbale, celle-ci se termine en *-n* (*tʿdbn*, lignes 12, 13 ; *tʿšdn*, ligne 23). Nous nous trouvons donc en face ou bien d'une forme du «subjonctif/jussif» du duel, ou bien d'une forme du singulier (à cause du *ʿa*, *trpʿa* ne peut être que le «subjonctif/jussif» du duel ou le «subjonctif» du singulier). Si le verbe est au singulier, il faut probablement voir en *[ʿt]ʿrt w ʿnt* à la ligne 26' la fin d'une ligne/phrased et le début d'une autre ; il y a de la place après *w ʿnt* pour au moins six signes. Le vers serait donc :

<i>w ʿnt</i> [— —]	Et <i>ʿAnatu</i> [fait quelque chose avec des choses],
<i>w bhm tttb ʿmʿdh</i>	Et là-dedans ou par moyen de ces choses elle rapporte ³¹¹ son
	<i>-(-)ʿmʿd</i> ;

km trpʿa hn nʿr Quand elle (le) guérit voici qu'il se réveille.

Cette interprétation s'accorde assez bien avec les éléments de la religion comparée, car c'est surtout *ʿnt*, parmi les déesses cananéennes, qui est guérisseuse en Égypte,³¹² et Artémis dans le monde classique.³¹³ Enfin, il n'est pas certain que les deux verbes *tttb* et *trpʿa* aient le même sujet : puisque le sens de la dernière ligne ne s'explique pas par parallélisme avec la ligne précédente on pourrait y voir un changement de sujet (*ʿAttartu* fait quelque chose, perdu dans la lacune ; *ʿAnatu* rapporte ; les deux guérissent).

Pour la lecture du texte qui suit *tttb*, voir nos remarques textuelles. La trace avant (*ʿmʿ*) indique que ce signe se terminait en un clou vertical, mais elle est si petite qu'on ne peut pas exclure des signes à multiples clous verticaux, comme {z, s, ḥ, y}. Les possibilités pour ce mot sont donc *gmdh*, *šmdh*, *lmdh*, *ḥmdh*, *ymdh*, *zmdh*, *smdh* et peut-être *šmdh* et *ḍmdh* aussi. Si le signe en question est un signe étroit, il y a de la place pour un autre signe avant, par ex., *l gmdh* «elle le rapporte à son *gmd*». N'oublions pas que la tablette est cassée après le {h} et ce dernier signe pourrait donc appartenir à un mot qui suivrait. Nous pensons que le sens le plus vraisemblable pour cette ligne est : «et là-dedans elle rapporte son X» ou «et par moyen d'eux elle (le) rapporte à son X», mais nous ne trouvons pas le sens du X.

(28') *km trpʿa hn nʿr* Quand elle (le) guérit, voici qu'il s'éveille.

Pour l'analyse de *trpʿa*, voir notre commentaire de *tttb* à la ligne précédente. Nous y voyons la 3^e personne du singulier tout en reconnaissant que le duel est aussi possible, et même préféré par les commentateurs.³¹⁴ En tout cas, comme les chercheurs cités l'ont vu, le contexte ne permet guère

³¹⁰ Pour une représentation sur un sceau, voir Amiet, *AAAS* 29-30 (1979-80), pp. 163-66.

³¹¹ Malgré le piteux état du contexte, nous sommes d'accord avec Cathcart et Watson (*PIBA* 4 [1980], p. 47) que le contexte semble indiquer la racine *tb* «retourner» plutôt que *ytb* «s'asseoir».

³¹² Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, pp. 91-92.

³¹³ Idem ; Wernicke, *Pauly-Wissowa* 3 (1895), p. 1351, §19.

³¹⁴ Loewenstamm, *UF* 1 (1969), p. 77 ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 187 ; Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), pp. 219-20 ; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), pp. 38, 47 ; de Moor, *UF* 16 (1984), p. 356.

que *trp'a* soit à la 2^e personne du singulier en se rapportant à la section médicale proprement dite,³¹⁵ qui, elle, suit le trait séparateur.

Il semble peu probable que *hn* soit le pronom indépendant de la 3^e personne du duel quand *bhm* à la ligne 11 nous indique la forme de ce pronom après une préposition.³¹⁶ Cette analyse de *bhm* s'accorde bien à son contexte, tandis que la forme *hn*, citée par Cathcart et Watson comme forme possible du pronom féminin duel de la 3^e personne à la ligne 12, a été créée en modifiant le texte (qui comporte en fait *pn*) et ne convient pas à son propre contexte comme pronom.

Il existe au moins quatre façons différentes d'analyser le mot suivant : 1) *n'r* = $\sqrt{n'r}$ I «garçon»;³¹⁷ 2) *n'r* = $\sqrt{n'r}$ II «secouer» (> «mélanger»? > «remède»?);³¹⁸ 3) *n'r* = schème N de \sqrt{ry} «être nu»;³¹⁹ 4) *n'r* = schème N de \sqrt{r} «se réveiller».³²⁰

Cette dernière racine ne s'est trouvée que rarement en ougaritique,³²¹ sans attestation certaine du schème N. Par contre, ce schème se trouve en hébreu. Nous avons préféré cette explication de *n'r* parce qu'elle convient au sens du contexte et qu'elle respecte la ligne horizontale. Nous ne voyons pas de quel «garçon» il s'agirait (il faudrait qu'il ait fait son apparition dans le texte tombé dans la lacune – le *-h* de *lšbh* serait l'indice le plus fort dans ce sens) tandis que le mot «mélange» s'appliquerait forcément au texte qui suit le trait horizontal. En outre, on ne parle pas d'abord dans cette rubrique qui suit la ligne horizontale d'un mélange, mais bien d'une seule matière avec laquelle on ne fait qu'une seule chose : on met du poil de chien au front du patient.

(29') *d yšt l lšbh š'r klb* Ce qui sera placé sur son front : des poils de chien.

Le pronom relatif, si on se fie au trait séparateur, joue le rôle de pronom relatif absolu et fait partie de la proposition-sujet.³²² Mais il reste à décider si *d* représente un élément animé («celui

³¹⁵ Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 110; Margalit, *Maarav* 2/1 (1979), p. 72; Xella, *SSR* 1 (1977), p. 240. La traduction «quand il a été guéri» de Caquot (*SDB* 9 [1979], p. 1391) doit résumer le sens de la ligne plutôt qu'elle n'en représente une version précise.

³¹⁶ Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), pp. 219-20; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), pp. 38, 47, prennent *hn* pour un pronom duel; Cathcart et Watson analysent *bhm* aussi comme duel, Cazelles ne donne pas son interprétation de ce dernier mot.

³¹⁷ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 551; de Moor, *UF* 1 (1969), pp. 169, 174; Rüger, *UF* 1 (1969), p. 203; Pope, *Stinespring* (1972), pp. 173, 198 (ne se décide pas entre les n^{os} 1 et 2); Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), pp. 219-20; Stähli, *Knabe* (1978), pp. 54-55; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 (1980), pp. 38, 47.

³¹⁸ Pope, *Stinespring* (1972), pp. 173, 198 («dysentery»); Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 110; Margalit, *Maarav* 2/1 (1979), pp. 72, 113; Xella, *SSR* 1 (1977), p. 240.

³¹⁹ Mentionnée en passant par de Moor, *UF* 16 (1984), p. 356, n. 12.

³²⁰ Caquot, *SDB* 9 (1979), p. 1391; de Moor, *UF* 16 (1984), p. 356.

³²¹ *CTA* 4 IV 39; 6 VI 31; peut-être aussi en 24:30. Voir *UT*, §§19.1849; 19.1926; Herrmann, *Yarib* (1968), pp. 17, 18; Caquot, Herdner, et Szyner, *TO* (1974), pp. 205, 394-95, n. w'; de Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 237; idem, *UF* 16 (1984), p. 356.

³²² Cfr. Joüon, *Grammaire* (1923), §§145a, 158l. Si on ne se fie pas au trait séparateur, le sens de «mélange» convient pour *n'r* : «Quand elle guérit, voici le mélange qui est appliqué à son front . . .». Mais, comme Margalit a remarqué (*Maarav* 2/1 [1979], p. 113), cette interprétation de *n'r* est tout à fait *ad sensum* et n'a pas d'appui philologique. Par contre, ôté le trait séparateur, si on donne à *n'r* le sens de «garçon», c'est la syntaxe qui boîte : «voici le garçon qui met» ne constitue pas une locution courante en ougaritique.

qui mettra») ou inanimé («ce que l'on mettra/ce qui sera placé»). Selon la première de ces deux analyses, les trois dernières lignes du texte seraient une seule phrase, car le verbe *yšt* de la proposition relative n'aurait pas *d* comme complément d'objet direct et se rapporterait donc à *š'r klb* : «Celui qui mettra à son front du poil de chien doit aussi boire la tête de *pqq* et du *šrh* dans de l'huile d'olive nouvelle». Cette interprétation repose sur l'analyse du *w-* comme «emphatique», c'est-à-dire comme superflu pour la syntaxe de base de la phrase. Selon la seconde analyse, *d* est l'objet du verbe *yšt* et la phrase relative joue le rôle de sujet d'une phrase nominale dont le prédicat est *š'r klb* : «Ce que l'on mettra à son front : des poils de chien». La situation réelle qui sous-tend ces deux analyses est la même dans les deux cas et nous ne voyons pas de critère décisif qui permettrait de faire la distinction.

Comme plusieurs chercheurs l'ont maintenant démontré, la version ougaritique d'un texte du genre *šumma izbu* (présages à partir de naissances anormales) nous a donné le sens du mot *lšb* en ougaritique, auquel on avait prêté pendant plusieurs années le sens de «bouche».³²³ La phrase ougaritique *w 'nh b lšbh* (RS 24.247⁺ : 49') ne peut correspondre qu'au présage BE *iz-bu* I GI . ME Š-šú ina S A G . KI-šu «Si les yeux du fœtus malformé sont dans son front...»,³²⁴ car d'après les versions suméro-accadiennes, beaucoup plus abondantes que les quelques fragments ougaritiques, les yeux ne se trouvent jamais dans la bouche de l'*izbu*. Quant au suffixe *-h*, il doit se rapporter au sujet du verbe *n'r*, c'est-à-dire, si le sujet ne changeait pas dans le texte disparu, *'llu*. Autrement dit, la recette qui est en quelque sorte la raison d'être du texte est incorporée dans le mythe lui-même mais en forme de déclaration explicite et en prose. Si on n'explique pas la formule ainsi, il faut ou bien prendre *n'r* au sens de «garçon», déjà difficile dans ce contexte (voir notre commentaire de la ligne 28'), ou bien voir dans *-h* une référence sans antécédent explicite (à moins que l'antécédent ne soit tombé dans la lacune) au malade qui doit bénéficier du remède.³²⁵

A notre connaissance Caquot est le seul à avoir vu la lecture juste du trait de séparation, comme sa traduction l'indique : «celui qui met sur son front du poil de chien».³²⁶ On trouve les poils de chien comme élément thérapeutique de la médecine ancienne dans des textes accadiens et chez Plinie l'Ancien.

Selon Labat,³²⁷ *šārat kalbi šalmi* «des poils d'un chien noir» (p. 194, ligne 44) et *šārat zibbat kalbi šalmi* «de poils de la queue d'un chien noir» (p. 194, ligne 48) se rapportent aux indications des lignes 40-42 *ina kišādišu tašakkanma iballuṣ* «tu mettras à son cou ; ainsi, il guérira».

³²³ Herdner a été la première à déduire du texte *šumma izbu* que *lšb* devait avoir le sens de «front» (*Ugaritica* VII [1978], pp. 56-57). Après la rédaction de cet article mais avant sa parution, del Olmo Lete a eu la même idée pour ce mot dans les textes mythologiques (*AF* 2 [1976], pp. 232-36 ; voir aussi idem, *MLC* [1981], p. 573 ; idem, *Intepretación* [1984], pp. 121-24). Pour les éléments bibliographiques, voir Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 141, notes 207-10. On peut y ajouter maintenant Ajjan, *Notes* (1983), pp. 17, 18 ; de Moor, *UF* 16 (1984), pp. 240, 356.

³²⁴ Leichty, *Šumma Izbu* (1970), p. 125 (Tablet X 44').

³²⁵ L'explication donnée par de Moor, qui voit en *lšbh* la préposition et «a redundant locative ending» (*UF* 16 [1984], p. 356, n. 13 ; cfr. idem, p. 245), n'est pas exigée par le contexte, une fois la lecture {ḥš} écartée, et ne se recommande pas autrement.

³²⁶ *SDB* 9 (1979), p. 1391. Nous n'offrons pas une bibliographie détaillée des essais de compréhension du texte comportant le {ḥ} : ce serait un exercice inutile, sinon pour montrer la nécessité de présenter dès le début un texte aussi exact que possible.

³²⁷ *Traité* (1951).

Selon Farber,³²⁸ dans la phrase *šārāt kalbi šalmi ina maški* «Haar von einem schwarzen Hund : In Leder(beutel)» l'emploi du mot *mašku* constitue une référence au *mēlu* (une sorte de pansement porté au cou), et son emploi ici sous-entend une formule complète comme celles que nous avons citées dans le paragraphe précédent.³²⁹

Dans deux textes lacunaires qui comportent la rubrique *ana qāt Ištar* «um (die Krankheit) 'Hand der Ištar'», on trouve les phrases *ŠĪG UR . KU MI* «Haar eines schwarzen Hundes» et *ŠĪG UR . MAḤ UR . BAR . RA KA₅ . A u UR . KU* «Haare von Löwe, Wolf, Fuchs und Hund».³³⁰

Pour d'autres références dans d'autres genres, voir Salonen, *Jagd* (1976), p. 102. Pour le chien comme symbole de Gula, déesse guérisseuse en Mésopotamie, voir Frankena et Seidl, *RIA* 3 (1957-71), pp. 695-97. Les fouilles de Isin³³¹ ont projeté une lumière nouvelle sur les rapports entre Gula guérisseuse et le chien ; en effet, la trouvaille de trente-trois tombes de chiens, première découverte de ce genre en Mésopotamie, laisse penser que l'ensevelissement de chiens faisait partie ou bien du culte officiel de cette déesse ou bien des pratiques pieuses de particuliers. L'absence d'inscriptions associées à ces ensevelissements entrave une interprétation certaine de leur sens religieux, mais on peut au moins penser à un acte dont l'intention était d'assurer des guérisons recherchées auprès de Gula, et par le moyen de certains produits du corps du chien (voir la liste détaillée que l'on tracera dans le paragraphe suivant, fondée sur les données classiques).

Gourevitch a tracé en détail l'histoire des rapports entre le chien et la médecine dans l'antiquité classique.³³² C'est Pline l'Ancien qui fournit le plus grand nombre de sources littéraires mais il existe aussi beaucoup de preuves d'ordre archéologique que cite Gourevitch. Pline, dans son *Histoire naturelle*, mentionne l'offrande de chiens (chiots en XXIX 58 et XXX 88 ; chair de chien en XXIX 100) et aussi plusieurs parties du corps du chien qui sont utilisées dans la confection de remèdes : le sang (XXIX 58), le fiel (XXIX 117, XXX 76), les poils (XXIX 98), la graisse (XXX 74), la tête (XXIX 98 ; XXX 21 ; XXX 69, 79) ou le crâne (XXX 53), le cerveau (XXIX 117), la langue (XXIX 99, 100), la salive (XXIX 99), une dent (XXX 21, 22), le foie (XXIX 99), la rate (XXX 52) ; aussi bien que les produits du corps : le fluide menstruel (XXIX 98), le lait (XXIX 133), la crotte (XXX 69), des vers d'un chien mort (XXIX 98, 100). On voit que c'est surtout la tête du chien qui est prisée mais que les poils de chien se trouvent aussi sur la liste : on en emploie les cendres pour frotter la morsure faite par un chien enragé.

Le rôle du chien comme source de produits servant à la confection de médicaments apparaît donc assuré depuis la médecine de la Mésopotamie ancienne jusqu'à la médecine gréco-romaine. On ne peut pas être surpris d'un tel résultat, car nous avons trouvé la même dispersion géographique et culturelle dans la médecine hippiatrice.³³³ Dans le cas de RS 24.258, on voit aussi un rapport entre

³²⁸ *Attī Ištar* (1974), pp. 46-7.

³²⁹ Voir Farber, *ZA* 63 (1973), pp. 59-68 ; pour le texte complet de la ligne 42 citée ici, voir p. 62, avec correction dans *BiOr* 39 (1982), p. 597.

³³⁰ Hunger, *Spätbabylonische Texte I* (1976), textes 49 : 7 ; 50 : 33.

³³¹ *Isin-Išān Bahrīyāt I. Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1973-1974* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Abhandlungen. Neue Folge, Heft 79 ; München, 1977). Voir la recension de A. Spycket, *Syria* 58 (1981), pp. 208-210.

³³² *MAHEFR* 80 (1968), pp. 247-81.

³³³ *Textes hippiatriques* (1985), p. 73.

l'histoire mythologique et la prescription médicale, car le chien joue un rôle dans les deux parties du texte. Si le rôle du «*Yarihu*-chien» ou du «*Yarihu*-qui-mime-le-chien» n'est pas tout à fait clair dans la première partie du texte, le *šr klb* de cette partie constitue un jalon tout à fait clair dans l'histoire de l'usage du chien et des parties de son corps dans la médecine ; et les historiens des civilisations de l'époque gréco-romaine peuvent maintenant ajouter un élément à la préhistoire du phénomène classique. L'enchaînement reste à découvrir, mais les situations parallèles des textes hippiatriques et de cet élément de RS 24.258 laissent entendre qu'enchaînement il y a.

(30') *ʿwʾ rʾiṣ pqq w šrh*

Et la tête du PQQ et sa tige

(31') *yšt ʾaḥdh dm zt ḥrpʾat*

il boira dans du «jus» d'olive nouveau.

L'interprétation de ces mots s'est avérée très difficile,³³⁴ bien qu'on soit à peu près d'accord que *ʾaḥdh* à la ligne suivante indique la confection d'un médicament, comme dans les textes hippiatriques. Justement à cause de ce parallèle très clair, nous croyons qu'il faut, entre les interprétations multiples, frayer un chemin qui restera le plus près possible du monde des textes hippiatriques. Si c'est bien le cas, *pqq* doit être un nom de plante,³³⁵ et non pas le nom d'un animal³³⁶ ou une forme verbale,³³⁷ et *šrh* peut être ou bien un autre nom de plante, ou bien une partie du *pqq*.³³⁸ La seule plante dont le nom ancien ressemble à *pqq* est la plante *peqqû* ou *peqqûtu*, le *colocynthus vulgaris*.³³⁹ Pope et Barstad ont signalé l'emploi dans la médecine accadienne de la

³³⁴ Pour *pqq* la plupart des commentateurs ont comparé l'hébreu mishnique *pqq* : *peqeq*, *pāqāq*, *pīqāh*, avec une multitude de significations parmi lesquelles la plupart des chercheurs ont relevé les notions de l'enflure ou du noeud (de Moor, *UF* 1 [1969], p. 174 «swelling, knob, stopper; throttle of a sacrificial animal»; idem, *UF* 16 [1984], p. 356 «node»; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 110 «Kehle»; Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 96 «Knochen»; Xella, *SSR* 1 [1977], 240 «gola (?)»; Margalit, *Maarav* 2/1 [1979], pp. 114-15 «navel-knot»; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 [1980], pp. 43, 47-48 «knot of a vine shoot»), et pour *šrh* l'hébreu *šōr* «nombril, cordon ombilical» (de Moor, *UF* 1 [1969], p. 174 «Navel, navel-roll, navel-string»; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 110 «Nabelstrang»; Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 96 «Nabelschnur, Nabel, Unterleib»; Margalit, *Maarav* 2/1 [1979], pp. 114-15 «cord»; Cathcart et Watson, *PIBA* 4 [1980], pp. 44, 47-48 «center» ou «juice»; cfr. Loewenstamm, *UF* 1 [1969], p. 77 *šrh* = verbe; ainsi Pope, *Stinespring* [1972], pp. 200-1; Xella, *SSR* 1 [1977], p. 240 «trachea (?)»).

³³⁵ C'est Barstad qui s'est fait le champion de cette hypothèse (*AcOrH* 39 [1978], p. 26). Ajjan a remarqué que *pqq* «must be some fruit or vegetable» mais il n'a pas trouvé d'étymologie arabe (*Notes* [1983], p. 17).

³³⁶ Interprétation nécessaire si *tšdn* à la ligne 23 signifie «chasser» au sens étroit du mot, et si *tšdn* est en rapport direct avec les lignes 29-31'.

³³⁷ Pensant à l'*Histoire naturelle* de Plin l'Ancien, où l'on apprend que les parties du corps du chien sont souvent bouillies avant utilisation, on pourrait penser que *pqq* est une forme passive apparentée à l'arabe *pqq* «bouillir», sens connu dans les dialectes levantins (Frayha, *Dictionary* [1947], p. 131; Dénizeau, *Dictionnaire* [1960], pp. 395, 396). Cfr. Loewenstamm, *UF* 1 [1969], p. 77, avec une autre lecture du début de la ligne, *pqq* = «dreher». Pope a essayé de donner à *pqq* un sens verbal mais n'a pas trouvé de solution satisfaisante (*Stinespring* [1972], pp. 199-200).

³³⁸ De Moor (*UF* 16 [1984], p. 356) pense que *šrh* peut s'apparenter au syriaque *šʾrūrā* «pousse, rejeton, tige».

³³⁹ Barstad, *AcOrH* 39 (1978), p. 26 et n. 7. Pope (*Stinespring* [1972], pp. 199-200) avait déjà pensé à cette identification mais l'a rejetée parce que la racine du mot accadien est *tertia infirmæ*; et les Sémites de l'ouest auraient eu leur propre mot pour la coloquinte, avec la troisième consonne intacte (cfr. aram. *paqqûʿāh*, arab. *faqqāʿun*); et ils n'auraient donc pas eu besoin d'emprunter le mot accadien. Barstad a répondu qu'il s'agit bien d'un emprunt à l'accadien, qui s'explique parce qu'il s'agit d'un texte médical (ibid.). Il faut signaler deux difficultés dans cette explication de Barstad : 1) Il n'explique pas pourquoi les Ougaritains auraient emprunté une

coloquinte comme remède contre les maux de tête. Pour *šrh*, Pope³⁴⁰ avait déjà proposé et rejeté (au fond parce qu'il ne voyait pas le moyen d'interpréter *pqq* comme nom de plante) une comparaison avec le sumérien ŠE . RU . A et l'accadien *šer'u* «réglisse», comparaison revalorisée par Barstad.³⁴¹ En raison des difficultés d'identification avec les mots connus pour «la coloquinte», nous traduisons *pqq* de façon non-spécifique («plante-*pqq*»), et en raison de l'absence de preuve pour un nom de plante *šrh* (avec /h/!) en ouest-sémitique qui correspondrait au deuxième terme, nous préférons l'explication donnée par de Moor («tige»).

En comparaison avec les textes hippiatriques, la phrase *yšt 'aḥdh dm zt* devrait correspondre à la phrase qui comporte deux verbes : *ydk 'aḥdh w ysq b 'aph* «On broiera ensemble (les médicaments énumérés) et on (les) versera dans les narines (du cheval)». Notre phrase n'a qu'un verbe et celui-ci est ambigu, relevant soit de *yšt* «boire» soit de *št* «mettre». Nous préférons la première de ces deux racines,³⁴² car les rubriques du traité hippiatrique se terminent toutes par l'administration du médicament ; cet élément capital manquerait dans notre texte si la ligne 31' signifiait simplement «on mettra de la coloquinte et de la réglisse avec de l'huile d'olive».³⁴³

La lecture {hṛp'at} est certaine, mais les difficultés qu'elle soulève n'ont pas été remarquées à cause de la copie et de la translittération fautives, la lecture {hṛpnt} étant communément admise. Nous croyons qu'il faut admettre la racine *hṛp*—et la lecture fausse n'a donc pas introduit une erreur aussi grave que celles qui ont suivi la lecture fautive du {h} à la ligne 29'—et qu'il y a donc eu une faute du scribe. Mais laquelle ? Doit-on lire {hṛpn't}, c'est-à-dire corriger le {a} en {n} en ajoutant un clou,³⁴⁴ ou {hṛpn'}, c'est-à-dire lire les deux clous du {a} et le seul clou du {t} comme un {n} ?

forme avec voyelle entre les deux *q* (*pqq* ≠ *peqqū* !). 2) Même s'il s'agit d'une recette médicale, celle-ci est insérée dans un texte qui est en grande partie mythologique, au point que le suffixe de *lšbh* se réfère peut-être à *'ilu* (voir notre commentaire) : dans un tel texte à inspiration ougaritique on s'étonnerait peut-être de trouver un terme technique emprunté à l'accadien. Une réponse partielle à cette seconde objection consisterait à remarquer que la recette est en prose tandis que le mythe est en forme poétique. Cependant, il est peu probable que *šrh* ait été emprunté à l'accadien, en utilisant le /h/ pour indiquer l'*aleph* indéterminé de l'accadien. Bien qu'il n'existe pas, à notre connaissance, de forme semblable qui désigne un nom de plante dans d'autres langues ouest-sémitiques, si on prend ce mot dans notre texte comme nom de plante, il faut le prendre comme un mot proprement ougaritique. Dans ce cas, il faut faire de même avec *pqq* et l'expliquer (si l'identification avec l'accadien *piqqū* est juste) comme «by-form» ougaritique du même nom ou tout simplement comme un autre nom de plante.

³⁴⁰ *Stinespring* (1972), p. 200.

³⁴¹ *AcOrH* 39 (1978), p. 26, n. 8.

³⁴² Ainsi Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 551 ; Loewenstamm, *UF* 1 (1969), p. 77 ; Rüger, *UF* 1 (1969), p. 204 ; Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), p. 111 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), p. 1391 ; Barstad, *AcOrH* 39 (1978), 26 «*einflössen*» ; Margalit, *Maarav* 2/1 (1979), p. 72 ; Ajjan, *Notes* (1983), pp. 9, 18.

³⁴³ Le premier à traduire d'après la racine *št* était de Moor, sans explication, (*UF* 1 [1969], 169 ; même interprétation en *UF* 16 [1984], p. 356, toujours sans explication). Pope a employé un argument qui est exactement l'inverse du nôtre : «... *yšt* must be from *š(y)t*, 'put', rather than *šty*, 'drink', because of the similarity to the formulas in the hippiatric texts which direct that the materials be mixed together and poured in the horse's nose ... » (*Stinespring* [1972], p. 201 ; à la page 173 il traduit «Let one administer» et Xella l'a suivi dans cette traduction : *SSR* 1 [1977], 240 «si somministrare»). Il nous semble que Pope n'a pas vu que *'aḥdh* doit dépendre de ce verbe et si le verbe a le sens de «mettre» la phrase dira simplement «mettre ensemble», c'est-à-dire «mélanger» : elle correspondra donc à la phrase *ydk 'aḥdh* du traité hippiatrique, non à la phrase *ysq b 'aph*. Des deux phrases du traité, il nous semble que la seconde est la phrase essentielle, car l'idée de mélange est présente dans l'adverbe *'aḥdh* tandis que l'administration du médicament ne serait pas exprimée par l'expression *št 'aḥdh*.

³⁴⁴ Voir RS 34.126 : 32, selon l'interprétation de Bordreuil et Pardee, *Syria* 59 (1982), p. 125, où il faut lire (bnh) pour (b'ah) ; et dans *CTA* 55 : 18 (= *KTU* 2.4 : 20), où il faut lire (bnš) pour (b'aš) (cfr. chap. II, n. 56).

Du point de vue du sémitique comparé, ni l'un ni l'autre n'est facile, car on ne trouve de forme de la racine *hrp* avec affixe *-n* ni en hébreu, ni en accadien, ni en arabe.³⁴⁵ Mais c'est demander encore plus à la particularité de l'ougaritique que de voir ici les deux affixes, *-n* et *-t*. Nous penchons donc vers la lecture (*hrpn*¹) et citons un cas épigraphique semblable dans le texte du genre *šumma izbu* en ougaritique (RS 24.247⁺): la première ligne commence par *ṯ'att ṣ'in ṯ'[-]ṯ'd'at . ṯ'abn*, que nous avons proposé de restituer et corriger en *ṯ'att ṣ'in ṯ.ṯ[k t]ldn ṯ. ṯ'abn* «Les brebis du petit bétail, si elles enfantent (et le foetus est comme) une pierre . . .».³⁴⁶ En raison de la forme de la phrase sans conjonction dans RS 24.258: 31', nous trouvons le sens d'«automne» (il s'agirait donc d'huile d'olive «fraîche», qui vient du pressoir) donné au mot *hrpnt* par presque tous les commentateurs,³⁴⁷ préférable au sens de «Karrube», proposé par Barstad.³⁴⁸ N'oublions pas que l'huile d'olive est considérée comme un baume destiné à atténuer les brûlures d'estomac consécutives à de trop copieuses libations.³⁴⁹

Interprétation générale

Le père et le chef des dieux, *ṯ'Ilū*, prépare dans son palais un festin qui se compose principalement de gibier et de boissons fortes. Il invite les autres dieux au festin; ils arrivent, ils se mettent à boire. Le dieu *Yariḫū* joue un rôle de la première importance dans ce texte: ayant pris la forme du chien («comme un chien»), d'abord il prépare sa coupe sous les tables. Ensuite, les autres dieux l'y aperçoivent et lui donnent, selon qu'ils le reconnaissent ou non, de la nourriture ou des coups de bâton. Enfin *Yariḫū*-chien va vers les déesses *Ṭtartu* et *Ṭnatu* qui lui donnent chacune un morceau de choix. L'huissier de la maison de *ṯ'Ilū* les gronde parce qu'elles donnent de tels morceaux à un chien, puis il gronde aussi *ṯ'Ilū*, que nous apprenons ici être le père de l'huissier, et *ṯ'Ilū* s'en va s'asseoir dans son *marziḫū*, où il convie encore à une beuverie. Cette deuxième escale terminée, *ṯ'Ilū* se dirige vers ses appartements, soutenu, porté même, par la divinité binôme *Tukamuna-wa-Šunama*, qui figure dans les listes de la progéniture de *ṯ'Ilū*. En route ou en arrivant, *ṯ'Ilū* rencontre le mystérieux *ḫby*; ce dernier produit sur lui un tel effet qu'il se laisse avilir dans ses propres déchets corporels et tombe enfin dans la défaillance complète—comme un mort qui descend dans les entrailles de la terre. A ce moment *Ṭnatu* et *Ṭtartu* s'en vont chasser ou chercher quelque chose, mais quoi?

³⁴⁵ En syriaque il existe des formes avec *-n(t)*, mais le sens là est plutôt dans le domaine de l'«acuité» et ces formes ne nous aident donc pas.

³⁴⁶ Voir notre étude dans AfO 33 (1986), pp. 118, 119-20, 122, 124, 126-29.

³⁴⁷ Loewenstamm, *UF* 1 (1969), p. 77; de Moor, *UF* 1 (1969), p. 175; idem, *UF* 16 (1984), p. 356; Pope, *Stinespring* (1972), p. 201; idem, *Retrospect* (1981), p. 178; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 110; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 96; Margalit, *Maarav* 2/1 (1979), pp. 72, n. 15, et 116; Xella, *SSR* 1 (1979), p. 240; idem, *Sangue* (1982), p. 111; Dahood, *Sangue* (1981), p. 98; Ajjan, *Notes* (1983), p. 17. Quant à l'interprétation détaillée, il s'agirait plutôt de «Saft von Früholivien» (Dietrich, Loretz, et Sanmartín) que de «green olive juice» (Pope).

³⁴⁸ *AcOrH* 39 (1978), p. 26 et n. 11. Il traduit «Olivenöl und Karrube» sans noter que la conjonction est absente du texte ougaritique. Si ce sens résolvait le problème épigraphique et morphologique de *hrpn(t)* que nous venons d'évoquer, nous serions plus tenté par la proposition de Barstad, mais ce n'est pas le cas, car la troisième radicale du mot «caroube» serait plutôt /b/ que /p/ d'après les données du sémitique comparé et on ne connaît pas de forme de ce mot avec terminaison *-n(t)*.

³⁴⁹ Cfr. Pope, *Stinespring* (1972), pp. 201-2; idem, *Retrospect* (1981), p. 178.

Le texte disparaît ici mais la logique dit qu'elles cherchent un antidote à la défaillance de *ʾIlu*. Quand le texte reprend, ces mêmes déesses sont là et la seconde rapporte quelque chose dans ou par le moyen de certaines autres choses, qui devaient être nommées dans la lacune ; elle fait son travail de médecin et il—qui?, *ʾIlu* peut-être—se réveille. Les trois dernières lignes révèlent, en prose et exprimé par des formes indéfinies ou passives, ce qu'elle a fait : des poils de chien—et on voit ici la raison littéraire du déguisement canin de *Yarihu*—sont appliqués au front du malade, et on lui fait boire un mélange de la tête de la plante-*pqq*, de la tige de la même plante (ou de la plante-*šrh*) et d'huile d'olive fraîchement tirée.

Ce texte n'a aucune réplique dans la littérature ougaritique. On y reconnaît la plus grande partie du vocabulaire, la technique poétique, bien que celle-ci soit assez lâche, et la plupart des personnages. En outre, la structure nettement bipartite, avec des points de repère lexicaux entre les deux parties, est un procédé commun à ces quelques textes que nous avons dénommés para-mythologiques. Par contre, on ne connaît pas le *mrzḥ* de *ʾIlu*, on ne saisit pas pourquoi *Yarihu* est déguisé en chien, et *hby* reste mystérieux. Nous concluons, avec bon nombre de commentateurs, qu'il s'agit d'un mythe «occasionnel»³⁵⁰ dont le but était de garantir l'efficacité de la recette contre la défaillance alcoolique.³⁵¹ Cette histoire et cette recette sont-elles un produit des soirées passées sur les banquettes du *marziḥu* consacré à *ʾIlu* ?



Figure 7 – Chasse royale avec chiens. Patère en or RS 5.031
(Musée du Louvre AO 17 208).

³⁵⁰ Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 11 ; cfr. Sznycer, *DM* (1981) II, p. 225, où l'on trouve la description de CTA 12 (= KTU 1.12) comme «un texte de circonstance» et de CTA 23 (= KTU 1.23) comme «un texte 'mythico-rituel'».

³⁵¹ Caquot, *SDB* 9 (1979), p. 1391.

Chapitre II

LA BÉNÉDICTION DE RĀPIṢU

RS 24.252 = *Ugaritica* V 2 = *KTU* 1.108 = DO 6594

Dimensions : hauteur 14,2 cm ; largeur 16,6 cm ; épaisseur 3,9 cm

Etat : Tablette grand format, conservée dans toute sa largeur seulement aux lignes 3-7 et 25'-27'. La cassure diagonale a enlevé des parties qui vont en s'agrandissant aux lignes 8-15 et en diminuant aux lignes 16'-24'. De plus, environ 10 cm de la tablette ont disparu de la partie inférieure.¹ Le texte qui reste est très bien conservé. L'écriture est assez grande sans être grossière et d'une autre main que le premier texte. La tablette originale portait le texte complet, qui se termine à plus de 2 cm du bas du verso.

Lieu de trouvaille : «Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies», point topographique 3769, à 0 m 90, où l'on a découvert aussi RS 24.272 (texte rituel en ougaritique, n° 10 des textes publiés par Virolleaud dans *Ugaritica* V = *KTU* 1.123). Ce point est représenté sur le «Dépliant I» d'*Ugaritica* VII (1978), après la p. 154, et ici en tête du volume, comme étant situé au pied nord du mur sud de la cella, à l'ouest de la porte. Voir Courtois, *supra*, «Le contexte archéologique» (où les points topographiques sont indiqués de façon plus précise que dans *Ugaritica* VII ; en effet, d'après Courtois, les indicateurs reproduits dans le plan de ce dernier ouvrage ont subi un léger glissement vers le sud).

Principales études

Caquot, *Syria* 53 (1976), pp. 296-304.

De Moor, *UF* 1 (1969), pp. 175-79.

———*New Year* (1972) II, pp. 24-26.

———*Schrijvend Verleden* (1983), pp. 247-49.

Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 171-82.

Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 115-19.

Ferrara et Parker, *UF* 4 (1972), pp. 37-39.

Kapelrud, *JNSL* 3 (1974), pp. 35-39.

¹ Pour le calcul voir chap. I, note 2. S'il manque une dizaine de cm de chaque côté, il doit manquer plus de vingt lignes de texte : il y a des restes de 15 lignes sur les 14,2 cm de tablette ; sur les 10 cm qui ont disparu il y aurait eu donc une dizaine de lignes de chaque côté, plus les lignes écrites sur le bord inférieur.

L'Heureux, *Rank* (1979), pp. 169-87.

Loewenstamm, *WCJS* 5/1 (1969), pp. 62-67 = *Comparative Studies* (1980), pp. 320-32 (version anglaise révisée).

Parker, *UF* 2 (1970), pp. 243-49.

Virolleaud, *CRAI* 1962, pp. 109-10.

— *GLECS* 9 (1961), pp. 41-42.

Texte

- (1) [—ln . yšt . rp^u . mlk . 'lm . w yšt
- (2) [—l'g¹ir . w yqr . 'il . ylb . b 'ttrt
- (3) 'il i¹p¹ . b hdr^cy . d yšr . w ydmr
- (4) b knr . w ilb . b tp . w mšltm . b m
- (5) rqdm . d šn . b hbr . ktr . t¹bm
- (6) w tšt . 'nt . gtr . b^clt . mlk . b^c
- (7) lt . drkt . b^clt . šmm . rmm
- (8) [—l' r¹ t . kpt . w 'nt . dⁱ . dⁱit . r¹hpt
- (9) [l' r¹ rm . 'aklt . 'gl 1l . mšt
- (10) [l' m¹ r . špr . w yšt . 'il
- (11) [l' r¹ n . 'il gnt . 'gl 'il
- (12) [l' r¹ d . 'il . šdyšdmk
- (13) [l' r¹ . yšt . 'ilh
- (14) [l' r¹ 'itmh
- (15) [l' r¹ š^c r¹ p¹

Verso

- (16') [l' r¹ mgy
- (17') [l' r¹ drh
- (18') [l' r¹ . l b^cl
- (19') [l' m¹ gk . rp^u mlk
- (20') ['lm lk . l tštk . l 'iršt
- (21') [l' rpⁱ . mlk 'lm . b 'z
- (22') [rpⁱ . l' m¹ lk . 'lm . b dmrh . b l
- (23') [anh] . b htkh . b nmrth . l r
- (24') [pⁱ . 'arš . 'zk . dmrk . l'a
- (25') nk . htkk . nmrtk . b tk
- (26') 'ugrt . l ymt . špš . w yr^h
- (27') w n^cmt . šnt . 'il

Remarques textuelles

1) Au début de la ligne il y a de la place pour deux signes. Les trois clous du {n} initial sont visibles et l'astérisque de *KTU* n'est donc pas nécessaire.

Le trait de séparation après 'lm est certain (manque dans la translittération de Virolleaud).

2) Il est peu probable que les traces entre le {b} et le {^c} de b 'ttrt représentent un trait de séparation (comme on trouve dans la translittération de Virolleaud). Il est certain qu'il n'y avait pas de trait séparateur intentionnel lors de la première rédaction de la tablette, car le {b} et le {^c} sont trop

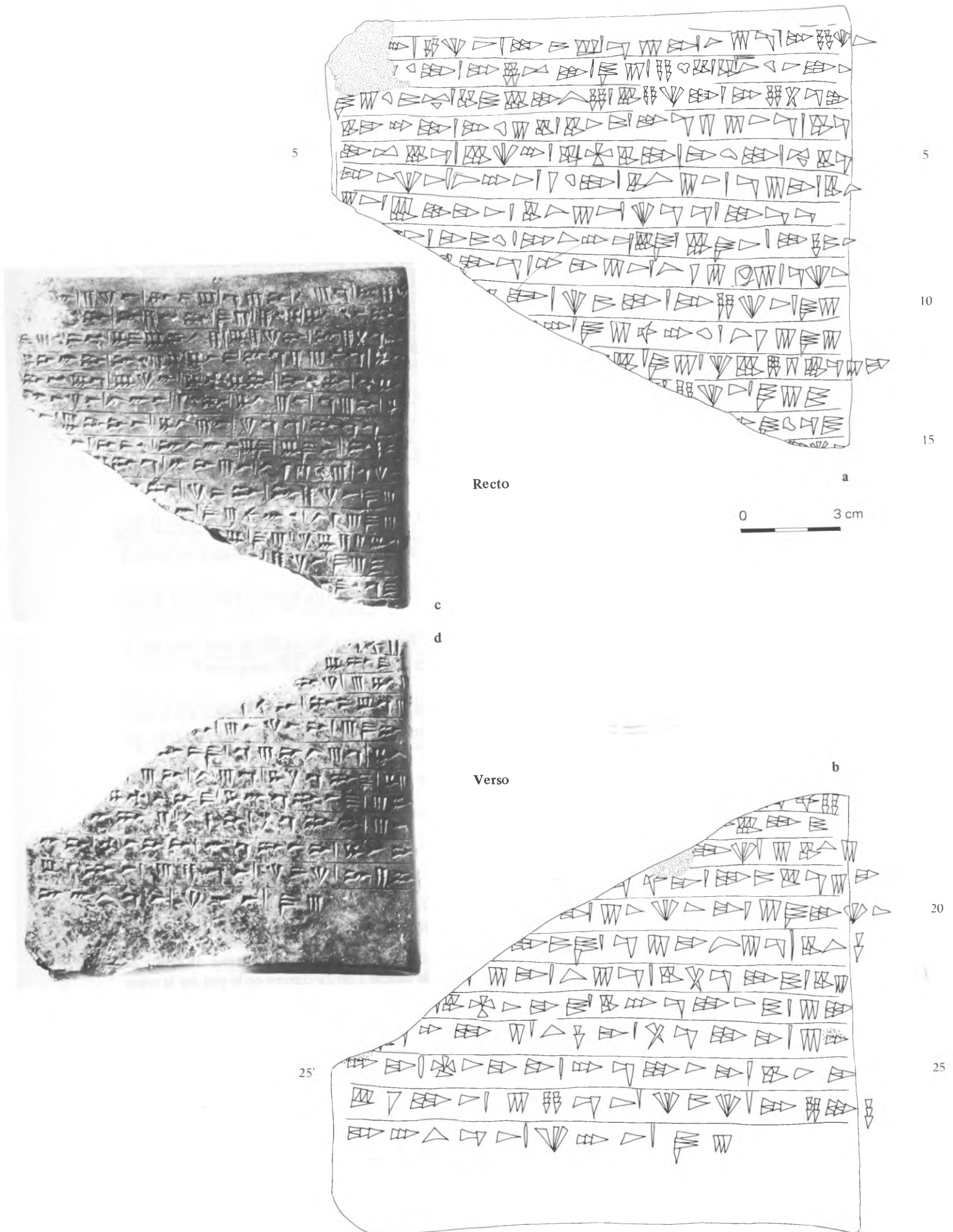


Figure 8 – RS 24.252.

proches l'un de l'autre pour le permettre. Mais il y a une trace émoussée entre les deux lettres et une autre s'étendant au-dessus du {c} qui semblent avoir été ajoutées après coup. La raison n'est pas évidente. Les traits sont trop superficiels pour être des restes de signes effacés. Quant au premier trait, on pourrait dire que le scribe a voulu ajouter un trait de séparation. Mais pourquoi ce trait est-il si émoussé alors que ailleurs dans ce texte les traits de séparation sont très fins ? Et pourquoi l'autre trait au-dessus du {c} ? Du point de vue grammatical il est peu probable que le scribe ait ajouté un trait de séparation ici, car dans ce texte une préposition n'est que rarement séparée du nom suivant par le petit clou séparateur. Voir aussi la remarque sur *b hbr* à la ligne 5. Etant donné ces deux cas du même phénomène et le cas similaire du {t} encadré à la ligne 9 (qui a son parallèle dans un autre texte d'*Ugaritica* V – voir notre remarque plus bas sur la ligne 9), on peut penser à des corrections faites avec un instrument autre que le stylet du scribe, c'est-à-dire qu'un correcteur aurait ajouté le trait de séparation ici et à la ligne 5. Mais cette explication ne rend pas compte du trait au-dessus du {c}, ni du fait que le séparateur a été ajouté après une préposition dans ces deux cas seulement. Il y a un cas similaire dans le texte 4 : 18. Là on voit la même combinaison de traits : un trait vertical entre deux signes et un autre trait horizontal qui passe au-dessus du signe à droite. Mais cette fois-ci, s'il s'agit d'une correction le trait supérieur doit signifier qu'il faut *enlever* le trait de séparation, car le trait séparateur se trouve au milieu d'un mot. On ne pourrait harmoniser les deux usages que par l'hypothèse suivante : en 4 : 18 il s'agit de la correction d'une faute du scribe ; en 2 : 2 il s'agit d'un trait de séparation ajouté par le correcteur puis, quand il s'est rendu compte que le trait n'était pas nécessaire, marqué comme fautif par le correcteur lui-même ! On se demande s'il faut chercher une notation conséquente parmi tous ces textes.

3) L'astérisque sur le {l} de *'il* dans *KTU* est superflu (les trois clous sont presque entiers et le signe ne peut être que {l}) et il n'y a pas de trait de séparation après ce mot (Virolleaud en indique un).




Le cinquième signe est certainement {t} et non {z} (*KTU*) : la tête du clou inférieur est vers le bas, non pas vers le haut comme on voit sur le dessin de L. Courtois² et de Dietrich, Loretz, et Sanmartín,³ et le ductus du signe est donc celui du {t} de l'abécédaire RS 24.281 et non celui du {z} de ce document d'importance capitale pour l'étude des signes des textes de la 24^e campagne.⁴

5) Il y a de nouveau un trait léger et émoussé entre le {b} et le {h} de *b hbr* (cfr. ci-dessus sur *b ttrt*, ligne 2), que Virolleaud a noté comme un trait de séparation. Cette fois il manque le second trait qui passait au-dessus du {c} à la ligne 2.

Le {t} de *tbm* est fait comme celui de *tpt* à la ligne 3 (voir notre remarque *ad loc.*).

² *Ugaritica* V (1968), p. 552.

³ *UF* 7 (1975), p. 105.

⁴ Le signe en question en RS 24.252 diffère du {t} dans l'abécédaire en ce que le clou supérieur de droite est horizontal (comme dans un {q}) au lieu de s'infléchir vers le haut de gauche à droite comme on le voit sur la copie de l'abécédaire (*Ugaritica* VII [1978], p. 63) et du texte *šumma izbu* (ibid., p. 47, ligne 46, premier signe : voir notre étude de ce texte, *Afo* 33 [1986], pp. 123, 130 [ligne 12 dans notre édition, comme dans *KTU*]). Il n'y a pas de {z} dans RS 24.252 pour permettre de connaître la différence entre ces deux signes. Mais il est probable que le {z} aurait eu la forme qui se trouve dans l'abécédaire RS 24.281, c'est-à-dire que le clou inférieur aurait été droit, avec la tête du clou en haut touchant à la jonction des deux clous horizontaux. Le {t} dans RS 24.252 représente donc l'évolution complète, de  à  à . Herdner n'a pas vu l'orientation différente des clous du {t} de RS 24.252 par rapport aux {z} de nos textes 3 : 13' et 8 : 5, car elle les cite tous ensemble comme des {t} (*Ugaritica* VII [1978], p. 64). Voir Freilich et Pardee, *Syria* 61 (1984), pp. 28, 31.

6) Le trait de séparation après *bʿlt* est certain (manque dans la translittération de Virolleaud).

8) Il y a une petite trace devant le {t} certain au début de la ligne : *KTU* y ont vu un {l}, mais à l'aide de la loupe binoculaire on voit qu'il s'agit de l'extrémité d'un clou horizontal. La lecture {[ʿnʹ]t}, bien qu'elle soit hypothétique, conviendrait parfaitement à l'espace disponible.

9) Les traces au début sont bien celles d'un clou horizontal et d'un second clou vertical, donc {m} avec *KTU*.

Il n'y a pas de trait de séparation après *ʿgl* (Virolleaud en indique un) et le signe suivant est un {t} encadré. Le signe lui-même est certainement un {t}⁵ et non un {ʿ} (Virolleaud et *KTU*) : on l'a fait en appliquant et tournant légèrement le stylet, comme c'est le cas de tous les {t} dans ce texte, tandis que le {ʿ} est très différent et très distinctif avec ses angles inférieurs très étirés qui lui donnent l'air d'un oiseau (ou d'une *ʿAnatu* !) qui vole. L'encadrement consiste en plusieurs petits traits (ce n'est pas un arc de cercle comme on voit sur la copie), un peu émoussés comme les traits ajoutés dans les lignes 2 et 5, et que nous avons déjà discutés. Un {t} encadré de façon similaire se trouve dans *Ugaritica* V (1968), texte 10 : 5, où il s'agit certainement d'une faute (le nom divin qui est écrit *ʾz* se trouve deux fois avec l'orthographe *zz*, dans nos textes 7 : 36 et 8 : 16). Du point de vue épigraphique, l'hypothèse d'une écriture fautive dans RS 24.252 est donc à préférer.

Le trait de séparation après le {m} de *mšt* indiqué dans *KTU* n'est certainement pas sur la tablette.

10) Il faut donner raison à *KTU* pour la lecture {m} au début de la ligne : on voit l'extrémité droite d'un clou horizontal et le sommet d'un clou vertical.

11) Il y a une petite trace au début de la ligne, à la hauteur du {n}, mais elle est trop petite et endommagée pour être identifiée.

12) De nouveau des traces au début, peut-être d'un signe du type de {k, w, r}.

13) Du premier signe on ne voit qu'un clou horizontal ; le {w} de *KTU* est donc possible.

14) Ici on voit du premier signe deux clous horizontaux qui se suivent ; il s'agit donc de {ʾa, n, w} (dans *KTU* on trouve {n*(?)}).

15) Du {r} on voit des traces des trois clous supérieurs (il est donc presque certain), et du {p} le clou supérieur (il s'agit donc de {p, h, ʾi}).

16') Devant {mgy}, il reste à la surface de la tablette assez d'espace pour qu'on puisse dire qu'il ne s'y trouve probablement ni un {y} (Virolleaud, restitué), ni un trait de séparation. Du {g} les deux clous inférieurs sont entiers et on voit le bord inférieur du clou supérieur : l'astérisque dans *KTU* est donc superflu.

17') On voit l'extrémité droite d'un clou horizontal avant {drh}.

⁵ Cfr. Day, *Dragon* (1985), p. 82, n. 58.

19') Le signe devant {gk} est certainement {m}: on voit des traces des deux clous, et ce qui ressemble à un trait de séparation sur la copie est en fait le clou vertical du {m} (ainsi Caquot, *Syria* 53 [1976], pp. 301-2; *KTU*).

20') L'astérisque sur le {k} initial dans *KTU* n'est pas nécessaire: les trois clous sont visibles avec de l'espace devant et il ne peut donc pas s'agir d'un {r} (la copie n'indique pas le bord inférieur du clou supérieur qui est visible).

24') Le {i} et le trait de séparation au début de la ligne sont certains (ainsi *KTU*): on voit le clou vertical inférieur du {i} aussi bien que l'extrémité droite du plus bas des trois clous horizontaux—il ne peut donc s'agir que d'un {i}. A peu près la moitié du trait de séparation est visible, et son emplacement et la profondeur du clou ne permettent pas d'autre lecture.

L'avant-dernier signe, {l}, est en parfait état et nous ne comprenons pas les crochets dans la translittération de Virolleaud. Le bord supérieur du {a} qui suit est un peu émoussé mais il n'y a aucun doute possible quant à la lecture (la copie est donc incompréhensible aussi bien que les crochets dans la translittération—on voit bien le {a} sur le moulage⁶ comme sur la tablette).

25') Il n'y a aucun doute quant au {n} initial, ni au {k} qui suit, et la translittération {k (?) } de Virolleaud est donc de nouveau incompréhensible.⁷

Texte divisé en vers, avec vocalisation et analyse poétique

(1) [hala]na yišta rāpi'u malku 'ālamī	a b c ³	M V S	5 13 30
wa yišta (2) [i]lu gaṭaru wa yaqaru	b c ³	V S	4 12 25
ʾilu yāṭibu bi 'aṭtarti	a b c	S V M	3 9 21
(3) ʾilu ṭāpiṭu bi hidra'yi	a b' c'	S V M	3 9 21
dū yašīru wa yaḍammīru	a a'	V V	2 9 21
(4) bi kinnāri wa ṭulbi	b b'	M M	2 7 17
bi tuppi wa maṣiltēma	b'' b'''	M M	2 8 19
bi ma(5)rqaḍīma dī šinni	b'''' ²	M	2 8 20
bi ḥabirī kuṭarri ṭābīma	c ³	M	3 10 24
(6) wa tišta 'anatu guṭri	a b ²	V S	3 8 18
ba'latu mulki	b' ²	S	2 5 12
ba'(7)latu durkati	b'' ²	S	2 6 14
ba'latu šamīma rāmīma	b''' ³	S	3 9 22

⁶ La lecture correcte a été établie à partir du moulage par Fisher: *HTR* 63 (1970), p. 490, n. 20; *UF* 3 (1971), p. 356.

⁷ Il est vrai que le {n} est un peu émoussé sur le moulage et que le bord supérieur du début du signe manque, mais il y a certainement un signe à cet endroit tandis que le {k} est entier. La lecture de Virolleaud est-elle une étourderie pour la notation {k(?) k}: c'est-à-dire qu'il aurait pensé que le premier signe était {k} et que celui-ci était suivi par le {k} certain? Ici aussi, c'est Fisher (*ibid.*) qui a établi la lecture correcte à partir du moulage.

(8) [ʿa]ʿnʾatu kupti	a ²	S	2 5 11
wa ʿanatu daʾi daʾtu	a ³	S	3 8 18
rahḥāpatu (9) [bi šamī]ʿmʾa rāmī<ma>	a ³	S	3 <11 27>
ʾākilatu ʿigla ʾi li mištā	a b ² c	V O M	4 9 24
(10) [—(—)ʾi]ʿmmʾarT šupri	[a] b ²	[V] O	3 ? ?
wa yišta ʾilu . . .			
(11) []ʿʾ n . ʾilu gāntu ʿigla ʾili			
(12) []ʿʾ d . ʾilu . šaddayyu šādu milki			
(13) []ʿʾ . yišta . ʾilāhu			
(14) []ʿʾ ʾiṭmh			
(15) []ʿʾ ʾašaʿpʾ			
(16ʾ) []ʿʾ mgy			
(17ʾ) []ʿʾ nʾidr-h-			
(18ʾ) [. . tūšītaka yaʾalrrišu lê baʿli	a b c	O V M	3 11 27
(19ʾ) [wa lê ʾirištika ya]maggiyuka	aʾ d	M V	2 11 25
rāpiʾu malki (20ʾ) [ʿālamī yamaḡḡi]ka	a ³ b	S V	4 12 29
lê tūšītika lê ʾirišti (21ʾ) [ka]	c cʾ	M M	2 10 25
[bi yadi] rāpiʾi malki ʿālamī	a b ³	M	4 11 25
bi ʿuzzi (22ʾ) [rāpiʾi]ʿmʾalki ʿālamī	aʾ b ³	M	4 11 26
bi ḡimrihu bi la (23ʾ) [ʾānihu]	aʾ aʾʾ	M M	2 9 20
bi ḡutkihu bi namurratihu	aʾʾ aʾʾʾ	M M	2 10 22
lê ra(24ʾ) [pa]ʾT ʾarši ʿuzzuka	a ² b	M S	3 9 22
ḡimruka laʾā (25ʾ) nuka	bʾ bʾʾ	S S	2 7 16
ḡutkuka namurratuka	bʾʾʾ bʾʾʾʾ	S S	2 8 18
bi tōki (26ʾ) ʾugarīta	a b	M	2 7 16
lê yamāti šapši wa yariḥi	c d dʾ	M	3 10 23
(27ʾ) wa naʿImāti šanāti ʾili	cʾ ² dʾ	M	3 10 23

Traduction

(1) [Voic]i, que Rāpiʾu, roi de l'éternité, boive,
Oui, qu'il boive, (2) [le dieu] fort et honorable;

Le dieu qui siège à ʿAṭtartu,
(3) Qui règne à Hidraʿyu;

Qui chante et fait de la musique,
(4) Avec la cithare et la flûte,
Avec le tambourin et les cymbales,
Avec les cas(5)tagettes d'ivoire,
Parmi les bons compagnons de Kuṭarru.

(6) Que *ʿAnatu* de la force boive aussi,
 La dame de la royauté,
 La da(7)me de la souveraineté,
 La dame des cieux en haut ;

(8) [*ʿA* *lnatu* de la coiffure-*kpt*,
 Oui, *ʿAnatu* d(es) aile(s), le rapace-*dʿit*,
 Qui plane (9) [dans les cieux en hau<t> ;

Qui mange le veau de *ʾIlu*¹ au festin,
 (10) [Qui]les beaux [ag]neaux.

Que boive aussi le dieu . . .

(11) [. . .] le dieu *Ḡanṭu*, le veau de *ʾIlu*

(12) [. . .] le dieu *Šadayyu*, le chasseur (de?) *Milku*

(13) [. . .] Que boive *ʾIlāhu*

(14) [. . .]

(15) [. . .]

Verso

(16') [. . .] arrive

(17') [. . .] son [vœ]u

(18') [. . .]

[Ton succès il (*Rāpiʿu* !) deman]dera à *Baʿlu*,

(19') [Et il] te [fera pa]rvenir [à (l'objet de) ta requête].

Rāpiʿu, roi de (20') [l'Eternité], te [fera parvenir]
 à ton succès, à (21') [ta] requête,

[Par la main de] *Rāpiʿu*, roi de l'Eternité,
 Par la force de (22') [*Rāpiʿu*], roi de l'Eternité,
 Par sa protection, par sa pu(23')[issance]
 Par ses soins paternels, par sa splendeur divine.

Aux *ra*(24')[*pa*]ʿ*ūma* de la terre (sera) ta force,
 Ta protection, ta puis(25')sance,
 Tes soins paternels, ta splendeur divine,

Au sein (26') d'Ougarit
 Pour les jours de *Šapšu* et de *Yariḫu*,
 (27') Et (pour) les meilleures années de *ʾIlu*.

Commentaire

(1) [—]n yšt rpʿu mlk ʿlm [Voici, que Rāpiʿu, roi de l'éternité, boive,
 wyšt (2) [—] gtr w yqr Oui, qu'il boive, [le dieu] fort et honorable;

La restitution du texte qui a disparu au début de la ligne est tout sauf certaine. La place est suffisante pour deux signes⁸ avant le {n}, qui est certain, et des restitutions qui ne comportent qu'un signe, telles que {ly}n «vin»⁹ ou {h}n «voici»,¹⁰ sont peu probables à moins de placer la conjonction w- avant le mot en question, syntaxe inattendue au début d'un texte. Si on restitue un mot avec le sens de «voici», hln paraît le meilleur,¹¹ car il ne contient pas la notion de continuité qu'on s'attendrait à trouver dans le mot ʿapn,¹² qui en plus n'est pas encore attesté, bien que chacun des éléments soit bien connu.¹³

Cette lacune entraîne aussi une incertitude dans l'interprétation de yšt. Car, si on restituait {wy}n, yšt viendrait certainement de šty «boire».¹⁴ Malgré cette incertitude, presque tous les commentateurs ont choisi l'interprétation «boire», les uns pensant à l'indicatif,¹⁵ les autres au jussif.¹⁶ Nous ne voyons pas de critère interne au texte même de RS 24.252 qui nous permettrait de distinguer entre l'indicatif et le jussif (il faudrait connaître la transition entre la première partie, descriptive ou déjà en forme d'invocation, et la seconde partie, sans doute une prière, avant de pouvoir décider). La forme du verbe sans -y n'est pas en elle-même suffisante pour établir la distinction entre la description et un texte exprimé à l'optatif,¹⁷ tandis que dans le parallèle littéraire

⁸ Ainsi Caquot, *Syria* 53 (1976), p. 299.

⁹ Borger, *UF* 1 (1969), p. 3; de Moor, *New Year* (1972) II, p. 24 (abandonnée dans *Schrijvend* [1983], p. 247, où on trouve «Zie»).

¹⁰ Margulis, *Biblica* 51 (1970), p. 344; idem, *JBL* 89 (1970), pp. 292-93; van Zijl, *Baal* (1972), p. 355.

¹¹ Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 174-75.

¹² L'Heureux, *Rank* (1979), p. 169; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 27, n. 47; Pope, *BASOR* 251 (1983), p. 68.

¹³ La forme ʿaphn proposée par Virolleaud (*Ugaritica* V [1968], p. 551; cfr. Dahood, *Biblica* 60 [1979], p. 419, n. 10; Levine et Tarragon, *JAOS* 104 [1984], p. 656) qui, elle, est attestée, est trop longue pour la lacune.

¹⁴ La ligne suivante ne fournit pas de preuves pour interpréter yšt comme signifiant «boire»: nous ne croyons pas que le mot gtr dans cette ligne (et à la ligne 6) désigne la «boisson forte» (voir notre commentaire).

¹⁵ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 553; Parker, *UF* 2 (1970), p. 243; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 115 «trinke»; Dietrich et Loretz ont préféré le jussif «es trinke!» dans *UF* 12 (1980), p. 174; Caquot, *Syria* 53 (1976), p. 299; Dahood, *Biblica* 60 (1979), p. 419, n. 10; L'Heureux, *Rank* (1979), pp. 169-70; Pope, *BASOR* 251 (1983), p. 68.

¹⁶ De Moor, *UF* 1 (1969), pp. 175-76; idem, *New Year* (1972) II, p. 24; idem, *Schrijvend* (1983), pp. 247-49; cfr. Loewenstamm, *WCJS* 5/1 (1969), p. 66; idem, *Comparative Studies* (1980), pp. 330-32; van Zijl, *Baal* (1972), p. 355; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 187; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 174.

¹⁷ C'était le premier des arguments proposés par de Moor (*UF* 1 [1969], p. 176); argument que Parker a voulu réfuter (*UF* 2 [1970], p. 243). Cependant, sans connaître la transition entre le recto et le verso de notre texte, nous ne pouvons pas être d'accord avec Parker (ibid.) quand il dit que «The most natural understanding of the present passage is narrative, comparable to the description of a feast in e.g. CTA 3: A». Il a peut-être raison mais nous ne pensons pas que ce soit un argument fondé sur le «naturel» qui le prouvera.

en accadien cité par de Moor on trouve des impératifs,¹⁸ non des formes optatives de la 3^e personne. Il y a quand même deux indices dans ce recueil de textes en faveur de l'interprétation comme un jussif : 1) le fait que le texte 7 a comme première forme verbale un participe, et la possibilité que les textes 1 et 3 en comportent aussi, font du texte 2 un *unicum* s'il commence par un imparfait ; 2) sauf dans le texte 6 (ligne 10 *wymġ*), composé en prose, nous ne connaissons pas de forme courte certaine d'une racine *tertia infirmae* dans ces textes qui ait le sens du prétérit/imparfait. Un autre indice en faveur de l'interprétation comme jussif serait la fin «para-mythologique» de ce texte même : le but du texte semble être de procurer une bénédiction pour le roi telle que celle que nous trouvons au verso, et cette bénédiction semble avoir été acquise par le moyen du festin décrit au recto. Il est possible, donc, que nous ayons dans *yšt* et *tšt* les paroles que le roi (ou le prêtre) devait prononcer lors de la cérémonie rituelle où les divinités en question sont fêtées.

Nous ne connaissons que deux chercheurs qui ont préféré voir en *yšt* le verbe *št* «mettre», et leurs interprétations si différentes constituent le meilleur témoignage de la difficulté principale de cette interprétation, à savoir : Qui est le sujet du verbe et qui l'objet ? Cazelles a traduit :

«C'est...que place le Guérisseur, roi éternel

Il place Gathir et Yaqar...»,¹⁹

tandis que Sapin nous dit «Avec H. Cazelles [!], j'y vois plutôt un rituel où l'on place les statues des divinités, le roi (ou son représentant) plaçant la statue de *Baal rpu*, puis une femme, la reine probablement (ou sa remplaçante) plaçant celle d'Anat». ²⁰ L'idée que le mouvement de statues se trouverait mentionné dans les textes ougaritiques ne nous choque pas,²¹ mais que ce mouvement soit exprimé par le seul verbe *št* et sans précision du sujet²² nous semble peu conforme aux besoins de la communication.

Les questions principales concernant ce vers et le suivant sont : De qui s'agit-il ? et Que fait-il ? Un certain accord commence à se former sur la seconde question mais non sur la première. La majorité des chercheurs pensent que *Rāpi'u* était un titre de *'Ilu* ²³ mais on l'a identifié avec

¹⁸ KAR 214 : *[š]i-ti dEn-Il* ; *š]i-ti dA-nu* ; *š]i-ti dE-a-šarri*, etc. ; voir Frankena, *Tākultu* (1954), p. 25. L'interprétation proposée par de Moor a été réfutée par Loewenstamm, *Comparative* (1980), pp. 330-32.

¹⁹ AEPHER 86 (1977-78), p. 220.

²⁰ UF 15 (1983), p. 179.

²¹ Cfr. Pardee, UF 15 (1983), p. 140, n. 62., et notre interprétation du texte évoqué dans cette référence ci-dessous, commentaire sur *gtr* (n. 56).

²² *rp'u*, avec (*'u*), ne peut évidemment pas être l'objet du verbe *yšt*. On pourrait esquiver le problème du sujet qui manque et, partant, de la forme nominative de *rp'u* en faisant de *yšt* (et de *tšt* à la ligne 6) des formes du passif ; mais le problème demeure de savoir pourquoi on a inventé un texte de l'envergure de celui-ci pour célébrer l'installation de ces dieux sans précision de lieu : où étaient les statues avant d'être placées et où fallait-il qu'elles soient placées ? De plus, F. Israel nous a aimablement signalé que la séquence du passif interne et du participe actif (*yšt...ytb*) pourrait poser un problème syntaxique.

²³ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 553 ; Loewenstamm, *WCJS* 5/1 (1969), pp. 62-67 ; idem, *Comparative* (1980), pp. 320-22 ; idem, *EM* 7 (1976), p. 406 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 86 ; Blau et Greenfield, *BASOR* 200 (1970), p. 12 ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 489, n. 20 ; Caquot, Herdner, et Sznycer, *TO* (1974), pp. 464-65, n. 4 ; Cross, *TDOT* I (1974), p. 246 ; Kapelrud, *JNSL* 3 (1974), p. 35 ; idem, *SEA* 40 (1975), p. 13 ; L'Heureux, *HTR* 67 (1974), pp. 267-68 ; idem, *Rank* (1979), pp. 169, 212-15 ; Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), p. 220 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) II, p. 153, n. 65 (ou bien *'Ilu* ou bien divinité indépendante) ; Day, *VT* 30 (1980), p. 177 ; cfr. idem, *Dragon* (1985), pp. 161, 163 ; Mullen, *Divine Council* (1980), pp. 27, 262, 266 ; Kinet, *Ugarit* (1981), p. 106 ; Lindenberg, *UF* 14 (1982), p. 111, n. 34 ; Althann, *Philological* (1983), p.

plusieurs autres divinités²⁴ ou rois passés dans l'au-delà,²⁵ et on a également pensé qu'il pourrait s'agir d'une divinité indépendante dont le nom même serait *Rāpi'u*.²⁶

On peut critiquer Pope pour sa position assez mouvante, mais il faut lui savoir gré d'avoir cité la donnée la plus importante pour l'identification de *Rāpi'u*, le fait que *Rāpi'u* et *Milku* ont comme siège principal la même ville. Selon notre texte 7 : 41 (et avec une autre formulation dans texte 8 : 42'), *Milku* habite l'endroit appelé 'Attartu tandis que selon notre texte *Rāpi'u*, dont le titre

242 («*mlk* . 'lm refers to El»); Levine et Tarragon, *JAOS* 104 (1984), p. 656. Pour les données bibliographiques concernant *rp'u/rpum* dans les textes ougaritiques publiés avant 1968 et concernant les Rephaïm bibliques, voir Caquot, *SDB* 10 (fasc. 55; 1981), pp. 344-57; Cooper, *RSP* III (1981), pp. 460-67; Talmon, *HAR* 7 (1983) 235-49.

24 1) *Ba'lu* : de Moor, *UF* 1 (1969), p. 176; idem, *New Year* (1972), II, p. 25; idem, *ZAW* 88 (1976), pp. 325-26, 329; idem, *Schrijvende* (1983), p. 247; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 188; Dijkstra, *UF* 11 (1979), p. 209, n. 86; Kitchen, *UF* 9 (1979), p. 140; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 171-82 (Dietrich, Loretz, et Sanmartín n'avaient pas encore décidé en *UF* 7 [1975], p. 116; ils préféraient «ein verstorbener König» en *UF* 8 [1976], p. 51); Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 288-89; idem, *UF* 13 (1981), p. 324; Grottanelli, *RSO* 57 (1983), p. 53; Sapin, *UF* 15 (1983), pp. 166-67, 176-81, 187 et n. 110; Dressler, *VT* 34 (1984), pp. 79-80. A notre avis, cette identification assez répandue repose sur des indices assez faibles : il y a la «logique»—mais il n'y a pas de preuve textuelle explicite!—selon laquelle lorsque *Ba'lu* fait son séjour annuel dans les régions infernales il doit en être le roi (Dietrich et Loretz, *UF* 12 [1980], p. 392; Xella, *UF* 15 [1983], pp. 284-86); il y a la hiérarchie de notre texte : un dieu autre que *Ba'lu* ne devrait pas précéder 'Anatu, mais si *Rāpi'u* = *Milku*, roi du royaume des morts (là où 'Anatu descend, peut-être, chercher *Ba'lu*), l'ordre de RS 24.252 ne manque pas de sens—voir notre commentaire de la ligne 6; et il y a aussi la traduction douteuse de la phrase *rp'u b'l* (22 II 8-9) «*Rāpi'u Ba'lu* », c'est-à-dire que *Rāpi'u* serait un titre de *Ba'lu* (la phrase parallèle *mhr 'nt* «le(s) soldat(s) de 'Anatu » montre à notre avis que *rp'u b'l* signifie «le(s) Rephaïm de *Ba'lu* »—voir Pope, *Finkelstein* [1977], p. 167; Horowitz, *JNSL* 7 [1979], pp. 38-39; del Olmo Lete, *MLC* [1981], pp. 422-23). Comme argument tiré de notre texte lui-même contre l'identification de *Rāpi'u* avec *Ba'lu*, on peut signaler que *Ba'lu* ne chante pas (cfr. ici les lignes 3-5) dans les grands textes mythologiques : on chante pour lui (par ex., *CTA* 3 I 20-22).

2) *Milku* : Pope, *Finkelstein* (1977), pp. 169-71; cfr. idem, *Retrospect* (1981), pp. 172-73, où on trouve une préférence pour *Rašap*, et *BASOR* 251 (1983), pp. 68-69, où la préférence semble aller à une divinité indépendante mais proche de *Milku*.

3) *Mōtu* : selon Parker, *UF* 4 (1972), p. 104, si *rp'u* n'est pas une divinité indépendante l'identification avec *mt* est la meilleure.

4) *Rašap* : mentionné comme une possibilité par Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 116, et préféré par Pope, *Retrospect* (1981), pp. 172-73, faisant aussi référence au texte qui permettrait d'identifier *Rāpi'u* avec *Milku* (cfr. dans cette note la rubrique *Milku* et plus bas sur la divinité indépendante *Rāpi'u*). Pope attribuait cette identification avec *Rašap* à A. Cooper, proposée dans un article préparé pour le *Festschrift Pope*, volume qui n'a pas encore paru. Cooper n'en souffle mot dans son compte rendu des avis sur ce texte et sur *rp'u* en général dans *RSP* III (1981), pp. 460-67. Cfr. encore Loewenstamm, *Comparative* (1980), pp. 320-21, n. 1^a.

25 Caquot, *Syria* 53 (1976), pp. 303-4 (≡ *Ditānu* ?); idem, *SDB* 9 (1979), 1386 («un roi d'autrefois»); idem, *SDB* 10 (1981), pp. 353-55 («un roi d'antan», peut-être *Yaqaru*); Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 8 (1976), p. 51 («Totengeist», «ein verstorbener König»); Xella et Ribichini, *RSF* 7 (1979), pp. 154-55 (≡ *Yaqaru*); Astour, *RAI* 26 (1980), p. 234 («simply the spirit of a primordial king»); Margalit, *Retrospect* (1981), pp. 151-56 (≡ *Ditānu*); idem, *RB* 90 (1983), p. 360 (de même); idem, *Paléorient* 9/2 (1983), p. 96 (de même).

26 Virolleaud semblait incliner dans ce sens dans un rapport préliminaire où il a parlé du «chef des Rephaïm» (*GLECS* 9 [1961], p. 42). D'autres y ont penché aussi avec plus ou moins de conviction : Ferrara et Parker, *UF* 2 (1970), p. 243; Parker, *UF* 4 (1972), pp. 97-104; Margulis, *Biblica* 51 (1970), p. 344; idem, *JBL* 89 (1970), p. 293; idem, *Maarav* 2/1 (1979), p. 103, n. 107 (avec une conversion ditanesque dans ses écrits postérieurs, cfr. ici la note précédente); Horowitz, *JNSL* 7 (1979), p. 40 («seems preferable»); Pope, *BASOR* 251 (1983), pp. 68-69 (peut-être un dieu indépendant mais proche de *Milku*). Cfr. Jirku, *ZAW* 77 (1965), pp. 82-83 (sans connaître RS 24.252): «eine Art Halbgott, der mit seiner Schar hier [dans les textes des Rephaïm] als Gast des Gottes 'Il vorgeführt wird».

est *mlk 'lm*, habite cette même ville.²⁷ Il y a donc un rapport immédiat entre les deux divinités. De là à dire que *Rāpi'u* n'est qu'un titre de la divinité *Milku*, il y a un grand pas, que Pope a bien soin de ne pas franchir. La description double de notre texte contrarie cette identification : *Rāpi'u* siège à 'Attartu mais il règne (*tpt*) à *Hidrayu* (les deux sites en Transjordanie sont séparés par une dizaine de km à vol d'oiseau²⁸). On pourrait donc penser, peut-être, malgré la formulation explicite de RS 24.252, que *Milku* habite bien 'Attartu mais que *Rāpi'u* habite *Hidra'yu*. Cependant, il y a un parallèle frappant dans la Bible pour un double siège au service d'un seul chef, que Margulis a été le premier à mettre en valeur :²⁹ Og, le roi mythique de Bashan qui descendait en ligne directe des Rephaïm mythiques,³⁰ avait deux résidences selon *Deut.* 1 : 4 ; *Jos.* 12 : 4 ; 13 : 12, 31, les mêmes que les deux endroits de notre texte,³¹ et le verbe en *Deut.* 1 : 4 et en *Jos.* 12 : 4 est le même que le premier verbe dans notre texte : *hayyôšēb b'asārôt ūb'edre'i* (*Jos.* 12 : 4). Les frontières de son territoire sont décrites dans les versets suivants de *Jos.* 12 et il s'agit bien, selon cette tradition, d'un roi qui règne depuis deux villes qui lui servaient de résidences. La façon exacte dont le roi Og utilisait ces deux villes n'est pas indiquée dans la Bible. Dans la mesure où on peut voir deux significations différentes dans les deux membres d'un distique,³² notre texte indique une résidence royale (*yfb*) à 'Attartu (ce qui est en accord avec les textes 7 : 41 et 8 : 42', où le contexte indique qu'il s'agit de résidences principales), et une cour officielle où le roi exerce ses fonctions de chef de clan ou de tribu (*tpt*) à *Hidra'yu*. Dans les trois groupes de textes cités, donc, nous avons trois personnages (*Rāpi'u*, *Milku*, et Og) qui habitent 'Attartu et les noms de deux des trois (*Rāpi'u* et Og) sont aussi mentionnés en rapport avec *Hidra'yu*/'Edré'i. De plus, *Rāpi'u* porte dans notre texte l'épithète *mlk 'lm* tandis que Og appartient au «reste des Rephaïm» selon *Jos.* 12 : 4.

Les possibilités d'identification sont donc au moins les suivantes :

- 1) *Rāpi'u* = *Milku* = Og : les deux premiers sont des titres, le dernier un nom propre (RS 24.252 et les textes 7 et 8 contiendraient en fait deux traditions concernant Og) ;
- 2) *Rāpi'u* = *Milku* ≠ Og : *Rāpi'u* serait un titre de *Milku* (ou tous les deux seraient des titres d'une autre divinité) ; Og relèverait d'une tradition différente ;
- 3) *Milku* = *Rāpi'u* ≠ Og : *Milku* serait un titre de *Rāpi'u* ; Og comme au n° 2 ;
- 4) *Rāpi'u* ≠ *Milku* ≠ Og : *Rāpi'u* serait un nom propre ou un titre ; *Milku* de même mais indépendant ; Og comme au n° 2 ;

²⁷ Margulis a vu le premier que *'ttrt* et *hdr'y* dans notre texte sont des noms de lieu, mais il n'a pas remarqué que ce fait établit que *Rāpi'u* et *Milku* avaient un même siège (*JBL* [1970], p. 294—il a rejeté l'explication du texte 8 : 42' qui en fait un nom de lieu mais semble avoir accepté cette interprétation du texte 7 : 41). Virolleaud avait déjà signalé le parallèle entre les trois textes d'*Ugaritica* V, mais il n'a pas voulu voir dans RS 24.252 des noms de lieu (p. 555) et sur ce point de Moor l'a suivi (*UF* 1 [1969], p. 177). Plus tard de Moor a accepté l'identification géographique des noms de lieu (*Schrijvende* [1983], p. 247) mais il n'a pas changé d'avis quant à l'identification de *Rāpi'u* (toujours *Ba'lu*). Rainey aussi a accepté l'identification géographique mais en gardant l'interprétation de *Rāpi'u* comme titre de 'Ilu (*JAOS* 94 [1974], p. 187). Pope a donc été le premier à reconnaître l'importance de l'argument qu'apportaient les textes des serpents (textes 7 et 8) pour l'identification de *Rāpi'u*.

²⁸ *DB* I/2 (1908), pp. 1174-75.

²⁹ *Biblica* 51 (1970), p. 344 ; *JBL* 89 (1970), pp. 293-94. Voir notre commentaire ci-dessous sur le deuxième vers et Cooper, *RSP* III (1981), pp. 463-64.

³⁰ *mlyyeter hār'pā'im* (*Jos.* 12 : 4).

³¹ A la seule différence de la lettre initiale du second nom, *'dr'y* au lieu de *hdr'y* (voir notre commentaire).

³² Kugel, *Idea* (1981), *passim*, a bien démontré les difficultés d'une telle méthode d'exégèse.

5) *Rāpi'u* ≠ *Milku* = Og : *Rāpi'u* serait un titre ou un nom propre ; *Milku* serait un titre d'Og.

De ces cinq possibilités d'identification (qu'on pourrait multiplier, si on considérait toutes les combinaisons possibles de nom propre divin, nom propre humain, ou titre), deux nous semblent les plus plausibles. Tout d'abord il faut éliminer l'identification des deux noms ougaritiques avec le personnage biblique. Jos. 12 : 4 nous dit que Og était «du reste» (*miyyeter*) des Rephaïm et si la Bible ne fait pas vivre Og à l'époque héroïque elle-même, nous ne voyons pas de raison pour le faire—personne n'a proposé, à notre connaissance, une explication linguistique du nom d'Og qui le relierait soit à *Rāpi'u*, soit à *Milku*. Quant aux textes ougaritiques, on ne peut pas nier que *Milku* est un nom propre divin dans les textes 7 et 8 (à cause de la structure de ces deux textes où la place occupée par *Milku* n'est occupée ailleurs que par des noms divins), tandis qu'en RS 24.252 *mlk 'lm* est un titre d'après la structure même de la phrase.

Les deux interprétations plausibles sont donc : 1) *Rāpi'u* = *Milku*, *Rāpi'u* étant un titre et *Milku* un nom divin, et le titre *malku* ¹ *'ālamī* n'est qu'une évocation de la divinité *Milku* (c'est-à-dire que *Milku* n'est pas mentionné expressément dans RS 24.252, il l'est seulement par son titre de *Rāpi'u* et par l'épithète *malku 'ālamī* ³³) ; 2) *Rāpi'u* est un nom divin (ou un titre pour une divinité autre que *Milku*) et nous sommes en présence de deux traditions à Ougarit au sujet du chef de *'Aṭtartu*. Quant à la seconde possibilité, nous ne croyons pas qu'il soit permis, avec les données actuellement à notre disposition, d'accorder à *Rāpi'u* l'état de divinité indépendante. Horowitz, bien qu'il préfère prendre *Rāpi'u* comme divinité indépendante, a signalé que, dans les multiples attestations de l'élément *rāpi-* dans les noms propres, cet élément n'est jamais marqué par le déterminatif divin (DINGIR).³⁴ La publication du nouveau recueil de noms propres amorites³⁵ et de multiples textes de Mari et d'Ebla depuis l'article de Horowitz n'a rien changé à cet état de choses. *Rāpi-* sert souvent de qualificatif à d'autres noms divins et d'autres titres divins (tels que *'ab-*, *'amm-*, *ḫāl-*) et ceci semble être la limite du développement du terme à cette époque.³⁶ Nous ne voyons qu'une voie qui aurait pu conduire à un dieu indépendant du nom de *Rāpi'u* : par suite de l'importance accrue des *rapa'ūma* comme éléments mythologiques et rituels dont font partie les rois d'Ougarit défunts, on aurait pu promouvoir *Rāpi'u*-titre en *Rāpi'u*-nom propre divin, «chef des Rephaïm». Mais puisque les preuves manquent, nous hésitons à accepter qu'un tel développement ait eu lieu. Il faudrait des preuves en ougaritique même³⁷ pour justifier une telle évolution : ou bien

³³ Par comparaison avec l'expression *'nt d'ī* «*Anatu* de l'aile» (ici ligne 8) nous avons pensé à la traduction «*Milku* de l'Eternité» = «*Milku* (roi) du séjour des morts » pour notre expression. Ceci rendrait la compréhension du vers beaucoup plus simple, car *Rāpi'u* deviendrait un titre explicite d'un nom divin présent dans le texte même, au lieu de faire allusion à une divinité *Milku* qui n'est qu'évoquée par le nom commun *malku*. Toutefois, l'interprétation première d'une telle phrase doit être certainement «roi de...», et en sémitique et en égyptien (voir l'interprétation de la phrase *mlk 'lm* de Gaál, citée plus bas). Si nous avions une vocalisation ancienne de notre texte et si elle comportait la voyelle *-ī* (*Milku*), la situation serait différente, mais nous hésitons devant cette analyse en l'absence d'un tel indice.

³⁴ JNSL 7 (1979), p. 40.

³⁵ Gelb, *et al.*, *Amorite* (1980), pp. 30, 176-77 (*Rāpi-* est donné comme nom divin à la p. 30 mais aucun exemple du nom ne porte le déterminatif DINGIR).

³⁶ A notre connaissance, l'élément *rāpi-* n'est pas jusqu'à présent attesté avec certitude dans l'onomastique d'Ebla (cfr. Xella, *UF* 15 [1983], 290, un exemple très douteux).

³⁷ De simples rapports d'ordre général avec telle autre divinité (telle que Ninazu : del Olmo Lete, *AuOr* 2 [1984], p. 203, n. 30) ne suffisent donc pas.

d'autres textes où *Rāpi'u* agirait en personnage indépendant, ou bien le déterminatif DINGIR ajouté à cet élément dans des noms propres.³⁸

Si donc *Rāpi'u* est seulement un titre, est-ce un titre de *Milku* ou d'une autre divinité ? Nous penchons vers la première explication, car c'est le seul moyen d'harmoniser notre texte avec les textes 7 et 8 et l'harmonisation n'est ni difficile, ni gratuite—l'harmonisation n'est répréhensible que quand elle fait violence aux données ! Nous avons indiqué plus haut que la formule *malku* 'ālamī pourrait être une formule évocatrice du nom divin *Milku*. Il est fort possible qu'il s'agisse même d'un jeu de mots fondé sur les prononciations différentes des noms commun et divin. Nous savons d'après les vocabulaires polyglottes de Ras Shamra que le nom commun «roi» se prononçait *malku*³⁹ tandis que le nom divin est ou bien *Malik*, et c'est cette forme qui porte le déterminatif divin,⁴⁰ ou bien la forme *Milk-* (la forme la plus répandue dans l'ononastique ougaritique⁴¹). L'élément *mlk*/LUGAL se rencontre souvent dans l'anthroponymie ougaritique mais il est difficile de savoir si l'élément signifie «roi» ou le nom divin *Malik*/*Milk-*/*Melk-* (LUGAL peut, bien sûr, servir de pseudo-logogramme pour un nom propre qui ressemble au nom commun); mais la forme *Milk-* dans les noms écrits en cunéiformes alphabétiques⁴² fait pencher la balance en faveur du nom divin. Dans les textes rituels proprement dits, le nom divin n'apparaît jamais⁴³ et on peut dire que

³⁸ Nous avons justement ces deux preuves en faveur de l'état divin de *Milku*/*Malik* (les textes sont déjà cités et nous discuterons plus bas les noms propres qui contiennent l'élément *mlk*). Le titre du père de *Dānī'ilu*, «homme de *Rāpi'u*» (*mt rp'i* ; cfr. Talmon, *HAR* 7 [1983], p. 242) constitue peut-être un indice en faveur de l'état indépendant de *Rāpi'u* mais il nous semble qu'à lui seul ce titre figé ne fournit pas la preuve nécessaire.

³⁹ *Ugaritica* V (1968), textes suméro-accadiens 130 III 13'; 137 II 32', III 17' (?).

⁴⁰ NE-^d*ma-l[ik]*, RS 20.196A, colophon (*Ugaritica* V [1968], p. 252); cfr. ^f*Ma-li-ki-lu* (*PRU* VI [1970] 149:5).

⁴¹ Gröndahl, *Personennamen* (1967), pp. 157-58. Nous vocalisons donc le nom propre divin *Milku* d'après cette majorité d'attestations—tout en reconnaissant que la forme *Malik* est aussi valable. Il est possible que *malku* soit une autre prononciation du nom commun «roi», peut-être cananéen (mais cfr. déjà *milk-* dans l'anthroponymie amorite: Gelb, *et al.*, *Amorite* [1980], p. 25, donnent à ce mot les sens abstraits de «rule» ou de «counsel»), à côté de la prononciation proprement ougaritique *malku*. En plus de ces éléments sémitiques, il existe un nom divin hourrite *mi-il-ku-un-ni* qui est donné comme équivalent de la divinité suméro-accadienne ^d*Tišpak* et de l'ougaritique *ga-ša-ru* (*Ugaritica* V [1968], texte suméro-acc. 137 IV a 15, b 13). *Tišpak* n'est plus aujourd'hui décrit comme divinité de l'orage, en partie à cause de ce vocabulaire ougaritique, mais plutôt comme un dieu chtonien qui s'occupe de serpents (Van Dijk, *Or* 38 [1969], pp. 539-47). Quant à *milk-/melk-*, Laroche pense qu'il s'agit d'un emprunt au sémitique *mlk* «conseiller» ou «roi» (*Ugaritica* V [1968], p. 460; *RHA* 35 [1977], p. 170). Quoi qu'il en soit, les équivalences du vocabulaire ougaritique, ajoutées à ce que nous savons sur *Milku* et *Gašaru*, font voir dans les trois divinités du vocabulaire des dieux chtoniens. Est-il possible que, dans l'anthroponymie ougaritique, *malik* soit la forme sémitique de la divinité et que *milk-/melk-* en soit la forme hourrite (quelle que soit l'origine du nom hourrite)? Lipiński croit, par contre, que *Malik* et *Milk-* ne sont que «des variantes du même nom divin» (*OLP* 15 [1984], pp. 97-98, n. 75).

⁴² Très vraisemblablement, il faut le dire, Nougayrol (*Ugaritica* V [1968], p. 60, cfr. M. et H. Weippert, *ZDPV* 98 [1982], p. 89) voit même en *mulik-*, connu des textes en cunéiformes syllabiques, un élément théophore (et non pas donc une forme verbale: Gröndahl, *Personennamen* [1967], p. 18).

⁴³ L'index de Xella (*Testi* I [1981], p. 389) indique cinq textes où se trouve le (!) nom divin *mlk(m)*: deux sont les textes des serpents (ici n^{os} 7 et 8), deux ont la forme *mlkm* et se trouvent dans la liste de noms divins ougaritiques (= ^dMA . LIK . MEŠ dans la version accadienne, *Ugaritica* V [1968], texte suméro-acc. 18 : 32), et le cinquième se trouve dans une liste de noms divins, mais le contexte est lacunaire (RS 24.271 = *Ugaritica* V, p. 584, texte ougaritique 10 : B 3 = *KTU* 1.123:20 *qdšmlk-γ*[...]). Remarquons que *mlkm* est une des divinités de la liste du panthéon ougaritique omises dans le texte rituel qui, à part ces omissions, suit de très près la liste (RS 24.643 = *Ugaritica* V [1968], pp. 580-84, texte ougaritique 9; voir Healey, *SEL* 2 [1985], p. 122). Il y a une

la divinité *Milku*⁴⁴ ne figurait pas telle quelle dans le culte officiel à Ras Shamra. De plus, on ne trouve pas de dieu *Milku* dans les textes mythologiques, sinon dans les «para-mythes», ici textes 7 et 8. Cette divinité était donc vénérée surtout dans la religion populaire.⁴⁵ *Milku* était une divinité chthonienne⁴⁶ et c'est un lieu commun de la mythologie comparée de dire que les dieux chthoniens sont souvent guérisseurs. Si *Rāpi'u* était un titre de *Milku*, le sens du titre pouvait être «guérisseur», et la forme du titre était donc probablement bien *rāpi'u*, à l'instar du qualificatif divin amorite.⁴⁷

Selon la liste triglotte de divinités, ^d*Tišpak* et *mi-il-ku-un-ni* étaient équivalents de *ga-ša-ru* dans la colonne ougaritique. Cette donnée contribuera à l'identification de *Rāpi'u* avec *Milku*, car selon notre texte *Rāpi'u* porte le qualificatif *gtr* (ligne 2). L'équivalence du texte lexical ne peut pas nous mener loin, toutefois, car en *mi-il-ku-un-ni* il s'agit d'une divinité hurrite. Mais il existe au moins ce rapport phonétique (*milk-/melk-*) entre la divinité hurrite et la divinité ougaritique *Milku* – et on ne peut pas en dire autant des autres divinités auxquelles on a pensé comme équivalents de *Rāpi'u*. Nous sommes donc en présence d'un faisceau très touffu de références et d'allusions : *Rāpi'u* serait un titre de *Milku* avec le sens de «guérisseur»; *malku* *'ālamī* «roi de l'Eternité» serait un titre de *Rāpi'u* et en même temps ferait allusion à *Milku* le roi de l'au-delà; *gaṭaru* «fort» serait un titre de *Rāpi'u* et en même temps ferait allusion à la divinité ougaritique *Gaṭaru* qui est l'équivalent de la divinité *Milk/Melk-* hurrite; et *yaqaru* «honorable» serait un titre de *Rāpi'u* et en même temps ferait allusion au membre des Repha'im et fondateur de la dynastie ougaritique *Yaqaru*.

Enfin, l'élément *'ālamī* du titre *malku* *'ālamī* dénoterait-il aussi le caractère chthonien de *Rāpi'u/Milku* ? Selon Gaál le titre *mlk* *'lm* serait la traduction exacte de l'égyptien *ḥkꜣ d.t*, titre d'Osiris, et *Rāpi'u* serait donc «the king of the dead».⁴⁸ Cette notion cadre très bien avec la formule

sixième attestation : dans RS 24.266 : 25' la lecture *mlkm* de Herdner (*Ugaritica* VII [1978], p. 34; cfr. Healey, *SEL* 2 [1985], p. 124, n. 25) est la bonne (*KTU*, suivi de Xella, *Testi* I [1981], p. 26, ont lu *mlkt*). Nous ne pouvons pas dire, cependant, s'il s'agit du mot «roi» (au singulier + *-m* «enclitique») ou du pluriel «rois», c'est-à-dire les rois défunts que sont les *mlkm*. Healey (ibid.) cite aussi *mlkm* dans le texte de présages lunaires RIH 78 II 4' (Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 [1980], pp. 352-53), mais le caractère banal de l'apodose des textes à présages nous fait croire qu'il s'agit là de «rois» terrestres (voir notre édition du texte *šumma izbu*, *AfO* 33 [1986], pp. 117-47). Cfr. aussi le nom divin hurrite *mi-il-ku-un-ni* (réf. n. 41).

⁴⁴ Sur les rapports entre *mlk* et *mlkm*, voir Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 73 : «Veilleicht darf die Hypothese gewagt werden, daß *Malku/Malik* einmal einen Teil der Gruppe der *malku/maliku/mlkm* bildete oder als deren Zusammenfassung oder Abstraktion, Hypostase zu denken ist». Et *Milku*, où est-il ? Selon Gröndahl (*Personennamen* [1967], pp. 157-58), la forme *malk-* n'est jamais attestée dans l'ononastique ougaritique.

⁴⁵ Voir Pardee, «Eblite Personal Names . . . » (à paraître) où on trouvera une étude des données sur la distribution des noms divins selon les genres littéraires et les couches sociales, aussi bien que des références sur l'état du titre/nom divin *Malik* à Ebla. Il est possible qu'à cette époque *Malik* ait été seulement un titre divin et non pas une divinité indépendante : Archi, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 171. Cfr. Talon, *AIPHOS* 22 (1978), p. 71, citant un texte où on trouve ^d*ma-lik* = *šarru ša má-eri*^{k1} (II R 60 I 20), qu'il interprète comme une identification de *Malik* et de *Dagan* à l'époque néo-assyrienne.

⁴⁶ «Son assimilation à Nergal...définit son caractère infernal» (Nougayrol, *Ugaritica* V [1968], p. 60); cfr. Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), pp. 69-74.

⁴⁷ Huffmon, *Amorite* (1965), p. 264; Gelb, *Amorite* (1980), p. 30. Ceci ne veut pas dire forcément que le nom du groupe *rp'um* se prononçait de la même façon, car ceux-ci étaient peut-être l'objet des soins de *Rāpi'u* (peut-être *rapa'ūma* ?; cfr. Caquot, *SDB* 10 [1981], p. 346, et Pardee, *AfO* 28 [1981-82], pp. 266-67).

⁴⁸ Wessetzky (1974), pp. 97-99, cité avec approbation par Cooper, *RSP* III (1981), pp. 466-467 (cfr. Pope, *BASOR* 251 [1983], p. 68). Sans ces éléments comparatifs, van den Branden a aussi décrit *mlk* comme «'roi' des enfers» (*BeO* 23 [1981], p. 41). Le titre *mlk* *'lm* se trouve encore une fois en ougaritique (RS 18.113A : 9, *PRU*

du monde sémitique au premier millénaire *byt* 'lm «sépulcre»,⁴⁹ et n'est pas incompatible avec les deux attestations bibliques de la phrase *melek* 'ōlām. La première est *Jér.* 10: 10, où dans un contexte qui décrit la domination par Yahweh sur les nations on trouve *hū' 'lōhīm ḥayyīm ūmelek* 'ōlām: «Lui est dieu vivant et roi de l'Eternité». *ḥayyīm* et 'ōlām sont-ils synonymes ou antonymes? Si la seconde explication est juste, nous sommes en présence d'un *merismus* et l'interprétation «dieu vivant et roi des morts»⁵⁰ en découle. Dans un autre contexte de domination et de destruction, *Ps.* 10: 16, on trouve *YHWH melek* 'ōlām *wā'ed 'āb'dū gōyīm mē'aršō*: «Yahweh est roi de l'Eternité et à jamais; les nations disparaîtront de sa terre». Ici la formule *mlk* 'lm a été reprise par un synonyme de 'lm, ce qui indique que la formule était comprise par ce poète surtout comme temporelle, peut-être avec les notions du passé ('lm = les morts) et de l'avenir ('d = les vivants).⁵¹ Dans *Ps.* 29: 10, dont le vocabulaire ressemble à celui de ce premier vers de RS 24.252, le terme parallèle à 'ōlām est *mabbûl*, un terme de destruction, employé pour le déluge de Noé. Peut-on interpréter «Yahweh trône sur le déluge, Yahweh siège, roi de l'Eternité» comme signifiant «roi de ceux qui sont passés dans l'Eternité, c'est-à-dire, des morts»? Ceci donnerait aux versets 10 et 11 une structure antithétique, où le vs. 10 parlerait des rapports de Yahweh avec les morts et le vs. 11 de ses rapports avec les vivants.

Cette interprétation de *mlk* 'lm⁵² diffère de l'interprétation adoptée par ceux qui traduisent «roi d'antan», etc.,⁵³ en ce qu'ils pensent à un roi spécifique (*Ditānu*, *Yaqaru*...) tandis que nous donnons à 'ālamu le sens général d'«autrefois»: *Rāpi'u* n'est pas celui qui régnait autrefois, il est le

V [1965], texte 8), appliqué à *nmry*, autre nom d'Amenophis III qui, lui, portait le titre égyptien dont *mlk* 'lm serait la traduction (voir Gaál, *ibid.*, et Radwan, *MDAIK* 29 [1973], pp. 71-76).

⁴⁹ *DISO*, p. 35. La phrase la mieux connue est *bt* 'lm «tombe» (cfr. Sznycer, *AEPHEH* 106 [1973-74], pp. 144-45). La nuance «l'au-delà» de 'lm se trouve déjà dans l'inscription phénicienne d'Aḥiram (*KAI* 1) et se trouve plus tard en syriaque (Gibson, *TSSI* 3 [1982], p. 15). On peut aussi citer Karatepe A III 18-19 (*KAI* 26), où la progression *šmm*, 'rš, 'lm fait penser à une descente—la phrase *šmš* 'lm ferait-elle référence au rôle de psychopompe joué par *šmš*?

⁵⁰ Cfr. Cooper, *RSP* III (1981), p. 467, qui traduit «god of the living and the dead». L'idée est essentiellement la même que la nôtre mais il faut les prétendus «principes du nord-ouest sémitique» pour traduire 'lōhīm comme s'il était à l'état construit. Margulis cite aussi comme comparaison 'ēl 'ōlām en *Gen.* 21: 33 (*JBL* 89 [1970], p. 293) mais cette expression apparaît comme un nom divin et donc sans terme de comparaison qui permettrait une explication du sens. On ne peut pas savoir, donc, quelle nuance primait dans ce nom. Dernièrement Puech a mis en doute la lecture 'l d 'lm pour l'inscription proto-sinaïtique 358 citée aussi par Margalit comme parallèle à 'l 'lm et *mlk* 'lm (*Atti* [1983] II, p. 578).

⁵¹ *Ps.* 45: 7 *kis'ākā 'lōhīm* 'ōlām *wā'ed* veut-il dire «ton trône, ô Dieu, est depuis l'Eternité et jusqu'à l'Eternité» c'est-à-dire que son règne s'étend sur les morts et les vivants? Cfr. aussi *Exod.* 15: 18 *YHWH ymlōk* l' 'ōlām *wā'ed*. Et les parallèles *kol*-'ōlāmīm // *dōr wādōr* (*Ps.* 145: 13) et *l' 'ōlām* // *l' dōr wādōr* (*Ps.* 146: 10) sont-ils synonymiques ou antithétiques? Ce ne sont que des suggestions car l'expression 'ad-'ōlām est employée aussi pour le règne de Yahweh (*II Sam.* 7: 16; *Mic.* 4: 7). Sapin a trouvé le sens d'«enfers» pour le mot hébreu 'ōlām dans quatre versets (*Ezéch.* 26: 20; *Ps.* 143: 3; *Eccl.* 12: 5; *Lam.* 3: 6), sans le voir ni dans RS 24.252 ni dans les versets cités ici (*UF* 15 [1983], p. 177, n. 86, et p. 179 sur RS 24.252).

⁵² La plupart des commentateurs de RS 24.252 ont suivi le sens commun biblique de 'ōlām, qui a rapport à l'atemporalité ou au futur: Loewenstamm, *WCJS* 5/1 (1969), pp. 62-63; *idem*, *Comparative Studies* (1980), p. 322; Margulis, *JBL* 89 (1970), p. 293 (il a changé d'avis dans *Retrospect* [1981], p. 154: «king of yore»); Cross, *Canaanite Myth* (1973), pp. 16, 20; *idem*, *TDOT* 1 (1977), pp. 245-46, 256; Kapelrud, *JNSL* 3 (1972), pp. 37-39; Dahood, *Or* 45 (1976), p. 353; Pope, *Song of Songs* (1977), p. 694; *idem*, *Retrospect* (1981), p. 172; *idem*, *BASOR* 251 (1983), p. 68; Wozniak, *FO* 20 (1979), pp. 171-74.

⁵³ Références bibliographiques dans notre note 25.

roi de ceux qui vivaient autrefois, le roi de l'«Autrefois», de l'«Eternité» (avec majuscules!). Ceci comporte une notion d'atemporalité, parce qu'il restera toujours roi de l'au-delà, mais ce n'est pas la notion principale. Nous estimons que les participants à ce culte auraient entendu la phrase dans le sens de «roi (des rois défunts, les *mlkm*, qui sont au) séjour des morts».⁵⁴

Virolleaud voyait dans les mots *gtr w yqr* deux épithètes du mot *ʾil*, qu'il restituait avec hésitation au début de la ligne 2, et en général les premiers commentateurs, et plusieurs depuis, l'ont suivi.⁵⁵ Parce que *gtr* est connu comme divinité à Ougarit⁵⁶ et puisque *yqr* est connu comme le

⁵⁴ Pour le nom divin *Milku*, voir ci-dessus et le commentaire sur notre texte 7 : 41.

⁵⁵ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 553-55; Borger, *UF* 1 (1969), p. 3; de Moor, *UF* 1 (1969), pp. 175-76; idem, *New Year* (1972) II, pp. 24, 25; idem, *ZAW* 88 (1976), p. 326; idem, *Schrijvend* (1983), pp. 247-48 (ces traductions et remarques faites après 1970 ne laissent pas de doute sur le fait que de Moor ne pensait pas à RS 24.252 quand il rangeait *gtr* parmi les divinités d'Ougarit [*UF* 2 (1970), p. 192], comme Tarragon le prétend, *Culte* [1980], p. 106; Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), p. 111; Blau et Greenfield, *BASOR* 200 (1970), pp. 12-13; Dahood, *Psalms* III (1970), p. 296; idem, *Biblica* 60 (1979), p. 419, n. 10; Parker, *UF* 4 (1972), p. 102, n. 42; van Zijl, *Baal* (1972), p. 355; Kapelrud, *JNSL* 3 (1974), pp. 36-37; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 115, 117 (voir plus loin, cette note, sur la nouvelle interprétation de Dietrich et Loretz); Pope, *Song of Songs* (1977), p. 694; idem, *Finkelstein* (1977), p. 169; idem, *Retrospect* (1981), p. 172; idem, *BASOR* 251 (1983), p. 68; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 64; Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), p. 154 (*gtr* seul; abandonné en faveur de l'explication comme nom de Rapha' dans *Testi* I [1981], p. 47); M. et H. Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 91, n. 67; Levine et Tarragon, *JAOS* 104 (1984), p. 656 (dans *Culte* [1980], pp. 106-7, Tarragon pensait qu'il s'agissait de Rephaïm).

Il existe d'autres interprétations des deux mots, parfois liées à une autre division du texte. La plus répandue consiste à prendre *gtr* au sens d'une boisson (Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 20), avec la division de Virolleaud (Caquot, *Syria* 56 [1979], pp. 302-3, abandonnée depuis en faveur de *gtr* = Rapha'; L'Heureux, *Rank* [1979], pp. 169, 171-72; cfr. Parker, *UF* 4 [1972], p. 102, n. 42) ou en faisant terminer la ligne avec *gtr* (Loewenstamm, *WCJS* 5/1 [1969], p. 63; idem, *Comparative* [1980], pp. 322-23; Margulis, *Biblica* 51 [1970], p. 344; idem, *JBL* 89 [1970], pp. 292-93; idem, *Retrospect* [1981], p. 152). C'est cette division que Dietrich et Loretz ont adoptée en 1980 (*UF* 12, pp. 171-82; Loretz, *UF* 12, p. 288; Loretz, *UF* 13 [1981], p. 315; Sapin, *UF* 15 [1983], p. 178, n. 90) en gardant à *gtr* le sens de «fort» mais en interprétant *yqr* comme une forme verbale (voir déjà Caquot, *Syria* 56 [1979], pp. 302-3) d'une racine *qrr* «s'asseoir, se tapir».

Le sens de «boisson» pour *gtr* souffre de l'absence d'attestations et même d'étymologie (voir les discussions des auteurs cités). Ce sens a été évoqué surtout pour expliquer l'expression *w tšt ʾnt gtr* à la ligne 6. La difficulté étymologique nous fait préférer une autre interprétation ici et dans la ligne 6 (voir commentaire *ad loc.*) Evidemment on pourrait restituer (lyn) «vin» au début de la ligne 2 et prendre *gtr w yqr* comme des adjectifs, mais il nous semble que le niveau d'expression est plus élevé et surtout plus évocateur (voir notre explication qui suit) si on qualifie le dieu, et non son vin, de «fort et honorable». De plus, le début de la ligne 6, parfaitement conservé, ne comporte pas un nom de boisson.

La division qui place *yqr* avec le vers suivant détruit l'équilibre des quantités et ne donne pas de résultats satisfaisants : Margulis pensait qu'il s'agissait de l'«Honneur» en hypostase, Loewenstamm évoquait une forme verbale de cette même racine, Caquot pensait ou à cette même racine ou à la racine *qrr* «froid», et Dietrich et Loretz à la racine arabe *qrr* qui peut signifier «s'asseoir, se tapir», etc. (la même racine qu'ils trouvent en texte 1 : 8a, voir notre commentaire au chap. I). On peut laisser de côté immédiatement trois de ces idées : Caquot considère maintenant *gtr* et *yqr* comme des Rephaïm, l'interprétation de Loewenstamm est impossible pour des raisons syntaxiques (on ne dirait pas «être honoré par» en employant la préposition *b* quand il s'agit d'êtres animés), et l'hypostase de l'Honneur n'a pas de parallèle (Margulis ne parle que du *kābōd* hébreu—il faudrait des preuves sérieuses pour nous faire croire qu'en ougaritique on avait élaboré une théologie semblable sur la racine *yqr*). Nous n'acceptons pas l'explication de Dietrich et Loretz à cause du déséquilibre quantitatif et à cause des parallèles onomastiques pour *yqr* cités dans notre commentaire qui suit.

⁵⁶ Voir les textes lexicaux cités plus haut dans la note 41 et *CTA* 55 : 20—où il s'agit d'une divinité autre que *Baʿlu* qui paraît à la ligne 22. Les deux divinités ne peuvent pas être une même divinité, comme Dietrich et

premier roi de la dynastie qui est au pouvoir à Ougarit à l'époque de nos textes,⁵⁷ on a ces dernières années pris les deux mots ici (ou seulement *yqr*) dans le sens de deux divinités ou de deux Rephaïm.⁵⁸ Mais c'est justement cette dernière équivoque qui fait problème, car *Gařaru* est connu comme divinité du type de Tiřpak et de *Ba'lu* (voir les textes cités dans les notes 41 et 56) tandis que *Yařaru* est connu comme fondateur de la dynastie et ensuite comme roi divinisé.⁵⁹ Selon nos données actuelles, *Gařaru* est donc plutôt au niveau de *Milku* (divinité indépendante) que de *Rāpi'u* (qualificatif seulement), et n'est donc peut-être pas lié directement aux *rapa'ūma*. Le problème qui reste à résoudre est celui de la nature des *gtrm*, car plusieurs chercheurs ces dernières années y ont

Loretz l'ont pensé (UF 12 [1980], p. 175), car les deux statues dont il s'agit passent dans les mains de deux personnes différentes :

(17) *[w]ht . yřm' . 'uřy*

(18) *lgy . wyhbř . b'ař [= bnř !]*

(19) *w ytn 'ilm bđhm*

(20) *bđ . 'iřqm . gtr*

(21) *w bđ ytrhđ*

(22) *b'ł*

Or, que mon frère écoute

ma voix et qu'il désigne (?) le personnel

et qu'il mette dans leurs mains les dieux :

dans les mains de 'Iřiqāma (le dieu) *Gařaru*

et dans les mains de *Yatarhaddu*

(le dieu) *Ba'lu*.

On a le duel *'ilm*, deux hommes, et deux directives. Comment peut-on dire qu'il s'agit de la même divinité ? Il s'agit de la divinité *ba'lu* et de la divinité *ga-řa-tu* connue des textes polyglottes. Les rapports entre ce dieu et les *gtrm* sont, faute de données suffisantes, aussi difficiles à cerner que ceux entre *mlk* et *mlkm* et entre *rp'u* et *rp'um* (cfr. Tarragon, *Culte* [1980], pp. 105-7, 125-26; Xella, *Testi I* [1981], p. 47; idem, *UF* 13 [1981], p. 331; del Olmo Lete, *AuOr* 2 [1984], pp. 202-3). A cause de l'état fragmentaire du texte on ne peut rien dire sur l'absence ou la présence de cette divinité sous la forme *gtrm* dans RIH 77/8A⁺ II 8' (Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 [1979], pp. 301-3). La vénération de cette divinité s'étendait jusqu'à Emar sur l'Euphrate (Lackenbacher, *Biro* [1985], p. 156, note 8) et elle a dû continuer au premier millénaire, car on connaît l'anthroponyme *bdgřr* sur une épigraphe phénicienne inédite (communication de P. Bordreuil).

⁵⁷ Voir ici le texte 5; cfr. les mots *rp'i . yqr* dans RIH 77/8A⁺ I 14' (le même texte où on trouve *gtrn* à la ligne II 8', voir note précédente) qu'on est bien tenté d'interpréter comme «le Rapha' *Yařaru* » (au génitif; ainsi Caquot, *ACF* 78 [1978], p. 575; idem, *SDB* 9 [1979], p. 1386; idem, *SDB* 10 [fasc. 55; 1981], p. 355; Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 [1979], p. 303; Bordreuil, *et alii*, *CRAI* 1984, pp. 429-30; Tarragon, *Culte* [1980], p. 107). Pourtant, l'état fragmentaire de la tablette permet d'autres interprétations, telles que «*Rāpi'u* honorable» (comme nous croyons être le sens des deux mots en RS 24.252!), «les Rephaïm honorables» (c'est-à-dire, le pluriel à l'état construit avec un nom abstrait «honneur»), «les Rephaïm de *Yařaru* » (aussi le pluriel à l'état contruit), «*Rāpi'u* ou le Rapha'; *Yařaru*... » (c'est-à-dire que les deux mots figureraient dans deux phrases différentes), etc.

⁵⁸ Caquot, *ACF* 78 (1978), p. 575; idem, *SDB* 9 (1979), pp. 1386, 1406; idem, *SDB* 10 (fasc. 55; 1981), pp. 354-55; Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 (1979), p. 303; Dijkstra, *UF* 11 (1979), p. 210, n. 91 (*yqr* seul); Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), pp. 154-56 (*yqr* seul); Xella, *Testi I* (1981), p. 47 (*gtr* et *yqr*); idem, *Atti* (1983) II, p. 404; Tarragon, *Culte* (1980), p. 106-7, 167.

⁵⁹ Pour ce dernier sens, voir ici le texte 5. Pour le sceau dynastique d'Ougarit, qui porte l'inscription *ya-qa-rum DUMU nt-iq-má-du řar URU-ú-ga-ri-it*, voir Nougayrol, *PRU* III (1955), pp. XLI-XLIII, et notre chap. V.

⁶⁰ Bien qu'une preuve formelle fasse défaut, nous acceptons provisoirement que les rois divinisés d'Ougarit aient figuré parmi les *rapa'ūma* et que *Yařaru* ait été donc membre de ce groupe. La meilleure indication qui existe actuellement en faveur de cette hypothèse se trouve dans le texte RS 34.126 (Bordreuil et Pardee, *Syria* 59 [1982], pp. 121-28), où on trouve d'abord une liste de «*rapa'ūma* antiques», dont les noms, dans la mesure où ils sont historiques, sont des personnages qui précédaient la dynastie de *Yařaru*, puis deux noms de roi défunts récents, Ammīttamrou et Niqmadou, qui ne sont pas dénommés «*rapa'ūma*» mais qui pourraient bien l'être. Il nous semble aussi que RS 24.252 s'explique le mieux par un rapport étroit entre les rois vivants d'Ougarit et les *mlkm*, qui, eux, figureraient parmi les *rapa'ūma*, ces derniers étant mentionnés explicitement au verso de RS 24.252 (voir notre commentaire). Quel que soit le rapport entre *Milku* et les *mlkm*, nous croyons qu'il faut préférer le

vu un autre nom des *rapa'ūma*.⁶¹ Toujours selon nos données actuelles, il faut continuer à considérer les *gaṭarūma* comme distincts des *rapa'ūma*, car les premiers figurent dans le culte ordinaire d'Ougarit tandis qu'on ne peut pas en dire autant des derniers, qui jusqu'à présent ne se trouvent que dans les textes mythologiques et dans le rituel funéraire (cité dans la note 60). Enfin, il est difficile de considérer *gtr w yqr* comme des divinités, à quelque niveau que ce soit, à moins de trouver une restitution du début de la ligne 2 qui convienne – il est certain qu'il n'y a de la place que pour deux signes, ce qui ne laisse donc pas de place pour des noms au pluriel tels que *'ilm*, *rp'um*, ou *mlkm*.⁶²

Pour ces raisons, nous préférons revenir à la restitution (*'il*) de Virolleaud⁶³ et à son analyse (*'il* = nom commun ; *gtr w yqr* = adjectifs) et donner une explication littéraire de cet usage, c'est-à-dire que ces adjectifs ont été choisis, comme la phrase *maliku 'ālamī*, pour évoquer les personnages divins aux noms desquels ces adjectifs ressemblent : *Rāpi'u* «guérisseur», titre de *Milku* (roi du royaume des morts, des *rapa'ūma*), est «roi», il est «fort» (comme *Gaṭaru*, chef des *gaṭarūma*), et il est «honorable» (comme *Yaṣaru*, premier des rois divinisés). Le choix de ces deux adjectifs a dû relever de ces noms (quasi-)divins, car ils sont inconnus par ailleurs en ougaritique et devaient donc appartenir au niveau érudit de cette culture.⁶⁴ Que l'adjectif *gtr* ait existé en ougaritique

sens de «rois (défunts)» pour les *mlkm* ougaritiques (ainsi Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 73 : «die alten Könige insgesamt») au sens plus vague «powerful spirits, possibly connected with the ancestor cult» (Healey, *SEL* 2 [1985], p. 120). J.-M. Durand a eu l'obligeance de nous signaler qu'à son avis les *malikū* à Mari ne sont que les «rois» (vivants et morts) et qu'il n'y a aucune difficulté à voir dans l'équivalence MA . LIK . MEŠ pour *mlkm* dans le «panthéon d'Ougarit» (*Ugaritica* V [1968], p. 45, texte suméro-accadien 18 : 32) une référence à ces «rois» d'autrefois

⁶¹ Caquot, *SDB* 9 (1979), p. 1406 ; Tarragon, *Culte* (1980), pp. 105-7, 125-26 ; Xella, *Testi* I (1981), p. 47 ; idem, *Atti* (1983) II, p. 404 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 180.

⁶² Nous avons pensé que les ancêtres antérieurs à la dynastie de *Yaṣaru* pouvaient être dénommés *rapa'ūma*, et ceux de cette dynastie *gaṭarūma* «les forts». Ce ne serait qu'une hypothèse pratique, sans appui formel, sur la distribution des termes, et elle ne résoudrait pas le problème des rapports entre les deux termes *gtr* et *yqr* dans notre texte au sens voulu par Caquot, car les deux noms propres relèvent de deux niveaux du panthéon. *Rāpi'u* est, *ex hypothesi*, un titre de *Milku* qui, lui, est roi du royaume des morts et donc des *rapa'ūma* ; *Gaṭaru* est une divinité indépendante, au niveau de Tišpak, et chef éponyme des *gaṭarūma* ; *Yaṣaru* est chef de file, au moins dans le sens chronologique, des rois divinisés d'Ougarit et donc, *ex hypothesi*, des *gaṭarūma*. Mais la distribution suggérée n'explique pas pourquoi les *gaṭarūma* figurent dans le culte ordinaire d'Ougarit et non les *rapa'ūma*. Quant à notre texte, la place est insuffisante pour la restitution d'un nom au pluriel tel que *'ilm* qui pourrait englober les trois théonymes *Rāpi'u*, *Gaṭaru*, et *Yaṣaru*. La restitution la plus facile dans le sens voulu par Caquot serait celle d'une préposition d'accompagnement, telle que 'm : «qu'il (*Rāpi'u*) boive [avec] *Gaṭaru* et *Yaṣaru* ». Il faut une restitution de ce genre, car la traduction «Gathar et Yaṣar le dieu siégeant avec Athtart» (Caquot, *ACF* 78 [1978], p. 575 ; Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 [1979], p. 303) contient évidemment un désaccord de nombre entre «Gathar et Yaṣar» et «le dieu» (la restitution d'une préposition permet à 'il au deuxième vers de se rapporter à *Rāpi'u* et non à «Gather et Yaṣar»). Ce problème ne se pose pas si on restitue (*'il*) et qu'on prenne *gtr w yqr* pour des adjectifs ; voir notre commentaire qui suit.

⁶³ *Ugaritica* V (1968), p. 551 ; aussi de Moor, *UF* 1 (1969), p. 175 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 24 ; idem, *Schrijvend* (1983), p. 247 ; Loewenstamm, *WCJS* 5/1 (1969), p. 66 (cfr. *Comparative* [1980], p. 322) ; Margulis, *JBL* 89 (1970), pp. 292, 293 (en *Biblica* 51 [1970], p. 344, il avait pensé à *'ilm*, trop long, comme il l'a vu plus tard, pour l'espace disponible) ; van Zijl, *Baal* (1972), p. 355 ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 187 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 115 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 174 ; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 64 ; Dahood, *Biblica* 60 (1979), p. 419, n. 10 ; Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), p. 154 ; L'Heureux, *Rank* (1979), pp. 169-71 ; Pope, *BASOR* 251 (1983), p. 68 ; Kloos, *Yhwh's Combat* (1986), pp. 29-30.

⁶⁴ La racine *gtr* est connue dans les deux formes déjà citées (nom propre divin et *gtrm*) et dans l'anthroponyme *gtrn* (la nature de la forme *gtrn* dans RIH 77/8A⁺, citée ci-dessus [n. 56], est incertaine à cause du mauvais état de

Virolleaud a pris le syntagme *yṯb b* au sens de «s'asseoir à côté de», c'est-à-dire à côté des divinités *ʿAṯtartu*⁷¹ et *Haddu*, et la plupart des commentateurs l'ont suivi.⁷² Margulis a préféré donner à cette phrase le sens du parallèle biblique en *Deut.* 1: 4; *Jos.* 12: 4, c'est-à-dire, «s'asseoir, habiter, trôner dans», et a pris *ʿftrt/ḥdrʿy* comme des noms de lieux,⁷³ mais sans fournir d'arguments grammaticaux. Cette omission et l'analyse peu convaincante de *yqr ʿil*⁷⁴ ont fait que peu de chercheurs ont accepté son interprétation de *yṯb b*. Nous ne connaissons que Pope et Tigay⁷⁵ et Rainey⁷⁶ qui l'aient acceptée dans les premières années de recherche sur ce texte. Nous-même avons ajouté l'argument syntaxique : le syntagme *yṯb b* ne signifie jamais en ougaritique «s'asseoir avec ou à côté de quelqu'un»; c'est-à-dire que la préposition n'indique pas l'association de deux personnes.⁷⁷

⁷¹ La correction en *ʿftrt <šd>* proposée par Cross (*Canaanite Myth* [1972], p. 21; *TDOT* I [1977], p. 246) et par Young (*UF* 9 [1979], p. 305 et n. 115) n'a absolument rien en sa faveur.

⁷² Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 553; de Moor, *UF* 1 (1969), pp. 175, 177; idem, *New Year* II (1972), pp. 24, 25, n. 105; idem, *ZAW* 88 (1976), pp. 326-27; idem, *Loewenstamm* (1978), p. 129, d'après la traduction de *ḥdrʿy* (l'interprétation a été enfin abandonnée dans *Schrijvend* [1983], p. 247); Parker, *UF* 2 (1970), pp. 243-44; Ferrara et Parker, *UF* 4 (1972), pp. 37-39; van Zijl, *Baal* (1972), pp. 355-57; Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 21; idem, *TDOT* I (1977), p. 246; idem, *Wright* (1976), p. 331; Dahood, *Biblica* 55 (1974), pp. 78, 392; idem, *Biblica* 60 (1979), p. 419, n. 10; idem, *Biblica* 62 (1981), pp. 548-49; Kapelrud, *JNSL* 3 (1974), p. 35; Astour, *RSP* II (1975), pp. 282-83; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 115 (Dietrich et Loretz adoptent l'explication par des noms géographiques en *UF* 12 [1980], pp. 173 et n. 27, 174); Fisher, *RSP* II (1975), p. 138; Caquot, *Syria* 53 (1976), p. 299; idem, *ACF* 78 (1978), p. 575; Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 (1979), p. 303; Collins, *Apocalyptic Vision* (1977), p. 101 et n. 19, p. 120; Gordon, *Berytus* 25 (1977), p. 127; Oden, *De Syria Dea* (1977), p. 124; Attridge et Oden, *Philo* (1981), p. 6, n. 31, p. 91, n. 127; Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), p. 220; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 3; Dijkstra, *UF* 11 (1979), p. 210, n. 91; Horowitz, *JNSL* 7 (1979), p. 40, n. 12; L'Heureux, *Rank* (1979), pp. 7, 43, 125, 173; Tarragon, *Culte* (1980), p. 107; Levine et Tarragon, *JAOS* 104 (1984), p. 656; Ferch, *JBL* 99 (1980), p. 82; Mullen, *Divine Council* (1980), pp. 26, 256; Day, *Dragon* (1985), p. 163.

⁷³ *Biblica* 51 (1970), p. 344; *JBL* 89 (1970), pp. 293-94; cfr. *JNSL* 8 (1980), p. 69, n. 31; *Retrospect* (1981), pp. 134, 151-58; *VT* 31 (1981), p. 375, n. 6; *UF* 15 (1983), p. 66. Dans *Jos.* 13: 12 on trouve *mālak b-* «régner dans». On peut admettre l'identification géographique sans aller aussi loin que Margalit—qui va presque jusqu'à identifier l'arbre sous lequel *ʿAqhatu* fils de *Dānʿīlu mutu Rāpʿī* a trouvé la mort.

⁷⁴ Voir ici la note 55.

⁷⁵ *UF* 3 (1971), p. 120, sans argument d'ordre syntaxique; voir aussi Pope, *Song of Songs* (1977), p. 694; Finkelstein (1977), p. 170; idem, *Retrospect* (1981), pp. 171-72; idem, *BASOR* 251 (1983), p. 68.

⁷⁶ *JAOS* 94 (1974), p. 187—sans argument syntaxique explicite, mais en soulignant «*beside*» et en le qualifiant d'«extremely dubious» il a fait ressortir le problème.

⁷⁷ *UF* 8 (1976), p. 245—sans trouver le parallèle biblique promis dans la note 388, cfr. *UF* 9 (1977), p. 216; *AfO* 28 (1981-82), p. 267. De Moor traduisait notre texte 1: 15 *ʿil yṯb b mrzḥh* «Ilu sat with his cultic association» comme preuve du sens «sit with» pour *yṯb b* (*ZAW* 88 [1976], p. 327, n. 28). Mais il est bien connu que *mrzḥ* signifie à la fois l'institution, le lieu de rencontre, et le groupe; quand on s'y assoit c'est donc «au milieu» du groupe et «dans» le lieu—il n'y a pas de notion d'accompagnement (d'ailleurs de Moor a abandonné cette interprétation du syntagme dans RS 24.252: *Schrijvend* [1983], p. 247). La même perspective est valable pour les versets bibliques cités par Dahood (*Gen.* 13: 18; *Job* 34: 36—références bibliographiques dans la note 72): il s'agit de groupes (d'arbres, d'hommes) et on est au milieu d'eux (cfr. Loewenstamm, *Comparative* [1980], p. 323, n. 7^a).

Dans ces dernières années plusieurs chercheurs se sont ralliés à cette position.⁷⁸

Comme Margulis, nous ne pouvons pas dire si *hḏrʿy* est une variante authentique de la forme *ʿḏrʿy* biblique ou s'il s'agit d'une faute de scribe qui aurait oublié le petit trait vertical inférieur.⁷⁹ Il n'y a pas de doute, en tout cas, que le signe en question est bien (h) et non (ʿi). Les ressemblances sont trop grandes entre ce texte et les textes bibliques déjà cités, croyons-nous, pour nier que nous sommes ici en présence des deux noms de villes qui se trouvent dans la Bible sous les formes *ʿaštārôt* et *ʿedreʿi* (seule la forme en pause du second nom est attestée). Nous vocalisons les deux formes en ougaritique d'après le témoignage plus ou moins contemporain d'el-Amarna pour *ʿAttartu*⁸⁰ et, ce témoignage manquant pour *Hidraʿyu*,⁸¹ d'après la Bible pour ce second nom. Il existe un accord général sur l'identification de *ʿAttartu* avec Tell *ʿAshtarah* et de *ʿEdreʿi/Hidraʿyu* avec Deraa.⁸² Est-il possible que le siège du *Rāpiʿu* (et donc des *rapaʿūma*) à *Hidraʿyu* soit en rapport

⁷⁸ Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), pp. 154-56; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 173-74; de Moor, *Schrijvend* (1983), p. 247; Gruber, *ZAW* 95 (1982), p. 258, n. 25; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 179; del Olmo Lete, *Delcor* (1985), p. 86.

⁷⁹ *JBL* 89 (1970), p. 294; cfr. Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), p. 156. Pour /h/ > /ʿ/ en général, voir Greenstein, *JANES* 5 (1973), pp. 157-64. Ce problème obscurcit la question de l'étymologie du nom propre—si toutefois il faut lui chercher une étymologie sémitique—qui pourrait être:

1) Le sens donné au mot par ceux qui ne le prennent pas pour un nom de lieu, c'est-à-dire, «*Haddu le berger*» (Virolleaud, *Ugaritica* V [1968], p. 553; de Moor, *UF* 1 [1969], p. 175; idem, *New Year* [1972] II, p. 24; idem, *ZAW* 88 [1976], p. 327; idem, *Loewenstamm* [1978], p. 129; Loewenstamm, *WCJS* 5/1 [1969], p. 63; idem, *Comparative* [1980], p. 323-24; Fisher et Knutson, *JNES* 28 [1969], p. 158; Fisher, *RSP* II [1975], pp. 137-38; Gray, *Ugaritica* VII [1978], pp. 86-87; Johnstone, *Ugaritica* VII [1978], p. 117; Dahood, *Or* 39 [1970], p. 377; idem, *Biblica* 60 [1979], p. 419, n. 10; Parker, *UF* 2 [1970], pp. 243-44; Ferrara et Parker, *UF* 4 [1972], pp. 37-39; Sabottka, *Zephanja* [1972], p. 134; van Zijl, *Baal* [1972], p. 355; Cross, *Canaanite Myth* [1973], p. 21; idem, *TDOT* I [1977], p. 246; Kapelrud, *JNSL* 3 [1974], pp. 35, 38-39; Astour, *RSP* II [1975], pp. 282-83; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 [1975], pp. 115, 117; Caquot, *Syria* 53 [1976], p. 299-300; Collins, *Apocalyptic Vision* [1977], p. 101 et n. 19, p. 120; Cazelles, *AEPHER* 86 [1977-78], p. 220; L'Heureux, *Rank* [1979], pp. 170, 172-73; Ferch, *JBL* 99 [1980], p. 82; Baumgarten, *Philo* [1981], p. 174; Day, *Dragon* [1985], p. 163) ou «*Haddu le compagnon*» (Coote, *UF* 6 [1974], p. 3, n. 23).

2) Ou, beaucoup plus plausible, le sens de «*lieu de semailles*», c'est-à-dire, nom à préformante /ʿ/ ou /h/ et à suffixe /y/ de la racine *ḏrʿ* «*semer*» (sur cette racine voir dernièrement Pardee, *AfO* 33 [1986], pp. 133, 137-38).

⁸⁰ EA 197: 10 *aš-tar-te*; 256: 21 *aš-tar-ti*.

⁸¹ Entre /a/ et /i/ comme voyelle proto-hébraïque à l'origine du *segol* de la première syllabe, nous avons choisi /i/ pour la raison épigraphique que nous venons de citer (le (h) pourrait être fautif pour (ʿi)). Pour les rapports entre les deux formes, ougaritique et biblique, et les formes des listes égyptiennes de noms géographiques, voir Görg, *UF* 6 (1974), pp. 474-75, qui prétend que la première voyelle du nom selon l'écriture égyptienne doit être /u/.

⁸² Abel, *Géographie* II (1938), pp. 255, 310; *IDB* I p. 255, II p. 26; Alt, *PJB* 29 (1933), p. 21; Noth, *ZDPV* 61 (1938), p. 56; Astour, *JNES* 27 (1968), p. 21; idem, *RSP* II (1975), pp. 282-83, 313-14; Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), p. 156; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 179; Kellermann, *ZDPV* 97 (1981), pp. 45-61. Remarquons, cependant, qu'il existe un village du royaume d'Ougarit qui s'appelait *gt ʿttrt* (*PRU* II [1957], texte 40:6 = RS 14.01 = *KTU* 4.125). Il nous semble peu probable, à cause de la coïncidence de *ʿttrt* avec *hḏrʿy* dans RS 24.252, que ces textes para-mythologiques y fassent référence. Par contre, le texte ougaritique gravé sur un modèle de foie RS 24.323 pourrait bien avoir rapport (dans la mesure où nos lectures, qui relèvent d'une collation, sont justes) avec ce lieu plus proche de la capitale: *dbht . bsy . b[n]* (2) *ʿtʿry . l ʿtʿrʿl* (3) *d . b ʿtʿrʿl* «*Offrande de bsy fils de try pour la ʿAttartu qui est à ʿAttartu*».

avec la «ville souterraine» de Deraa qui a été explorée par Schumacher au siècle dernier⁸³ mais dont les restes n'ont jamais, à notre connaissance, été convenablement fouillés ni datés ?

Pour comprendre la syntaxe de ce deuxième vers il faut regarder une fois de plus la deuxième partie du texte, où *Anatu* prend la première place, car cette section-là consiste en une série d'épithètes de la déesse. En suivant ce modèle, les verbes *yīb* et *tp̄* doivent être des participes⁸⁴ et non des formes du parfait⁸⁵ (ou de l'imparfait dans le cas de *yīb*⁸⁶). Cette analyse s'accorde bien avec le troisième vers de cette première partie, où on trouve des formes verbales à l'imparfait, mais précédées du pronom relatif—ce qui en fait des qualificatifs.⁸⁷

<i>d yšr w yq̄mr</i>	Qui chante et fait de la musique,
(4) <i>b knr w tlb</i>	Avec la cithare et la flûte,
<i>b tp w mšltm</i>	Avec le tambourin et les cymbales,
<i>b m (5)rqdm d šn</i>	Avec les castagnettes d'ivoire,
<i>b ḥbr ktr t̄bm</i>	Parmi les bons compagnons de <i>Kuṣaru</i> .

A cause du parallélisme étroit que comprend ce vers, il existe un accord relativement général sur son interprétation. Considérée dans la perspective du sémitique comparé, la racine *q̄mr* présente une difficulté;⁸⁸ néanmoins, le sens de «faire de la musique» semble assuré ici par le parallèle *yšr*⁸⁹ et d'aucuns ont trouvé ce sens de la racine *q̄mr* dans CTA 17 I 29.⁹⁰ Nous trouvons dans cette racine *q̄mr* un des liens entre les parties mythologique et pratique qui caractérisent les textes de ce recueil, ici en forme de jeu de mots : *q̄mr* dans la partie mythologique signifie «chanter», dans la partie pratique «protection/force» (II. 22', 24'). La distinction était facile dans le cas présent, car une forme était verbale l'autre nominale ; mais cette explication sous-entend que les deux racines

⁸³ *Across the Jordan* (1889), pp. 121-48.

⁸⁴ D'après les traductions, c'est ainsi que les ont interprétés une bonne partie des chercheurs. De Moor en a fait un argument explicite (*New Year* II [1972], p. 25, n. 105 ; *ZAW* 88 [1976], pp. 326-27) en citant plusieurs versets bibliques mais non les plus importants, à savoir *Deut.* 1 : 4, où on trouve, dans la description de Sihon et d'Og, la syntaxe insolite *ʾāšer yōšēb*, et *Jos.* 12 : 4, où on trouve la syntaxe attendue, *hayyōšēb*.

⁸⁵ Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), p. 220 : «Après qu'il a siégé».

⁸⁶ Parker, *UF* 2 (1970), pp. 243-44.

⁸⁷ L'explication de Margulis qui donne au pronom relatif une fonction conjonctive (*JBL* 89 [1970], p. 294 ; *UF* 8 [1976], p. 176, n. 101 ; *JNSL* 9 [1981], p. 113, n. 66 ; cfr. *UF* 16 [1984], p. 166) a été critiquée déjà par Loewenstamm, *Comparative* (1980), pp. 323-24, n. 7^a. Selon ce dernier, cette explication était rendue nécessaire par l'interprétation de *yqr ʾil* ... comme «Honneur de ʾIl ...», qui enlevait à *d* son antécédent. Pour une critique de cette interprétation de Margulis, voir ci-dessus, la note 55.

⁸⁸ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 177 ; Greenfield, *Proceedings* (1965/1969), p. 101 ; Blau et Greenfield, *BASOR* 200 (1970), pp. 11-12 ; Blau, *HAR* 1 (1977), pp. 82-83 ; Loewenstamm, *VT* 19 (1969), pp. 464-70.

⁸⁹ Pour la question du parallélisme, voir Loewenstamm, *WCJS* 5/1 (1969), pp. 63-64 ; *Comparative* (1980), p. 324 ; Avishur, *Semitics* 2 (1971), p. 36 ; idem, *Stylistic Studies* (1984), pp. 392-95, 404-5 ; idem, *UF* 17 (1986), p. 53 ; Dahood, *RSP* I (1972), p. 369 (cfr. p. 370 pour la combinaison de *šr* et *knr* et *RSP* III [1981], p. 168, pour la combinaison de *šr* et *tp*). Seul Cazelles à notre connaissance donne aux deux termes un sens non-musical : «qui est prince et guerrier» (*AEPHER* 86 [1977-78], p. 220).

⁹⁰ Pardee, *UF* 8 (1976), pp. 237-38 ; Pope, *Finkelstein* (1977), pp. 163, 164 ; idem, *Retrospect* (1981), p. 161 ; Dietrich et Loretz, *UF* 10 (1978), pp. 67-68.

originales (?)⁹¹ étaient déjà homophones en ougaritique et qu'elles se distinguaient par la distribution des formes et des usages.

Parmi les noms d'instruments, celui qui a posé le plus grand problème de compréhension est *ḫlb* et Virolleaud avait déjà entrevu le sens de «flûte».⁹² Plusieurs depuis ont comparé ce mot ougaritique avec l'accadien *šulpu* «Hahn, Rörchen».⁹³ Dijkstra a évoqué la flûte de Dumuzi;⁹⁴ la présence de ce même mot dans notre texte 5 et la connotation infernale de *Rāpi'u* et de *Kuṭarru* font que l'usage du mot *ḫlb* a peut-être bien servi à donner le ton à une cérémonie pour les morts.

La bonne division de {bm(5)rqdm} paraît être *b mrqdm* d'après CTA 19 IV 189 {mrqdm}, un texte où semblent figurer d'autres éléments de RS 24.252.⁹⁵ Il y a deux interprétations principales de *dšn*: «graisse», c'est-à-dire que les danseurs (*muraqqidūma*) se seraient enduits de graisse,⁹⁶ et «ivoire»,⁹⁷ c'est-à-dire le matériau dont les (instruments à) «faire danser» (*marqadūma*)⁹⁸ seraient

⁹¹ Voir la bibliographie dans la note 88.

⁹² CRAI 1962, p. 109. Les uns traduisent par «flûte» ou «chaleur» (Caquot, *Syria* 53 [1976], pp. 299-300), d'autres par «hautbois» (de Moor, *New Year* [1972] II, p. 24; idem, *Loewenstamm* [1978], p. 129; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 [1975], pp. 115, 117; Dietrich et Loretz, *UF* 12 [1980], p. 176; cfr. Margalit, *UF* 16 [1984], p. 166). Les différentes espèces d'instruments, c'est-à-dire dépourvues d'anche ou à anche simple ou double, étaient connues dans le Proche-Orient ancien (*EB* 19 [1974], pp. 853-84) mais les données (c'est-à-dire cet usage et l'étymologie accadienne citée plus bas) sont tout à fait insuffisantes pour arriver à une conclusion quant à la traduction précise.

⁹³ *AHW*, p. 1269. Voir de Moor, *UF* 1 (1969), p. 177; idem, *New Year* (1972) II, pp. 24-25, n. 107; Ellermeier, *Sibyllen* (1970), pp. 10-21; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 115, 117; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 176; Garr, *JNES* 45 (1986), p. 46, 50.

⁹⁴ *UF* 11 (1979), p. 210. Cfr. Gurney, *JSS* 7 (1962), p. 154.

⁹⁵ De Moor *UF* 1 (1969), p. 177; de Moor et van der Lugt, *BiOr* 31 (1974), p. 11; Dijkstra, *UF* 11 (1979), pp. 209-10 (sur le texte restitué de ce passage de la légende de *'Aqht*, voir de Moor et Dijkstra, *UF* 7 [1975], p. 211); Margulis, *JBL* 89 (1970), p. 294.

⁹⁶ Dahood, *Psalms* II (1968), p. 116; idem, *Or* 39 (1970), p. 377; idem *RSP* I (1972), pp. 168-69; idem, *Biblica* 53 (1972), p. 396; de Moor, *UF* 1 (1969), p. 177; idem, *New Year* (1972), p. 24; idem, *ZAW* 88 (1976), p. 328; idem, *Schrievend* (1983), p. 247; Loewenstamm, *WCJS* 5/1 (1969), p. 64; idem, *Comparative* (1980), p. 325 et n. 13^a (hésite devant une interprétation personnelle); Margulis, *JBL* 89 (1970), pp. 293, 295 (avec le sens recherché pour *dšn* de «pour drinks», séparé de *mrqdm* qu'il prend au sens de «castanets»); idem, *Matter* (1980), pp. 200-1; cfr. idem, *Retrospect* (1981), p. 144, n. 49, où la balance commence à pencher en faveur de l'autre interprétation (*d šn*), quoique personne d'autre n'ait vu le trait de séparation en 19 IV 189 dont il est fait état; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 117; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 174, 176; Sanmartín, *UF* 12 (1980), p. 336, n. 20; Gibson, *CML* 2 (1977), pp. 120, 152; L'Heureux, *Rank* (1979), pp. 170, 175; del Olmo Lete, *MLC* (1981), pp. 398, 584; Watson, *JNSL* 11 (1983), p. 162.

⁹⁷ Caquot, Herdner, et Szyner, *TO* (1974), p. 455, n. t; Caquot, *Syria* 53 (1976), pp. 299-300; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 187, suggère la division *d šn* mais n'explique pas *šn*; Margalit, *JNSL* 9 (1981), p. 113, n. 66; idem, *UF* 16 (1984), p. 166; Pope, *Finkelstein* (1977), p. 170; idem, *BASOR* 251 (1983), p. 68; Gruber, *Biblica* 62 (1981), p. 343, n. 61.

⁹⁸ Cfr. le *Βαλμαρκωδης* de Deir el-Qal'a (Liban), qui est identifié avec Jupiter mais qui est aussi un dieu guérisseur (Klauser, *RAC* I [1950], pp. 1077-78; de Moor, *ZAW* 88 [1976], p. 328). Ce rapprochement ne suffit pas pour identifier *Rāpi'u* avec *Ba'lu*, car le lien est trop faible entre le nom commun de RS 24.252 et le titre Baal-Marqod. En outre, il n'est pas du tout certain que Baal-Marqod soit une hypostase de *Ba'lu*; il peut tout aussi bien s'agir d'un titre de *Milku* ou de *Kuṭarru*.

fabriqués. Nous avouons ne pas voir de critère décisif pour trancher entre les deux. Si nous avons choisi l'interprétation «ivoire» c'est essentiellement à cause de la syntaxe plus simple qui en résulte (elle évite que *mrqdm*, avec le *-m* du pluriel absolu, soit à l'état construit – syntaxe possible en ougaritique mais moins souvent attestée que celle sans *-m*) et qui ressemble à celle de la ligne suivante (*hbr ktr t̄bm*, non pas *hbrm ktr*).⁹⁹

La dernière ligne de ce vers se comprend aujourd'hui de façon un peu plus précise à la lumière d'un texte de Ras Ibn Hani. En RIH 78/20 : 9-10 on trouve le vers suivant : *ygrš hrn hbrm w ḡlm d'ṭm* «Que Ḥoron chasse (ces) compagnons(-là), que le Jouvenceau (chasse ces) amis (-là)...». ¹⁰⁰ Pope avait déjà cité des parallèles au niveau lexical entre RS 24.252 et CTA 6 VI 48-49 *'dk 'ilm hn m̄tm 'dk k̄trm hbrk w ḥss d'ṭk* «Your comrades the gods, the dead your comrades. Koṭar your colleague, Ḥasis your companion»¹⁰¹ et Smith a dernièrement insisté sur le côté magique de ces deux textes.¹⁰² En effet, les deux textes témoignent du parallélisme de *hbr* et *ktr*, tous deux dans des contextes où il est question de morts, directement ou indirectement. Avishur¹⁰³ cite les passages bibliques où on trouve le parallélisme de *hbr* et *ydc* (*Deut.* 18 : 10-11 ; *Isa.* 47 : 9, 12 – aussi en rapport avec la magie et les morts) et l'usage du verbe accadien *eb̄ru* «lier» dans le sens magique.¹⁰⁴ Les éléments communs aux trois textes ougaritiques et au groupe de textes bibliques sont donc *hbr* (tous), *ktr* (CTA 6 VI 48-49 et RS 24.252) et la racine *yd* (tous sauf RS 24.252). De plus, dans les textes bibliques et souvent dans les textes magiques accadiens, il existe des formes de la racine *kšp*, qui se trouve dans la ligne précédente de RIH 78/20. L'association entre *Kuṭarru* et la musique était bien connue¹⁰⁵ mais on peut maintenant ajouter à ses caractéristiques celle de «maître sorcier»,¹⁰⁶ déjà repérable à partir de son second nom, *Ḥasīsu* «le sage», par une comparaison avec l'hébreu *yid'ōnī* «celui qui sait > magicien». Ce rôle cadre bien avec le caractère

⁹⁹ Pour les «castagnettes» (ou «claquoirs») en ivoire provenant d'Égypte, voir Margalit, *UF* 16 (1984), p. 167 et note 337. Voir aussi Ziegler, *Catalogue des instruments de musique égyptiens* (1979), ouvrage que Mlle Annie Caubet nous a aimablement signalé, qui décrit la fonction de ces claquoirs comme la «projection instrumentale du claquement des mains» (p. 19).

¹⁰⁰ Caquot, *Orientalia* 53 (1984), p. 171. Ainsi déjà Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 (1980), p. 350, et Caquot, *ACF* 83 (1983), p. 566. Cfr. Avishur, *UF* 13 (1981), p. 16. Loretz et Xella pensent que *ḡlm* doit signifier «Zauberer» au lieu d'être un titre de *Ḥōrānu* (MLE 1 [1982], p. 38).

¹⁰¹ Finkelstein (1977), 170-72 ; *Song of Songs* (1977), p. 694 ; cfr. de Moor, *UF* 13 (1981), p. 304. Nous ne trouvons pas vraisemblable, vu tous les textes qui concordent maintenant et que nous citons dans cette remarque, que *m̄tm* dans ce texte signifie «hommes» plutôt que «morts» (Talmon, *HAR* 7 [1983], pp. 243, 245).

¹⁰² *RB* 91 (1984), pp. 377-80.

¹⁰³ *UF* 13 (1981), pp. 16-23 ; cfr. Loretz et Xella, MLE 1 (1982), p. 43, et Smith, *ibid.*

¹⁰⁴ *AHW*, p. 4, *ab̄ru(m)* III ; CAD A₁, p. 38 : «see *ub̄buru*». Le /ḥ/ de la racine ougaritique indique que le premier schème en accadien doit être *eb̄ru* (et non *ab̄ru*) et cette forme ougaritique dément la suggestion de Finkelstein que la racine primitive de l'hébreu *hbr* aurait été *hbr* (*JBL* 75 [1956], pp. 328-31). Held avait déjà proposé le rapprochement entre l'hébreu *hbr* et l'accadien *ub̄buru*, mais sans citer les textes ougaritiques (*EI* 16 [1982], pp. 78-79).

¹⁰⁵ Voir Brown, *JSS* 10 (1965), p. 206 (au sujet de Kinyras, avant la publication de RS 24.252) ; Parker, *UF* 2 (1970), p. 244, n. 9 ; Caquot, *Syria* 53 (1974), p. 300 ; Xella, *Magia* (1976), pp. 111-25, sp. pp. 115, 120 ; de Moor, *Schrijvend* (1983), p. 248 ; Yon, *Temples* (1984), p. 41.

¹⁰⁶ Peut-être de la «magie blanche» seule : voir ci-dessous sur *t̄bm*.

d'Héphaistos, le dieu de la mythologie classique le plus proche dans ses caractéristiques de *Kuṭarru*, comme en témoigne la description de Xousor par Sanchunyatou :¹⁰⁷ λόγους ἀσκήσαι καὶ ἐπωδάς καὶ μαντείας· εἶναι δὲ τοῦτον τὸν Ἡφαίστον «le maniement des mots et des incantations et des prophéties, celui-ci est Héphaistos» ;¹⁰⁸ et avec le caractère de Enki, le dieu mésopotamien du bas-monde qui est *bēl šipti* «der Herr der Beschwörungsformel».¹⁰⁹ Notre contexte, où *Rāpiṭu*, qu'il s'agisse d'un titre ou d'une divinité autonome, souverain de l'au-delà (*mlk ʿlm*), fait de la musique en compagnie des compagnons de *Kuṭarru* maître-musicien, constitue donc un témoignage en faveur de l'hypothèse que *Kuṭarru* était associé, par les Ougaritains, avec la magie liée aux morts. Cela ressortait déjà de CTA 6 VI 48-49 mais dans un contexte encore moins clair.

Du point de vue philologique, il est difficile de savoir si *hbr* doit s'analyser comme nom commun, «compagnon» (*habiru*), ou déjà comme participe (*hābiru*), à l'instar de l'hébreu *hōbēr*, avec le sens technique de «lieur > sorcier». Dans le premier cas, la référence à la magie serait peut-être sous forme de jeu de mots (*habirū kuṭarri* «les compagnons» du maître-sorcier seraient eux-mêmes des sorciers), dans le second elle serait explicite.¹¹⁰

L'adjectif *tbm* qui clôt la phrase, le vers, et la première partie du texte, est qualificatif de *hbr* et indique que ce mot est au pluriel.¹¹¹ La force de l'adjectif est-elle d'indiquer que les consultations des morts dirigées par *Kuṭarru* donneront toujours des résultats positifs,¹¹² ou bien que les

¹⁰⁷ Cfr. Brown, *JSS* 10 (1965), p. 202.

¹⁰⁸ Baumgarten, *Philo* (1981), pp. 14, 143, 166-67 ; Attridge et Oden, *Philo* (1981), pp. 44, 45, 84 ; Ribichini, *Brelich* (1982), p. 487. Cfr. Rose et Robertson, *OCD* (1970), p. 497, sur Héphaistos, et Dick, *CBQ* 46 (1984), pp. 242-44, sur l'artisanat de la parole.

¹⁰⁹ Ebeling, *RIA* 2 (1938), p. 376 ; cfr. Baumgarten, *Philo* (1981), p. 166. A Ougarit l'équivalence Ea-*Kuṭarru* se trouve dans le «panthéon d'Ougarit» quand on compare les versions alphabétique et syllabique (*Ugaritica* V [1968], p. 45, texte suméro-accadien 18 : 15 ≡ RS 24.264⁺ : 15 [= *KTU* 1.118] ; voir le commentaire de Nougayrol, *Ugaritica* V, p. 51), dans les vocabulaires polyglottes (*Ugaritica* V [1968], p. 248, IV a : 19 ; voir les remarques de Nougayrol sur ^dA . A = *ku-šar-ru* dans texte 137 IVa 19, p. 248, n. 6) ; et dans l'agencement des textes rituels en langue hourrite (Laroche, *Ugaritica* V [1968], p. 525). Cfr. Parker, *UF* 2 (1970), p. 244, n. 9 ; Lipiński compare *Kuṭarru* avec Ea, orfèvre, forgeron, et architecte, *OLP* 14 (1983), p. 156. D'autres ont signalé les rapports entre *Kuṭarru* et la divinité égyptienne Ptah (Xella, *Garosi* [1976], p. 122 ; Scandone Matthiae, *La religione fenicia* [1981], pp. 68, 75 ; Margalit, *UF* 15 [1983], p. 81).

¹¹⁰ Au moins pour RIH 78/20 et 6 VI 48-49, Caquot s'est exprimé en termes nets en faveur du sens non-technique du mot *hbr* (*Or* 53 [1984], p. 171) mais le terme *kšpm* en RIH 78/20 : 9 nous fait croire que *hbr* a un sens voisin de *kšpm*, quelle qu'en soit la vocalisation. Voir Smith, *RB* 91 (1984), pp. 377-80 ; Saracino, *SEL* 1 (1984), pp. 74-75, 80 (mais avec une étymologie douteuse pour *d'ctm*). En tout cas nous doutons fort qu'il s'agisse des «singing and playing dead» dans un sens général (Dijkstra, *UF* 11 [1979], pp. 209-10) : les «compagnons» de *Kuṭarru* doivent être ceux qui effectuent les sorcelleries, et donc des divinités comme *Kuṭarru* (ou, dans un autre contexte, il pourrait s'agir d'êtres humains), et non pas les morts qui sont consultés. Il pourrait tout au plus s'agir des «héros», au sens classique du terme, qui voisinaient avec les divinités chtoniennes (voir la note suivante et Nock, *HTR* 37 [1944], pp. 141-74).

¹¹¹ L'*interpretatio facillior* est celle du pluriel et il faudrait des arguments plus forts que ceux de Loewenstamm pour nous faire croire le contraire (*WCJS* 5/1 [1969], p. 64 ; *Comparative* [1980], p. 325). Par ex., *hbrk* en CTA 6 VI 49 est dans un autre contexte ; le fait que *Kuṭarru* puisse être «compagnon» dans un contexte n'empêche pas qu'il ait des «compagnons» dans un autre, surtout si *hbr* a le sens technique de «sorcier». M. Smith a suggéré (communication orale) que les «compagnons/sorciers» seraient les *rapa'ūma*, maîtres de la magie blanche (voir ci-dessous).

¹¹² En général le travail du *kšp* et du *hbr* est de polarisation négative. Voir *CAD kšpu* et *AHW abāru* III.

incantations seront toujours efficaces (qu'elles soient positives ou négatives),¹¹³ ou encore que les *ħbrm* sont des «lieurs» de mauvais «lieurs»?¹¹⁴

(6) <i>w tšt 'nt gtr</i>	Que 'Anatu de la force boive aussi,
<i>b'lt mlk</i>	La dame de royauté,
<i>b' (7) lt drkt</i>	La dame de souveraineté,
<i>b'lt šmm rmm</i>	La dame des cieus en haut;

Dietrich et Loretz¹¹⁵ prétendent que l'identification de *Rāpi'u* avec *Ba'lu* est assurée par l'ordre de mention des divinités, *Rāpi'u*, puis 'Anatu. Tout en appréciant la force de l'argument, on peut objecter que nous ne sommes pas en présence d'un Panthéon d'Ougarit (la suite du texte est trop lacunaire pour qu'on soit assuré de sa structure, mais on peut être certain que la seule divinité principale dont le nom a été conservé est *Rašap*, à la ligne 15); et d'autre part que 'Anatu a des rapports avec d'autres divinités que *Ba'lu*. Par exemple, dans le mythe de la mort de *Ba'lu*, c'est *Šapaš* qui aide 'Anatu à amener *Ba'lu* au lieu d'ensevelissement (CTA 6 I 10-18). Même si notre texte a des rapports avec le mythe de la mort et de la résurrection de *Ba'lu* (cfr. *b'l* à la l. 18'), ceci ne nous amène pas forcément à conclure à l'identité de *Rāpi'u* et de *Ba'lu*, car dans *Rāpi'u* = *Milku* il peut facilement s'agir du maître du royaume des morts que *Ba'lu* rejoint, tandis que 'Anatu est fêtée comme celle qui a placé *Ba'lu*, après sa mort, dans le séjour des morts, c'est-à-dire dans le lieu de séjour de *Rāpi'u*. La nécessité d'un ensevelissement convenable dans le Proche-Orient ancien est trop bien connue pour que nous devions insister : il semble que dans le mythe de *Ba'lu* l'ensevelissement était un prélude nécessaire à la résurrection. Le rôle précis de 'Anatu dans la résurrection de *Ba'lu* reste inconnu, mais on sait au moins que c'est elle qui l'a rendue possible par la défaite de *Môtu* (CTA 6 II).¹¹⁶ Si le mot *b'l* à la ligne 18' représente bien la divinité *Ba'lu* (et n'est donc pas le nom commun «maître») on peut suggérer comme hypothèse que notre texte contient les noms des divinités qui se sont occupées de *Ba'lu* de façon spéciale pendant son séjour parmi les morts. *Rāpi'u* et les autres divinités mentionnées ici se sont occupées de lui, *Rāpi'u* s'occupe spécialement des rois défunts d'Ougarit (les *rapa'ūma* dont il est question au verso): qu'il s'occupe donc des rois vivants d'Ougarit! (ainsi la prière au verso). Telle est la logique de notre texte, du moins dans son état actuel.

C'est le mot *gtr* qui a posé et qui pose toujours le plus grand problème de ce vers : ceux qui prennent *gtr* à la première ligne de cette section comme un nom de boisson le font au moins en partie parce que *gtr* ne peut pas être un adjectif qui aurait rapport à 'Anatu.¹¹⁷ Nous avons exprimé

¹¹³ Cfr. l'incantation bilingue

m u₇ . m u₇ . d ù g . g a . z u . me . ni . sl

št-pat-ka ta-ab-tú t-da-ma

«Cast your good spell,

(That like an extinguished brush fire,

it may be spontaneously extinguished») (Lambert, *AfO* 23 [1970], p. 44, col. IV, ll. 12-13).

¹¹⁴ Cfr. *Maqlû* VII 63, 71, où la contre-incantation aura pour effet de «lier» la *kašsaptu* qui a elle-même «lié» le patient dans un premier temps (Meier, *Maqlû* [1967], p. 49).

¹¹⁵ *UF* 12 (1980), p. 179 (voir ci-dessus, note 24).

¹¹⁶ Ceci constitue un argument contre l'idée de Cooper (*RSP* III [1981], p. 446) que *Milku* = *Môtu* — si toutefois on accepte que *Rāpi'u* = *Milku* — car *Rāpi'u* et 'Anatu se côtoient dans notre texte.

¹¹⁷ Voir les références bibliographiques dans notre note 55. L'argument était explicite chez son inventeur : Loewenstamm, *WCJS* 5/1 (1969), p. 63 (cfr. aussi Margulis *JBL* 89 [1970], p. 293).

des doutes à l'endroit de cette interprétation de la ligne 2 et nous hésitons à l'adopter ici aussi—l'étymologie ne s'est pas améliorée entre-temps. Les solutions au problème du désaccord de genre entre 'Anatu et *gtr*, problème qui se pose à ceux qui veulent prendre *gtr* comme adjectif à l'instar de la ligne 2, c'est-à-dire de corriger en *gtr<t>*¹¹⁸ ou de voir en 'Anatu une divinité androgyne,¹¹⁹ sont loin d'être parfaites. Nous préférons donc la solution syntaxique de Dietrich et Loretz, qui analysent 'nt comme à l'état construit : «Anat des Starken»,¹²⁰ avec cette différence que *gtr* n'est pas dans notre interprétation un adjectif-substantif «le Fort», c'est-à-dire *Ba'lu* dans leur interprétation, mais un nom commun signifiant une abstraction : «la force». Ceci pour deux raisons : 1) Nous doutons que 'Anatu soit «la 'Anatu» d'une autre divinité.¹²¹ 2) Cette liste des qualités de 'Anatu dans les deux premiers vers de cette section est formée d'une série de formules au génitif, dont le deuxième élément est ou bien un nom abstrait, ou bien une caractéristique physique de 'Anatu (ligne 8 : sa coiffure, ses ailes). Par contre, la première section était formée d'une suite de compléments d'attribution de forme adjectivale (adjectifs, participes, phrases relatives). Un autre argument rejoint cet argument syntaxique : on ne peut pas lire {[b']l't . kpt} à la ligne 8, comme Dietrich et Loretz (et Sanmartín) l'ont pensé,¹²² car le premier signe visible se termine par un clou horizontal. Si la restitution {[f']n't} que nous avons suggérée dans notre remarque textuelle n'est pas certaine, elle convient bien à l'espace disponible et constituerait une répétition de la syntaxe que nous pensons trouver dans la ligne 6. Au sujet des noms propres à l'état construit en ougaritique et dans les langues nord-ouest sémitiques plus tardives, voir Tuttle, *UF* 8 (1976), pp. 465-66, et Emerton, *ZA W* 94 (1982), pp. 2-20.

Dans *mlk* nous trouvons une autre forme de la racine *mlk*, ici probablement *mulku* «la royauté».¹²³

¹¹⁸ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 555; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 187; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 115; idem, *KTU* (1976) *ad loc.* (la correction est abandonnée par Dietrich et Loretz dans *UF* 12 [1980], pp. 174-75); M. et H. Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 91, n. 67; Wyatt, *UF* 16 (1984), p. 330. Il faut bien écrire *gtr<t>*, non pas *gtrlt* (cfr. Wyatt, *ibid.*), car il s'agit bien d'une correction, non pas d'une restitution, la tablette étant parfaitement conservée en cet endroit). Nous ne nions aucunement la nécessité de corriger parfois les textes ougaritiques (et le faisons à plusieurs reprises dans cet ouvrage même), mais quand une autre solution est à portée de main qui convient bien à la syntaxe du texte—voir notre explication qui suit—la correction s'avère inutile et nuisible.

¹¹⁹ De Moor, *UF* 1 (1969), pp. 170-71, 175, 177; critique de Loewenstamm, *IOS* 4 (1974), pp. 1-3; idem, *UF* 14 (1982), pp. 119-23. Hvidberg-Hansen (*TNT* [1979] I, p. 83 et note 33) traduit par «'Anat la forte» sans commentaire sur la syntaxe—plus loin il donne des arguments en faveur de la nature androgyne de 'Anatu (pp. 85-86, 109).

¹²⁰ *UF* 12 (1980), pp. 174-75.

¹²¹ Ces chercheurs pensent que 'nth en *CTA* 33: 13 signifie «son 'Anatu». Mais on trouve la forme similaire *b'lh* en *CTA* 39: 10, dans un contexte malheureusement lacunaire. L'existence de cette forme *b'lh* dans un texte rituel (ou le sens de «maître» ne peut pas être exclu mais n'est pas évident) semble indiquer que le -h est adverbial. En tout cas, dans *gtr* et *b'l* du texte *CTA* 55: 20, 22, il ne peut pas s'agir de la même divinité/statue (voir notre note 56). Ainsi, même si 'Anatu est «la 'Anatu de Ga'aru», ce dernier ne serait pas *Ba'lu* (selon notre interprétation du premier vers de ce texte, elle serait «la 'Anatu de *Milku*»).

¹²² *UF* 7 (1975), p. 115; *KTU* (1976), *ad loc.*; *UF* 12 (1980), p. 174.

¹²³ Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 95 et n. 209 (II, p. 127).

On a signalé le rapport entre l'épithète *b'ly drkt* et le nom divin Derceto, déesse d'Ashqelon,¹²⁴ aussi bien que le rapport entre *b'lt šmm rmm* et 1) *Σαμημοῦμος ὁ καὶ Ὑψοῦρδνιος* – qui a pris son nom de sa mère – qu'on trouve dans l'*Histoire phénicienne* de Sanchunyatón,¹²⁵ 2) le phénicien *šmm rmm*, nom d'un quartier (sacré ?) de Sidon (KAI 15),¹²⁶ et 3) le titre *nbt pt* porté par 'Anatu en Egypte.¹²⁷

(8) [ʿ]r'n't <i>kpt</i>	'Anatu de la coiffure- <i>kpt</i> ,
w 'nt d'i d'it	Oui, 'Anatu d(es) aile(s), le rapace-d'it,
rhpt (9) [b šm]r'm' rmm	Qui plane dans les cieus en haut.

On semble évoluer, partant de l'étymologie de *kpt* proposée par Virolleaud,¹²⁸ à savoir l'accadien *kapāšu* «fouler» > «la terre qu'on foule aux pieds»,¹²⁹ vers celle de Dietrich et Loretz,¹³⁰ l'accadien *kubšu* «chapeau, coiffure». Dans RS 20.08 (= KTU 4.689) le mot *kpt* se trouve parmi d'autres termes désignant des parties d'un bateau. Dietrich, Loretz, et Sanmartín¹³² ne donnent pas d'interprétation globale du texte administratif mais donnent au mot *kpt* le sens de «Kopfbinde, Turban». Xella, dans son étude de RS 20.08,¹³³ pense que *kpt* signifie «Landungsbrücke» dans ce texte-là mais «Kopfbedeckung» dans RS 24.252. Il nous semble que, s'il y a parenté entre les deux

¹²⁴ Virolleaud, *CRAI* 1962; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 555; Teixidor, *Syria* 51 (1974), p. 310; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, 85, 95, 115-16, 123; Løkkegaard, *UF* 14 (1982), p. 135 (toutefois, son identification étymologique de Derceto et Atargatis paraît peu probable).

¹²⁵ Vattioni, *OrAn* 4 (1965), p. 148; Clifford, *Cosmic Mountain* (1972), p. 133; Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 142 et n. 107; Attridge et Oden, *Philo* (1981), pp. 82-83, nn. 56-57; Baumgarten, *Philo* (1981), pp. 159-61.

¹²⁶ Voir les auteurs cités dans la note précédente et y ajouter Loewenstamm, *WCJS* 5/1 (1969), p. 64; idem, *Comparative* (1980), p. 326.

¹²⁷ Parker, *UF* 2 (1970), p. 245; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979), I, p. 97; Wyatt, *UF* 16 (1984), p. 337. Sur «la reine des cieus» aux époques tardives, voir Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, pp. 94-97; Delcor, *van der Ploeg* (1982), pp. 101-22; Winter, *Frau* (1983), pp. 561-76, cfr. pp. 455-60.

¹²⁸ *GLECS* 9 (1961), p. 42; idem, *CRAI* 1962, p. 109; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 555; Dahood, *Biblica* 46 (1965), p. 331; idem, *Or* 39 (1970), p. 377; Watson, *Biblica* 53 (1972), p. 194; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 95 II, p. 128, n. 213; cfr. Pope, *Albright* (1971), p. 401, n. 14; Wyatt, *UF* 16 (1984), pp. 330-31, qui envisage encore la possibilité de cette étymologie; et Garr, *JNES* 45 (1986), p. 47, qui l'accepte.

¹²⁹ Selon les deux grands dictionnaires accadiens (*AHW*, p. 415; *CAD K*, p. 5) la racine est *kapāsu* et le sens de «terre» n'est pas connu. Voir déjà Blau et Greenfield, *BASOR* 200 (1970), p. 13.

¹³⁰ *OLZ* 62 (1967), p. 541; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 115; *ibid.*, p. 162 (au sujet de RS 20.08: 6 = KTU 4.689; voir notre commentaire); Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 176; cfr. Sanmartín, *UF* 12 (1980), pp. 341-44 (traite de la coiffure de 'Anatu sans faire référence à RS 24.252); de Moor, *UF* 1 (1969), pp. 175, 178; idem, *New Year* (1972) II, p. 24; idem, *Schrijvend* (1983), p. 247; Loewenstamm, *Comparative* (1980), p. 326, n. 16 (ajoutée dans la version anglaise); Margalit, *JNSL* 9 (1981), p. 113, n. 66; Pope, *BASOR* 251 (1983), p. 16 (1984), pp. 330 (première interprétation).

¹³¹ *CAD K*, p. 485 «headdress, cap».

¹³² *UF* 7 (1975), p. 162.

¹³³ *WO* 13 (1982), p. 34.

attestations, le terme de batellerie devrait être en rapport avec les voiles ou avec une décoration placée en haut du mât.

Caquot a proposé que *kpf* soit la «huppe» de l'oiseau qu'est 'Anatu.¹³⁴ Il existe un oiseau dont le nom en accadien est *kubšr barmat*: «ma coiffure est multicolore».¹³⁵ Pourtant, puisque l'oiseau auquel référence est faite dans la ligne suivante est plutôt un rapace, qui ne serait pas nanti d'une huppe glorieuse, nous croyons qu'il s'agit plutôt de la coiffure de 'Anatu.¹³⁶ Pour la nature de cette coiffure, il faut regarder les représentations de 'Anatu; en effet, à cette époque on voit souvent la déesse coiffée de la couronne égyptienne *Atef* qui comporte deux plumes d'autruche.¹³⁷ On peut comparer aussi avec les représentations tardives (post-ptolémaïques) de la Dame de Byblos ('*trt* ≡ Isis ≡ Aphrodite), dont la coiffure à *basileion* comporte deux plumes,¹³⁸ ou de *Tnt*, dépeinte comme ailée et «coiffée de la dépouille d'un oiseau de proie».¹³⁹ Dans quelle mesure toutes ces représentations bien différentes, mais qui ont en commun les plumes d'oiseau, constituaient-elles des essais pour figurer les aspects ornithologiques qui ressortissaient à la mythologie de la déesse, nous ne pouvons le dire. En tout cas, il nous paraît légitime de citer en comparaison les représentations tardives de déesses qui ont des ressemblances avec l'ancienne 'Anatu à l'époque où celle-ci a presque disparu.

En ougaritique, on connaît un verbe *d'(y)* «voler» (attesté sous les formes *d'u*, infinitif,¹⁴⁰ et *td'u*, imparfait) et un nom *d'iy(m)* qui signifie «oiseau(x)» et, peut-être, «plume(s)».¹⁴¹ C'est ce dernier sens que Tuttle prête à *d'i* dans l'étude qui a le mieux expliqué la syntaxe de cette ligne :

¹³⁴ *Syria* 53 (1976), pp. 300-1.

¹³⁵ *CAD K*, p. 486 «my cap is multicolored».

¹³⁶ Cfr. les descriptions de divinités publiées par Köcher, *MIO* 1 (1953), pp. 64-80, où on trouve souvent référence au *kubšu* porté par la divinité décrite.

¹³⁷ Voir Stadelman, *Syrisch-palästinische Gottheiten* (1967), pp. 88-96; Barnett, *EI* 14 (1978), pp. 29*-31*; Wyatt, *UF* 16 (1984), pp. 330-33. Sur la couronne *Atef*, voir Strauß, *LA* 3 (1980), 814. Winter a très bien exprimé les difficultés qui apparaissent dès que l'on essaie d'identifier la divinité représentée par un objet d'art plastique (*Frau* [1983], pp. 466-67); heureusement quelques représentations égyptiennes portent le nom de la divinité.

¹³⁸ Dunand, *Culte d'Isis I* (1973), pp. 81-82; cfr. Soyez, *Byblos* (1977), p. 78.

¹³⁹ Gsell, *Histoire IV* (1929), p. 272; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 22 (cfr. pp. 74, 88, 91, 93, 95, 123 sur 'Anatu ailée); une représentation se trouve dans Moscati, *World* (1968), fig. 9 (elle ne se trouve pas dans la version italienne!).

¹⁴⁰ Ce qui constitue un argument contre l'analyse de *d'i* ici comme infinitif (Dahood, *Biblica* 54 [1973], p. 354; Caquot, *Syria* 53 [1976], p. 301; L'Heureux, *Rank* [1979], p. 179; Mullen, *Divine Council* [1980], p. 185 «flies swiftly»). On sait que l'infinitif «absolu» se termine par *-u* en ougaritique (*UT* §9.27).

¹⁴¹ *UT* (1965), §19.634; *WUS* (1965), §718; dans *TO* (1974), on trouve partout la traduction «oiseau(x)». Sur le rapport entre les formes avec et sans *-y*, voir Sivan, *UF* 14 (1982), pp. 211, 213, 215. Nous nous sommes demandé s'il pourrait s'agir, dans *d'i*, d'un nom collectif (*da'u* au nominatif). Il nous semble, quoi qu'il en soit, que la présentation par Sivan de la situation générale en ougaritique rend superflue la correction en *d'iy* que l'on trouve dans *KTU* (et que Wyatt semble accepter : *UF* 16 [1984], p. 330 + n. 13).

l'analyse de 'Anatu comme à l'état construit.¹⁴² Prenant la relève de Rainey,¹⁴³ il voit dans *d'it* un participe (*dā'iytu* > *dā'îtu*).¹⁴⁴ On ne peut pas dire que ce soit faux; pourtant il est peu probable que le mot parallèle (*rhpt*) soit un participe (voir notre commentaire) et l'existence d'un mot féminin pour une espèce d'oiseau, parfois avec /ʔ/, parfois avec /y/, dans plusieurs langues sémitiques¹⁴⁵ nous fait croire que 'Anatu porte ici ce nom comme qualificatif.¹⁴⁶ Le fait que 'Anatu était ailée et qu'elle volait est bien connu, et a bien des parallèles avec Artémis et avec Athéna.¹⁴⁷ Cette description constitue donc un témoignage en faveur de l'hypothèse selon laquelle les Ougaritains pensaient que 'Anatu apparaissait sous forme d'oiseau.¹⁴⁸

Il y a deux incertitudes dans la dernière ligne de ce vers : la forme de *rhpt* et la lecture du début de la ligne 9. On trouve une racine *rhpt* qui a le sens de «planer» en hébreu et en syriaque, toujours au schème D (Piel, Pael). En ougaritique, la seule forme qui nous donne un indice du schème est la première personne du singulier de l'imparfait, *ʔarhp*, qui doit être ou du schème D ou une forme *yaqtil-* du schème G. Notre forme ne peut pas être un participe du schème D, car dans ce cas il aurait la préformante *m-*. Nous avons donc trois possibilités d'analyse : 1) un participe G;¹⁴⁹ 2) une forme du parfait (G ou D); 3) une forme nominale telle que le *qattāl* d'habitude ou de profession. Nous avons écarté la seconde solution pour la même raison littéraire qui nous avait indiqué que *d'it* ne devait pas être au parfait;¹⁵⁰ et nous avons préféré la troisième (malgré le fait que

¹⁴² UF 8 (1976), pp. 465-66; cfr. Emerton, ZAW 94 (1982), p. 8. Pour le sens de «plumes», voir déjà de Moor, UF 1 (1969), p. 178; de ce sens vient sa traduction «wings» (New Year [1972] II, p. 24) aussi bien que la nôtre.

¹⁴³ JAOS 94 (1974), pp. 187-88.

¹⁴⁴ A cause des formes verbales à l'imparfait dans la première partie de ce texte, il nous semble peu probable que *d'it* soit un verbe au parfait (Dahood, Biblica 54 [1973], p. 354; Caquot, Syria 53 [1976], p. 301; Ullendorff, EI 14 (1978), p. 22*; L'Heureux, Rank [1979], p. 179). De plus une forme **da'āt* ou **da'at* (< *da'ayat*, 3^e personne du singulier, féminin, au parfait) devrait s'écrire (*d'at*).

¹⁴⁵ Hébr. bib. *dā'āh* et **dayyāh* (*dayyōt*); hébr. mishnique *dayyāh*; judéo-aram. *dayy'tā'* (tous des rapaces); cfr. arab. *ʔibn da'yat-* «corbeau».

¹⁴⁶ De Moor, UF 1 (1969), pp. 175, 178; Wyatt, UF 16 (1984), pp. 330-31 (ce dernier signale qu'en Egypte et Nephthys et Isis en tant que pleureuses pour Osiris avaient la forme d'un milan). La syntaxe qui sous-tend la traduction de Virolleaud (GLECS 9 [1961], p. 42; CRAI 1962, pp. 109-110; Ugaritica V [1968], p. 553) et de Johnstone (Ugaritica VII [1978], p. 119), selon laquelle *d'it* serait à l'état construit et *d'it* un pluriel pour former une locution superlative, n'a en soi rien de difficile; pourtant la racine semble être *d'y* et le pluriel d'un nom féminin dérivé d'une racine *tertia infirmæ* conserve souvent la troisième radicale en ougaritique.

¹⁴⁷ Rose et Robertson, OCD (1970), p. 127; Wernicke, Pauly-Wissowa (1895), p. 1413; Pope, Albright (1971), pp. 400-3; Hvidberg-Hansen, TNT (1979) I, p. 88; cfr. Lagarde, Atti (1983) II, pp. 549-50, n. 3, 554-55.

¹⁴⁸ Pope, Albright (1971), pp. 400-3; idem, BASOR 251 (1983), p. 68. Cfr. l'identification éventuelle proposée par Dussaud (Syria 17 [1936], p. 287) de la déesse ailée représentée sur une stèle de la deuxième campagne à Ras Shamra (Syria 12 [1931], pp. 11-12 et pl. VIII, 1) avec 'Anatu.

¹⁴⁹ Rainey, JAOS 94 (1974), p. 188; Tuttle, UF 8 (1976), pp. 465-66; Dietrich et Loretz, UF 12 (1980), pp. 174, 176.

¹⁵⁰ Voir notre note 144. Il y avait aussi dans le cas de *d'it* l'empêchement morphologique que nous avons cité. Il faut ajouter ici que si *rhpt* était au parfait on s'attendrait davantage à ce que *d'it* le soit aussi; or cet empêchement morphologique quant à *d'it* joue à ce moment-là contre l'analyse de *rhpt* comme une forme verbale.

cette forme n'est pas attestée ailleurs en sémitique) à cause de l'unanimité des témoignages, aussi peu nombreux soient-ils, en faveur du schème verbal D pour cette racine quand elle s'emploie comme verbe.

Au début de la ligne 9, la première trace visible appartient presque certainement à un {m}, et des restitutions telles que {[btk 'j]s'rm} «parmi les oiseaux»¹⁵¹ ou {[bn/km n]s'rm} «parmi/ comme les vautours»,¹⁵² quelques attraits qu'elles puissent avoir, ne sont pas matériellement possibles. On pense donc immédiatement à la restitution {[b šm]r'm'} «dans les cieux», mais alors se pose le problème du désaccord numérique entre [šm]r'm' et rm. Faut-il corriger ce dernier en rm<m>? Pour le moment, nous ne voyons pas d'autre solution.¹⁵³

ʾaklt 'gl [t] mšt Qui mange le veau de ʾIlu¹ au festin,

(10) [—(—)]r'm' r . špr [Qui les beaux [ag]neaux.?

Au fur et à mesure que la lacune grandit, les difficultés grandissent aussi. Pourtant, la première difficulté ici vient du {t} encadré dont la lecture est absolument certaine et dont nous avons déjà parlé dans les remarques textuelles. Nous avons proposé dans ces remarques que, du point de vue épigraphique, cet encadrement pourrait signifier la présence d'une faute (comme dans *Ugaritica* V [1968], texte 10 : 5).¹⁵⁴ En outre, si on fait abstraction de l'encadrement, le mot qu'il faut expliquer

¹⁵¹ Caquot, *Syria* 53 (1976), p. 299.

¹⁵² L'Heureux, *Rank* (1979), p. 170 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 185.

¹⁵³ Ainsi Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 174, sans commentaire. Le texte de *CTA* 13 : 12 est trop abîmé pour soutenir le poids de la preuve que de Moor lui fait porter : d'après lui cette même lecture dans ce deuxième texte, ([l 'l'm' m . rm]), indique que la phrase šmm rm est correcte (*UF* 1 [1969], p. 178 ; *UF* 12 [1980], p. 308). Malheureusement il manque le {š} dans les deux textes. Les formes tardives *Ramantha* (nom de lieu) et *Anatram* (nom divin), que Hvidberg-Hansen pense mettre en rapport avec la phrase b'lt šmm rmm (*TNT* [1979] I, p. 94), semblent encore plus pertinentes pour ce début de la ligne 9, mais comme indices de lecture et d'interprétation elles sont bien faibles. Si rapport il y a entre la racine sémitique rm «être haut» et ces deux noms propres, le nom de lieu semblerait signifier «hauteur d'Anat» et le nom divin «Anat de la hauteur» (mais on doit tenir compte de l'interprétation de Lipiński, «service du Très Haut» [*IEJ* 36 (1986), p. 92]). La lecture ([bš]r'm' rm) «dans les cieux de la hauteur» est insuffisante quant à l'espace disponible et nous laisse froid quant à la formation. Par contre, nous ne croyons pas que rm dans notre texte puisse être simplement un adjectif portant sur [š]r'm'm, car, quelque difficiles que puissent être la question de l'étymologie et le nombre du mot «cieux» en ougaritique, il serait étonnant de trouver le mot suivi d'un adjectif au pluriel à la ligne 7 et au singulier à la ligne 9.

¹⁵⁴ Ainsi déjà de Moor (*UF* 1 [1969], p. 178 ; position abandonnée depuis, voir ci-dessous) qui ne pouvait pas citer le cas de *Ugaritica* V : 10 à cause de l'insuffisance de la copie : des cinq cas que nous avons évoqués dans nos remarques textuelles (un trait vertical dans notre texte 2 : 5 ; un trait vertical plus un trait supérieur horizontal dans 2 : 2 et 4 : 18 ; et les deux {t} encadrés) seul celui-ci est indiqué sur les copies dans *Ugaritica* V. Virolleaud a signalé dans son commentaire l'encadrement dans 10 : 5 (p. 585, prenant le {t} pour un {c}) et de Moor a proposé dans ce cas-là aussi une correction (*UF* 2 [1970], p. 314), mais sans citer l'encadrement comme argument ! Des textes que nous avons collationnés, nous connaissons encore un exemple d'encadrement : dans *CTA* 35 : 22 on lit *wīn hīm*, et le second {t} est encadré (le texte est lacunaire dans le second exemplaire de ce rituel, RS 18.56 : 23 = *CTA* App. II = *KTU* 1.87). Le mot est *hapax legomenon* en ougaritique et on ne peut donc rien dire de plus sur l'usage du mot dans cette langue (de Moor a donné une étymologie arabe, *New Year* [1972] II, p. 15, n. 49) mais il est possible que nous soyons encore en présence d'une correction (peut-être dans le sens de la lecture *hām* ou *hzm* ? cfr. Freilich et Pardee, *Syria* 61 [1984], pp. 34-35). Nous n'avons pas collationné et ne pouvons rien dire d'original sur les cas de {c} encadré signalé par Gordon (*UT* § 4.21 ; cfr. Rainey, *JAOS* 97 [1974], p. 188) dans *CTA* 179 : 30, 36, 37. Nous remarquons simplement que, d'après Herdner, il n'y a pas d'autre {c} dans ce texte hourrite et que ce signe {c} et son encadrement pourraient servir à noter un phonème autre que {c}. Cette hypothèse est renforcée par l'usage apparemment systématique du signe dans le mot (prxx) (II. 30, 36). Le signe en question

est bien *ʾl*, non pas *ʿl* — nous n'avons rien trouvé qui semble préférable à l'hypothèse d'une correction pour expliquer notre texte.¹⁵⁵ Si on prend l'encadrement comme signe de faute, il faut encore trouver la bonne lecture, car le correcteur ancien ne l'a pas reportée dans la marge. Du point de vue épigraphique, la faute la plus simple serait (ʿ) > (ʾ), car le (ʾ) consiste en un simple clou, comme le (ʿ), augmenté d'un pivotement du stylet. Plusieurs interprètes ont adopté la lecture avec (ʿ), non par voie de correction mais parce qu'un (ʿ) est indiqué dans la copie et dans le texte en *Ugaritica* V. Ce texte signifierait, comme le parallèle en hébreu signalé par Virolleaud, «elle a mangé du veau en plus de la boisson»¹⁵⁶ ou, dans la seconde interprétation proposée par de Moor, «le veau mauvais».¹⁵⁷ Par contre, la phrase *ʿgl ʾil* «le veau de ʾilu» ou «le divin veau»,¹⁵⁸ qui se trouve à la ligne 11 et qui figure dans la liste d'ennemis de *Baʿlu* anéantis par *ʿAnatu*,¹⁵⁹ a paru à d'autres commentateurs comme très proche du texte de la ligne 9, trop proche pour être laissée de côté.¹⁶⁰ Dans le texte mythologique (CTA 3 III 41) le «divin veau» porte le nom *ʿtk*, au sujet duquel on n'a pas d'autres renseignements. Il nous semble que l'argument le plus fort contre la correction (ʾi¹) est justement la phrase *ʿgl ʾil* à la ligne 11, parce que dans le recto de ce texte on trouve peu de répétitions de ce genre. Malgré cette hésitation, nous préférons cette correction à cause du parallèle littéraire cité — quitte à réviser cet avis si de nouvelles données l'exigent.¹⁶¹

dans RS 24.252 ne peut en aucun cas être une forme légitime du (ʾi) (L'Heureux, *Rank* [1979], pp. 179-80), car le signe prétendument pareil au nôtre n'a, en fait, rien à voir avec un (ʾi) encadré : il s'agit d'un (ʾi) dont le clou vertical est hypertrophié au point que les clous horizontaux sont comme entassés sur son sommet (voir la remarque d'Herdner, *CTA* I [1963], p. 48, n. 7, et la photographie dans *CTA* II).

¹⁵⁵ Il y a l'arabe *ʾl* «détruire» dont le verbe correspondant en sud-arabe a le sens «prendre du butin» (Biella, *Dictionary* [1982], p. 544) et on pourrait traduire notre texte par «le veau du butin»; mais cette solution purement étymologique ne s'impose pas si on accepte la fonction que nous avons proposée pour expliquer l'encadrement.

¹⁵⁶ La traduction de Virolleaud lui-même est «sur la boisson» (*Ugaritica* V [1968], p. 553), qui ne reprend pas le sens de la locution hébraïque *ʾakal ʿal* «manger en plus de» > «manger avec» (BDB, p. 755; cfr. Gordon, *UT* Supplement [1967], p. 556, §19.2501; Dahood, *Biblica* 54 [1973], p. 363; idem, *RSP* III [1981], p. 200; Pope, *BASOR* 251 [1983], p. 68; Gevirtz, *JBL* 103 [1984], p. 516). Caquot a accepté dans l'ensemble la traduction de Virolleaud (*Syria* 53 [1976], pp. 299, 301 : «au-dessus du banquet») mais pense que le veau doit être *Baʿlu*, dont *ʿAnatu* a mangé la chair selon RS 22.225. Il n'explique pas ce que cela signifie de manger la chair de *Baʿlu* «au-dessus du banquet». Hvidberg-Hansen (*TNT* [1979] II, p. 123, n. 187) donne la traduction «elle se nourrit de veau (étendu) sur la boisson», sans commentaire sur ce que cela signifierait dans le monde des *realia*.

¹⁵⁷ *New Year* (1972) II, p. 24 «evil calf». La dernière interprétation est «pendant» (*Schrijvend* [1983], p. 247 : «bij het feestmaal»).

¹⁵⁸ Gray, *UF* 11 (1979), p. 316, n. 6 : «the 'Prodigious' Bull-calf».

¹⁵⁹ CTA 3 III 41 (cfr. Pardee, *UF* 16 [1984], pp. 251-55). De Moor a restitué cette même phrase dans RS 15.134 (*PRU* V 1 = *KTU* 1.92) : 14 (*UF* 16 [1984], p. 243).

¹⁶⁰ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 178; Gray, *UF* 11 (1979), p. 316, n. 6; L'Heureux, *Rank* (1979), pp. 179-80; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 174, 176.

¹⁶¹ La restitution de Gevirtz (*JBL* 103 [1984], p. 516) est attrayante :

ʾaklt ʿgl ʿl mšt eating a calf with a drink,
[ʿl yn ʾim]r špr with wine a lamb of the fold.

Nous ne nous y rallions pas à cause du parallèle littéraire de *ʿgl ʾil*, et parce que le parallélisme de *ʾkl* avec un verbe de destruction (voir notre commentaire) est mieux établi que le groupe *yn/mšt(h)* (Gevirtz n'a trouvé que des phrases où les deux mots se suivent).

mšt se trouve dans la dernière ligne du recto qu'on peut restituer avec un peu de confiance ; ce manque de certitude quant au texte qui fait suite nous laisse indécis quant à la structure de ce distique, et donc à l'emplacement de *mšt*. On a souvent attaché ce mot au texte qui précède, en lui donnant ou bien le sens de «festin»,¹⁶² ou bien le sens de «boisson»¹⁶³ (ou de tous les deux¹⁶⁴). Mais tous ceux qui donnent à *mšt* un de ces deux sens ne le rattachent pas au texte précédent,¹⁶⁵ et l'étymologie *šty* «boire» n'est pas la seule qu'on ait proposée.¹⁶⁶ La lacune au début de la ligne 10 permet une restitution de quatre ou cinq signes. La variété dans la longueur des lignes poétiques de ce texte du recto permet deux sortes de restitutions de notre vers, soit un distique à lignes assez longues :

<i>ʾaklt ʿgl</i> [] <i>l mšt</i>	11 signes
<i>[xxxx]ʾmʾ r špr</i>	9 signes

soit un tristique à ligne courtes :

<i>ʾaklt ʿgl</i> [] <i>l</i>	8 signes
<i>mšt [xxx]</i>	6 signes
<i>x]ʾmʾ r špr</i>	6 signes

Donc, avant de nous déclarer sur *mšt*, il faut discuter l'interprétation de [...]*ʾmʾ špr*.

Pour la restitution du mot qui précède *špr*, on a proposé *[ʾi]mr* «agneau»¹⁶⁷ et *[h]mr* «(espèce de) vin».¹⁶⁸ En ce qui concerne le sens de *špr*, «la beauté» peut convenir aux agneaux,¹⁶⁹ «la corne» au vin.¹⁷⁰ Dahood a cité un parallèle littéraire pour son interprétation, *Gen.* 49 : 21 *naptālī ʾayyālāh šʾlūhāh hannōtēn ʾimrē-šāper*, qu'il traduit «Naphtali is a hind let loose, which brings forth lovely fawns». Gevirtz a repris les deux textes, donnant à *šʾlūhāh* dans le texte biblique le sens de «né», ce qui ne nous concerne pas ici, et à *špr* dans les deux textes le sens de «bergerie» (le texte restitué par Gevirtz est cité *in extenso* dans notre note 161), sens déjà suggéré

¹⁶² Fensham, *UF* 3 (1971), p. 23 «meal» ; Dahood, *Biblica* 54 (1973), p. 363 ; idem, *RSP* III (1981), p. 200 ; Penar, *Biblica* 55 (1974), p. 106 ; Caquot, *Syria* 53 (1976), pp. 299, 301 ; de Moor, *Schrijvend* (1983), p. 247 (abandonnant l'étymologie *ʾmwš* «s'en aller» qu'on trouve dans *UF* 1 [1969], pp. 175, 178 ; *New Year* II [1972], p. 26).

¹⁶³ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 553 ; L'Heureux, *Rank* (1979), p. 170 ; Pope, *BASOR* 251 (1983), p. 68 ; Gevirtz, *JBL* 103 (1984), p. 516.

¹⁶⁴ Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), p. 111.

¹⁶⁵ L'Heureux, *Rank* (1979), p. 170 ; cfr. Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 115, 118 : *ʿgl ʿl(.m) št* «jungen Kalb, trinke».

¹⁶⁶ De Moor pensait à une racine *mwš* (voir notre note 162) ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 174, 176-77, traduisent «Betasterin», d'une racine *mšš* ; Margalit, *UF* 16 (1984), p. 169, n. 357, «tray» *ʾšt* «put».

¹⁶⁷ Dahood, *Biblica* 54 (1973), p. 363 ; idem, *Biblica* 55 (1974), p. 81 ; idem, *RSP* III (1981), p. 200. Il est évident que la lecture (*ʾmʾ*) comme premier signe élimine d'autres restitutions, telle que celle qu'a proposée de Moor : *mšt [grh l q]r špr* «who leaves her mountain at the sound of the horn» (*New Year* [1979] II, p. 26, abandonnée dans *Schrijvend* [1983], p. 247).

¹⁶⁸ Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 115, 118 ; cfr. Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 174, 176-77 ; de Moor, *Schrijvend* (1983), p. 247.

¹⁶⁹ Dahood (réf. note 167) ; cfr. Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), p. 111 ; L'Heureux, *Rank* (1979), pp. 170, 181.

¹⁷⁰ Réf. note 168.

pour le texte biblique par Andersen,¹⁷¹ à cause de la phrase accadienne *immir šupūri*, de même signification. Ceux qui préfèrent l'ensemble «vin» et «corne» ne citent pas de parallèle littéraire, probablement parce qu'il n'en existe pas, du fait que *šōpār*, quelle que soit son étymologie, n'est attesté qu'en hébreu et en araméen et ne représente que le cor-*šōpār*, jamais une corne d'animal, ni une corne à boire.¹⁷² Ainsi la restitution de *[ḥ]ʾmʾr* n'a aucun appui littéraire, tandis que la restitution *[ʾi]ʾmʾr* de Dahood/Gevirtz repose sur un parallèle littéraire et linguistique, et le sens de *špr* proposé par Andersen/Gevirtz repose sur un usage connu en accadien. Si on adopte cette restitution, la répartition du texte en un distique nous paraît la meilleure, car nous ne trouvons pas de sens pour *mšt* ni une restitution du début de la ligne 10 qui convienne au second schème proposé ci-dessus.

Comme termes parallèles à *ʾkl* dans la poésie ougaritique, on trouve la répétition de *ʾkl*, aussi bien que *kly*, *qrš*, et *šty*.¹⁷³ Les deux premiers conviendraient à notre contexte (*qrš* a le sens spécifique en ouest-sémitique de «ronger» et *šty* ne convient pas à l'objet du verbe). Les lignes restituées les plus vraisemblables sont donc, par ordre de préférence:

<i>ʾaklt ḡl ʾil mšt</i>	Qui mange le veau de ʾIl (= divin veau) au festin,
<i>ḡl</i>	- avec la boisson -
<i>tl</i>	- du butin -
<i>[mklt ʾi]ʾmʾr špr</i>	[Qui dévore les agneaux de la bergerie.
<i>[ʾaklt]</i>	[Qui mange] -

Nous donnons la première de ces corrections/restitutions dans notre texte vocalisé, mais sans être convaincu qu'elle soit définitive.

<i>wyšt ʾil (11) [xxx]</i>	Et que boive le dieu...
<i>[xxxx]n ʾil ḡnt</i>	[...]...le dieu <i>Ḡantu</i>

A partir de cette nouvelle rubrique, les lacunes deviennent si grandes qu'on n'arrive à suggérer ni une suite logique, ni une structure poétique. Nous ne ferons donc que discuter les quelques mots qui restent et les quelques indications de structure qu'ils fournissent. D'après la structure des premières rubriques, on peut penser à une organisation du premier vers de cette rubrique similaire à l'en-tête de ce paragraphe, mais les lacunes sont trop grandes pour permettre quelque restitution que ce soit.

Si dans *ʾil ḡnt* à la ligne 11 il s'agit bien de l'ancienne divinité Haniš,¹⁷⁴ *ʾil* à la ligne 10 devrait être un appellatif, suivi d'un mot qui précise son sens (un nom de dieu : «le dieu X»; un nom de lieu : «le dieu de X»; ou un nom abstrait : «le dieu de X-qualité»). Nous n'avons rien à proposer sinon la prudence devant l'interprétation du mot comme désignant le dieu *ʾIl*.¹⁷⁵ Il est entendu que

¹⁷¹ *Verbless Clause* (1970), pp. 44 et n. 5 (p. 123).

¹⁷² Pour l'arabe *sawāfirun* «Widderhörner ram's horns» dans *KB* ², p. 957, nous ne trouvons que «[women] having [their] facel[s] uncovered», pl. de *sāfir* (Lane, *Lexicon*, p. 1371).

¹⁷³ *RSP* I (1972), p. 106, n° 23, p. 107, n° 26, p. 108, n° 28, pp. 108-9. La racine *bʾr* (p. 107, n° 24) n'est pas en parallélisme poétique avec *ʾkl*.

¹⁷⁴ Cette identification a été proposée par de Moor (*Schrijvend* [1983], p. 248, note e; cfr. Gelb, *ArOr* 18/1-2 [1950], pp. 189-98; Roberts, *Semitic Pantheon* [1972], pp. 29-30).

¹⁷⁵ Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 174, 177 (cfr. Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 116: «Gott»).

gnl pourrait avoir un sens autre que le nom divin Ḥaniš,¹⁷⁶ mais d'après l'usage du mot *ʾil* comme nom commun dans les lignes 2 et 3, on peut s'attendre au même usage ici ; et du fait que des divinités secondaires sont nommées dans les lignes suivantes, on serait étonné de voir le grand dieu *ʾIlu* figurer sur la liste en cet endroit.

Pour le sens de *ʿgl ʾil*, voir notre commentaire sur la ligne 9. Comme la longueur des lignes poétiques n'est pas certaine, on n'arrive pas à savoir si *ʿgl ʾil* est sujet ou complément d'objet direct, ou à répartir de façon que chacun des deux mots se trouve dans une ligne différente (l'absence de trait séparateur entre les deux mots constitue un argument contre cette dernière division).

A la ligne 12, l'absence de trait de séparation dans les huit derniers signes rend difficile le choix entre les répartitions *ʾil šd yšd mlk*¹⁷⁷ et *ʾil šdy šd mlk*. L'absence de verbes à l'imparfait à l'intérieur des rubriques de ce texte (sauf *yšr ydmr* à la ligne 3, formes verbales qui sont transformées en qualificatifs par le pronom relatif) nous incline vers la seconde. Dans *šd mlk* il s'agit donc du «gibier de *Milku*» ou du «chasseur de *Milku*». ¹⁷⁸ Le «dieu de la steppe», *ʾil šdy*, serait-il le grand veneur de *Milku/Malik* ? Nous croyons possible qu'il s'agisse de la même divinité chtonienne Šed¹⁷⁹—ou plutôt de sa forme primitive au deuxième millénaire—qui figure dans le panthéon égypto-asiatique et qui fait partie du nom divin Šadrapha.¹⁸⁰ S'il s'agit bien d'une forme ancienne de cette divinité, il n'est pas sans signification qu'il joue un rôle dans un texte où *Rāpiʾu* tient le rôle principal et où *Rāpiʾu* figure comme titre de *Milku* et *Šadayu* comme son chasseur.

La phrase *ʿwʾyšt ʾilh* reproduit la formule du début des rubriques (lignes 1, 6, 10). *ʾIlāhu* est bien connu des textes rituels.¹⁸¹ Bien que Xella ne donne pas d'argument pour la déclaration

¹⁷⁶ Cfr. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 555 ; Watson, *Biblica* 53 (1972), p. 196 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 118 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 177 ; L'Heureux, *Rank* (1979), pp. 170, 181.

¹⁷⁷ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 176 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 26 ; idem, *Schrijvend* [1983], p. 248 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 116 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 174.

¹⁷⁸ La forme serait, bien sûr, un participe, au lieu du *nomen professionalis* connu en hébreu avec la forme *šayyād*. Puisque le nom divin se trouve ici au milieu de la rubrique sa mention ne joue pas contre une identité de *Rāpiʾu* et de *Milku*. Si *Milku* est bien un nom divin ici (ce qui n'est pas certain, vu l'état de la tablette), l'intention est de caractériser *Šaddayu*, non pas *Milku*.

¹⁷⁹ Dans ses premières études, de Moor traduisait par «field» (*UF* 1 [1969], p. 176 ; *New Year* [1972], p. 26) mais dans *Schrijvend* (1983), p. 248, il traduit par «Šedu» et suggère dans la note *g* qu'il s'agit peut-être d'un «vergodelijkte dodengeest», comme *Yaqaru*. Dietrich et Loretz préfèrent y voir «El des Feldes», parallèle formel de *ʾttrt šd* (*UF* 12 [1980], pp. 174, 177 ; Loretz, *UF* 12 [1980], p. 421).

¹⁸⁰ Février, *Religion* (1931), pp. 139-47 ; Caquot, *Syria* 29 (1952), pp. 74-88 ; Xella, *Atti* (1983) II, pp. 401-7 ; idem, *UF* 15 (1983), p. 290. Caquot (ibid., p. 80) n'accepte pas l'identité de Šed et de Šadday, sans proposer d'explication de ce dernier nom divin. Que le nom divin ait (ou que les noms divins aient) une étymologie sémitique ou non, les noms divins paraissent dans les textes ougaritiques tantôt avec -y, tantôt sans -y (*pdr*, *pdry* ; *ʾušhr*, *ʾušhry*) et l'équivalence de *šd* et *šdy* ne poserait donc aucun problème dans ce contexte-ci. Si la filiation historique entre le dieu de notre texte et le *šadday* biblique est acceptée, on ne peut pas s'accorder avec Loretz, qui voit dans la terminaison -ay du nom divin biblique une forme secondaire (*UF* 12 [1980], p. 421 ; cfr. Knauf, *BZ* 29 [1985], p. 97). Comme nous l'avons déjà remarqué, d'après la structure de notre texte, la forme dans ce texte, aux XIII-XII^e siècles av. J.-C., serait plutôt *šdy*.

¹⁸¹ Xella, *Testi* I (1981), pp. 64-65. Nous doutons fort que dans *ʾilhm* il s'agisse de «divinités dont le nom n'est pas donné» (Tarragon, *Culte* [1980], p. 164), car on trouve des cas certains du singulier *ʾilh*. De plus, le -m pourrait dans quelques cas servir de conjonction et non de morphème du pluriel.

suivante, notre texte pourrait fournir un indice en faveur de son choix : «Per parte nostre, non escludiamo una connessione de *ilh e ilhm* con i *rpum*». ¹⁸² S'agirait-il, dans le pluriel, d'un mot prosaïque qui remplacerait le mot *'ilynm* ou *'ilnm* de la poésie (CTA 6 VI 46 ; 19 I 10), et *'Ilāhu* serait-il le chef de ces «divinoïdes» ?

Le sens de *'iṭm* restera obscur jusqu'à son apparition dans un contexte clair. ¹⁸³ Nous ne voyons pas en tout cas comment il pourrait s'agir du *'āšām* hébraïque et le rapprochement avec le nom divin ougaritique *'iṭm* est beaucoup plus pertinent pour notre texte. ¹⁸⁴

Sans être certaine, la lecture {*r'ṣ'p*} est probable, mais la conjecture de Dietrich et Loretz ¹⁸⁵ qu'une nouvelle rubrique commence ici ne l'est pas. C'est possible, bien sûr, mais la rubrique précédente serait très courte si la suivante commence ici. S'il ne s'agit pas d'une nouvelle rubrique, ou bien *Rašap* est rangé avec *'Ilāhu* pour une raison qui nous échappe à cause de l'état de la tablette, ou bien nous sommes en présence d'un autre jeu de mots où le nom commun («feu», «étincelle») est utilisé dans un contexte (infernale) qui normalement ferait penser à *Rašap*.

Au verso de RS 24.252 nous trouvons une structure littéraire qui met étroitement en parallèle *Rāpi'u malku 'ālamī* et les *rapa'ū 'arṣi* (lignes 21' et 23'-24'). On peut dire, donc, que *Rāpi'u*, quelle que soit son identité, était considéré comme le chef des *rapa'ūma*. Nous ne croyons pas que *rp'u 'arṣ* soit au singulier, ¹⁸⁶ parce que la phrase, pour autant que nous puissions savoir, est au pluriel dans les autres attestations du mot en ougaritique. Les suffixes en *-k* (lignes 24'-25') ne sont donc en rapport, ni avec *Rāpi'u* ni avec les *rapa'ūma*, mais avec le suppliant, et la promesse des dernières lignes est donc que la force, etc., du suppliant appartiendra aux *rapa'ūma*, c'est-à-dire que ces vertus relèveront d'eux. La mention explicite de la ville d'Ougarit et le caractère des vertus demandées et accordées font qu'on ne peut penser qu'au roi d'Ougarit comme candidat pour l'antécédent du suffixe *-k* ici au verso (cela ressort tout spécialement de *nmrt* – voir notre commentaire). Si cette interprétation s'avère juste, on peut déceler dans ce texte une «théologie» du culte des morts à Ougarit : on ne cherchait pas d'abord à obtenir des révélations (comme le faisait Saül selon I *Sam.* 28), mais à obtenir des forces physiques et morales pour accomplir l'œuvre royale. Ainsi le roi, dont les prédécesseurs sont les *rapa'ūma*, et qui lui-même les rejoindra à sa mort, ¹⁸⁷ cherche chez eux et chez leur chef (*Rāpi'u = Milku/Malik* ? ¹⁸⁸) les forces nécessaires pour exercer son règne. La forme de la requête, selon nos restitutions et interprétations, serait celle-ci : le roi adresse sa requête à *Rāpi'u*, qui à son tour l'adresse à *Ba'lu*, qui l'exauce, par le moyen de *Rāpi'u* et des *rapa'ūma*.

Comme vers la fin du recto, on n'arrive pas à reconstituer le texte entier au début du verso. Nous ne proposerons pas une restitution de la structure poétique avant la ligne 19' et toutes les

¹⁸² *Testi I* (1980), p. 65.

¹⁸³ Cfr. de Moor, *UF* 1 (1969), pp. 176, 178 : «firm-fleshed cattle» ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 118, et Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 177, ne font que citer de Moor.

¹⁸⁴ Tarragon, *Culte* (1980), p. 71, avec bibliographie.

¹⁸⁵ *UF* 12 (1980), pp. 174, 177.

¹⁸⁶ Caquot, *Syria* 53 (1976), pp. 301-2.

¹⁸⁷ Comme le rituel funéraire d'un roi d'Ougarit, RS 34.126, l'indique (cfr. Bordreuil et Pardee, *Syria* 59 [1982], pp. 121-28).

¹⁸⁸ Il serait logique que *Milku* soit en même temps chef des *mlkm* (rois défunts) et patron du roi (*malku*) vivant.

restitutions avant la ligne 22' sont douteuses et proposées comme autant d'hypothèses. Les grands problèmes pour l'interprétation du verso sont donc : 1) de trouver des restitutions pour les lignes 18' et 19' qui conviennent aux restes du texte et qui conviennent au vers suivants ; 2) d'expliquer le cas nominatif auquel se trouve *rp'u* à la ligne 19' ; 3) de trouver une restitution au début de la ligne 21' qui convienne au cas génitif du premier mot préservé, *rp'i* ; 4) de donner une interprétation de tout ce qui précède qui convienne à la locution d'attribution *l rp'i 'arš* aux lignes 23'-24'. Autant de problèmes, autant de charnières de l'interprétation. Le résultat que nous proposons est un ensemble, une construction même, fragile, et si on en change un élément, tout peut changer.

Au début de la ligne 16', un petit reste de signe en biais de bas en haut, de gauche à droite, qui pourrait être le bout extrême d'un clou horizontal, permet d'exclure et la lecture {y} ({ymgy}), et la présence d'un trait séparateur ({. mgy}). S'il s'agit d'une préformante, on peut lire {amgy}, {nmgy}, ou {tmgy}, mais il pourrait également s'agir du dernier signe d'un autre mot, puisque les traits de séparation manquent parfois entre les mots dans ce texte. Pour le sens du verbe *mgy* dans ce texte, voir notre commentaire à la ligne 19'.

A la ligne 17', la restitution {n'drh} serait logique, vu le contexte de requêtes.

[tšk y'alrš l b'l Ton succès il (*Rāpi'u* !) demandera à *Ba'lu*,
(19') *[w l 'iršk y]mšk* Et il te fera parvenir à (l'objet de) ta requête.

A cause de la lecture *'iršt* à la ligne 20', on peut à la ligne 18' restituer un {'} avant {rš} sans trop s'aventurer.

La restitution *tšk*¹⁸⁹ est prise à la ligne 20' et la structure est restituée dans le même ordre : *tšk : 'iršk : tšk : 'iršk*. Vu le suffixe *-h* sur {r' drh} à la ligne 17', il a pu y avoir dans cette ligne ou au début de la ligne 18' une expression qui permettait le passage au discours direct – comparer le changement de la 2^e personne du pluriel à la 1^e personne du pluriel dans RS 24.266 II 10-11.¹⁹⁰ Ou, en raison de la longueur de la lacune, il y a eu peut-être plus d'une alternance entre la 3^e personne (*-h*) et la 2^e (*k*), comme aux lignes 21'-29'.

Ba'lu était-il la dernière divinité du festin décrit au recto, ou ceux qui pensent que *Rāpi'u* = *Ba'lu* ont-ils raison ? Ou encore *b'l* est-il ici un nom commun «maître de», évocateur de la divinité, comme nous avons interprété *mlk* 'Im, *gtr*, et *yqr* aux lignes 1-2 ? Nous préférons dire que la requête est adressée à *Ba'lu* (comme dans la prière insérée dans le texte rituel RS 24.266 que nous venons de citer¹⁹¹) par le moyen de *Rāpi'u*, et qu'elle est ensuite exaucée par l'intermédiaire de ce même *Rāpi'u*. Il est entendu que bien d'autres interprétations sont possibles, car les restitutions que nous proposons au début des lignes 18'-21' ne sont que conjecturales. En outre, nous ne savons pas ce qui était raconté dans le texte disparu dans la lacune : il peut manquer jusqu'à 10 cm de chaque

¹⁸⁹ Nous prenons *tšk* comme l'équivalent du nom *tšyt* des grands textes mythologiques, cfr. *tšlyyāh* en hébreu (ainsi Dietrich et Loretz, *UF* 12 [1980], pp. 174, 178). D'autres ont compris ce mot comme le verbe *št* (de Moor, *UF* 1 [1969], p. 176 ; idem, *New Year* [1972] II, p. 26 ; idem, *ZAW* 88 [1976], p. 325 ; idem, *Schrijvend* [1983], p. 248 ; L'Heureux, *Rank* [1979], p. 181) mais dans ce cas il faut trouver un sujet féminin (ou pluriel) pour expliquer la préformante *t-*. De Moor pensait pendant longtemps que le mot *yd*, restitué par lui au début de la ligne suivante, pouvait servir de sujet, mais il a abandonné cette idée dans *Schrijvend*. Pour d'autres interprétations de *tšt*, moins plausibles, voir Fensham, *UF* 3 (1971), p. 23 («drink» ou «place»), Margulis, *JBL* 89 (1970), p. 296 («to thy lady»).

¹⁹⁰ *Ugaritica* VII (1978), pp. 33, 35.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 31-39.

côté, c'est-à-dire jusqu'à 25 lignes de texte.¹⁹² La signification de cette seule mention de *b'ī* restera donc incertaine – dans l'état actuel de nos données.

Le pronom suffixe de [...x]/*mḡk* indique une forme transitive du verbe,¹⁹³ et dans ce contexte nous avons pensé qu'il s'agirait de la divinité qui fait parvenir au suppliant l'objet de sa demande. Selon nos restitutions, ce serait *Ba'lu* qui exauce la prière par le moyen de *Rāpi'u*.

rp'u mlk (20') [*lm ymḡk*] *Rāpi'u*, roi de l'Eternité, te fera parvenir
l tštk l 'iršt (21') [*k*] à ton succès, à ta requête.

Comme on a vu, *rp'u* doit être au nominatif.¹⁹⁴ Caquot fait de *rp'u* le sujet du verbe précédent («[que] vienne à toi *rp'u* le roi d'antan»), ce qui est tout à fait plausible, mais qui amène à la division suivante :

[*y*]'*m'ḡk rp'u mlk* (20') [*lm*] [Que] vienne à toi *Rāpi'u*, roi de [l'Eternité],
 [*xxx(x)*]*k l tštk l 'iršt* (21') [*k*] [Qu'il] te [fasse parvenir] à ton succès, à ta requête.

Le verbe usuel en ougaritique pour exaucer une *'iršt* est *ytn* «donner», avec complément d'objet direct de la chose donnée et non de la personne. On pourrait penser à ce verbe *ytn* ou au verbe *št*, ici avec complément d'objet direct de la personne («qu'il te mette à ton succès...»), mais il faudrait encore trouver une restitution avant *rp'i* à la ligne 21 qui convienne à la désinence du génitif dont il a marqué (*rāpi'i*). Nous n'y sommes pas parvenu et préférons donc conserver notre division.¹⁹⁵

La restitution ([*ymḡk*]) au début de la ligne 20' est tout à fait conjecturale, mais le suffixe *-k*, et la préposition *l-* qui vient après, semblent indiquer la présence d'un verbe transitif. Si notre restitution du même verbe que celui qui se trouve à la ligne 19' est juste, le but de la répétition aurait été d'exprimer que *Ba'lu* exauce en s'associant à *Rāpi'u*.

¹⁹² Voir ici la note 1.

¹⁹³ Comparer RS 16.402 (PRU II 12 = KTU 2.33): 31-32 *tmḡy hn 'alpm ššwm hnd* «fais en sorte que ces chevaux me parviennent (= fais qu'ils m'atteignent)» (voir notre étude de ce texte dans *AfO* 31 [1984], pp. 215-19). L'analyse comme infinitif suivi du pronom suffixe (sujet) est aussi possible (ainsi de Moor, *UF* 1 [1969], p. 176; New Year [1972] II, p. 26; Dietrich et Loretz, *UF* 12 [1980], p. 174) mais nous n'avons pas trouvé de restitution et d'interprétation du contexte qui la confirment.

¹⁹⁴ Caquot, *Syria* 53 (1976), pp. 301-2; L'Heureux, *Rank* (1979), p. 181. On trouve aussi l'interprétation comme vocatif (Dietrich et Loretz, *UF* 12 [1980], p. 174). La question de savoir à quel cas le vocatif se conformait n'est pas encore résolue pour l'ougaritique (cfr. Loewenstamm, *Comparative* [1980], p. 328; Taylor, *UF* 17 [1986], pp. 315-18).

¹⁹⁵ On pourrait joindre cette interprétation de [*ymḡk*] à une restitution au début de la ligne 18' qui ferait de *b'ī* ou bien un appellatif, ou bien le nom divin: *ḫlrs l b'ī* (19') [*'iršt*]*k* «fais une requête au maître de ta requête» ou «adresse à *Ba'lu* ta requête», ce qui donnerait un bon tristique:

ḫlrs l b'ī (19') [*'iršt*]*k*
 [*y*]*mḡk rp'u mlk* (20') [*lm*]
 [*yXX*]*k l tštk l 'iršt* (21') [*k*]

Ce genre de restitution plairait aux partisans de l'identité de *Rāpi'u* et de *Ba'lu*. Il reste, cependant, les problèmes de la restitution de la ligne 21' (il faut une restitution qui soit suivie du génitif et qui convienne en même temps au contexte) et du pronom complément d'objet direct à la 2^e personne qui est affixé au verbe à restituer à la ligne 20' ([...]*k*). De plus, cette restitution laisse *'iršt* isolé à la ligne 19', sans son double *tštk* – si tout le reste est restitué on sait au moins que ces deux termes forment un groupe à la ligne 20'.

<i>[b yd] rp'i mlk 'lm</i>	Par la main de <i>Rāpī'u</i> , roi de l'Eternité,
<i>b 'z (22') [rp'i] 'm'lk 'lm</i>	Par la force de <i>Rāpī'u</i> , roi de l'Eternité,
<i>b dmrh b l (23') [panh]</i>	Par sa protection, par sa puissance,
<i>b htkh b nmrth</i>	Par ses soins paternels, par sa splendeur divine.

Une fois de plus, la restitution au début de la ligne 21' est tout à fait conjecturale,¹⁹⁶ mais il faut bien en trouver une qui soit suivie du génitif et qui ait un sens convenant aux locutions prépositionnelles qui suivent. Cette phrase *b yd* exprimerait en même temps que *Ba'lu* exauce «par l'intermédiaire de» *Rāpī'u*, et que cet exaucement s'effectue «par la puissance de» *Rāpī'u*.

Pour la structure poétique, on doit remarquer que la liste des noms concernant les vertus conférées par *Rāpī'u* comporte un nombre impair, et que l'équilibre du vers se fait par la répétition du titre *Rāpī'u malku 'ālamī*.

Et pour la structure littéraire, on doit remarquer la répétition de la racine *dmr*, ici avec le sens de «protection» ou de «force» par rapport au sens «faire de la musique» au recto.¹⁹⁷

Le sens de la racine *htk* est resté sujet de discussion. Par notre traduction «soins paternels» nous essayons de rendre compte des deux notions que la racine semble exprimer le plus souvent.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Dans sa première étude de ce texte, de Moor a proposé la restitution *yd* «main», mais comme sujet de *tštk*, qu'il comprenait comme un verbe : «Upon [your] request certainly will put you the [hand] of *Rāpī'u*» (*UF* 1 [1969], p. 176). Se rendant compte des difficultés d'ordre stichométrique posées par cette interprétation, il l'a abandonnée, mais sans en proposer d'autre (*New Year* ([1972] II, p. 26 ; *ZA W* 88 [1976], p. 325 ; *Schrijvend* [1983], p. 248). Dietrich et Loretz ont proposé la restitution *b yd* (*UF* 12 [1980], pp. 174, 178) mais sans donner la clé de leur analyse de la syntaxe de l'expression prépositionnelle par rapport au contexte : dans leur traduction le vers précédent et ce vers-ci se terminent tous les deux par un point, de façon que ce vers consiste en une expression prépositionnelle indépendante et isolée. On notera bien le point-virgule à la fin du vers précédent dans notre traduction ; il doit indiquer que cette expression prépositionnelle dépend dans sa syntaxe du verbe de ce vers-là. Cross a traduit *rp'i* comme s'il était au nominatif (*Canaanite Myth* [1973], pp. 21-22).

¹⁹⁷ Nous ne pouvons pas être d'accord avec Loewenstamm qui croyait qu'il s'agit du sens de «chanter» ou «glorifier par le chant» dans les deux cas (*WCJS* 5/1 [1969], p. 65 [= *Comparative* (1980), pp. 327-28] ; *VT* 19 [1969], pp. 464-70 [= *Comparative* (1980), pp. 333-40]). On trouve un fléchissement dans une phrase ajoutée dans la version anglaise du premier article : «If we prefer the interpretation of the pair [*'z* et *dmr*] as a synonymous one the rendering should be : 'strength and force'» (*Comparative*, p. 328). Nous convenons avec Loewenstamm que le sens de «protection» pour *dmr* n'est pas établi définitivement, mais il nous semble qu'il force les choses en essayant de donner un seul sens aux deux emplois de *dmr*. Nous préférons constater les sens attestés et laisser la question étymologique pour le moment où nous disposerons de davantage de données. La voie étymologique qui semble actuellement la plus prometteuse pour l'explication du sens de «force, protection» est le recours au nom *dmr* «type de soldat» (cfr. Loewenstamm, *VT* 19 [1969], p. 467) ; le sens de «protection» ou de «force» pour le nom, dans notre texte et dans l'anthroponymie «amorite», pourrait indiquer une dérivation secondaire sur le nom «soldat». Au sujet de *dmr* on peut consulter encore Gordon, *UT Supplement* (1967), p. 551, §19.727a ; Borger, *UF* 1 (1969), pp. 3-4 ; de Moor, *UF* 1 (1969), pp. 176, 179 ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 490 ; Margulis, *JBL* 89 (1970), pp. 296-97 ; Parker, *UF* 2 (1970), p. 246 ; idem, *VT* 21 (1971), pp. 373-80 ; idem, *UF* 4 (1972), p. 102 ; Craigie, *VT* 22 (1972), pp. 145-46 ; Dahood, *RSP* I (1972), p. 291 ; Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), p. 155, n. 45 ; Watson, *UF* 15 (1983), p. 263, 269.

¹⁹⁸ Cfr. de Moor, *UF* 1 (1969), p. 179 «(paternal) rulership, sway» ; idem, *New Year* (1972) II, p. 26 : «patronage» (ce sens spécifique est apparemment accepté par Wyatt, *UF* 12 [1980], p. 378, pour ce texte-ci) ; idem, *Schrijvend* (1983), p. 248 : «gezag» ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 490 : «fatherhood» ; Margulis, *JBL* 89 (1970), p. 296 : «patronage» ; Parker, *UF* 2 (1970), p. 246 : «authority» ; idem, *UF* 4 (1972), p. 102, de même ; Fensham, *JNSL* 1 (1971), p. 16 : «government, rule» ; Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 22 : «offspring» ; Dietrich et Loretz, *Elliger* (1973), p. 33 : «Bereich der väterlichen Gewalt, Autorität» ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 118 : «Autorität, Entscheidungsgewalt» ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 175, 178-79 «Entscheidungsgemacht» ; Caquot, *Syria* 53 (1976), pp. 301, 302 : «autorité» < «couper» ; Pope, *Finkelstein* (1977), pp. 181-82 : «rule» ; Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), p. 220 : «paternité» ; Ribichini et

Pour *nmrt*, le sens de «bénédictio»¹⁹⁹ nous paraît impossible, car la préformante *n-* est un phénomène accadien, non pas ougaritique, ensuite *marāru* en accadien n'a pas le sens «bénir», et enfin cette racine n'a pas produit de nom à *n-* préformante qui signifie «bénédictio».²⁰⁰ Il s'agit donc bien d'un emprunt à l'accadien,²⁰¹ et d'un mot qui existe véritablement : on trouve plusieurs noms à base *N-M-R-T* en accadien, dont deux ont un sens qui convient ici, *namirtu* «brightness, lightness»²⁰² et *namurratu* «numinous splendor emanating from gods, kings, and things divine and royal».²⁰³ Nous ne pouvons pas dire pourquoi on a préféré un emprunt accadien à un mot vraiment ougaritique,²⁰⁴ mais on peut conjecturer que par l'usage de ce terme, le roi ougaritique comparait sa gloire à celle des grands rois de la Mésopotamie.

<i>l r (24')/p'i 'arš 'zk</i>	Aux <i>rapa'ūma</i> de la terre (sera) ta force,
<i>dmrk Pa (25')nk</i>	Ta protection, ta puissance,
<i>ḥtkk nmrtk</i>	Tes soins paternels, ta splendeur divine,

<i>b tk (26') 'ugrt</i>	Au sein d'Ougarit
<i>l ymt špš w yrḥ</i>	Pour les jours de Šapšu et de Yariḥu,
<i>(27') w n'mt šnt 'il</i>	Et (pour) les meilleures années de 'Ilū.

Le {i}, premier signe visible de la ligne 24', est aussi certain qu'un signe peut l'être dans son état actuel de délabrement, et la restitution *rp'i 'arš* s'impose donc.²⁰⁵ Quoi qu'il en soit du cas

Xella, *RSF* 7 (1979), p. 155, n. 45 : «autorité»; Healey, *UF* 12 (1980), pp. 408-9 : «care»; Loewenstamm, *Comparative* (1980), p. 328 : «patronage»; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 179 : «capacité de décision»; Watson, *UF* 15 (1983), p. 263 : «juridical competence»; McCarter, *II Samuel* (1984), p. 480 : «strength, protective power».

¹⁹⁹ Parker, *UF* 2 (1970), p. 246; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 188; cfr. Caquot, *Syria* 53 (1976), p. 301; Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), p. 220; Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), p. 155, n. 45; Margalit, *Retrospect* (1981), p. 136, n. 23 (en *JBL* 89 [1970], p. 297, il pensait à une dérivation de *'mr* «voir»).

²⁰⁰ Pardee, *UF* 10 (1976), pp. 249-88.

²⁰¹ Virolleaud disait que *nmrt* «rappelle akd. *namurtu*» (*Ugaritica* V [1968], p. 557) et Johnstone renvoyait à l'accadien (*Ugaritica* VII [1978], p. 111). Par contre, de Moor parle franchement d'un emprunt (*UF* 1 [1969], p. 179). Cfr. Caquot, *Syria* 53 (1976), p. 301; Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), p. 220; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 116, 118; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 175, 179; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 179; Watson, *UF* 15 (1983), p. 263.

²⁰² *CAD N*, p. 229.

²⁰³ *Ibid.*, p. 253.

²⁰⁴ Cfr. Parker, *UF* 2 (1970), p. 246, qui préférait par principe une explication ougaritique (nous sommes d'accord avec le principe mais pas dans le cas présent, pour les raisons énoncées ci-dessus).

²⁰⁵ Parker (*UF* 2 [1970], p. 246; *UF* 4 [1972], p. 102) a proposé la restitution *rp'u* sans savoir, bien sûr, que la forme devait être *rp'i*; il pensait que le *l* serait le *l*-vocatif. Margulis (*JBL* 89 [1970], p. 296) comprenait le *l* comme une préposition et a donc restitué *rp'i*. Caquot (*Syria* 53 [1976], p. 302) suit Parker pour l'interprétation sans indiquer sa lecture. Dietrich, Loretz, et Sanmartín (*UF* 7 [1975], p. 116) restituaient *rp'i* tout en considérant le *l* comme la particule du vocatif (ainsi Ribichini et Xella, *RSF* 7 [1979], p. 155, n. 45; Sapin, *UF* 15 [1983], p. 180). Dans cette étude les trois chercheurs n'ont pas traduit *rp'u* à la ligne 19'. Dietrich et Loretz (*UF* 12 [1980], pp. 174-75) ont traduit *rp'u* à la ligne 19' comme un vocatif, ce qui leur a permis (ou les a contraints?) de traduire *l rp'i* ici comme une expression prépositionnelle. De Moor a abandonné la restitution impossible *rhq* (*UF* 1 [1969], p. 176) en faveur de *rp'i* (*New Year* [1972] II, p. 26; *Schrijvend* [1983], p. 248) mais en rattachant cette ligne au vers précédent. Il peut le faire parce qu'il ne propose pas de restitution aux lignes 19'-21', ce qui lui

du vocatif,²⁰⁶ pour que le *l* ait cette fonction ici, il faudrait que *rp'i ʔarš* soit au singulier (à cause du suffixe en *-k* aux lignes suivantes), une analyse que nous avons déjà refusée plus haut. Il faut donc penser à la préposition *l*. Dietrich et Loretz ont traduit cette préposition «vom»,²⁰⁷ qui dans le contexte doit signifier «de la part de». Nous croyons qu'ils ont raison au fond, mais n'admettons pas la traduction elle-même. Il s'agit d'une phrase nominale et on n'a pas encore trouvé de cas convaincant où les prépositions *b* ou *k* auraient le sens «de», «depuis», etc., dans une phrase nominale.²⁰⁸ Margulis a traduit la phrase littéralement, «To the Rephaites of the land thy strength»,²⁰⁹ ce qui est déjà mieux, à ceci près que la préposition «to» ne signifie pas «appartenir à» en anglais, et qu'il faut connaître l'hébreu (ou l'ougaritique!) pour comprendre sa traduction. Nous croyons donc que cette préposition *l* indique que la force, etc., appartient aux *rapa'ūma* et que d'eux elle passera au roi («ta force»): c'est-à-dire que la requête du roi sera amenée devant *Ba'lu* par *Rāpi'u*, et exaucée par *Ba'lu* par l'intermédiaire de *Rāpi'u*. Celui-ci, en tant que chef des *rapa'ūma*, distribuera les vertus demandées aux *rapa'ūma* et à son représentant encore vivant, le roi.

Nous avons ici la première mention explicite de la ville d'Ougarit dans un texte littéraire,²¹⁰ et elle constitue donc encore un indice du caractère «occasionnel»²¹¹ de ce texte para-mythologique.

On ne voit aucune trace dans ce texte du rôle spécial joué par *Yarihu* dans le texte 1. Toutefois, l'ordre *špš-yrh*, parallélisme bien connu dans les littératures nord-ouest sémitiques,²¹² indique peut-être la supériorité du soleil dans le panthéon d'Ougarit et peut donc servir à étayer l'hypothèse fragile, que nous avons proposée avec beaucoup d'hésitation, qu'un des buts du premier texte était de railler une culture où la lune figurait en tête du panthéon.²¹³

n'mt peut être ou un nom abstrait, «la bonté des années de *ʔilu* », ou un adjectif avec fonction de substantif, «les bontés des années de *ʔilu* » ou, mieux, «les bonnes parmi les années de

permet de ne rattacher le vers précédent à aucun verbe et de laisser sa syntaxe suspendue. Nous n'avons pas trouvé, pour ces lignes qui précèdent, de restitution qui autorise la division proposée par de Moor.

²⁰⁶ Cfr. Loewenstamm, *Comparative* (1980), p. 328 ; Bordreuil et Pardee, *Syria* 59 (1982), p. 126.

²⁰⁷ *UF* 12 (1980), p. 175 ; ainsi Watson, *UF* 15 (1983), pp. 263 : «from».

²⁰⁸ Pardee, *UF* 8 (1976), pp. 296-305.

²⁰⁹ *JBL* 89 (1970), p. 296. A la p. 301 il tire de cette formule la conclusion que ce sont les *rapa'ūma* eux-mêmes qui prononcent cette «prière» et qu'ils appartiendraient donc aux «ruling circles» d'Ougarit (cfr. Loewenstamm, *Comparative* [1980], p. 328). Puisque nous ne partageons pas l'avis que les *rapa'ūma* seraient des éléments vivants de la société ougaritique (voir nos propos à ce sujet dans *AfO* 28 [1981-82], p. 266), nous préférons notre explication selon laquelle les *rapa'ūma* servaient d'intermédiaires entre les rois vivants et les grands dieux d'Ougarit.

²¹⁰ Gordon, *Berytus* 25 (1977), p. 127.

²¹¹ Pour ce terme, voir l'«interprétation générale» du chap. I.

²¹² Loewenstamm, *WCJS* 5/1 (1969), p. 65 ; idem, *Comparative* (1980), p. 329 ; Blau and Greenfield, *BASOR* 200 (1970), p. 13 ; Greenfield, *Albright* (1971), pp. 266-67 ; Avishur, *Semitics* 2 (1971), p. 70 ; idem, *UF* 7 (1975), p. 31 ; idem, *Stylistic Studies* (1984), pp. 16, 46, 139-41, 145, 547-48, 577 ; Paul, *JNES* 31 (1972), p. 354.

²¹³ De Moor et van der Lugt (*BiOr* 31 [1979], p. 4 et n. 8) citent comme parallèle (!) au texte ougaritique le texte accadien *ša kIma Sîn u Šamaš dārium* (YOS 9, 35: 149-50).

’*Ilu* ». ²¹⁴ Cette construction (nom ou adjectif substantivé à l’état construit) contenait-elle une nuance du superlatif ? ²¹⁵ Nous penserions volontiers que la structure que nous avons traduite littéralement par «les bonnes parmi les années de ’*Ilu* », c’est-à-dire «les bonnes (années) parmi les années de ’*Ilu* », aurait ce sens, comme en hébreu. ²¹⁶

Selon Loewenstamm, ²¹⁷ la mention ici de ’*Ilu* sert à identifier *Rāpi’u*. Il a raison en ce que le manque de suffixe *-k* sur le mot *šnt* ne peut pas servir d’argument contre son hypothèse. ²¹⁸ Pourtant, nous ne pensons pas que la mention de ’*Ilu* dans cette bénédiction serve à identifier *Rāpi’u*; pas plus que la mention de *Milku* à la ligne 12 n’était notre hypothèse que *Rāpi’u* serait un titre de cette divinité. Au contraire, dans ces dernières lignes nous voyons les bénédictions confiées aux bons soins de trois des divinités principales du panthéon d’Ougarit ²¹⁹ (comme la prière elle-même était peut-être adressée à *Ba’lu* selon la ligne 18’); et ce rapport nous semble donc plutôt étayer notre hypothèse selon laquelle un des buts de ce texte était d’attribuer aux *rapa’ūma* la fonction d’intermédiaires entre les rois vivants d’Ougarit et les grands dieux du panthéon.

Interprétation générale

Comme le premier texte traité ici, RS 24.252 comporte deux parties distinctes : le festin (ou du moins la beuverie) d’un côté, la bénédiction de l’autre. La différence entre les deux parties est

²¹⁴ Gordon, *UT Supplement* (1967), p. 556, §19.2447 : «goodness»; de même dans *Berytus* 25 (1977), p. 127; Blau and Greenfield, *BASOR* 200 (1970), p. 13 : «goodness»; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 116 : «Leiblichkeit» (de même, Dietrich et Loretz, *UF* 12 [1980], p. 175); Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 22 : «pleasance» (de même dans *BASOR* 212 [1973], p. 12); Avishur, *UF* 7 (1975), p. 40 : «pleasure»; Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), p. 155, n. 45 : «il favore»; de même Xella, *Testi I* (1981), p. 272; Barré, *Maarav* 3/2 (1982), p. 193 : «fullness»; Althann, *JNSL* 11 (1983), p. 5 : «pleasure». Parker (*UF* 2 [1970], pp. 246-47) préférait l’analyse de *n’mt* comme un adjectif avec fonction de prédicat et Caquot (*Syria* 53 [1976], p. 301) a donné cette traduction comme une seconde possibilité («et que soient favorables les années d’El»); il nous semble que l’auteur de ce texte essayait de faire de la poésie et nous serions fort étonné de trouver une telle entorse à la syntaxe poétique normale.

²¹⁵ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 176 : «most lovely»; cfr. idem, *UF* 2 (1970), p. 356; de Moor et Dijkstra, *UF* 7 (1975), p. 187; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 188.

²¹⁶ Jouon, *Grammaire* (1947), §141d.

²¹⁷ *Comparative* (1980), p. 321, n. 1a.

²¹⁸ Mais nous le croyons pour une raison toute autre que la sienne : il croit que le *-k* des lignes précédentes se rapporte à *Rāpi’u*, et il lui faut donc expliquer pourquoi on a nommé ’*Ilu* expressément et à la 3^e personne. Nous croyons que le suffixe se rapporte au suppliant.

²¹⁹ Nous convenons avec Loewenstamm (*Comparative* [1980], p. 321, n. 1a) que «Soleil et Lune» servent de symbole de longévité; mais nous ne pouvons pas le suivre quand il dit que le nom de ’*Ilu* n’est ajouté que pour identifier celui auquel le texte se rapporte. Du point de vue poétique, on pouvait créer un distique à l’intérieur de ce que nous avons indiqué comme un tristique ayant la forme ABB, ou bien en allongeant chacune des phrases mentionnant *Šapaš* et *Yarihu*, ou bien en ajoutant une ligne entière se rapportant à une autre divinité. Nous ne pouvons pas dire, du point de vue poétique, pourquoi le poète a préféré cette seconde possibilité. Nous avons déjà dit au sujet du premier texte que les procédés des «auteurs» de ces textes ne sont pas toujours du style bien connu des grands textes mythologiques—peut-être est-ce là un indice de l’origine «occasionnelle» de ces textes. Mais il n’est pas difficile de dire que la raison rhétorique à l’addition de ’*Ilu* est de mettre en valeur la bénédiction au niveau le plus haut de la hiérarchie divine.

moins marquée dans le cas présent, car il ne s'agit pas de l'avilissement subit d'un poème en une recette pharmaceutique, mais de deux morceaux de poésie, l'un prescriptif (*yšt* = jussif) ou descriptif (*yšt* = indicatif), l'autre en forme de promesse. Dans son état actuel, le texte ne comporte pas la prière à laquelle les promesses semblent répondre.²²⁰ Si dans les formes *yšt/tšt* il s'agit d'invitations à boire adressées aux divinités, il n'est pas plus juste de l'appeler «hymne»²²¹ ou «psaume».²²² De plus, les éléments fortement mythologiques de ce rituel ou récit et de la bénédiction au verso font que ce texte ne participe pas du genre des rituels de la pratique, et l'absence de directives explicites tend dans le même sens. Le genre est pour le moment – comme plusieurs des textes traités dans cette étude! – *sui generis* à Ougarit et les éléments mythologiques font que notre terme «para-mythologique» s'applique très bien à ce texte. Les deux parties du texte sont reliées par des mots clé, à savoir *rp'u/rp'u(m)*, ou par des jeux de mots, à savoir *dmr* «faire de la musique» au recto et «protection/force» au verso. Le but de RS 24.252 serait de montrer comment le suppliant, probablement un roi d'Ougarit, désigné dans l'état actuel du texte seulement par le pronom suffixe *-k* du verso, peut faire entendre sa prière à *Ba'lu* (?) et en tirer les bénéfices requis. Il s'agissait de passer par *Rāpi'u* et par son entourage, les dieux chtoniens qui servent *Ba'lu* en tant que divinité de la pluie fécondatrice et en tant que divinité qui meurt et qui ressuscite. La prière doit être précédée par un festin où le roi fait boire *Rāpi'u* et son entourage; ensuite le roi exprime sa requête (disparue du texte; on ne peut donc pas savoir si la prière elle-même figurait ou non dans le texte); et enfin il reçoit la promesse de la bénédiction divine: les vertus royales sont l'apanage des mânes auxquels le roi est étroitement lié comme fils et successeur. D'après ce texte donc, les *rāpa'ūma*, parmi lesquels figuraient en toute probabilité les rois défunts d'Ougarit, étaient censés avoir des rapports particulièrement étroits avec les divinités énumérées au recto de la tablette (*Rāpi'u* [= *Milku* ?], *'Anatu*, *'Ilāhu*, etc.) et, peut-être, avec *Ba'lu* en tant que dieu mourant et ressuscitant, et ils étaient les détenteurs des vertus accordées au roi vivant par *Ba'lu* et par *Rāpi'u*. Leur fonction était donc celle de charnière entre le monde des grandes divinités du panthéon d'Ougarit et le roi vivant.

²²⁰ De Moor faisait de tout le texte une prière (*UF* 1 [1969], p. 175; *New Year* [1972] II, pp. 24-26); Parker en voyait une seulement à la fin (*UF* 2 [1970], p. 249; ainsi Pope, *BASOR* 251 [1983], p. 68). Même si nous admettons que *yšt/tšt* sont des jussifs, ces phrases feraient partie du rituel et non pas de la prière elle-même, qui devait être plus proche par sa forme de la prière insérée dans le rituel RS 24.266 (*Ugaritica* VII [1978], pp. 31-39 = *KTU* 1.119).

²²¹ Loewenstamm, *WCJS* 5/1 (1969), pp. 62-67; idem, *Comparative* (1980), pp. 320-32; Cazelles, *AEPHER* 86 (1977-78), p. 220; Kinet, *Ugarit* (1981), p. 106.

²²² Margalit, *JBL* 89 (1970), pp. 292-303.

Chapitre III

BA'LU REPRÉSENTÉ SOUS LA FORME D'UNE MONTAGNE

RS 24.245 = *Ugaritica* V 3 = *KTU* 1.101 = DO 6588

Dimensions : hauteur 8,3 cm ; largeur 14,6 cm ; épaisseur 4,9 cm

État : Coin supérieur gauche d'une tablette grand format, qui n'est conservée ni dans sa largeur, ni surtout dans sa hauteur. On peut estimer la largeur d'après la courbure de la tablette actuelle, qui indique que le bord droit original n'était pas loin de la cassure, et d'après la ligne 18', qui se place à l'endroit le plus large de la tablette telle qu'elle est aujourd'hui, car notre texte en cet endroit peut être restitué d'après un texte parallèle : il y manque trois signes. Il faut donc ajouter 2,5 à 3 cm à la largeur conservée et ce texte devait avoir à l'origine à peu près la même largeur que le texte 2. On ne peut pas dire, évidemment, si sa hauteur correspondait à la norme de ces tablettes grand format,¹ mais si c'était le cas, environ les deux tiers de la tablette originale nous manqueraient. La main de cette tablette se distingue des autres tablettes para-mythologiques d'*Ugaritica* V par son «écriture nerveuse»,² c'est-à-dire par une écriture où plusieurs signes sont faits avec plus de clous qu'on ne trouve dans les formes classiques (par ex., le {h} et le {n} à la ligne 2 ont quatre clous chacun ; les deux rangées de clous du {y} à la ligne 3 consistent en quatre clous chacune ; le {ʔi} à la ligne 5 a quatre clous horizontaux ; le {h} à la ligne 6 en a cinq, etc.). Nous avons ajouté le petit fragment RS 24.263 (chap. IX) à ce groupe pour des raisons littéraires ; l'étude paléographique a révélé que cette dernière tablette a les mêmes caractéristiques graphiques³ que RS 24.245, et ces deux tablettes sont donc peut-être de la même main ou, au moins, de la même officine. Malgré l'espace vide laissé à la fin du texte, on ne peut pas dire que le texte est entier, car il s'arrête au milieu d'une ligne et d'un vers poétiques—ceci est certain à cause du texte parallèle et de la structure même du vers. En conclusion, nous aurons à explorer les raisons possibles d'un si brutal arrêt.

Lieu de trouvaille : «Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies», point topographique 3772 à 3 m 20, représenté sur le plan dans *Ugaritica* VII (1978), après la p. 154, et ici en tête du volume, comme étant au pied du mur sud de la cella à l'est de la porte.⁴ Voir Courtois, *supra*, «Le

¹ Voir chap. 1, note 2.

² La formule est de Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 (1979), p. 306.

³ Écriture nerveuse, {t} en 𐎧, {h, ʔi} faits de bas en haut, {g} fait de trois clous bien distincts, le clou terminal de {k, r} qui n'efface pas tout à fait les queues des clous horizontaux de gauche, le trait séparateur entre chaque ligne (non pas entre chaque «strophe», comme le prétend Watson, *UF* 14 [1982], p. 312).

⁴ Les autres fragments qui sont indiqués comme provenant de ce même point sont :

contexte archéologique» (où les points topographiques sont indiqués de façon plus précise que dans *Ugaritica* VII ; en effet, d'après Courtois, les indicateurs reproduits dans le plan de ce dernier ouvrage ont subi un léger glissement vers le sud).

Principales études

- Bernhardt, *NERTROT* (1978), pp. 220-21.
 Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 434.
 De Moor, *UF* 1 (1969), pp. 180-83.
 — *New Year* (1972) II, p. 8.
 Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 534-35.
 Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), pp. 157-67.
 Irwin, *UF* 15 (1983), pp. 53-58.
 Lipiński, *UF* 3 (1971), pp. 81-92.
 Margulis, *ZAW* 86 (1974), pp. 1-29.
 Pope, *Song of Songs* (1977), pp. 75-76.
 Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), pp. 117-30.
 Sauren et Kestemont, *UF* 3 (1971), pp. 215-16 (cfr. p. 192, n. 6).
 Van Zijl, *Baal* (1972), pp. 358-62.
 Virolleaud, *CRAI* 1962, pp. 108-9.

Texte

(1) b'1 . yfb . k fbt . gr . hd . r[...]

(2) k mdb . b tk . grh . 'il špn . 'b'ri[...]

(3) gr . tliyt . šb't . brqm . 'i[...]

(4) tmnt . 'iqr r't . 'š brq . y[...]

(5) r'išh . tply . fly . bn . 'nh[...]

(6) 'uz'rt . tmll . 'iśdh . qrn[...]

(7) bt . 'lh . r'išh . b glt . b šm[m ...]

RS 24.253, texte rituel ougaritique, n° 13 dans *Ugaritica* V (= *KTU* 1.109), à 3 m 10 ;

RS 24.259, fragment d'un texte rituel ougaritique, *Ugaritica* VII, pp. 26-30 (= *KTU* 1.106), à 3 m 20 ;

RS 24.278, texte hourrite, *Ugaritica* V, p. 510 (= *KTU* 1.128), à 3 m 20 ;

RS 24.279, fragment de notre texte 8, à 3 m 20 ;

RS 24.280, fragment d'une liste de divinités en cunéiformes alphabétiques (second exemplaire de RS 1.17 [= *KTU* 1.47] et dont il existe une version accadienne, *Ugaritica* V, texte suméro-accadien 18), *Ugaritica* VII, pp. 1-3 (= *KTU* 1.118), à 3 m 20 ;

RS 24.286, autre fragment de notre texte 8, à 3 m 20 ;

RS 24.287, fragment de la version ougaritique d'un texte *šumma izbu*, *Ugaritica* VII, pp. 44-60 (= *KTU* 1.103 ;

Pardee, *AfO* 33 [1986], pp. 117-47), à 3 m 20.

(8) [] . ṛiṛ . tr . ʔit . ph . k tt . gbt . [...]

(9) [] ṛmṛ k yn . ddm . lbṛhṛ [...]

(10) [] ṛṛ yt . š [...]

Verso

(11') [] ṛṛ [...]

(12') [] ṛtṛh ṛṛ [...]

(13') [] ṛṛ zr . ʔur [...]

(14') [] lskt . nṛmn . nbl [...]

(15') [] ṛṛ [] ysq šmn . šlm . b ṣṛṛ [] . trḥṣ]

(16') ydh . btlit . ṛnt . ʔuṣbṛtṛhṛ [] . ybmt]

(17') ṛimm . tṛiḥd . knrh . b yd[h . tṣt]

(18') ṛṛimt . ṛ ṛirth . tṣr . dd ṛal[ṛiyn]

(19') bṛl . ʔahbt .

Remarques textuelles

Il y a un trait de séparation horizontal qui précède la première ligne (comme sur la copie, manque dans *KTU*).

1) Du {r} à la fin de la ligne il reste quatre clous (comme dans la copie); la lecture est donc assurée.

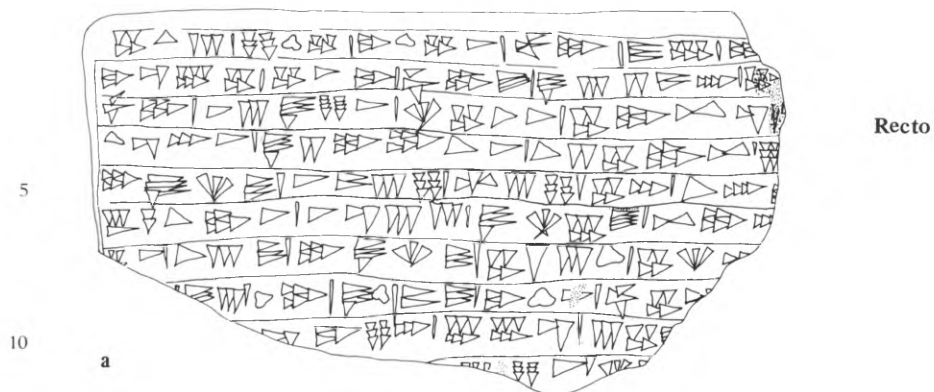
2) Le trait de séparation après ʔil dans la translittération de Virolleaud n'existe pas; la copie est exacte.

Il reste le fond d'un clou horizontal dans la cassure à droite. Il s'agit donc d'un signe qui commence par un tel trait, mais pas forcément le {t} de *KTU*.

3) Les traits de séparation après *gr* et *tṛiyt* sont certains et il y en a un autre après *brqm* (tous les trois sont indiqués sur la copie mais manquent dans la translittération). De plus, dans la cassure après ce dernier trait de séparation, il y a la trace de la tête d'un clou horizontal.

4) Le {q} de *brq* est certain. Ensuite, il y a ce qui doit être, par sa taille, un trait de séparation; mais il est très près du {y} qui suit et on ne peut pas dire si le scribe a simplement collé le {y} trop près du trait de séparation et a superposé le {y} sur le bord droit du trait, ou s'il a voulu effacer ce dernier.

5) Le trait de séparation après *tply* est certain. A la fin de la ligne on voit les têtes des trois clous du {h} (manquent sur la copie) et la lecture est donc certaine. Ce {h} ne termine peut-être pas la ligne



0 3 cm

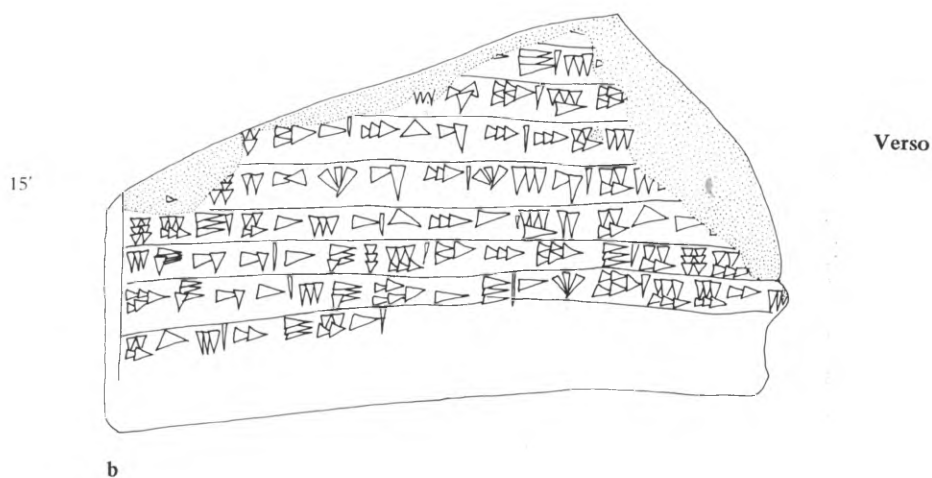


Figure 9 – RS 24. 245.

(d'après la ligne 18', il y a de la place pour deux ou trois signes sur la surface de la tablette, plus le bord droit).

6) La copiste avait raison en indiquant un trait de séparation après *'iṣdh*.

7) Le premier signe ne peut pas être {d} : le bord gauche de la tablette est moins endommagé que la copie ne le laisse penser et on voit le clou horizontal inférieur droit du {b}. Le signe ne peut donc être que {b} et même l'astérisque de *KTU* est superflu.⁵

8) Devant le {'i'} il y a la tête d'un trait de séparation—il ne s'agit pas d'un clou oblique comme on le voit sur la copie (manque dans *KTU*).

Ce que nous avons indiqué comme un {'i'} ne peut être que ce signe ou {h} : le coin inférieur gauche manque.

Il y a un trait de séparation après *'iṣ*, comme sur la copie.

Puisqu'il y a un trait de séparation après *ḡbt* (manque dans la copie et dans la translittération d'*Ugaritica V* ; indiqué dans *KTU*) le dernier signe du mot ne peut être que {t} : la cassure de l'extrémité droite du {t} permettrait la lecture d'autres signes qui ont comme premier clou un horizontal si le trait de séparation n'était pas si proche.

9) Du {'m'} il reste des traces des deux clous ; il est donc presque certain. Du {'h'} à la fin de la ligne il reste quatre clous, non pas deux comme on voit sur la copie. Pourtant, l'angle inférieur gauche n'est pas conservé et la lecture d'un {'i'} reste donc possible.

10) Le premier signe doit être {l, 'u, d} car il reste les têtes de trois clous verticaux. Après le {š} on voit une toute petite trace du coin supérieur gauche de ce qui était probablement un clou horizontal (le {x} de *KTU*).

11') On voit des traces illisibles de la ligne qui précédait, ce qui est donné comme la première ligne du verso dans *Ugaritica V* et *KTU*.

12') (11) La lecture d'un {t} dans *KTU* pour le premier signe est probable : le trait semble trop long pour être le dernier clou de {k, w, r}. Le trait de séparation après le {h} est certain (manque dans la translittération). Après le {l} il y a un fond de clou horizontal dans la cassure (le {x} de *KTU*).

13') (12) La lecture {l} de *KTU* est préférable au {y} de Virolleaud : on voit trois clous, non pas deux (ou un sur la copie) et ils sont moins profonds que ceux du {y}. Le signe suivant est certainement {z} (*KTU*) et non {ṭ} (Virolleaud).⁶ L'astérisque affiché par *KTU* au {r} final n'est pas nécessaire : les cinq clous sont visibles (comme sur la copie).

⁵ La lecture {b} est certaine aussi sur le moulage à Paris et la lecture {[ldt]} de Fisher et Knutson, fondée sur un «travail fait au Collège de France» (*JNES* 28 [1969], p. 157, n. 2) est inexplicable. En 1971 (*UF* 3, p. 356) Fisher est allé jusqu'à dire que le {d} est certain («is indeed a d»), sans s'exprimer sur une lacune éventuelle devant ce signe. Caquot aussi, sans donner de texte, a traduit «qui» (*ACF* 74 [1974], p. 434). En fait, on voit très bien sur la tablette et sur le moulage deux têtes de clous verticaux (en plus du clou horizontal inférieur déjà mentionné), dont la première s'aligne contre la ligne verticale que le scribe a placée comme marge gauche. La lecture {d} est donc impossible.

⁶ Freilich et Pardee, *Syria* 61 (1984), p. 30.

15') (14) Il y a des traces que nous n'arrivons pas à déchiffrer devant *yšq* (manquent dans *Ugaritica V* et dans *KTU*). Le {y} de ce dernier mot est certain : on voit les trois clous de la seconde rangée et le clou inférieur de la première (la copie est fautive). *KTU* ont vu juste le {r'} à la fin de la ligne : il reste en effet le coin gauche inférieur, et la restitution d'après le texte parallèle est donc certaine.

17') (16) Le trait de séparation après *t'ihd* est certain. Par contre nous ne trouvons pas de trace certaine du {h} à la fin de la ligne (lu par *KTU*).

18') (17) Il n'y a pas de trait de séparation après *dd* (Virolleaud en indique un dans sa translittération).

19') (18) Le trait de séparation à la fin du texte est certain (manque dans *KTU*).

Texte divisé en vers, avec vocalisation et analyse poétique

(1) <i>ba'lu yāṭibu ka ṭibtī ḡūri</i>	a b b c	S V M	4 10 24
<i>haddu r[ābiṣu]</i> (2) <i>ka madūbi</i>	a' b' c'	S V M	3 9 21
<i>bi tōki ḡūrihu 'ili ṣapāni</i>	a b b' ²	M	4 11 25
<i>bi 'n'a[ṣīmi bi]</i> (3) <i>ḡūri tal'iyati</i>	a' b' ²	M	3 11 25
<i>ṣab'atu baraḡūma 'qā'[luhu]</i>	a b c	P S	3 10 23
(4) <i>ṭamānātu 'iṣarū ra'atti</i>	a' b' ²	P	3 10 24
<i>'iṣu baraḡi ya[mīnuhu]</i>	b'' ² c'	P S	3 9 19
(5) <i>ra'ṣahu tapalliyu ṭallay</i>	a b c	O V S	3 9 22
<i>bēna 'ēnēhu [bittu rabbi]</i>	a' ² c' ²	O S	4 9 23
<i>'uz'aratu tamlulu 'iṣdēhu</i>	a b c	S V O	3 10 24
<i>qarnē[hu]</i> (7) <i>bittu 'alahi</i>	c' ² a' ²	O S	3 8 19
<i>ra'ṣuhu bi ḡulṭi bi ṣamī[ma]</i>	a b c	S M M	3 10 23
(8) <i>[ṣimma] 'ili ṭurru 'iṭa</i>	d e b' f	M S P	3 8 18
<i>pūhu ka ṭitti ḡābatē [ṭalli]</i>	a b c ²	S M	4 10 25
(9) <i>[ṣapatā]'m'a ka yēni dūdīma</i>	a' d ²	S M	3 10 24
(10) []r' yt . ṣ [...]			
(11') []r' [...]			
(12') []r' h l r' [...]			
(13') []r' 'ē ḡūri . 'ur [...]			
(14') []skt . na' mān- . nibl- [...]			
(15') []r' []			
<i>yaṣuḡū ṣamna ṣalāmi bi ṣā'i</i>	a b ² c	V O M	4 11 26
<i>[tirḥaṣu]</i> (16') <i>yadēha batūlatu 'anatu</i>	d e f ²	V O S	4 13 29
<i>'uṣba'āti'ha' [yabamatu]</i> (17') <i>li'mima</i>	e' f' ²	O S	3 12 27

<i>taʿḥudu kinnārahu bi yadê[hu</i>	a b c	V O M	3 11 26
<i>tašītu] 18ʾ) raʾmata lê ʾirtiha</i>	aʾ bʾ cʾ	V O M	3 10 24
<i>tašīru dāda ʾal[ʾiyāni] (19ʾ) baʿli</i>	a b c ²	V O	4 11 27
<i>ʾahbata</i>			

Traduction

(1) *Baʿlu* s'assoit comme s'assoit une montagne,
Haddu se couche] (2) comme les eaux de l'abîme,

Dans sa montagne, le divin *Sapānu*,
 Dans [la bonne] (3) montagne de la victoire.

Sept éclairs [sont sa voix],
 (4) Huit trésors de tonnerre ;
 Un bois de foudre (est) [sa] main droite].

(5) *Tallay* lui épouille la tête,
 [*Bittu Rabbi*,] «entre les yeux».

(6) *ʾUzʿaratu* lui frotte les pieds,
 (7) *Bt ʿlh*, les cornes.

Sa tête (est) dans l'averse dans les cieux ;
 (8) [Avec] (ce) dieu se trouve l'eau abondante.

Sa bouche est comme deux nuées de [rosée],
 (9) [Les lèvres] comme le vin de jarres.

Son cœur (10) [. . .]

Verso

(11ʾ) [. . .]
 (12ʾ) [. . .]
 (13ʾ) [. . .] sur [. . .]
 (14ʾ) [. . .] verse, le bon, outre[. . .]
 (15ʾ) [. . .]

On verse de l'huile de paix dans un bol,
 (16ʾ) Fille ʿ*Anatu* [se lave] les mains,
 [La belle-sœur de] (17ʾ) *Liʾmu* ses doigts.

Elle prend sa cithare en main,
 Elle met] (18ʾ) [la harpe en forme de] taureau à son sein.

Elle chante l'amour de *Baʿlu* (19ʾ) Tou[t-Puissant],
 L'affection de



Figure 10 – La montagne de Bālu (Şapānu, aujourd'hui Gebel el-ʿAqra), depuis le tell de Ras Shamra, 1981.

Commentaire

Ce texte si marqué d'éléments connus des grands textes mythologiques est dans son ensemble, comme les textes 1 et 2, nouveau. Maints détails sont difficiles et l'état très fragmentaire du texte rend l'interprétation de ces termes et expressions encore plus difficile. Avant la discussion détaillée du texte, donc, nous discuterons les opinions concernant le genre auquel il appartient afin de pouvoir orienter le commentaire détaillé en fonction de cette discussion.

Pope et Tigay ont été les premiers à identifier ce texte comme relevant du genre du *Göttertypentext*,⁷ qui comporte une description d'une divinité ou de la statue d'une divinité (et, partant, de la divinité elle-même).⁸ De Moor a proposé d'interpréter RS 24.245 comme une description de statue, et voit dans les actes décrits le nettoyage de la statue. Il s'agirait d'une statue de *Ba'lu*, et du point de vue mythologique le nettoyage aurait eu lieu après le retour de *Ba'lu* de son séjour infernal et, du point de vue saisonnier, au début de la nouvelle saison végétale.⁹ Il voit un parallélisme de sujet avec la purification de Dumuzi, qui a lieu vers la fin du texte décrivant «La descente d'Ishtar».¹⁰

Avec la phrase «extended simile», Irwin s'est exprimé en faveur d'un autre genre.¹¹ Au lieu d'être une description d'une statue ou d'une autre représentation anthropomorphe de *Ba'lu*, notre texte décrit cette divinité avec des images tirées de la description d'une montagne, et cette forme de description continue dans tout le texte qui reste au recto de cette tablette. Ainsi le texte est caractérisé par l'ambiguïté, car il recèle des éléments divins, c'est-à-dire anthropomorphes, et des éléments propres à la montagne d'où relèvent les comparaisons.

Nous croyons qu'Irwin a raison en voyant dans ce texte une «comparaison explicite»—on aurait de la peine à le nier étant donné les prépositions *k* dans le premier vers, indicatrices formelles d'une comparaison explicite. Par contre, nous croyons qu'il n'a pas fait suffisamment attention au fait que la moitié de la comparaison explicite se fonde sur «les eaux de l'abîme» (*k mdb*)¹² et qu'il ne faut donc pas chercher des détails de comparaison uniquement dans le monde montagnard. De plus, et en étroite conjonction avec cette dernière précision, nous pensons qu'il est impossible d'écarter toute notion de la description d'une œuvre d'art plastique : en effet, nous trouvons réunis sur des sceaux précisément les deux notions de montagne et d'eaux de l'abîme dans les représentations de

⁷ UF 3 (1971), p. 119.

⁸ Köcher, *MIO* 1 (1953), pp. 51-107.

⁹ UF 11 (1979), p. 639.

¹⁰ Cfr. von Soden, *ZA* 58 (1967), p. 193, ligne 128. On peut remarquer que ce texte n'a rien du caractère rituel—il n'est pas plus prosaïque que ne l'est le texte ougaritique auquel de Moor le compare.

¹¹ UF 15 (1983), pp. 53-58. Irwin prend une idée de Margulis (*JBL* 90 [1971], p. 482, n. 7 ; *ZAW* 86 [1974], pp. 1-23 ; désavouée dans *Matter* [1980], p. 215, n. 1), qui pensait que le texte recèle des hymnes à la montagne sacrée et à l'arbre sacré («Weltbaum and Weltberg»), et explique tout le recto comme une description de *Ba'lu* faisant usage d'images de la montagne (et non pas donc une description de *Ba'lu* comme montagne!).

¹² Irwin ne restitue pas un verbe dans la lacune à la fin de la première ligne et interprète le sens de la seconde ligne du premier vers comme si le «flood» recouvrait la montagne : «As the comparison of Baal's sitting with a 'flood' suggests, he covers the mountain» (UF 15 [1983], p. 54). Nous ne croyons pas que ces deux comparaisons corrélatives puissent être divisées de façon que la seconde (*k mdb*) soit susceptible d'être comprise comme portant sur la première (*k gr*). L'interprétation d'Irwin voudrait dire : «*Ba'lu* s'est assis comme une montagne, il s'est aussi assis comme le déluge et a ainsi recouvert les montagnes, même celle sur laquelle il est assis». Nous croyons que c'est une mauvaise compréhension de la structure du vers et du mot *mdb* (voir notre discussion qui suit et le commentaire philologique).

la divinité. N'étant pas spécialiste de glyptique, nous nous limiterons à citer des commentaires autorisés. Porada a décrit deux sceaux cassites,¹³ dont le premier représente Marduk deux fois plus grand que deux montagnes qui se trouvent de chaque côté de lui, et portant un vêtement dont la jupe figure des cours d'eau ou des vagues : «His lower body below the waist seems to be formed of undulating streams».¹⁴ Sur l'autre on voit une divinité : de ses mains et de ses épaules jaillissent des flots d'eau et il marche dans d'autres flots. Il porte un vêtement dont la jupe est marquée de lignes qui s'entrecroisent, selon Porada, pour représenter une montagne : «The god's body is marked by a crisscross pattern, doubtless an abbreviation of the indication of hilly country by a pattern of scales».¹⁵ Ces deux sceaux expriment de façons différentes deux des motifs principaux de RS 24.245 : la divinité qui se présente «comme ... une montagne» et «comme les eaux fraîches primordiales» (voir notre commentaire du premier vers).¹⁶ De la poule ou de l'œuf qui est le premier, nous ne pouvons le dire, mais il semble presque évident qu'il y a un rapport entre les conceptions du texte et des représentations plastiques de divinités telles que les représentent ces sceaux ou telles qu'on les voit sur la peinture murale de Mari dite «de l'investiture».¹⁷

Pourtant nous hésitons devant l'hypothèse qui ferait de notre texte une simple description d'un sceau ou d'une autre représentation plastique à cause de la richesse de détail dans la description rapportée dans ce texte (le *Göttertext* contient des descriptions plus banales de statues et de leur habillement) et à cause du problème des rapports entre le recto et le verso de notre texte. La description, surtout aux lignes 5-7, contient des éléments d'action exprimés en termes mythologiques qui peuvent difficilement ressortir à une représentation plastique. Par contre, les lignes 7-9 recèlent des éléments qui ne peuvent relever qu'avec grands efforts d'explication d'une description de la montagne. Nous croyons donc qu'il faut voir dans RS 24.245 recto une description de *Ba'lu* ; cette description appartient au même monde des idées que celui qui a produit les représentations plastiques telles que celles que nous avons évoquées, mais il ne s'agit pas d'une description d'une d'entre elles.

Quant à la question littéraire, le texte au recto est «nouveau», c'est-à-dire qu'il n'a pas de rapport spécifique avec un texte déjà connu d'Ougarit ; au verso, les premiers mots appartiennent aussi à un texte nouveau, tandis que dès la ligne 15' on se lance dans des vers qui rappellent un des grands textes mythologiques (CTA 3 II-III). Nous voyons deux genres d'explication littéraire de RS 24.245 : 1) Ce texte consisterait en une description de *Ba'lu* (elle-même nouvelle et comportant des éléments mythologiques), suivi d'un récit mythologique nouveau¹⁸ dont le chant de *'Anatu* aurait fait

¹³ AFO 28 (1981-82), pp. 49-52.

¹⁴ Porada, *ibid.*, p. 49, cf. p. 50.

¹⁵ *Ibid.*, p. 51, cf. p. 52.

¹⁶ Il y a donc un «double extended simile». Le mot *mdb* dans le sens que nous lui donnons d'«eaux fraîches primordiales» ne semble revenir que peu dans le texte, et le «double simile» ne semble donc pas être très «extended». Pourtant, il est probable qu'il manque les deux tiers du texte, et peut-être accordait-on plus d'attention à cet aspect dans l'état primordial du texte. Notons dans ce sens que le texte qui vient avant le texte connu au verso n'est pas le même que celui des passages où se trouve la citation dans les grands textes mythologiques—une indication que le texte «nouveau» continuait peut-être à travers tout le texte perdu. L'autre explication du peu d'attention prêtée aux eaux de l'abîme serait que *mdb* signifie ici simplement les flots de la pluie, dont il est fait davantage mention, peut-être, dans l'état actuel du texte. Vu les parallèles cités dans notre commentaire avec le *t'ḥdm* biblique, nous doutons que cette explication soit la bonne.

¹⁷ Parrot, *Peintures murales* (1958), pp. 53-66, pl. VII-XIV, A.

¹⁸ Par «nouveau» nous voulons simplement dire que nous ne connaissons pas ce texte auparavant. Des distributions possibles des éléments nouveaux sont données dans notre discussion qui suit.

partie. Les rapports avec CTA 3 seraient accidentels et s'expliqueraient par la grande part faite à l'usage de formules dans la formation de textes mythologiques ougaritiques.¹⁹ Il resterait à savoir a) si notre texte est complet en lui-même, ou b) s'il est un extrait d'un grand mythe inconnu, ou c) s'il faut l'insérer dans une des lacunes d'un des textes bien connus.²⁰ 2) Notre texte se composerait d'une partie nouvelle et d'une partie tirée d'un grand texte mythologique ; l'intention du collage resterait à déterminer : a) S'agirait-il d'un genre où on commentait un texte en y collant (sans commentaire nouveau) un fragment d'un grand texte mythologique connu ? —ce serait une œuvre d'érudition indépendante de l'«école» proprement dite. b) Ou ces associations ne sont-elles que des exercices de scribes apprentis : caprices d'individus, ou bien extraits «inscrits au programme» d'une école ? En faveur du premier genre d'explication, nous voyons le fait indiscutable que le texte «connu» n'est pas exactement le même que le texte correspondant en 3 II-III (voir le commentaire). Pour que le second genre d'explication soit valable, il faudrait voir dans la «citation» deux extraits (RS 24.245 : 15'-17' \approx CTA 3 II 31-33 ; RS 24.245 : 17'-19' \approx CTA 3 III 1-4).

Aucune de ces hypothèses n'explique parfaitement pourquoi le texte connu s'arrête au milieu d'une ligne, quoique l'explication comme travail d'écolier puisse faire appel au côté aléatoire de ce genre d'écrit. A l'encontre de ce témoignage du travail incomplet, il y a la technique bien connue maintenant de répéter un mot ou des mots semblables dans les deux parties du texte : ici c'est *ddm*, ligne 9, et *dd*, ligne 18'. La cassure fâcheuse de la tablette ne nous permet pas de connaître le sens précis de *ddm*, «(vin d')amour» ou «(vin des) jarres», mais le jeu de mots est là, que ce soit sur un même sens des mots, ou sur deux sens différents. Nous sommes porté à croire, donc, que l'association de ces textes sur une même tablette n'était pas totalement due au hasard.

Ces opinions et ces possibilités d'explication ébauchées, nous passerons maintenant à l'explication détaillée du texte, dans l'espoir d'acquiescer quelques points d'appui pour des conclusions.

¹⁹ Whitaker, *RSP* III (1981), pp. 207-19. Notre critique (*JNES* 46 [1987], p. 147) porte sur les chiffres exacts de Whitaker et sur le manque de preuves à l'appui de ces chiffres ; le grand usage de formules dans l'élaboration de la poésie reste. Et une des meilleures preuves de ce grand usage de formules, et en même temps un contrôle, peut-être, pour déterminer la quantité relative de formules par rapport à des usages «originaux», seraient des textes nouveaux comme ces textes para-mythologiques.

²⁰ Sauren et Kestemont pensent que RS 24.245 faisait partie du texte de *krt* : *UF* 3 (1971), p. 192, n. 6 ; voir la réfutation de del Olmo Lete, *MLC* (1981), p. 242. Par contre, de Moor pense au texte du cycle *b'l-nt*, CTA 3 : *UF* 1 (1969), p. 180 ; *Seasonal Pattern* (1971), pp. 7, 239 et n. 15, 245, n. 1 ; *New Year* (1972) II, p. 8 ; *UF* 11 (1979), p. 639 ; décrit comme «possible» par del Olmo Lete, *MLC* (1981), p. 115, n. 126. Pourtant, del Olmo Lete n'a pas remarqué que de Moor a changé quant à l'endroit précis où il veut insérer les événements racontés dans RS 24.245 (non pas ce texte précis!) : dans *UF* 1 et dans la première partie de la remarque dans *Seasonal Pattern*, p. 7, il parlait d'un emplacement entre les col. I et II de CTA 3 ; dans la seconde partie de cette dernière remarque et dans les références ultérieures il plaçait RS 24.245 plutôt avant le début du texte actuel de CTA 3 (cfr. Dijkstra, *UF* 17 [1986], p. 148, qui voit dans le recto de notre texte «a portion of the opening hymn» du grand mythe et la première partie d'une *inclusio* fermée per CTA 6 VI 32-35 = *KTU* 1.6 VI 32-35). On peut remarquer en passant que, dans la mesure où l'hypothèse avancée par de Moor dépend de l'idée que RS 24.245 était à l'origine une tablette à deux colonnes (*Seasonal Pattern*, p. 7), elle doit être abandonnée, car la courbure de la surface de la tablette indique sans doute possible que le bord droit de la tablette originale était à quelques centimètres de la cassure actuelle. Fisher et Knutson (*JNES* 28 [1969], p. 164) pensent que notre texte pourrait se placer après CTA 3 IV, mais ils préfèrent y voir un résumé de CTA 3 en entier. Rummel a accepté cette interprétation (*NT Text* [1978], pp. 143-53). Mais nous ne comprenons guère comment la citation de la fin de notre texte—citation prise du milieu d'un autre texte (CTA 3 II-III)—pourrait servir de résumé à ce dernier texte («summarizes and dramatizes» : Rummel, p. 145). Qu'il y ait des idées en commun, soit ; mais de là à en faire un résumé du texte lui-même, il y a loin, du point de vue littéraire.

(1) *b' l ytb k tbt gr*
hd r[-] (2) k mdb

Ba'lu s'assoit comme s'assoit une montagne,
Haddu se co[uche] comme les eaux de l'abîme;

On est à peu près d'accord aujourd'hui que le deuxième mot de ce texte est une forme du verbe *ytb* «s'asseoir». ²¹ Mais on ne sait toujours pas si la forme ici est au parfait, ²² à l'imparfait, ²³ ou au participe. ²⁴ Il nous est impossible d'arriver à une analyse précise d'après ce texte même, car les indices font défaut. Nous avons traité le problème des formes verbales des textes de ce recueil dans notre commentaire sur *dbh*, texte 1 : 1, et sommes arrivé à la conclusion, assez précaire, que les formes sans préformantes au début des textes 1, 3, et 7, sont des participes. La restitution à la fin de la ligne peut jouer dans ce sens, car le {r} est certain et s'il s'agit d'un verbe (et non d'un titre de *Haddu*), comme nous le pensons, cette forme doit être ou bien au parfait ou bien un participe, précisément la même structure qu'au premier vers du texte 1.

k tbt gr constitue la comparaison explicite sur laquelle Irwin fonde son interprétation de RS 24.245. ²⁵ A son avis, tout ce qui reste du recto découle, dans sa description, de cette comparaison et celle-ci peut donc, tantôt relever du vocabulaire anthropomorphique, tantôt relever du vocabulaire de la montagne. Notre critique principale, c'était qu'Irwin n'a pas prêté assez d'attention à la seconde comparaison explicite (*k mdb*), à laquelle allusion est probablement faite à la ligne 6 et dont d'autres éléments ont pu figurer dans la partie perdue du texte.

Cette formule nous dit donc que *Ba'lu* s'assoit «comme s'assoit une montagne» et l'explication qui a recours à la représentation plastique de divinités du Proche-Orient ancien voit là une manière de décrire par des mots une divinité dont la partie inférieure (la jupe, la chaise) est représentée par les mêmes procédés qu'on emploie pour représenter une montagne. ²⁶ Du point de vue

²¹ Fisher et Knutson y voient le verbe *tb* «revenir» (*JNES* 28 [1969], p. 158; Fisher, *RSP* II [1975], pp. 134-38), apparemment parce qu'ils veulent voir dans notre texte un «enthronement rituel», et ils pensent que *Ba'lu* revient «à cause du trône» (*k tbt*). Rummel a suivi son maître dans cette voie (*NT Text* [1978], p. 149). Dietrich et Loretz (*UF* 17 [1986], pp. 129, 132-33) ont emprunté une voie nouvelle : *tbt* serait une forme féminine du prétendu mot ouest-sémitique correspondant au «mythische Schlange *šibbu*» du monde mésopotamien. Ils ont choisi cette interprétation en partie pour servir de parallèle au mot *db* «ours» (leur répartition de (*kmdb*) à la ligne suivante est *km db*—pour cette question voir notre commentaire sur la ligne 2). A notre avis, l'iconographie du dieu de l'orage que nous citerons à plusieurs reprises ne permet pas de voir dans (*kmdb*) une allusion à l'ours et cela étant admis il n'est plus nécessaire de chercher loin (cfr. encore Margalit, *ZAW* 86 [1974], p. 2 : «in the posture of a «mule»») pour trouver un parallèle au mot «ours». Du point de vue poétique—faut-il le dire?—le serpent mythologique *šibbu* et l'*Ursus Arctos Syriacus* ne font pas tellement bien l'affaire en fait de parallélisme. Enfin, si le mot *šibbu* «serpent» est à ranger sous la même rubrique que *šibbu* «Gürtel», comme l'a fait von Soden (*AHW*, p. 1226), celui-ci semblerait s'apparenter plutôt à l'arabe *sibb*—«turban» qu'à une racine *tbb* mal attestée—évidemment ceci rend suspect tout rapport avec l'ougaritique *tbt*.

²² De Moor, *UF* 1 (1969), p. 180 : «was seated»; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 239, n. 15 : «sat down»; idem, *New Year* (1972) II, p. 8 : «sat down»; Pope, *Biblica* 52 (1971), p. 150 : «sat»; de même dans *Song of Songs* (1977), pp. 75, 536.

²³ Fensham, *JNSL* 6 (1978), p. 15 : «prefix conjugation»; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 85 : *yaṭibu* (l'/a/ court pourrait être une faute de frappe, cfr. sa restitution *rā'iyu* «shepherd» à la fin de la ligne et la vocalisation de Clifford citée dans notre note suivante). A défaut d'une description ou d'une vocalisation explicites, on n'arrive pas à distinguer, à partir d'une traduction seule, entre une analyse comme imparfait ou comme participe et nous ne citons donc pas les traductions ambiguës.

²⁴ Clifford, *Cosmic Mountain* (1972), p. 17, n. 14 : *yāṭibu* (cfr. la note précédente).

²⁵ *UF* 15 (1983), pp. 53-58. Voir notre discussion dans l'introduction au commentaire.

²⁶ Voir les citations de Porada dans notre introduction au commentaire.

philologique, la formule n'implique donc pas un suffixe, «(avec) comme (son) siège une montagne» ou «(avec) (sa) montagne comme siège». ²⁷ Elle consiste plutôt en une préposition ²⁸ suivie du nom verbal («infinitif construit») ²⁹ du verbe *yfb* «s'asseoir» — la difficulté majeure de cette interprétation est que personne n'a trouvé de parallèle exact pour l'expression qui dirait qu'une montagne s'assoit. ³⁰ Nous croyons que l'usage est un effet de rhétorique, où l'acte du sujet est prêté aussi au terme de comparaison (voir la traduction de Caquot «est assis, stable comme une montagne»); il s'agit donc d'une forme de parallélisme par répétition à l'intérieur d'une ligne (*yfb* + *ybt*) ³¹ dont le but, dans ce cas, est d'exprimer l'identité de *Ba'lu* et de sa montagne (nommée expressément dans le vers suivant).

La restitution à la fin de la première ligne a été choisie par bon nombre de commentateurs en se rapportant à *hdr'y* dans le texte 2: 2. ³² Or, si ce nom-là est un nom de lieu, comme on est de plus en plus enclin à croire, l'étymologie et même la forme exacte (*hdr'y* serait-il une faute pour *'idr'y* ?) ne sont plus certaines et on ne peut pas compter sur l'existence d'une divinité «*Haddu* le

²⁷ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 558; Eissfeldt, *SDAWB* 1965, p. 45; Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 158; Clifford, *Cosmic Mountain* (1972), p. 17, n. 14; Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 147; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 85; cfr. Bernhardt qui obtient le même résultat en faisant de *k ybt gr* une ligne à part: «the mountain is like a throne» (*NERTOT* [1978], p. 221), et Day (première version, *VT* 29 [1979], p. 145) par le moyen du verbe «avoir» inséré dans la traduction: «having the mountain as a throne». Dietrich et Loretz (et Sanmartín) font arrêter la ligne avec *ybt* et donnent au dernier mot le sens de «palais» (*UF* 5 [1973], p. 98; *UF* 7 [1975], p. 534). Cette interprétation changerait la comparaison explicite en métaphore (*gr hd* = «Berg Hd») et aurait comme résultat un déséquilibre quantitatif sérieux.

²⁸ Ni une «*Akkusativpartikel*» (Aartun, *Partikeln* I [1974], p. 40), ni le *k*- emphatique (van Zijl, *Baal* [1972], pp. 358-59), ni une préposition avec le sens de «because of» (Fisher et Knutson, *JNES* 28 [1969], p. 158 — traduction qui semble relever d'une confusion entre la préposition de comparaison et la conjonction de cause), ni cette conjonction elle-même (Lipiński, *UF* 3 [1971], p. 82: «car la montagne est un siège»).

²⁹ Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), pp. 117, 119; Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), pp. 118, 120, 121; Pope, *Biblica* 52 (1971), p. 150; idem, *Song of Songs* (1977), pp. 75, 536; Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 434 — nous pensons du moins que celle-ci est l'analyse qui sous-tend la traduction «stable comme une montagne»; Margulis, *ZAW* 86 (1974), p. 2 (mais avec une interprétation fautive de *gr* [selon lui il s'agirait d'une faute pour *gr* «mule»]); Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 188; Pardee, *UF* 8 (1976), p. 246; Irwin, *UF* 15 (1983), p. 54; Day, *Dragon* (1985), p. 59. De Moor nie explicitement cette analyse (*Seasonal Pattern* [1971], p. 236; cfr. *UF* 1 [1969], p. 180; *New Year* [1972] II, p. 8) mais sa traduction «*Ba'lu* was seated like the seat of a mountain» (cfr. Avishur, *Stylistic Studies* [1984], p. 434, même traduction que propose de Moor; Dijkstra, *UF* 17 [1986], p. 148: «sat down like the seat of a mountain») n'a pas de sens en anglais (on ne dit pas plus «s'asseoir comme un siège» en anglais qu'en français). Fensham (*JNSL* 1 [1971], pp. 16-17) a suivi dans sa traduction celle que donne de Moor (celle de *UF* 1), mais en ajoutant la notion d'«autorité»: «*Baal* is seated like a seat (of authority) (on) the mountain», ce qui a un sens si on donne à la phrase «seat of authority» le sens de «celui en qui repose l'autorité», sens possible en anglais. La traduction de Halpern (*Constitution* [1981], p. 295, n. 115) semble relever de la même analyse que celle de de Moor, mais avec l'application du principe énoncé par de Moor lui-même (*Seasonal Pattern* [1971], p. 50, n. 46; cfr. Pardee, *JANES* 10 [1976], p. 98), à savoir qu'après la préposition *k* — une autre préposition disparaîtra: «as (on) a throne (on) the mountain».

³⁰ Voir la critique de Margulis, *ZAW* 86 (1974), p. 2.

³¹ Pour cette combinaison, du type du parallélisme par répétition avec la distribution à l'intérieur d'une ligne («half-line repetitive parallelism»), voir Pardee, *Parallelism* (1988).

³² Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 557, 558; Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 158; Sauren et Kestemont, *UF* 3 (1971), p. 215; Clifford, *Cosmic Mountain* (1972), p. 17, n. 14; Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 147; Day, *VT* 29 (1979), p. 145; idem, *Dragon* (1985), p. 59; Horwitz, *JNSL* 7 (1979), p. 40, n. 12; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 85; Halpern, *Constitution* (1981), p. 295, n. 115 (parmi d'autres possibilités).

berger» à Ougarit.³³ Une telle restitution ici serait donc sans parallèle et du coup devient beaucoup moins séduisante.

Il n'y a qu'une restitution pour laquelle il existe des parallèles à la fois étymologiques et littéraires du sémitique du nord-ouest.³⁴ Il s'agit du verbe *rbš* «être couché»,³⁵ qui s'emploie deux fois dans la Bible pour exprimer l'attitude de la *t'hôm* (≡ *mdb* ligne 2 ici) :

<i>birkōt šāmayim mē'al</i>	Bénédiction du ciel en haut,
<i>birkōt t'hôm rōbešet tāhat</i>	Bénédiction de la mer primordiale qui s'étend par-dessous,
<i>birkōt šadayim wārāham</i>	Bénédiction des seins et des entrailles maternelles. (<i>Gen.</i> 49:25)
<i>m'bōreket YHWH 'aršō</i>	Bénie de Yahweh soit sa terre,
<i>mimmed šāmayim miṭṭāl</i>	De l'excellence du ciel, de la rosée,
<i>ūmitt'hôm rōbešet tāhat</i>	Et de la mer primordiale qui s'étend par-dessous. (<i>Deut.</i> 33:13)

Cela nous étonne que parmi ceux qui ont préféré cette restitution, aucun n'ait cité ces versets et le parallèle littéraire qu'ils fournissent—seuls Pope et Tigay les mentionnent,³⁶ mais pour préférer une notion de : «être large».

Par rapport avec des représentations de divinités telles que celles que nous avons citées plus haut, il nous semble que ce vers décrit la divinité de l'orage (et donc de la fertilité qui en résulte, comme dans les versets bibliques) sous ses deux aspects principaux : celui de la montagne où sont concentrés les nuages et les orages et celui de la mer primordiale d'eau fraîche d'où jaillissent les flots d'eau fécondatrice. Un verset biblique, *Deut.* 8:7, semble recéler un souvenir de ce rapport entre la montagne et les eaux souterraines primordiales, mais de façon très prosaïque : *kî YHWH 'elōhēkā m'bī'ākā 'el-'ereš tōbāh 'ereš naḥlê māyim 'āyānōt ūt'hōmōt yōš'im babbiq'ah ūbāhār* «Car Yahweh ton dieu est celui qui te fait entrer dans un bon pays, un pays de cours d'eau, de sources, et d'eaux primordiales qui jaillissent dans la vallée et dans la montagne».

Enfin, le texte ougaritique qui parle de se coucher «sur» une montagne (*CTA* 13:9), cité par de Moor (et van der Lugt),³⁷ vient plus à propos pour le deuxième vers que pour le premier, car ici *Ba'lu* s'assoit «comme» une montagne et se couche «comme» la mer primordiale. L'image est donc celle de la description bilingue de Imhursag :

gú . bi . an . da . ab . sá . a . abzu . kù . ga . bi . suḫ . bi . uš . uš . e // uru₄ . uru₄ . e :
ša rēšāšu šamāmi šanna ap-su-u el-lim šuršudu uššūšu «(Imhursag) whose peak rivals the heavens,
whose foundations are laid (in) the holy a[psu]».³⁸

Sans verser dans la pétition de principe, il nous semble que les versets bibliques que nous avons cités nous aideront aussi à expliquer le sens de *mdb*. Nous n'avons rencontré aucun raisonnement d'ordre littéraire capable de nous convaincre qu'il s'agit du mot «ours» (*km db* au lieu

³³ Voir chap. II, note 79.

³⁴ Autres idées : *rhb*, *rb*, ou *rpš* «be wide» (Pope et Tigay, *UF* 3 [1971], pp. 121-22); *rkk* «humbles» (van Zijl, *Baal* [1972], pp. 358-59; idem, *UF* 7 [1975], p. 512); *rmm* «bröllen, Geräusch machen» (Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 [1975], pp. 534-35); *rgm* ou *r'd* «roars» (Halpern, *Constitution* [1981], p. 195, n. 115).

³⁵ De Moor, *UF* 1 (1969), pp. 180-81; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 239, n. 15; *New Year* (1972) II, p. 8; de Moor et van der Lugt, *BiOr* 31 (1974), p. 15; Lipiński, *UF* 3 (1971), p. 82; Margalit, *ZAW* 86 (1974), pp. 2-3; Avishur, *Stylistic Studies* (1984), p. 434; Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), pp. 129, 133.

³⁶ *UF* 3 (1971), p. 120.

³⁷ Bibliographie dans la note 35.

³⁸ *CAD A* II, p. 196 (cité par Pope et Tigay, *UF* 3 [1971], p. 121). Cfr. aussi Margulis, *ZAW* 86 (1974), pp. 6-9.

de *k mdb*),³⁹ et aucune autre explication⁴⁰ n'a recueilli l'adhésion sauf le sens de «flot, mer», dérivé de *√qdb* «couler», que le plus grand nombre d'interprètes ont préféré.⁴¹ Même ici, cependant, il nous semble que les traductions par «ocean, flood, mer, Meer» ne sont pas assez précises, car elles font penser ou bien à la mer⁴² dont l'eau est salée (tandis que l'eau du *mdb* serait douce), ou bien au déluge biblique.⁴³ Peu d'auteurs ont précisé qu'il s'agit de l'*apsu* suméro-accadien, de la *t^hōm* biblique,⁴⁴ c'est-à-dire de la mer souterraine d'eaux fraîches, qui est normalement bénéfique, non maléfique.⁴⁵ Il nous semble permis, une fois de plus, de citer le sens de la racine *qdb* > *zb* en hébreu. Nous pensons à la phrase *ʿereš zābat ḥālāb ūd^hbaš* «un pays qui ruisselle de lait et de miel». Il est évident qu'il ne s'agit pas dans notre texte du même ruissellement que dans la formule biblique, mais il faut insister sur le fait qu'il s'agit dans les deux groupes de textes d'une image de fécondité.⁴⁶ La même racine a aussi donné un usage à polarité négative en hébreu, c'est-à-dire la maladie qui consiste en un flux corporel ; mais même de là on peut tirer un argument en faveur de la douceur du flot : il ne s'agit pas d'orage ou de mer agitée mais d'un écoulement d'eaux douces. Nous concluons donc que la racine *qdb* qu'on a souvent citée en faveur des sens d'«océan» ou «orage» ne peut pas sous-tendre les notions de «mer (salée)» et d'orage destructeur, mais plutôt l'idée d'écoulement lent, modéré, et doux. Il s'agit donc de la *t^hōm*, sous sa nature bénéfique, comme les *t^hōmōt* de *Deut.* 8 : 7, cité plus haut, et des écoulements d'eaux bénéfiques qu'on voit jaillir sur maintes représentations plastiques du Proche-Orient ancien. Le nom en *m-* préformante devrait indiquer d'où vient le flot ou ce par quoi un flot

³⁹ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 558 ; Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 502 ; Blau et Greenfield, *BASOR* 200 (1970), p. 13 ; Sauren et Kestemont, *UF* 3 (1971), p. 215 ; Margulis, *ZAW* 86 (1974), 2-3 ; Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), pp. 129, 132-33.

⁴⁰ Van Zijl, *Baal* (1972), pp. 358-60 : «as accuser» ; de même dans *UF* 7 (1975), p. 512.

⁴¹ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 180 ; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 239, n. 15 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 8 ; Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 158 ; Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), pp. 118, 121 ; Pope, *Biblica* 52 (1971), p. 150 ; idem, *Song of Songs* (1977), pp. 75, 536 ; Clifford, *Cosmic Mountain* (1972), p. 17, n. 14 ; Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 147 : «like the Flood dragon» ; Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 434 ; cfr. idem, *SDB* 9 (1979), p. 1383 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 5 (1973), p. 98 ; idem, *UF* 7 (1975), p. 534 (nouvelle opinion de Dietrich et Loretz, dans *UF* 17 [1986], pp. 129, 132-33, voir ci-dessus notes 21, 39) ; Bernhardt, *NERTOT* (1978), p. 221 («like a storm (?)») ; Day, *VT* 29 (1979), p. 145 ; idem, *Dragon* (1985), p. 59 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 85 ; Halpern, *Constitution* (1981), p. 295, n. 115 ; Irwin, *UF* 15 (1983), p. 54. Le sens d'«orage» (Lipiński, *UF* 3 [1971], p. 83 ; cfr. Gray, *Ugaritica* VII [1978], p. 88 : «raincloud») a la même étymologie mais elle se fonde sur une restitution plus longue que la nôtre—et, partant, encore plus hypothétique—à la fin de la première ligne, et fait partie d'une répartition poétique et d'une analyse syntaxique que nous trouvons tout à fait douteuses.

⁴² Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 158, n. 7 : «*mdb*, 'flood' is Yamm».

⁴³ Il est probable que l'interprétation d'Irwin selon laquelle le premier vers nous dirait que le *mdb* couvre les montagnes (*UF* 15 [1983], p. 54) vient d'une comparaison consciente ou inconsciente avec l'histoire biblique du déluge (cfr. *Gen.* 7 : 19).

⁴⁴ Dans l'autre apparition du mot *mdb* en ougaritique, *CTA* 23 : 35 (= *KTU* 1.23), on le trouve en parallèle avec *ym*, comme l'est souvent *t^hōm* en hébreu. Faut-il dire que le parallélisme ne signifie pas, nécessairement, identité absolue ?

⁴⁵ Caquot, *SDB* 9 (1979), p. 1383 : «une inondation que paraît représenter une montée des 'eaux d'en bas'. C'est un tableau très précis de Ba'al... comme le maître de l'orage et des eaux».

⁴⁶ Comparer avec l'image qui indique la résurrection de Ba'al : *šmm šmn tmṯrn nḫlm tlk nbtm* «les cieux font pleuvoir l'huile, les wadl coulent de miel» (*CTA* 6 III 6-7).

existe. Nous pensons donc qu'il s'agit d'un mot recherché qui serait plus ou moins l'équivalent du mot ougaritique *thmt(m)*, mais sans la nuance négative que ce mot peut prendre.⁴⁷

b tk ḡrh ʾil špn Dans sa montagne, le divin *Šapānu*,
b ʾl[...] (3) ḡr tlʾiyt Dans [la bonne] montagne de la victoire.

Les structures syntaxiques et poétiques de ce vers donnent pleinement raison à ceux qui voient dans *ʾil špn* un nom/titre de la montagne,⁴⁸ contre ceux qui y voient un titre de *Baʿlu*.⁴⁹ Ce distique est en enjambement avec le vers précédent ; néanmoins le parallélisme de chacun des vers est assez différent dans l'un et l'autre des deux cas mais si homogène à l'intérieur de chaque vers qu'il serait étonnant que *ʾil špn* se rapporte à *Baʿlu/Haddu*. De plus, comme l'ont montré surtout Pope et Tigay ainsi que Lipiński, le fait qu'il y ait un DINGIR . HUR . SAG ḡa-zi, qui correspond à *špn* dans la liste des divinités du culte officiel à Ougarit,⁵⁰ et qu'une divinité *špn* figure dans les textes rituels⁵¹ d'Ougarit, enlève toute difficulté à voir ici la montagne divinisée.

Par contre, du point de vue strictement littéraire, il est artificiel de séparer la divinité *Baʿlu* et la divinité *ʾil špn*, car *Baʿlu* est dépeint dans ce texte en forme de montagne, en même temps qu'il est « au milieu de sa montagne », une discontinuité logique que nous n'arriverons pas à expliquer. Il y résidait et il l'était en même temps.⁵² *ʾil špn* est en même temps la montagne divinisée, la montagne de *Baʿlu*, et *Baʿlu* lui-même. Il y a au moins sept *Baʿlu* dans la liste de divinités, et dans les rituels on rencontre, en plus de *špn*, les divinités *bʿl špn* et *bʿl ʾugrt*.⁵³ Un élément d'explication se trouve aussi, peut-être, dans la notion de montagnes multiples : *ʾil špn* est la montagne la plus grande, qui domine la mer et, de loin, la ville d'Ougarit ; mais elle est aussi la plus grande d'une chaîne de

⁴⁷ Cfr. Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 147 : « Flood dragon » (dans ce texte il ne s'agirait justement pas du « Flood dragon », mais du flot souterrain d'eaux fécondatrices).

⁴⁸ Pope, *apud* Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 158, n. 8 ; Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), pp. 118, 123 ; Pope, *UF* 3 (1971), p. 376 ; idem, *Song of Songs* (1977), pp. 75, 536 ; de Moor, *UF* 2 (1970), p. 356 (changement d'avis par rapport à *UF* 1 [1969], p. 180) ; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 239, n. 15 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 8 ; Fensham, *UF* 3 (1971), p. 23 ; Lipiński, *OLP* 2 (1971), pp. 58-64 ; idem, *UF* 3 (1971), p. 82 ; Margulis, *JBL* 90 (1971), p. 482 ; idem, *ZA W* 86 (1974), p. 3 ; Clifford, *Cosmic Mountain* (1972), pp. 63-64 ; Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 148 ; Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 434 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 85 ; Irwin, *UF* 15 (1983), p. 54.

⁴⁹ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 558 ; de Moor, *UF* 1 (1969), p. 180 ; Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 158 ; Gese, *Religionen* (1970), p. 123 ; van Zijl, *Baal* (1972), p. 358 ; Bernhardt, *NERTOT* (1978), p. 221 ; Day, *VT* 29 (1979), p. 145 ; idem, *Dragon* (1985), p. 59 ; Halpern, *Constitution* (1981), p. 295, n. 115 « the god (of ?) *špn* ».

⁵⁰ RS 24. 264+ : 14 (*KTU* 1.118 : 14) ≡ *Ugaritica* V (1968), texte suméro-accadien 18 : 14 (voir le commentaire de Nougayrol, *ibid.*, pp. 50-51) ; cfr. *ibid.*, p. 321, texte suméro-accadien 170 : 22'.

⁵¹ Références dans Xella, *Testi* I (1980), p. 391.

⁵² Irwin ne va pas aussi loin, croyant seulement que notre texte décrit *Baʿlu* assis sur sa montagne (*UF* 15 [1983], p. 54). Mais si c'était le cas, pourquoi l'auteur n'a-t-il pas dit ou premier vers *b ḡrh* ? Il nous semble qu'il a justement voulu décrire *Baʿlu* dans des termes qui correspondraient aux traits d'une représentation plastique telle que celles que nous avons évoquées plus haut (voir surtout l'empreinte de sceau chez Porada, *AFO* 38 [1981-82], p. 49, où l'on voit une divinité qui se tient entre deux montagnes et dont la jupe ruisselle d'eau. Malheureusement il se tient debout ; s'il était assis, la situation serait précisément celle qui est décrite par les propres termes de notre texte). Nous reconnaissons en même temps que l'auteur n'a pas suivi cette méthode avec une rigueur absolue. S'y attendait-on ?

⁵³ Xella, *Testi* I (1980), pp. 387, 388.

montagnes qui remonte de la mer vers l'Anatolie. Ainsi dans un sens *Ba^clu* est en même temps montagne et au milieu de la région montagneuse.

La restitution à la fin de la ligne 2 dépend, épigraphiquement, d'une seule tête de clou, un clou horizontal qui pourrait appartenir à n'importe quel signe dont le premier clou est simple et horizontal. Les trois restitutions qui dépendent ou de ce texte même (*tk*, comme reprise de *b tk* plus haut⁵⁴), ou de textes parallèles (*n^cm* ou *qdš*⁵⁵), sont toutes les trois matériellement possibles, car dans toutes les trois le premier signe commence par un trait horizontal. On ne peut pas fonder un argument contre *n^cm* ou *qdš* en citant des raisons d'espace disponible,⁵⁶ car d'après la ligne 18', qui arrive au verso presque en face de cette ligne du recto, il y a de la place pour au moins trois lettres après la dernière trace (sans compter le bord droit de la tablette).⁵⁷ C'est dire que les lectures (*b^cn^c[^cm . b)* et (*b^cq^c[dš . b)* sont toutes les deux matériellement possibles, et que, pour décider de la restitution, il faut chercher des indices littéraires et «métriques» plutôt qu'épigraphiques. La restitution de (*n^cm . b)* ou de (*qdš . b)* donne une seconde ligne un peu plus longue et qui est mieux en équilibre avec la première que celle de (*btk*). Cela n'est évidemment qu'un indice, car il peut exister des écarts assez grands dans la longueur des lignes d'un vers. *b tk gr tl^ciyt* n'est pas attesté dans d'autres textes ougaritiques, tandis qu'on trouve *n^cm* ainsi que *qdš* au voisinage de *tl^ciyt* :

b tk gry ^cil špn

b qdš b gr nhlty

b n^cm b gb^ct tl^ciyt (CTA 3 III 26-28)

bm ^carr w b špn

b n^cm b gr tl^ciyt (CTA 10 III 31-32)

Dans ces deux passages c'est évidemment *n^cm* qui est associé le plus étroitement à *tl^ciyt* et nous préférons donc cette restitution, tout en reconnaissant que ces rapports pourront se révéler différents dans de nouveaux textes.

šb^ct brqm ^c[...]

Sept éclairs [(est) sa voix]

(4) *tmnt ^cišr r^ct*

Huit trésors de tonnerre;

^cš brq y [...]

Un bois de foudre (est) [sa] ma[^cin droite].

C'est, malheureusement, dès le troisième vers de ce texte que les lacunes deviennent si importantes qu'on n'arrive plus à connaître le sens et la structure du texte, ni *grosso modo*, ni dans

⁵⁴ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 557; de Moor, *UF* 1 (1969), p. 180; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 239, n. 15; idem, *New Year* (1972) II, p. 8; Fisher et Knutson, *JNES* 19 (1968), p. 157; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 5 (1973), p. 98; idem, *UF* 7 (1975), p. 534; Margulis, *ZA W* 86 (1974), pp. 3-4; Day, *VT* 29 (1979), p. 145; idem, *Dragon* (1985), p. 59; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 85; Irwin, *UF* 15 (1983), p. 54.

⁵⁵ Lipiński, *UF* 3 (1971), p. 82; Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), pp. 118, 122-23; Pope, *Song of Songs* (1977), pp. 75 («beauteous»), 536 («sanctuary»); Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 434: «le lieu plaisant».

⁵⁶ Margulis, *ZA W* 86 (1974), pp. 3-4.

⁵⁷ Une remarque à propos de la méthode à suivre pour restituer les lacunes dans les tablettes ougaritiques : s'il reste une partie du bord gauche de la tablette, on peut estimer le nombre de signes qui manquent avec une précision relativement grande. Mais si le bord droit fait défaut, toute estimation du nombre des signes qui manquent est suspecte, car le nombre peut varier entre zéro (si le scribe a laissé un espace blanc), le nombre de signes qui amènerait au bord, le nombre éventuel de signes si l'écriture s'est étendue sur le bord, et un nombre beaucoup plus élevé si le scribe a tourné la tablette pour écrire plusieurs mots sur le bord ou sur le verso. Voir les exemples de plusieurs mots sur le bord dans la tablette du texte 7 ici et dans celle du texte ougaritique du genre *šumma izbu* (Pardee, *AfO* 33 [1986], pp. 117-47), et d'écriture sur le verso dans RIH 78/3 + 30 (Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 [1980], p. 356).

les détails. Cela se voit ici à la fin de la ligne 3 dans l'impossibilité où nous nous trouvons de proposer une restitution qui emporte la conviction. Les restitutions les moins significatives ont justement l'avantage de ne pas trop faire dire au texte, parce qu'on ne sait même pas ce que l'on cherche, comme *lh* («Sept éclairs (sont) [à lui]») ⁵⁸ ou la conjonction *w*, qui laisse ouverte la question du prédicat de la phrase. ⁵⁹ Nous trouvons cette dernière restitution peu probable, car le lien direct avec les deux premiers mots crée une ligne poétique trop longue qui, de plus, ne comporte aucun prédicat. ⁶⁰ D'autres ont proposé un verbe, tel que *yry* «lancer», ⁶¹ ou *šlh* (*yšlh*) aussi «lancer». ⁶² Ce sens convient, évidemment, seulement au sens de «faisceaux» pour *ʾiṣr* à la ligne suivante, car on ne lancerait pas des «magasins» ou des «trésors» de tonnerre. Mais aucune de ces restitutions ne convient épigraphiquement, car du mot tombé dans la lacune il reste une tête de clou horizontal, qui laisse beaucoup de possibilités de lectures mais pas celles qui commencent par {l, w, y}. Pour une restitution *ʾqʾ[lh]*, nous avons pensé aux textes où «la voix» a le sens de «tonnerre», comme le *Ps.* 29 ou encore *CTA* 4 V 70-71 :

<i>w tn qlh b ʿrpt</i>	... Donner de la voix dans les nuées,
<i>šrh l ʾarṣ brqm</i>	Lâcher sur la terre les foudres.

Mais bien d'autres restitutions sont possibles (voir plus bas, où nous donnons plusieurs possibilités pour harmoniser les restitutions à la fin des lignes 3 et 4).

Selon Pope et Tigay, ⁶³ il est invraisemblable que le phénomène d'audition qu'est le tonnerre soit représenté en faisceaux, comme certains l'ont pensé. ⁶⁴ Ce sens de *ʾiṣr* est évidemment plus facile si *rʿt* n'a pas le sens de «tonnerre». ⁶⁵ Pourtant, le plus grand nombre a préféré voir en *ʾiṣr* une forme nominale de la racine *ʾsr*, avec le sens de «magasin, trésor», ⁶⁶ et on pense tout de suite aux magasins météorologiques des textes bibliques et post-bibliques. ⁶⁷ Les problèmes de cette interprétation sont, 1) de trouver des restitutions qui conviennent pour la fin des lignes 3 et 4, et 2) le sens de *rʿt*.

⁵⁸ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 180 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 8 ; van Zijl, *Baal* 1972, p. 358 ; Day, *VT* 29 (1979), p. 144 (restitution abandonnée, sans remplacement, dans *Dragon* [1985], pp. 59, 107).

⁵⁹ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 557 ; Fisher et Knutson, *JNES* 29 (1968), p. 157 ; Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), p. 112 ; Margulis, *JBL* 90 (1971), p. 482 ; idem, *ZAW* 86 (1974), pp. 4-5.

⁶⁰ Voir la traduction de Margulis, *ZAW* 86 (1974), p. 14 ; lui ne trouve pas de prédicat, même à la fin de la ligne, et il n'essaie pas de traduire comme s'il s'agissait d'une phrase nominale.

⁶¹ Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 148 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 85.

⁶² Lipiński, *UF* 3 (1971), pp. 82-83.

⁶³ *UF* 3 (1971), p. 124.

⁶⁴ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 181 (≡ arab. *ʾayṣar*) ; idem, *New Year* (1972) II, p. 8 ; Lipiński, *UF* 3 (1971), pp. 82-83 ; Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 434 ; Bernhardt, *NERTOT* (1978), p. 221.

⁶⁵ Lipiński, *ibid.* : «terreurs». Cfr. Margulis, *ZAW* 86 (1974), pp. 4-5, qui se débarrasse de *rʿt* en prenant *ʾiṣrrʿt* comme «a variant (or mistaken spelling) of **ʾiṣrrt*» qui aurait le sens de «bundles, sacks».

⁶⁶ Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 159 ; Fensham, *UF* 3 (1971), p. 24 ; Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), pp. 118, 123-24 ; Pope, *Song of Songs* (1977), p. 76 ; van Zijl, *Baal* (1972), pp. 358, 360 ; Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 148 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartin, *UF* 7 (1975), p. 535 ; Day, *VT* 29 (1979), p. 144 ; idem, *Dragon* (1985), pp. 34, 59, 107 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 85 ; Irwin, *UF* 15 (1983), p. 54.

⁶⁷ Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), p. 124 ; Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), p. 136.

Le sens de *brqm* «foudres» étant clair, on a souvent prêté à *r^ct* le sens du phénomène voisin, c'est-à-dire de «tonnerre». ⁶⁸ Lipiński, ⁶⁹ citant le même verset biblique (Job 36 : 33) pour une racine *mediae infirmae* que Fensham et Pope/Tigay (qui préfèrent le sens de «tonnerre», voir plus bas), trouve ici un sens plutôt abstrait, «les terreurs», tandis que d'autres ont pensé à des «malheurs», de la racine *mediae geminatae*. ⁷⁰ Pour le sens de «tonnerre», on a proposé trois racines : *r^c(rw^c)*, ⁷¹ *r^cd*, ⁷² et *r^cm*. ⁷³ La dérivation de *r^cou* de *r^cm* est difficile dans les deux cas, car *r^c* n'a pas avec certitude le sens précis de «tonnerre» (voir les avis différents sur Job 36 : 33 cités plus haut) et le /m/ de *r^cm* ne devrait pas s'assimiler à la terminaison féminine -t- aussi facilement que le /d/ de la racine *r^cd*; cette dernière racine a aussi l'avantage de signifier «tonner» en arabe («trembler» en hébreu biblique).

La lacune de la fin de la ligne 4 a suscité bon nombre d'hypothèses, la plupart visant une forme verbale à y- préformante : *y[bn]* «il crée», ⁷⁴ *y[šrh]* «il lance», ⁷⁵ *y[ihd]* «il tient», ⁷⁶ *y[lk]* «il s'en va», ⁷⁷ *y[mn]* «il brandit», ⁷⁸ *y[rd]* «il descend». ⁷⁹ On a pensé aussi à des formes nominales comportant une *mater lectionis* -y- : *brqy[h]* «ses éclairs», ⁸⁰ *b rqy[c]* «dans le firmament», ⁸¹ mais le

⁶⁸ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 181 ; idem, *New Year* (1972), p. 8 ; Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 159 (corrigeant le texte en *r^cm*) ; Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), pp. 123-24 ; Fensham, *JNSL* 2 (1972), pp. 86-87 ; Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 148 ; Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 434 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 534-35 ; Day, *VT* 29 (1979), p. 144 ; idem, *Dragon* (1985), pp. 34, 59, 107 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 85 ; Irwin, *UF* 15 (1983), p. 54.

⁶⁹ *UF* 3 (1971), pp. 82-83 ; aussi, Bernhardt, *NERTOT* (1978), p. 221.

⁷⁰ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 558 ; Dahood, *RSP* III (1981), p. 46.

⁷¹ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 181 ; Fensham, *UF* 3 (1971), p. 24 ; idem, *JNSL* 2 (1972), pp. 86-87 ; Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), p. 123 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 535 ; Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), p. 136.

⁷² De Moor, *UF* 1 (1969), p. 181 ; Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), pp. 123-24 ; Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 148, n. 5.

⁷³ Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), pp. 157, 159 (correction du texte). Remarquons en passant que la correspondance entre l'hébreu *r^cm* «tonner, etc.» et l'ougaritique *rgm* (Dahood, *Psalms* I [1966], p. 108 ; idem, *Biblica* 53 [1972], p. 393 ; Stamm, *UF* 11 [1979], pp. 756-57) n'est pas établie de façon certaine, car la racine ne se trouve attestée jusqu'à présent en ougaritique que dans les noms propres (Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 6).

⁷⁴ Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 159, n. 11.

⁷⁵ ≡ *CTA* 4 V 71 (Fisher et Knutson, *ibid.*).

⁷⁶ Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), pp. 118, 124 ; Pope, *Song of Songs* (1977), pp. 76, 536.

⁷⁷ Lipiński, *UF* 3 (1971), pp. 82-83.

⁷⁸ Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 148 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 85.

⁷⁹ Bernhardt, *NERTOT* (1978), p. 221.

⁸⁰ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 181 ; idem, *New Year* (1972), p. 8 ; Sauren et Kestemont, *UF* 3 (1971), p. 215 ; Blau et Loewenstamm, *UF* 2 (1970), p. 29 ; Day, *VT* 29 (1979), p. 144 (autrement dans *Dragon* [1985], pp. 59, 107).

⁸¹ Margulis, *JBL* 90 (1971), pp. 481-82 ; idem, *ZAW* 86 (1974), p. 5.

trait de séparation après *brq* rend cette analyse, déjà fort douteuse du point de vue de l'orthographe ougaritique usuelle, invraisemblable.⁸²

Pour ajouter notre part à la liste de suggestions, nous avons pensé à deux noms qui ont y- comme première lettre et dont le sens pourrait convenir : *y[lnh]*, «le 'bois' d'éclair (est) sa main droite»,⁸³ ou *y[rh]*, «des 'bois' d'éclair (sont) sa forêt» (c'est-à-dire, les arbres de sa forêt serviront à fabriquer la hampe de ses lances qui sont, elles, ses foudres). On pense immédiatement à la grande stèle de «Baal au foudre» de Ras Shamra,⁸⁴ mais sur cette stèle *Ba'lu* tient le «bois» de foudre à la main gauche (dans sa main droite se trouve la massue). Il y a pourtant un parallèle littéraire, un texte où *Ba'lu* a un (bois de) cèdre/sapin (*'arz*) dans sa main droite, à savoir CTA 4 VII 41 *ktgd 'arz b ymnh* «... une lance-*ktgd* (faite) de cèdre/sapin dans sa main droite». Les deux restitutions conviennent aux parallèles iconographiques et littéraires cités, la première directement, une description anthropomorphe, de *Ba'lu* lui-même donc, la seconde indirectement et servant de description de la montagne. La première convient évidemment mieux à la restitution *'q'lh* à la ligne 3 mais celle-là était aussi tout à fait conjecturale.

La restitution d'un nom à la ligne 4 paraît vraisemblable, pour la raison qu'on ne peut plus penser à un verbe à l'imparfait avec préformante y- à la fin de la ligne 3 (avec lequel un imparfait en y- à la fin de la ligne 4 serait en parallèle). Il y a, cependant, bien d'autres restitutions et analyses possibles : on peut penser que le verbe a été rejeté jusqu'à la fin du vers,⁸⁶ ou qu'il y a deux imparfaits aux sujets différents,⁸⁷ ou que la ligne 3 se termine par un verbe, mais au

⁸² On ne peut pas dire «impossible» à cause de la difficulté de lecture, c'est-à-dire, l'emplacement du trait : voir notre discussion plus haut, dans les remarques textuelles (le trait est certain, si la raison de sa proximité du (y) ne l'est pas). Ce trait était déjà indiqué sans commentaire par Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 534, et se trouve également dans *KTU*, *ad loc.* Dietrich et Loretz semblent avoir oublié sa présence dans leur dernière étude de ce texte, car ils ont remarqué au sujet de ce (y) : «y als *mater lectionis* soll hiermit nicht allgemein in Zweifel gezogen werden; die Frage ist nur, ob eine Berechtigung besteht, sie für diese Stelle anzunehmen» (*UF* 17 [1986], p. 135, n. 39 ; tous les traits de séparation sont omis dans la transcription de ce texte aux pp. 129-30).

⁸³ Cfr. le texte accadien *šumma Adad ú-šab-riq-ma qāssu itti N I M . G I R innamir* «if, when Adad makes lightning strike, his hand is seen with a thunderbolt in it» (*CAD B*, p. 104 ; cfr. Pope et Tigay, *UF* 3 [1971], p. 124). Fensham a proposé la restitution plus courte de *y[d]* «la main» (*UF* 3 [1971], p. 24) et Pope et Tigay ont pensé au même mot avec pronom suffixe, rejetant l'idée parce qu'on s'attendrait à *bdh* «dans sa main» (*UF* 3 [1971], p. 124). L'idée de Fensham semble être, et c'est en tout cas la nôtre, que, dans cette description de *Ba'lu* en forme de montagne, la foudre est sa main et les éclairs et le tonnerre sont sa voix.

⁸⁴ *Ugaritica* II (1949), pl. XXIII-XXIV ; cfr. Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 159 ; Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), p. 124 ; Cathcart, *Nahum* (1973), p. 89 ; Bernhardt, *NERTOT* (1978), pp. 212, 221.

⁸⁵ De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 167 ; Sanmartín, *UF* 10 (1978), pp. 447-48. Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 159, n. 10, citent aussi un parallèle littéraire égyptien : «Baal smites thee with the cedar tree which is in his hand» (*ANET*, p. 249).

⁸⁶ Par exemple :

<i>šb't brqm 'q'lh]</i>	Sept éclairs (sont) sa voix,
<i>tmnt 'šr r't</i>	Huit trésors de tonnerre ;
<i>'š brq y[rh]</i>	Il tient le bois d'éclair.

⁸⁷ Par exemple :

<i>šb't brqm 't'š'u]</i>	Sept éclairs s'en vont,
<i>tmnt 'šr r't</i>	Huit trésors de tonnerre ;
<i>'š brq y[šrh]</i>	Le bois d'éclair se lance.

participe,⁸⁸ et que cette forme signale un nouveau paragraphe, comme dans les textes 1 et 7. On doit conclure que les données sont insuffisantes pour arriver à des restitutions certaines—mais la nouvelle lecture à la fin de la ligne a au moins le mérite d'avoir limité le choix en cet endroit.

(5) *r'ish tply tly* *Tallay* lui épouille la tête,
bn 'nh [bt rb] [*Bittu Rabbi*,] «entre les yeux».

Il n'y a que peu d'accord, et sur la division poétique, et sur le sens des mots. La structure du vers précédent est bien établie par le parallélisme *šb't // tmnt*. S'il n'y avait, à l'état original du texte, qu'un mot de plus à la fin des lignes 3 et 4, les considérations d'ordre «métrique» exigeraient que le dernier mot (*y[...]*) de la ligne 4 appartienne à la ligne poétique des mots qui le précèdent, et non pas à la ligne suivante. Ainsi *r'ish* appartiendrait à cette ligne suivante (et des traductions telles que «sa tête est belle entre ses yeux», qui sonnaient déjà faux, deviennent impossibles).

Le mot *tly*, si on se fie aux autres attestations en ougaritique, ne désigne pas la rosée en tant que nom commun,⁸⁹ qui s'écrit toujours *tl*, mais la fille de *Ba'lu*, dont le nom est apparenté, bien sûr, au nom commun.⁹⁰ Cette analyse, admise presque unanimement, jointe à la répartition des lignes poétiques défendue plus haut, mène à trois conclusions : 1) la restitution de *bt rb* à la fin de la ligne devient très séduisante, car ce nom est le matronyme habituel de *Tallay*;⁹¹ 2) en expliquant *tply* il faut s'en tenir à un sens qui convienne à une action de fille envers son père ; 3) pour déterminer le genre du texte il faut tenir compte de la forme du nom *Tallay*, car la rosée s'est divinisée, c'est-à-dire présentée en forme mythologique, et il s'agit ici donc de la description théomorphe (c'est-à-dire avec des traits plus ou moins anthropomorphes) et non pas de la description d'une montagne tout court. Pope et Tigay, tenant trop, nous semble-t-il, au genre de *Göttertypentext*, ont expliqué le mot *tly* comme un pendentif portant l'image de *Tallay* que (la statue de) *Ba'lu* aurait porté sur le front, une espèce de phylactère.⁹² Ici l'explication d'Irwin semble

⁸⁸ Le clou horizontal appartiendrait donc à la première radicale, par exemple :

<i>šb't brqm 'a'lhz]</i>	Sept éclairs il tient,
<i>tmnt 'isr r't</i>	Huit trésors de tonnerre ;
<i>'s brq y[']h[d]</i>	Il tient le bois d'éclair.

⁸⁹ Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 434 ; Dahood, *Or* 48 (1979), p. 98 ; idem, *Religione* (1981), p. 48.

⁹⁰ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 180 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 8 ; idem, *UF* 11 (1979), p. 639 ; Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 159 (sans commentaire, mais écrit avec majuscule dans la traduction—Loewenstamm n'a pas remarqué la majuscule dans sa critique de la traduction «Dew» : *Biblica* 59 [1978], p. 112) ; de même Fisher, *RSP* II (1975), p. 134 ; Fensham, *UF* 3 (1971), p. 24 («This word clearly refers to one of Baal's daughters») ; Lipiński, *UF* 3 (1971), p. 82 ; van Zijl, *Baal* (1972), pp. 358, 360 («dew» dans la traduction mais «one of Baal's daughters» dans le commentaire) ; Margulis, *ZAW* 86 (1974), pp. 5-6 ; Bernhardt, *NERTOT* (1978), p. 221 ; Day, *VT* 29 (1979), p. 148 ; Avishur, *UF* 12 (1980), p. 126. La terminaison -y n'est pas celle des adjectifs dérivés (Johnstone, *Ugaritica* VII [1978], p. 119), la *nisbe*, mais la terminaison -ay de noms féminins (-ay en arabe). Cette terminaison, sans voyelle casuelle, est peut-être attestée en cunéiformes alphabétiques à Ougarit : *PRU* IV (1956), p. 132, RS 17.116 : 3' *dbi-it-ra-i* (s'il s'agit du nom *pdry*).

⁹¹ Ainsi Lipiński, *UF* 3 (1971), pp. 82, 84 ; cfr. Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 189. Nous marquerons ci-dessous notre accord avec Avishur pour faire de *'uz'rt* un nom divin, mais cela n'empêche pas de restituer *bt rb* ici (*Stylistic Studies* [1984], p. 717, n. 3 ; cfr. Dietrich et Loretz, *UF* 17 [1986], pp. 129, 141). Il y a bien de la place dans la lacune pour cette restitution et le fait que la lecture (dt) est devenue impossible au début de la ligne 7 rend vraisemblable, sinon nécessaire, notre suggestion de trouver dans le vers suivant une nouvelle *paire* de divinités. Remarquons enfin que cette restitution donne une «Kolométrie» aussi équilibrée que celle du texte proposé par Avishur ainsi que par Dietrich et Loretz.

⁹² Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), p. 126.

meilleure, car elle peut inclure la notion de personnification de phénomènes météorologiques ; cette personnification nous oblige à écarter une interprétation trop étroite de ce texte en fonction d'une représentation plastique, car nous n'en connaissons pas où l'on voit la déesse de la rosée s'occuper du front du dieu de l'orage. Nous passons ici, donc, du domaine du statique au domaine de l'action, bien que *Ba'lu* lui-même reste aussi solide que la montagne à laquelle il est comparé. Il est peu probable, cependant, que cette action ressortisse à un des mythes principaux déjà connus,⁹³ car, si nous avons compris la structure du vers suivant, deux des actrices de ce passage sont inconnues des grands textes.

Pour expliquer *tply* il nous semble qu'il faut s'en tenir à une racine *ply*. On a donné au verbe⁹⁴ de notre texte, inconnu ailleurs en ougaritique, deux sens principaux, l'un «être merveilleux > beau ; se faire remarquer», en comparaison avec l'hébreu *plh/pʿ* et l'arabe *ply* «séparer»,⁹⁵ l'autre «épouiller», en comparaison avec l'arabe *plw* et le syriaque *pʿ* qui ont tous les deux ce sens.⁹⁶

Remarquons-le pour commencer, l'observation que *ply* n'est pas *pʿ* «être merveilleux»⁹⁷ est juste mais trop limitée. Il existe bien en hébreu la racine *pʿ* avec le sens d'«être merveilleux», mais il existe aussi la racine qui signifie la séparation sans nuance négative, la séparation qui avoisine donc au merveilleux (par. ex., Ps. 139 : 14 *nplyty*). On peut évidemment dire que ce sens n'est qu'un reflet du phénomène bien connu et relativement tardif de l'assimilation des racines *tertiaie*-*y* aux racines *tertiaie*-*h*. Cependant, il n'y a pas de racine *pʿ* en arabe avec le sens voulu, tandis qu'il y a bien un verbe *ply* «être séparé» et on pourrait voir dans la racine en hébreu le développement sémantique «être séparé» > «se distinguer, être spécial». Il nous semble donc téméraire de rejeter d'emblée un sens comme «*Tallay* a rendu sa tête spéciale (d'une façon encore imprécise)». Mais nous avouons ne pas voir une interprétation à partir de ce sens de *phy* qui convienne à ce vers : «rendre beau» serait banal mais convenable, mais on se demande pourquoi on aurait choisi ce verbe pour exprimer cette nuance quand la racine *ypy* «être beau» existe en ougaritique, et en même temps cette nuance précise de *ply* n'est pas connue ailleurs. Le sens d'«être visible ; se distinguer» (ang. «be conspicuous») convient au texte mais le développement sémantique n'est pas attesté.⁹⁸ Nous ne

⁹³ Voir notre discussion dans l'introduction ainsi que dans la conclusion de ce chapitre et dans le chap. X.

⁹⁴ Quant à l'explication comme nom, et pas comme verbe (Pope et Tigay, *UF* 3 [1971], p. 126), la terminaison *-ay* n'est pas interchangeable avec *-atu* et la comparaison avec l'hébreu *tʿpillāh* n'est donc pas évidente. Quand on pense au milieu restreint et à la date tardive du sens de «phylactère», la comparaison devient invraisemblable.

⁹⁵ De Moor, *UF* 1 (1969), pp. 180-81 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 8 ; idem, *UF* 11 (1979), p. 639 ; Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 159 ; Fisher, *RSP* II (1975), p. 134 ; Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), pp. 112, 119 ; Fensham, *UF* 3 (1971), p. 24 ; Lipiński, *UF* 3 (1971), pp. 82, 84 ; van Zijl, *Baal* (1972), p. 358 ; Margulis, *ZAW* 86 (1974), pp. 5-6, 14 (avec une traduction fantaisiste, «perch» = «se percher, dit d'un oiseau») ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 189 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 534-35 ; Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), p. 141 ; Bernhardt, *NERTOT* (1978), p. 221 : «the noble (?) Talaya» ; Day, *VT* 29 (1979), p. 148 ; Dahood, *Religione* (1981), p. 48 ; Irwin, *UF* 15 (1983), p. 54.

⁹⁶ Sauren et Kestemont, *UF* 3 (1971), p. 215 ; Avishur, *UF* 12 (1980), p. 126 ; idem, *Stylistic Studies* (1984), pp. 715-18, qui trouve le même sens en hébreu mishnique, où il exprime, selon le savant israélien, l'examen de pots pour trouver et enlever (*√ml* !) la vermine.

⁹⁷ Loewenstamm, *Biblica* 59 (1978), p. 112.

⁹⁸ Lipiński décrit la première ligne de ce vers comme une «expression mythologique d'une image visuelle—celle du 'nuage de rosée' au sommet de la montagne» (*UF* 3 [1971], p. 85), mais pour arriver à cette explication il faut donner à *tply* le sens de «se distinguer» comme image visuelle ! Or, dans les versets bibliques qu'il cite pour établir ce sens (*Ex.* 8 : 18 ; 9 : 4 ; 11 : 7 ; 33 : 16) il n'est nullement parlé de «visibilité» en tant que telle, mais de «séparation», de «distinction» entre deux groupes.

croions pas non plus qu'on emploierait ce verbe pour la notion de «se séparer en coulant (en parlant de la rosée)».⁹⁹

Nous passons donc au verbe qui signifie «examiner» dans le sens large en arabe et en syriaque, et «épouiller» dans le sens étroit. Nous avons été très sceptique envers ce genre d'explication, mais l'importance des actes de «grooming», c'est-à-dire de soins corporels mutuels, dans les sociétés dites «primitives» et parmi les primates, nous a fait penser que la description du comportement de *Tallay* pourrait très bien faire allusion aux soins qu'est censée prodiguer une jeune fille à son père. Pour l'importance de cet acte dans une société qui n'est pas si primitive que cela, celle de Montaillou au 14^e siècle, nous citerons le livre bien connu de Le Roy Ladurie, où on trouvera une description de l'épouillage et une analyse de son importance sociale.¹⁰⁰ Le problème qui reste pour notre texte est celui-ci : l'épouillement est convenable de la part d'une fille envers son père, mais comment cet acte convient-il à une fille qui s'appelle «Rosée» envers son père «Maître (de l'orage)» ? Il nous paraît nécessaire de dire qu'on est passé franchement du domaine de la représentation plastique au domaine de la description d'actes accomplis par des dieux.¹⁰¹

Pour les structures dans lesquelles se trouvent *bn 'nh* et d'autres expressions semblables, voir Avishur, *UF* 12 (1980), pp. 125-33 ; idem, *Stylistic Studies* (1984), pp. 715-18. Que cette expression soit en parallélisme avec *r'is* et *qdqd* ne veut pas dire qu'elle n'a pas de sens propre, comme Avishur semble vouloir le laisser entendre ; mais il est bien entendu qu'on ne peut pas faire de l'exégèse détaillée sur les parallélismes poétiques quels qu'ils soient.¹⁰²

(6) *'uz'rt tml' 'isdh* *'Uz'aratu* lui frotte les pieds,
qrn[h...](7) bt 'lh *Bt 'lh*, les cornes.

A notre avis, ce vers, si difficile épigraphiquement et du point de vue du vocabulaire, avait une structure étroitement parallèle au vers précédent, les phrases *'uz'rt* et *bt 'lh* sont donc des noms de déesses, peut-être d'autres filles de *Ba'lu*, et l'action qui s'y déroule continue l'action du vers précédent. Les quelques auteurs qui ont déjà expliqué *'uz'rt* comme un nom divin ont proposé chacun des lectures et divisions poétiques différentes pour les lignes 6 et 7.¹⁰³ Lipiński¹⁰⁴ a bien vu que la copie dans *Ugaritica V* ne donne au premier signe de la ligne 7 que deux clous verticaux¹⁰⁵ et il a lu en fonction de la copie: {[nš](7)št}, avec le sens de «briller». Avishur, cinq ans puis neuf ans¹⁰⁶ après la

⁹⁹ Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 434 : «La rosée *sillonne* sa tête» (en note : «*tply* signifie peut-être 'se sépare'»).

¹⁰⁰ *Montaillou* (Paris : Gallimard, 1975), pp. 203-6.

¹⁰¹ Tout au plus pourrait-on dire que la rosée personnifiée, en coulant parmi les cheveux de *Ba'lu* (comme la rosée dans la verdure d'une montagne) nettoie sa tête ; mais là on est bien loin du sens d'«examiner, épouiller».

¹⁰² Kugel, *Idea* (1981).

¹⁰³ Aux commentateurs que nous allons citer, il faut ajouter Gordon (*UT Supplement* [1967], p. 550 ; *Berytus* 25 [1977], p. 127), qui comprend *'uz'rt* comme «the name or epithet of a goddess», mais qui ne donne pas de texte pour la ligne suivante.

¹⁰⁴ *UF* 3 (1971), pp. 82, 85 ; suivi par Bernhardt, *NERTOT* (1978), p. 221.

¹⁰⁵ Pope et Tigay (*UF* 3 [1971], pp. 118, 128 ; Pope, *Song of Songs* [1977], p. 76) ont suggéré la lecture (m) ([r]m't) > *rm* «s'élever», qui ne convenait pas à la copie et qui s'est révélée impossible au cours de notre collation.

¹⁰⁶ *UF* 12 (1980), p. 126 ; *Stylistic Studies* (1984), pp. 715-18.

publication de la lecture {b*t},¹⁰⁷ ne s'y est pas fié et donne la lecture douteuse de Virolleaud (qui mettait en outre un point d'interrogation : {d(?)t}).¹⁰⁸ Irwin, en 1983, a aussi retenu la lecture de Virolleaud, sans son point d'interrogation.¹⁰⁹ Dietrich et Loretz, après avoir proposé en 1975, avec Sanmartín, la bonne lecture ({b*t}), sont revenus en 1986 à *dt* ({d*(!t)}; voir ici la note 107). Ainsi la lecture certaine {bt} (voir nos notes textuelles), capitale pour l'interprétation de *ʔuzʕrt*, ne figure dans aucun de ces travaux dont les auteurs ont eu le mérite de discerner la nature de *ʔuzʕrt*.

La correspondance entre l'hébreu *zʕr* «petit», *šʕr* (même sens), l'araméen *zʕr* «petit», l'ougaritique *šgr* «petit», et ce mot *ʔuzʕrt* est difficile à déterminer,¹¹⁰ mais nous sommes en principe d'accord avec de Moor¹¹¹ que *zʕr* serait un développement tardif en hébreu à partir de *šʕr* (<*šgr*>); en tout cas, la racine en hébreu biblique ne semble pas avoir le sens de «clairsemé» qu'on trouve pour la racine arabe, mais plutôt celui de «petit». Regardant de près *zʕr* en arabe, une fois au-delà du sens sexuel obligatoire («cohabiter»), la notion principale semble être «clairsemé» (se dit de poils, de plumes, d'herbes, de plantes en général),¹¹² et on passe de là à celle de «méchanceté». ¹¹³ Si on pense seulement au sens étymologique de *zʕr*, sans tenir compte des locutions idiomatiques de l'arabe, on pourrait penser à un sens de «(gouttes de pluie) clairsemées», car les noms des autres filles de *Baʕlu* semblent se rapporter aux phénomènes de fécondité.¹¹⁴ Comme parallèle biblique il

¹⁰⁷ Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 534, avec traduction mais sans commentaire épigraphique. La même lecture se trouve dans *KTU*, *ad loc.* Dans *UF* 17 (1986), p. 129, Dietrich et Loretz proposent la lecture/interprétation {d*(!t)}.

¹⁰⁸ *Ugaritica* V (1968), p. 557. Dans *UF* 12, Avishur cite *KTU* comme référence pour la lecture *dt* ! Dans *Stylistic Studies*, il présente en détail les lectures proposées depuis le début mais sans discuter les données épigraphiques. L'analyse d'Avishur comporte aussi une syntaxe invraisemblable : il traduit *ʔišdh qrn[h]* «its base of the horns», apparemment comme expression, ou bien au génitif, ou bien juxtaposée; dans le second cas le pronom de *ʔišdh* se référerait à *qrn[h]* (dont il ne traduit pas le pronom !); ceci parce qu'il prend *ʔišd* au sens de la base des cornes et non de la «base» de *Baʕlu*. Nous ne voyons pas d'inconvénient à l'idée elle-même, mais il ne faut pas poursuivre l'idée aux dépens de la structure syntaxique du texte. Sauren et Kestemont ont eu la même idée quant au sens de *ʔšd* (*UF* 3 [1971], p. 215) et l'ont habillée dans une syntaxe plausible, prenant le -h de *ʔišdh* comme locatif : «à la base». Nous ne voyons toujours pas, cependant, comment intégrer cette idée à la lecture {bt} (ligne 7) dans une interprétation suivie du vers.

¹⁰⁹ *UF* 15, p. 54

¹¹⁰ Lipiński, *UF* 3 (1971), pp. 82, 84; van Zijl, *Baal* (1972), p. 361; Margulis, *ZAW* 86 (1974), pp. 8, 14; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 534-35, traduisent «die Kleine» (cfr. Loretz, *UF* 15 [1983], pp. 59-61, étudiant le mot «klein» en ougaritique, sans parler de ce texte); Bernhardt, *NERTOT* (1978), p. 221.

¹¹¹ *UF* 11 (1979), p. 639.

¹¹² De Moor préfère ce sens dans notre texte : *UF* 1 (1969), pp. 180, 181; *New Year* (1972), p. 8; *UF* 11 (1979), p. 639. Sauren et Kestemont (*UF* 3 [1971], p. 215, n. 116) pensent au même sens, prenant {ʔu} comme conjonction et {zʕrt} comme schème D avec le sens d'«épiler».

¹¹³ Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire* (1940) I, p. 990. C'est le sens qu'ont préféré Pope et Tigay pour notre texte : *UF* 3 (1971), pp. 118, 128; *Song of Songs* (1977), p. 76. En principe, l'arabe *dʕr* «terrifier», cité par Johnson, *Ugaritica* VII (1978), pp. 112, ne servira pas de repère étymologique à cause du /d/. On peut dire la même chose, *mutatis mutandis*, de la racine *zgr* «déborder» citée par Caquot (*ACF* 74 [1974], p. 434).

¹¹⁴ Nous rappelons que la liste «canonique» est :

<i>pdry bt ʔar</i>	«La grasseuse» fille de «rosée/miel»
<i>tly bt rb</i>	«La rosée» fille de «pluie»
<i>ʔarsy bt yʕbdr</i>	«La terreuse» fille de «la génération est large».

est peut-être légitime de citer, avec Irwin,¹¹⁵ le mot *š^cīrīm*, un *hapax legomenon* en *Deut.* 32 : 2, où il se trouve en parallèle avec *mīr*, *tl*, et *rbybym*.¹¹⁶ Il existe aussi, peut-être, un parallèle encore plus proche, du point de vue grapho-phonétique : dans le texte araméen d'Ahiqar on trouve le proverbe suivant : *z^cyr kšph mn brq* «sa colère [du roi] est plus *z^cyr* que le foudre». On veut, bien sûr, un sens comme «foudroyant». Lindenberger¹¹⁷ a pensé à un développement sémantique du sens bien connu en araméen de «petit», ici «rapide». Lipiński, sans citer ce texte d'Ahiqar, avait essayé de lier les racines *z^cr* en arabe et en araméen, et a donné au nom de la fille de *Ba'lu* le sens «cadette».¹¹⁸ Est-il possible que le proverbe araméen remonte à une racine nord-ouest sémitique indépendante de la racine *z^cr* «petit» (quelle que soit l'origine de celle-ci et quels que soient ses rapports avec les racines *šgr*¹¹⁹ et *z^cr* en arabe), un usage en rapport avec un phénomène météorologique ? En effet, un sens de «(gouttes de pluie) rapides»¹²⁰ conviendrait beaucoup mieux à un nom de fille de *Ba'lu* que le sens de «clairsemé».

Si ce sens bien hypothétique d'une forme de pluie s'avère le meilleur d'après le contexte, où chercher le sens de *bt 'lh* ?¹²¹ Si le *-h* fait partie de la racine, nous ne connaissons comme point de repère que l'arabe, où la racine *'lh* signifie «être étourdi», et où l'on trouve le mot *'ālih-* comme nom de l'autruche femelle.¹²² Cela ne nous aide pas beaucoup et on doit explorer la possibilité que le *-h* soit suffixe : ou bien pronom, «fille de son/sa *'l*»,¹²³ ou bien le suffixe locatif/adverbial, qui donnerait peut-être un sens «(celle d')en haut». Rappelons le mot hébreu *t^cālāh* qui désigne plusieurs systèmes hydrologiques (canalisation, fossé, conduit). On arrive donc aux sens de «(pluie) rapide» fille de «rigole» pour ces deux noms-sens bien hypothétiques mais qui vont au moins dans le même sens que les autres noms des filles de *Ba'lu*.

¹¹⁵ UF 15 (1983), p. 56. Le rapport entre les sifflantes n'est pas bon, mais on a un cas semblable dans le mot ougaritique *qbb*, qui semble être apparenté à l'hébreu *šābīb* à cause de l'association dans les deux langues avec le feu (*šbt*, *šš*).

¹¹⁶ Il n'est pas sans intérêt de noter que des mots apparentés à deux de ces trois termes ont servi de bases pour le nom de la fille et le matronyme du vers précédent, *Tallay* [*bittu rabbi*].

¹¹⁷ *Ahiqar* (1983), p. 82.

¹¹⁸ UF 3 (1971), p. 84.

¹¹⁹ La différence originale entre les deux racines en araméen aurait certainement consisté (compte tenu des formes ougaritiques *šgr* : *z^cr*) au moins en la distinction /*'*/ : /*g*/ et une différence des sifflantes est aussi possible—le problème ici, c'est l'origine de la racine araméenne signifiant «petit» (la racine *z^cr* est-elle originale, remonte-t-elle à une forme *zgr*, ou sommes-nous en présence du développement secondaire d'une racine primitive *šgr* ?).

¹²⁰ Irwin traduit «She of the Rain», traduction fondée uniquement sur *Deut.* 32 : 2.

¹²¹ Dietrich, Loretz, et Sanmartín, les seuls à proposer une traduction à partir d'un texte comportant la lecture (bt) (UF 7 [1975], p. 534), divisaient le texte autrement, plaçant une fin de ligne après *bt*. Pourtant, leurs lignes sont tellement déséquilibrées du point de vue des quantités «métriques», et elles révèlent des syntaxes tellement désordonnées, que nous ne pouvons pas accepter cette division. Apparemment en désespoir de cause, ils ont abandonné la lecture (bt) dans UF 17 [1986], p. 129 (voir notre note 107).

¹²² Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire* (1940) II, p. 352. La racine ne se trouve même pas dans les grands dictionnaires de Lane et de Dozy mais elle est dans celui de Freitag.

¹²³ M. A. Caquot nous a suggéré cette analyse au moment de la leçon au Collège de France. On pourrait penser au mot hébreu *'ul* «nourrisson, petit» ou, puisqu'il s'agit de la description d'une montagne, de *'āleh* «branches, verdure». Mais ces sens ne conviennent pas très bien et on ne connaît aucun nom de fille de *Ba'lu*, ni de matronyme de ces filles, qui comporte le pronom suffixe.

Cette analyse nous paraît la meilleure, mais il faut noter qu'il n'est pas certain que les deux vers aient la même structure, que *bt rb* soit à restituer dans le vers précédent, et, donc, que *bt 'lh* soit un nom divin. Remarquant que cette ligne est un peu courte du point de vue de la quantité «métrique», on pourrait songer, comme Lipiński pour sa lecture {lnš}št), à voir en *bt* les deux dernières lettres d'un mot qui aurait commencé à la ligne précédente. Il est vrai qu'il n'y a pas de mots divisés sur deux lignes dans ce qui reste de ce texte, mais nous en avons vu des cas dans les deux premiers textes et la possibilité demeure.¹²⁴ Il s'agirait alors probablement d'un verbe, au participe ou au parfait, avec *'uz'rt* pour sujet si le texte est réparti comme nous le faisons, avec *qrn[...]* pour sujet si on rattache *'uz'rt tml* *'iśdh* au vers précédent.¹²⁵

Si *'uz'rt* est bien sujet de *tml*, et si *'iśdh*, qui signifie d'un commun accord «fondement > jambe, pied»,¹²⁶ en est bien l'objet, le verbe doit être proche dans son sens de l'hébreu *mll* «frotter». ¹²⁷ Ce verbe n'est attesté dans la Bible qu'en *Prov.* 6 : 13, où on trouve la description suivante du *'ādām b'liyya'al* :

<i>qōreš b'ēnāyw</i>	Qui cligne des yeux,
<i>mōlēl</i> ¹²⁸ <i>b'raglāyw</i>	Qui tape du pied (lit. : frotte avec ses pieds),
<i>mōreh b'ēšb'ōtāyw</i>	Qui désigne du doigt (lit. : indique avec ses doigts).

Il est difficile pour nous, modernes, de savoir exactement ce que ces gestes signifiaient autrefois ; mais l'usage en hébreu mishnique d'un verbe *mll* pour frotter les graines et les pots¹²⁹ pour les nettoyer pourrait indiquer le genre d'acte ainsi que son but dans notre texte : la «pluie serrée» qu'est,

¹²⁴ N'oublions pas, cependant, que RS 24.245 est d'une autre main que celles de ces deux premiers textes.

¹²⁵ Ainsi Lipiński, *UF* 3 (1971), p. 82. Cette analyse serait préférable, car selon la première on aurait la séquence comportant un premier verbe à l'imparfait et un second verbe qui serait au participe ou au parfait, succession peu usitée dans ces textes.

¹²⁶ Si on est d'accord pour le sens général, on ne peut pas en dire autant du point de référence corporel : Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 558 : «jambe» ; Gordon, *UT Supplement* (1967), p. 550 : «legs» (de même dans *Berytus* 25 [1977], p. 127) ; de Moor, *UF* 1 (1969), p. 180 : «legs» (de même dans *New Year* [1972] II, p. 8 ; *UF* 11 [1979], p. 639) ; Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 159 : «leg» (de même Fisher dans *RSP* II [1975], p. 134) ; Lipiński, *UF* 3 (1971), pp. 82-84 : «pieds» = phallus ; Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), p. 118 : «feet» ; Sauren et Kestemont, *UF* 3 (1971), p. 215 : «la base (des cornes)» ; van Zijl, *Baal* (1972), p. 358 : «thighs» ; Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 434 : «le bas de ses reins» ; Margulis, *ZAW* 86 (1974), pp. 6-10, 14 : «roots» ; Bryce, *JBL* 94 (1975), pp. 31-32 : «feet» ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 534 : «sein Fundament» ; Dietrich et Loreta, *UF* 17 (1986), p. 141 «seine Beine» ; Avishur, *UF* 12 (1980), p. 126 : «base (of the horns)» (de même dans *Stylistic Studies* [1984], p. 718) ; Irwin, *UF* 15 (1983), p. 54 : «legs».

¹²⁷ De Moor, *UF* 1 (1969), pp. 180-81 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 8 ; idem, *UF* 11 (1979), p. 639 ; Lipiński, *UF* 3 (1971), pp. 82, 84 ; Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), pp. 118, 128 («stamp») ; Pope, *Song of Songs* (1977), p. 76 ; Sauren et Kestemont, *UF* 3 (1971), p. 215 ; van Zijl, *Baal* (1972), p. 358 («attacks») ; Caquot, *ACF* 74 (1974), p. 434, n. 3 ; Margulis, *ZAW* 86 (1974), pp. 6-8, 14 ; Bryce, *JBL* 94 (1975), pp. 31-32 («pawing or stamping of the feet») ; Avishur, *UF* 12 (1980), p. 126 ; idem, *Stylistic Studies* (1984), p. 718 ; Irwin, *UF* 15 (1983), p. 54 ; Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), p. 141 «sie streichelt». Le verbe *mll* «parler» est hors de propos (Johnstone, *Ugaritica* VII [1978], pp. 112 ; Fisher et Knutson, *JNES* 28 [1969], p. 159 ; Fisher, *RSP* II [1975], p. 134). Nous ne comprenons pas la traduction «covers» de Bernhardt (*NERTOT* [1978], p. 221).

¹²⁸ Ce *Qal* nous incite à analyser de la même façon ce verbe dans RS 24.245.

¹²⁹ Avishur, *Stylistic Studies* (1984), p. 718.

ex hypothesi, la fille ʿuzʿrt, et la «rigole» céleste qu'est, également, le matronyme bt ʿlh, frottent, qui les pieds de Baʿlu, qui ses cornes, pour les nettoyer.¹³⁰

Quant à ces cornes, Culican a remarqué que ce texte fournit un témoignage littéraire que Baʿlu portait des cornes, témoignage qui manquait dans les représentations plastiques qui sont censées dépeindre cette divinité.¹³¹ Les grands dieux sont souvent dépeints sur les sceaux comme porteurs de cornes multiples; on ne s'étonnera donc pas de trouver cette mention de cornes, surtout dans un texte où la divinité est décrite comme montagne, car le mot *qrn* peut désigner dans plusieurs langues sémitiques des aspects de la montagne.¹³²

rʿiṣh b glt b šm[m] Sa tête (est) dans l'averse dans les cieux;

(8) [—] ʿil tr ʿit [Avec] (ce) dieu se trouve l'eau abondante.

La grande difficulté dans la première ligne de ce vers, c'est le mot *glt*, qui se trouve aussi, comme tous les commentateurs l'ont signalé, dans un des grands mythes, CTA 4 V 69:

wn ʿap ʿdn mtrh bʿl «Baʿal va fixer l'heure de sa pluie,

yʿdn ʿdn tkt b glt l'heure du jaillissement des flots».¹³³

Le mot se trouve aussi dans un contexte très lacunaire (CTA 8: 13) et on voit une forme verbale de la même racine dans RS 19.39: 5 (PRU V [1965], texte 1 = KTU 1.92) *w tgl̄t thmt*, un texte qui a d'autres rapports avec nos textes para-mythologiques.¹³⁴ Le *w-* précédant *tgl̄t* dans ce dernier texte semble indiquer que *thmt* est ou bien sujet ou bien complément d'objet direct du verbe et on a pensé donc que *tgl̄t* exprime l'agitation des eaux de la *thmt*. Pour ce sens on a comparé *gl̄s* en hébreu qui se dit de troupeaux qui «bondissent» sur les collines (Cant. 4: 1; 6: 5)¹³⁵ et qui, en hébreu mishnique, se dit de l'eau qui bout.¹³⁶ Si ces comparaisons sont justes, l'image serait celle du dieu qui a les pieds dans les eaux d'en bas et la tête dans les eaux d'en haut. On pense immédiatement au

¹³⁰ Nous sommes donc pleinement d'accord avec Irwin qu'ici la notion est celle du nettoyage et que l'image est ici plus appropriée à un récit qu'à une représentation plastique (UF 15 [1983], p. 56). Par contre, l'intention de la mention de ʿiṣd était peut-être d'évoquer l'action des eaux d'en bas. Pour éclaircir ce point il faudrait connaître le sens précis de ʿuzʿrt.

¹³¹ RSF 4 (1976), p. 63.

¹³² Margulis, ZAW 86 (1974), pp. 12-13.

¹³³ La traduction est celle de Caquot, Szyner, Herdner, TO (1974), p. 207 (cfr. Caquot, ACF 74 [1974], p. 434, qui traduit *glt* dans notre texte «déferlement»). Pour le sens «agitation, etc.», voir Virolleaud, CRAI 1956, p. 61; idem, Ugaritica V (1968), p. 558; Dahood, Sacra Pagina I (1959), p. 273; Dietrich et Loretz, BiOr 23 (1966), p. 129 (explication abandonnée par Loretz, AAAS 29-30 [1979-80], p. 186, à cause du sens évident de RS 24.245!; cfr. Dietrich et Loretz, UF 17 [1986], p. 142); Gordon, UT Supplement (1967), p. 551; Greenfield, PICSS (1969), p. 99; Lipiński, UF 3 (1971), pp. 82, 86-87; Margalit, Matter (1980), p. 215, n. 1.

¹³⁴ Ligne 16 *tšlhm yrh* avec texte 1 et ligne 31' *šmh rgbt* avec texte 4.

¹³⁵ Textes cités par Fisher et Knutson (JNES 28 [1969], p. 159, n. 17; cfr. Fisher, RSP II [1975], p. 134) pour la traduction de notre texte par: «His head is descending from the heave[ns]». On se demande à quoi correspond la traduction, que la tête de la divinité descendrait des cieux (a-t-il été décapité?). Dijkstra (UF 15 [1983], p. 30) a traduit *glt* dans CTA 8: 13 par «descend», sans remarque sur RS 24.245.

¹³⁶ Greenfield, PICSS (1969), p. 99. Pope (Song of Songs [1977], pp. 459-60) semble considérer favorablement une traduction des textes du Cantique qui relèverait de l'explication de RS 19.39 comme une agitation d'eau, mais à la p. 76 du même livre il maintient la traduction par «snow (?)» pour *glt* dans notre texte.

sommet du mont Casius, souvent enveloppé de nuages et où les orages se soulèvent rapidement,¹³⁷ et à la description dans le livre de la Genèse de la création et du déluge, où les eaux d'en haut et d'en bas sont conçues comme deux entités distinctes. Malgré la faiblesse des appuis du sémitique comparé pour le sens d'«être agité»,¹³⁸ il nous semble que les difficultés dans l'explication la plus commune de *gl̄t*, c'est-à-dire qu'il s'agirait d'un sens de «neige» (≡ arab. *ṭalg-*),¹³⁹ sont encore plus grandes, parce qu'elle suppose la métathèse (*gl̄t* ≡ *ṭlg*) et parce que ce serait *thmt* qui produit la neige dans RS 19.39 : 5.¹⁴⁰

Selon Dietrich et Loretz¹⁴¹ la répartition poétique de ce vers doit être *r'īsh b gl̄t // b šm[m...]* pour permettre aux deux locutions prépositives d'être en parallèle. Nous ne pouvons pas accepter cette répartition car la première ligne du vers serait extrêmement courte. Les mots *r'īsh b gl̄t* dans le sens voulu par les savants de Münster seraient à vocaliser *ra'šuhu bigaltī* (= 2/6/14), ce qui constituerait la ligne de loin la plus courte du texte. De plus, argument positif, le parallélisme «interne», ce que nous avons dénommé «half-line or internal parallelism»,¹⁴² est une forme de parallélisme tout aussi valable que le parallélisme «normal».¹⁴³

La seconde ligne de ce vers est difficile à cause de la lacune à combler au début de la ligne 8, de l'explication à donner pour *ṭr*, et du mot *ṭt*, sémantiquement faible. Commenant par le deuxième de ces problèmes, on doit se demander pourquoi on parlerait de «taureau»¹⁴⁴ au milieu d'une description de *Ba'lu*, dieu de l'orage; car il s'agirait ou bien de ce titre appliqué à *Ba'lu*,¹⁴⁵ appellation

¹³⁷ Schaeffer, *Syria* 19 (1938), p. 325. Le fait que le sommet du Mont Casius est recouvert de neige une partie de l'année ne nous oblige pas à interpréter notre texte dans ce sens-là; la référence peut être aux nuages et aux orages qui entourent le sommet (*r'īsh b gl̄t*!).

¹³⁸ Voir notre discussion plus haut et les notes 133-36.

¹³⁹ De Moor, *UF* 1 (1969), pp. 180-82; idem, *New Year* (1972) II, p. 8; idem, *UF* 11 (1979), p. 639; de Moor et Dijkstra, *UF* 7 (1975), p. 186, n. 130; Margulis, *JBL* 90 (1971), p. 482, n. 7; idem, *ZAW* 86 (1974), pp. 10-12 (première explication; la seconde = «chauve»; les deux sont abandonnées dans *Matter* [1980], p. 215, n.1); Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), pp. 118, 128-29; Pope, *Song of Songs* (1977), p. 76; Sauren et Kestemont, *UF* 3 (1971), p. 215; van Zijl, *Baal* (1972), p. 358; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 534-35; Loretz, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 186; Dietrich et Loretz, *UF* 17 [1986], p. 142; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 3; idem, *UF* 15 (1983), p. 4; Irwin, *UF* 15 (1983), p. 54.

¹⁴⁰ La morphologie et la syntaxe d'une interprétation par «elle [une divinité ou autre nom féminin] fait neiger sur *thmt*» sont difficiles (cfr. de Moor, *UF* 1 [1969], p. 182: sujet = *ʿllyt* «the Upper Flood») à cause du manque de préposition, et parce qu'on s'attendrait au schème *Šaphel*, comme le *Hip̄hil* en hébreu (pourant, en arabe la première forme peut signifier «faire tomber de la neige sur quelqu'un»: Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire* [1940] I, p. 233). Cfr. en ougaritique *mšmṭr* «celui qui fait pleuvoir» (RIH 78/9 + 17 verso 3'; Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 [1980], p. 346).

¹⁴¹ *UF* 17 (1986), p. 142.

¹⁴² *Parallelism* (1987).

¹⁴³ Voir Watson, *UF* 17 (1986), pp. 345-56, et la bibliographie qu'il cite.

¹⁴⁴ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 558; Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 159; Fisher, *RSP* II (1975), p. 134; de Moor, *New Year* (1972) II, p. 8; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 534; Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), p. 142.

¹⁴⁵ Lipiński, *UF* 3 (1971), pp. 82, 87; Bernhardt, *NERTOT* (1978), p. 221.

inattendue, ou bien de l'arrivée à l'improviste du grand dieu *'Ilu*,¹⁴⁶ dont le titre est *tr 'il*, non pas *'il tr* (comme plusieurs des commentateurs cités l'ont signalé). Du point de vue épigraphique, la présence probable d'un trait de séparation devant le premier signe, {h, 'i}, empêche de prendre ce signe, suivi de {l}, comme les deux dernières lettres d'un mot plus long.¹⁴⁷ L'explication de *tr* comme désignant l'abondance d'eau¹⁴⁸ est donc la meilleure (cfr. *trrt* dans notre texte 7 : 64).

Il s'ensuit de ce sens de *tr* que *'il* est un appellatif, selon l'usage dans le texte 2, et qu'il se rapporte à *Ba'lu* lui-même. Nous restituons donc une préposition au début de la ligne 8 pour exprimer le rapport entre la divinité décrite et l'expression «il existe de l'eau abondante». Quelle que soit la restitution, la particule *'it* exprime l'existence, non pas l'attribut, et nous ne pouvons pas être d'accord avec ceux qui font de *'it* la copule de l'expression précédente¹⁴⁹ ou de l'expression suivante.¹⁵⁰

ph k it gbt [...]

Sa bouche est comme deux nuées [de rosée ?],

(9) [—(—)]*m' k yn ddm*

[Les lèvres] comme le vin de jarres.

Tous sont d'accord que *ph* signifie «sa bouche», presque tous que *k it* signifie «comme deux»,¹⁵¹ et presque tous que *gbt* signifie «nuage» (≡ *ʿāb* en héb.).¹⁵² Par contre, il est probable qu'il existe un trait de séparation après *gbt*, et on ne peut donc pas lire *gbtm* «deux nuées», comme le mot «deux» exigerait.¹⁵³ A cause de ce trait de séparation, qu'en toute hypothèse on ne s'attendrait pas à trouver à la fin d'une ligne, et parce que cette ligne serait la plus courte ligne initiale d'un vers dans ce texte (3/8/19) si elle terminait en *gbt*, il faut croire qu'un autre mot suivait *gbt*

¹⁴⁶ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 180 (changement d'avis dans *New Year* [1972] II, p. 8); Sauren et Kestemont, *UF* 3 (1971), p. 215; Margulis, *ZAW* 86 (1974), pp. 13-14; Tarragon, *Culte* (1980), p. 22; Irwin, *UF* 15 (1983), p. 54; Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), p. 142 (nouvelle répartition et analyse du texte par rapport à Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 534).

¹⁴⁷ Ainsi déjà Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 534. On a proposé de lire {[b 'ah]} «de la tente» (Fisher et Knutson, *JNES* 28 [1969], p. 159; Fisher, *RSP* II [1975], p. 134), {[yk]pl} «il redouble» (Lipiński, *UF* 3 [1971], pp. 82, 87), {[l rg']} «aux pieds» (Pope et Tigay, *UF* 3 [1971], pp. 118, 129), et {[yš]il} «on a demandé» (de Moor, *New Year* [1972], p. 8).

¹⁴⁸ Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), pp. 118, 129; Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 148, n. 8.

¹⁴⁹ Irwin, *UF* 15 (1983), p. 54: «El the Bull is he».

¹⁵⁰ «... sa bouche est comme...»: Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 159; Fisher, *RSP* II (1975), p. 134; Lipiński, *UF* 3 (1971), pp. 82, 87; Margulis, *ZAW* 86 (1974), pp. 13-14; Bernhardt, *NERTOT* (1978), p. 221; Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), p. 142. De Moor a divisé le texte comme nous le faisons, au début sans traduire *tr* (*UF* 1 [1969], p. 180), ensuite en prenant *tr 'it* comme une question sur l'existence d'un taureau: «Is there a bull?» (*New Year* [1972] II, p. 8).

¹⁵¹ A notre connaissance seul de Moor pense trouver en *k it* le mot arabe pour «crème» ou «épaisseur» (*UF* 1 [1969], p. 182; *New Year* [1972] II, p. 8).

¹⁵² C'est encore de Moor qui propose une autre interprétation: *gbt* ≡ l'arab. *gbb*, qui donne des mots pour «lait», «(animal d')engrais», «chair qui pend sous le menton» (*UF* 1 [1969], p. 182; *New Year* [1972] II, p. 8). Tarragon pense qu'il s'agit du lieu cultuel qui s'appelle *gb* mais il n'ose pas traduire (*Culte* [1980], pp. 22-23); nous avouons ne pas partager sa préférence pour un lieu cultuel. D'abord il ne s'agit pas de *'Ilu* comme il le croit, mais de *Ba'lu*; en outre toutes les images sont tirées de la montagne et nous n'avons rien trouvé d'autre dans ce texte qui fasse appel au culte pratique.

¹⁵³ Fisher et Knutson ont hésité devant la lecture (*gbm*) (*JNES* 28 [1969], pp. 157, 159; *UF* 3 [1971], p. 356) mais le trait vertical qu'on voit après le clou horizontal est beaucoup trop mince pour être le clou vertical du (*m*).

dans l'état primitif du texte. Pour que cette ligne arrive à la longueur de la ligne 18', il y a de la place pour trois ou quatre signes ; il n'y a donc aucun empêchement épigraphique à cette hypothèse—au contraire le trait de séparation nous y invite. *g̃bt* est donc un nom féminin au duel et à l'état construit. En hébreu on trouve les expressions *ʿāb ʾtal* «nuée de rosée» (*Es.* 18 : 4) et *ʿābē malqôš* «(lit.) nuées de nuage» (*Ps.* 18 : 12 ; *II Sam.* 22 : 12). A titre d'hypothèse, nous proposons la restitution du mot *ʾtl*, «deux nuées de rosée», à comprendre comme jeu de mots sur *Tallay* à la ligne 5 ; ou, si les deux mots étaient trop proches l'un de l'autre, on pourrait penser à un autre mot pour la rosée. L'insistance sur le nombre «deux» (nombre suivi du duel) fait-elle allusion aux deux rangées de dents (≅ *šinnayim* en héb.) ?

La restitution {[špt]ʾmʾ},¹⁵⁴ proposée déjà par de Moor,¹⁵⁵ nous tente, car ce mot est un parallèle fréquent de *p* «la bouche», et en ougaritique, et en hébreu.¹⁵⁶ De plus, si *yn ddm* signifie «vin de jarres», et surtout s'il a le sens de «vin d'amours», on s'approche de la pensée du verso, où *ʿAnatu* chante l'amour de *Baʿlu*. Le motif des lèvres comme attrayantes n'est pas bien connu dans les littératures ouest-sémitiques, mais on trouve en ougaritique l'expression «lèvres douces (*mtqtm*)» dans un contexte d'amour (*CTA* 23 : 50, 55), et une fois en hébreu biblique les lèvres rouges appartiennent à la description de la bien-aimée (*Cant.* 4 : 3). Trois considérations nous font hésiter devant la restitution : 1) Le parallélisme entre *g̃bt-X* et *yn ddm* n'est pas bon du point de vue du monde des *realia*, et inconnu du point de vue des conventions poétiques. 2) Il manque un trait de séparation après ce mot {[...]'mʾ} et, de plus, la place existe pour quatre signes devant ('mʾ). Pour lire {[špt]ʾmʾ}, donc, il faut conjecturer soit une écriture bien espacée, soit une particule, comme la conjonction *w-*, devant ce mot (seule une conjonction ou un adverbe convient au sens de ce vers tel que nous l'avons reconstruit, et de telles particules ne figurent pas dans notre texte). 3) Entre ce vers final du recto jusqu'au verso il existe une grande lacune (en principe il doit manquer une vingtaine de lignes) : des conclusions tirées du sens de ce vers d'après le sens du texte cité au verso sont donc tout sauf certaines.

yn ddm doit signifier ou «vin de jarres»¹⁵⁷ ou «vin d'amour» : ¹⁵⁸ la première interprétation serait tirée de la vie de tous les jours, la seconde a de bons parallèles littéraires pour la pensée, sinon pour la forme (en *Cant.* 1 : 2, 4, l'amour est comparé au vin : *tôbîm dōdēkā miyyāyin* et *nazkîrāh dōdēkā miyyayin*). Nous préférons la première à cause de ce manque de parallèle formel, et parce que les éléments du recto semblent être des éléments concrets de la mythologie et de l'iconographie de *Baʿlu*. Alors que le rappel implicite de ce détail dans la référence à l'amour de *Baʿlu* au verso (la comparaison était peut-être explicite dans le texte qui manque) pouvait se fonder sur un jeu de mots aussi bien que sur un même sens dans les deux passages, en revanche ce sont des sens

¹⁵⁴ Les deux clous du {m} sont en partie visibles ; les lectures {[s]k yn} «verse du vin» (Fisher et Knutson, *JNES* 28 [1969], p. 160, n. 21), {[m]sk yn} «mélange de vin» (Sauren et Kestemont, *UF* 3 [1971], p. 216, n. 119) et {[b]k yn} «phiales de vin» (Lipiński, *UF* 3 [1971], pp. 82, 87) ne sont donc pas possibles.

¹⁵⁵ *New Year* (1972) II, p. 8.

¹⁵⁶ Dahood, *RSP* I (1972), p. 311 ; de Moor et van der Lugt, *BIOr* 31 (1974), p. 20, signalent le même parallélisme en accadien.

¹⁵⁷ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 558 : «pots» ; de Moor, *UF* 1 (1969), p. 180 : «jars» (de même dans *New Year* [1972] II, p. 8) ; Lipiński, *UF* 3 (1971), pp. 82, 87 : «récipients».

¹⁵⁸ Blau et Greenfield, *BASOR* 200 (1970), p. 13 ; Margulis, *ZAW* 86 (1974), p. 14 ; Irwin, *UF* 15 (1983), pp. 56-57 ; Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), p. 142. Cfr. Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), p. 118 : la traduction reflète une apposition, non pas un état construit ; de même Pope, *Song of Songs* (1977), p. 76 ; Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 160.

différents¹⁵⁹ ou des points de référence différents¹⁶⁰ qu'on trouve dans les autres textes par-mythologiques.

La répartition poétique du texte et la structure syntaxique où figurait *lbh* sont incertaines à cause des lacunes, mais la lecture du mot lui-même est presque sûre¹⁶¹ et nous préférons donc voir ce mot en tête de ligne à l'instar de *qrn[h]*, *r²išh*, et *ph*. Puisqu'on décrit les aspects extérieurs de *Ba^clu*, il est probable, si notre division est juste, que *lb* signifie ici «poitrine, ventre», comme souvent en accadien.¹⁶²

Dietrich et Loretz¹⁶³ ont souligné la difficulté que pose ce vers pour la thèse d'Irwin selon laquelle notre texte en entier décrirait une montagne; en effet, les explications d'Irwin au sujet de la «bouche» et du «cœur» sont quelque peu compliquées.

Ligne 10: La lecture d'un {l} comme premier signe est vraisemblable¹⁶⁴ mais il ne reste aucune trace après le {š} et la restitution ({l¹yt . š[b]} «he made (them) wear wreaths»¹⁶⁵ est bien aventureuse.

Verso

Les premiers mots visibles constituent probablement la locution prépositive *l¹zr*¹⁶⁶ «sur le dos/sommet de» = «sur». Il n'y a que deux mots des grands textes mythologiques qui commencent par les signes {²ur}: ²ur «herbe» (CTA 19 II 66, 73)¹⁶⁷ et ²urbt «fenêtre», mot bien connu du mythe de la construction de la maison de *Ba^clu* (six fois dans CTA 4) et qui, selon Xella,¹⁶⁸ se trouve aussi trois fois dans les textes rituels. Ni l'un ni l'autre ne se trouve dans une locution adverbiale avec *l¹zr*.¹⁶⁹

¹⁵⁹ *dmr* «protection/force» au lieu de *dmr* «chanter» dans le texte 2; *mr* «maladie» au lieu de *mr* «myrrh» dans le texte 6.

¹⁶⁰ «Pois d'un chien (vulgaire)» au lieu de «*Yar¹ḫu* le chien» dans le texte 1. Le sens du second *šb^c* dans le texte 4 n'est pas certain; il manque un rapport de ce genre dans l'état actuel du texte 5.

¹⁶¹ Voir nos remarques textuelles. Les restitutions qui se limitent aux deux clous de la copie sont forcément fausses (Fisher et Kestemont, *JNES* [1969], p. 160, n. 21; Lipiński, *UF* 3 [1971], pp. 82, 87; Sauren et Kestemont, *UF* 3 [1971], p. 216, n. 119).

¹⁶² *CAD* L, p. 164: «abdomen».

¹⁶³ *UF* 17 (1986), p. 143.

¹⁶⁴ Comme nous l'avons remarqué dans les notes textuelles, il y a certainement trois têtes de clous, et une lecture et une interprétation fondées sur un signe avec deux clous verticaux (Lipiński, *UF* 3 [1971], pp. 82, 88: *šyt* «les sols arides») se révèlent donc impossibles.

¹⁶⁵ De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 225, n. 2; idem, *New Year* (1972) II, p. 8.

¹⁶⁶ Il s'agit bien de {z} et non de {t} (voir nos remarques textuelles) et la restitution {[m]ṭr} de Lipiński (*UF* 3 [1971], pp. 82, 88) est donc impossible—le {m} de cette lecture est aussi exclu par la présence de deux clous verticaux devant le {z}.

¹⁶⁷ Voir *TO* (1974), p. 447.

¹⁶⁸ *Testi* I (1981), p. 363.

¹⁶⁹ Lipiński pense qu'il s'agit de «fenêtres» (*UF* 3 [1971], p. 82), mais cette restitution est liée à la lecture précédente *mtr*, qui, elle, est impossible, comme nous l'avons dit.

Dans ([...]skt) presque tous les commentateurs ont vu la racine *nsk* «verser» et ont donc prêté à *nbl* la notion de «vase» et non de «luth». ¹⁷⁰ Selon Dijkstra, le mot *n'mn* recèle certainement une référence à *Ba'lu*. ¹⁷¹ Si oui, c'est la première fois en ougaritique : dans les textes connus *n'mn* figure comme titre de *Yarihu* et de *'Aqhatu*. ¹⁷²

Le texte aux lignes 15'-19' n'est pas pris d'un seul endroit de *CTA* 3, mais de deux : *yšq...l'im* se retrouve dans II 31-33, *t'ihd knrh bydh* manque dans l'état actuel de la colonne II (cette phrase était peut-être dans la lacune entre les colonnes II et III), *tšt/mšt...ahbt* se retrouve, mais dans une version plus longue, dans III 1-4. Dans notre texte il manque donc la longue section qui se rapporte au massacre perpétré par *'Anatu*, II 34-III 3, aussi bien que la vingtaine de lignes de la lacune entre ces deux colonnes de la tablette. Il est certain aussi que, à part peut-être la ligne qui précède immédiatement *yšq šmn* dans *CTA* 3 II 31, ¹⁷³ les deux textes ne sont pas les mêmes quant au récit qui précédait l'action de verser de l'huile. Autre différence : entre *dd 'aliyn b'l* et *'ahbt...* dans *CTA* 3 III 2-4 il y a une ligne supplémentaire, *yd pdry bt 'ar*. Et voici la différence la plus grande et inexplicable : notre texte se termine au milieu de cette ligne poétique qui est *'ahbt tly bt rb* dans *CTA* III 4. ¹⁷⁴ Pourquoi ? Il n'est pas suffisant de dire que le scribe a vu qu'il avait sauté une ligne (*yd pdry bt 'ar*), car il n'avait écrit qu'un mot de la ligne «fautive», facile à effacer.

Il y a aussi deux différences de détail entre les deux textes : *tšr* à la ligne 18', au lieu de *mšr* ¹⁷⁵ en *CTA* 3 III 2 ; *dd* au lieu de *l dd* dans les mêmes lignes des deux textes. Il est à noter aussi que le premier mot visible dans la colonne III ne peut pas être *tšt*, mais probablement *'m'tšt*. Nous avons restitué *tšt* ici à la fin de la ligne 17' comme suite à la forme *t'ihd*, et afin que la forme verbale corresponde à *tšr* à la ligne 18'. ¹⁷⁶

¹⁷⁰ Virolleaud ne s'est pas décidé : *Ugaritica* V (1968), p. 559 ; de Moor, *UF* 1 (1969), p. 180 : «moulded...amphoras» ; Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), p. 160 : «she poured out...the bottle» ; Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), p. 112 : *nbl* = «skin-bottle, pitcher» ; Lipiński, *UF* 3 (1971), p. 82 : «le vase...les jarres» ; Dijkstra, *UF* 15 (1983), p. 26 : «libations (vases?)...the amphoras». Cfr. Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), p. 143, qui donnent à *[n]skt* le sens de «Statue» («*nsk* «fondre» [le métal] et donc (!) à *nbl* le sens de «harpe».

¹⁷¹ *UF* 15 (1983), p. 26, n. 4 : «Certainly, Baal himself is meant here» ; cfr. Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), p. 143 : «...dürfte eine Bezeichnung Baals sein».

¹⁷² Dijkstra, *ibid.*

¹⁷³ Dans la lacune devant *yšq* dans RS 24.245 : 15' on voit les bases de ce qui paraît être deux clous verticaux. Il est peu probable, donc, qu'il s'y trouvait *dmr*, le mot qui précède *yšq* dans *CTA* 3 II 3.

¹⁷⁴ L'effort pour interpréter notre fin de texte comme complète (Hvidberg-Hansen, *TNT* [1979] I, p. 97 et n. 250) nous paraît vouée irrémédiablement à l'échec : la structure claire du texte parallèle et la structure syntaxique et poétique de celui-ci, aussi bien que le trait de séparation qui vient après *'ahbt* sont autant de témoins irrécusables du fait que le scribe s'est arrêté au milieu du vers.

¹⁷⁵ La lecture *mšr* a été établie sur la tablette à Alep. Celle-ci est certaine et on ne peut pas lire *tšr* sans corriger le texte (cfr. de Moor, *UF* 1 [1969], p. 183 ; Fisher et Knutson, *JNES* 28 [1969], p. 164, n. 47 ; Stolz, *Rendtorff* [1975], pp. 113, 123-24, n. 2 ; Dahood, *Or* 45 [1976], p. 358).

¹⁷⁶ Dijkstra pense avoir trouvé assez de ressemblances entre RS 24.245 et *CTA* 7 : 19-20 pour qu'ils «reflect scraps of the same text» (*UF* 15 [1983], p. 25). Les restes sont minimes et se recoupent peu ; et même avec la meilleure volonté Dijkstra a dû présenter une ligne (*yšq šmn šlm b š'*) comme se trouvant dans des endroits différents dans les deux textes. On doit conclure que les rapports entre ces deux textes ne sont pas meilleurs que ceux qui sont censés réunir RS 24.245 et *CTA* 3 (voir les remarques qui suivent et l'introduction au commentaire de ce chapitre).

Toutes ces différences, petites et grandes, indiquent qu'il ne s'agit pas dans notre texte d'une citation de *CTA* 3 tel que nous connaissons ce texte.¹⁷⁷ On peut penser que RS 24.245 était une citation directe d'une autre version (!*tšr* ≠ *mšr*) du texte qui se trouvait dans la lacune, entre le début de la troisième colonne de *CTA* 3 et sa continuation.¹⁷⁸ Si c'était le cas, le texte de RS 24.245 pris intégralement ne pouvait pas y figurer, parce qu'il était trop long ; il consiste donc toujours en un texte «nouveau» et un texte «connu» (en fait inconnu selon cette hypothèse, car il se serait trouvé dans la lacune de la colonne III). On peut dire la même chose de toute hypothèse qui placerait notre texte, en tant que texte et non en tant qu'événements qui y seraient racontés, dans quelque lacune que ce soit de *CTA* 3.

RS 24.245: 15'-19' représente donc, ou bien une partie d'un texte nouveau et original, ou alors une citation d'un texte autre que *CTA* 3 II-III, ou enfin des extraits d'une version différente du récit que nous connaissons dans *CTA* 3 II-III. Deux autres textes de ce groupe que nous étudions contiennent des éléments de textes connus: les textes 4 et 9 commencent chacun par une «citation». Dans le premier cas il y a des différences sérieuses avec le texte connu, mais pas aussi sérieuses que dans le cas de RS 24.245; dans le second le fragment est petit, mais le sujet traité revient trois fois dans les grands textes mythologiques (*CTA* 3 E 2*-3; 4 I 4-17; 4 IV-V 45-55), et on peut dire que le fragment recoupe seulement une partie du passage entier dans les trois versions connues. Dans les deux cas, le texte «connu» est suivi d'un texte «nouveau»—au lieu d'en être précédé comme dans RS 24.245. Nous sommes donc pour le moment obligé de dire qu'aucun de ces trois textes ne relève directement d'un texte connu et que, s'il s'agit de citations, c'étaient des citations bien approximatives et partielles.

Nous ne reprendrons pas le commentaire détaillé du texte connu. Pour notre traduction de *rʾimt*, on peut comparer avec Stolz, *Rendtorff* (1975), pp. 113-29 (*rʾimt* = «Jocharme», faits de cornes d'antilope), et Watson, *JNSL* 11 (1983), p. 162.¹⁷⁹

Interprétation générale

Au recto nous trouvons une description de *Baʿlu* qui commence par une comparaison explicite entre *Baʿlu* et la montagne (premier vers) et qui continue en plaçant *Baʿlu* dans sa montagne (deuxième vers). Le troisième vers parle de foudre et de tonnerre mais les lacunes nous empêchent d'apprendre la modalité de la description (s'il s'agit d'expressions nominales ou verbales). Les deux vers suivants décrivent des actions de deux filles de *Baʿlu*, qui l'épouillent et lui frottent les jambes et les cornes (pour les nettoyer). Les trois derniers vers conservés se rapportent à des parties du corps de

¹⁷⁷ Pour les hypothèses concernant l'insertion de RS 24.245 dans l'une ou l'autre des lacunes des grands textes connus, voir notre note 20.

¹⁷⁸ La suite est numérotée à partir de «1» en *CTA*, dans *KTU* à partir de «5».

¹⁷⁹ Watson se déclare «following J. Stolz» mais il traduit «bull-headed harp». Il s'agit de savoir d'abord si Stolz a raison de trouver deux mots fondés sur la racine *rʾm* en ougaritique et en hébreu («Antilope» et «Wildstier»), et ensuite, si le mot de notre texte est formé sur un de ces mots plutôt que sur le mot désignant le «corail», si ce mot signifie les bras de la lyre (les «cornes» d'un de ces animaux) par synecdoque ou s'il signifie l'animal lui-même et se réfère à la représentation d'un animal qui fait partie de la lyre. Notre traduction relève de cette dernière interprétation et se fonde sur la représentation d'un taureau sur la lyre d'Ur bien connue (Pope, *Song of Songs* [1977], p. 294). Avant d'accepter l'interprétation de «beloved (instrument)» donnée par de Moor (*UF* 17 [1986], p. 222) nous voudrions avoir quelques indices de plus que le verbe arabe *raʾima*, qui se rapporte surtout à l'amour d'une bête femelle pour son petit (et qui, il nous semble, est donc dérivé du nom bien connu *rʾm* que nous venons de discuter brièvement), comme témoignage de l'existence d'un verbe *rʾm* «aimer» dans l'ancien ouest-sémitique.

Ba'lu, la tête, la bouche, les lèvres (?), et le «cœur», et il est possible que ces trois vers aient constitué le début de la description proprement dite du corps de *Ba'lu* (le poème jusqu'ici traitant surtout de ses attributs comme montagne et dieu de l'orage) dans l'ordre bien connu de la tête aux pieds¹⁸⁰; dans cette description des comparaisons propres à la montagne continuent (*b glt b šmm, k tt gbt-X*).

Après une lacune qui pouvait aller jusqu'à vingt-cinq lignes, on trouve quelques restes d'un texte nouveau, où il s'agit peut-être de «verser» ([*lskt*]) et de «vases» (*nbl* []), suivi d'un texte composé d'éléments connus mais qui ne relève de façon précise d'aucun texte actuellement connu. Nous nous trouvons dans un grand embarras pour l'interprétation de ce texte «connu» et de ses rapports avec le texte «nouveau» parce que le scribe n'a pas terminé le texte, s'arrêtant au milieu d'une ligne. Mais cherchons à proposer des interprétations qui supposent une intention et un certain ordre derrière les faits qu'on essaie d'interpréter: étant donné que le texte «connu» n'est évidemment pas une «citation» on peut dire que notre texte est entièrement un texte «nouveau» et que les ressemblances à CTA 3 II-III dans les lignes 15'-19' sont accidentelles et qu'elles relèvent du désir du poète de faire ressembler son texte aux grands mythes. Ce poète a eu la grande originalité d'établir une comparaison explicite entre *Ba'lu* et sa montagne.¹⁸¹ Il était peut-être inspiré par des représentations plastiques telles que celles que nous avons évoquées dans notre introduction à ce texte, mais il ne s'y est pas limité, car sa description comprend des éléments mythologiques (les filles de *Ba'lu*), des actions qu'on ne trouve pas sur des représentations plastiques, des éléments du genre *Göttertypentexte*, et peut-être des éléments plus propres à la description du bien-aimé.¹⁸² A cause de la grande lacune que comporte la tablette, nous ne pouvons que deviner les rapports entre cette description et le texte au verso, mais nous trouvons au moins un rappel d'ordre lexical, *ddm* (ligne 9) et *dd 'al'iy n b'l* (lignes 18'-19'), un aspect typique de ces para-mythes, et il paraît légitime de supposer que notre poète a voulu faire un lien explicite entre sa «composition» et ses allusions aux textes connus qui se trouvent dans les lignes 15'-19'.¹⁸³ Quelle était l'intention de ce texte? Dans l'état actuel du texte il est clair qu'il ne s'agit ni de recette médicale (texte 1), ni de bénédiction (texte 2), mais l'omission de la fin du texte nous oblige à dire que l'intention du poète nous a échappé pour toujours. Envisageait-il une fin «pratique», dans le genre des deux premiers textes que nous venons d'évoquer? Ou créait-il une œuvre purement poétique, de sa propre inspiration, sans arrière-pensée pratique? Nous n'avons pas les moyens de le savoir.

¹⁸⁰ Watson, *UF* 14 (1982), pp. 272, 277, n. 45.

¹⁸¹ Nous nous exprimons en termes qui conviennent au scribe de notre texte, mais il est évident que ce scribe précis n'a peut-être pas inventé ce texte même. Mais que le texte soit traditionnel ou original, l'idée de la comparaison explicite entre *Ba'lu* et une montagne est, d'après nos connaissances actuelles, une nouveauté dans la littérature d'Ougarit.

¹⁸² Fisher et Knutson, *JNES* 28 (1969), pp. 162-63; Fisher, *RSP* II (1975), pp. 134-38; cfr. del Olmo Lete, *Simposio* (1984), p. 84. C'est le chant de 'Anatu au verso qui permet cette conclusion mais il faut dire que, à part le mot *ddm* et son rapport possible avec les lèvres de *Ba'lu*, il n'y a pas d'indice direct de ce genre au recto.

¹⁸³ Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), pp. 143-44, citent cette répétition comme preuve de l'unicité de RS 24.245.

Chapitre IV

LA FAIM DE MÓTU

RS 24.293 = *Ugaritica* V 4 = *KTU* 1.133 = DO 6624

Dimensions : hauteur 6,9 cm ; largeur 5,3 cm ; épaisseur 2,4 cm

État : Une petite tablette, presque entière ; un éclat est parti du coin gauche inférieur, l'endroit le plus mal placé pour l'interprétation du texte car, après onze lignes de texte « connu », cette perte a entraîné le début de plusieurs lignes de texte « nouveau ». Plus de la moitié du verso a été laissée vide. L'écriture est fine et soignée. On trouve le {z} usuel dans ces textes (un clou vertical dont la tête arrive à la jointure de deux clous placés comme un {q}). Mais on trouve aussi des inconséquences : le {k} à la ligne 8 est certainement fait de bas en haut tandis que le {r} de la dernière ligne est certainement fait de haut en bas : on dirait que tous les signes de ce genre ({k, w, r}) sont ainsi distribués avant et après la ligne horizontale qui sépare le texte « connu » du texte « nouveau ». Ce critère suffit-il pour dire que le texte connu était inscrit par une main, le texte nouveau par une autre ? Nous n'apercevons pas d'autres indices qui mèneraient dans ce sens.

Lieu de trouvaille : « Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies », point topographique 3745, à 0 m 75, représenté sur le plan dans *Ugaritica* VII, après la p. 154, et ici en tête du volume, comme étant à l'ouest de l'extrémité sud du mur de refend.¹ Voir Courtois, *supra*, notice archéologique.

Principales études

De Moor, *UF* 1 (1969), pp. 184-88.

Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 536-39.

¹ Sept autres tablettes portent la cote 3745, toutes, sauf RS 24.295, trouvées à la même profondeur :
RS 24.260, texte rituel en langue ougaritique, no. 11 dans *Ugaritica* V, p. 586 (= *KTU* 1.115) ;
RS 24.272, notre texte 6 (= *KTU* 1.124) ;
RS 24.281, abécédaire, *Ugaritica* VII, pp. 63-64 (= *KTU* 5.20) ;
RS 24.284, texte rituel en ougaritique, *Ugaritica* VII, pp. 135-38 (= *KTU* 1.130) ;
RS 24.295, texte hourrite, *Ugaritica* V, p. 508 (= *KTU* 1.135), à 1 m ;
RS 24.302, fragment du texte ougaritique de présages tirés de naissances humaines anormales, *Ugaritica* VII, pp. 60-62 (= *KTU* 1.140 ; voir Pardee, édition dans *AfO* 33 [1986], pp. 117-47) ;
RS 24.303, petit fragment en ougaritique, de genre incertain, *Ugaritica* VII, p. 146 (= *KTU* 4.730).

Texte

-
- (1) w y^cny . bn
 (2) ʾilm . mt . npš[]
 (3) npš . lbʾim
 (4) thw . w npš
 (5) ʾanḥr . b ym
 (6) brkt . šbšt
 (7) k rʾumm . hm
 (8) ʿn . k ḡd . ʾaylt
 (9) mt . hm . ks . ym
 (10) sk . nhr hm
 (11) šb^c . ydty . b š^c
-

- (12) [] rʾb^c rbt
 (13) [] . qbz . ṯmʿtʿ

Tranche inférieure

- (14) [] rʾm . ḡbm . ṯr

Verso

- (15) [] bn . ʾilm
 (16) rʾmʿt . ḡmḥ . p ydd
 (17) ʾil [.] ḡzr
 (18) b ʾaʿbʿn . ʿz² . w
 (19) rḡbt . zbl

Remarques textuelles

Il y a un trait de séparation horizontal avant la première ligne, comme sur la copie (manque dans *KTU*).

2) Il y a un trait de séparation après *mt*, comme dans la copie (manque dans la translittération).

Il y a bien une cassure à la fin de la ligne, mais il semble qu'il n'y ait jamais eu de signe en cet endroit : il ne reste aucune trace, ni du {k} de Virolleaud, ni du {m} de *KTU*, et l'éclat est assez petit pour laisser des traces de ces deux signes-là s'ils avaient existé.

4) Le {t} après *thw* dans *KTU* n'existe pas : la queue du {w} s'est allongée plus que d'ordinaire et une fêlure est venue croiser cette queue verticalement pour donner peut-être l'apparence, du moins sur photographie, d'une tête de clou. Mais la tête fait défaut sur la tablette, même vue avec la loupe binoculaire.³ Il y a bien un trait de séparation après *thw* (manque dans la translittération).

² Pour la lecture sans trait de séparation, voir les remarques textuelles.

³ Il n'est donc pas question de «morphological variant» entre ce texte et *CTA* 5 I 15 (del Olmo Lete, *UF* 14 [1982], p. 60 ; cfr. Margalit, *Matter* [1980], p. 98).

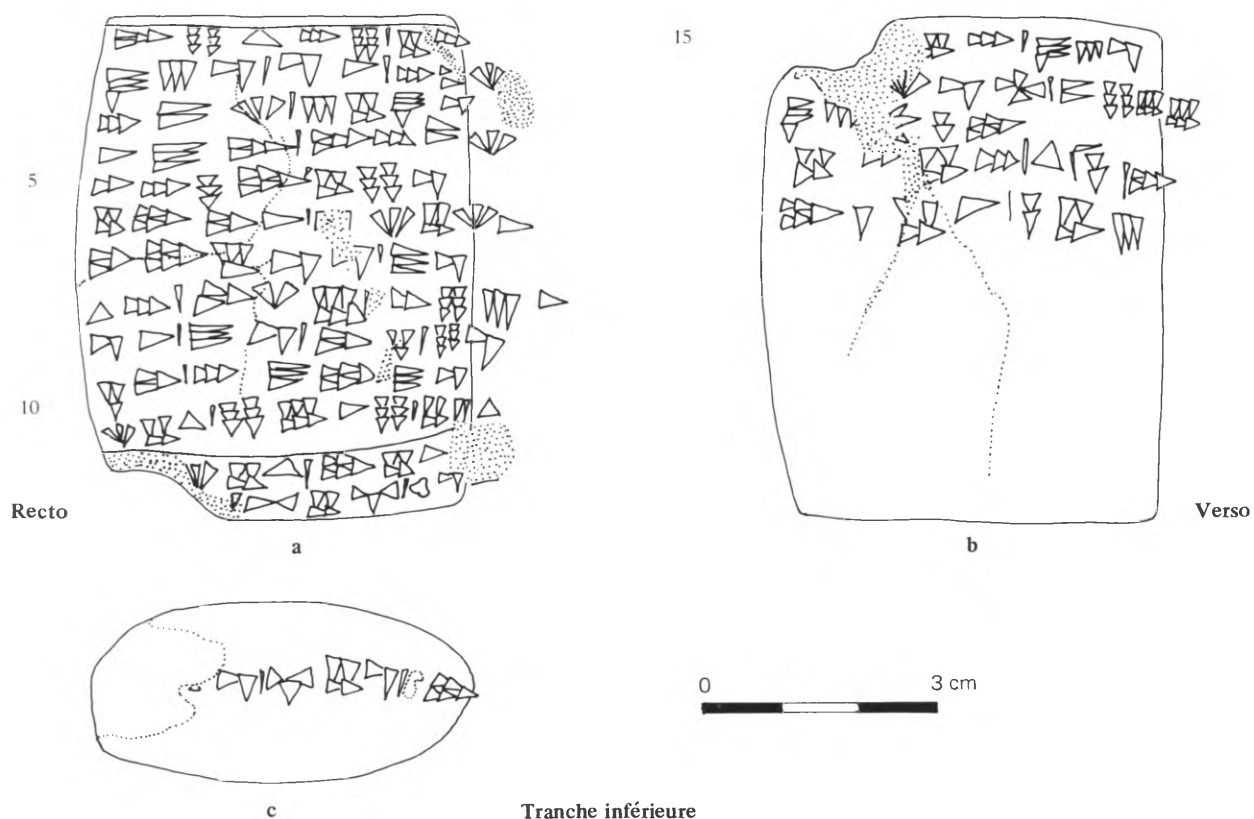


Figure 11 – RS 24.293.

5) Le trait de séparation après *'anhr* manque dans *KTU* (le trait est fin, comme tous les traits de séparation dans ce texte, mais certain).

6) L'effacement d'un signe n'est pas indiqué devant *šbšt* dans la translittération (la copie est exacte).

9) Il y a un trait de séparation après *mt*; il est moins profond que les autres mais sa présence ne fait aucun doute.

13) Le trait de séparation devant *qbz* est certain.

Il semble bien y avoir un signe après {m} à la fin de la ligne, mais les têtes multiples de {n} (la lecture de *KTU*) ne sont pas visibles et nous préférons donc {t}.

14) La trace au début et les deux traits de séparation sont certains (la trace pourtant est minime). Par trois fois, donc, la lecture et par suite l'explication de cette ligne proposée par Aartun (*mṭb mṭr*) est sans fondement épigraphique : il fait abstraction de deux traits de séparation et prend le {z} pour un {t}.⁴

16) Virolleaud a interverti les crochets : c'est le {m} qui est en partie visible et le {t} qui a disparu (comme dans *KTU* ; sur la copie on ne voit ni l'un, ni l'autre). Bien qu'il ait souffert, le {š} est certain parce qu'il reste des traces des trois clous (la copie est insuffisante) et il ne peut donc s'agir d'aucun autre signe.

17) Les extrémités du côté droit des trois clous du {g} sont visibles (manquent sur la copie).

18) Le deuxième signe est {ʔa}, non pas {n} (Virolleaud), avec quasi-certitude : le second clou (manque sur la copie) est trop long pour être le deuxième clou du {n}. La lecture {q} proposée par Aartun⁵ pour ce signe n'a aucun fondement épigraphique, et du point de vue philologique son explication n'est donc pas valable.

Il n'y a pas assez de place dans la lacune qui suit pour placer les premiers clous d'un {d} (Virolleaud) ; il faut donc lire {b}—voir le {b} juste en dessous à la ligne suivante qui prendrait toute la place disponible dans la lacune de la ligne 18. La lecture {ʔaʔbn} dans *KTU* est donc confirmée, à l'exception du {ʔa} qui est au moins aussi certain que le {b}.

Le second clou du «trait de séparation» entre le {c} et le {z} de *ʕz*, c'est-à-dire le clou horizontal qui part de la tête du trait vertical vers la droite, manque sur la copie. Ce second trait doit, dans le cas présent, être une indication d'erreur de graphie, car le trait de séparation ne devrait pas se trouver au milieu d'un mot. Voir notre remarque textuelle sur la même combinaison de traits après le {b} de *b ʕtrt* dans notre texte 2 : 2.

19) Il n'y a aucun doute concernant la lecture de {r} comme premier signe : les cinq clous sont tous parfaitement visibles (sur la copie on voit quatre clous, disposés comme dans {r}, non pas comme dans {w} ; Virolleaud, pourtant, a lu {w}).

⁴ *UF* 17 (1986), pp. 2-4.

⁵ *Ibid.*, pp. 19, 24-25.

Texte divisé en vers, avec vocalisation et analyse poétique

(1) <i>wa ya^cniyu binu</i> (2) <i>ʔilima mōtu</i>	a b ³	V S	4 11 24
<i>napšī []</i> (3) <i>napšu libaʔima</i> (4) <i>tuhwi</i>	a a b c	S P	4 10 24
<i>wa napšu</i> (5) <i>ʔanḥari bi yammi</i>	a b' c	P	3 9 21
(6) <i>birkata šābištu</i> (7) <i>ka ruʔumīma</i>	a b c	O V M	3 11 26
<i>himma</i> (8) <i>ʕēna ka dōdi ʔayyalāti</i>	b' c ²	M O M	4 11 27
(9) <i>mitta himma kāsa yam</i> (10) <i>suku naharu</i>	a ² b c d	M O V S	5 12 28
<i>himma</i> (11) <i>šabʕa yadātiya bi šāʕi</i>	a e ² b'	M O M	4 11 26
(12) [] <i>ʔšʔb^c rabbat-</i>			
(13) [] <i>. qbʔ . ʔmʔtʔ</i>			
(14) [] <i>ʔʔm . ʔib-ma . ʔôr-</i>			
(15) [] <i>bina ʔilima</i> (16) <i>ʔmʔô[ʔu .]šamḥâ</i>	a ³ b	O V	4 9 21
<i>pa yadīda</i> (17) <i>ʔili ġazra</i>	a ³	O	3 8 18
(18) <i>bi ʔaʕbʔni ʕazzi</i>	a b	M	2 5 12
<i>wa</i> (19) <i>ragbati zabūli</i>	a' b'	M	2 7 16

Traduction

(1) Le fils de ʔIlu, (2) Mōtu, répond :

Ma «gorge» (3) (est) la «gorge» du lion (4) au désert,
(Elle est) la «gorge» du (5) ʔanḥr dans la mer.

(6) Elle s'attache à l'étang (7) comme les buffles (s'y attachent),
Même (8) à la source comme un troupeau de biches.

(9) Et en vérité Naharu méla(10)nge (la boisson dans) la coupe,
Même (11) mes sept portions dans un bol.

(12) [. .] satiété/sept, grande/myriade

(13) [. .] ?

(14) [. .] gazelles, taureau

(15) [. .]

Mōtu, fils (16) de ʔIlu, il a effacé,
Oui, le bien-aimé de (17) ʔIlu, le héros ;

(18) Par la pierre du Fort,
Et (19) (par) la motte du Prince.

Texte de RS 24.293 comparé à celui de CTA 5 I 11-22

RS 24.293

(1) *w y^cny . bn* (2) *’ilm . mt .**npš []* (3) *npš . lb’im* (4) *thw .**w npš* (5) *’anhr . b ym*(6) *brkt . -šbšt* (7) *k r’umm .**hm* (8) *’n . k qd . ’aylt*(9) *mt . hm . ks . ym* (10) *sk . nhr**hm* (11) *šb^c . ydty . b š^c*

CTA 5 I 11-22

(11) *...wy^cn* (12) *gpn . w ’ugr .**tḥm . bn ’ilm* (13) *mt .**hwt . ydd . (bn .) ’il* (14) *g^czr .**p np[.]š . npš . lb’im* (15) *thw .**hm . brlt . ’anhr* (16) *bym .**hm . brky . tkšd* (17) *r’umm .**’n . kqd . ’aylt*(18) *hm . ’imt . ’imt . npš . blt* (19) *hmr .**p ’imt . kk’a>t* (20) *ydy . ’ilhm**hm . šb^c* (21) *ydy[.] bš^c**hm . ks . ymsk* (22) *nhr .*

Commentaire

Ce quatrième texte ressemble au troisième en ce qu'il contient aussi une «citation» d'un des grands mythes. Cette citation est même plus proche du texte connu que ne l'était la citation dans notre texte 3.⁶ L'agencement des deux textes sur la tablette est, cependant, contraire: sur la tablette étudiée dans notre chapitre III, le texte connu venait à la suite d'un texte nouveau, tandis qu'ici c'est le premier texte qui est connu. De plus, les deux parties sont séparées l'une de l'autre par un trait horizontal, indice de séparation volontaire qui manquait entre les deux passages dans le texte du chapitre III. La lacune, bien que petite, a emporté assez du texte nouveau pour nous empêcher d'apprendre sa nature précise, mais il semble être en forme poétique et employer des motifs et le vocabulaire des textes mythologiques. Nous ne sommes donc pas en présence d'une coda médicale, comme dans le texte du chapitre I, mais peu d'autres possibilités sont absolument exclues. On peut cependant dire que s'il s'agit d'un commentaire,⁷ ce n'est pas un commentaire prosaïque mais un texte qui fait usage du vocabulaire des mythes, et même à ce qu'il semble, de leur forme poétique. Nous serions plus porté à croire, donc, que dans RS 24.293, comme dans le texte du chapitre III selon nos conclusions, il s'agit d'un texte mythologique qui ne se présente pas comme une citation directe d'un texte connu mais comme une œuvre nouvelle. Dans le cas de RS 24.293, au contraire des autres textes de ce recueil, on ne peut pas prétendre que l'«auteur» ait voulu créer une œuvre indépendante, car il commence son texte par une réponse (*w y^cny*). On peut décrire ce texte de la façon suivante: l'«auteur» a pris des motifs bien connus⁸ concernant la voracité de *Môtu* et y a ajouté un petit texte

⁶ Selon de Moor, le texte de RS 24.293 est «a slightly divergent version of CTA 5:I.12ss, or, more accurately, of CTA 4: VIII.48ss» (*Seasonal Pattern* [1971], p. 7). Le «more accurately» paraît un peu osé, puisqu'il reste exactement un signe de «CTA 4 VIII 48ss», le (t) à la fin de la ligne 48.

⁷ De Moor, *UF* 1 (1969), p. 184; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 7.

⁸ A notre avis, il y a trop de différences entre RS 24.293: 1-11 et CTA 5 I 11-22 pour parler de «Vorlage» dans les deux cas (Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 539). Il est, bien sûr, possible que les deux textes

nouveau⁹ qui décrit sa défaite devant *Baʿlu* (si dans les termes «fort» et «prince» nous avons des références à cette divinité). C'est donc peut-être une forme de commentaire qu'on pourrait qualifier d'«auto-commentaire», c'est-à-dire que le contenu du texte poétique aurait servi de commentaire au texte connu sans que l'«auteur» ou le compilateur ait besoin de s'exprimer en prose.

Lignes 1-11.

La première partie de cette tablette contient donc une nouvelle version d'un texte connu dès 1930, *CTA* 5 I 11-22. Il y a, cependant, des différences importantes qui ressortent du tableau comparatif que nous avons donné plus haut : 1) l'absence de messagers dans le premier vers (ici un monostique); 2) la comparaison explicite dans le troisième vers (*k rʿumm* ou lieu de *rʿumm*); 3) l'omission du vers suivant; 4) l'interversion des deux lignes du dernier vers; 5) quelle que soit l'origine du texte qui suit le trait séparateur dans RS 24.293, il n'est pas le même que *CTA* 5 I 22ss.

Quant aux différences moins importantes, RS 24.293 est de loin le texte le plus facile des deux, des points de vue lexical et syntaxique :

<i>CTA</i> 5 I	RS 24.293	
<i>p npš</i>	<i>npš</i>	On ne devrait pas commencer un discours par la conjonction <i>p</i> , car celle-ci marque en principe une suite de la pensée (conclusion, phrase adversative, etc.). ¹⁰
<i>brlt</i>	<i>npš</i>	<i>brlt</i> est un mot attesté uniquement dans les textes poétiques, où il est toujours parallèle à <i>npš</i> . Le sens général de <i>brlt</i> est connu d'après le parallélisme, mais le sens spécifique et l'étymologie sont toujours aussi énigmatiques. ¹¹
<i>brky</i>	<i>brkt</i>	La terminaison féminine <i>-t</i> est de loin la plus fréquente en ougaritique.
<i>tkšd</i>	<i>šbš</i>	Puisque <i>kšd</i> ne se trouve en ougaritique que dans <i>CTA</i> 5 I 16, on peut supposer qu'il s'agit d'un mot rare en ouest-sémitique, peut-être même d'un emprunt à l'accadien. Par contre <i>šbš</i> est connu en araméen (judéo-araméen, syriaque, mandéen) et en

aient été copiés sur deux exemplaires différents du même texte ou même qu'ils appartiennent à deux passages différents du mythe de *Baʿlu* (cfr. l'hypothèse proposée par de Moor, citée dans notre note 6, qui pense que RS 24.293 : 1-11 est une copie de *CTA* 4 VIII 48ss). Mais il est également possible que notre scribe ait écrit de mémoire, voulant citer un certain texte ou voulant simplement rassembler des motifs littéraires. Ce rassemblement est beaucoup plus dans la ligne de la «composition orale» (Lord, *Singer of Tales* [1960]) que dans celle de la «copie». Et la possibilité existe aussi, possibilité que nous avons écartée dans nos conclusions sur le texte 3 par une présomption de cohérence, qu'il s'agisse tout simplement de morceaux épars, sans rapport littéraire entre eux, qu'un écolier aurait rassemblés sur une même tablette par hasard ou parce qu'il y avait des mots qui se ressemblaient dans les deux textes.

⁹ Dietrich, Loretz, et Sanmartín (*UF* 7 [1975], p. 539) pensent que les lignes 12-19 constituent une citation «aus einem anderen Werk». Dijkstra l'appelle «an unknown portion of the Baʿal myth» (*UF* 15 [1983], p. 30). Comme nous avons remarqué à l'égard de la partie «nouvelle» du texte 3 (chap. III, note 181), il peut bien s'agir d'une œuvre traditionnelle. Mais, puisque nous ne connaissons pas cette tradition, il est possible aussi que nous soyons en présence d'une œuvre «originale».

¹⁰ Gordon, *UT* (1965), §12.1.

¹¹ Cfr. Pope, *UF* 13 (1981), pp. 305-6.

		hébreu mishnique, avec le sens de «s'attacher à», «s'immiscer», «errer», ¹² aussi bien qu'en accadien. ¹³
<i>r'umm</i>	<i>k r'umm</i>	Notre texte marque sans ambiguïté la comparaison, tandis que <i>CTA</i> 5 n'indique pas de quel genre de métaphore il s'agit. ¹⁴
<i>hm</i> (l. 20)	<i>mt hm</i>	Ici les deux textes sont aussi clairs l'un que l'autre, car il ne s'agit que de particules. On peut remarquer, cependant, qu'en raison de la tendance à rallonger la première ligne d'un distique par rapport à la suivante (ou aux lignes suivantes), «garder» le <i>mt</i> de la première ligne de RS 24.293 dans la même ligne en <i>CTA</i> 5, où elle vient en second lieu (l'ordre des lignes étant interverti), aurait fait difficulté. En effet, cela aurait fait de cette seconde ligne la plus longue. ¹⁵

Cette facilité relative fait penser à une composition orale, exécutée peut-être par un débutant; ou bien à un texte rendu plus facile, par rapport à un original, et inscrit au programme d'une école.

Lignes 12-19.

On n'arrive pas à reconstituer les deux premiers vers du texte nouveau—on présume, du fait que les lignes suivantes contiennent des vers poétiques, qu'il en était de même ici.

¹² Margalit (*Matter* [1980], p. 99) a proposé que *šbš* serait apparenté à l'arabe *šabīṭa* «se coller, s'attacher fortement», correspondance possible vue la tendance en arabe de ne pas tolérer deux fois la même consonne dans une racine. Par contre la correspondance du /š/est irrégulière. Selon Barthélemy (*Dictionnaire* [1935-69], p. 375) il existe un verbe *šbs* V, mot savant de l'arabe du littoral qui signifie «s'efforcer d'atteindre un but»—sens encore plus proche de sens de *kašādu* en accadien, mais où apparaît aussi la mauvaise correspondance dans la troisième radicale, ici plus facilement attribuable à un processus de dissimilation. De Moor (*UF* 1 [1969], p. 186; idem, *UF* 12 [1980], p. 428) a présumé l'existence d'une racine arabe *šbš* que nous ne trouvons dans aucun dictionnaire.

¹³ *AHW*, p. 1119.

¹⁴ Nous croyons donc qu'il faut interpréter la ligne de *CTA* 5 (un accusatif adverbial) à la lumière du nouveau texte (complément adverbial avec préposition) au lieu de trouver dans RS 24.293 un *k* accusatif (Aartun, *Partikeln* I [1974], p. 40) ou d'en faire un «*kaph veritatis*» (de Moor, *UF* 1 [1969], p. 186) ou «emphatic» (del Olmo Lete, *UF* 14 [1982], p. 61). Et nous croyons aussi que le sujet du verbe est *npš*, et non pas les animaux mentionnés. Cette préposition rend aussi l'explication de (*kdd*) à la ligne suivante comme *k dd* «comme un troupeau» plus vraisemblable, et tout aussi admissible que l'explication longtemps prédominante qui voyait en *kdd* une variante de *kšd* (pour la discussion, voir del Olmo Lete, *UF* 14 [1982], pp. 61-62; Margalit, *UF* 15 [1983], p. 89; Garr, *JNES* 45 [1986], pp. 47, 49). Les deux vers expriment donc l'avidité de *Môtu*, et pour la chair, et pour les sources d'eaux (qui disparaissent quand *Môtu* prend l'ascendant sur *Ba'lu*).

¹⁵ Compte actuel: 4/11/26 // 4/10/24; compte avec *mt* ajouté à la seconde ligne: 4/11/26 // 5/12/28. On voit une même tendance à «ajuster» la longueur des lignes dans le troisième vers (les quatrième et cinquième lignes) par rapport au texte de *CTA* 5: après l'«addition» de la préposition à la première ligne (*k r'umm*), la particule *hm* a été «portée» à la seconde ligne (les guillemets sont là pour indiquer que nous ne voulons pas dire que ces «ajustements» aient été faits consciemment et dans un texte par rapport à l'autre). En tout cas le vers dans RS 24.293 est bien équilibré (3/11/26 // 4/11/27), bien mieux que dans *CTA* 5 (4/12/27 // 3/9/22).

Ligne 12: *šb*^c. Soit le nombre «sept», soit une forme verbale ou nominale de la racine *šb*^c «se rassasier». S'il s'agit du nombre «sept», *rbt* peut signifier «dix mille, myriade».¹⁶ Le mot *šb*^c constitue le «mot clé» qui relie les deux textes, à la façon usuelle des textes de ce recueil, mais la nature du lien nous échappe ici à cause de l'état de la tablette.

Ligne 13: *qbz*. Nous n'avons aucune proposition à faire sur le sens ou l'étymologie de ce mot. Etant donné le soin dont font preuve les scribes de ces textes pour garder le (z) et le (t) distincts l'un de l'autre,¹⁷ il est difficile d'accepter la suggestion faite par de Moor de voir ici la réplique de l'arabe *qbt* «rassembler, mélanger», surtout quand il y voit un commentaire possible sur *ymsk* (ll. 9-10),¹⁸ car s'il y a un commentaire c'est un commentaire fort discret (voir nos remarques plus haut). Nous remarquerons qu'un mot *qzb*¹⁹ se trouve dans *CTA* 5 II 24 mais ce contexte est aussi très lacunaire et on n'arrive pas à trouver un sens pour ce mot. Ce qui renforce la possibilité d'une correspondance, c'est que le mot *šmhy* se trouve dans la ligne précédente de *CTA* 5 II, mot qui ressemble fort au mot énigmatique *šmh* de notre texte. Dans le cas de *qbz/qzb* nous penserions volontiers à une métathèse mais ne pouvons dire laquelle des deux racines est à préférer parce que ni l'une ni l'autre n'a un sens ni une étymologie clairs.

Ligne 14: *zbm*. Le même mot se trouve dans *KTU* 1.152: 3 (RS 24.649A), où les signes (zb) sont certains et (m) possible,²⁰ et dans *KTU* 7.184 (RS 24.655A), une lecture que nous n'avons pas contrôlée. Au verso de ce dernier petit fragment on trouve le mot *gllm* «des veaux», ce qui, en y ajoutant le mot *tr*, peut-être «taureau», dans notre texte, nous fait penser que *zbm* serait une forme du mot *zby* «gazelle» (*CTA* 15 IV 7, 18) dont la troisième radicale serait tombée.²¹

¹⁶ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 561. L'interprétation d'Aartun, qui voit dans *šb*^c le verbe «se rassasier» et dans *rbt* une forme d'une racine qui serait apparentée au verbe arabe *rabata* «(er)nähren, speisen, (er)ziehen; versperrt, verschlossen sein und werden» (*UF* 17 [1986], pp. 23-24) est possible, sans plus. Puisque les autres interprétations des lignes 12-14 proposées par le savant norvégien dans ce même article (voir notre remarque textuelle sur la ligne 14 et le commentaire ci-dessous) sont inacceptables, cette explication de *rbt* ne s'impose pas.

¹⁷ Freilich et Pardee, *Syria* 61 (1984), pp. 25-36.

¹⁸ *UF* 1 (1969), p. 187; Aartun a repris cette étymologie arabe en soulignant le sens de «rassembler»: «(er)greifen, (er)fassen, Packen u. dgl. (mit der Hand)» (*UF* 17 [1986], p. 19). Cfr. aussi Dijkstra, *UF* 15 (1983), p. 30 (*qbz* = *qbs* = «assembly»).

¹⁹ Le (z) dans ce texte a la forme classique et il n'y a donc pas de doute possible sur la lecture.

²⁰ Freilich et Pardee, *Syria* 61 (1984), pp. 32-33. Toutes les lectures et restitutions de ce texte suggérées par Dijkstra (*UF* 15 [1983], pp. 30, 31) sont possibles, sauf la lecture (x pnh) dans sa dernière ligne (RS 24.649A: 5') où il faut lire (t) à la place du (n). Le mot en question est peut-être (r's'pth).

²¹ Ainsi Dijkstra, *UF* 15 (1983), p. 31. Pour les formes des racines *tertia infirmæ* avec et sans la troisième radicale, voir Sivan, *UF* 14 (1982), 209-18; idem, *UF* 16 (1984), pp. 279-93.

bn ʾilm (16) ʾmʾlt .] šmh

Môtu, le fils de ʾIlu, il a effacé,

p ydd (17) ʾil .] gʾzr

Oui, le bien-aimé de ʾIlu, le héros ;

(18) b ʾabn ʿz

Par la pierre du Fort

w (19) rgbt zbl

et la motte du Prince.

Le bien-fondé de la tendance répandue à traduire *šmh* par «(se) réjouir»,²² quand on sait très bien que cette racine est *šmh*, nous échappe. S'il s'agissait de contextes dont le sens est certain, on comprendrait mieux, mais il n'existe que ce texte et CTA 5 II 25.²³ Pour interpréter *šmh* on peut penser ou bien à un *Šaphel* de *mhy* «effacer»²⁴ ou à une racine *šmh*, en faveur de laquelle nous ne pouvons citer que l'arabe, où *šmh* signifie «être doux, bon». Dans ce dernier cas, on pourrait avoir un euphémisme pour *Môtu* «le bon» (< «le mou»), ou une forme verbale intransitive avec le sens de «trouver son plaisir dans»,²⁵ ou une forme transitive avec le sens d'«amollir». C'est, bien sûr, le verbe *mhy* qui a les meilleurs parallèles en nord-ouest sémitique,²⁶ mais en ougaritique il ne semble exister de parallèle que dans notre texte 6 : 14, passage très énigmatique (voir commentaire *ad loc.*). Dans RS 24.293 la ligne suivante commence par une préposition et elle semble donc consister en un complément d'instrument après un verbe :²⁷ *Môtu* serait ou bien «supprimé» ou bien «amolli» (de force ou volontairement).²⁸

rgbt se trouve dans deux autres textes ougaritiques mais son sens n'est pas plus clair pour autant. Nous avons cité le premier plus haut (note 23), où nous avons dit qu'il s'agit peut-être du même verbe qu'ici (*šmh*). Le second est un texte rituel assez bien préservé, où l'on trouve

²² De Moor, *UF* 1 (1969), p. 188 (avec hésitation!); Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 539; Cunchillos, *Cuando los angeles* (1976), pp. 109-10; Dahood, *Biblica* 60 (1979), p. 571, n. 1; Xella, *Testi I* (1981), p. 46; Dijkstra, *UF* 15 (1983), p. 31 (qui ose restituer *šhq* au début de la ligne 15 comme parallèle à ce sens de *šmh* !); Watson, *UF* 17 (1986), p. 349. Parmi les interprètes de RS 24.293, nous ne connaissons que Johnstone (*Ugaritica* VII [1978], p. 117) et Aartun (*UF* 17 [1986], p. 33) qui aient traduit autrement : le premier par «adversary» (empruntant le sens que Driver donnait au mot dans CTA 5 II 25), et le second par «von Herzen gestatten» (≅ arabe *smh*).

²³ Il est possible qu'un troisième exemple existe, car on trouve ([...]ʾʾ bʾl . šmʾʾ rgbt . yʾu) dans RS 19.39 : 28' (= *PRU* V [1965], texte 1; *KTU* 1.92). Les traces précédant *rgbt* ne conviennent pas bien au {h} de *šmh* mais la lecture n'est pas impossible.

²⁴ Barthélemy, *Dictionnaire* (1935-69), p. 779 : «effacer > supprimer, détruire».

²⁵ Ainsi Aartun, *UF* 17 (1986), p. 33.

²⁶ De Moor et Spronk pensent avoir trouvé une racine *mhy* «enlever», distincte de *mhy* (*UF* 14 [1982], p. 189; cfr. Pardee, *AFO* 33 [1986], pp. 131-32, sur RS 24.247⁺ : 8).

²⁷ Ces expressions prépositionnelles semblent affaiblir la proposition de Johnstone (*Ugaritica* VII [1978], p. 117) de prendre *p* au sens de «bouche > déclaration». Ce sens n'est pas connu en ougaritique, mais il est bien connu en accadien et le même usage se trouve en hébreu biblique (cfr. surtout *Jg.* 9 : 38) : sa présence en ougaritique est donc vraisemblable. Mais nous ne trouvons pas moyen de lier ce sens aux deux expressions prépositionnelles qui suivent.

²⁸ Nous ne voyons d'indice en faveur du sens d'«amollir» que la lecture bien douteuse de RS 19.39 : 28', citée dans la note 23, qui pourrait s'interpréter comme la pluie de *Baʾlu* amollissant les mottes de terre. Les peines de *Môtu* seraient-elles décrites ici (comme en CTA 6 II 30-37) en employant, mais à rebours, une image de l'agriculture : les mottes amollissent au lieu d'être amollies ?

l'expression *š'rgbt* désignant une offrande pour *b'lt bhtm*.²⁹ Il y a aussi l'élément verbal *yrgb* qui se trouve dans un texte mythologique (CTA 6 VI 57 = KTU 1.6 VI 58), et dans deux noms propres d'une liste de noms propres sans parallèles dans l'onomastique d'Ougarit.³⁰ Quelle que soit la nature de ces noms, il nous semble que le sens le plus approprié pour des noms propres est celui d'«honneur» («l'arabe *raggaba*), que Herdner a préféré. Par contre, ici, en parallèle avec *'abn*,³¹ la forme nominale *rgbt* paraît mieux s'accorder au sens de l'hébreu *regeb* «motte (de terre)» et *'argab* «tas, monceau».³²

Et *Môtu* et *Ba'lu* portent l'épithète *'z*,³³ *zbl* est épithète à la fois de *Ba'lu* et d'un autre de ses ennemis, *Yammu* (dont l'*alter ego*, *Naharu*, se trouve nommément³⁴ dans notre texte). Puisque *Ba'lu* seul porte les deux épithètes on pourrait penser qu'il s'agit de lui ici, mais nous ne connaissons pas d'autre association étroite entre les deux titres que celle-ci. Il est tout à fait possible, donc, que notre texte ne décrive pas la défaite de *Môtu* mais, au contraire, sa victoire ! Ambiguïté assez déroutante.

Interprétation générale

La première partie de ce texte consiste en une collection de trois distiques, précédés d'un monostique d'introduction, qui ont pour thème la voracité de *Môtu* : il est aussi affamé que le lion ou le requin (*'anhr*), aussi assoiffé que des troupeaux de buffles ou de biches : il faut que *Naharu* («Rivière») lui-même mélange sa boisson. Les vers sont ou bien une citation très approximative de CTA 5 I 11-22, ou alors une citation plus précise d'un passage parallèle qui ne nous serait pas parvenu (cette citation en serait donc le seul témoin), ou enfin un assemblage, peut-être de mémoire, de motifs sur la voracité de *Môtu* qui ne dépend pas directement d'une seule œuvre littéraire.

²⁹ RS 24.256 : 4 (*Ugaritica* VII [1978], pp. 21-25 = KTU 1.112). Les lignes 3-5 se lisent *tn šm . ḥmnh w tq[ll* (4) *ksp w š'rgbt . l b'lt* (5) *bht . m* (le dernier trait de séparation est fautif) «Deux brebis au ḥmn et un siclé d'argent et un pot (de) *rgbt* pour la 'Dame des Maisons'».

³⁰ Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 6 (RS 24.246 = KTU 1.102).

³¹ Cette lecture assez sûre de *'abn* à la ligne 18 élimine l'appui par parallélisme que la lecture *'adn* «seigneur» aurait pu fournir pour le sens «fear» que de Moor (*UF* 1 [1969], pp. 185, 188) et Dijkstra (*UF* 15 [1983], p. 31) veulent prêter à *rgbt* dans notre texte. On remarquera que notre texte n'ajoute rien de certain, donc, à la démonstration de l'existence d'une racine en nord-ouest sémitique ayant le sens de «craindre» ou de «trembler», sens établi clairement par EA 147 : 14. Pour la lecture d'Aartun (*UF* 17 [1986], pp. 19, 24-25), voir nos remarques textuelles sur cette ligne 18.

³² Ainsi déjà Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 24, et Gordon, *UT Supplement* (1967), pp. 552, 555 ; cfr. Xella, *Testi* I (1981), p. 46 ; Watson, *UF* 17 (1986), p. 349.

³³ Dans la description de la lutte entre *Môtu* et *Ba'lu* il est dit trois fois *mt 'z b'lt 'z* «*Môtu* est fort, *Ba'lu* est fort» (CTA 6 VI 17, 18, 20). Ce parallélisme nous paraît porter une atteinte sérieuse à l'interprétation par «fumier» que Gordon veut donner au mot *zbl* (*UT Supplement* [1967], pp. 552, 555).

³⁴ Nous trouvons peu probable que *nhr* soit nom commun à la ligne 10, comme le pense del Olmo Lete, *UF* 14 (1982), pp. 60, 63. Son argument se fonde en partie sur le parallélisme avec *hmr* dans CTA 5—parallélisme qui manque dans notre texte.

L'auteur/scribe n'a pas essayé de cacher son intention limitée, car il a pris comme début de son texte la formule *w y'ny* «et il répond».

Quelle était donc son intention ? Pour pouvoir même commencer à la sonder, il faudrait que le second texte nous fût parvenu dans un état intégral. Ne le connaissant pas, nous ne pouvons que faire des suppositions. Avec une présomption de cohérence, on peut supposer ou bien 1) que le scribe copiait un seul texte, que nous ne connaissions pas auparavant ; ou 2) que le scribe associait sur une même tablette deux textes qui avaient un rapport littéraire entre eux ; ou 3) que le scribe «composait» de mémoire un texte—un texte qui préexistait donc—sur la voracité de *Môtu*, suivi d'un «nouveau» texte poétique qui lui servait de commentaire ou de réponse, peut-être une description de *Môtu* défait par *Ba'lu*. Si on ne préfère pas la cohérence, on peut supposer que notre tablette porte deux petits textes sans rapport entre eux sauf de simples rapports de vocabulaire. Ce sont ces rapports de vocabulaire, la répétition du nom divin *Môtu* et du mot *šb'*, qui nous font douter qu'il y ait eu entre ces textes une simple contiguïté fortuite, car nous avons vu que ces rappels lexicaux servent de liens entre les deux parties de ces textes para-mythologiques. De plus, on ne peut pas nier que les deux textes se rapportent à *Môtu*, chacun de façon suivie, tandis que le motif général d'animaux (*r'umm*, *'aylt* // *zbm*, *tr*) peut servir aussi de lien au niveau de la structure globale de la composition littéraire. Une association des deux textes au niveau littéraire nous paraît donc assurée, mais des données nouvelles seraient nécessaires pour qu'on puisse la décrire avec précision.

Chapitre V

LA FÊTE DES MÂNES

RS 24.257 = *Ugaritica* V 5 = *KTU* 1.113¹ = DO 6599

Dimensions : hauteur 6,4 cm ; largeur 5,5 cm ; épaisseur 3,2 cm

État : Coin supérieur droit d'une tablette qui a dû mesurer, d'après la courbure du fragment qui reste et d'après la disposition des deux colonnes au verso, à peu près 12 cm de hauteur sur 8 cm de largeur.² L'écriture au recto est plus grande qu'au verso mais d'après au moins un indice, les {r} dont les clous de droite n'oblitérent que partiellement les extrémités des clous qui précèdent, la main serait la même des deux côtés. Si c'est bien le cas, l'écriture au verso a dû être serrée³ pour faire entrer la liste entière des rois d'Ougarit sur cette surface—on peut voir dans l'état actuel du fragment que la dernière ligne est serrée contre le trait horizontal qui avait été placé avant que la première ligne soit inscrite.⁴ Le texte au verso est divisé en deux colonnes par une ligne verticale. Cette ligne se perd dans l'éclat disparu au bas du verso ; elle ne continuait pas sur le bord supérieur.

Lieu de trouvaille : «Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies», point topographique 3771, à 1 m 10, représenté sur le plan dans *Ugaritica* VII, après la p. 154, et ici en tête du volume, comme étant dans la cella, près du mur ouest.⁵ Voir Courtois, *supra*, «Le contexte archéologique».

¹ Virolleaud n'a publié que le recto de ce texte dans *Ugaritica* V ; le texte entier n'a été connu qu'en 1976, dans *KTU*.

² Voir chap. 1, note 2, et notre discussion ci-dessous du texte du verso.

³ Mais elle n'est pas, à notre avis, «moins soignée» que celle du recto, car les signes sont fins et écrits très régulièrement (Schaeffer, *AfO* 20 [1963], p. 215 ; Kitchen, *UF* 9 [1977], p. 132). Le seul indice d'un manque de soin est la pente des lignes de la colonne de droite, de bas en haut vers la droite. Nous n'avons pas d'explication certaine pour cette pente, qui caractérise déjà les premières lignes conservées, mais elle peut être un effet de l'effort pour écrire de petits signes, faits par un scribe inexpérimenté.

⁴ Il s'agit certainement d'une seule ligne qui s'étendait sur la largeur de la tablette et qui était incisée avant le texte du recto, et non pas de deux lignes qui auraient été placées à la fin de chacune des colonnes au verso (Schaeffer, *AfO* 20 [1963], p. 215 ; Pitard, *BASOR* 232 [1978], p. 73, n. 20). Ceci est certain du fait que le {h} à la fin de la première ligne est inscrit sur le bord inférieur du trait horizontal et l'a déformée là où il la chevauche.

⁵ Deux autres tablettes portent la cote 3771 (toutes les deux trouvées à la même profondeur, 1 m. 10) : RS 24.255 (*Ugaritica* VII [1978], pp. 140-43 = *KTU* 1.111), un texte rituel partiellement en hourrite et en ougaritique, et RS 24.256 (*Ugaritica* VII [1978], pp. 21-26 = *KTU* 1.112), un texte rituel en ougaritique. De plus,

Principales études

Kitchen, *UF* 9 (1977), pp. 131-42.

Virolleaud, *CRAI* 1962, pp. 94-95.

Xella, *Testi* I (1980), pp. 288-91.

Texte

(1) [...]r¹ w rm tph

(2) [...]l²ummm l n^cm

(3) [...]r¹w¹ rm t¹l¹bm

(4) [...] lpr l n^cm

(5) [...]r¹ mt w rm tph

(6) [...] l¹hb l n^cm

(7) [...] lymgy

(8) [...]r¹r¹m t¹l¹bm

(9) [...]r^cm

(10) [...] l¹h n^cm

(11) []r¹[...]

Verso

(12') []r¹r¹i¹[...]

(13') []il^cm]r¹t¹m^cr¹

(14') []il n]qmp^c

(15') []il r^cm^cph

(16') []r¹]il^cib^crn

(17') []il y^cd^crd

(18') []r¹[]il nqmp^c

(19') []r¹p¹[]il^cib^crn

(20') []d[]il]r¹l^cm^crp^ci

(21') [il nq]mp^c [il] nqmp^c

(22') [il^cm]t^cmr]il^cib^cr¹[n]

Tranche supérieure

(23') []r^cd^c]il nqmp^cr^c

(24') []il^cib^crn

(25') []il nqmd

(26') []r^cq^c]il yqr

un grand nombre de fragments ont été inventoriés sous cette cote, la plupart de genre littéraire indéterminé (pour les détails, voir *TEO*):

RS 24.651 A-F (A est recollé à 24.652 C + I), tous alphabétiques (aucune indication de profondeur);

RS 24.652 A-R, tous alphabétiques (aucune indication de profondeur);

RS 24.653 A-I, tous alphabétiques, entre l m 10 et l m 25;

RS 28.058 et A-I, tous alphabétiques sauf 28.058, à l m 20 (fragments découverts en 1961 mais inventoriés seulement en 1965).

Remarques textuelles

Un trait de séparation horizontal précède la première ligne (comme on le voit sur la copie; il manque dans *KTU*).⁶

3) Les restes du {w} sont plus complets que la copie le laisserait penser.

5) Au début il y a des traces des deux derniers clous de {b, d} (ainsi *KTU*).

8) Le bout du second clou supérieur du {r} est visible ; la lecture, à la lumière du contexte, est assurée. Il n'y a pas de trait de séparation dans cette ligne (Virolleaud en indique un dans la translittération).

9) Le {^c*} de *KTU* est presque certain.

10) Le trait horizontal après cette ligne manque dans la translittération.

11) On voit la tête d'un clou vertical.

12') Nous lisons le second des deux signes partiellement visibles comme {²i} parce que le clou vertical descend aussi bas : ce scribe emploie un clou très long pour noter le clou vertical de {²i}. Nous ne proposons pas de restitution du nom car le {²i} est trop à droite pour être l'initiale de ²*ibrn*, tandis qu'on ne voit pas la fin de clou étroite au signe précédent qui permettrait la lecture {[^cmrl]^rp²i¹}—la trace paraît porter la tête à droite, comme dans {q, z, t, h}.

13') Les crochets à la fin de la ligne dans *KTU* sont superflus : l'éraflure après le {r} n'est pas assez profonde pour oblitérer entièrement un signe.

15') Le {^c} est presque totalement détruit : il ne reste que le bas du triangle inférieur. Cependant, vu l'angle de ce triangle et la place qu'il occupe, il ne peut s'agir que de {^c} (ainsi *KTU*).

20') Le premier signe est {d}, avec une quasi-certitude, et non pas {b} : à l'aide de la loupe binoculaire on voit des traces des deux premiers clous : et le vertical, et l'horizontal.

21') Malgré l'éraflure de la seconde colonne, on voit tous les signes presque entièrement. Les astérisques dans *KTU* ne sont donc pas nécessaires.

22') Le {t} est conservé presque en entier sur la tablette. Du second nom, le deuxième signe est {b, d} (on voit deux clous inférieurs aussi bien que le premier vertical) et le troisième commence par deux clous horizontaux superposés. La lecture {²i¹br¹[n]} est donc vraisemblable du point de vue épigraphique et s'impose du point de vue philologique.⁷

23') Du signe de la première colonne, on voit trois têtes de clous verticaux et ce qui paraît être l'extrémité droite du troisième clou inférieur : le {d*} de *KTU* est donc confirmé.

⁶ Voir plus haut et la note 4.

⁷ La restitution était déjà proposée par Kitchen, *UF* 9 (1977), p. 134 *et passim* ; Xella, *Testi* I (1981), p. 291.

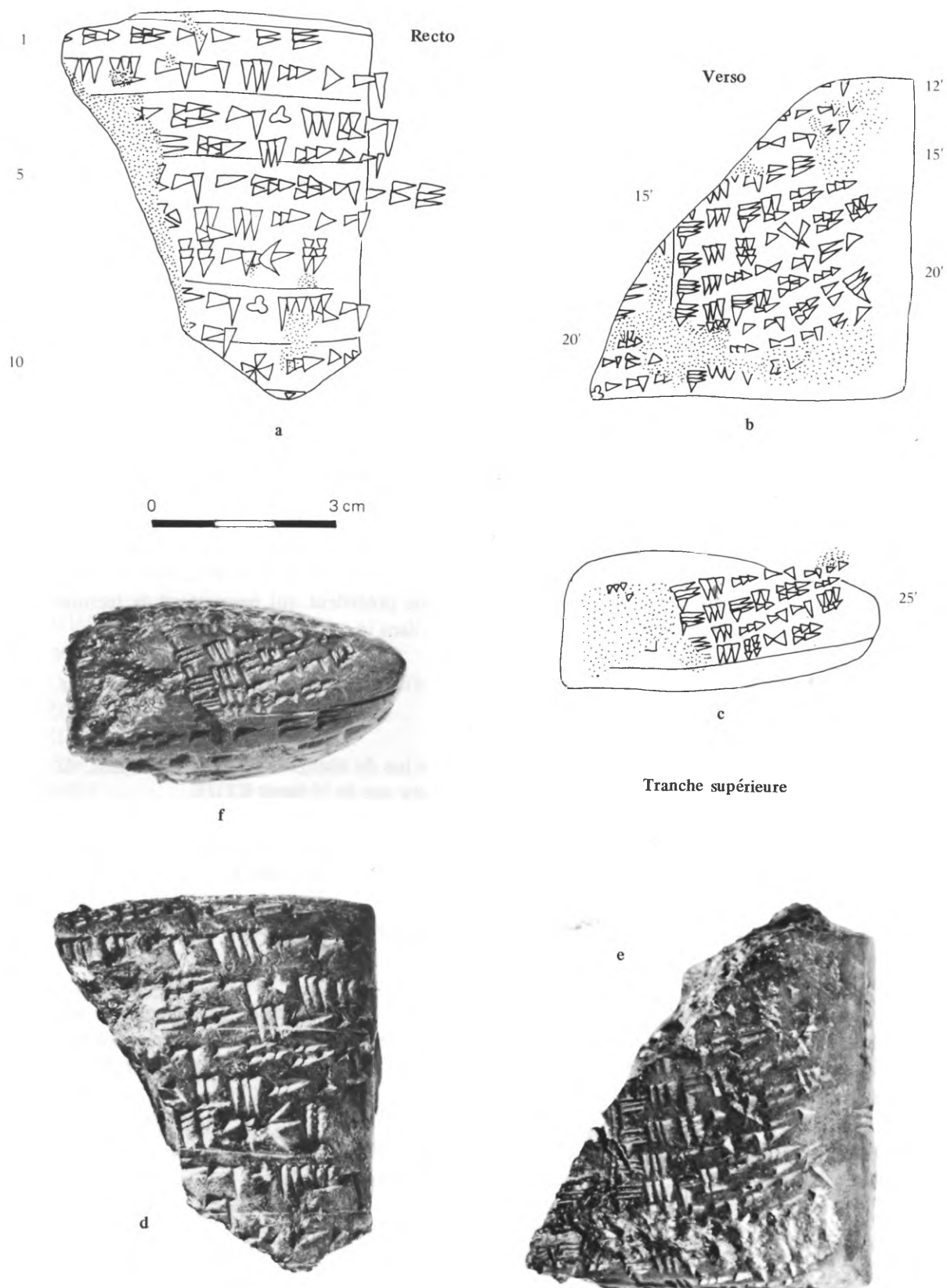


Figure 12 – RS 24.257.

26') Au bord de l'éclat qui a enlevé ce qui restait de la première colonne sur le bord supérieur, on voit une tête de clou à droite et une partie du bord inférieur de ce clou. Puisqu'on ne voit pas de traces des clous supplémentaires que porteraient {z, t, h}, il doit s'agir de {q}.

Traduction

- (1) [...] et son tambourin est élevé
 (2) [...] les peuples, pour le Bon.
 (3) [...] et les flûtes sont élevées
 (4) [...] pour le Bon.
 (5) [...] et son tambourin est élevé
 (6) [...] pour le Bon
 (7) [...] arrive.
 (8) [...] les flûtes sont élevées
 (9) [...] pour le Bon.
 (10) [...] le Bon.
 (11) [...]

Verso

- | | | | |
|--|---|------|--------------------------------------|
| (12') [|] | [] | |
| (13') [| | | le divin 'Ammittamru ; |
| (14') [| | | le divin Niqmepa ^c ; |
| (15') [| | |]le divin 'Ammu<ra>pi ¹ ; |
| (16') [|] | | le divin 'Ibirānu ; |
| (17') [|] | | le divin Ya'quraddu ; |
| (18') [|] | | le divin Niqmepa ^c ; |
| (19') [|] |]'p' |]le divin 'Ibirānu ; |
| (20') [|] |]d [| le divin 'Ammurāpi ² ; |
| (21') [le divin Niqmepa ^c ; | | | [le divin] Niqmepa ^c ; |
| (22') [le divin 'Ammittamru ; | | | le divin 'Ibirānu] ; |

Tranche supérieure

- | | | | |
|---------|---|------|---------------------------------|
| (23') [|] | | le divin Niqmepa ^c ; |
| (24') [|] | | le divin 'Ibirānu ; |
| (25') [|] | | le divin Niqmaddu ; |
| (26') [|] |]'q' | le divin Yaqaru. |

Commentaire

Dans ce cinquième texte d'*Ugaritica* V, les commentateurs sont d'accord pour voir un texte à usage pratique en deux parties nettement séparées. On déplore que la tablette ait tellement souffert, à la fois du point de vue littéraire, car on n'arrive pas à discerner le genre exact du texte du recto, et du point de vue historique, car tous sont d'accord pour reconnaître que la tablette dans son état primitif contenait la liste nominative complète des rois de la dynastie d'Ougarit qui régnait au moment de la

destruction de la ville et qui remontait à la grande époque amorite.⁸ Surtout par rapport au mot *tlb(m)* qui se trouve ici et dans le texte 2, on a comparé ce dernier texte avec le recto de RS 24.257⁹ et Kitchen a tiré une conclusion littéraire, mais sans grande précision, car il s'agirait d'un texte rituel, ou d'une prière, ou d'un hymne.

Tout en reconnaissant que l'état de la tablette ne permet pas de conclusion inébranlable, nous croyons pouvoir dire que le vocabulaire utilisé dans ce qui reste du recto révèle une influence du vocabulaire mythologique et une absence d'influence du vocabulaire des textes rituels de la pratique. En comparant les deux textes qu'on a assemblés sur cette tablette, on peut donc envisager la possibilité qu'il s'agirait encore d'un texte para-mythologique, un texte qui employait des éléments mythologiques à des fins pratiques : en l'occurrence un texte mythologique qui évoque une sorte de fête, avec de la musique, suivi de la liste des rois d'Ougarit défunts et divinisés, de la liste, donc, des *rapa'ūma* récents, peut-être les *gaṭarūma*.¹⁰

De ces éléments du vocabulaire mythologique, deux sont assez clairs. Le premier est le mot qui désigne probablement la flûte, *tlb*, et qui n'apparaît dans les textes de Ras Shamra qu'ici et dans notre texte 2. Puisque, dans ce dernier texte, le mot se trouve dans la partie marquée fortement d'éléments mythologiques qui précède la bénédiction de *Rāpi'u*, on peut conclure à un genre semblable ici au recto. Le cas du second, *tp*, est un peu plus clair, car il apparaît ici, dans le texte 2, et dans le texte mythologique classique, *CTA* 16 I 41. Le cas de *mgy* est moins net, car ce verbe se trouve en poésie et en prose mais, jusqu'à présent, pas dans les textes rituels.¹¹ Le verbe *rm*, s'il s'agit bien de la racine *mediae infirmae* qui signifie «être haut»,¹² n'est attesté jusqu'à ce jour que dans les textes mythologiques. Enfin, le terme *Pumm* «peuples»¹³ est un *hapax legomenon* dans cette forme en ougaritique (cfr. ce qui est peut-être le singulier du même mot, *Pim*, dans *CTA* 3 II 7) et serait d'usage poétique si on juge d'après l'hébreu.

On ne peut pas dire s'il y a ou non des noms divins dans le texte du recto : il est possible, sans plus, que *Môtu* apparaisse à la ligne 5. Dans le mot *n'm* qui figure dans chaque rubrique, Kitchen¹⁴ et Xella¹⁵ ont vu un titre du roi vivant, convoqué à la cérémonie, tandis que d'autres y voient un titre de *Ba'lu*.¹⁶ Nous hésitons devant cette identification, qui se situe, pour l'équipe de

⁸ Selon Nougayrol, *PRU* III (1955), pp. XLI-XLII, au XIX^e ou au XVIII^e siècle av. J.-C. Cette liste et une datation de son début à l'époque amorite ont été annoncées par Virolleaud et Schaeffer en 1962 (*CRAI* 1962, pp. 94-95 et 204-205) mais ils n'avaient pas compris l'ordre des noms car l'un dénomme le *yqr* qui se trouve à la ligne 26', col. II, de ce texte un «successeur» du *mrp'i* de la ligne 20', col. II (Virolleaud, *CRAI* 1962, p. 95) et l'autre parle de *nqmd* et de *yqr* comme étant «dans l'ordre connu par le sceau dynastique» (Schaeffer, *CRAI* 1962, p. 204 ; cfr. idem, *Afo* 20 [1963], p. 215 ; pour le sceau dynastique, voir notre commentaire sur le verso de RS 24.257). Or, sur le sceau *Yaṣarum* est fils de *Niqmaddu* tandis que dans notre texte *yqr* est père d'un autre *nqmd*.

⁹ Kitchen, *UF* 9 (1977), p. 140 ; Xella, *Testi* I (1980), p. 290.

¹⁰ Cfr. chap. II, note 62.

¹¹ Xella, *Testi* I (1980), p. 374, n'indique sa présence que dans nos textes 5, 6, et 7.

¹² Cfr. le commentaire ci-dessous.

¹³ Nous ne voyons pas d'interprétation pour la division possible *l'umm*.

¹⁴ *UF* 9 (1977), p. 140.

¹⁵ *Testi* I (1981), pp. 289, 291.

¹⁶ Virolleaud, *CRAI* 1962, p. 94, parlait du «tambourin... de Baal» ; cfr. Schaeffer, *Afo* 20 (1963), p. 215 ; Gordon, *Berytus* 25 (1977), p. 128 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 179-80 : ou *Ba'lu*, ou le roi, ou le

Münster, dans la perspective de l'effort soutenu depuis plusieurs années visant à voir en *Ba'lu* le chef des *rapa'uma*.¹⁷ On ne peut pas dire, d'après les textes dont nous disposons actuellement, que *n'm* ou *n'mn* servait de titre généralement accepté et employé pour une seule divinité. On trouve *n'm* employé comme titre explicite de divinité seulement pour les *'ilm n'mm* du mythe de *šhr w šlm* (CTA 23), et aussi pour le chanteur anonyme du festin de *Ba'lu* décrit en CTA 3I (ligne 19).¹⁸ *n'mn* se dit de *Yariḫu* (CTA 24 : 25), et des personnages légendaires *Kirta* et *Aqhatu* (voir ci-dessus, commentaire sur texte 3 : 14). S'il s'agit d'une épithète divine dans notre texte, il est possible, certes, que ce soit un titre de *Ba'lu* mais il est tout aussi possible que la divinité visée soit *Rāpi'u* (= *Milku/Malik* ?) ou même *Môtu*, par euphémisme ou antiphrase. S'il s'agit d'une épithète divine,¹⁹ de quelque divinité qu'il s'agisse, il faudrait conclure à un genre plus ou moins mythologique, car on n'a pas de parallèle dans les textes rituels pour un rituel principalement musical, alors que tous les parallèles littéraires relèvent de textes mythologiques.

Quant aux attaches littéraires du texte du recto, Dijkstra, dans l'article déjà cité à propos du passage sur la musique dans le texte 2,²⁰ a comparé «la flûte de Dumuzi» avec un texte accadien dont le sens est controversé mais qui peut signifier «Au jour où Tammuz remonte vers moi, la flûte de lapis-lazuli et le bracelet de cornaline remonteront avec lui».²¹ Il nous paraît légitime d'exprimer un doute sur l'emploi du verbe *rm* dans le sens de «remonter» du monde souterrain, car il signifie surtout «être haut, s'élever» et non «monter» : dans ce dernier sens on préférerait *'ly*—le verbe au sens opposé à *yrđ* qu'on emploie pour parler de la descente aux enfers.²² Cfr. surtout I Sam. 28 : 8 (et les répliques de cette expression dans l'histoire qui suit) *ha'ālī lī 'ēt 'āšer-ōmar 'ēlāyik* «fais

chanteur. Pour ce dernier sens, voir les usages de *n'm(n)* que nous citerons et Milano, Pintore (1983), p. 152, n. 33.

¹⁷ Voir notre commentaire au chap. II sur le mot *rp'u* (ligne 1). Quant à RS 24.257, voir surtout Loretz, *UF* 13 (1981), p. 324 : «Denn laut KTU 1.17 VI 30-32 und vor allem 1.108 sowie 1.113 . . . sind Lyra, Flöte und Doppelboe Instrumente Baals oder werden bei seinem Erscheinen gespielt». En étudiant ces «proof-texts», on ne trouve aucune mention d'instruments dans 17 VI 30-32, mais de chant seulement ; on trouve bien les instruments dans 1.108 (notre texte 2) mais en rapport avec *Rāpi'u* et *Kuṭarru* ; et aucune mention explicite de *Ba'lu* ne figure dans 1.113 (ce texte-ci). Nous ne nions pas la logique du système mais elle n'est pas contraignante, et nous récusons énergiquement l'assurance avec laquelle on s'y réfère—comme si c'était chose prouvée et évidente. Kitchen (*UF* 9 [1977], p. 140) pense que la mention d'instruments de musique seule est suffisante pour qu'on voie dans notre texte un hymne à *Rāpi'u*, car il considère *n'm* comme un titre du roi vivant. La logique du système de Dietrich et Loretz est réelle, mais il faut reconnaître qu'en enlevant l'identité du *n'm* au système il ne reste rien de solide pour y attacher RS 24.257—et la mention de deux instruments de musique n'est en tout cas pas suffisante.

¹⁸ Aussi *n'm* ou *n'm(n)* en CTA 17 VI 32. Cfr. *TO* (1974), p. 156, n. s, et p. 432.

¹⁹ Nous n'excluons pas formellement la possibilité d'une épithète royale, mais les éléments mythologiques lexicaux que nous avons cités nous font reléguer cette hypothèse au second plan. On ne peut absolument pas exclure, non plus, que dans *n'm* nous ayons un nom commun «la bonté» ; cependant nous avouons ne pas trouver d'interprétation globale du texte qui se prête à cette analyse.

²⁰ *UF* 11 (1979), p. 210. Ribichini a aussi pensé à un rapport entre les textes 2 et 5 (*Brelich* [1982], p. 485, n. 27, p. 498) mais dans le contexte du nom divin *knr*. Pourtant, il n'est pas fait mention de *knr* dans ce texte-ci et, de plus, le *knr* est un instrument de musique entre les mains de musiciens divins dans le texte 2 tandis qu'il ne reste aucun indice dans RS 24.257 du caractère de ceux qui font résonner (ou élèvent) le tambourin et les flûtes.

²¹ Gurney, *JSS* 7 (1962), p. 154 ; cfr. von Soden, *ZA* 58 (1967), p. 193 ; *AHw*, p. 595 ; *CAD M*₁, p. 164 ; *ibid.* S, p. 222 (avec traduction).

²² Comme dans texte 1 : 22 (voir *ad loc.*).

(re)monter celui que je te dirai». Nous ne serions pas opposé, par contre, à une explication de *rm* semblable à celle que nous avons proposée pour *mlk* 'lm, *gtr* et *yqr*, dans le texte 2, c'est-à-dire, que *rm* aurait un rôle évocateur : s'agissait-il d'une cérémonie de consultation des morts, qui devaient remonter (comme Samuel selon I *Sam.* 28), et où l'élévation des flûtes et des tambourins évoquait cette montée des mânes ? Au cours de cette cérémonie les instruments de musique seraient tenus pendant un moment «en haut». Ce n'est qu'une hypothèse pour expliquer *rm* dans la ligne proposée par Dijkstra—on n'a pas la moindre preuve explicite dans le texte tel qu'il est conservé.

Du fait qu'en hébreu on emploie parfois le *Qal* et surtout le *Hiphil* du verbe *rm* avec *qōl* «voix» comme sujet ou comme complément d'objet direct, on a cru pouvoir interpréter *rm tph* comme «(le son) du *tp* est haut/fort». ²³ Il faut objecter qu'ici il n'est pas question de voix ; néanmoins l'objection n'est pas de grand poids et la possibilité d'une interprétation de *rm* comme visant le «son» des instruments demeure. Mais jusqu'à plus ample informé une interprétation du genre de celle de Dijkstra, où c'est le tambourin et les flûtes eux-mêmes qui sont élevés, nous paraît préférable. ²⁴ Remarquons enfin que si *tlbm* est sujet de *rm* aux lignes 3 et 8, et si le *-m* indique bien le pluriel (au lieu d'être «enclitique»), le verbe lui-même doit être au parfait, et pas au participe comme dans le texte 7. La lacune des débuts de ces lignes est regrettable, car peut-être sommes-nous ici en présence d'une structure verbale autre que celle que nous avons préconisée pour le texte 7 (et de là pour les textes 1 et 3). Serait-elle plus proche de la structure syntaxique qui relève de la prose que nous verrons dans le texte 6 ?

Nous pensons donc, avec les réserves qu'exige l'état de la tablette, que le recto de RS 24.257 contenait un texte à éléments principalement d'ordre mythologique. La répétition de mots et les traits de séparation horizontaux font penser au texte 7, où on trouvera des répétitions, en forme poétique, d'un appel et d'une incantation adressés à douze divinités différentes. Bien que tout élément d'une adresse à des divinités qui auraient pu figurer dans notre texte ait disparu, nous croyons que le schéma du texte 7 est le meilleur modèle de ce que ce texte du recto a pu être en sa forme primitive. Ces éléments répétés permettent d'écarter, nous semble-t-il, l'hypothèse que notre texte aurait été une prière, car la forme de la prière en RS 24.266 (*Ugaritica* VII [1978], pp. 31-39 = *KTU* 1.119) comporte des répétitions poétiques mais on n'y trouve pas le degré de répétition qui caractérise ce texte-ci. Nous avons déjà dit que le vocabulaire de ce texte n'est pas celui des textes rituels de la pratique—et ce genre-là est donc aussi à écarter. Le troisième genre qu'on a proposé est l'hymne. Si par ce mot on veut désigner le genre de certains psaumes bibliques, il manque des parallèles ougaritiques pour ce genre littéraire ; mais si on l'on veut tirer argument des psaumes bibliques, la répétition incessante des mêmes paroles ou formules ne se trouve que dans des psaumes tardifs tels que le Ps. 136, que nous ne pouvons accepter comme modèle pour ce texte du Bronze Récent.

Il nous semble donc que le parallèle littéraire le plus proche est fourni par notre texte 7 et qu'on peut supposer, d'après ce texte, que le but de la répétition dans notre texte était justement sa valeur cumulative. L'interprétation de notre texte ne pourra avancer au-delà de cette première étape que lorsqu'on saura qui était ce *n'm* «le Bon». S'il s'agit d'une divinité, l'accumulation pouvait consister en chants/musique offerts par des groupes différents (comme les *l'umm* à la ligne 2). S'il s'agit d'un titre du roi vivant, l'accumulation pouvait consister en divinités consultées, convoquées...(comme *mt* à la ligne 5?).

²³ Cfr. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 561 ; Cathcart, *Nahum* (1973), p. 100 ; Dahood, *Gordon* (1973), p. 54 ; idem, *Questions disputées* (1974), p. 36 ; Kitchen, *UF* 9 (1977), p. 140 ; Xella, *Testi* I (1980), p. 289.

²⁴ Nous avons pensé au verbe accadien *ramāmu* «brüller» que Dietrich et Loretz ont évoqué pour restituer et expliquer la fin du texte 3 : 1 (voir *ad loc.*) mais, selon *AHW* (p. 949), ce verbe ne s'emploie pas avec un instrument de musique comme sujet.

Passons au texte du verso. Remarquons d'abord qu'il nous manque non seulement le début des lignes 1-11 mais probablement autant de lignes que celles dont les restes sont conservés, donc une dizaine au recto et au moins autant au verso, plus les lignes écrites sur la tranche inférieure. La question de la liste des rois d'Ougarit divinisés²⁵ est donc plus compliquée que la présentation de Kitchen ne permettait de le croire. Ce n'était pas, bien entendu, la faute de Kitchen, qui n'avait à sa disposition que le texte de *KTU*,²⁶ où on ne trouve aucune indication de la longueur de la lacune entre le recto et le verso.

A cause de la petite dimension du fragment, il est difficile de calculer le nombre exact de lignes qui ont disparu. Nous prendrons comme critères les deux arguments suivants : 1) la seconde colonne au verso devait se placer à peu près sur la moitié de droite de la tablette ; 2) la tablette devait être, en gros, rectangulaire avec un rapport de la hauteur à la largeur d'environ 3 sur 2.²⁷ La courbure du fragment conservé se prête à ces deux suppositions, bien qu'il soit trop petit pour leur conférer la certitude : la courbure de la surface actuelle ne donne aucun indice du rétrécissement escompté vers le bas du fragment actuel si celui-ci représentait sensiblement plus de la moitié de la tablette dans le sens vertical, ni du rétrécissement sévère escompté à l'angle supérieur gauche si le bord gauche était tout près. Les critères évoqués indiquent une grandeur d'environ 12 cm sur 8 cm pour RS 24.257 dans son état original. Sur les 6 cm du verso où l'on peut voir des signes, il reste onze lignes ; le verso devait donc porter à l'origine environ vingt-deux lignes, plus les quatre lignes de la tranche supérieure, pour un total de 26 lignes, en deux colonnes, au total 52 noms royaux.²⁸ Il est bien

²⁵ L'accord est presque universel pour dire que le mot *'il* devant chaque nom royal signifie la divinisation des rois défunts. Nous ne connaissons que Liverani qui pense qu'il s'agit de l'état construit «le dieu de X» (RAI 19 [1974], pp. 340-41). Nous avouons ne pas comprendre pourquoi on aurait érigé une liste des dieux des rois d'Ougarit—sans noms!—au lieu d'une liste des rois eux-mêmes. Cette seconde hypothèse, sans aucun doute, a les parallèles littéraires en sa faveur, par ex., la liste nominale des rois amorites (Finkelstein, *JCS* 20 [1966], pp. 95-118).

Remarquons aussi que par «divinisation» nous n'entendons pas que les rois défunts auraient rejoint les grands dieux du panthéon ougaritique ; s'ils rejoignaient les *rapa'ūma*, il s'agissait bien d'une catégorie de divinités inférieures. Nous sommes donc au fond d'accord avec Healey, qui dit que le mot *'ilu* dans ce texte «hardly implies true divinisation of the kings» (*Or* n.s. 53 [1984], p. 249), tout en nous demandant si «true» est bien l'adjectif qu'il faut employer. Il nous semble que l'emploi du term *'ilu* «dieu» indique assez clairement que les Ougaritains pensaient à ces rois défunts comme appartenant à la catégorie des «dieux» et qu'ils avaient donc subi la «divinisation». Il s'agira d'un problème de taxonomie moderne ; c'est-à-dire que, faute de catégorisation ancienne explicite, le chercheur moderne doit essayer d'ériger, à partir des données qui existent, une représentation de la structure des panthéons anciens et des niveaux qui devaient exister à l'intérieur de ces panthéons. Il nous semble que Cunchillos, pour citer un autre avis récent, a manqué précisément à ce devoir de taxonomie en faisant des *rapa'ūma* «des personnages du monde 'céleste'» (*Syria* 62 [1985], p. 215, cfr. pp. 216-18—la mise entre guillemets de 'céleste' par l'auteur signifie-t-elle qu'il ne s'agit pas d'être «célestes»?).

²⁶ Sa remarque sur la longueur est très juste étant donné les informations dont il disposait : «It seems highly probable that at least two or three lines (possibly rather more) have been lost from both the *recto* (end) and *verso* beginning» (*UF* 9 [1977], p. 132, cfr. p. 136). En l'occurrence, c'est «rather more». Signalons aussi que Virolleaud et Schaeffer, l'un et l'autre, avaient parlé d'une trentaine de noms royaux (*CRAI* 1962, pp. 95, 205).

²⁷ Voir chap. 1, note 2.

²⁸ L'état actuel de la tablette indique que les deux colonnes devaient avoir chacune à peu près le même nombre de noms, car les lignes sont bien en face l'une de l'autre sur les deux colonnes et l'écriture ne change pas de dimension, depuis les premiers signes que l'on peut voir dans la colonne de gauche jusqu'aux derniers de la colonne de droite. La liste devait déjà exister répartie en deux colonnes quand le scribe a commencé ce texte et il a bien calculé combien d'espace il lui fallait pour écrire la liste, car l'écriture est plus petite au verso, par rapport au recto, tandis que les lignes sont un peu plus serrées vers la fin du texte mais pas assez pour permettre d'imaginer un scribe embarrassé par un manque de place.

entendu que ce chiffre n'est qu'approximatif : le nombre serait plus grand si la liste de noms commençait déjà au recto,²⁹ plus petit si cette liste ne commençait pas au début du verso ou si les dimensions de la tablette n'étaient pas exactement dans le rapport hauteur/largeur = 3/2.

La liste remonte³⁰ sans doute au *Yaqaru* fondateur de la dynastie, le *ʾil yqr* de la ligne 26', dont le nom se trouve sur le sceau dit «dynastique» sous la forme

ya-qa-rum

DUMU *ni-iq-má-du*³¹

LUGAL URU-*ú-ga-ri-it*

D'après les critères de l'histoire de l'art, Nougayrol pensait que le sceau lui-même devait dater de l'époque d'Isin-Larsa, «soit au XIX^e ou XVIII^e siècle av. J.-C.».³² Nougayrol a émis des doutes sur la possibilité que la même lignée royale ait conservé le pouvoir «sur quelque six siècles», et il croyait que les rois de l'époque tardive auraient seulement prétendu que l'origine de leur pouvoir remontait à *Yaqaru*. On ne peut dire si cette lignée a été continue ou non, mais cette liste de rois divinisés démontre nettement qu'à l'époque de sa rédaction les rois d'Ougarit se considéraient, à tort ou à raison, comme les descendants directs de *Yaqaru*. De plus, le fait qu'un de ces rois a fait mettre bout à bout un texte de genre quasi-mythologique où figurent des éléments musicaux et cette liste de rois divinisés nous incite à penser à une cérémonie d'évocation de ces mânes. On connaît un texte d'un autre genre où des ancêtres encore plus antiques, c'est-à-dire *Ditānu* de l'époque archaïque et d'autres noms moins bien connus, sont invoqués en même temps que deux rois de fraîche mémoire, *ʾAmmiṭtamru* et *Niqmaddu*.³³ Nous avons suggéré que ces mânes mythiques et historiques étaient convoqués pour l'ensevelissement de l'avant-dernier roi d'Ougarit, *Niqmaddu* «III»,³⁴ car *ʾAmmurāpi*, probablement le dernier roi de la lignée, est nommé à la fin du texte. Le vocabulaire de RS 24.257 ne recoupe pas du tout celui de RS 34.126³⁵ et nous pouvons donc écarter tout de suite un

²⁹ Nous ne croyons pas, toutefois, que c'était le cas, à cause du changement d'écriture entre le recto et le verso. Ce n'est qu'une impression, mais il nous semble que le scribe avait deux textes devant lui et qu'il a bien calculé la place pour chacun.

³⁰ Nous ne voyons aucune raison de voir autre chose dans l'organisation de cette liste qu'un ordre chronologique à rebours, c'est-à-dire qu'en descendant le long des deux colonnes de la liste, l'une après l'autre, on remontait du dernier roi décédé jusqu'à *Yaqaru*, fondateur de la dynastie (voir la note 8 ci-dessus et cfr. Kitchen, *UF* 9 [1977], pp. 134-35; Sapin, *UF* 15 [1983], p. 178, n. 90). La liste ne «commençait» donc pas dans la colonne de droite (Pitard, *BASOR* 232 [1978], p. 73, n. 20—son terme renvoie peut-être au commencement chronologique, ce qui serait juste, mais l'expression de sa pensée est ambiguë), elle finissait là, et la répartition des deux colonnes sur le Bronze Moyen et le Bronze Récent (Schaeffer, *AfO* 20 [1963], p. 215; cfr. *CRAI* 1962, p. 205), qui peut être juste en gros, est simplement un accident de l'ordre inversé. Nous remercions A. Archi de nous avoir signalé l'existence d'un texte d'Ebla qui contient une liste d'offrandes pour les rois de cette ville, défunts et divinisés (DINGIR + nom royal); cette liste est aussi organisée par ordre chronologique à rebours (voir ARET VII 150, et les articles d'Archi, *ZA* 76/2 [1986] et Ehrman, à paraître).

³¹ Au sujet de l'absence de ce *Niqmaddu* dans RS 24.257, voir Kitchen, *UF* 9 (1977), p. 134.

³² *PRU* III (1955), pp. XLI-XLII.

³³ RS 34.126 (cfr. Bordreuil et Pardee, *Syria* 59 [1982], pp. 121-28).

³⁴ Liverani, *SDB* 9 (1979), pp. 1299-1300.

³⁵ Nous avouons ne pas comprendre chez Ribichini et Xella la description suivante de RS 24.257 par rapport à RS 34.126, au moins quant au mot «termini»: «Si aggiungerà che anche il *recto* (ll. 1-11), per quanto lacunoso, presenta dei termini che ne rendono certa la stretta affinità e funzione culturale con *KTU* 1.161» (*RSF* 7 [1979], p. 150, n. 29).

rapprochement qui attribuerait les deux textes au même genre littéraire, tout en admettant que la forme poétique et l'existence d'éléments mythologiques dans les deux textes indiquent une ressemblance dans les grandes lignes. Si RS 34.126 représente la «liturgie» d'une cérémonie d'ensevelissement, il nous semble que notre texte représenterait plutôt une cérémonie en l'honneur des rois défunts, fête dont le genre est encore à préciser.

Quant au nombre de noms dans cette liste, le chiffre approximatif de cinquante n'est pas exagéré pour une liste qui remonterait jusqu'à cinq cents ou six cents ans. Il serait témoin d'une situation un peu plus mouvante que dans le cas de l'empire assyrien, par exemple, où, selon la liste de J. A. Brinkman,³⁶ trente-neuf rois ont occupé le trône entre Tukulti-Ninurta I en 1244 av. J.-C. et Aššur-uballiṣ II en 609.

Les aléas de la conservation de ce texte nous ont laissé les noms des quatorze premiers rois d'Ougarit et quelques restes du milieu de la liste, mais aucun nom des derniers rois, noms qui se seraient trouvés au début de la colonne de gauche, n'a été conservé. Aucun de ces premiers rois n'est connu par d'autres sources (à part *Yaqaru*, sur le sceau dynastique). Les noms se répètent et sont, avec une seule exception, les mêmes que ceux des rois des deux derniers siècles, ce qui indique ou bien une grande continuité dans la tradition familiale ou dynastique, ou bien l'élément artificiel d'une invention tardive de la liste.³⁷

Un nom ne revient pas comme nom royal dans nos sources de Ras Shamra des époques tardives : *y^cdrd* (*ya^cduraddu*) «Haddu aide» (ligne 17').³⁸

Nous ne voyons pas d'explication pour le nom *mp^h*, qui doit, à ce qu'il semble, être corrigé en *mrp^h*.³⁹

Nous noterons enfin une coïncidence curieuse : Kitchen⁴⁰ a signalé dans un texte d'Alalah VII l'existence d'un *Pu-ru-uq-qa* LÜ URU-ú-ga-ri-it⁴¹ qu'il prenait pour un roi d'Ougarit. Astour, par contre, pensait que le LÜ n'indiquait qu'un particulier, marchand de laine d'Ougarit.⁴² Sans avoir à l'esprit l'identification de Kitchen, qui ne reposait à l'époque sur aucun indice épigraphique, nous avons pris la trace du dernier signe de la première colonne comme les restes d'un (q). Ces restes chétifs sont insuffisants pour donner raison à l'hypothèse de Kitchen sur *Puruqqa* ; néanmoins, si la fin d'Alalah VII est à fixer aux environs de l'année 1600, cette date ne serait pas trop éloignée de l'époque des rois du milieu de cette liste et l'identification avec le *Puruqqa* du texte d'Alalah (ou avec un de ces aïeux ou descendants—si ce nom se répétait au milieu de la liste) n'est donc pas

³⁶ *Apud* Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (1964), pp. 346-47.

³⁷ Cette dernière hypothèse n'explique pas, toutefois, la présence de *y^cdrd*, car ce nom n'est pas connu comme nom royal dans les sources des XIV^e-XIII^e siècles (voir notre remarque suivante). Concernant la fonction et la malléabilité des généalogies, voir les remarques et les références bibliographiques de Flanagan, *Mendenhall* (1983), pp. 35-55, de Michalowski, *JAOS* 103 (1983), pp. 245-46, et de Van Seters, *Search* (1983), pp. 201-2.

³⁸ Comme nom de particulier le nom est courant ; cfr. Gröndahl, *Personennamen* (1967), pp. 113, 390 (ajouter aux références CTA 112: 8 = KTU 5.1) ; Huffmon, *Amorite* (1965), p. 193.

³⁹ Ainsi KTU 1.113: 15 et Kella, *Testi I* (1981), p. 289. Kitchen emploie la notation «'Ammu<ra>'pi'» pour ce nom (UF 9 [1977], p. 132 *et passim*), mais les derniers signes sont certainement (ph) (le coin inférieur gauche du (h) est parfaitement visible et il est certain qu'il n'y a jamais eu le clou vertical, qui dans la main de ce scribe est très grand) : il faut donc noter que le (h) est à corriger en (i).

⁴⁰ UF 9 (1977), p. 131 *et passim*.

⁴¹ AT *358: 6-7 (Wiseman, *JCS* 8 [1954], p. 27).

⁴² *Restrospect* (1981), p. 8.

impossible. Cependant, une hypothèse fondée sur le nom d'une personne qui vend de la laine à Alalah et sur des traces à peine perceptibles sur une tablette d'Ougarit peut être qualifiée de fragile.

Une dernière remarque de détail, négative : Le {b} qu'on voit à la ligne 20', première colonne, dans *KTU* doit être lu {d} (voir plus haut notre remarque textuelle). Si notre lecture est juste, la restitution {[ʔarḫl]b}⁴³ n'est plus possible et aucun essai de remonter l'anthroponymie hourrite⁴⁴ dans la dynastie royale d'Ougarit au-delà du *ʔAriḫalbu* bien connu (fin XIV^e siècle) ne trouvera d'appui dans ce texte.

Conclusions générales

Le texte au recto a trop souffert pour nous permettre de connaître son contenu précis, mais le langage paraît être plutôt mythologique que « pratique » (c'est-à-dire relevant de la pratique du culte),⁴⁵ tandis que la répétition rappelle les douze rubriques répétées du texte 7. On pourrait donc peut-être y voir une évocation des rois défunts, exprimée en termes poétiques. Mais de quel genre d'évocation s'agit-il ? Nous avons déjà écarté une comparaison précise avec le texte funéraire d'Ougarit déjà connu, RS 34.126. Nous voyons trois autres parallèles littéraires possibles :

1) On pourrait voir en notre texte une forme poétique de l'évocation des morts avec l'intention de leur demander des révélations—le parallèle littéraire le plus proche serait peut-être l'histoire de Saül, la sorcière d'En-Dor, et Samuel défunt (I *Sam.* 28) ; les parallèles anthropologiques seraient innombrables.⁴⁶ A l'encontre de cette hypothèse il faut remarquer qu'il ne reste aucune trace dans notre texte d'une recherche de révélations (on nous dira que cela venait à la fin, qui a disparu) et on peut, de plus, douter que toute la lignée royale fût évoquée à de telles occasions.

2) On pourrait penser au *marziḫu*, que Pope met en rapport avec l'évocation des morts, et avec plusieurs autres phénomènes, d'ailleurs.⁴⁷ Mais, dans l'état actuel de nos connaissances, nous n'avons à Ougarit aucune association entre le *marziḫu*, d'un côté, et la musique et l'évocation des morts de l'autre—on ne peut même pas mettre les *rapa'ūma* en rapport avec le *marziḫu*, comme on a souvent voulu le faire, car le mot qu'on trouve dans ces textes est *mrz'y*.⁴⁸ Si l'on se permet

⁴³ Schaeffer, *AfO* 20 (1963), 215 ; *KTU*, *ad loc.*, et ceux qui en dépendent, Kitchen, Xella, etc.

⁴⁴ Pour l'analyse de nom *ʔAriḫalbu* voir Gröndahl, *Personennamen* (1967), pp. 220, 230.

⁴⁵ Les éléments poétiques dans les rituels sont fort rares : RS 34.126 est certainement de forme poétique. Sa forme poétique relèverait-elle de la rareté de son emploi ? On pourrait même y voir un *unicum*—un texte inventé pour cette occasion. Nous avons suggéré que notre texte 7, qui est certainement de forme poétique, constituait en quelque sorte le livret d'un rite de bannissement de serpents d'Ougarit (voir la discussion du genre au chap. 7 ; notre texte 8 pourrait relever d'un rite semblable). Ce serait aussi un rite relativement rare (une fois par an, peut-être). La prière dans RS 24.266 (= *Ugaritica* VII [1978], pp. 31-39 = *KTU* 1.119) est, du point de vue de la forme littéraire, distincte du texte qui l'entoure. Pour voir ce à quoi ressemblerait peut-être un texte ougaritique purement rituel comportant une liste de noms royaux, on peut consulter le texte éblaïte ARET VII 150 (voir ci-dessus, note 30).

⁴⁶ Voir, par exemple, Fallers, *Inequality* (1973), p. 199 ; Guiart, *DM* II (1981), pp. 179-80.

⁴⁷ Voir notre commentaire sur *mrzḫh*, texte 1 : 15, avec les références bibliographiques aux ouvrages de Pope (surtout *AAAS* 29-30 [1979-80], pp. 142-43, et *BASOR* 251 [1983], p. 69).

⁴⁸ Malgré l'opinion commune que le mot *mrz'y* est une variante de *mrzḫ*, les textes mêmes des *rapa'ūma* sont trop lacunaires pour en fournir la preuve et il manque toujours un indice provenant d'une autre source pour appuyer cette hypothèse—le système d'écriture suméro-accadien est trop ambigu pour que la notation *mar-ze-i*, citée dans notre commentaire sur le texte 1 : 15, puisse constituer une preuve formelle que *mrz'y* soit l'équivalent

d'expliquer Ougarit par la Bible, l'hypothèse devient plus vraisemblable, car dans un passage où il est question de *marzēah* on trouve référence à la musique (*Amos* 6 : 5-7) et dans un autre il est fait référence à des pratiques funéraires (*Jer.* 16 : 5). Pourtant, le lieu commun des textes sur le *marziḥu* est le fait de boire, qui manque totalement dans RS 24.257.⁴⁹

3) On pourrait penser à une cérémonie du genre du *kispu* mésopotamien, où on nourrissait et on faisait boire les défunts.⁵⁰ Certains voient dans le *marziḥu* la correspondance ouest-sémitique du *kispu* mésopotamien,⁵¹ mais cela reste à prouver. Pour l'instant, les caractéristiques varient considérablement entre les deux : on sait d'après un bon nombre de textes qu'on consacrait des vivres spécialement à la nourriture des défunts lors du *kispu*, qui signifie justement «l'offrande de nourriture aux morts»,⁵² tandis que nos témoignages ouest-sémitiques sur le caractère du *marziḥu* parlent de propriétés affectées aux membres du *marziḥu* et de ce qu'ils en ont bu et y ont bu. Quoi qu'il en soit des rapports entre le *kispu* et le *marziḥu*, la remarque faite plus haut au sujet du manque d'association entre le *marziḥu* et la musique est également valable pour le *kispu* en tant que cérémonie, car les textes qui parlent de ce rite n'évoquent pas de préparatifs musicaux.⁵³ Si notre texte évoquait un rite où on nourrissait les morts, cette mention est tombée dans la lacune.⁵⁴ Une telle hypothèse n'a rien

de *mrzh*. Ne serait-on pas tenté, si les termes phénico-puniques *mrzh* et *mzrh* ne se trouvaient pas dans un même texte (le Tarif de Marseilles, *KAI* 69 : 16), de croire qu'il s'agissait de deux formes d'un même mot (variation par métathèse) ? Même si l'identité entre *mrzh* et *mrz'* était prouvée, les textes des *rapa'ūma*, où on voit ces derniers se rendre au *mrz'*, ne prouveraient pas un rapport spécial des *rapa'ūma* avec le *mrz'/mrzh*, car n'importe quelle divinité peut s'y rendre, comme notre texte l'indique.

⁴⁹ Nous ne pouvons donc pas être d'accord avec Dietrich et Loretz qui pensent qu'un texte tel que RS 34.126 relève d'un festin *marziḥu*. Sur la base des données actuelles, dire que le rapport entre le *dbh* et le *mrzh* «so selbstverständlich war, daß für sie [les ougaritains] eine dahingehende Näherbestimmung des *dbh* *z/m* unnötig war» (*UF* 15 [1983], p. 23) fait preuve d'une omniscience étonnante. A cause de la mention explicite de sacrifices dans RS 34.126, il est plus près du *kispu* mésopotamien (Healey, *UF* 10 [1978], pp. 83-88, 89-91 ; idem, *RAI* 26 [1980], p. 240 ; idem, *Or* 53 [1984], pp. 249-50 ; Pitard, *BASOR* 232 [1983], pp. 65-75 ; Mullen, *Divine Council* [1980], p. 261, n. 241) ; cependant le *kispu* n'est pas un rite funéraire mais une offrande de nourriture pour les mânes. Il faut, donc, identifier RS 34.126 comme un rite funéraire royal, sans plus, sans titre mésopotamien ni biblique, et qui ne rappelle le *kispu* que par la juxtaposition des *rapa'ūma* (si *rapa'ūma* = *malikū* !) et de sacrifices.

⁵⁰ Voir surtout la bibliographie dans Greenfield, *RB* 80 (1973), pp. 46-52 ; Pitard, *BASOR* 232 (1978), pp. 65-75 ; et des études qui ont paru depuis : Talon, *AIPHOS* 22 (1978), pp. 53-75, et Birot, *RAI* 26 (1980), pp. 139-50.

⁵¹ Greenfield, *RB* 80 (1973), pp. 46-52 ; Pope, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 143.

⁵² *AHW*, p. 487 «Totenopfer». La définition du *CAD*(K, p. 425), «funerary offering» ne doit pas faire penser à une offrande qui a lieu uniquement lors des funérailles ; il s'agit bien d'une offrande régulière pour les défunts.

⁵³ Le parallèle littéraire qui ressemble peut-être le plus à RS 24.257, c'est-à-dire la généalogie des rois amorites, se termine par une invitation à manger et à boire et ne fait aucune allusion à la musique (le texte est publié par Finkelstein, *JCS* 20 [1966], pp. 95-118 ; pour les rapports entre ce texte et RS 24.257, voir Pitard, *BASOR* 232 [1978], p. 69 ; Michalowski, *JAOS* 103 [1983], p. 245 ; Sapin, *UF* 15 [1983], p. 178, n. 90). Bottéro a donné une description détaillée du *kispu*, à partir des textes originaux ; il ne fait pas mention de musique (*ZA* 73 [1983], pp. 185-86).

⁵⁴ Il n'en reste donc aucun indice spécifique, comme ses sources l'ont fait croire à Michalowski, qui parle de «ritual offerings to deceased ancestors» dans «the royal ancestor lists from Ugarit» (*JAOS* 103 [1983], p. 245—on trouve bien des offrandes dans RS 34.126, qui n'est pas une «royal ancestor list» proprement dite, bien qu'elle en contienne des éléments, mais il n'y en a pas dans notre texte dans son état actuel). Il est possible, sans plus, que [...] *pr* à la ligne 4 signifie «bovin» ; si c'était le cas il s'agirait probablement d'un sacrifice (ainsi Xella, *Testi I* [1981], p. 291). D'après le caractère mythologique des autres éléments lexicaux du texte du recto, on ne

en soi d'in vraisemblable ; nous voudrions quand même une preuve que le *kispu* s'accompagnait d'une fête musicale, avant de prêter à RS 24.257 ce titre.

Aucun de ces genres littéraires ou liturgiques ne nous a donc aidé à cerner précisément la raison de l'association de ces deux textes sur une même tablette. Si l'on tient à la présomption de cohérence pour cette association,⁵⁵ il faudra donc penser à un rite qui ne relève ni de la sorcellerie proprement dite, ni du *marziḫu* ouest-sémitique (à moins qu'une référence à la boisson ne soit tombée dans la lacune), ni du *kispu* mésopotamien (à moins qu'une référence à la nourriture des morts ne soit tombée dans la lacune), ni de la liturgie funéraire royale ougaritique (parce que RS 24.257 recto ne ressemble pas à RS 34.126), mais d'une invocation des défunts par la musique avec une intention que l'état actuel de RS 24.257 ne donne pas le moyen de saisir. Rien ne nous oblige à faire entrer tous les textes qui parlent de défunts dans un même genre littéraire ni dans un même *Sitz im Leben*.



Figure 13 – «Sceau dynastique de Yaqaru» (fouilles de Ras Shamra 1952=15z).

s'attendrait pas à y trouver le mot *lhpr* «rations», par ailleurs connu uniquement dans des textes administratifs (dans *KTU* on trouve *hṣr* à la ligne 21 du texte 1.13, au lieu de la première lecture *hpr* de *CTA* 13: 21 – le seul cas actuellement possible de *hpr* dans un texte mythologique). Il faudrait trouver un sens qui relie les mots qui précèdent *lnm*, c'est-à-dire *l'umm*, [...]*pr*, et [...]*hb*, et, des trois, le sens de *l'umm* semble le plus clair. Xella interprète (*hblnm*), à la ligne 6, comme «la banda del *Favorito*», ce qui va dans le sens de *l'umm* que nous avons proposé plus haut ; mais cette division des signes fait abstraction du syntagme *lnm* que nous avons cru trouver dans les quatre premières rubriques (en faveur d'une interprétation plus variée, cfr. la ligne 10 [...]*hnm*, sans *l*).

⁵⁵ Nous y tenons, comme ceux qui nous ont précédé dans l'étude de ce texte. Il vaut la peine de souligner, cependant, que cette présomption ne peut pas être suivie aveuglément, comme le prouve RS 22.225, où se trouvent un texte mythologique (ou para-mythologique ?) ougaritique sur une face (dans *KTU* 1.96 les éditeurs n'ont donné que ce texte) et un texte lexical en cunéiformes syllabiques sur l'autre (Virolleaud, *CRAI* 1960, p. 182).

Chapitre VI

LA VISITE CHEZ *DITĀNU*

RS 24.272 = *Ugaritica* V 6 = *KTU* 1.124 = DO 6609

Dimensions : hauteur 11,4 cm ; largeur 8,3 cm ; épaisseur 2,7 cm

État : Tablette entière dont la surface inscrite a subi une forte chaleur, qui l'a fait gonfler et se crevasser et dont plusieurs éclats sont partis, surtout aux lignes 5-7. Le texte se termine sur la tranche inférieure et le verso est resté anépigraphe. L'écriture est grande, typique des tablettes de la 24^e campagne, et comporte le {ṭ}¹ connu de l'abécédaire RS 24.281 (= *Ugaritica* VII [1978], pp. 63-64 = *KTU* 5.20), légèrement différent de celui du texte 2² et plutôt semblable au {ṭ} en RS 24.247⁺ : 12³ et en RS 24.271 : 24'⁴ (il n'y a pas de {z} dans RS 24.272 pour permettre une comparaison entre les deux formes). Le {ṭ} est également différent dans nos textes 2 et 6 et elles ne sont donc pas de la même main, au moins de la même main à la même époque.

Lieu de trouvaille : «Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies», point topographique 3745, à 0 m 75, représenté sur le plan dans *Ugaritica* VII, après la p. 154, et ici en tête du volume, comme étant dans la cella, à l'ouest du petit mur, au niveau de l'ouverture au sud.⁵ Voir Courtois, *supra*, «Le contexte archéologique».

Principales études

Caquot, *Loewenstamm* (1978), pp. 1-6.

De Moor, *UF* 2 (1970), pp. 303-5.

Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 540-41.

¹ Pardee, *UF* 15 (1983), p. 128 ; Freilich et Pardee, *Syria* 61 (1984), pp. 28, 31. Cazelles a remarqué : «il faut lire *mṭṭ* car d'après le moulage la lecture *z* est impossible» (*RSF* 10 [1982], p. 30—«*z*» doit être une faute d'impression pour *z*).

² Voir nos remarques au chap. II au sujet de *ṭṭ* à la ligne 3.

³ Voir la copie dans *Ugaritica* VII (1978), p. 47 (ligne 46 selon la coupure du texte envisagée dans cette publication), les remarques de Herdner à la p. 59, et notre commentaire dans *AfO* 33 (1986), pp. 117-47.

⁴ Voir la copie dans *Ugaritica* V (1968), p. 583 (verso 7).

⁵ Pour les autres tablettes trouvées avec celle-ci, voir sur RS 24.293, notre texte 4.

- Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 395-96.
 Pardee, *UF* 15 (1983), pp. 127-40.
 Pope, *Finkelstein* (1977), pp. 178-79.
 Virolleaud, *GLECS* 9 (1963), pp. 90-91.
 Xella, *RAI* 25 (1978 [publié en 1982]), pp. 329-31.
 — *Testi* I (1981), pp. 174-77.

Texte

- (1) k ymgy . ʾadn
 (2) ʾilm . rbm . ʿm dtn
 (3) w yšʾal . ʿm ʿtpt . ʿy ʾld
 (4) w yʿny . nn . ʿdtn ʾ
 (5) tʿny . n ʿ--ʾ . ʿʾ ʿr ʾ . qʿh ʾ
 (6) w št . ʿʾ [ʿ-----ʾ . tʿrh ʾ
 (7) ḥdt m[-] . ʿq ʾh [-] w šʿt ʾ
 (8) b bt . ʿbʿl . bnt . qʿh ʾ []
 (9) w št . b bt . w prʿ []
 (10) hy . ḥlh . w ymg []
 (11) mlʾakk . ʿm dtʿn ʾ
 (12) lqh mʿtpt

-
- (13) w yʿny . nn
 (14) dtn . btn . mhʿy ʾ
 (15) l dg . w l klʿb ʾ

Tranche inférieure

- (16) w ʾatr . ʾin . mr

Remarques textuelles⁶

- 1) Le premier {k} est certain, ainsi que le trait de séparation (manque dans la translittération de Virolleaud).
- 2) Le second trait de séparation est certain.
- 3) Le {t} de *mʿtpt* est celui de l'abécédaire RS 24.281 (les deux tablettes proviennent du même point topographique).
- 4) La lecture { . ʿdtn ʾ } est probable.

⁶ Nous répétons les données de *UF* 15 (1983), pp. 128-30, mais brièvement. Il faut noter en particulier que la copie dans *Ugaritica* V a dû être faite sur le moulage : comme le verso est anépigraphé, on a fait un moulage du recto seulement, mais ce faisant on a aussi coupé les fins de lignes qui s'étendaient au-delà de la ligne médiane du bord droit. Ainsi doit s'expliquer le fait qu'on ne voit aucune trace sur la copie de {rh} à la fin de la ligne 6, et que plusieurs fins de lignes ne soient pas indiquées avec autant de certitude que l'état de la tablette elle-même le permet.

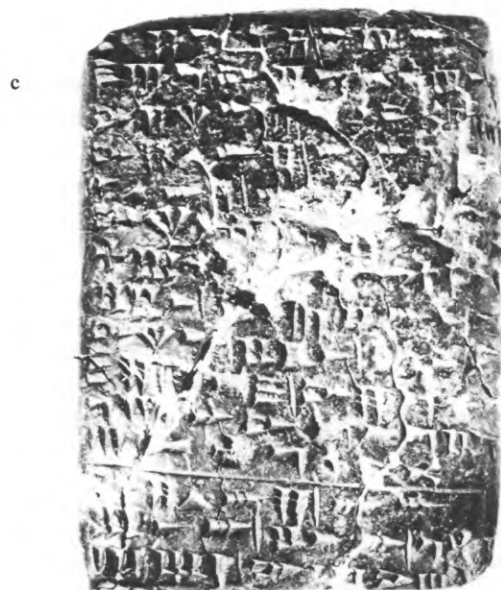
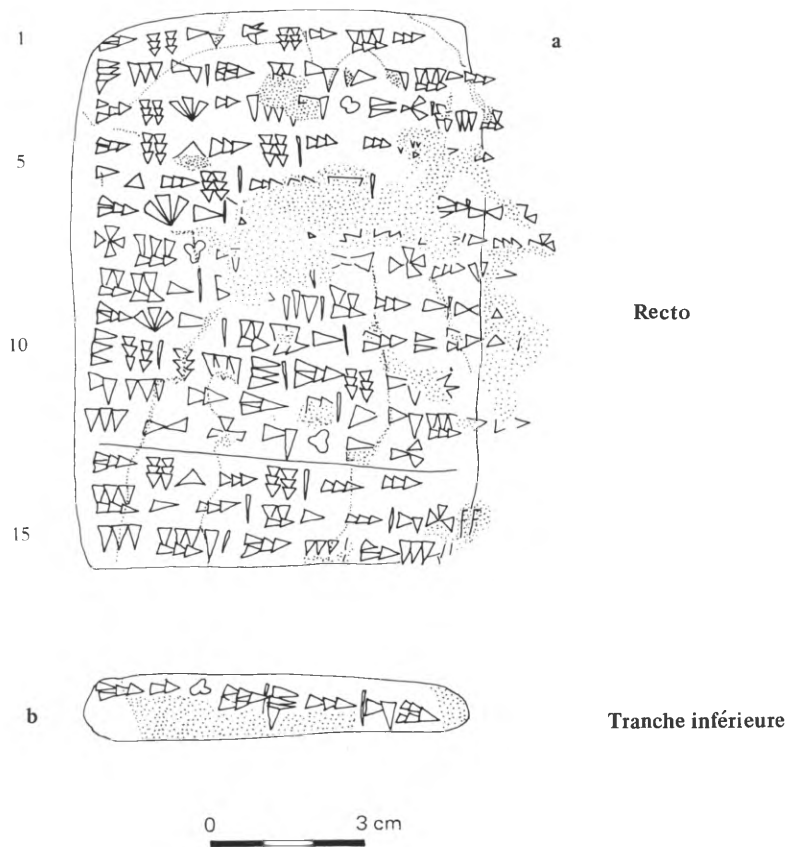


Figure 14 – RS 24. 272.

5) La lecture {n^ʔad^ʔ.^ʔmr^ʔ} est possible.

6) Le troisième signe est certainement {t} : il n'y a qu'une tête de clou, non pas deux comme sur la copie.

Ce que nous avons décrit comme le septième signe dans *UF* 15 (1983), p. 129,⁷ nous semble maintenant être un {h} : les deux angles inférieurs droits appartiendraient au clou inférieur et à celui de droite du {h}. Si cette nouvelle lecture est juste, il faut lire (.^ʔb^ʔ[b]^ʔt^ʔ.^ʔhrn^ʔ.^ʔt^ʔrh^ʔ) (les autres lectures restent les mêmes).

7) Le problème majeur reste la restitution après {hdt^ʔm^ʔ}. La lecture {hdt^ʔt^ʔ--|qh} est aussi possible (c'est-à-dire que le clou horizontal qui vient après {hdt^ʔ} peut ou bien faire partie de {m}, ou bien être un signe indépendant).

A la fin de la ligne le {w} est presque certain (on voit le bord inférieur de trois clous et la lecture {w,r} s'impose), le {š} est certain (on voit les clous central et de gauche ; {d} est donc formellement exclu), et le {t} est presque certain (on voit le bout de droite et le bord inférieur). Les tentatives d'explication phonétique et philologique d'un mot *kš/d*⁸ sont donc vouées à l'échec.

8) En raison des traces qui restent et de l'espace disponible, {^ʔb^ʔl} reste la lecture préférée pour le deuxième mot. Le trait de séparation après ce mot est certain (manque sur la copie).

9) La lecture {pr^ʔ[-]} à la fin de la ligne est certaine : il n'y a aucun doute quant au {r} (au lieu de {k}) tandis que le {^ʔ} de notre lecture est presque entier (la copie en montre le sommet, mais les deux triangles inférieurs sont préservés eux aussi).⁹

10) La troisième lettre est certainement {h} : une crevasse a séparé les deux bords du signe et on les a représentés sur la copie comme deux bords du côté gauche, ce qui laisserait penser à un {y}.

Le {g} a beaucoup souffert mais le bord supérieur du clou oblique supérieur subsiste, aussi bien que le bout droit du clou central, et la lecture est donc certaine.

11) Le {n} à la fin de la ligne n'est certain que d'après le contexte.

14) Il est certain que les clous verticaux à la fin de la ligne ne sont pas des clous simples mais des rangées d'au moins deux clous chacune et la lecture {š} de *KTU* est donc impossible. On ne voit que deux têtes de clous dans chaque rangée mais cela est suffisant pour établir que {y} et {b} sont les seules lectures possibles (ou, en théorie, {zz, hḫ}, dont les deux rangées seraient normalement plus espacées) ; et {b} nous paraît exclu à cause de l'angle des clous. La lecture {y} semble donc s'imposer.¹⁰

⁷ N'ayant pas d'idée précise sur la lecture (la tablette est très abîmée en cet endroit), nous avons proposé comme possibilités {^ʔ}, {^ʔt} ou {^ʔat}. Voir la p. 131 : ^ʔnt^ʔ, ^ʔttrt^ʔ, ou ^ʔatrt^ʔ.

⁸ Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 541 ; Xella, *RAI* 25 (1978 [1982]), pp. 330, 337, n. 60 ; Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), p. 153, n. 42 ; Xella, *Testi* I (1981), p. 176.

⁹ De Moor (*UF* 2 [1970], p. 304) a eu le grand mérite de regarder la copie mais il a dû croire à une erreur, car il a pris le sommet du {^ʔ} en triangle de *Winkelhaken* pour les restes d'un {t}.

¹⁰ Ainsi déjà Caquot, *Loewenstamm* (1978), p. 4, n.8.

15) La cinquième lettre est certainement (l). Le grand problème reste le dernier signe. Nous croyons percevoir le bord gauche de {b, d} et le fond du deuxième clou vertical dans la cassure. Nous ne voyons aucune trace d'autres clous et {b} reste la lecture préférée.

16) La particule est certainement *ʔin* (non pas *hn* comme dans la translittération de Virolleaud).

Traduction ¹¹

(1) Quand se rend le seigneur (2) des dieux nombreux auprès de *Ditānu* (3) et qu'il (lui) demande une décision au sujet de l'enfant, (4) *Ditānu* lui répond : (5) «Tu répondras : 'Prends une outre de myrrhe (6) et mets(-la) dans la maison de *Ḥōrānu* ; un (pot-)trḥ (7) nouveau de myrrhe tu prendras et mets(-le) (8) dans la maison de *Baʿlu* ; prends de la *bnt* (9) et mets(-la) dans la maison et elle mènera à terme (10) sa maladie. Est arrivé (11) ton messenger auprès de *Ditānu* ; (12) il a reçu la décision'».

(13) Et lui répond (encore) (14) *Ditānu* : «frotte la (?) maison : (15) plus de poisson et plus de chien ! (16) Et après l'amertume ne sera plus».¹²

Voici un texte vocalisé selon cette traduction :

(1) *kī yamgiyu ʔadānu* (1) *ʔilīma rabbīma ʿimma ditāni* (3) *wa yišʔalu maṭpaṭa yaldi* (4) *wa yaʿniyannannu ditānu* (5) *taʿniyu naʾada murri qaḥ* ¹³ (6) *wa šīt bi bēti ḥōrāni tarīḥa* (7) *ḥadiṭa murra* ¹⁴ *qaḥ wa šīt* (8) *bi bēti baʿli bannata qaḥ* (9) *wa šīt bibēti wa parraʿat* (10) *hiya ḥulāhu wa yamgi* (11) *maʾakuka ʿimma ditāni* (12) *laqaḥa maṭpaṭa*

(13) *wa yaʿniyannannu* (14) *ditānu bēṭana muḥuya* (15) *la dagu wa la kalbu* (16) *wa ʾaṭra ʾēnu murri*

Commentaire

La conjonction *k* marque ici la phrase subordonnée temporelle («quand») ou hypothétique («si»). On ne sait laquelle des deux analyses doit s'imposer, mais puisque toutes les formes de racines *tertiaef infirmae* sont des «formes longues»,¹⁵ c'est-à-dire avec la troisième radicale conservée, nous

¹¹ Pour traduire et pour vocaliser nous avons pris les restitutions et les lectures d'endroits endommagés qui nous semblaient les plus vraisemblables—le lecteur aura soin de se reporter à la rubrique «Texte» et aux remarques textuelles et non à ces deux versions pour connaître le véritable état du texte.

¹² Voir *UF* 15 (1983), p. 131, pour une autre coupure du texte, coupure que nous trouvons moins vraisemblable que celle-ci.

¹³ Par acquit de conscience, nous avons indiqué dans *UF* 15 (1983), p. 140, la possibilité de l'impératif avec voyelle d'allongement (*qaḥa*) ; puisque aucune forme n'exige cette vocalisation dans ce texte, nous laissons cette autre possibilité de côté dans le texte vocalisé.

¹⁴ Vocalisé comme accusatif, car l'adjectif qui précède ne permet pas le génitif.

¹⁵ A l'exception de *w ymḡ* (ligne 10), qui se trouve dans une citation.

préférons voir ici des inaccomplis. Il ne s'agirait donc pas d'un «rapport»¹⁶ sur une consultation de tous les jours mais d'une consultation exprimée en termes mythologiques (cfr. nos remarques suivantes) et présentée comme un modèle à suivre. Cette analyse repose en partie sur l'analyse de *w pr[?t]* et de *w ymg* (lignes 9, 10 ; voir commentaire *ad loc.*), qui nous fait penser que la langue de ce texte est fortement influencée par la langue des textes non-mythologiques en prose—ce qui est tout à fait logique puisque ce texte est lui-même en prose—, et elle est aussi incertaine qu'une analyse fondée sur un si petit échantillon peut l'être ; toutefois elle est aussi vraisemblable que celle qui voit dans ces formes verbales des accomplis exprimant une réalité quotidienne.

mgy... 'm (lignes 1-2) dénote l'arrivée¹⁷ et 'm n'est donc pas le nom «peuple».¹⁸ Malgré l'absence du trait de séparation, nous ne voyons pas comment la syntaxe permettrait d'interpréter {'mdtn} comme le nom propre Ammiditana ;¹⁹ le sujet serait 'adn 'ilm rbm 'mdtn—ce qui surprendrait beaucoup s'il s'agissait du Ammiditana connu, car celui-ci est presque certainement postérieur au début de la lignée royale d'Ougarit telle qu'elle était conçue à Ougarit même²⁰—et il n'y aurait pas de complément indiquant le point d'arrivée.²¹

L'identité du 'adn 'ilm rbm reste un mystère, tant en ce qui concerne 'adn lui-même que les 'ilm rbm.²² La plupart des chercheurs voient en 'ilm rbm une référence au panthéon et par conséquent en 'adn une référence à 'Ilu.²³ Dietrich et Loretz ont versé ce texte au dossier qu'ils pensent pouvoir

¹⁶ De Moor, *UF* 2 (1970), pp. 303-4 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 540-41 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 395-96.

¹⁷ Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 164, 540 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 396 ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 357 ; idem, *UF* 8 (1976), p. 252 ; idem, *UF* 9 (1977), p. 220 ; idem, *UF* 15 (1983), pp. 131-32 ; Pope, *Finkelstein* (1977), pp. 178-79 ; Aartun, *Partikeln* II (1978), pp. 58, 82 ; Caquot, *Loewenstamm* (1978), p. 2 ; Xella, *RAI* 25 (1978 [1982]), p. 330 ; idem, *Testi* I (1981), p. 174.

¹⁸ Virolleaud, *GLECS* 9 (1963), p. 90 ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 564 ; Gray, *VTS* 15 (1965), p. 179.

¹⁹ Cazelles, *RSF* 10 (1982), p. 306 (notion déjà suggérée et tout de suite rejetée par Pope, *Finkelstein* [1977], p. 179).

²⁰ Voir notre texte 5.

²¹ La traduction de 'm dtn par «with a gift» (Fensham, *JNSL* 12 [1984], p. 68) nous semble impossible : d'abord, la préposition 'm indique normalement ou bien l'accompagnement ou bien le but, et donc non pas le port de quelque chose ; ensuite, un nom dtn «don» est inconnu (Fensham ne donne pas d'analyse ; pensait-il à la particule relative dū + les deux dernières radicales de ytn «donner» ?).

²² Tout en reconnaissant que 'ilm peut être au singulier dans les textes mythologiques, il nous semble que si l'expression 'ilm rbm pouvait être comprise comme au singulier (Cazelles, *RSF* 10 [1982], p. 306) cela accroîtrait l'imprécision inhérente à l'alphabet consonantique, dans un texte administratif (RS 15.39 = *PRU* II [1957], texte 90 = *KTU* 4.149) et dans notre texte en prose fortement marqué par des motifs mythologiques.

²³ Virolleaud, *GLECS* 9 (1963), p. 90 ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 564 ; Dahood, *Biblica* 46 (1965), p. 314 ; idem, *RSP* I (1972), pp. 100-1 ; Gray, *VTS* 15 (1965), p. 179 ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 86 ; de Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 227 (les 'ilm rbm sont les fils de 'Atratu ; en *UF* 2 [1970], pp. 198, 304, de Moor ébauche l'idée que ce 'adn serait ym, mais ne s'en déclare pas partisan) ; Caquot, *Syria* 53 (1976), pp. 297-98 ; idem, *Loewenstamm* (1978), p. 3 ; idem, *SDB* 10 (fasc. 55 ; 1981), p. 355 ; Caquot et Szyner, *Ugaritic Religion* (1980), p. 19 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 186, n. 122 ; Margalit, *Retrospect* (1981), p. 155 ; Xella, *Testi* I (1981), p. 175.

rassembler sur *Ba'lu* comme chef des *rapa'ūma*:²⁴ ces derniers seraient les *'ilm*²⁵ et *Ba'lu* serait leur seigneur (dans RS 24.272 il s'agirait d'une statue de *Ba'lu*). Ribichini²⁶ a suivi les érudits de Münster pour l'identification des *'ilm rbm* mais semble laisser entendre que *'adn* serait *'Aqhatu* (= Adonis).

Nous aussi avons été troublé par l'interprétation qui voyait en *'Ilu* le suppliant de *Ditānu*²⁷ et avons aussi pensé pour l'identification des *'ilm rbm* aux habitants de l'au-delà,²⁸ sans identifier ceux-ci avec les *rapa'ūma* (parce que dans un sens qui reste à déterminer *Ditānu* lui-même exerçait un pouvoir sur les *rapa'ūma*²⁹), et à *Yaqaru* pour l'identification du *'adn*.³⁰ Nous avons donc supposé un sous-groupe des *rapa'ūma*, peut-être les membres relativement récents de ce groupe,³¹ peut-être les rois d'Ougarit défunts dont le chef de file était, avec certitude (voir ici notre texte 5), *Yaqaru*. Au cours de la présente étude³² nous avons suggéré avec beaucoup d'hésitation que ces derniers constituaient peut-être les *ga'arūma*. *Yaqaru* en serait-il le chef ? Nous trouvons tout à fait vraisemblable que les ancêtres soient divisés en (au moins !) deux groupes, les ancêtres de la lignée

²⁴ UF 12 (1980), pp. 171-82, 395-96 ; Loretz, UF 12 (1980), pp. 289-90.

²⁵ Qu'ils traduisent «großen 'Göttlichen'» (UF 12 [1980], p. 396). Nous connaissons le terme *'ilynm* qui doit avoir un sens similaire ; qu'est-ce qui permet une telle traduction pour *'ilm* ? —peut-être CTA 6 VI 48, dont la syntaxe n'est pas certaine. Est-ce que le sens de «nombreux» pour *rbm* (au lieu de «grand») ne résoudrait-il pas mieux le problème ? Voir plus bas.

²⁶ Adonis (1981), p. 137 (l'article de Dietrich et Loretz dans UF 12 [1980], pp. 395-96, est cité, «in stampa»).

²⁷ Nous croyons que là est le sens évident du texte et qu'on ne peut pas l'esquiver en faisant de *Ditānu* le suppliant (Astour, UF 5 [1973], p. 36 ; idem, RSP II [1975], p. 281 ; Caquot, Loewenstamm [1978], p. 3 ; idem, SDB 10 [fasc. 55 ; 1981], p. 355 ; Lipiński, Loewenstamm [1978], p. 94 ; Xella, RAI 25 [1978 (1982)], p. 330 ; celui-ci semble avoir changé d'avis dans Testi I [1981], p. 174, car la traduction n'indique plus de façon explicite le changement de sujet).

²⁸ Il s'agirait donc des «dieux nombreux», non pas des «grands dieux» (UF 15 [1983], p. 133 et n. 24). Xella avait déjà traduit «dieux nombreux» dans RAI 25 (1978 [1982]), p. 330, mais a changé d'avis dans Testi I (1981), p. 174 : «Dèi Grandi».

²⁹ Cfr. le parallélisme *rp'u 'arš // p'hr qbš dtn* et la discussion de Ribichini et Xella, RSF 7 (1979), p. 150, et de Margalit, Retrospect (1981), p. 155.

³⁰ UF 15 (1983), p. 133. On pourrait aussi penser à *Rāpi'u* lui-même (Margalit, Retrospect [1981], p. 155), qui serait donc égal ou de rang inférieur à *Ditānu* (pour qu'il se rende chez lui pour le consulter). Cette identification serait-elle en faveur de notre hypothèse que *Rāpi'u* est un titre de *Milku/Malik* ou trait-elle à son encontre ? En raison de la date relativement récente à laquelle *Milku/Malik* est devenu une divinité autonome (l'époque paléo-babylonienne, selon nos sources actuelles : Müller, ZDPV 96 [1980], p. 12), nous ne voyons pas d'inconvénient à ce qu'il soit de rang égal ou inférieur à *Ditānu* (ce dernier se trouve aussi muni du déterminatif divin à l'époque paléo-babylonienne : Lipiński, Loewenstamm [1978], p. 94). L'empêchement que nous voyons est que, *ex hypothesi nostra*, *Rāpi'u/Milku* est le chef de tous les *rapa'ūma* et ce fait le mettrait au-dessus de *Ditānu* et peu enclin à aller implorer un oracle chez lui. Seraient-ils en quelque sorte égaux et la consultation en faveur de malades serait-elle le domaine particulier de *Ditānu* ? Peut-on expliquer ainsi la consultation ?

³¹ Cfr. les *rp'um qdmym* «les anciens *rapa'ūma*» de RS 34.126 (*rp'im qdmym*, lignes 8, 24 : Bordreuil et Pardee, Syria 59 [1982], pp. 121-28), expression qui laisse supposer l'existence d'un groupe de «*rapa'ūma* récents».

³² Chap. II, note 62.

pré-*Yaqaru*, dont quelques traditions pourraient être recueillies dans la légende de Kirta,³³ et la lignée dynastique qui a commencé avec la personne de *Yaqaru* – mais il n'est pas permis d'en déduire que les rois de cette lignée s'appelaient les *'ilūma rabbūma* et les *gaṭarūma*. En tout cas, s'il s'agit bien du « temple de *Ba'lu* » à la ligne 8, interprétation qui nous semble la plus simple et qui s'impose même dans son contexte, il est peu probable que le *'adn 'ilm rbm* soit cette même divinité.

L'expression *š'l mtpṭ yld* (ligne 3) doit exprimer un « génitif objectif », ³⁴ c'est-à-dire qu'on demande un oracle sur l'enfant, probablement, en considération de la réponse et du parallèle partiel en *Ju.* 13: 12, un oracle qui concerne le régime à suivre pour le bien de l'enfant (dans le cas de Samson, il s'agit du régime alimentaire et physique, ici du régime des offrandes thérapeutiques à accomplir).³⁵ L'enfant n'est jamais identifié. Dietrich et Loretz voient dans notre texte une consultation rituelle de divinités par l'intermédiaire de statues³⁶; nous-même avons pensé plutôt à un para-mythe, c'est-à-dire que l'« histoire » est exprimée en termes mythologiques et en formes verbales inaccomplies comme modèle à suivre, avec une *coda* pratique. Devant la mention de *Ditānu*, nous avons pensé que la référence mythologique pouvait être faite à un enfant de *Kirta*.³⁷

La lecture { t'ny . n'ad' } à la ligne 5 écarte la difficulté d'un second suffixe objet *-nn*, que d'autres ont lu mais dont l'explication est difficile.³⁸ Notre lecture, sans être certaine, est vraisemblable et *n'ad* fournirait le premier complément d'objet direct des objets déposés dans les temples dont il est question. Le mot *mr*, dont l'attestation dans ce contexte est incertaine mais vraisemblable, est le mot clé de ce texte, reliant les deux parties par une prononciation identique (*murr-*),³⁹ bien que de

³³ Cfr. Astour, *JNES* 28 (1969), p. 223; idem, *UF* 5 (1973), p. 36; de Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 176, n. 24. Voir la critique de Van Seters, dans *Search* (1983), pp. 201-2.

³⁴ De Moor, *UF* 2 (1970), p. 304; Xella, *RAI* 25 (1978 [1982]), p. 330; idem, *Testi I* (1981), p. 176.

³⁵ On trouvera une discussion détaillée de la formule *š'l mtpṭ* dans l'article de Cazelles sur le mot *mtpṭ* à Ougarit, avec tous les éléments bibliographiques. Cazelles conclut que le sens général de *mtpṭ* est : « jugement rendu par une autorité terrestre, même si le titulaire est héroïsé ou défié après sa mort » (p. 181). Dans le cas précis de notre texte, il traduit par « statut de l'enfant » (p. 182). Il nous paraît que, si notre interprétation du texte est juste, c'est-à-dire que l'on demande une méthode particulière pour faire face à une maladie, le mot « statut » ne convient pas, parce qu'il sous-entend un régime à suivre à longue échéance. « Statut » conviendrait donc mieux au cas de Samson qu'à celui dont il est question dans RS 24.272. Notre traduction par « décision », terme que plusieurs traducteurs ont préféré (de Moor, *UF* 2 [1970], p. 304; Caquot, *Loewenstamm* [1978], p. 3; Lipiński, *Loewenstamm* [1978], p. 94), cadre très bien avec le sens général de *tpṭ* « exercer un règne, surtout en chef de clan, de tribu » (cfr. chap. II, sur *rp'u mlk 'lm*, ligne 1), car la *mtpṭ* est la « décision », le « règlement » du chef *špītu*.

³⁶ *UF* 12 (1980), pp. 395-96.

³⁷ *UF* 15 (1983), p. 134.

³⁸ De Moor, *UF* 2 (1970), p. 304 (*-n[n]*); Caquot, *Loewenstamm* (1978), pp. 3-4; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 396. Xella a écarté cette difficulté syntaxique de la même façon dans ses deux études de ce texte (*RAI* 25 [1978 [1982]], p. 330; *Testi I* [1981], p. 174), à savoir par la lecture { t'ny . n'n'X }. Nous avons pensé que la lecture de la tablette appuie cette solution en principe mais non pas dans les détails de la lecture (c'est-à-dire que le deuxième signe est plutôt ('a) que [n] et le troisième signe doit être [l, d, 'u]); voir nos remarques textuelles ci-dessus et dans *UF* 15 [1983], pp. 128-29).

³⁹ Pardee, *UF* 15 (1983), pp. 134-35, 137-40; idem, *VT* 35 (1985), pp. 112-15.

sens différents. Nous avons trouvé des variations de ce procédé dans tous les textes (sauf le très fragmentaire texte 5) que nous avons étudiés jusqu'ici.

La ligne 6 est la plus difficile du texte, du point de vue épigraphique. La nouvelle lecture {ḥ¹ḥ¹ḥ¹ḥ¹.ḥ¹ḥ¹ḥ¹} convient bien au contexte de guérison, car *Hôrānu* est une divinité chthonienne et les dieux chthoniens ont souvent des pouvoirs de guérisseur ; et elle convient bien aussi à ce groupe de textes car ce même *Hôrānu* est le héros, extirpateur du venin ophidien, du texte 7. Mais les restes épigraphiques ici sont si insuffisants qu'on ne peut parler que d'une hypothèse.

Pour des hypothèses concernant le sens de *trh*, dont la lecture est un peu plus assurée, on peut regarder ce que nous en avons dit dans *UF* 15 (1983), pp. 135-36. Pour l'instant une dérivation de *√rh*, parallèle au nom de récipient *tmḥ*,⁴⁰ nous semble l'interprétation la plus vraisemblable.

A la ligne 7 il est certain qu'il n'y a pas de trait de séparation après {ḥdt}. Toutefois, nous ne trouvons pas d'interprétation du mot comme pluriel et préférons donc y voir un mot au singulier suivi du premier signe d'un autre mot—ce dernier peut facilement être, de nouveau, *mr*.

bt bḥ à la ligne 8 (lecture admise par Dietrich, Loretz, et Sanmartín, quoiqu'ils lui prêtent une autre interprétation⁴¹) doit signifier, surtout s'il s'agit d'une *bt hrn* à la ligne 6, le «temple de *Baḥu*». L'interprétation qui y voit le verbe «faire»,⁴² dépend du sens d'«image» pour le mot suivant *bnt*,⁴³ qui, lui, dépend en partie de la correction *bnt* (< *btn*) à la ligne 14 ; et la syntaxe de la phrase dépend de la lecture (kš*/ḏ*) à la ligne précédente, qui doit être (wšt),⁴⁴ et de la lecture (wpk) à la fin de la ligne 9,⁴⁵ qui peut être qualifiée d'impossible (voir nos notes textuelles). Cette interprétation de *bḥ*/*bnt* est donc rendue très précaire par des considérations d'ordre épigraphique (nos lectures étaient acquises pour la plupart avant que nous ayons élaboré une interprétation personnelle du texte). Puisque nous avons déjà vu la formule : complément d'objet direct + *qh w št* + complément à préposition par deux fois (mais dans des contextes très endommagés, il faut l'admettre), il nous semble que la même analyse s'impose ici. Le seul problème, que nous avons discuté en détail dans *UF* 15 (1983), pp. 131-40, est l'agencement du texte en des références à deux temples, suivies d'une phrase qui parle d'une maison, sans qualificatif.⁴⁶ Nous trouvons trois possibilités d'explication de *b*

⁴⁰ Ce mot se trouve dans les textes hippiatriques (cfr. notre édition, *Les textes hippiatriques* [1985], p. 66).

⁴¹ *UF* 7 (1975), p. 540 ; *UF* 12 (1980), p. 396 ; cfr. *KTU* 1.124 : 8.

⁴² Idem ; acceptée par Xella, *RAI* 25 (1978 [1982]), pp. 330-31 ; idem, *Testi* I (1981), p. 175 ; Polentz, *MLE* 1 (1982), p. 49.

⁴³ Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 540-41 ; Sanmartín, *UF* 10 (1978), pp. 445-46 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 396 ; Xella, *RAI* 25 (1978 [1982]), p. 330 ; idem, *Testi* I (1981), pp. 175-76 ; Polentz, *MLE* 1 (1982), p. 49.

⁴⁴ Voir nos remarques textuelles et, pour la bibliographie, la note 8.

⁴⁵ Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 540 ; idem, *KTU* (1976), 1.124 : 9 ; Sanmartín, *UF* 10 (1978), p. 446 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 396 ; Xella, *RAI* 25 (1978 [1982]), pp. 330, 337, n. 60 ; idem, *Testi* I (1981), p. 174 ; Polentz, *MLE* 1 (1982), p. 49 (cfr. de Moor, *UF* 2 [1970], p. 305 : {pkt[m]}).

⁴⁶ Nous avons considéré la possibilité de prendre les trois «maisons» comme des maisons de particuliers et non des temples (chose possible dans le premier cas, où le mot *bt* et le nom divin sont tous les deux en grande partie

bt, *status absolutus*, à la ligne 9 : il s'agirait 1) de la maison du malade ; 2) de la maison de *Ditānu* ; 3) de la même maison qui vient d'être mentionnée, c'est-à-dire celle de *Ba'lu*. L'indice en faveur de la deuxième explication, c'est la forme *btn* à la ligne 14 (doit-on traduire «notre maison» et penser à la maison de *qbš dtn*?)—mais on se demande pourquoi on n'a pas déjà dit *btn* ici, si c'est le sens. Nous voyons donc dans la mention de *Hôrānu* et de *Ba'lu* un recours à un dieu de guérison et au grand dieu de la pluie, de la fertilité, et de la renaissance—couple propice pour intervenir en cas de maladie.⁴⁷ Des trois interprétations de *b bt* à la ligne 9 que nous avons indiquées, celle qui semble convenir le mieux au texte est celle qui vise la maison de l'enfant malade, parce que c'est la *bnt* de la troisième répétition de cette formule qui, d'après l'expression suivante, enlève la maladie. Nous proposons donc que le texte parle de deux donations de myrrhe, dont une fois dans un récipient neuf, à des divinités qui devront devenir propices pour la guérison, et le dépôt d'un autre produit, peut-être odoriférant lui aussi, dans la maison du malade ; c'est ce dernier produit qui enlèvera la maladie.

Nous n'avons rien de nouveau à proposer pour le sens de *bnt*, ligne 8 (cfr. *UF* 15 [1983], p. 136) ; d'après le contexte nous pensons à un produit odoriférant, comme la myrrhe. Le sens d'«image» (voir ci-dessus) est sans doute possible mais il ne s'impose pas—il importerait de savoir avec certitude ce qui était déposé selon les deux directives précédentes, certitude que l'état de la tablette ne permet pas.

Pour le sens de *pr^c[t]*, ligne 9, nous soulignons maintenant le sens «frapper» qu'a cette racine dans l'arabe du Liban et de Syrie.⁴⁸ Pour la forme, nous ne saurions dire s'il s'agit d'un «parfait consécutif»,⁴⁹ un élément de la langue parlée, plus évoluée que la langue des mythes ; d'un participe, dont un grand usage semble être fait dans ces textes (voir nos remarques sur *dbh*, texte 1 : 1) ; ou d'un infinitif, à fonction d'«infinitif absolu» (dans ce dernier cas, la restitution du {t} ne serait pas nécessaire). En tout cas, la forme est opposée aux autres formes verbales en *w-* + *y-* préformante de ce texte, qui décrivent, à une exception près, des actes inaccomplis. Le «système» verbal de ce texte n'est donc pas semblable à celui des textes poétiques de ce recueil ; il ressemble au moins superficiellement au système de prose de l'hébreu classique, avec ses «formes longues» des racines III-*infirmæ* employées pour exprimer l'inaccompli (lignes 1, 4, 5, 13),⁵⁰ en plus de cette forme *w pr^c[]* au même sens, et une «forme courte» (*w ymg*, ligne 10) employée pour exprimer l'accompli dans le discours direct.

Aux attestations de la racine *h/h* (ligne 10), dont la lecture peut être qualifiée de certaine, citées dans *UF* 15 (1983), p. 137, il faut peut-être ajouter *hlt* en RIH 78/1 + 80/1 : 11'.⁵¹

restitués) ; mais la lecture *bt b^c*, dans le contexte de la ligne 8 où la syntaxe nous semble claire, nous dissuade de retenir cette interprétation.

⁴⁷ Cfr. la consultation de *ba'al z'vūb* par Aḥazyā, blessé et malade (*wayyāḥal*), selon II Rois 1 : 1-3.

⁴⁸ Barthélemy, *Dictionnaire* (1935-69), p. 650 (à l'origine, peut-être, «frapper à la tête»).

⁴⁹ *UF* 15 (1983), p. 137.

⁵⁰ La différence principale d'avec l'hébreu biblique, c'est que les exemples aux lignes 4 et 13 sont précédés par la conjonction *w-*, là où en prose hébraïque on aurait d'habitude le «parfait consécutif».

⁵¹ Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 (1980), p. 344.

Le suffixe de la 2^e personne que porte *ml'akk* (ligne 11) semble se rapporter à celui qui a mandé *'adn 'ilm rbm* auprès de *Ditānu*, que ce soit une partie du discours direct de *Ditānu*, comme nous le pensons,⁵² ou le discours du *'adn 'ilm rbm* rentré chez lui.⁵³ Cela pose encore un problème d'identification, mais que nous n'essayerons pas de résoudre, en raison de l'incertitude sur l'identité du *'adn 'ilm rbm* lui-même (voir notre discussion plus haut).⁵⁴

Il existe de grandes difficultés d'interprétation dans les lignes 14 et 15. Toutes les lectures, à l'exception du {b} à la fin de la ligne 15, sont quasi-certaines. Même le {y} à la fin de la ligne 14, sur lequel nous avons longtemps hésité,⁵⁵ nous semble presque certain (voir les remarques textuelles). Dans un oracle aussi obscur que celui-ci on ne peut pas corriger le texte en *bnt*⁵⁶ sans avoir des raisons qui s'imposent absolument. De plus, les nouvelles lectures aux lignes 5-9 ont beaucoup amoindri l'attrait de l'interprétation suivie des lignes 9 à 14 qu'ont proposée les auteurs cités dans la note précédente. Par contre, comme nous avons déjà remarqué,⁵⁷ le mot *bt* se trouve deux fois avec certitude dans le texte précédant la ligne séparatrice et ce même mot est probablement à restituer une troisième fois à la ligne 6. Des deux mots, donc, *bt* ou *bnt*, le premier peut se réclamer du droit de réapparition tout aussi bien—mieux même—que le second. Le problème, c'est le -*n* suffixe que porte ce mot s'il s'agit de *bt*.⁵⁸ Dans notre première étude nous avons pensé uniquement au pronom de la 1^e personne du pluriel. Pourrait-on accepter ici l'analyse comme «-*n* d'apodose»?⁵⁹ La difficulté dans cette analyse, c'est qu'il ne s'agit pas vraiment d'une apodose mais d'une phrase narrative suivie d'un début de discours direct. Il y a un parallèle pour l'usage, RS 18.38 :

⁵² UF 15 (1983), p. 131.

⁵³ De Moor, UF 2 (1970), p. 304. On n'arrive pas à savoir l'opinion des autres traducteurs qui nous ont précédé car ou bien ils n'utilisent pas de guillemets (Xella, RAI 25 [1978 (1982)], p. 330 ; idem, *Testi I* [1981], p. 175 ; Dietrich et Loretz, UF 12 [1980], p. 396), ou bien ils les mettent pour ouvrir le discours mais n'en indiquent pas la fin (Dietrich, Loretz, et Sanmartín, UF 7 [1975], p. 540).

⁵⁴ Si l'envoyé est bien *Yaqaru* (notre hypothèse principale), l'envoyeur pourrait-il être *Rāpi'u* (= *Milku/Malik* ?) ? —donc une description (*Rāpi'u*, chef des *rapa'ūma*, envoie *Yaqaru*, seigneur des rois défunts, auprès de *Ditānu*, un des *rapa'ūma*, préposé aux guérisons) plus détaillée que celle que nous avons proposée auparavant (*Yaqaru* envoyé auprès de *Ditānu* ; envoyeur non-identifié) et autre que celle que nous avons envisagée comme possible dans notre note 30 ci-dessus (*Rāpi'u* envoyé auprès de *Ditānu*).

⁵⁵ Cfr. UF 15 (1983), p. 138 ; on y trouvera aussi une critique de la lecture *mḥs* et de son interprétation.

⁵⁶ Dietrich, Loretz, et Sanmartín, UF 7 (1975), p. 540 ; idem, *KTU* (1976), 1.124 : 14 ; Sanmartín, UF 10 (1978), p. 446 ; Dietrich et Loretz, UF 12 (1980), p. 396 ; Xella, RAI 25 (1978 [1982]), p. 330 ; idem, *Testi I* (1981), p. 174 ; Polentz, MLE 1 (1982), p. 50.

⁵⁷ UF 15 (1983), pp. 137-38.

⁵⁸ Nous marquerons notre accord avec Caquot (*Loewenstamm* [1978], pp. 4-5), à savoir que l'analyse de *btn* comme la préposition *b* + un infinitif *tn* de *ytn* «donner» (de Moor, UF 2 [1970], pp. 304-5 ; Pope, *Finkelstein* [1977], p. 179) repose sur une forme aberrante de l'infinitif et n'est donc pas à retenir.

⁵⁹ Hoftijzer, *Kraus* (1982), pp. 121-23 ; Pardee, *AfO* 33 (1986), pp. 117-47, sur ce phénomène dans le texte ougaritique du genre *šumma izbu*.

21 *špšn*.⁶⁰ Mais le parallèle n'est que partiel, car *špšn* commence bien un discours direct, mais il suit une protase formelle (ligne 17-20) et constitue donc une apodose.

Le deuxième grand problème, c'est le sens de *mḥy*. D'après tous les éléments de comparaison étymologique (arabe, hébreu, araméen), le sens principal de cette racine doit être : «frotter, effacer», avec des nuances négative («détruire») et positive («nettoyer»). C'est cette seconde nuance que nous avons suggérée pour RS 24.272 dans notre première étude⁶¹ et, sans en être satisfait, nous avouons n'avoir rien trouvé de mieux entre-temps. La directive serait de nettoyer, purifier, ou bien la «maison» de *Ditānu*, c'est-à-dire son temple, ou bien celle du malade. Nous avons hésité devant cette seconde interprétation, en raison du suffixe *-n* (à cause de la solidarité très poussée qu'elle laisserait entendre entre *Ditānu* et le malade); si le suffixe n'est pas pronominal, comme nous avons pensé pouvoir le suggérer plus haut, l'interprétation devient plus facile. Du point de vue de la pratique de la médecine (ou de la magie sympathique), on la préférerait : il serait plus utile pour le malade d'astiquer sa propre maison que le temple de *Ditānu*.

Mais pourquoi *l dg w l klb*? Notre perplexité n'a pas varié devant cette phrase depuis notre première étude.⁶² La solution la plus vraisemblable serait de prendre les deux phrases en *l* comme des locutions infinitivales; mais nous n'avons rien trouvé qui ferait l'affaire.⁶³ S'il s'agissait d'une ordonnance négative de nature médicale,⁶⁴ on voudrait une indication plus précise que ce *l* ambigu. Néanmoins, faisant face à la difficulté de l'interprétation du *l* comme préposition et reconnaissant que le propre de l'oracle est souvent justement l'ambiguïté, nous proposons maintenant que ce *l* serait négatif, marquant l'objectif et le résultat du nettoyage de la maison. Il s'agirait d'éloigner du malade tout poisson et tout chien, peut-être une autre mesure prophylactique et une réflexion de l'insalubrité prêtée au chien en général (il n'y aurait donc aucun rapport entre ce chien banni et le chien favori de *ʿAnatu wa ʿAttartu* dans le texte 1) et au poisson qui n'est pas tout à fait frais (voir les commentaires cités dans la note précédente).

⁶⁰ PRU V (1965), texte 60 = KTU 2.39 (cfr. Hoftijzer, Kraus [1982], pp. 121-23; idem, van der Ploeg [1982], p. 385; Aartun avait déjà analysé ce *-n* comme emphatique : *Partikeln* I [1974], p. 61; voir aussi notre nouvelle édition du texte, UF 13 [1981], pp. 151-56).

⁶¹ UF 15 (1983), p. 138.

⁶² UF 15 (1983), pp. 138-39. En raison du rôle de chien joué par *Yariḥu* dans notre texte 1, on pourrait penser qu'il nous manque un para-mythe analogue où nous apprendrions qu'il y a une divinité alliée de façon spéciale au poisson—et RS 24.272 ferait référence donc à *Yariḥu*-chien et à X-poisson. Mais nous attendrons la trouvaille de ce second texte avant d'avancer l'hypothèse.

⁶³ Cfr. Pope, Finkelstein (1977), p. 179, analyse difficile à cause de sa lecture impossible {w[ʔalkl]} à la fin de la ligne.

⁶⁴ Dietrich, Loretz, et Sanmartín ont d'abord traduit «nicht Fisch und nicht Brot» et cette traduction n'était pas séparée du contexte (UF 7 [1975], p. 540). Xella, dans RAI 25 (1978 [1982]), p. 330, a traduit : «(ne donne à l'enfant) ni du poisson...» (cfr. idem, *Testi* I [1981], p. 174 : «non (dare al fanciullo) pesce...»). Dans UF 12 (1980), p. 396, Dietrich et Loretz ont suivi cette traduction explicite en séparant la ligne 15 de son contexte : «Kein Fisch und keine Speise!» (ainsi Polentz, MLE 1 [1982], p. 50). La traduction est fondée sur une autre correction de Dietrich, Loretz, et Sanmartín ({l ʔa>k1} : UF 7 [1975], pp. 540-41; idem, KTU [1976], 1.124 : 15; Sanmartín, UF 9 [1977], p. 264; Dietrich et Loretz, UF 12 [1980], p. 396), qui souffre de l'arbitraire de toute correction qui ne repose pas sur un parallèle explicite, et qui ne tient pas compte du signe qui suit le dernier (l).

Après ces difficultés énormes, l'accord est heureusement général sur le fait que la dernière ligne désigne la fin heureuse de la consultation : la maladie disparaîtra.⁶⁵

Interprétation générale

Nous avons le récit d'une consultation exprimée en termes mythologiques. Il n'est pas exprimé comme accompli, mais avec des formes verbales à l'inaccompli, ce qui laisse penser que chaque fois qu'une telle situation se présenterait, le résultat serait le même. Dans le cas précis le seigneur des «dieux nombreux», qui sont peut-être des rois d'Ougarit défunts et divinisés dont *Yaqaru* était le premier, se rend auprès de *Ditānu*, un des *rapa'ūma* anciens, pour quérir une décision (*mīpt*) sur un enfant. *Ditānu* lui indique un régime (*mīpt*) homéopathique, ou à magie sympathique, qui consiste à placer l'odoriférant *murru*, la myrrhe, dans le temple de *Hōrānu* et de *Ba'lu*, et un autre (?), la *bnt*, dans la maison du malade. Il est dit que ce dernier mènera la maladie à son terme (la frappera ?) et enfin, dans une seconde forme de l'oracle, qu'après le nettoyage de la maison, dont le chien et le poisson sont bannis, l'«amertume» (*murru*) disparaîtra. La raison des deux formes de l'oracle n'est pas certaine, mais il faut souligner que c'est le second oracle qui comporte les deux rappels lexicaux aux ordonnances du premier, c'est-à-dire *bt*, au sens de «maison» dans les deux textes, et *mr*, aux sens de «myrrhe» dans le premier oracle et d'«amertume» maladie dans le second.

L'absence dans ce texte du parallélisme si caractéristique de la poésie ougaritique et ouest-sémitique en général—parallélisme qui caractérise les autres textes de ce recueil—nous a incité à décrire ce texte comme obéissant aux règles de la prose. Par contre, les motifs mythologiques, surtout le recours à *Ditānu* par le «seigneur des dieux nombreux», nous fait penser à une consultation hors du commun. La structure verbale fait aussi penser à un modèle plutôt qu'à un rapport. Serions-nous en face du modèle à suivre quand un enfant royal tombe malade, et le modèle serait-il formé sur un récit mythologique inconnu, certainement plus long que ce texte (à cause du début abrupt *in medias res*), que nous ne connaissons pas dans les textes mythologiques actuellement disponibles ?

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse bien fragile, nous hésitons devant la description de Xella, qui voit dans RS 24.272 «l'exemple le plus original de l'intégration entre la culture ougaritique et la tradition mésopotamienne».⁶⁶ Selon le savant italien ce texte recèlerait «de nombreux éléments» de ce genre, mais il n'en cite que trois : «son caractère de 'question' et de 'réponse'», «son but thérapeutique», et «la fabrication et la destruction d'une figurine».⁶⁷ Le dernier élément est en grande partie créé par de mauvaises lectures et par les corrections aux lignes 14 et 15. Tout au plus peut-on admettre qu'une figurine ait été *placée* dans une maison ou temple (donnant à *bnt* ce sens à la ligne 8) ; mais il n'est aucunement question ni de la fabrication (à la ligne 8) ni de la destruction d'une figurine (à la ligne 14, *btn* ≠ *bnt*). Quant au premier élément, il faut remarquer que la «question» n'est pas rapportée dans notre texte (et le rapport *littéraire* avec les textes

⁶⁵ De Moor, *UF* 2 (1970), p. 304 ; de Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 178, n. 39 (où ils abandonnent la lecture invraisemblable *mr[s]* que de Moor préconisait dans *UF* 2) ; Dietrich, Loretz, et Sanmartin, *UF* 7 (1975), pp. 540-41 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 395-96 ; idem, *UF* 16 (1984), p. 62 ; Pope, *Finkelstein* [1977], p. 179 ; Xella, *RAI* 25 (1978 [1982]), p. 330 ; idem, *Testi* I (1981), pp. 175, 177 ; Polentz, *MLE* 1 (1982), p. 50 ; Pardee, *UF* 15 (1983), pp. 134-35 ; idem, *VT* 35 (1985), pp. 112-15.

⁶⁶ *RAI* 25 (1978 [1982]), p. 329.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 331.

mésopotamiens à «question» et à «réponse» est donc manquant) et qu'il s'agit de toute façon d'une consultation d'un genre spécifique, *š'al mīpt*, pour laquelle il y a deux parallèles lexicaux de l'hébreu biblique (*Num.* 27 : 21 ; *Ju.* 13 : 12) ; de plus, le parallèle mésopotamien qu'on a parfois cité pour cette expression (*dīnu bu'ū*) n'est pas excellent.⁶⁸ Enfin, que la consultation ait un but thérapeutique nous semble si banal que la citation de parallèles mésopotamiens ou bibliques (plus haut nous avons cité *II Rois* 1 : 1-3) ne prouve pas grand-chose sur la nature et l'origine de notre texte. On peut toujours dire, puisque la littérature ougaritique est la plus ancienne connue au Levant, que les parallèles ouest-sémitiques ne sont que des reliques de cette «intégration» mésopotamo-levantine – et il y aurait beaucoup de vérité dans une telle affirmation. Mais il n'en reste pas moins vrai que dans chaque cas les parallèles avec la Mésopotamie doivent être prouvés par la citation de données proches et détaillées. De plus, vu l'histoire déjà ancienne des rapports entre la Mésopotamie et la Syrie, il faut reconnaître que la culture d'Ougarit est une culture ancienne, faite d'innombrables apports locaux et étrangers et en état d'évolution permanente, et que l'histoire de tout apport mésopotamien doit donc être démontrée en détail, dans la mesure du possible.⁶⁹ En conclusion, nous ne voulons pas nier l'influence de la Mésopotamie sur la culture d'Ougarit, mais nous ne voyons aucune trace spéciale dans ce texte-ci.⁷⁰

⁶⁸ Voir notre discussion, *UF* 15 (1983), pp. 132-34.

⁶⁹ Voir nos remarques dans *AfO* 33 (1986), pp. 117-47, sur l'acheminement jusqu'à Ougarit des textes du genre *šumma izbu* : on remarque dans les textes ougaritiques que la distinction par rapport aux textes mésopotamiens et hittites est plus marquée pour les présages tirés de naissances d'animaux que pour ceux qui ont trait aux naissances humaines.

⁷⁰ Même *Ditānu*, qui figure sur les listes nominales des rois mésopotamiens, a des racines amorites très solides et la tribu qui portait à l'origine ce nom était probablement originaire de la région du Gebel el-Biṣrī (cfr. Lipiński, *Loewenstamm* [1978], pp. 107-9). L'évocation de cette quasi-divinité dans notre texte n'indique donc rien de plus que l'entretien de traditions «amorites» dans la culture ougaritique.

Chapitre VII

HÓRĀNU ET LES SERPENTS

RS 24.244 = *Ugaritica* V 7 = *KTU* 1.100 = DO 6587

Dimensions : hauteur 24,0 cm ; largeur 16,0 cm ; épaisseur 3,9 cm

État : La tablette la plus parfaitement conservée de la 24^e campagne : il ne manque que quelques petits éclats et le texte qu'a porté la tablette peut partout être établi avec quasi-certitude. Cet état de la tablette permet de constater plusieurs fautes de détail¹ et deux fautes importantes commises par le scribe : l'oubli de la fin de la première ligne² et l'oubli de la septième rubrique que le scribe a pu résumer sur le bord gauche de la tablette.³ L'écriture est assez grande, sans être grossière, et comporte le (z) usuel pour ces textes (le clou central en dessous de deux clous en forme de (q), avec la tête qui les touche à la jointure)—il n'y a pas de (t) dans ce texte.

Lieu de trouvaille : «Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies», point topographique 3687, à l m 25,⁴ représenté sur le plan dans *Ugaritica* VII, après la p. 154, et ici en tête du volume, comme étant tout près de l'extrémité sud du petit mur.⁵ Voir Courtois, *supra*, «Le contexte archéologique».

¹ Richardson, *TB* 24 (1973), pp. 14-17. A la rubrique *Texte* nous donnerons le texte tel qu'il se trouve sur la tablette et plus loin, en vue de l'analyse poétique, un texte corrigé.

² L'addition des mots *bt šmm w thm* a eu lieu après l'inscription de la deuxième ligne, car le scribe a placé une petite ligne au-dessus des mots (ql . 'm) de la deuxième ligne pour qu'il y ait une séparation entre l'adjonction et la fin de la ligne en dessous, et, pour pouvoir insérer ces mots dans l'espace disponible, il a employé une écriture plus petite que celle qu'il a employée ailleurs dans cette tablette.

³ Astour, *JNES* 27 (1968), p. 15 ; Caquot, *Syria* 46 (1969), pp. 246-47 ; Pardee, *JANES* 10 (1978), p. 87 ; Dietrich et Loretz, *UF* 16 (1984), p. 62. Son caractère d'adjonction est certain pour des raisons épigraphiques (a. les scribes d'Ougarit n'écrivent jamais sur le bord gauche de la tablette un texte qui fait suite au texte principal avant d'avoir rempli l'espace disponible au verso et sur le bord supérieur, ce qui n'est pas le cas ici ; b. l'adjonction se trouve près du point d'insertion de la rubrique), et d'après l'interprétation du texte même de l'addition (une fois bien comprise, la notice dit qu'une rubrique au sujet de *Attartu* doit suivre celle sur *Rašap*). Pour un traitement général du phénomène de l'haplographie, voir Hallo, *Finkelstein* (1977), pp. 101-3.

⁴ Courtois, *Ugaritica* VI (1969), p. 102.

⁵ Voir la description de la trouvaille par Courtois, *ibid.*, pp. 102-3, et ici en tête du volume, et la photo de la tablette *in situ*, ici fig. 2/1 ; *apud* Schaeffer, *AAAS* 13 (1963), fig. 9 (après la p. 126) ; *idem*, *AfO* 20 (1963), p. 213. Cinq autres tablettes portent la cote 3687 :

Principales études

- Astour, *JNES* 27 (1968), pp. 13-28.
 Bordreuil, *Au Pays de Baal* (1983), pp. 180-81.
 ——— *MARI* 4 (1985), pp. 545-47.
 ——— *AAAS* 34 (1984), pp. 183-88.
 Bowman et Coote, *UF* 12 (1980), pp. 135-39.
 Brown, *Serpent Charms* (1974).
 Caquot, *Syria* 46 (1969), pp. 241-54.
 ——— *SDB* 9 (1979), pp. 1389-91.
 Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 503.
 Coote, *Serpent* (1971-72).
 De Moor, *UF* 9 (1977), pp. 366-67.
 ——— *UF* 10 (1978), pp. 200-1.
 Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 153-70.
 Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 121-25.
 Gray, *Ugaritica* VII (1978), pp. 82-86, 89-90, 96-97.
 Johnstone, *TGUOS* 26 (1975-76), pp. 44-62.
 ——— *Ugaritica* VII (1978), pp. 113-15, 117-18.
 Gaster, *JANES* 7 (1975), pp. 33-51.
 Kottsieper, *UF* 16 (1984), pp. 97-110.
 Lipiński, *UF* 6 (1974), pp. 169-74.
 Milano, *Da Ebla* (1985), p. 260.
 Mulder, *UF* 4 (1972), pp. 89-90.
 Pardee, *JANES* 10 (1978), pp. 73-108.
 ——— *ZAW* 91 (1979), pp. 401-16.
 Röllig, *Land des Baal* (1982), pp. 156-57.
 ——— traduction anglaise dans *Ebla* (1985), pp. 308-9.
 Tsevat, *UF* 11 (1979), pp. 759-78.
 Virolleaud, *GLECS* 9 (1961), p. 41.
 ——— *GLECS* 9 (1962), pp. 50-51.
 ——— *CRAI* 1962, pp. 105-8.
 Xella, *AION* 32 (1972), pp. 271-86.
 ——— *RAI* 25 (1978 [publié en 1982]), pp. 326-27.

RS 24.267, fragment de notre texte 8 (= *KTU* 1.107), à 1 m 75;

RS 24.268, fragment du texte ougaritique du genre *šumma izbu*, *Ugaritica* VII (1978), pp. 44-60 (= *KTU* 1.103), à 1 m 75;

RS 24.285, texte hourrite, *Ugaritica* V (1968), p. 511 (= *KTU* 1.131), à 1 m 25;

RS 24.300, fragment de texte rituel ougaritique, *Ugaritica* VII (1978), pp. 144-45 (= *KTU* 1.139), à 1 m 30;

RS 24.328 A + B, deux autres fragments du texte *šumma izbu*, *Ugaritica* VII (1978), pp. 44-60 (= *KTU* 1.103 + 1.145), profondeur = «sous p.t. 3687».

[Un modèle de foie anépigraphé figurait aussi dans ce lot. Il s'agit de RS 24.325, à l'origine RS 24.312. Après le classement qui a eu lieu lors de la fouille les deux cotes RS 24.312 et RS 24.325 ont été interverties et les tablettes sont aujourd'hui classées au musée de Damas sous ces cotes interverties. «RS 24.325» (DO 6654), du point topographique 3687 à 1 m 40, est donc le modèle de foie anépigraphé que l'on voit en photographie dans *Ugaritica* VI (1969), p. 107, fig. 10/5; et «RS 24.312» (DO 6641), du point topographique 3781 à 3 m 30, est le modèle de foie inscrit en ougaritique que l'on voit en photographie dans *Ugaritica* VI, p. 113, fig. 14, n° 4 (copie, p. 173). M. J.-C. Courtois nous informe que les indications des articles par lui-même et par Dietrich et Loretz dans *Ugaritica* VI sont correctes et conformes au classement fait au moment de la fouille. On se rendra compte que dans *KTU* le foie inscrit est classé sous la nouvelle cote : *KTU* 1.141 = RS 24.312.]

— *Testi I* (1981), pp. 224–40.

Young, *UF* 9 (1977), pp. 291–314.

— *UF* 11 (1979), pp. 839–48.

Texte

(1) ʾum . phl . phlt . bt . ʿn . bt . ʾabn . bt . šmm . w thm

(2) qrʾit . l špš . ʾumh . špš . ʾum . ql . bl . ʿm

(3) ʾil . mbk nhrm . b ʿdt . thmtm

(4) mnt . nt̄k . nhš . šmrr . nhš

(5) ʿqšr . lnh . mlhš ʾabd . lnh . ydy

(6) hmt . hlm . ytq . nhš . yšlhm . ʿqšr

(7) yʿdb . ksʾa . w ytb

(8) tqrʾu . l špš . ʾumh . špš . ʾum . ql . bl

(9) ʿm . bʿl . mrym . špn . mnty . nt̄k

(10) nhš . šmrr . nhš . ʿqšr . lnh

(11) mlhš . ʾabd . lnh . ydy . hmt . hlm . ytq

(12) nhš . yšlhm . nhš . ʿqšr . ydb . ksʾa

(13) w ytb

(14) tqrʾu l špš . ʾuh . špš . ʾum . ql . bl . ʿm

(15) dgn . ttih . mnt . nt̄k . nhš . šmrr

(16) nhš . ʿqšr . lnh . mlhš . ʾabd . lnh

(17) ydy . hmt . hlm . ytq . nhš . yšlhm

(18) nhš . ʿqšr . yʿdb . ksʾa . w ytb

(19) tqrʾu l špš . ʾumh . špš . ʾum . ql . bl . ʿt

(20) ʿnt w ʿttrt ʾinbbh . mnt . nt̄k

(21) nhš . šmrr . nhš . ʿqšr . lnh . ml

(22) hš . ʾabd . lnh . ydy . hmt . hlm . ytq

(23) nhš . yšlhm . nhš . ʿqšr . ʿyʿdb ksʾa

(24) w ytb

(25) tqrʾu . l špš . ʾumh . špš . ʿʾuʾlm . qlʾlʾ bl . ʿm

(26) yrḥ . lrgth . mnt . nt̄k . ʿnʾ[h]ʾš . šmrr

(27) nhš . ʿqšr . lnh . mlhš . ʾabd . lnh . ydy

(28) hmt . hlm ytq . nhš . yšlhm . nhš

(29) ʿqšr . yʿdb . ksʾa . w ytb

(30) tqrʾu . l špš . ʾumh . špš . ʾum . ql . b . ʿm

(31) ršp . bbth . mnt . nt̄k . nhš . šmrr

(32) nhš . ʿqšr . lnh . mlhš ʾabd . lnh . ydy

(33) hmt . hlm . ytq . nhš . yšlhm . nhš . ʿq

(34) š . y^cdb . ks^a . w yṭb⁶

(35) tqr^u l špš . ^uumh . špš . ^uum . ql bl . ^cm

(36) zz . w kmṭ . ḥryth . mnt . nṭk nḥš . šm

(37) rr . nḥš . ^cqšr . lnh . mlḥš ^aabd . lnh

(38) ydy . ḥmt . hlm . yṭq . nḥš yšlḥm . nḥš

(39) ^cq.šr . y^cdb . ks^a . w yṭb

Tranche inférieure

(40) r^tqr^u l špš . ^uumh . špš . ^uum ql . bl . ^cm

(41) mlk . ^cṭtrth . mnt . nṭk . nḥš . šmrr

(42) nḥš . ^cqšr . lnh . mlḥš ^aabd . lnh . ydy

(43) ḥmt . hlm yṭq . nḥš . yšlḥm . nḥš

Verso

(44) ^cqšr . y^cdb . ks^a . w yṭb

(45) tqr^u l špš . ^uumh . špš . ^uum . ql bl . ^cm

(46) kṭr w ḥss . kptrh . mnt . nṭk . nḥš

(47) šmrr . nḥš . ^cqšr . lnh . mlḥš . ^aabd

(48) lnh . ydy . ḥmt . hlm yṭq . nḥš

(49) yšlḥm . nḥš . ^cqšr . y^cdb . ks^a

(50) w yṭb

(51) tqr^u l špš . ^uumh . špš . ^uum ql . bl . ^cm

(52) šḥr . w šlm šmmh . mnt . nṭk . nḥš

(53) šmrr . nḥš ^cqšr . lnh . mlḥš

(54) ^aabd . lnh . ydy ḥmt . hlm . yṭq

(55) nḥš . yšlḥm . nḥš . ^cqšr . y^cdb

(56) ks^a . w yṭb

(57) tqr^u . l šps . ^uumh . špš . ^uum . ql . bl

(58) ^cm . ḥrn . mšdh . mnt . nṭk nḥš

(59) šmrr . nḥš . ^cqšr . lnh . mlḥš

(60) ^aabd . lnh . ydy . ḥmt .

(61) b ḥrn . pnm . trḡnw . w ṭṭkl

(62) bnwth . ykr . ^cr . d qdm

(63) ^aidk . pnm . l ytn . tk ^aaršḥ . rbt

(64) w ^aaršḥ . ṭrrt . ydy . b ^csm . ^cr^cr

(65) w b šḥt . ^cs . mt . ^cr^crm . yn^cr^ah

(66) ssnm . ysynh . ^cdtm . y^cdynh . yb

(67) ltm . yblnh . mḡy . ḥrn . l bth . w

(68) yštql . l ḥzrh . tl^u . ḥt . km . nḥl

(69) tplg . km . plg

⁶ Pour l'insertion ici de la septième rubrique, voir «Etat» plus haut, le texte reconstitué ci-dessous, et le commentaire.

- (70) b^cdh . bhtm . mnt . b^cdh . bhtm . sgrt
 (71) b^cdh . ^cdbt . tlt . pth . bt . mnt
 (72) pth . bt . w ^uub^a . hkl . w ⁱštql
 (73) tn . km . nšm . yhr . tn . km
 (74) mhry . w bn . bⁱn . ⁱtnny
 (75) ytt . nšm . mhrk . bn . bⁱn
 (76) ⁱtnnk

Bord gauche

- (77) ^atr ršp . ⁱtrt
 (78) ^cm ⁱtrt . mrh
 (79) mnt . nⁱk nš

Remarques textuelles

Il y a une ligne horizontale avant la première ligne de texte (elle est reproduite dans la copie, manque dans les translittérations de Virolleaud et dans *KTU*).

1) Il y a un trait de séparation dans {bt . šmm} (manque dans *Ugaritica V*) et dans {šmm . w} (manque dans tous les témoins).

8) Il n'y a pas de trait de séparation dans {ql bl} (contre *KTU*).

9) Il y a un trait de séparation dans {^cm . b^cl} (manque chez Virolleaud).

10) Il y a un trait de séparation dans {qšr . lnh} (manque chez Virolleaud).

14) Il n'y a pas de trait de séparation dans {tqr^u l} (la copie et la translittération de Virolleaud sont fautives) mais il y en a un dans {bl . ^cm} (manque chez Virolleaud).

15) Il y a un trait de séparation dans {nⁱk . nš} (manque chez Virolleaud).

19) Le dernier signe est indiqué correctement sur la copie (le scribe a oublié le clou vertical du {m}; Virolleaud donne {m} sans plus).

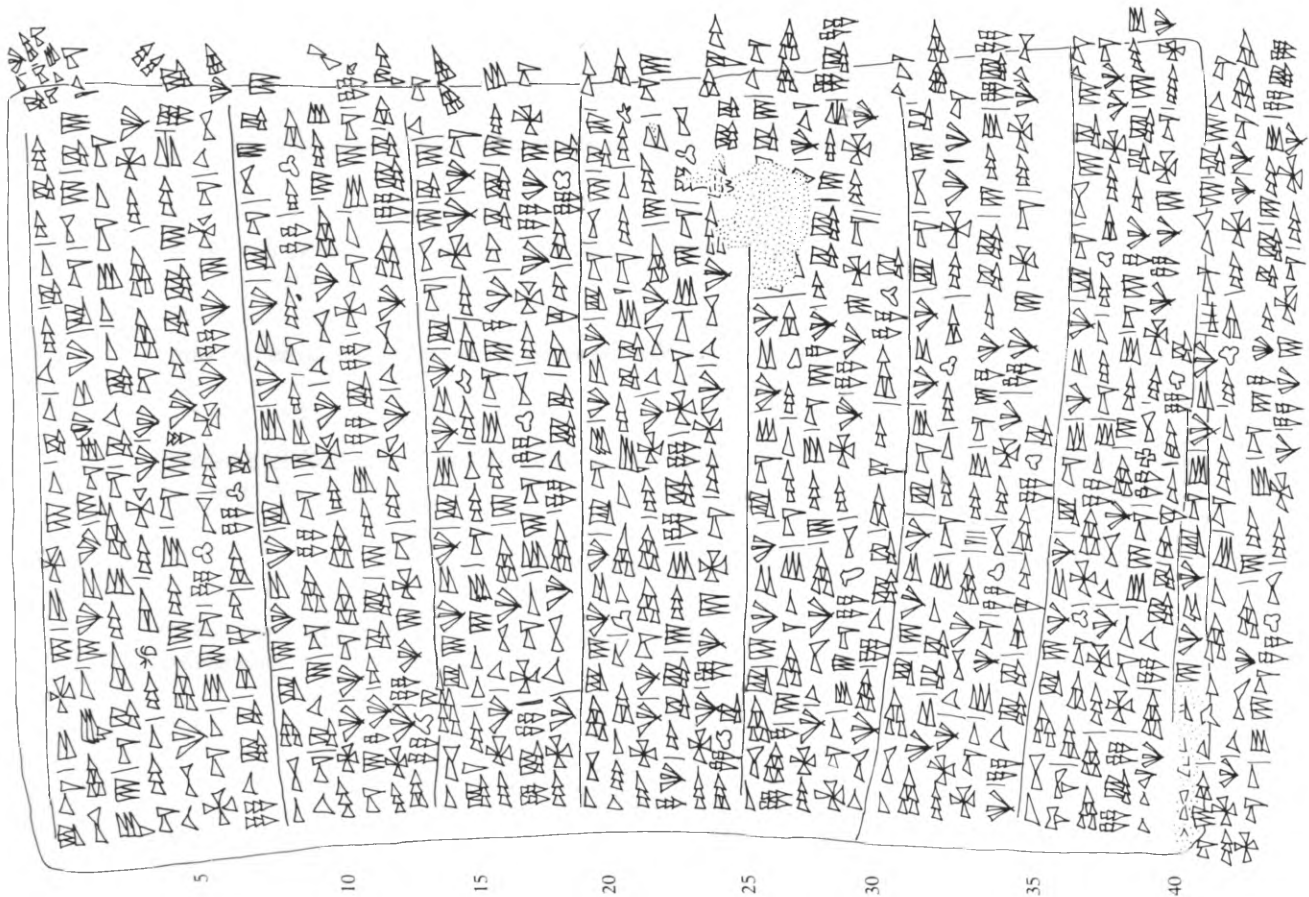
20) Il y a un trait de séparation fautif dans {^c.ⁱtrt} (manque chez Virolleaud). Le {^c} corrigé de ce mot est bien indiqué sur la copie.

23) Il n'y a pas de trait de séparation dans {y^cdb ks^a} (Virolleaud en donne un) et les signes (y^c) sont moins endommagés que ce qu'on voit sur la copie.

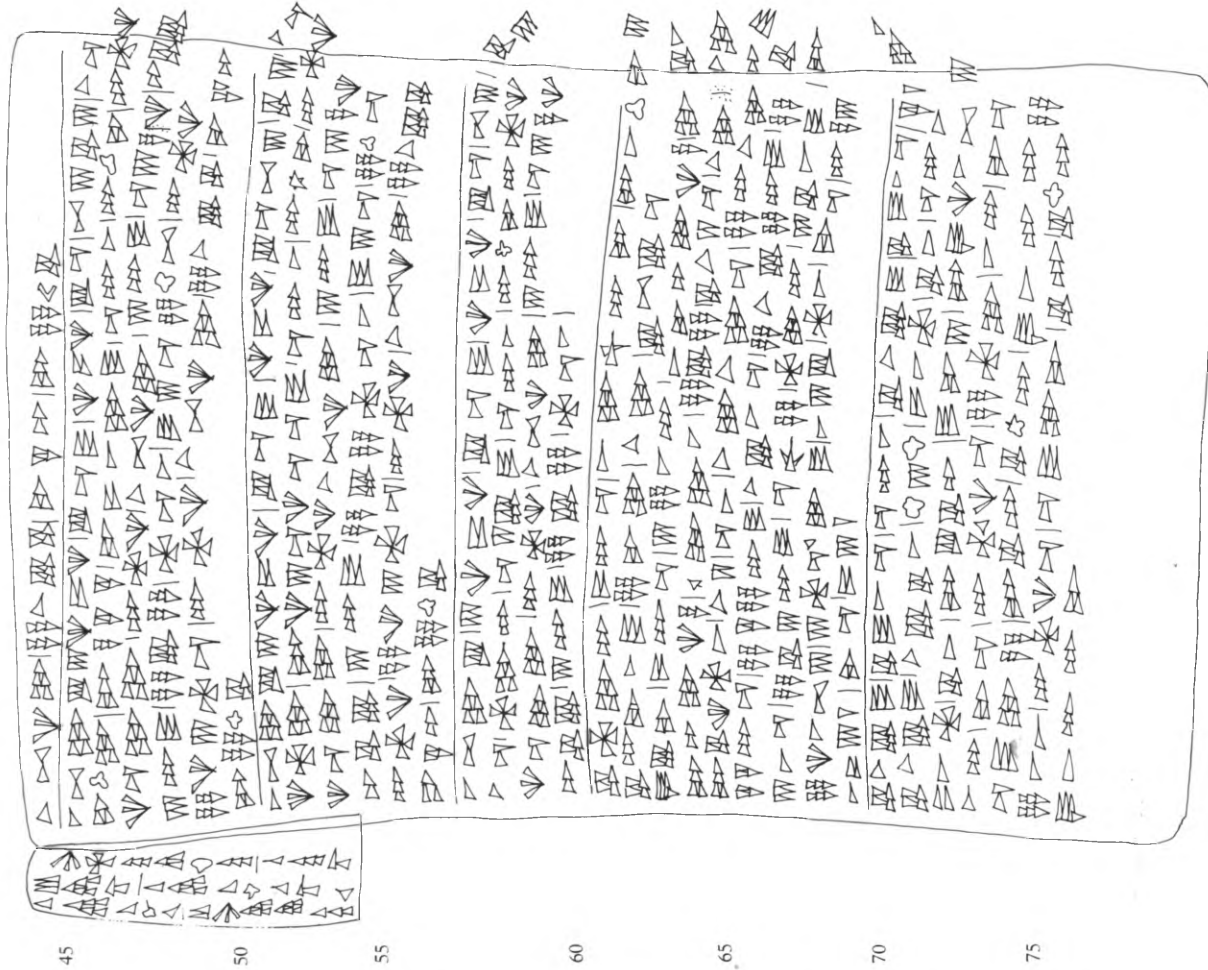
25) La lecture {[q]ⁱl bl} (Virolleaud et *KTU*) est supérieure à {[ql] . bl}, car le clou qui reste paraît trop profond pour être un trait de séparation.

27) Il y a un trait de séparation dans {lnh . ydy} (manque dans *KTU*).

a



b



0 3 cm

Figure 15 - RS 24.244.

d



Verso



Tranche inférieure

c



Recto



Figure 16 - RS 24.244.

28) Il n'y a pas de trait de séparation dans {hlm yṭq} (la copie et la translittération de Virolleaud sont fautives) mais il y en a bien un dans {nḥš . yšlḥm} (manque dans *KTU*).

32) Il n'y a pas de trait de séparation dans {mlḥš ʾabd} (la copie et la translittération de Virolleaud sont fautives).

33) Il y a un trait de séparation dans {nḥš . ʿq} (la copie et la translittération de Virolleaud sont fautives).

34) Il y a un trait de séparation dans {ksʾa . w} (la copie et la translittération de Virolleaud sont fautives).

35) Il y a un trait de séparation dans {bl . ʿm} (la copie et la translittération de Virolleaud sont fautives).

38) Il y a un trait de séparation dans {yṭq . nḥš} (la copie et la translittération de Virolleaud sont fautives).

39) Il y a un trait de séparation dans {yʿdb . ksʾa} (manque chez Virolleaud).

40) Il y a un trait de séparation dans {špš . ʾumh} et dans {špš . ʾum} (la copie et la translittération de Virolleaud sont fautives).

43) Il n'y a pas de trait de séparation dans {hlm yṭq} (la copie et la translittération de Virolleaud sont fautives).

45) Il n'y a pas de trait de séparation dans {tqrʾu l} (la copie et la translittération de Virolleaud et de *KTU* sont fautives).

47) Il y a des marques entre le {ḥ} et le {š} du mot *mlḥš* qui n'ont pas été reproduites sur la copie ; on dirait un trait de séparation fautif que le scribe a lui-même entaillé (il ne s'agit pas d'effacement avec le plat du stylet mais d'une entaille profonde) pour indiquer l'erreur.

49) Il y a un trait de séparation dans {yʿdb . ksʾa} (la copie et la translittération de Virolleaud sont fautives).

51) Il y a un trait de séparation dans {špš . ʾum} (manque dans *KTU*) et deux dans {ql . bl . ʿm} (manquent chez Virolleaud) mais il n'y en a pas dans {ʾum ql} (la copie et la translittération de Virolleaud sont fautives).

52) Il y a un trait de séparation dans {šmmh . mnt} (la copie et la translittération de Virolleaud et de *KTU* sont fautives).

57) Il y a un trait de séparation dans {tqrʾu . l} (manque chez Virolleaud), dans {ql . bl} (la copie et la translittération de Virolleaud sont fautives), et dans {ʾumh . špš} (la copie est fautive).

64) Il y a un trait petit et un peu informe après le premier {r} de {ʿrʿr}. Il n'est pas droit et de surcroît mal placé, aussi préférons-nous y voir un défaut (ou bien un défaut dans l'argile ou bien une entaille faite par inadvertance) qu'un trait de séparation intentionnel (*KTU*).

65) L'avant-dernier signe est certainement {ʔa} (Virolleaud indique {ynʿrnh} sans plus).⁷

72) Lire {ʔubʔa} avec certitude⁸ (toutes les éditions sont fautives). Le coin supérieur de la tête du premier clou du {ʔa} a souffert un peu, ce qui pourrait lui donner l'air sur des photographies de comporter deux têtes de clous, mais à l'origine il n'y avait qu'un—donc deux au total (= {ʔa}).

73) On trouve {[mhry.]} dans *KTU*, mais il s'agit d'une correction du texte, non pas d'une restitution, la tablette étant en parfait état, et il faudrait employer une notation spéciale (ailleurs dans *KTU* les crochets indiquent une lacune et les parenthèses une restitution).

79) Il n'y a pas de trait de séparation dans {nṭk nhš} (la copie et la translittération de Virolleaud sont fautives).

*Texte divisé en vers, avec vocalisation et analyse poétique*⁹

(1) ʔummu puḥāli puḥālatu	a ² a'	S	3 9 21
bittu ʿēni bittu ʔabni	a ² a ²	S	4 8 20
bittu šamīma wa tihāmi	a ² 3	S	3 9 21
(2) qāriʔtu lê šapši ʔummiha	a b ²	V M	3 9 23
šapša ʔummi qāla bilt	b ² c d	S O V	4 8 20
ʿimma (3) ʔili mabbakê naharêma	a b c ²	M	4 11 26
bi ʿidati tihāmatêma	c ²	M	2 9 20
(4) minūtī nṭka naḥaši	a b c	S	3 8 19
šamrira naḥaši (5) ʿaqšari	b' c ²	(S)	3 9 20
lênahu mulahḥiša ʔabbid	a b c	M S V	3 9 22
lênahu yadaya (6) ḥimata	a c' d	M V O	3 9 19
halama yaṭuqu naḥaša	a b c	M V O	3 9 18
yašalḥimu <naḥaša> ʿaqšara	b' c ²	V O	3 10 22
(7) yaʿdubu kussiʔa wa yaṭibu	b" d b"	V O V	3 10 22

...

⁷ Selon Fisher (*UF* 3 [1971], p. 356) la copie, où l'on voit {ʔa}, est fausse et il faudrait lire {n} sur le moulage, comme dans la translittération de Virolleaud. Nous voyons {ʔa} et sur la tablette et sur le moulage.

⁸ Ainsi déjà Fisher, *ibid.*

⁹ Ici et dans la traduction qui suivra, nous ferons grâce au lecteur des onze (!) rubriques qui suivent la première consacrée à ʔlu, et qui contiennent le rapport de la mission de Šapšu auprès d'autres divinités. L'analyse poétique et la traduction intégrale du texte se trouvent dans notre étude qui a paru dans *JANES* 10 (1978)—voir les pages 74-85. On y trouvera aussi une restitution entière de la septième rubrique, oubliée par le scribe et indiquée en raccourci sur la marge de la tablette.

(61) <i>bi ḥōrāni panīma tarūḡan</i> <i>wa tiṭkalu bunuwwataha</i>	a b c e f	M O V V M	3 10 25 2 9 20
<i>yakurru ʿTra dā qadmi</i>	a b c	V M	3 8 20
(63) <i>ʿidaka panīma lu yatinu</i> <i>tōka ʿaraššiḥi rabbati</i>	d e a' f g ²	M O V M	3 10 22 3 9 21
(64) <i>wa ʿaraššiḥi ʿarIrati</i>	g ²	M	2 9 20
<i>yadiyu bi ʿiṣīma ʿarʿara</i>	a b c	V M O	3 10 22
(65) <i>wa bi šīḥāti ʿiṣa mōti</i>	b' c'	M O	3 9 21
<i>ʿarʿarama yanaʿiranna ḥa</i>	a b	M V	2 10 23
(66) <i>sissinnama yassiyannaha</i> <i>ʿadattama yaʿaddiyannaha</i>	a' b' a" b"	M V M V	2 9 22 2 10 23
<i>yābi (67) latama yabilannaha</i>	a" b"	M V	2 10 22
<i>māḡiyu ḥōrānu lē bētiḥu</i> <i>wa (68) yištaqīlu lē ḥazirihu</i>	a b c a' c'	V S M V M	3 10 25 3 10 23
<i>tilʿu ḥiḥma >tu kama naḥali</i>	a b c	V S M	3 9 21
(69) <i>tippaligu kama palgi</i>	a' c'	V M	2 8 18
(70) <i>baʿdaha bahatīma minūti</i> <i>baʿdaha bahatīma sāḡirtu</i>	a b c a b d	M O M O V	3 10 23 3 10 24
(71) <i>baʿdaha ʿādibtu ʿalāṭa</i>	a d' b'	M V O	3 9 22
<i>pataḥi bēta minūti</i>	a b c	V O	3 8 19
(72) <i>pataḥi bēta wa ʿubāʿa</i> <i>ḥēkala wa ʿištaqīla</i>	a b d b' d'	V O V O V	3 9 20 2 8 18
(73) <i>tin kama <muhriya> naḥašīma</i> <i>yahara tin kama (74) muhriya</i>	a b c c' a b	V M O O V M	4 10 23 4 9 20
<i>wa bina biṭna ʿitnāniya</i>	c"2 b'	O M	3 9 22
(75) <i>yatatti naḥašīma muhraki</i> <i>binī baṭni (76) ʿitnānaki</i>	a b c b'2 c'	V O M O M	3 10 24 3 8 20

Traduction

(1) La mère de l'étalon, la cavale,
La fille de la source, la fille de la pierre,
La fille des cieux et de l'abîme,

(2) Mande sa mère Šapšu :
« Šapšu, mère, prends un message

Auprès de (3) *ʾIlu* à la source des deux fleuves,
Au confluent des deux (flots) souterrains :

(4) 'Ma conjuration (contre) la morsure du serpent,
(Contre) le venin du serpent (5) qui a mué :

O charmeur, détruis-lui,
Extirpe-lui le (6) venin'».

Ci-après il lie le serpent,
Il nourrit le serpent qui a mué ;
(7) Il dispose une chaise et s'assied.

(Dans les onze rubriques qui suivent, *Šapšu* est mandée auprès de *Baʿlu*, de *Dagan*, de *ʿAnatu wa ʿAttartu*, de *Yariḫu*, de *Rašap*, de *ʿAttartu* (!), de *Zizzu wa Kamāṭu*, de *Milku*, de *Kuṭarru wa ḤasIsu*, de *Šaḥru wa Šalimu*, et de *Ḥôrānu*. Le mandat est toujours exprimé dans les mêmes termes, sauf dans le dernier cas, où le dernier tristique est omis.)

(61) Vers *Ḥôrānu* elle tourne (sa) face,
Car elle est sur le point d'être privée (62) de ses enfants.

Il se rend à la ville de l'est,
(63) Il se dirige
Vers *ʾArašših* la grande,
(64) Vers *ʾArašših* la bien arrosée.

Il rejette le tamaris (de) parmi les arbres,
(65) Et la « plante de la mort » (de) parmi les buissons :

Au moyen du tamaris il l'éloigne,
(66) Au moyen de la grappe de dattier il le chasse,
Au moyen du cœur du roseau il le fait passer,
Au moyen de l'« em(67)porteuse » il l'emporte.

Ḥôrānu rentre à la maison,
(68) Arrive à sa cour.

Le venin perd sa force comme (dans) un torrent,
(69) Il se disperse comme (dans) un filet d'eau.

(70) Derrière elle, la maison de conjuration,
Derrière elle, la maison elle ferme,
(71) Derrière elle, elle met le (verrou de[?]) bronze.

«Ouvre la maison de conjuration,
(72) Ouvre la maison que j('y) entre,
Le palais, que j'y arrive».

(73) «Donne comme <dot> des serpents,
Le lézard venimeux, donne(-le) comme (74) ma dot ;
Et les petits des reptiles (comme) mon cadeau».

(75) «Je donne des serpents (comme) ta dot,
Les petits des reptiles (76) (comme) ton cadeau».

Commentaire ¹⁰

(1) <i>ʔum p̄l p̄līt</i>	La mère de l'étalon, la cavale,
<i>bt ʿn bt ʔabn</i>	La fille de la source, la fille de la pierre,
<i>bt šmm w thm</i>	La fille des cieux et de l'abîme,

Cet assemblage baroque de titres (de plus, au vers suivant, *Šapšu* est qualifiée de «sa mère») n'a pas manqué d'intéresser les commentateurs friands de parallèles, mais on n'a trouvé un tel assemblage précis nulle part ailleurs dans la mythologie, ni de près ni de loin.¹¹

Dans l'expression *bt ʿn bt ʔabn* on peut voir une référence à l'habitat dans la steppe du cheval sauvage ou de l'onagre, comme Young l'a suggéré,¹² et dans l'expression *bt šmm w thm* une référence à sa parenté céleste, c'est-à-dire à sa qualité de fille de *Šapšu* (le soleil voit les deux côtés de l'univers et peut donc jouer le rôle de messager des dieux),¹³ mais il importe néanmoins de connaître l'origine de l'assemblage de ces motifs.¹⁴ Devant la nouveauté de tous les documents de ce recueil,

¹⁰ Comme pour le texte 6, nous ne reprendrons pas tous les détails bibliographiques et philologiques de nos commentaires précédents, et nous y renvoyons le lecteur ; mais nous engagerons le dialogue avec les auteurs des études récentes et essaierons de faire le point sur l'état actuel de la compréhension du texte et d'apporter des modifications à la nôtre si besoin est.

¹¹ Voir notre présentation des théories dans *ZAW* 91 (1979), p. 405, où nous avons insisté nous-même sur la «Indian connection». Pour une discussion des sources grecques et hébraïques sur les naissances légendaires à partir du chêne et de la pierre, avec la source en étroite association, voir Vadé, *RHR* 91 (1977), pp. 3-41 (dans notre texte on trouve deux de ces trois éléments). L'identification avec *ʿAttartu* (-šd) et *Inanna* dont nous n'avons pas pu tenir compte (Young, *UF* 9 [1977], pp. 305-6 ; idem, *UF* 11 [1979], pp. 840-41 ; l'identification avec *ʿAttartu* a été acceptée par Dietrich et Loretz, *UF* 12 [1980], pp. 167-68) n'est pas en soi impossible, car la *ʿAttartu* de la septième rubrique (ligne 78) est, comme plusieurs chercheurs l'ont remarqué (Astour, *JNES* 27 [1968], p. 22 ; Caquot, *Syria* 46 [1969], p. 247 ; Bordreuil, *MARI* 4 [1985], pp. 545-47 ; idem, *AAAS* 34 [1984], pp. 183-88), la *ʿAttartu* de Mari. Toutefois, sans un parallèle plus précis pour cet assemblage de titres, nous avons de la peine à voir dans notre texte un emprunt au monde sumérien, et il reste à prouver que l'auteur du texte faisait une distinction subtile entre la *ʿAttartu* d'Ougarit et celle de Mari. Puisque *ʿAttartu* est liée particulièrement au cheval (voir chap. I, commentaire sur la ligne 9 et la note 208), on pourrait penser qu'il s'agit ici tout simplement du cheval de *ʿAttartu*, mais on peut objecter que celui-ci est indiqué ailleurs par le mot *ššw* (ibid.) et que ce serait un trait d'ironie très fort que la cavale de *ʿAttartu* n'obtienne gain de cause ni auprès de *ʿAnatu wa ʿAttartu* (ligne 20) ni auprès de *ʿAttartu* de Mari (ligne 78), et un trait d'ironie encore plus fort que *ʿAttartu* elle-même (celle qui monte le cheval de *ʿAttartu* !) n'ait donc pas de succès auprès de ses homonymes !

¹² *UF* 9 (1977), pp. 304-5.

¹³ Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 14 ; cfr. Young, *UF* 11 (1979), p. 845. Pour le rôle du soleil dans les rituels hittites, voir Fauth, *UF* 11 (1979), pp. 227-63 (p. 261 : «Vermittler . . . zwischen den Herrschaftsräumen von Höhe und Tiefe»).

¹⁴ Tsevat (*UF* 11 [1979], p. 761) trouve un parallélisme entre *ʿn* et *thm*, ce qui ne fait aucune difficulté (elles ont l'eau en commun), mais il reconnaît lui-même la difficulté d'établir un parallélisme entre *ʔabn* et *šmm*, et nous

on est tenté de penser à un esprit original qui a fait des rapprochements et assemblages de motifs connus, mais pour former des ensembles véritablement originaux.

Tsevat a préféré l'interprétation : «la mère de l'étalon (et) de la cavale»,¹⁵ ce qui ne change pas forcément le sens du texte, car cette mère, dans l'état normal des choses, serait elle-même une *phlt*.¹⁶ De plus, il semble que l'interprétation ne respecte pas le texte, puisque la conjonction n'apparaît pas dans le texte et parce que cette paire hypothétique n'est pas attestée ailleurs avec la conjonction, comme on le trouve dans les autres exemples cités par Tsevat (par ex., *ktr w hss*). Sans vouloir laisser entendre que l'analyse syntaxique de Tsevat, Dietrich et Loretz, et Kottsieper est fautive, on peut du moins dire que, *ceteribus paribus*, l'absence de conjonction entre *phl* et *phlt* doit favoriser l'analyse de *phlt* comme appositionnelle à *ʔum* (nominatif), et non pas, donc, comme complément au génitif de *ʔum*.

Quant à l'animal spécifique visé par les mots *phl/phlt*, il y a suffisamment de textes ougaritiques où il s'agit certainement d'équidés pour n'avoir pas à rougir d'une telle interprétation (comme on le voit dans les données réunies par Dietrich et Loretz).¹⁷

(2) *qrʔit l špš ʔumh*

Mande sa mère Šapšu :

špš ʔum ql bl

«Šapšu, mère, prends un message

On semble s'accorder maintenant à interpréter *qrʔit*, le premier verbe du texte, comme un participe,¹⁸ à voir dans *ql* le mot «voix» avec le sens spécial de «message»,¹⁹ et en *bl* l'impératif du verbe *ybl* «porter». ²⁰ La séquence verbale participe-imparfait dans notre texte (*qrʔit - tqrʔu*) nous a

préférons donc penser que le sens des deux lignes réside surtout dans le parallélisme horizontal (comme nous venons de le proposer).

¹⁵ UF 11 (1979), pp. 759-61. Mais il est téméraire d'inclure le «et» dans la traduction comme le fait Tsevat, aussi bien que Dietrich et Loretz (UF 12 [1980], p. 154; UF 17 [1986], p. 103), le font; Kottsieper a au moins mis la conjonction entre parenthèses (UF 16 [1984], p. 104).

¹⁶ Dietrich et Loretz, cependant, s'éloignent de cet état normal des choses en faisant de *ʔum* un titre de déesse : ils font une distinction très nette entre une «Göttin» et la *phlt* de la ligne 1 (UF 12 [1980], pp. 167-68; UF 17 [1986], p. 103). *ʔum* ne serait qu'un titre honorifique pour *ʔAttartu*, dont les associations avec le cheval sont bien connues. Dans la seconde étude de Dietrich et Loretz que nous venons de citer, ceux-ci ont abandonné un sens relativement spécifique d'«équidé» pour *phl* dans RS 24.244 (voir aussi Renfroe, UF 17 [1986], pp. 410-11), préférant le sens plus large de «Zuchttier» tout en gardant l'analyse syntaxique qui fait de *phlt* un *nomen rectum* («Mutter von männlichen und weiblichen Zuchttier» : UF 17 [1986], p. 103). La fonction de *phl phlt* serait donc de désigner la nature de *ʔum*, c'est-à-dire celle de déesse de fertilité. Nous ne voyons aucune preuve dans le texte de ces affirmations sur l'identification de *ʔum*, et il y a des difficultés sérieuses à voir dans celle-ci la déesse *ʔAttartu* (voir notre note 11). Ceci dit, nous ne voyons pas d'inconvénient, si les rapports entre *Hôranu* et une cavale choquent (rapports que Kottsieper nie d'ailleurs : UF 16 [1984], p. 97), à ce que *phlt* et son fils *phl* soient des désignations métaphoriques pour des divinités (comme, par ex., *tr ʔl* ou les intendants de *Baʕlu*, selon CTA 5 V 8-9—cfr. Miller, UF 2 [1970], pp. 177-86).

¹⁷ UF 17 (1986), pp. 99-103.

¹⁸ Tsevat, UF 11 (1979), p. 761; Dietrich et Loretz, UF 12 (1980), p. 158; Segert, WZKM 74 (1982), p. 241; Verreet, UF 15 (1983), p. 241; Kottsieper, UF 16 (1984), p. 104. Toutefois, de Moor maintient son analyse de la forme comme étant au parfait (UF 9 [1977], p. 366, n. 3).

¹⁹ Tsevat, UF 11 (1979), p. 759 («Rede»); Bowman et Coote, UF 12 (1980), p. 136; Dietrich et Loretz, UF 12 (1980), p. 159 («Stimme, Rede, Anliegen, Bitte»); Kottsieper, UF 16 (1984), p. 104 («Nachricht»).

²⁰ Les traductions allemandes citées dans les deux notes précédentes ont toutes «bring»; Bowman et Coote traduisent «bear» (ibid.); Xella traduit «porta» (Testi I [1981], p. 227); Bordreuil, «porte» (Au Pays de Baal [1983], p. 180); et Milano, «porta» (Da Ebla [1985], p. 260).

fourni la base de l'analyse des formes verbales dans les autres textes de ce recueil.²¹ On ne peut pas parler de « paragraphes » qui commenceraient par des participes, comme dans le texte 1, car les lignes séparatrices ne correspondent pas à cet agencement des formes – et pourtant, les formes sans préformantes marquent, sans doute, des transitions importantes dans la narration.²²

Ce vers fournit le dernier élément de la généalogie de la cavale, car celle-ci s'adresse à Šapšu, « le soleil », féminin en ougaritique, en la nommant « mère ».²³

‘m (3) ‘il mbk nhrm Auprès de ‘Ilu à la source des deux fleuves,
b ‘dt thmtm Au confluent des deux (flots) souterrains :

Comme ce sera le cas dans les rubriques suivantes, pour autant que nos connaissances actuelles permettent de le dire, le message est envoyé au lieu d'habitation connu de la divinité, parfois un lieu cosmique comme dans ce cas-ci²⁴ et dans le cas de Šaḥar wa Šalim (šmmh), parfois un lieu terrestre mais à résonance divine²⁵ comme dans le cas de Ba‘lu (mrym špn), et parfois une ville connue comme dans le cas de Dagan (Tuttul), de Milku (Aštartu), ou de ‘Aštartu (Mari). Dans ces derniers cas, il s'agit de lieux de culte parfois très renommés dans le monde ancien, comme les sources nous l'indiquent parfois (par ex., les cas de Dagan et de ‘Aštartu). La syntaxe des indications de lieu, c'est-à-dire nom divin + nom de lieu avec suffixe locatif (dans ce premier paragraphe on trouve même la préposition b), nous fait penser que l'auteur de ce texte voulait signaler une identification entre, par ex., son Dagan et le célèbre Dagan de Tuttul : le texte ne dit pas « auprès du Dagan de Tuttul », mais « auprès de Dagan à Tuttul ». L'auteur fait donc une déclaration syncrétique explicite et nous aurions tort de trop distinguer ces divinités des divinités homonymes d'Ougarit.²⁶

(4) mnt ntk nḥš Ma conjuration (contre) la morsure du serpent,
šmrr nḥš (5) ‘qšr (Contre) le venin du serpent qui a mué :

Le mot *mnt* est certainement le mot le plus disputé du texte et les avis sont toujours partagés : Tsevat²⁷ et Dietrich et Loretz²⁸ préfèrent le sens de « désir », Kottsieper revient à la charge

²¹ Voir ci-dessus, sur *dbḥ*, texte 1 : 1 (les différences dans les textes 5 et 6 sont quand même à remarquer).

²² Voir Kottsieper, *UF* 16 (1984), p. 99, et nos remarques sur la ligne 67.

²³ Au sujet des « chevaux du soleil » dans II *Rois* 23 : 11, voir Delcor, *Cazelles* (1981), pp. 100-4.

²⁴ La localisation de l'habitat de ‘Ilu n'est pas aussi solide que dans le cas de Ba‘lu (Gebel el-‘Aqra) ; et on ne peut pas dire avec certitude si, dans les expressions qui décrivent son habitat, les Ougaritains pensaient à un lieu fixe ou non (voir dernièrement Ribichini et Xella, *RSF* 7 [1979], p. 146, qui parlent d'un lieu « purement mythique » ; Gibson, *Or* 53 [1984], p. 210, qui parle du centre de l'univers ; Segert, *WZKM* 74 [1982], p. 241, qui préfère la localisation précise de Pope, c'est-à-dire, à Afqa, au Liban ; et Margalit, *UF* 15 [1983], p. 90, n. 9, qui veut placer le ‘dt thmtm au Mont Hermon).

²⁵ Nous préférons cette description du Mont Šapānu à celle de Ribichini et Xella, qui le mettent au même niveau que l'habitation de ‘Ilu, c'est-à-dire, comme étant « purement mythique » (*RSF* 7 [1979], pp. 146-47). Notre description conviendrait aussi à l'habitation de ‘Ilu si une localisation précise, comme celle de Pope mentionnée dans la note précédente, s'imposait.

²⁶ Par ex., il y a déjà deux ‘Aštartu dans ce texte, ‘nt w ‘trt (qui habitent le lieu ‘inbb : ligne 20) et ‘trt (qui habite Mari : ligne 78). N'est-ce pas méconnaître la forme syncrétique des indications d'habitation que de penser à ‘Aštartu (d'Ougarit) comme au personnage divin caché derrière le nom ‘um (phlt) (voir notre note 11) ?

²⁷ *UF* 11 (1979), pp. 762, 767-69.

²⁸ *UF* 12 (1980), pp. 154, 159.

pour le sens d'«incantation/conjuration (Beschwörung)». ²⁹ Pour notre part, nous avons grand-peine à accepter le sens de «désir», car si *mnt* a ce sens on s'attend à ce que *šmrr* ait un sens positif ³⁰ au lieu d'un sens négatif. ³¹ Nous concevons qu'on puisse dire que la *phlt* «désire» des serpents, car elle en reçoit à la fin du texte, mais dire qu'elle désire l'«amertume» des serpents est plus difficile.

Si on donne à *mnt* le sens de «conjuration/incantation», le grand problème dans l'interprétation générale du texte est de savoir pourquoi la *phlt* envoie sa conjuration chez ces divinités. Nous avons expliqué cet aspect du texte comme un test auquel les divinités sont soumises pour voir leur réaction: il n'y a que *Hôrānu* qui ait réagi de la façon que voulait la *phlt*, c'est-à-dire qui ait agi en destructeur de venin (l'incantation disait *ʿabd* «détruis») et non en charmeur de serpents. ³² Kottsieper esquivait même le problème de la récitation de la conjuration en disant qu'en fait la conjuration n'est pas rapportée, que c'est le rituel qui l'accompagnait qui est rapporté dans le message, que les onze premières divinités n'ont rien fait vis-à-vis de ce rituel, et que la *phlt* a donc modifié la forme du rituel pour *Hôrānu*. ³³ Selon lui le discours direct de la *phlt* s'étendrait jusqu'à la fin du paragraphe dans chaque rubrique (et le manque d'action chez les onze premières divinités serait

²⁹ UF 16 (1984), pp. 100-1; cfr. Xella, RAI 25 (1978), pp. 326-27; idem, *Testi I* (1981), pp. 227, 232; Hoftijzer, *Kraus* (1982), pp. 125-26; Rölli, *Land des Baal* (1982), p. 157; Sperling, *HUCA* 53 (1982), p. 4, n. 19; Bordreuil, *Pays de Baal* (1983), p. 180; Milano, *Da Ebla* (1985), p. 260. Margalit, pour sa part (UF 13 [1981], p. 143, n. 27), maintient l'hypothèse, que nous n'avons pu (ZAW 91 [1979], p. 407) et ne pouvons toujours pas accepter, que *mnt* signifie «membre (limb)»: ce sens peut convenir au distique où le mot se trouve («le serpent a mordu mon membre»), mais nous n'arrivons pas à trouver une interprétation intégrale du texte où ce sens puisse figurer (Margalit n'a pas encore présenté la sienne).

³⁰ Tsevat: «Geschenk» (UF 11 [1979], pp. 759, 762; de même Dietrich et Loretz, UF 12 [1980], pp. 154, 159), sens pour lequel il n'y a aucun parallèle (le texte de KTU 6.44: 2 est d'une interprétation trop incertaine pour qu'on puisse ériger dessus une telle hypothèse et le mot est, de toute façon, *mrrt*, non pas *šmrr*). Malgré les déclarations de Kutler (UF 16 [1984], pp. 111-18), les arguments en faveur du sens positif de *mrr* «amer» ne sont pas plus probants qu'auparavant. Celui-ci argumente comme si nous avions enlevé un des piliers séculaires de l'exégèse sémitique alors qu'en fait nous examinons une idée relativement récente qui expliquait un mot ougaritique à partir de l'arabe et qui extrapolait à partir de là des explications de versets bibliques (UF 10 [1978], pp. 249-88; VT 35 [1985], p. 114, n. 5). Ce sont donc ces extrapolations qui sont à démontrer, et ce ne sont pas des données dont la validité est définitivement établie. Voici quelques exemples de la philologie «déclarative» que pratique Kutler: le parallélisme de *gibbôrîm* et de *mārē nepeš* dans II Sam. 17: 18 prouverait que la seconde expression a le même sens que la première (pp. 112-13); mais il ne se demande pas comment fonctionne «le parallélisme» en prose (pourquoi les deux formules ne se complèteraient-elles pas?). Il traduit cette expression *mar nepeš* par «warrior, hero» (p. 112), c'est-à-dire comme un nom commun, sans discuter la syntaxe des textes où elle se trouve (la formule a le plus souvent la fonction d'un adjectif et d'un complément d'attribution) ni considérer la rareté des noms composés en hébreu biblique. Il explique plusieurs versets bibliques comme contenant des jeux de mots sur les sens d'«amer, dur, fort» (pp. 114-15) sans avoir prouvé que le sens de «fort» existe (*quod erat demonstrandum*). Il déclare que l'interprétation par l'auteur de I QpHab de Hab. 1: 6 prouve que les sectaires de Qoumrân comprenaient *mar* dans le sens *gibbôr*, sans un mot sur la méthode d'exégèse pratiquée dans ces textes et sans se demander pourquoi la «traduction» qu'il semble penser trouver dans l'interprétation a interverti les deux termes (*hmr whnmhr* ≡ *qlm wgbm*). Il pense qu'en accadien *marāru* signifie «fort» en général (p. 117) sans se demander pourquoi ce sens est limité aux «armes». Il considère comme acquis que le verbe ougaritique (*y)mr* «bénir» est apparenté à la racine *mrr* «amer», sans prendre la peine de le prouver de quelque façon que ce soit ni de réfuter nos arguments contraires (pp. 117-18). Si cette juxtaposition d'affirmations ne contenant que l'opinion de l'auteur est l'argument le plus «fort» qui puisse s'ériger en faveur de la «force» de *šmrr*, on dira seulement «w ʿatr ʿin mr».

³¹ «Vergiften»: Kottsieper, UF 16 (1984), pp. 104, 106; «avvelenamento»: Milano, *Da Ebla* (1985), p. 260.

³² JANES 10 (1978), pp. 105-8.

³³ UF 16 (1984), p. 108.

donc implicite au texte, *ex hypothesi*, non pas explicite) et le discours direct adressé à *Ḥōrānu* s'étendrait jusqu'à la ligne 67 (dans les lignes 62-67 la *phlt* lui indiquerait les détails du rituel à accomplir parce qu'elle n'a pas eu de succès chez les autres divinités).

Nous élevons à cette interprétation quelques objections qui nous paraissent sérieuses : 1) Pourquoi le premier mot de son message est-il «(ma) conjuration» si elle s'en va raconter un rituel ? 2) Pourquoi toutes les directives aux divinités, masculines ou féminines, seules ou couplées, sont-elles à la troisième personne du masculin singulier³⁴ et pourquoi cela continue-t-il même dans la longue liste de directives, selon l'hypothèse de Kottsieper, adressée à *Ḥōrānu* dans les lignes 62-67 ? Il nous semble que, pour qu'il soit clair qu'il s'agissait de directives, on aurait pu y insérer des formes de la deuxième personne : des impératifs, des jussifs ou même des indicatifs. 3) Et, surtout, est-il vraisemblable que la *phlt* fût nécessaire pour indiquer à *Ḥōrānu* comment maîtriser les serpents ? Il nous semble que non.³⁵ Mais il faut que les lignes 62-67 fassent partie du discours de la *phlt*, selon l'interprétation de Kottsieper, car autrement il n'a pas d'explication pour la forme abrégée de la douzième rubrique. Mais si, justement, la partie de la douzième rubrique qui est omise ne fait pas partie du discours de la *phlt*, comme nous le pensons, l'argument du texte est clair : seul *Ḥōrānu* agit correctement³⁶ quand on lui dit «détruis le venin» : au lieu de s'asseoir en charmeur de serpent il se comporte en destructeur de venin.

Depuis le travail de Tsevat, on évolue vers l'idée que ce texte ne *constitue* pas une conjuration : nous tenons à l'idée que ce texte *contient* une conjuration, le distique *lnh...hmt*.³⁷ Dans la ligne d'interprétation que nous avons adoptée auparavant et que Kottsieper a défendue récemment, pour que les mots *mnt ntk nhš* puissent fonctionner comme une ligne de poésie³⁸ il faut que *mnt* ait un sens technique de «conjuration/incantation», au lieu d'un sens plus général, comme «récitation», car autrement la syntaxe de la ligne ne tient pas : dans la phrase qui suit *mnt* on ne peut voir un accusatif de spécification³⁹ que s'il y a un rapport sémantique direct entre le mot *mnt* et le mot *ntk* («conjuration» comporte la notion de «contre» ; «récitation» ne la comporte pas).

ntk nhš ne peut pas signifier «die beißende Schlange»,⁴⁰ comme complément d'attribution + nom, mais la traduction «die Bissige, die Schlange»,⁴¹ où l'on voit clairement l'analyse

³⁴ Ce même problème existe dans notre interprétation ; nous avons suggéré que chacune des divinités était vue comme *mlhš*, le mot pour «charmeur» dans l'incantation elle-même (*JANES* 10 [1978], p. 88). C'est l'explication évidente pour l'interprétation de Kottsieper, qui prend tout le paragraphe comme le rituel de la *phlt* et où la divinité à qui l'on s'adresse n'entre donc pas directement en ligne de compte.

³⁵ A moins que notre texte ne soit un mythe étiologique dont le but est de nous apprendre comment le grand dieu chthonien *Ḥōrānu* a appris à maîtriser les serpents – aurait-on confié cet apprentissage à une cavale ?

³⁶ Ainsi Caquot, *SBD* 9 (1981), p. 1390. C'est se méprendre totalement sur le sens des onze premières rubriques de dire qu'aucune d'entre elles, à part la dernière, nous apprend qu'un des dieux est un dieu guérisseur (Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 91 [*Anatu* et *Rašap*] ; Mullen, *Divine Council* [1980], p. 252, n. 226 [*ʾIlū*]).

³⁷ Cfr. *UF* 15 (1983), p. 140, n. 63.

³⁸ Et non pas comme deux lignes, avec *mnt* isolé : de Moor, *UF* 10 (1978), pp. 197, 200.

³⁹ Il doit s'agir de l'accusatif, et non pas du génitif, si on accepte que la graphie unique *mnty* (ligne 9) révèle que le nom *mnt* est partout pourvu du suffixe pronominal de la première personne du singulier (Caquot, *Syria* 46 [1969], pp. 243-44, et la plupart des commentateurs depuis).

⁴⁰ Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 154, 159 (participe + nom).

⁴¹ Tsevat, *UF* 11 (1979), p. 759.

syntactique de *nṭk nḥš* comme deux termes juxtaposés (*nāṭiku naḥašu*), est tout aussi possible, pour cette ligne, que notre analyse (nom abstrait «morsure», à l'état construit : *nṭku naḥaši*). Pourtant le terme parallèle, *šmrr*, s'oppose à cette interprétation, sans l'invalider totalement, car ce second ne peut pas être participe (ce serait **mšmrr*)—un sens quasi-participial est pourtant possible, comme on voit dans d'autres formes nominales avec la préformante š-⁴²

Pour le sens de «qui a mué», que nous adoptons ici, voir l'argumentation détaillée de Bordreuil.⁴³ Comme celui-ci l'a bien dit, cette explication contribue à la compréhension de *šmrr*, car le serpent qui mue est particulièrement venimeux, et à celle de *yšlhm*, car le serpent qui mue est à jeun et sera donc particulièrement propre à être atteint d'une torpeur d'origine digestive.

lnh mlḥš 'abd O charmeur, détruis-lui,
lnh ydy (6) hmt Extirpe-lui le venin'».

Ce distique constitue la *mnt*, la «conjuración» de la *phlt*. Il ne s'agit pas d'une vraie «incantation»,⁴⁴ mais plutôt d'une «conjuración»,⁴⁵ car ces paroles ne constituent pas elles-mêmes ce qui chassera les serpents mais une invitation à un charmeur pour que lui, professionnel du métier, le fasse. Le but de la récitation de la conjuration, c'est de voir la réaction des divinités qui l'entendent. Nous arrêtons le discours direct de la *phlt* avec ce distique parce que la rubrique qui raconte la récitation du message de la *phlt* auprès de *Hôrānu* se termine par ces mots.⁴⁶

La nouvelle attestation de *ydy* dans un contexte d'exorcisme d'un texte de Ras Ibn Hani a déjà suscité une bibliographie abondante.⁴⁷

hlm yṭq nḥš Ci-après il lie le serpent,
yšlhm <nḥš> 'qšr Il nourrit le serpent qui a mué ;
 (7) *y'db ks'a w yṭb* Il dispose une chaise et s'assied.

A notre avis, la particule *hlm* est trop forte pour marquer simplement une articulation dans le discours de la *phlt*,⁴⁸ comme on peut s'en rendre compte en regardant les textes où elle se trouve. Elle doit marquer le résultat de la conjuration de la *phlt*. Le problème qui se pose dans cette interprétation, c'est que les formes des verbes ne changent pas quand ce sont les déesses qui sont interpellées⁴⁹ ; nous avons pensé que les divinités étaient dépeintes en *mlḥš*, le mot pour la personne

⁴² Voir la liste dans de Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 186 ; cfr. Gevirtz, *EI* 16 (1982), p. 64*, n. 7.

⁴³ *UF* 15 (1983), pp. 299-300 ; idem, *AAAS* 34 (1984), pp. 183-88 ; sens suggéré, sans être adopté dans sa traduction («slippery»), par de Moor, *UF* 9 (1977), p. 367 et n. 5 ; cfr. la traduction «the slougher», sans commentaire, de Bowman et Coote, *UF* 12 (1980), p. 136.

⁴⁴ «... paroles magiques pour opérer un charme, un sortilège» (*Le Petit Robert*).

⁴⁵ «... pratique magique pour combattre les influence maléfiques...» (ibid.). Ainsi, en français, Xella, *RAI* 25 (1978), p. 326 ; Bordreuil, *Au pays de Baal* (1983), p. 180 (dans la traduction, non pas dans le titre) ; idem, *AAAS* 34 (1984), p. 183.

⁴⁶ Pour nos hésitations quant à la division du discours par Kottsieper, voir notre commentaire du distique précédent.

⁴⁷ Voir Caquot, *Or* 53 (1984), pp. 164-66.

⁴⁸ Bordreuil, *Au Pays de Baal* (1983), p. 180 ; Kottsieper, *UF* 16 (1984), p. 104.

⁴⁹ Le seul cas dans le texte actuel (la rubrique de 'Attartu n'étant présente qu'en raccourci) est 'Anatu wa 'Attartu, aux lignes 20-24. On pourrait toujours dire que les formes verbales dans ces lignes sont des duels en y-. Mais

à laquelle la conjuration est récitée.⁵⁰ Il faut dire, en tout cas, que celui qui récitait ce texte ne voulait pas présenter la divinité en tant que telle, car il aurait à ce moment-là conjugué le verbe correctement. Si notre interprétation est bonne, ce procédé de la part du narrateur est un moyen d'appuyer sa thèse, c'est-à-dire l'insuffisance des actes de vulgaires charmeurs devant la menace des serpents du printemps : quand on entendait *'Anatu wa 'Attartu... mulaḥḥiṣa... yaṭuqu*, l'équivalence était faite.

Pour le verbe *yṭq*, on avait pensé à l'arabe *wṭq* «lier».⁵¹ Dietrich et Loretz proposent le sens d'«élever» et citent l'accadien *šaḳū* comme référence étymologique.⁵² Kottsieper préfère cette interprétation parce qu'il ne s'agira pas, dans la suite, de bannir les serpents mais de neutraliser leur venin⁵³ ; mais si cette section décrit les actes insuffisants du charmeur (≠ la divinité) comme nous l'avons proposé, cet argument n'a plus de poids. Les parallèles cités par Astour pour la neutralisation des serpents par ligotage⁵⁴ sont toujours aussi valables, mais on sait que les charmeurs manient les serpents eux aussi, et nous ne voyons pas de critère suffisant pour décider entre ces deux racines.⁵⁵

Les rubriques 2-11 diffèrent de la première par l'omission des titres de la *phlt* (ligne 1) et par le remplacement répété de la divinité par une autre, suivie de son lieu d'habitation :

b'l mrym špn (ligne 9), le lieu d'habitation de *Ba'lu* connu par les grands textes mythologiques et identifié avec le Mont Casius, le Gebel el-'Aqra moderne, qui correspondait par sa fonction au Mont Olympe des Grecs ;

dgn ttlh (ligne 15), la ville de Tuttul, qui se situait sur le Baliḥ, centre cultuel de grande renommée du dieu Dagan⁵⁶ ;

'nt w 'ttrt 'inbbh (ligne 20), une montagne, dont la localisation est inconnue et qu'habite *'Anatu*, selon d'autres textes ougaritiques⁵⁷ ;

puisque ces mêmes déesses sont toujours mentionnées dans le texte 1 au moyen de formes *tqtl*, le procédé ne serait pas cohérent (voir nos remarques sur *ymgy*, texte 1 : 9). Dans le texte 8, la forme qui devrait comporter le changement de genre est tombée dans la lacune (ligne 40').

⁵⁰ Voir notre commentaire ci-dessus et la note 34.

⁵¹ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 569 et bon nombre de commentateurs depuis. Tsevat (*UF* 11 [1979], pp. 762-63), ayant mal compris *hlm* («dieser»), pense à la nuance «avoir confiance» de ce même verbe arabe et traduit «dieser steht sich mit der Schlange gut».

⁵² *UF* 12 (1980), p. 160 (cfr. *AHw*, p. 1180 : *šaḳū* II «hoch sein, werden»).

⁵³ *UF* 16 (1984), pp. 104, 106.

⁵⁴ *JNES* 27 (1968), p. 18.

⁵⁵ On ne trouve pas d'étymologie proposée pour *šaḳū* dans *AHw* (p. 1180).

⁵⁶ Ainsi Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 570, et tous les commentateurs à la suite (cfr. surtout Astour, *JNES* 27 [1968], p. 19 et la note 30). La preuve pour l'association de la divinité et du site de Tuttul remonte maintenant aux textes d'Ebla (Müller, *ZDPV* 96 [1980], p. 17 ; Xella, *UF* 15 [1983], p. 289 ; Archi, *Studies* [1984], pp. 231-32).

⁵⁷ Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 92 ; Clifford, *Cosmic Mountain* (1972), pp. 89-90, note 61 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 123 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 101 ; Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), p. 147, note 7 ; del Olmo Lete, *UF* 13 (1981), p. 55. La montagne n'étant pas identifiée (l'explication purement étymologique de Margalit, *JNSL* 9 [1981], p. 107, ne peut compter que comme une hypothèse fragile), on ne sait pas s'il s'agit d'un lieu terrestre à résonances divines ou d'un lieu purement mythologique—le parallèle fourni par la montagne de *Ba'lu* et la structure de ce texte nous font préférer la première explication, en attendant des données

- yrh lrgth* (ligne 26), la ville *la-ru₁₂-ga-tù*, un des lieux du culte de la divinité N I-da- K U L des textes d'Ebla, selon la thèse de Lambert⁵⁸ ;
- ršp bbth* (ligne 31), la ville anatolienne qui s'écrit *bi-bi-it-* en cunéiformes syllabiques, centre du culte de *Rašap*,⁵⁹ ce dernier étant connu jusqu'à présent par deux fois avec le titre «*Rašap* de Bibitta»⁶⁰ ;
- ʿttrt mrh* (ligne 78⁶¹), la célèbre ville de Mari où se trouvait un temple dédié au culte d'Ashtarar (culte indépendant de celui d'Ištar et de celui d'Aštar),⁶² donc à la déesse dont le nom, et certainement aussi les caractéristiques, étaient plus proches de ceux de la divinité ouest-sémitique *ʿAštartu* que ne l'étaient ceux des deux autres divinités mentionnées⁶³ ;

nouvelles. Ce texte, en localisant les deux déesses dans un même endroit, fournit un indice supplémentaire qu'elles sont «en voie d'assimilation» (Caquot, *Syria nel Tardo Bronzo* [1969], p. 73 ; cfr. notre discussion de cette dyade dans le commentaire du texte 1 : 9), car *ʿAštartu*, elle, habite son centre culturel principal, Mari. On ne peut quand même pas utiliser l'absence de séparateur entre les deux noms divins comme argument en faveur d'une fusion des deux (Oden, *De Syria Dea* [1977], pp. 95-97), car il y a bien un séparateur et il est seulement mal placé (voir nos remarques textuelles). Du fait que les autres paires divines dans ce texte sont toujours séparées par un trait ((*zz* . w *km̃t*), (*kt̃r* . w *ḥss*), (*šhr* . w *šlm*)), et que le nom divin *ʿttrt* a été mal écrit (le scribe a commencé par écrire un trait horizontal et a placé le clou oblique du (ʿ) par-dessus), nous pensons qu'une erreur de la part du scribe explique mieux cette place bizarre du trait de séparation que l'hypothèse d'une identification encore plus poussée que celle de *Kuṣarru wa Ḥas̃tu*.

⁵⁸ *OrAn* 23 (1984), pp. 43-44. Si les éblaïtisés se déclarent d'accord avec la lecture de Lambert, cette identification doit primer sur les hypothèses nécessaires, certes, mais néanmoins fragiles qui l'ont précédée (par ex., Astour, *JNES* 27 [1968], p. 20 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 [1980], p. 160).

⁵⁹ Barré, *JAOS* 98 (1978), p. 467, n. 32 ; Xella, *Testi I* (1981), p. 235 ; Lipiński, *BiOr* 41 (1984), p. 439. Le caractère de cette liste et l'identification du nom de lieu (voir surtout Barré) ne permettent pas d'analyser *bbth* comme nom commun (voir note suivante).

⁶⁰ *Ugaritica V* (1968), p. 588, texte ougaritique 12 : 11 ; RIH 78/16 : 3 (voir la publication et traduction du second texte par Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 [1980], p. 355). A notre avis, la structure de RS 24.244 ne laisse pas subsister de doute sur le sens de la phrase dans les textes rituels (*contra* Caquot, *Syria* 46 [1969], p. 246 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 173 ; Aartun, *UF* 16 [1984], pp. 7, 14, 48)—ce qui ne veut évidemment pas dire que les signes *bbt* ailleurs auront toujours ce même sens.

⁶¹ Pour l'insertion ici de la rubrique omise par le scribe et ajoutée en raccourci sur le bord gauche, voir plus haut au sujet de l'état de la tablette.

⁶² Bordreuil, *MARI* 4 (1985), p. 547 ; cfr. Gawlikowska, *Rocznik Orientalistyczny* 41/2 (1980), pp. 25-28 ; Lambert, *Mari* 4 (1985), pp. 536-38.

⁶³ Voir nos remarques plus haut (sur *ʿm ʿil*, lignes 2-3) pour le caractère syncrétique de ces indications de divinités à consulter. *ʿAštartu* est moins importante que *Anatu* dans les textes mythologiques, et elle ne figure pas du tout dans l'onomastique ougaritique (cet honneur revient à *ʿAštartu* ; toutefois, cfr. LÜ .ARAD ^dESDAR [*Ugaritica V* (1968), p. 179, texte accadien 84 : 18 (et non pas donc ^mARAD ^dESDAR) ; Nougayrol lit «*amīl*arad ^{il}īštar» et traduit donc «serviteur d'Ištar»), mais les deux déesses paraissent à peu près le même nombre de fois dans les rituels (cfr. Stolz, *OBO* 48 [1982], p. 108, n. 24). Dans la mesure où les rituels représentent la «théologie» du palais, on pourrait supposer que le maintien de *ʿAštartu* dans la liturgie représente une longue tradition «amorite». Nous n'irions pas aussi loin que Bordreuil, qui pense que l'équivalence certaine entre *ʿttrt* et Ištar dans le «panthéon» d'Ougarit (*Ugaritica V* [1968], p. 45, texte suméro-accadien 18 : 24) constitue un problème pour l'interprétation de RS 24.244 parce qu'il y aurait une différence sérieuse par rapport à la situation représentée par les trois temples à Mari. Nous y trouvons plutôt une correspondance entre la déesse *ʿAštartu* ouest-sémitique (et ougaritique par surcroît) et la principale déesse de la culture suméro-accadienne qui lui correspond, tandis que RS 24.244 indique le lieu de culte principal de la déesse *ʿAštartu*. Ainsi nous ne nions aucunement l'identification établie par Bordreuil pour RS 24.244, mais nous y voyons un élément de syncrétisme intentionnel et nous croyons que la constitution du «panthéon» d'Ougarit répond à une autre série de questions.

zz w kmt hryth (ligne 36), ville et divinités dont l'association est inconnue par d'autres sources⁶⁴ ;
 mlk ʿttrth (ligne 41), la ville Astartu⁶⁵ en Bashan, associée avec *Milku* dans ce texte et le suivant, peut-être dans le texte 2 (voir le commentaire *ad loc.*), et dans le nom divin phénicien *mlk ʿštr*⁶⁶ ;
 ktr w ḥss kptrh (ligne 46), Kaphtor = Crète,⁶⁷ ou le nom géographique semblable situé en Anatolie,⁶⁸ connu depuis longtemps dans les textes mythologiques comme une des habitations principales de *Kuṣarru wa Ḥasīsu* ;
 šhr w šlm šmmh (ligne 52), les cieux sont mentionnés dans *CTA* 23 : 62 comme une des bornes extrêmes du pouvoir de ces divinités mais il n'est pas dit expressément qu'ils y habitent ;

⁶⁴ Pour les possibilités d'identification et de localisation de cette ville inconnue, on peut consulter Astour, *JNES* 27 (1968), p. 20 ; Caquot, *Syria* 46 (1969), p. 246 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 161. La divinité zz est connu uniquement par les sources ougaritiques (l'orthographe (zz) est invariable à la seule exception d'*Ugaritica* V [1968], texte ougaritique 10 : 5—voir ici chap. II, notes textuelles sur les lignes 2 et 9, où nous suggérons que le texte fautif (iz) porte un indice de correction, et Freilich et Pardee, *Syria* 61 [1984], pp. 29-30). Puisque la confusion entre (z) et (t) avancée par Dietrich, Loretz, et Sanmartín (*UF* 7 [1975], pp. 103-8) n'existe pas dans ces textes, le rapport étymologique avec l'héb. *ṭīṭ* «argile, boue» suggéré par Astour (*JAOS* 86 [1966], p. 278 ; Xella, *Testi* I [1981], p. 220 ; cfr. de Moor, *UF* 16 [1984], p. 249) n'est pas possible (du moins selon les normes usuelles des correspondances phonétiques). Kemoš est connu depuis Ebla jusqu'à Moab (Müller, *ZDPV* 96 [1980], pp. 10-11), bien que la deuxième voyelle ne soit pas stable (*Kamīš* à Ebla, *Kamātu* à Ugarit [Gröndahl, *Personennamen* (1967), p. 150]). Il est bizarre qu'une divinité d'une telle renommée soit à la seconde place dans ce nom composite après l'inconnu zz.

⁶⁵ Voir notre commentaire sur *rpʿu* et sur *ʿttr*, texte 2 : 1-2. Astour avait déjà proposé cette identification géographique dans son étude de ce texte, sans voir les implications de cette identification pour le texte 2 (*JNES* 27 [1968], p. 21 ; cfr. *RSP* II [1975], pp. 313-14). Pour le site, voir Kellermann, *ZDPV* 97 (1981), pp. 45-61, et pour l'association de *mlk* et de *ʿttr* (nom divin et géographique), voir surtout Ribichini, *RSO* 50 (1976), pp. 43-55, et Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), pp. 145-58. Les données des textes 7 et 8 de ce recueil (et aussi du texte 2, à notre avis) démentent formellement cette déclaration de Röhlig : «A god Milk of a city . . . is likewise unknown at Ugarit» (*Berytus* 31 [1983], p. 88). Voir maintenant le rapport de Caquot sur le nom divin *mlk ʿttr* dans *RS* 1986 : 17 (*CRAI* 1986, pp. 438-39) et les études de Bordreuil (à paraître dans *Segert*) et de Pardee (à paraître dans *Craigie*) sur cette divinité.

⁶⁶ Les preuves du caractère divin de Malik à Ebla sont abondantes mais l'absence du déterminatif divin dans ces sources laisse penser qu'il s'agit peut-être d'un titre d'une divinité, et non d'une divinité autonome (Archì, *AAAS* 29-30 [1979-80], p. 171 ; cfr. Talon, *Alphos* 22 [1978], p. 70). Le nom divin Malik muni du déterminatif divin est attesté déjà à l'époque paléo-babylonienne (Müller, *ZDPV* 96 [1980], p. 12) et ^d*Malik* se trouve comme élément théophore dans un nom ougaritique (*Ugaritica* V [1968], p. 252). Le nombre croissant de théonymes qui consistent en un nom divin à l'état construit avec un autre terme, nom commun ou nom propre, qui lui sert de qualificatif (par ex., le *ršp bbt* qui vient d'être évoqué ou *nt d'i* dans le texte 2 : 8) nous fait penser que *mlk ʿštr* n'est que cela : «Milk de (la ville d')Astart/Astarāt». C'est une explication simple solidement établie par la grammaire et les données littéraires de l'époque ougaritique (pour les données phéniciennes, voir Guzzo Amadasi, *Religione fenicia* [1981], p. 43). Nous ne pensons donc pas qu'il soit nécessaire d'évoquer des interprétations comme «Roi d'Astartot» ou «Milk (époux) d'Astarté» (Lipiński, *OLP* 15 [1984], pp. 97-98 ; cfr. Teixidor, *RHR* 200 [1983], p. 249-50)—à moins qu'il ne s'agisse de réinterprétations tardives d'un nom dont l'origine n'était plus connue. En tout cas, il n'est pas question d'une attestation ougaritique même, ni dans *RS* 24.244, ni dans le texte 8, d'une «figura divina designata come *mlk.ʿttr*» (Ribichini et Xella, *RSF* 7 [1979], p. 146)—et nous ne comprenons pas pourquoi les érudits italiens ont ainsi décrit la situation puisqu'ils ont très bien analysé la syntaxe des deux passages ougaritiques dans les pages suivantes de leur article. L'expression elle-même *mlk.ʿttr* «*Milku* de «*Astartu*» n'est apparue qu'en 1986 (voir les références à la fin de la note précédente).

⁶⁷ Astour, *JNES* 27 (1968), p. 21 ; idem, *RSP* II (1975), p. 294 ; Kellermann, *ZDPV* 97 (1981), p. 55 ; Lagarce et alii, *CRAI* 1983, pp. 289-90, n. 58.

⁶⁸ Caquot, *Syria* 46 (1969), p. 246.

hrn mšdh (ligne 58), nom de lieu inconnu, ce qui a amené certains à penser à un nom commun, «la forteresse».⁶⁹

Le caractère de guérisseur et de divinité chtonienne de *Hōrānu* est maintenant généralement reconnu,⁷⁰ et ce texte a joué un rôle important dans l'établissement de ce caractère, car sa structure même semble vouloir placer cette divinité à un rang spécial par rapport aux autres divinités,⁷¹ dans le domaine spécifique du traitement des morsures de serpents. Il faut remarquer, cependant, que ce texte ne parle pas de guérison proprement dite, mais de maîtrise de serpents⁷² pour qu'ils ne mordent pas—ou, plus précisément, pour que leur morsure n'ait pas d'effet. Il s'agit donc d'une magie prophylactique, non pas d'une magie guérisseuse.

Comme nous l'avons déjà dit, la clé de la compréhension des douze premières rubriques de ce texte est l'omission dans cette rubrique de ce qui constitue le dernier tristique dans les onze premières. Tous l'ont compris,⁷³ mais tous n'ont pas tiré la conclusion qu'il nous semble falloir tirer quant à la nature du tristique.⁷⁴ Astour a pensé que cette omission indique une omission de la part de *Hōrānu*, ce qui a entraîné la colère de *phlt*⁷⁵—thèse que nous n'avons pas pu accepter, et à cause du sens des

⁶⁹ Astour, *JNES* 27 [1978], p. 21 : une résidence qui s'appellerait «endroit de chasse», «forteresse», ou «four»; Caquot, *SDB* 9 (1979), p. 1390 : la «retraite» de *Hōrānu*; p. 1409 : «séjour (souterrain)» (voyant un rapport entre notre texte et le lieu où descendent les *gtrm* selon un texte rituel de la pratique, RS 24.256 : 19, en accord avec Herdner, *Ugaritica* VII [1978], pp. 25-26); Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), p. 146 et la note 6 : «la steppa»; Tsevat, *UF* 11 (1979), p. 763, pense qu'il s'agit d'un nom de la «cité» infernale; Young, *UF* 11 [1979], p. 846 : «desert fastness» = «underworld»; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 161, parlent d'un «mythologischer Wohnort in der Unterwelt»; Segert, *WZKM* 74 (1982), p. 241, d'un «(mountain) fortress»; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 201, n. 24, de la «estepa?».

⁷⁰ Voir l'excellente revue critique de la question par Caquot (*AAAS* 29-30 [1979-80], pp. 173-80).

⁷¹ Selon Kottsieper (*UF* 16 [1984], pp. 108-9) les douze premières rubriques marquent une progression comparable à celle du soleil, depuis l'est (la *'um phl phlt* habite, selon lui, *'aršh*, qui doit être à l'est) jusqu'à la région infernale (qu'habite *Hōrānu*). Mais il nous semble que ceci révèle une méconnaissance grave de la structure du texte, sur deux plans : 1) la structure consiste en missions auprès de douze divinités dont la réaction doit être en chaque cas rapportée à la *phlt*, et la place de la *phlt* dans la structure générale est donc tout à fait différente de celle de *Hōrānu*; 2) même si on accorde à l'auteur cette petite inconséquence structurale, pourquoi les onze divinités entre la *phlt* et *Hōrānu* ne sont-elles pas intégrées à la progression est-ouest du soleil?—ce qui n'est manifestement pas le cas puisque *Ba'lu*, par exemple, qui habite le Mont Casius, est consulté avant *Dagan*, qui habite Tuttul. Nous préférons y voir une structure à deux plans : d'abord les dieux les plus importants du culte (*'ilu*, *Ba'lu*, ...) et de la religion populaire (*Milku*) d'Ougarit sont consultés, dans un ordre *grosso modo* de préséance; au deuxième plan, le texte aboutit à *Hōrānu*, ce qui, dans le domaine de la maîtrise des animaux et de la guérison, le place au premier rang. Il est certain que l'aboutissement, au second plan, le place au premier rang; le fait qu'il vient en dernier lieu, au premier plan, indique-t-il un rang bas dans l'ordre de préséance? Nous ne saurions le dire, mais cela n'est pas invraisemblable.

⁷² Cfr. la discussion de Tsevat, *UF* 11 (1979), pp. 770-71.

⁷³ Les paroles énigmatiques par lesquelles de Moor exprime sa pensée nous font nous demander si lui l'a compris : «Sometimes it is clear that the poet was only able to omit those verses because he had repeated them already several times before» (*UF* 10 [1978], p. 197). Veut-il dire que le sens du texte est clair à cause du contraste d'avec les autres rubriques (c'est-à-dire, notre compréhension de l'omission) ou qu'il faut interpréter le texte comme si le tristique était présent dans la dernière rubrique?

⁷⁴ Nous ne pouvons pas non plus, pour la raison que les trois lignes sont omises ici, accepter qu'il s'agisse d'un distique suivi d'un monostique, et que seul ce dernier marquerait la différence entre *Hōrānu* et les autres divinités (Caquot, *SDB* 9 [1979], p. 1390; Bordreuil, *Au Pays de Baal* [1983], p. 181; *AAAS* 34 [1984], p. 183).

⁷⁵ *JNES* 27 (1968), p. 22.

verbes *trgn* et *tkl* du vers suivant, et à cause de la nature chthonienne de *Hôrānu*.⁷⁶ Nous avons pensé que le tristique raconte la réaction des divinités, peut-être dépeintes comme des charmeurs de serpents, à la conjuration de la *phlt* et que l'omission de ces actes par *Hôrānu* est positive et non pas négative.⁷⁷ Kottsieper trouve dans l'omission du tristique une omission intentionnelle de la part de la *phlt*, qui, voyant que ses directives aux autres divinités n'avaient pas eu d'effet, les aurait changées dans son message à *Hôrānu*.⁷⁸ Nous avons déjà critiqué cette explication (commentaire sur *mnt*, ligne 4) et ne reviendrons pas sur ces critiques. Ne pouvant donc pas retenir l'agencement du texte proposé par Kottsieper, nous revenons au nôtre, tout en avouant que les formes verbales qui ne changent pas dans la rubrique où figurent *Anatu wa Attartu* nous posent un problème.⁷⁹

(61) *b ħrn pnm trgn(w)* Vers *Hôrānu* elle tourne (sa) face,
w tkl bnwth Car elle est sur le point d'être privée de ses enfants.

Gaster et Young expliquent *trgn* par l'héb. \sqrt{r}^{cc} + *pny* «être mauvais de visage», ce qui est possible,⁸⁰ Dietrich et Loretz par l'arabe *rgm* «avoir de la répulsion pour»,⁸¹ ce qui n'est pas possible—si on commence à substituer une lettre à une autre, là où le contexte n'est déjà pas certain, où en arrivera-t-on ? La progression rhétorique que nous avons proposée auparavant⁸² n'a donc pas, à ce qu'il nous semble, été remplacée par une explication plus éclairante. C'était, nous le rappelons, Šapšu rapporte le message de la *phlt* à *Hôrānu* ; or celui-ci n'agit pas en charmeur comme l'ont fait les autres divinités, et la *phlt* se rend donc en personne⁸³ chez lui parce que, le moment de la mue des serpents s'approchant, son fils est en danger—le seul sens possible pour *tkl*,⁸⁴ à notre avis.

⁷⁶ *JANES* 10 (1978), pp. 87-89, 105-6.

⁷⁷ Ibid. ; ainsi, sans développer le thème des charmeurs ineffectifs, Young, *UF* 11 (1979), pp. 840, 843.

⁷⁸ *UF* 16 (1984), p. 109. Par leur mise en place de guillemets, Dietrich et Loretz (*UF* 12 [1980], pp. 154-57) font étendre eux aussi le discours direct de la *phlt* jusqu'à la fin du tristique dans les rubriques 1-11, mais nous ne trouvons pas d'explication raisonnée de cette interprétation—nous ne sommes pas d'accord avec Kottsieper mais nous lui savons gré d'avoir exprimé clairement sa pensée.

⁷⁹ Voir ici la note 34.

⁸⁰ Gaster, *JANES* 7 (1975), p. 44, n. 12 ; Young, *UF* 9 (1977), p. 312 ; *UF* 11 (1979), p. 846. L'explication étymologique du mot ougaritique est possible, comme Gaster l'a dit, parce que l'étymologie de \sqrt{r}^{cc} en hébreu est inconnue. Nous ne trouvons quand même pas que cette interprétation, à savoir que la face de *Hôrānu* est mauvaise (parce qu'il est mort, selon l'avis de Young), soit très soutenable. *Hôrānu* est bien un dieu chthonien mais nous ne connaissons aucune indication disant que sa propre santé aurait été altérée à cause de son environnement infernal.

⁸¹ *UF* 12 (1980), p. 161 (la traduction p. 157 est «traurig»), reprenant une idée de Gaster, *JANES* 7 (1975), p. 44, n. 12 (selon les trois auteurs, cette racine *rgm* se trouve aussi dans *Ezek.* 27 : 35 ; la forme de la racine avec /m/ se trouve donc en deux langues, ce qui rend une forme *rgn* encore plus difficile à admettre). Kottsieper, sans se poser la question de la validité d'un tel aventurisme philologique, fait de cette traduction une charnière de son interprétation (*UF* 16 [1984], p. 98).

⁸² *JANES* 10 (1978), p. 106.

⁸³ Kottsieper croit que la *phlt* est le sujet des deux verbes du distique, qu'il traduit par «traurig» et «verlieren», et que les paroles suivantes constituent un discours de la *phlt* à *Hôrānu*, qui s'est rendu chez elle pour les écouter—mais il ne dit pas comment *Hôrānu* a su qu'il fallait se rendre chez la *phlt* (*UF* 16 [1984], p. 109).

⁸⁴ Ainsi Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 157, 161 ; Kottsieper, *UF* 16 (1984), p. 105 ; Young, *UF* 11 (1979), p. 843.

ykr ʿr d qdm Il se rend à la ville de l'est,
 (63) *ʾidk pnm l ytn* Il se dirige
tk ʾaršh rbt Vers Araššiḥ la grande,
 (64) *w ʾaršh ṭrrt* Vers Araššiḥ la bien arrosée.

La nature de l'acte désigné par *ykr* aussi bien que la direction que prend *Ḥôrānu*, s'il s'agit d'un verbe de mouvement, restent incertaines.⁸⁵ Dietrich et Loretz⁸⁶ et Kottsieper⁸⁷ pensent à une racine géminée *krr*, comme nous l'avons fait.⁸⁸ Par leur traduction : «*schlängle/schlängelte sich*», les trois savants cités semblent vouloir faire un jeu de mots sur la mission de *Ḥôrānu* auprès des serpents ; à notre connaissance, il n'y a pas d'indice que *Ḥôrānu* lui-même aurait été ophimorphe.

Notre argument que *ʾaršh* doit désigner une ville dont le nom reflète le nom hourrite du Tigre⁸⁹ a été accepté par Dietrich et Loretz⁹⁰ et par Kottsieper.⁹¹ Par contre, des trois, seul Kottsieper a pu se rallier à l'avis que *ṭrrt* doit signifier «abondant en eau», en ajoutant l'argument que le parallélisme de «grand // petit», si on donne à *ṭrrt* ce dernier sens, va à l'encontre de l'usage poétique selon lequel les parallèles doivent aller en augmentant, non pas en diminuant.⁹²

ydy b ʿsm ʿrʿr Il rejette le tamaris (de) parmi les arbres,
 (65) *w b šht ʿs mt* Et la «plante de la mort» (de) parmi les buissons :

Par l'usage du verbe *ydy* l'auteur nous signale que *Ḥôrānu* est en train d'accomplir la volonté de la *phlt*, douze fois répétée, *lnh ydy ḥmt*.⁹³ Ce vers sert de charnière entre le début du texte et sa

⁸⁵ Voir notre commentaire de *mnt* (ligne 4) pour notre réfutation de l'interprétation de Kottsieper qui pense que *ykr*... continue le discours de la *ʾum phl*.

⁸⁶ *UF* 12 (1980), p. 161.

⁸⁷ *UF* 16 (1984), p. 106.

⁸⁸ Voir *JANES* 10 (1978), pp. 89-90. A cause du nombre des formes de racines géminées où les deux consonnes sont séparées par une voyelle dans les textes du genre *šumma izbu* (voir *Afo* 33 [1986], pp. 117-47), nous nous demandons si une racine *mediae infirmae* ne serait pas préférable—d'après les dictionnaires on dirait qu'en arabe le sens fondamental de *kwr* est proche de celui de *krr*; mais on ne trouve pas de sens qui se rapporte au déplacement aussi clairement pour la première de ces racines que pour la seconde, et nous hésitons donc devant cette étymologie. Les raisons qui nous empêchaient d'accepter une étymologie fondée sur la racine *nkr* nous semblent toujours valables (l'explication de Young, *UF* 11 [1979], p. 846, est trop liée à son hypothèse discutable sur la mort de *Ḥôrānu*). La traduction «planter» de Tsevat (*UF* 11 [1979], p. 763) repose sur une bonne étymologie accadienne, mais planter un arbre (*ʿr* ≡ *ʿrʿr*) ne convient pas du tout à ce moment de la structure du récit.

⁸⁹ *JANES* 10 (1978), p. 91. Cfr. Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 83, n. 25a, qui est arrivé à la même conclusion longtemps avant nous—mais la publication de son article a été retardée; Fensham, *JNSL* 9 (1981), p. 57, qui arrive à la même conclusion avec d'autres arguments et sans nous citer.

⁹⁰ *UF* 12 (1980), p. 162.

⁹¹ *UF* 16 (1984), p. 108.

⁹² *Ibid.*, p. 107. Argument que Dahood, *Biblica* 62 (1981), p. 277; Fensham, *JNSL* 9 (1981), p. 57; de Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 166; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 160 et n. 17, p. 162; et Watson, *UF* 17 (1986), pp. 346, 355, n'ont pas pris en considération.

⁹³ Nous employons deux verbes différents dans la traduction française parce que nous n'avons pas trouvé un seul verbe qui corresponde dans les deux contextes à l'anglais «cast».

fin parce qu'on trouve ici non seulement ce verbe *ydy* mais aussi le nom *ʿrʿr*, qui figurera dans la liste qui va suivre des plantes utilisées dans le rituel même de bannissement.⁹⁴ Nous doutons, pourtant, que ce vers inaugure la liste des bannissements, comme le pensent Dietrich/Loretz et Kottsieper : ces derniers interprètent *ʿsm ʿrʿr* comme une locution génitive (ce qui n'est pas impossible, mais suspect, à cause du *-m*), et *šht ʿs mt* comme une triple locution génitive où il faut donner à *šht* le sens de «Strauch», sens qu'ils ne défendent pas et qui ne semble pas être attesté en hébreu.⁹⁵

Malgré le caractère de nouveauté contenu dans l'expression *ʿs mt*, nous croyons que la mention ici du *ʿrʿr* indique des préparatifs en vue du rituel du vers suivant, et non le rituel lui-même. La logique du développement voudrait que le *ʿs mt* soit, ou bien un qualificatif du *ʿrʿr*,⁹⁶ ou bien un qualificatif d'une des trois plantes qui se trouvent avec le *ʿrʿr* dans le vers suivant. La première analyse est la meilleure, car on ne s'attendrait pas à ce qu'une seule des trois plantes soit mentionnée à l'exclusion des deux autres, parce que le tamaris (*bṯnu*) joue un grand rôle dans les *namburbi* mésopotamiens,⁹⁷ et parce que le *ʿrʿr* est une plante du désert.⁹⁸

<i>ʿrʿrm ynʿrn ḥ</i>	Au moyen du tamaris il l'éloigne,
(66) <i>ssnm ysynh</i>	Au moyen de la grappe de dattier il le chasse,
<i>ʿdtm yʿdynh</i>	Au moyen du cœur du roseau il le fait passer,
<i>yb (67)ltm yblnh</i>	Au moyen de l'«emporteuse» il l'emporte.

Par un procédé de magie sympathique, *Ḥôrānu* éloigne le venin⁹⁹ en utilisant des plantes dont le nom dans chaque cas ressemble au verbe qui dénote l'éloignement. Pour le premier verbe, nous ne voyons toujours pas de meilleur parallèle que *waynaʿēr* dans Exod. 14 : 27.¹⁰⁰ Et, dans le contexte, le sens de «chasser» semble nécessaire pour *ʿnsy*, comme Astour l'a signalé.¹⁰¹ *yblt*

⁹⁴ JANES 10 (1978), p. 91. Le rapport entre l'usage de *ydy* dans les douze premières rubriques et la répétition ici ainsi que sa signification littéraire ont échappé à Tsevat, qui donne aux deux passages des sens assez différents (UF 11 [1979], pp. 759, 760, 762, 764-65).

⁹⁵ UF 12 (1980), pp. 157, 162; UF 16 (1984), p. 105.

⁹⁶ Astour, JNES 27 (1968), p. 25; Zohary, EM 6 (1971), pp. 396-97; Xella, RAI 25 (1978), p. 327; idem, Testi I (1981), pp. 237-38.

⁹⁷ Astour, JNES 27 (1968), pp. 24-25.

⁹⁸ Cfr. le verbe *ʿrʿr* «mettre à nu» en hébr. Il est plus douteux qu'il y ait un rapport entre le mot *mt* du texte ougaritique et Nergal, dieu du tamaris en Mésopotamie (Astour, JNES 27 [1968], p. 25), car l'homologue «canonique» de Nergal à Ougarit est *Rašap* (Ugaritica V [1968], p. 45, texte suméro-accadien 18 : 26).

⁹⁹ Voir notre explication du suffixe de chacun de ces noms, JANES 10 (1978), p. 96; elle a été acceptée par Dietrich et Loretz, UF 12 (1980), p. 157; Xella, Testi I (1981), p. 238; probablement par Kottsieper aussi (UF 16 [1984], p. 105)—il ne l'indique pas dans sa traduction mais selon son interprétation c'est la *ʿum phlt* qui parle encore et le sens du suffixe est donc encore plus évident que dans notre interprétation, où nous devons faire appel à l'évocation des paroles de la *phlt* que comporte le suffixe. Pour un parallèle littéraire mésopotamien, voir Seux, Hymnes (1976), p. 376, où plusieurs plantes, y compris le tamaris, le palmier, et le *mastakal* (voir ci-dessous) sont appelées à purifier, à délivrer, et à rendre propre le patient.

¹⁰⁰ Caquot, Syria 46 (1969), p. 250. Cfr. Saracino, UF 14 (1982), p. 197.

¹⁰¹ JNES 27 (1968), p. 25 (*nsy* ≈ arabe *nassa*). En principe, Dietrich et Loretz ont raison (UF 12 [1980], p. 162) quand ils disent qu'on ne peut pas comparer avec l'accadien *nesû* «s'éloigner», mais la question étymologique de

comme nom de plante¹⁰² est jusqu'à ce jour inconnu, mais la forme du nom amène à analyser le verbe comme relevant de la racine *ybl* «emporter» plutôt que d'y voir le verbe *bll* «mélanger»¹⁰³ ou le verbe *bly* «détruire».¹⁰⁴

mgy ħrn l bth *Ĥôrānu* rentre à la maison,
w (68) yštql l ħzrh Arrive à sa cour.

Kottsieper a bien vu l'importance du changement de forme verbale.¹⁰⁵ Nous ne croyons pas, toutefois, que ce soit un indice suffisant pour faire étendre le discours direct de la *phlt* jusqu'ici, car l'agencement du texte 1 a montré que l'alternance peut signaler des changements d'importance relativement mineure ; nous avons utilisé le terme de «paragraphes» pour décrire les divisions créées par cet agencement syntaxique.¹⁰⁶ Il nous semble que la treizième rubrique de ce texte n'a pas commencé par un participe justement pour montrer la continuité entre les missions de *Šapšu* et l'«auto-mission» de la *phlt*. Et quant aux lignes 62-67, au lieu d'y voir une continuité du discours de la *phlt*, il faut y voir la réponse, ici positive, de la divinité consultée (*ykr . . . yblnh* \approx *hlm ytg . . . w ytb* !).

L'interprétation la plus évidente du suffixe de *bth* est certainement que *Ĥôrānu* va chez lui (avec ou sans la notion de retour, qui n'est pas exprimée par le verbe *mgy*). Dans le vers presque identique du texte 1 (lignes 17-18), personne n'a suggéré que *ʿIlu* allait vers une maison autre que la sienne. *Ĥôrānu* a quitté *mšd* sur l'appel de la *phlt* et maintenant il rentre chez lui.¹⁰⁷ La difficulté dans cette interprétation, c'est que selon les lignes 70-71 la *phlt* s'est enfermée dans une maison. Il n'y a qu'un vers entre les deux vers qui font mention de maisons et il est donc assez vraisemblable que les deux vers parlent de la même maison.¹⁰⁸ Or, il peut paraître bizarre qu'elle s'enferme dans la maison de *Ĥôrānu*. Nous avons hésité devant cette atteinte au protocole des relations entre homme et

ce verbe-là n'est pas plus résolue que dans le cas de ce *nsy* (voir *AHw*, p. 781). En tout cas, le contexte ici nous semble requérir un autre sens que celui de «mettre à l'épreuve», préféré par les savants de Münster.

¹⁰² Puisque *ybl* peut indiquer le fait de porter des fruits, nous préférons voir dans *yblt* un nom ou un qualificatif de plante au sens «flot». Dietrich et Loretz donnent aux deux mots *ʿdt* et *yblt* le sens de «cours d'eaux» (*UF* 12 [1980], p. 162), ce qui n'est pas impossible. Le problème réside dans le fait que le mot *ʿdt*, qui signifie «assemblée», prend le sens de «confluent d'eau» à cause du mot qui le suit dans une phrase construite (*ʿdt thmtm*, à la ligne 3)—ici il faudrait que le mot *ʿdt* comporte à lui seul ce sens. Astour (*JNES* 27 [1968], p. 25), suivi par Xella (*RAI* 25 [1978], p. 327 ; *Testi I* [1981], p. 238), a suggéré que *yblt* serait l'équivalent de la plante *maštaka* (U. IN. NU. UŠ) des *namburbi* mésopotamiens.

¹⁰³ Gray, *Ugaritica VII* (1978), pp. 84, 90 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 125.

¹⁰⁴ Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 162.

¹⁰⁵ *UF* 16 (1984), p. 99.

¹⁰⁶ Cfr. *hlk* // *yštql*, changement de forme et changement de lieu, dans le texte 1 : 17-18.

¹⁰⁷ Pardee, *JANES* 10 (1978), pp. 98, 106 ; ainsi Avishur, *UF* 4 (1972), p. 3 ; Xella, *AION* 32 (1972), p. 282 ; idem, *Testi I* (1981), p. 239 ; Tsevat, *UF* 11 (1979), pp. 766, 775 ; Bowman et Coote, *UF* 12 (1980), p. 136 ; Bordreuil, *Au Pays de Baal* (1983), p. 181. Nous ne pouvons donc pas accepter l'opinion de Young (*UF* 11 [1979], p. 844) et de Kottsieper (*UF* 16 [1984], pp. 99, 109), qui pensent que *Ĥôrānu* retourne chez la *ʿum phlt* (où, d'après les données du texte, il n'est jamais allé, comme nous croyons l'avoir démontré plus haut). Il pourrait, bien sûr, arriver chez elle, pour la première fois, mais il nous semble que le texte, ici à l'intérieur d'une rubrique, l'aurait dit clairement.

¹⁰⁸ Tsevat, *UF* 11 (1979), p. 766, fait appel expressément à cet argument.

femme au Proche-Orient, mais avons adopté quand même cette interprétation.¹⁰⁹ On pourrait la justifier en disant que la *phlt* était mariée (et veuve ?) et n'était pas tenue au statut des vierges ; on pourrait comparer avec la conduite de Ruth selon le chap. 3 du livre du même nom. On pourrait dépouiller les termes *mhr* et *'itnn* (lignes 74, 76) de toute connotation sexuelle, comme le fait Kottsieper,¹¹⁰ et voir dans la *phlt* simplement une femme forte en affaires qui sait amener son adversaire à conclure un marché ; et on pourrait alors lui comparer la femme idéale de Prov. 31. Ou alors on pourrait voir dans le trait de séparation horizontal suivant la ligne 69, dans le fait que les deux vers ont comme (première) forme verbale un participe, dans la réapparition de *mnt*, et dans la différence entre *bth* (ligne 67) et *bhtm/bt* (lignes 70-71), autant d'indices que les deux vers ne parlent pas d'une seule et même maison, mais qu'on change de local. Il nous semble maintenant que cette dernière solution est peut-être la meilleure (voir encore le commentaire des lignes 70-76).

t'l'u h <m> t km nhl Le venin perd sa force comme (dans) un torrent,
(69) *tplg km plg* Il se disperse comme (dans) un filet d'eau.

Le sens de ce vers semble s'éclaircir du fait que, pour exprimer une locution comparative exprimant la notion : «comme dans», la préposition *b* ne figure pas dans la phrase à côté de la particule de comparaison *k(m)*.¹¹¹ Si l'on ne suit pas cette analyse le texte nous dit que le venin¹¹²

¹⁰⁹ JANES 10 (1978), p. 98. Remarquons tout de suite que c'est cet aspect *sociologique* qui est problématique, et non pas l'interprétation philologique, et si plus bas nous adoptons l'avis contraire quant aux lignes 70-76, c'est pour cette raison sociologique.

¹¹⁰ UF 16 (1984), pp. 101-5.

¹¹¹ JANES 10 (1978), p. 98. Nous avons employé le mot «elision» (ang.) dans le sens linguistique, à savoir qu'un élément de la langue qu'on s'attendrait à trouver dans une phrase est absent parce qu'une autre règle ne permet pas sa présence. Cfr. Emerton qui, à propos de Jer. 5 : 26, emploie le mot «omit» dans le même sens (Cazelles [1981], p. 131). D'après leur commentaire (UF 12 [1980], p. 162), nous n'arrivons pas à savoir si Dietrich et Loretz ont compris cet usage du terme «elision». En tous cas, quoi qu'ils en disent, le contexte donne à cette analyse de bonnes raisons, que nous avons indiquées dans notre commentaire, à savoir que l'image du *nhl* est une image de force et de plénitude et non pas de faiblesse. La comparaison doit donc porter sur le fait que le venin est *dilué* dans un torrent, et non pas sur le fait qu'il est un torrent — car s'il était un torrent il serait fort et non faible. Ainsi la traduction des savants de Münster, «Schwach wird das 'Gift' wie ein Wadi» (ibid., p. 157), à moins qu'ils n'aient oublié de citer des parallèles littéraires différents des nôtres, est un non-sens. Kottsieper (UF 16 [1984], p. 105) a suivi en gros cette traduction («(Da) wird das Gift schwach wie ein Wadi»); cfr. aussi Xella, *Testi I* (1981), p. 230 (qui, à la p. 239, donne au moins des raisons pour sa traduction, mais sans citer d'appuis littéraires); Bordreuil, *Au Pays de Baal* (1983), p. 181.

¹¹² Comme lors de notre étude précédente (JANES 10 [1978], pp. 96-97), nous ne voyons pas d'autre moyen de comprendre (ht) que d'y voir une faute pour *hmt*. Il faudrait quand même une indication dans une traduction qui n'est pas accompagnée d'un texte ougaritique (cfr. la traduction de Kottsieper citée dans la note précédente). Il faut ajouter que même si on voit ici le sens d'«animal» ou de «serpent» (Tsevat, UF 11 [1979], p. 765), ce qui ne convient pas au contexte à notre avis, ou le sens de «vie» (Viroilleaud, *Ugaritica V* [1968], p. 572, avec des hésitations; Avishur, UF 17 [1986], pp. 53-54 : «soul»), qui convient mieux (si *t'l'u* a le sens d'«être fort»), il faut penser à une correction du texte, car ces mots devraient s'écrire *hwt* ou *hyt* (les parallèles des formes verbales évoqués par Astour, JNES 27 [1968], p. 26, ne sont pas valables; cfr. en héb. *y'hi* ≠ *hayyāh*). La suggestion de Gray (*Ugaritica VII* [1978], p. 84) de lire (gh) pour (ht) comporterait aussi une correction du texte inscrit, car le trait de séparation est certain; et dans l'état actuel du texte le trait de séparation est très étroit et il n'y aurait pas assez d'espace pour un (g) dans l'espace occupé par des traits de séparation. Gaster (JANES 7 [1975], p. 47) a pensé à la racine *hnt*, qui pourrait donner un nom *ht*, «terreur, peur», mais il a vu lui-même que la racine devrait avoir la forme *hnt* en ougaritique (dans CTA 2 I 26 *hnt* a certainement le sens de «tablette > message»).

est aussi fort¹¹³ qu'un torrent, ce qui ne semble pas convenir au contexte. Par contre, la racine *plg* en elle-même peut indiquer la division et la dispersion.¹¹⁴ Pour le sens général, comparer avec la malédiction d'une incantation sumérienne : «Like water, let it (i.e., the curse) flow out on the ground!»,¹¹⁵

- (70) *b'dh bhtm mnt* Derrière elle, la maison de conjuration,
b'dh bhtm sgrt Derrière elle, la maison elle ferme,
 (71) *b'dh 'dbt tlt* Derrière elle, elle met le (verrou de ?) bronze.

Les formes verbales au féminin indiquent un changement de sujet ; le trait de séparation signale une nouvelle rubrique ; les deux faits ensemble indiquent que la *phlt* apparaît de nouveau. Comme plusieurs commentateurs, nous avons auparavant vu un rapport direct entre l'arrivée de *Hôrānu* à sa maison (lignes 67-68) et ces événements dans une maison, ou plutôt un palais,¹¹⁶ tout en reconnaissant que la maison des lignes 70-71 pouvait être la maison de la *phlt*.¹¹⁷ Si cela était le cas, la *phlt* serait une des rares femmes «libérées» de nos sources littéraires du Proche-Orient ancien : une femme assez audacieuse pour s'enfermer dans la maison de son bienfaiteur jusqu'à ce qu'il lui accorde un dernier bienfait. Nous nous demandons maintenant si la liste d'indices que nous avons énumérés dans le commentaire des lignes 67-68 n'est pas suffisante pour nous permettre de voir ici un changement de local, changement qui n'est pas décrit explicitement dans le texte. L'indice le plus important dans le texte que cette maison n'est pas celle de *Hôrānu* est l'emploi du terme *mnt* pour qualifier celle-ci : à moins que nous soyons en face d'un jeu de mots, que *mnt* ait donc un sens différent de celui des rubriques 1-12,¹¹⁸ la seule *mnt* que nous connaissons est celle de la *phlt*. D'après RS 24.244, *Hôrānu* ne récite pas, il agit. Nous avons pensé auparavant que puisqu'il agissait en bannisseur de serpents, il devait réciter des incantations anti-serpents, et que sa maison pouvait donc s'appeler une maison de conjuration.¹¹⁹ Mais le texte ne parle, quand même, que de la *mnt* de la *phlt*.

Autre indice : la maison s'appelle ici *bhtm/bhtm/bt/bt/hkl* (lignes 70-72) tandis que la maison des lignes 67-68 s'appelait *bt/hzr*. Ce n'est pas l'indice certain d'un changement, car il n'y a aucune raison de penser que *Hôrānu* ne possédait pas un palais (le mot *hzr* en est un indice suffisant, cfr. la référence au palais de 'Ilu dans le texte 1 : 17-18). Néanmoins, le poète a employé des formes et un vocabulaire différents et on peut penser qu'il voulait indiquer par là une maison différente.

¹¹³ Sur la fâcheuse ambiguïté de *ly*, voir notre commentaire, *JANES* 10 (1978), p. 97, et, dernièrement, Verreet, *UF* 16 (1984), pp. 314-15.

¹¹⁴ Cfr. de Moor, *UF* 16 (1984), p. 245.

¹¹⁵ Owen, *ZA* 71 (1981), p. 43.

¹¹⁶ *JANES* 10 (1978), pp. 98-99. Cfr. ci-dessus et les notes 107, 108.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 98.

¹¹⁸ Par ex., Young, *UF* 11 (1977), pp. 843, 844 ; Bowman et Coote, *UF* 12 (1980), pp. 136, 139 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 156, 157, 159 (jeu de mots sur deux mots de la même racine : «Liebesverlangen» et «Geliebte»).

¹¹⁹ Ainsi Kottsieper, *UF* 16 (1984), p. 109 (à la différence près qu'il pense que *Hôrānu* récite la conjuration dans la maison de la *um phl phlt*, analyse que nous ne pouvons pas accepter à cause du vers *mgy* . . . , vers qui vient après le bannissement et qui ne désigne pas, nous le croyons, l'arrivée à la maison de la *phlt*).

Derniers indices : la ligne horizontale qui marque une nouvelle rubrique et les formes verbales au participe (ou au parfait).¹²⁰ Ce sont des indices moins importants, car la treizième rubrique s'ouvre sur un changement de local (la *phlt* qui s'est rendue chez *Hôrānu*) mais sans changement de formes verbales, tandis que le participe *mgy* à la ligne 67 n'a pas marqué un changement de personne et ne se trouvait pas au début d'une rubrique. Néanmoins, le fait que le participe s'emploie pour marquer un changement de perspective de la part du poète (ce que nous avons appelé un «paragraphe» en analysant le texte 1) nous permet de voir ici une situation comparable.

Ainsi, selon les lignes 67-69, *Hôrānu* se rend chez lui après avoir accompli la volonté de la *phlt* et l'effet de son intervention est décrit. Dans un second temps, la quatorzième rubrique nous décrit un personnage anonyme faisant la cour à une femme, également anonyme. On a cru, à bon droit, qu'il s'agissait de *Hôrānu*, auprès de la *phlt*. Nous le croyons toujours, mais plaçons maintenant un intervalle de longueur indéterminée entre la ligne 69 et la ligne 70, et dans cet intervalle le voyage de *Hôrānu* depuis *mšd* jusqu'à la demeure de la *phlt*, demeure qui n'est jamais nommée.¹²¹

b'd doit signifier ou bien «en faveur de» ou la séparation qui résulte d'une fermeture, notion qui s'exprime d'habitude par la préposition «derrière».¹²² Ce qui nous empêche de lui donner ici le premier sens et de voir dans *mnt* un verbe («en sa faveur elle a conjuré la maison»),¹²³ c'est que *mny*, qui signifie au fond «compter», n'a pas développé le sens de «conjuré», suivi d'un complément d'objet direct de la personne ou chose en faveur de laquelle la conjuration est prononcée¹²⁴; il faudrait alors qu'il s'agisse d'un usage dénominatif à partir du sens «conjuration» de *mnt*. Un autre indice en faveur du sens de «derrière» est fourni par le vers suivant, où est exprimée à deux reprises la requête d'ouvrir la maison. Le vers consiste, donc, en un tristique du type «staircase», où le verbe de la première ligne est souvent omis,¹²⁵ et il nous dit que la *phlt* s'enferme chez elle. Il est impossible de dire si les verbes sont des participes ou des parfaits; et si nous adoptons la première analyse, c'est uniquement à cause de *qr'it* à la ligne 2.

¹²⁰ Kottsieper, *UF* 16 (1984), p. 99.

¹²¹ Kottsieper pense, peut-être avec raison, qu'elle habite *'aršh* (*UF* 16 [1984], p. 108).

¹²² Ainsi en hébr. biblique, *b'd* indique à la fois le fait d'être enfermé, et le fait d'être stérile (la «fermeture» du sein maternel). Dietrich et Loretz (*UF* 17 [1986], p. 113) pensent que (*b'dh*) est à diviser en *b* + *'dh*, mais pour ce faire il leur faut encore une traduction sans parenthèses là où l'on devrait en trouver : «Bei seinem Voranschreiten ist er beim Haus der Beschwörung». N'est-il pas un peu excessif de nous demander de sous-entendre et un verbe («ist er») et une préposition («beim») ? En principe, une telle syntaxe se comprendrait ainsi : «Dans son passage de/à la maison de conjuration», c'est-à-dire que *bhtm mnt* devrait servir de complément de lieu au verbe de mouvement *'d(y)*, et non pas d'attribut dans une phrase nominale dont le sujet n'est pas exprimé (*-h* étant complément au génitif).

¹²³ Cfr. Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 190; Johnstone, *TGUOS* 26 (1975-76), p. 45; Tsevat, *UF* 11 (1979), pp. 760, 766; Bordreuil, *Au Pays de Baal* (1983), p. 181.

¹²⁴ Cfr. Gaster, *JANES* 7 (1975), p. 41 (p. 38 «she had chanted spells»).

¹²⁵ Voir *JANES* 10 (1978), p. 100, n. 99. «Improper», l'adjectif que nous avons employé pour ce vers, était trop fort; «non-canonique» serait mieux (c'est-à-dire, la forme préposition + phrase de deux mots qui sert de complément d'objet direct du verbe, ce dernier se trouvant seulement à la deuxième ligne, est «non-canonique»). Voir la définition du «staircase» (parallélisme «en escalier») par Greenstein, *UF* 9 (1977), p. 77. Cette entorse au bon usage, dans un de ces textes où nous trouvons d'autres écarts analogues, n'est certainement pas un indice suffisant pour nous pousser à accepter la répartition de ces deux premiers tristiques en petits dialogues (de Moor, *UF* 11 [1979], p. 649).

Le mot *l/l* reste toujours aussi énigmatique ; à notre connaissance, personne n'a prouvé son sens précis.¹²⁶

<i>pth bt mnt</i>	«Ouvre la maison de conjuration,
(72) <i>pth bt w ʿubʿa</i>	Ouvre la maison que j('y) entre,
<i>hkl w ʿištql</i>	Le palais, que j'y arrive».

Les derniers commentateurs voient tous s'amorcer un dialogue ici, Young,¹²⁷ Dietrich et Loretz,¹²⁸ Rölli,¹²⁹ et Kottsieper¹³⁰ adoptant la même division que nous, Tsevat¹³¹ faisant des deux premiers vers le discours de la dame et du troisième seulement celui de *Hôrānu*. On peut donc commencer à parler d'un consensus en ce qui concerne l'agencement général du texte.¹³²

Aussi difficile que la forme *ʿubʿa* puisse paraître, elle est confortée par la forme *ʿubʿu* (indicatif **ʿubāʿu/ʿubūʿu*, et non «subjonctif» comme ici) dans RIH 78/20:18,¹³³ et n'est donc pas à corriger en *ʿabʿu*.¹³⁴ Il nous semble aussi que le parallèle lexical et littéraire avec notre texte 1 : 17-18, déjà évoqué à plusieurs reprises, est garanti contre toute correction du dernier verbe.¹³⁵

¹²⁶ Dietrich et Loretz (*UF* 12 [1980], p. 163) sont revenus au sens de «trois» : «die dreifach Vorbereitete», sans ajouter de nouveaux arguments (cfr. Gaster, *JANES* 7 [1975], p. 48 ; idem, *JANES* 12 [1980], p. 44), et ont ensuite repris le sens de «bronze» (*UF* 17 [1986], p. 113). Kottsieper (*UF* 16 [1984], p. 107) a préféré le sens «verrou» (Bowman and Coote, *UF* 12 [1980], p. 136 ; Pardee, *JANES* 10 [1978], p. 99, citant le travail préliminaire de Bowman et Coote ; Young, *UF* 9 [1977], p. 300 ; idem, *UF* 11 [1979], p. 847), en faisant de *dbt* un nom (cfr. déjà Rainey, *JAOS* 94 [1974], p. 190, et plus récemment, Segert, *WZKM* 74 [1982], p. 241 ; Dietrich et Loretz, *ibid.* ; Milano, *Da Ebla* [1985], p. 260 : «chiavistello (?) bronzee») ; cette analyse de *l/l* manque toujours d'appui dans l'usage. La traduction «construction de bronze» est apparemment satisfaisante, mais on se demande toujours de quelle construction il s'agirait (cfr. Dietrich et Loretz, *ibid.* : «ein Teil des Tempels, möglicherweise das Tor oder andere Zier-Teile»).

¹²⁷ *UF* 11 (1979), p. 844.

¹²⁸ *UF* 12 (1980), p. 158.

¹²⁹ *Land des Baal* (1982), p. 157 ; ainsi Milano, dans le catalogue correspondant en langue italienne (*Da Ebla* [1985], p. 260). Bordreuil, dans le catalogue français (*Au Pays de Baal* [1983], p. 181) faisait commencer le discours direct au premier vers de la rubrique ; pour le reste sa division est identique à la nôtre.

¹³⁰ *UF* 16 (1984), p. 105.

¹³¹ *UF* 11 (1979), pp. 760, 775-76.

¹³² L'analyse philologique quelque peu fantaisiste du premier vers par Tsevat n'a été suivie par aucun des derniers commentateurs et dans la mesure où sa division dépend de cette analyse, la division doit être laissée de côté.

¹³³ Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 (1980), pp. 346-50. Cette analyse de *ʿubʿu* était proposée par Avishur (*UF* 13 [1981], pp. 16, 25) et a été acceptée maintenant par Caquot (*Or* 53 [1984], p. 176).

¹³⁴ Greenfield, *UF* 11 (1979), p. 326, n. 11 ; Tsevat, *UF* 11 (1979), p. 766 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 158, 163 ; Verreet, *OLP* 14 (1983), pp. 90-91 ; idem, *UF* 15 (1983), p. 245. Dans *OLP* 14, note 75, Verreet cite la forme *ʿubʿu* de RIH 78/20 et pense, si cette forme-là est aussi à l'imparfait, 1^{re} personne du sing., qu'il faut prendre les deux formes pour des «H/ʿYuf'al» ; dans *UF* 15, il rejette le parallèle avec RIH 78/20, préférant une autre analyse de la forme (*ʿu + bʿu* : conjonction plus infinitif). Dans *UF* 16 (1984), pp. 307-8, Verreet revient sur la question, concluant en faveur d'une vocalisation *ʿubūʿa*, forme secondaire de *ʿabūʿa* par assimilation des voyelles. Il n'accepte toujours pas, dans cette étude, le parallèle avec RIH 78/20 ; mais il nous semble évident que la forme *ʿubʿu* est susceptible, quant à la première voyelle, de la même analyse que *ʿubʿa*.

¹³⁵ Levine trouve le mot *ʿinšt* dans RS 24.244 : 72 mais ne donne pas de lecture précise (*RB* 88 [1981], p. 247).

- (73) *tn km <mhr> nḥšm* «Donne comme <dot> des serpents,
yḥr tn km (74) *mhr̄y* Le lézard venimeux, donne(-le) comme ma dot ;
w bn bṭn ʔtnny Et les petits des reptiles (comme) mon cadeau».

Puisque tous les commentateurs récents reconnaissent que la forme de ce vers laisse à désirer, nous pouvons renvoyer à notre discussion du problème.¹³⁶ L'élément nouveau des études récentes, c'est le sens de «cadeau», au lieu du sens traditionnel de «dot», que Kottsieper pense pouvoir prêter au mot *mhr*.¹³⁷ Cette interprétation est très séduisante à cause du terme parallèle, qui pourrait avoir le sens, ou bien de «prix (donné à un prostitué)», ce qui ne convient pas au sens de «dot» de *mhr*, ou bien le sens de «cadeau»,¹³⁸ qui serait un mot non-technique parallèle au mot technique *mhr*. Kottsieper préfère évidemment la dernière de ces propositions et raisonne à partir de là pour arriver à un sens général pour *mhr* aussi. Malheureusement, ses arguments sont d'une faiblesse extrême : 1) Il remarque avec justesse que le *mhr* est constitué par les biens donnés au père de la fiancée, non à la fille elle-même. Puisque le *mhr* était pour la *ʔum pḥl pḥlt*, selon Kottsieper,¹³⁹ *mhr* ne peut pas désigner un cadeau de mariage. Mais le texte ne dit nulle part que le *mhr* était donné à la *pḥlt*!¹⁴⁰ Sa famille, abondamment nommée dans les premiers vers, a pu très bien être la bénéficiaire du *mhr*. A ce moment-là le *ʔitnn* serait le cadeau fait particulièrement à la fille.¹⁴¹ On ne peut faire mieux que de comparer avec le contrat de mariage AP 15, où, selon la ligne 4, le père de Mibtaḥya a reçu un *mhr*, malgré le fait que Mibtaḥya avait déjà été mariée une première fois ; selon les lignes 6-16, Mibtaḥya elle-même a reçu un grand nombre de cadeaux du fiancé, pour

¹³⁶ JANES 10, pp. 99-101. Il existe une nouvelle suggestion pour améliorer le vers (Watson, *Biblica* 65 [1984], p. 103), mais elle comporte autant de changements du texte que notre «staircase» reconstitué, que nous avons seulement osé mettre en note (ibid., n. 99 ; Young est arrivé indépendamment à la même reconstitution que la nôtre : UF 9 [1977], p. 303 ; UF 11 [1977], p. 844), et on ne peut que la constater ;

«*tn km <mhr̄y> { yḥr* Give as my bride-price, O Serpent, (or : O Horon),
tn km mhr̄y <nḥšm> give as my bride-price snakes,
wbn bṭn ʔitnny (give) serpent-sons (as) my payment».

Dietrich et Loretz (UF 12 [1980], p. 158) pratiquent ici l'émondage textuel, faisant du tristique un distique :

«*tn km <mhr̄y> nḥšm y ḥr<n>* Gib als «meinen Brautpreis» Schlangen, o Horon,
{ tn km mhr̄y }
w bn bṭn ʔitnny Viperjunge als dein Hochzeitgeschenke!».

Sans parler de l'émondage arbitraire (le seul indice que nous voyons en sa faveur est que l'unité suivante est un distique), la longueur de la première ligne ne laisse pas d'étonner.

¹³⁷ UF 16 (1984), pp. 101-4.

¹³⁸ Pardee, JANES 10 (1978), p. 101 avec bibliographie ; cfr. maintenant Cross : *mhrk* = «your bridal price», *ʔitnnk* = «your (conjugal) fee» (Iwry [1985], p. 46, n. 7).

¹³⁹ UF 16 (1984), p. 102.

¹⁴⁰ Kottsieper aurait-il été influencé par une analyse fautive (et peut-être, si nous avons raison dans notre argument général, à contresens) du suffixe -y que portent *mhr̄y* et *ʔitnny* comme «datif» ? Nous n'avons pas trouvé cette analyse *expressis verbis* pour ce texte, mais le recours au pronom «datif» est un lieu commun de l'exégèse de l'«école de Rome» (par ex., Dahood, *Psalms* III [1970], pp. 376-78) et les traductions de notre passage comportent parfois un complément d'objet indirect (Caquot, *Syria* 46 [1969], pp. 253-54 ; Tsevat, UF 11 [1979], p. 760 ; Bordreuil, *Au Pays de Baal* [1983], p. 181 ; Röllig, *Land des Baal* [1984], p. 157 ; Milano, *Da Ebla* [1985], p. 260).

¹⁴¹ Déduction faite du contexte, uniquement (voir JANES 10 [1978], p. 101). Ceci étant, nous préférons toujours voir dans *ʔitnn* le sens général de «cadeau» plutôt qu'un sens technique qui correspondrait *mutatis mutandis* à *mhr*.

lesquels il n'existe pas de terme général dans le texte. 2) Le second argument essentiel de Kottsieper est que la forme verbale *māhārū*, dans un contexte très difficile, Ps. 16 : 4, n'a rien à faire avec une «dot». Nous ne proposons pas une interprétation différente de ce verset mais trouvons que c'est un appui singulièrement faible pour réinterpréter le *nom*, qui est déjà attesté en ougaritique avec le sens de «dot». ¹⁴²

Nous avons identifié les serpents objets de la requête comme des serpents délestés de leur venin, ce qui constituera la preuve du pouvoir de *Hôrānu*, ¹⁴³ et Kottsieper s'est rallié à notre interprétation. ¹⁴⁴

La correction de {yhr} en *y hrn* «O! *Hôrānu*» ¹⁴⁵ se recommande par le grand nombre de fautes commises par le scribe de ce texte et par la fréquence du vocatif dans la première ligne d'un vers du type «staircase». Mais puisqu'il faut d'autres corrections pour pouvoir insérer ce vocatif dans le texte, nous gardons l'ancienne interprétation de *yhr* comme signifiant «lézard venimeux». ¹⁴⁶

(75) *ytt nḥšm mhrk* «Je donne des serpents (comme) ta dot,
bn bḥn (76) *ʾitnnk* Des petits des reptiles (comme) ton cadeau».

Pour l'usage du parfait pour exprimer le «performatif», solution entrevue par Astour sans utiliser le terme, ¹⁴⁷ voir notre exposé dans le contexte du traitement du «parfait épistolaire». ¹⁴⁸

Interprétation générale

La cavale, mère de l'étalon, demande à sa mère, le Soleil, de transmettre un message à *ʾilu*, le père des dieux. Dans le message est rapportée la conjuration de la cavale contre les serpents : celle-ci consiste en une invitation adressée à un charmeur en vue d'extirper le venin du serpent. Le dieu, dépeint comme un charmeur, ne se montre capable que de lier et d'engourdir le serpent. Le même message est envoyé à dix autres dieux, qui ont tous la même réaction. Du douzième, *Hôrānu*, aucune réaction n'est rapportée. A la rubrique suivante on trouve la cavale qui se tourne vers lui en personne et sa motivation est précisée : elle est sur le point d'être privée de sa progéniture. *Hôrānu* réagit maintenant de façon tout à fait différente par rapport aux dieux du début du texte : il se dirige vers l'est et se livre à une série d'actes qui accomplissent la volonté de la cavale d'extirper (*ydy*) le venin. Il rejette (dans l'eau ?) un tamaris, arraché dans un bosquet, et ce tamaris emporte avec lui le venin ; font de même la grappe de dattier, le cœur du roseau, et la *yblt*. Ce rite accompli, *Hôrānu* rentre chez lui et l'effet du rite est décrit brièvement : le venin est dissipé comme dans un torrent. Dans un second temps, *Hôrānu* s'approche de la maison de la cavale avec l'intention, à ce qu'il

¹⁴² CTA 24 : 19. Kottsieper ne nie pas absolument que *mhr* ait le sens technique de «cadeau de mariage donné au père» dans ce texte, mais il ne trouve pas qu'il soit nécessaire de lui donner ce sens technique. Puisqu'il s'agit d'un mariage et puisque le *mhr* est donné au père, une déduction en faveur du sens technique est assez raisonnable.

¹⁴³ JANES 10 (1978), p. 106.

¹⁴⁴ UF 16 (1984), p. 109.

¹⁴⁵ Rainey, JAOS 94 (1974), p. 190.

¹⁴⁶ Caquot, Syria 46 (1969), p. 252 ; Johnstone, Ugaritica VII (1978), p. 115.

¹⁴⁷ JNES 27 (1968), p. 27 ; Johnstone, Ugaritica VII (1978), p. 118, a utilisé le terme «declarative».

¹⁴⁸ Pardee et Whiting, BSOAS 50 (1987), pp. 1-31.

semble, de la prendre en mariage. Mais elle s'est enfermée dans la maison et ne sortira pas avant de recevoir des preuves tangibles des pouvoirs de *Hôrānu* : des serpents rendus, on doit le croire, inoffensifs par les machinations de *Hôrānu*. Le texte se termine par la promesse du dieu chthonien de fournir ces cadeaux de mariage peu communs mais tellement appropriés à l'histoire.

Au sujet des attaches littéraires de ce petit mythe, nous avons, à la suite d'autres commentateurs, souligné les rapports avec la littérature ophiographique des Indes, tout en reconnaissant le manque d'indices lexicaux dans le monde indo-européen.¹⁴⁹ Caquot a remarqué quelques parallèles avec le mythe classique de Déméter, Perséphone et Hadès¹⁵⁰ ; toutefois, il ne faut voir ni dans la descente de la fille du soleil aux enfers ni dans son mariage avec *Hôrānu* un élément de contrainte de la part de ce dernier. La seule contrainte vient du danger qui menace les enfants de la cavale (lignes 61-62). Astour a signalé les parallèles concrets avec les rituels *namburbi* en Mésopotamie,¹⁵¹ et le refus de Tsevat de traduire le paragraphe en question¹⁵² ne constitue pas une réfutation de la thèse d'après laquelle ce texte mythologique recèlerait des éléments d'un tel rite,¹⁵³ comme Dietrich et Loretz semblent le croire.¹⁵⁴ Ce texte est si particulier dans les détails de l'histoire racontée qu'il reste impossible d'identifier sa «source». Nous reconnaissons être toujours impressionné par les parallèles littéraires avec la littérature ophiographique des Indes, mais nous n'avons pas de proposition précise à faire quant à l'acheminement (géographique, historique, ethnique) par lequel ces éléments auraient pu passer pour aboutir à Ugarit. Nous ne voudrions en tout cas pas nier un truchement possible du monde mésopotamien (pour expliquer, par exemple, l'importance du tamaris), ni une influence de la culture égyptienne telle qu'elle était perçue à Ugarit.¹⁵⁵

En ce qui concerne le genre de ce texte, il est clair qu'il ne s'agit pas d'un texte divisé en deux parties littérairement différentes comme le texte 1 ou en deux oracles différents comme le texte 6.¹⁵⁶ Ce texte a des divisions, mais il est plutôt tripartite que bipartite. Les douze premières rubriques forment la première division littéraire et les deux autres rubriques forment les deux autres parties principales : la recherche du héros, la geste du héros, et le mariage du héros avec la «belle dame» (*phlt*).¹⁵⁷ Et entre ces trois parties il y a les rappels de vocabulaire que nous avons trouvés

¹⁴⁹ *JANES* 10 (1978), p. 106, remarque répétée par Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 168, n. 46. Pourquoi ne la répètent-ils pas quand eux-mêmes évoquent les mondes indo-européen et hurrite pour expliquer l'importance du cheval dans ce texte (*UF* 12 [1980], p. 169)? Nous n'envisageons pas autre chose que le «langer Überlieferungsprozeß» qu'ils évoquent (*ibid.*).

¹⁵⁰ *Syria* 46 (1969), p. 249 ; cfr. Tsevat, *UF* 11 (1979), pp. 771, 774 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 165.

¹⁵¹ *JNES* 17 (1968), pp. 23-25, 28 ; cfr. Xella, *RAI* 25 (1978), pp. 326-27.

¹⁵² *UF* 11 (1979), pp. 760, 765, 768.

¹⁵³ Ainsi Pardee, *JANES* 10 (1978), pp. 95, 106 (la possibilité d'une telle formulation est admise par Tsevat, *ibid.*, p. 768).

¹⁵⁴ *UF* 12 (1980), p. 167.

¹⁵⁵ Les affinités avec l'Égypte étaient soulignées dans les études de Brown (*Serpent Charms* [1974]) et de Gaster (*JANES* 7 [1975], pp. 50-51) ; cfr. Pardee, *ZAW* 91 (1979), pp. 407-8.

¹⁵⁶ A cause de l'état fragmentaire des textes 2-5, nous n'avons pas pu trancher les rapports entre le recto et le verso de ces textes.

¹⁵⁷ *De gustibus ... non disputandum.*

dans les premiers textes et qui ne surprennent pas dans ce mythe à structure poétique : *ydy* entre la première et la deuxième section, *bt* entre la deuxième et la troisième, *mnt* et *nhš* entre la première et la troisième, pour ne citer que les mots clé et sans revenir sur les répétitions *verbatim* dans la première partie.

Quel est le caractère para-mythologique de RS 24.244 ? Dans notre deuxième étude de RS 24.244 nous avons suggéré sous toute réserve que ce texte servait de livret à un rituel de bannissement de serpents.¹⁵⁸ Bordreuil a ajouté l'argument du mot *‘qšr* «qui a mué» pour situer au printemps les allusions au monde naturel.¹⁵⁹ C'est la combinaison de répétitions multiples d'une rubrique, d'éléments pris à des rituels pratiques, et de dialogue parlé qui nous a amené à notre identification du genre. Si cette idée peut se défendre, le caractère para-mythologique du texte est clair. Il s'agit d'un mythe occasionnel qui ne sert qu'une fois par an et dont l'intention est hautement pratique : capter les pouvoirs de *Hôraṇu* avec l'intention d'éliminer la menace des serpents foudroyants au printemps, et surtout la menace que font peser ces serpents sur les précieux chevaux du royaume d'Ougarit.

Appendice : L'usage du trait de séparation dans RS 24.244.

Du fait de la répétition par onze fois d'une rubrique, ce texte peut servir pour nous d'un laboratoire pour l'étude de la distribution du trait de séparation. Les données sont les suivantes (la ligne du texte où se trouve l'aberration est indiquée entre parenthèses) :

1) trait de séparation en trop :

{*‘.ttrt*} (20)

{*‘q.šr*} (39)

2) trait de séparation omis :

1) {*mbk nhrm*} (3)

2) {*mlhš ʔabd*} (5, 32, 37, 42)

3) {*ql bl*} (8, 25, 30 [{*ql b*}], 35, 45)

4) {*tqrʔu l*} (14, 19, 35, 40, 45, 51)

5) {*‘nt w*} (20)

6) {*yʿdb ksʔa*} (23)

7) {*ntk nhš*} (36, 58)

8) {*nhš yšlhm*} (38)

9) {*ʔum ql*} (40, 51)

10) {*hlm yṯq*} (48)

11) {*nhš ʿqšr*} (53)

12) {*ydy hmt*} (54)¹⁶⁰

¹⁵⁸ JANES 10 (1978), p. 108. Cfr. Xella, qui parle d'«une cérémonie de conjuration» (RAI 25 [1978], p. 327).

¹⁵⁹ UF 15 (1983), pp. 299-300.

¹⁶⁰ Le trait est omis deux fois dans le texte ajouté en marge dont l'intention est d'indiquer la rubrique omise :

{*ʔatr ršp*} (77)

{*‘m ʿttrt*} (78)

Remarquons que la préposition *ʔatr* ne figure pas dans le texte de la rubrique elle-même (elle est employée ici pour indiquer là où la rubrique omise doit s'insérer) et que *ʿm* tombe le plus souvent à la fin de la ligne (les deux fois où cette préposition est rejetée au début de la ligne suivante, elle est suivie du trait de séparation : lignes 9, 58).

Les circonstances syntaxiques de l'omission sont :

- noms à l'état construit : 1, 7 (trois cas)
- vocatif + impératif : 2 (quatre cas)
- complément d'objet direct + verbe (impératif) : 3 (cinq cas)
- verbe + préposition : 4 (six cas)
- nom divin + conjonction dans un nom composé : 5 (un cas)
- verbe + complément d'objet direct : 6, 12 (deux cas)
- entre les lignes d'un distique : 8 (un cas)
- vocatif + complément d'objet direct : 9 (deux cas)
- particule démonstrative + verbe : 10 (un cas)
- nom + adjectif : 11 (un cas)

On peut conclure que notre scribe omettait facilement le trait de séparation à l'intérieur d'une unité poétique et que ce n'était pas la nature du syntagme qui décidait de la présence ou l'absence du trait. Par contre, le trait n'est omis qu'une fois entre les lignes d'une unité poétique (distique, tristique, . . .) et il n'est jamais omis entre les unités elles-mêmes, c'est-à-dire que, à une exception près, c'est ou bien un trait de séparation, ou bien la fin d'une ligne sur la tablette qui doit marquer la césure à l'intérieur d'un vers et la césure principale entre deux vers.



Figure 17 – Déesse aux serpents. Pendentif en or Minet el-Beida 1929
(Musée du Louvre AO 14714)

Chapitre VIII

ŠAPSU ET LE SERPENT

RS 24.251 + 24.262 + 24.265A + 24.267 + 24.275 + 24.279 + 24.283 + 24.285 + 24. 286 = *Ugaritica*
V 8 = *KTU* 1.107 = DO 6593

Dimensions : hauteur 18, 8 cm ; largeur 20,1 cm ; épaisseur 5,2 cm

État : «très délabré». ¹ Coin supérieur droit d'une tablette qui devait, d'après les proportions habituelles de ces tablettes, ² être énorme : elle mesure aujourd'hui 20 cm de large en haut et il doit manquer 2,5 à 3 cm de la largeur originale à cet endroit. ³ Ainsi les dimensions de la tablette originale étaient d'environ 23 cm sur 34 cm et si le coin qui nous reste était entier, ce qui est loin d'être le cas, il aurait porté environ la moitié du texte. ⁴ Même après les miracles dus au restaurateur qui a réuni ces morceaux en un seul grand fragment, il ne reste pour la plupart que des bouts de vers.

Il existe des indices très forts qui font penser que l'orientation du recto et du verso est contraire à ce que l'on trouve dans les éditions précédentes. Ce sont :

1) Les derniers signes (*{r}*) de la ligne 28' (3) ⁵ dont la pente est très raide vers le haut. Cet écart abrupt de la ligne suivie jusqu'à ce point-là n'a pu être motivé que par la présence préalable de la fin de la ligne 17 (46) ⁶ et il rend notre interprétation aussi certaine que puisse l'être une conclusion tirée

¹ Caquot, *SDB* 9 (1979), p. 1390.

² Voir chap. 1, n. 2, et la description de la tablette 7.

³ Il manque un signe au début des lignes 11 et 12, là où la tablette a déjà rétréci d'environ 1,5 cm (voir la photo des tablettes 7 et 8 pour le rétrécissement central qui entraîne une certaine concavité des grands côtés de ces tablettes). Les textes 1-3 n'ont en commun ni cette caractéristique ni la découpe triangulaire des bords, décrite ci-dessous dans la note 7 (les textes 4-5 sont de petit format, le texte 6 est de format moyen et aucun des trois ne comporte ces deux caractéristiques des tablettes 7 et 8).

⁴ Les 19 cm qui restent portent vingt-cinq lignes d'un côté, vingt-quatre de l'autre. Si la tablette avait 34 cm de hauteur elle devait porter environ quarante-trois lignes de chaque côté, auxquelles se seraient ajoutées quatre lignes sur la tranche inférieure (où l'écriture serait plus grande que sur la tranche supérieure, qui porte cinq lignes), pour un total de quatre-vingt quinze lignes.

⁵ Pour que le lecteur puisse facilement se repérer dans les textes d'*Ugaritica* V et de *KTU*, qui s'accordent, et pour l'orientation recto/verso et la numérotation des lignes, nous indiquerons entre parenthèses le numéro de la ligne qui correspond à la nôtre dans ces éditions.

⁶ La raison pour l'inclinaison de *{r}* ne se voyait pas sur la copie dans *Ugaritica* V, car la fin de la ligne 17 (46) n'était pas représentée dans la copie du verso (recto d'après la copie). De plus l'inclinaison du *{t}* n'apparaît pas

des seules constatations épigraphiques. Ce fait nous a amené à chercher d'autres indices, qui, eux, sont moins probants.

2) Il y a une ligne horizontale qui longe l'arête supérieure du recto;⁷ les scribes des textes de ce recueil inscrivent souvent une ligne avant de commencer le texte (les exceptions sont les textes 1 et 6).

3) Il existe une différence très prononcée entre la grandeur de l'écriture des deux côtés de cette ligne : l'écriture du recto est grande et espacée, tandis que l'écriture de la tranche supérieure est beaucoup plus petite. Cela a commencé dès la ligne 48', deux lignes avant la fin du texte inscrit sur le verso, où le scribe a dû se rendre compte qu'au train où il allait il ne pourrait pas mettre le texte entier sur la tablette.

L'écriture est la plus grande de celles de toutes les tablettes de ce recueil mais les clous sont disposés avec autant de soin que sur les autres tablettes et on ne peut pas parler d'écriture grossière. Dans les (r), par exemple, les clous s'emboîtent les uns dans les autres régulièrement et il n'y a guère de coins ou de bouts de clou qui dépassent les autres dans un sens ou dans un autre.⁸ On dirait presque que le scribe a voulu employer une écriture monumentale pour inscrire cette tablette de dimensions monumentales. A vrai dire, nous ne voyons pas de critère qui empêcherait d'attribuer les tablettes 7 et 8 à la même main.⁹

Enfin, le petit fragment central qui contient des restes des lignes 13-16 (42-45) ne figure pas sur le moulage et manque donc dans la copie et dans la translittération d'*Ugaritica* V.

Lieu de trouvaille : «Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies». Le point topographique 3751, représenté sur le plan dans *Ugaritica* VII, après la p. 154, et ici en tête du volume, comme étant près du mur sud, à l'ouest de la porte (les points topographiques sont indiqués de façon plus précise dans le plan de Courtois que dans *Ugaritica* VII ; en effet, d'après Courtois, les indicateurs reproduits dans le plan de ce dernier ouvrage ont subi un léger glissement vers le sud), a donné trois fragments : RS 24. 251 à 2 m 70,¹⁰ RS 24.265A à 3 m, et RS 24.283 à 2 m 90 ; le point topographique 3784, à l'est de l'extrémité sud du petit mur, a donné un fragment : RS 24.262, à 3 m 45 ; le point topographique 3687, juste à l'extrémité sud du petit mur, a donné un fragment : RS 24.267, à 1 m 75 ; le point topographique 3781, dans l'angle sud-est de la «cella», a donné un

sur la copie où l'on voit un signe fait de deux clous dont un est perpendiculaire à la ligne d'écriture. En fait ce (t), comme le (t) dans tous ces textes, est exécuté sans que le stylet sorte tout à fait de l'argile, par pivotement. La base de ce (t) nous semble emprunter l'inclinaison générale de la «ligne de base» et anticiper aussi celle du (r) qui suit.

⁷ Sur la copie dans l'*editio princeps* la ligne semble se placer après la deuxième ligne du recto (verso, ligne 29 dans *Ugaritica* V), et ceci parce que la copiste a fait commencer le texte à partir du centre du bord supérieur (inférieur dans *Ugaritica* V), où une arête marque le centre du bord supérieur. Les bords de ces tablettes grand format ont souvent trois arêtes : le plan de la surface est nettement brisé au bord pour créer une arête par rapport au recto et une autre par rapport au verso, et le bord lui-même, au lieu d'être plat, ressort au milieu avec deux plans assez plats et une arête au milieu.

⁸ Nous ne sommes donc pas d'accord avec Caquot quand il dit que «l'écriture est beaucoup moins soignée» que ne l'était celle de la tablette 7 (*SDB* 9 [1979], p. 1390). Certes elle n'est pas fine, mais elle est, à notre avis, soignée.

⁹ Le (z) est le même (il n'y avait pas de (t) dans le texte 7), le (c) présente le même angle, les (r), (h), etc., sont faits de haut en bas.

¹⁰ Courtois, *Ugaritica* VI (1969), p. 110.

fragment, RS 24.275, à 3 m 20 ; le point topographique 3772, près du mur sud, à l'est de la porte, a donné deux fragments, RS 24.279, à 3 m 20, et RS 24.286, à 3 m 20.¹¹ Ces fragments sont donc dispersés jusqu'à deux mètres les uns des autres au plan horizontal et jusqu'à 1 m 70 en profondeur et on note qu'ils ont été trouvés avec d'autres textes de tous les genres et en trois langues. Pour une discussion générale de l'origine de ces textes et fragments dispersés, voir «Le contexte archéologique» de J.-C. Courtois en tête du volume et notre chapitre de conclusions.

Principales études

Astour, *JNES* 27 (1968), pp. 28-36.

De Moor, *UF* 9 (1977), pp. 366-67.

Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 169-70.

Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 127-31.

Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 83.

Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), pp. 115-16, 118-19.

Xella, *Testi* I (1981), pp. 241-50.

¹¹ Les autres tablettes et fragments de tablettes trouvés avec ces fragments sont :

P.t. 3751 : RS 24.264, fragment du «panthéon» d'Ougarit en ougaritique, *Ugaritica* VII (1978), pp. 1-3 (= *KTU* 1.118), à 3 m ;

RS 24. 265, fragment du texte ougaritique *šumma izbu*, *Ugaritica* VII (1978), pp. 44-60 (= *KTU* 1.103), à 3 m ;

RS 24.290, texte accadien inédit (cfr. Courtois, *Ugaritica* VI [1969], p. 110) à 2 m 70 ;

RS 24.327, modèle de foie inscrit en ougaritique, *Ugaritica* VI (1969), pp. 113, 175 (*KTU* 1.144), à 3 m.

P.t. 3784 : RS 24.263, ici texte 9, *Ugaritica* VII (1978), pp. 64-67 (= *KTU* 1.117), à 3 m 45.

P.t. 3687 : RS 24.244, notre texte 7 (= *KTU* 1.100), à 1 m 25 ;

RS 24.268 + 24.328A + 24.328B, trois fragments du texte ougaritique *šumma izbu*, *Ugaritica* VII (1978), pp. 44-60 (= *KTU* 1.103 + 1.145), le premier à 1 m 75, les deux autres sans indication de profondeur ;

RS 24.285, texte hourrite, *Ugaritica* V (1968), pp. 511-16 (= *KTU* 1.131), à 1 m 25 ;

RS 24.300, texte rituel ougaritique, *Ugaritica* VII (1978), pp. 144-45 (= *KTU* 1.139), à 1 m 30.

[«RS 24.325», modèle de foie anépigraphé : voir chap. VII, n. 5].

P.t. 3781 : RS 24.273, texte accadien inédit, à 3 m 20 ;

RS 24.274, texte hourrite, *Ugaritica* V (1968), pp. 504-7 (= *KTU* 1.125), à 3 m 20 ;

«RS 24.312», modèle de foie inscrit en ougaritique, *Ugaritica* VI (1969), p. 113, fig. 14/4 [= RS 24.325 dans la légende et dans la description, pp. 114, 116, 173] (= *KTU* 1.141), à 3 m 30 (voir chap. VII, n. 5 ;

RS 24.323, modèle de foie inscrit en ougaritique, *Ugaritica* VI (1969), pp. 113, 172-73 (= *KTU* 1.142), sous p.t. 3687 [= à 3 m 20].

P.t. 3772 : RS 24.245, notre texte 3 (= *KTU* 1.101), à 3 m 20 ;

RS 24.253, texte rituel en ougaritique, *Ugaritica* V (1968), pp. 591-3, texte 13 (= *KTU* 1.109), à 3 m 10 ;

RS 24.259, fragment d'un texte rituel en ougaritique, *Ugaritica* VII (1978), pp. 26-30 (= *KTU* 1.106), à 3 m 20 ;

RS 24.278, texte hourrite, *Ugaritica* V (1968), pp. 510-16 (= *KTU* 1.128), à 3 m 20 ;

RS 24.280, autre fragment du «panthéon» d'Ougarit en ougaritique, *Ugaritica* VII (1978), pp. 1-3 (= *KTU* 1.118), à 3 m 20 ;

RS 24.287, autre fragment du texte ougaritique *šumma izbu*, *Ugaritica* VII (1978), pp. 44-60 (= *KTU* 1.103), profondeur inconnue.

Texte

- (1) (30) [] r̥ . b[] hl[]
 (2) (31) [] r̥ r̥ r̥ . ʔil̥m . r̥bm . n̥l̥]mr
 (3) (32) [] r̥ [] r̥ s̥ . bdh . ydr̥m [] p̥i r̥ . ʔa'dm
 (4) (33) [] r̥ ʔi̥t̥ [] . yšql̥ . ytk̥[—] r̥ np̥l̥ . hn
 (5) (34) [] r̥ t̥ b̥ t̥ . p̥zr̥ . p̥zr̥ r̥ . p̥ n̥h̥š
 (6) (35) [] r̥ q̥ . nt̥k̥ . l̥ yd̥ . l̥ bn̥ . l̥ pq̥ h̥mt
 (7) (36) [] r̥ nh̥ . h̥mt̥ . w̥ t̥ b̥ t̥ nh̥ . ʔabdy
 (8) (37) [] r̥ . šrg̥zz̥ . ybky̥ . km̥ n̥ r̥
 (9) (38) [yd̥m̥ .] r̥ k̥ m̥ . šgr̥ . šp̥š̥ . b̥ šmm̥ . tqr̥ u̥
 (10) (39) [] n̥pl̥t̥ . y̥ r̥ . md̥ . n̥pl̥t̥ . b̥ šr̥
 (11) (40) [š] r̥ r̥ ḡzz̥ . w̥ tpky̥ . ʔk̥ l̥ m̥ .] n̥ r̥ [] t̥ d̥ m̥ . km̥
 (12) (41) [s] r̥ ḡ r̥ . b̥ km̥ . y̥ n̥ y̥ [] r̥ [] r̥ w̥ th̥
 (13) (42) [] r̥ nn̥ . b̥ nt̥ y̥š [] . [] r̥ h̥ l̥ k̥
 (14) (43) [] r̥ b̥ . k̥ mm̥ . l̥ k̥ l̥ [] r̥ m̥ sp̥ l̥ r̥]

- (15) (44) [šp̥] š̥ . b̥ šmm̥ . t̥ q̥ r̥ ʔ̥ u̥ . r̥ [] r̥ -rt̥
 (16) (45) [] r̥ h̥ t̥ r̥ m̥ . ʔamn̥ [] r̥ [] n̥ . ʔamr̥
 (17) (46) [] r̥ l̥ ytk̥ bl̥ t̥ [] r̥ m̥ r̥ . h̥wt̥
 (18) (47) [] r̥ . t̥ ll̥t̥ . k̥ hn̥ [] k̥ p̥ n̥
 (19) (48) [] y̥ . yd̥ . n̥šy̥ . r̥ [] š̥ . l̥ md̥ b̥
 (20) (49) [] h̥ . m̥ h̥ l̥ pt̥ [] r̥ . ʔa' m̥ r̥
 (21) (50) [] . n̥ l̥ m̥ . r̥ [. . .]
 (22) (51) [] r̥ š̥ . hn̥ . ʔal̥ [. . .]
 (23) (52) [] r̥ t̥ . bn̥ . r̥ - [. . .]
 (24) (53) [] . h̥ r̥ m̥ t̥ . . .]
 (25) (54) [] r̥ [. . .]

Verso

- (26') (1) [] . ʔa [. . .]
 (27') (2) [] r̥ bt̥ . np̥ š̥ [] r̥

- (28') (3) [] l̥ šd̥ . ql̥ . t̥ [] r̥ t̥ . ʔatr̥
 (29') (4) [] ḡrm̥ . y̥ [] r̥ rn̥
 (30') (5) [] rk̥ . h̥ r̥ [] r̥ lk̥
 (31') (6) [] sr̥ . n̥ [] r̥ . h̥ rn̥
 (32') (7) [] sp̥ . h̥ ph̥ . h̥ r̥ [] š̥ . l̥ h̥ rm̥
 (33') (8) [] . ʔl̥ . ʔar̥ [š̥ .] sp̥ [] . h̥ l̥ mt̥
 (34') (9) [] šp̥š̥ . l̥ hr̥ l̥ m̥ .] r̥ ḡ r̥ pl̥ . ʔl̥ . ʔar̥ š̥
 (35') (10) [] h̥ mt̥ . l̥ pl̥ . n̥ l̥ k̥ . ʔabd̥ . l̥ p̥ ʔak̥ [l̥]
 (36') (11) [] y̥ ʔa' sp̥ . h̥ m̥ t̥ [] r̥ [] h̥ m̥ . y̥ ʔasp̥ [. .] h̥ mt̥
 (37') (12) [] šp̥š̥ . l̥ r̥ hr̥ l̥ m̥ .] r̥ ḡ r̥ [p̥] l̥ . ʔl̥ . ʔar̥ š̥ . l̥ ʔan̥
 (38') (13) [] h̥ l̥ mt̥ . ʔi̥ l̥ .] r̥ w̥ h̥ rn̥ . y̥ ʔisp̥ . h̥ mt̥
 (39') (14) [b̥ l̥ .] r̥ w̥ d̥ gn̥ . r̥ y̥ l̥ i̥ l̥ s̥ p̥ . h̥ mt̥ . ʔnt̥ . w̥ ʔt̥ tr̥ t̥
 (40') (15) [—] sp̥ . h̥ mt̥ . y̥ r̥ h̥ . w̥ r̥ šp̥ h̥ ʔisp̥ . h̥ mt̥
 (41') (16) [ʔt̥ t̥] r̥ w̥ ʔt̥ pr̥ . y̥ ʔisp̥ . h̥ mt̥ . zz̥ . w̥ kt̥ t̥
 (42') (17) [] sp̥ . h̥ mt̥ . ml̥ k̥ . b̥ ʔt̥ tr̥ t̥ . y̥ ʔisp̥ . h̥ mt̥
 (43') (18) [k̥ t̥] r̥ w̥ h̥ ss̥ . y̥ ʔi̥ ʔisp̥ . h̥ mt̥ . š̥ hr̥ . w̥ š̥ l̥ m̥
 (44') (19) [y̥ ʔis̥] p̥ . h̥ mt̥ . ʔisp̥ . r̥ šp̥ š̥ l̥ h̥ rm̥ . ḡr̥ pl̥ . ʔl̥ ʔar̥ š̥

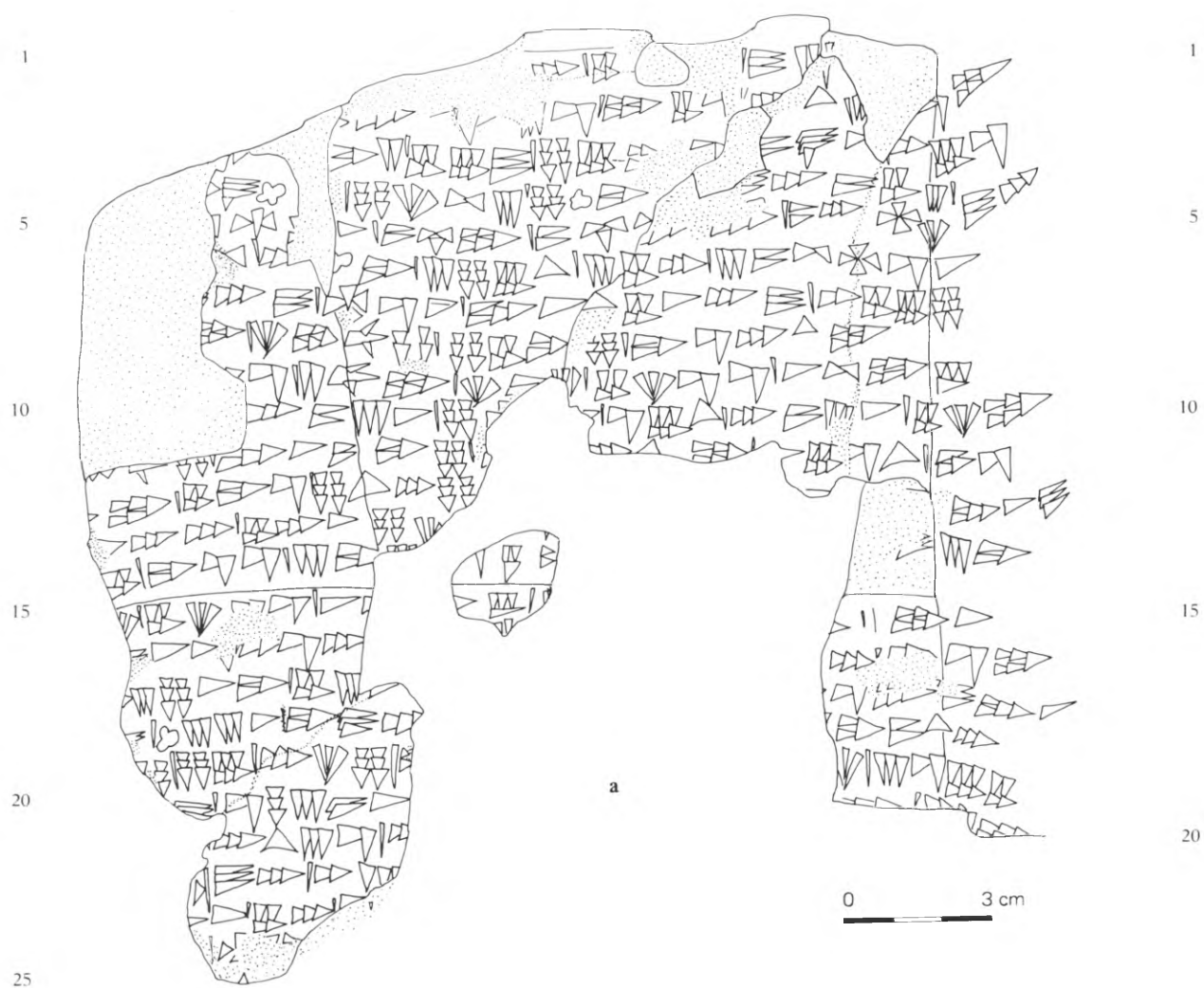


Figure 18 – RS 24.251 : recto et bord droit.

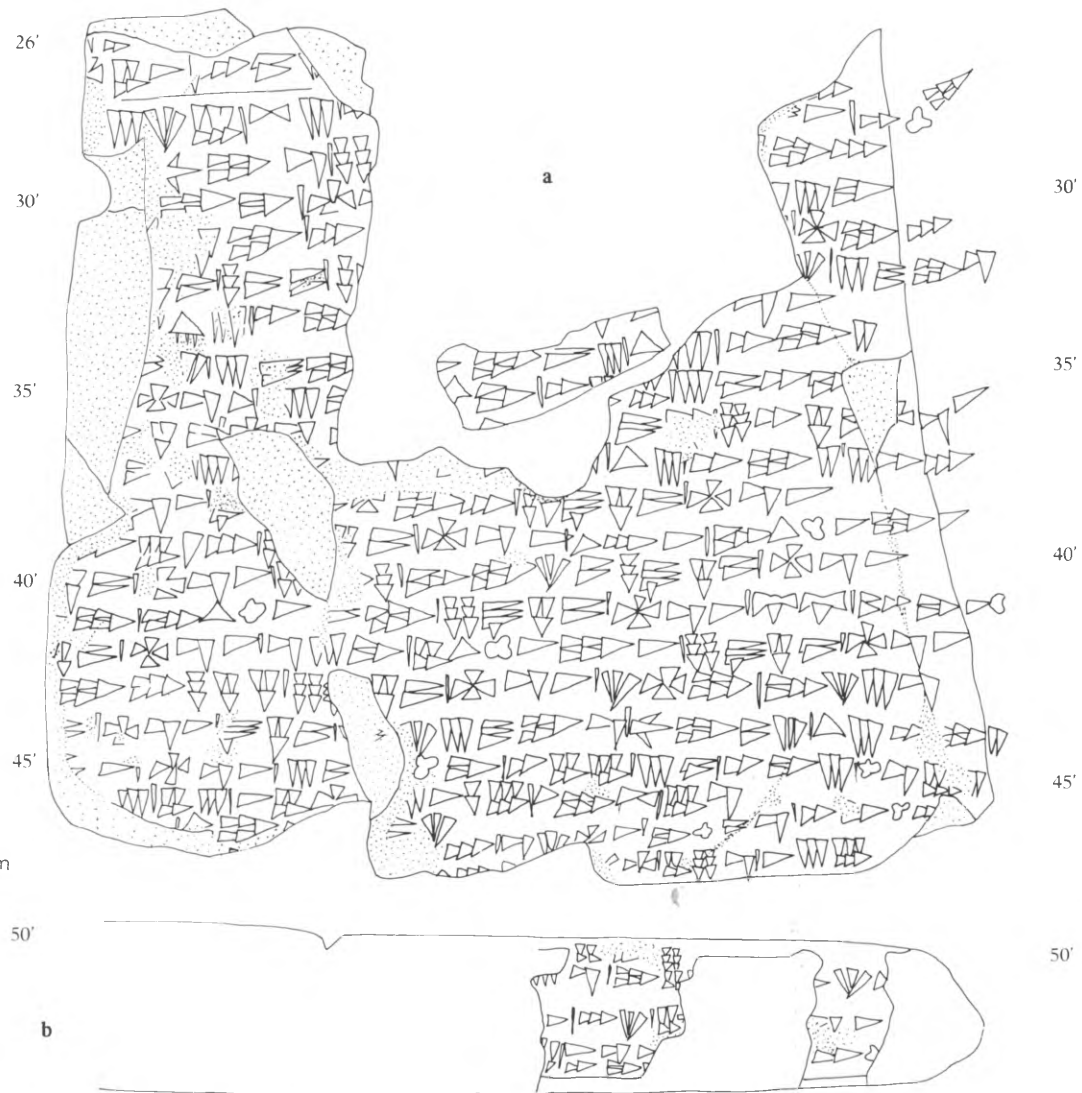


Figure 19 – RS 24.251 : verso et tranche supérieure.

- (45') (20) []p't . hmt . l p [. n]ik . 'abd . l p . 'akl . tmdl
 (46') (21) []l . bl . tñh[]'t zd . 'rq . dm
 (47') (22) [] . 'r 't [. š]pš
 (48') (23) []'t []n . mšht . ktpm . 'aktn
 (49') (24) []'n'r' []'t b ym . tld

Tranche supérieure

- (50') (25) []b'r'y []
 (51') (26) []i]lm . rb'm' []'š'r'
 (52') (27) []t . nš . b'r' []mt []
 (53') (28) []'t . tmt []'k't []
 (54') (29) []'t 'ak'l' []

Remarques textuelles

1) (30) Le premier signe n'est pas {a} (Virolleaud), ni, probablement, {w} (*KTU*) : nous lirions plutôt {n} car on voit trois clous et le premier ne semble pas être surélevé par rapport aux autres. Le trait de séparation qui suit est certain (manque sur la copie et chez Virolleaud), ainsi que le {b} qui vient ensuite (la copie et la translittération dans *Ugaritica V* sont fautives). Le trait de séparation avant {h} et le {l} à la fin de la ligne sont certains : les trois clous du {l} sont visibles (la copie et la translittération sont de nouveau fautives).

2) (31) Nous doutons que le premier signe visible soit {r'} (*KTU*), car l'angle est inattendu : le {c} dans ce texte a souvent la forme étalée du texte 2, dont le bord inférieur a la forme d'un «V» inversé et arrondi. Il est plus facile de donner raison à *KTU* pour le troisième signe, {t} dans *KTU* (nous n'arrivons pourtant pas à certifier la lecture et un astérisque nous paraît nécessaire selon leurs propres conventions de présentation).

Virolleaud avait raison pour la lecture {ilm} au milieu de la ligne : le clou vertical et le bord inférieur du clou inférieur horizontal du {i} sont visibles, aussi bien que les bases des trois clous du {l}. L'avant-dernier signe de la ligne est certainement {m} : une partie du clou horizontal est visible.

3) (32) Le premier signe de la translittération de Virolleaud devrait être {r'}, et non pas {c} (trois clous du {r'} sont visibles).

La lecture après {p'i} : le premier signe commence certainement par un clou horizontal (et non pas oblique, comme sur la copie) et une base de trait de séparation est visible devant le signe commençant dans la lacune, qui doit donc être {a} (la base du trait est trop proche du début du signe suivant pour permettre la lecture {n}). La lecture {p'i't' [.] 'a'dm} de *KTU*, modifiée en {p'i't' . 'a'dm}, peut donc être qualifiée de presque certaine.¹²

¹² Le {t} proposé par Astour pour le signe qui vient après {i} (*JNES* 27 [1968], pp. 29, 33) semble exclu par manque d'espace : le {t} qui se trouve au début de la ligne 5 occupe 11 mm, tandis qu'ici le trait de séparation se trouve à 9 mm du début du signe en question.

4) (33) Entre *yfk* et (*r*¹ npbl) il y a à peu près 12 mm, soit assez de place pour un trait de séparation et un signe. Du signe suivant la lacune on voit trois clous (non pas deux comme sur la copie) et il ne peut donc s'agir que de (h, ²i).¹³

5) (34) Le clou vertical au début de la ligne est trop profond pour être un trait de séparation (comme la copie pourrait laisser croire). Le signe suivant le {t} est certainement (b, d), car on voit le bord gauche des clous vertical et horizontal; on doit préférer (b) à cause de l'espace disponible dans la lacune.¹⁴

Aucun trait de séparation n'est visible avec certitude après le second (p_zr) (Virolleaud en indique même deux), et le signe suivant, que tout le monde a lu (w), pourrait être en fait (r).

6) (35) Le premier signe est certainement (*r*^q): il en reste trop pour être lu comme un (z). Le {t} est presque entier, et si caractéristique que l'astérisque de *KTU* est superflu.

7) (36) On voit dans la cassure de gauche le bord d'un signe qui se termine par au moins deux clous verticaux ((y, h, s, z)).

Le scribe a dû sursauter en inscrivant le (t) de *hmt* : on y voit deux impressions, mais elles ne sont pas séparées comme le seraient les deux clous d'un (p).

8) (37) Il n'y a pas de trait de séparation dans (km n^cr) (la copie et la translittération dans *Ugaritica V* sont fautives).

9) (38) La place est insuffisante pour qu'on puisse restituer la conjonction w- devant ({ydm^c}) (Virolleaud, *KTU*); le distique semblable qui se trouve à la ligne 11, sans w-, établit que la particule n'était pas nécessaire. Superflu aussi l'astérisque de *KTU* sur le (p) de (špš) : les deux clous sont visibles.

10) (39) Les trois clous du premier (n) sont visibles et l'astérisque de *KTU* est de trop. Il faut donner raison à *KTU* pour la lecture (h, t) après (y) : on ne voit que le bord gauche du clou de gauche et du clou central et il est donc impossible de distinguer entre les deux lectures. Sur le bord droit de cette cassure on voit l'extrémité d'un clou horizontal. Il est peu probable que la lacune ait comporté davantage que ces deux signes.¹⁵

11) (40) On trouve la bonne lecture du début de la ligne dans *KTU*¹⁶ : le (*r*^g) est presque certain, car il n'y a aucun autre signe qui ait l'«aile» qu'on voit dans la cassure tandis que le bord inférieur du clou horizontal est aussi visible. On voit les deux clous de chacun des (z) et le contexte exclut les lectures (y) ou (h_h), théoriquement possibles.

¹³ La lecture (^c) de Astour (ibid., p. 29) est donc formellement exclue.

¹⁴ La lecture (^c) de Astour (ibid., pp. 29, 34) est donc exclue. Le clou horizontal qui suit la lacune est trop long pour être le troisième clou de (n) (ibid.).

¹⁵ De la lecture (y^ch^c[tkl]) d'Astour (ibid., pp. 29, 35), par exemple, le (k) seul remplirait normalement l'espace qui reste après (h).

¹⁶ Astour avait déjà vu les deux (z) (ibid.), mais sans repérer l'«aile» du (g) dont la base figure sur la copie.

12) (41) Le trait de séparation après {[š]gr} est certain. A la fin de la ligne, il y a des traces de deux signes devant {wth} : dans les deux cas on distingue le bord supérieur d'un clou horizontal, situé assez haut sur la ligne générale de l'écriture.¹⁷

13) (42) Du premier signe il ne reste que l'extrémité d'un clou horizontal sur la tablette, tandis que sur le moulage le clou horizontal est mieux conservé : les lectures {t, ʾa, n, w} nous paraissent possibles.

A la fin de la ligne, les extrémités des trois clous du {h} sont visibles (manquent sur la copie et dans la translittération dans *Ugaritica* V).

14) (43) Le {rʾbʾ} au début de la ligne est très probable, mais demande quand même une interrogation, car {d} ne peut pas être matériellement exclu : la cassure est telle qu'en l'état actuel de conservation on ne peut pas être certain de l'absence d'une autre tête de vertical.

15) (44) Il reste des parties de deux clous verticaux (= {rʾʾ} ?) dans le fragment central.

A la fin de la ligne, un signe qui se trouvait devant le {r} et qui comportait deux clous verticaux (le {m} de *KTU* est donc exclu) a été effacé.

16) (45) Les traces au début de la ligne appartiennent peut-être à un {h} : on voit deux clous horizontaux superposés et aucune trace du clou vertical qui serait présent s'il s'agissait de {ʾi}. Le clou suivant ne fait donc pas partie d'un signe et doit être indépendant, c'est-à-dire {t}. Le {ʾa} qui suit le {m} est certain : on voit le bord inférieur des deux clous aussi bien que la base du trait qui le sépare du {m}.

Le fragment central comporte des traces de deux signes (non pas un comme dans *KTU*).

Le {n} qui précède {ʾamr} à la fin de la ligne aussi bien que le {ʾa} du mot {ʾamr} sont certains : le bord supérieur du {ʾa} est conservé tandis que le {n} est presque entier.

17) (46) Au début de la ligne on voit une extrémité de clou horizontal dans la cassure—trop courte pour permettre l'identification du signe. A la fin de ce fragment le bord inférieur d'un clou horizontal est conservé dans la cassure : il ne peut s'agir que de {t, p, h} (le {t} sans astérisque de *KTU* témoigne de trop d'optimisme).

Du {ʾa} de la lecture {a*mr} de *KTU* il ne reste qu'un bout infime du second clou. Du {r}, par contre, et du trait de séparation qui suit, on voit les extrémités inférieures de tous les clous.

18) (47) La trace au début de la ligne mesure 5 mm de long mais on n'arrive pas à l'identifier, car le bord inférieur est tombé dans la lacune et on voit des traces de deux fonds de clou, très rapprochées : ou bien le scribe a sursauté encore une fois (cfr. nos remarques au sujet du premier {t} de la ligne 7), ou bien il s'agit de {k, r} dont l'extrémité droite du premier clou horizontal supérieur n'a pas été tout à fait effacée par le dernier clou.

Le trait de séparation après {tllt} a beaucoup souffert mais nous ne croyons pas qu'il s'agisse d'un effacement intentionnel.

Le {n} de {khn[]} est certain, car les trois clous sont visibles.

Le trait de séparation au début du fragment de droite est certain (manque sur la copie). Par contre, celui que Virolleaud a lu à la fin de la ligne n'existe pas.

¹⁷ La restitution {[bd]wth} d'Astour (ibid.) est donc exclue, tandis que celle de Virolleaud, {[bn]wth} (*Ugaritica* V [1968], p. 580, suivi par Xella, *Testi* I [1981], p. 242), est possible mais loin d'être certaine (le clou est trop haut pour représenter normalement un signe à un seul rang de clous horizontaux).

19) (48) Le premier {y} n'est pas entier, comme sur la copie ; pourtant il reste le côté droit du clou supérieur du premier rang et la lecture est donc presque certaine.

20) (49) La lecture du fragment de droite : les premières traces semblent être des traces de {r} ou de {n}, avec une nette préférence pour le premier, car les clous sont plus espacés que ce qu'on voit d'habitude dans un {n}. Le trait de séparation qui suit est certain. Le {a} est certain (tout le bord supérieur est conservé). Le {m} est probable (on ne voit que la fin du clou horizontal et le haut du clou vertical, sans trace de la jointure entre les deux clous).¹⁸ Le {r} est certain (les cinq clous sont visibles).

21) (50) La base du trait de séparation au début de la ligne manque sur la copie. Le {n} qui suit est certain : les trois clous sont visibles.

22) (51) Du premier signe il ne reste que le clou de droite de {š, d} ; l'absence d'astérisque dans *KTU* témoigne donc de trop d'optimisme, vu l'état de la tablette en cet endroit. Virolleaud n'indique ni ce signe, ni le trait de séparation évident qui suit.

23) (52) La trace d'un clou horizontal au début de la ligne manque sur la copie, aussi bien que les traces après le {n}. Il reste seulement la tête du trait de séparation, suivi d'un clou horizontal, placé haut sur la ligne générale de l'écriture. Le trait de séparation exclut la lecture {bnh* (?) } de *KTU* mais le signe après ce trait pourrait bien être {h} ou {i}. Après cette trace on trouve le fond de la tête d'un clou vertical. La lecture {bn . ʔil[(m)]} est donc possible, sans plus.

24) (53) La trace du trait séparateur au début de la ligne est infime, mais le clou vertical du {h} qui suit est certain et le bord de gauche du clou inférieur se voit aussi. Le {m} est possible, sans plus, car il ne reste pas suffisamment d'éléments du second clou pour qu'on soit certain qu'il s'agit d'un clou vertical.

25) (54) La trace ne peut pas être identifiée.

26') (1) Une trace non-identifiable au début de la ligne.

27') (2) Le premier signe n'est en tout cas pas {t} (*KTU*), mais on hésite entre {h} et {t} : la tête du clou vertical est certaine, mais on ne voit pas de trace certaine du clou inférieur (s'il s'agit de {h}). Le contexte fera peut-être préférer {t} (*tbt nps* « bonté d'âme » ou « l'âme est bonne »). Le {š} de *nps* est presque certain, à cause de l'angle du clou de gauche et du « V » formé par les deux clous d'extrémité (formellement, il pourrait s'agir aussi de {d}).¹⁹

28') (3) La moitié inférieure du {t} du premier fragment est préservée et sa forme caractéristique exclut toute autre lecture.

¹⁸ Le {c} de Virolleaud est en tout cas exclu, car l'angle du signe en question est tout à fait différent de celui du {c}. Astour (ibid., p. 29) a créé ici une ligne : il lit {l} {r} ici et place le mot *nʿr* (suivant la lecture de Virolleaud) à la fin de la ligne suivante.

¹⁹ La lecture du premier signe comme {c} et celle du dernier comme {l} par Astour (ibid., pp. 28, 29) sont toutes les deux formellement exclues.

Le premier signe dans le fragment de droite ne peut que difficilement être {g} (*KTU*) : le bord inférieur est assez bien conservé et on ne voit aucune trace de l'«aile» caractéristique du {g}. On dirait qu'il y a deux extrémités de clou à la fin du signe, que nous ne pouvons pas identifier, mais elles sont trop rapprochées pour faire partie du {g} normal de ce texte.²⁰

29') (4) Si on lit *ḥḥn* à la fin de la ligne, la lecture doit s'inspirer du contexte, car il ne reste qu'une trace infime du {h}.

30') (5) Il reste des traces des cinq clous du premier {r} et l'astérisque de *KTU* est donc superflu. La trace après {rk.h} est une tête de clou horizontal ({t, ʿa, n}, etc.).²¹

La trace devant {lk} dans le fragment de droite est un clou vertical, à l'angle habituel du clou vertical de {m}.²²

31') (6) Le trait de séparation devant {hrn}²³ est entier et on s'étonne qu'aucun des témoins ne l'ait vu. Par contre, la trace devant ce clou est infime.

32') (7) Les deux clous de droite du {s} sont visibles (sur la copie on ne voit qu'un clou vertical).²⁴ Il y a un coin de clou sur le bord droit du premier fragment.

33') (8) Le trait de séparation est en partie visible devant {ʿl}. Le {l} de ce mot *ʿl* comporte quatre clous mais les deux derniers sont endommagés et on n'arrive pas à voir si le scribe a seulement «sursauté» ou s'il a vraiment inscrit quatre clous indépendants.

Du {s} dans le fragment central, on ne voit que la base, et la restitution vient donc du contexte ; de même le {p}, dont on ne voit que le coin inférieur gauche du clou inférieur (manque sur la copie). Par contre, on ne voit aucune trace du {i} qui a dû précéder ces deux signes : seulement la forme de la partie droite du clou horizontal inférieur, dans la cassure.

34') (9) Virolleaud a mal placé les crochets au début de la ligne : le {h} et le {r} sont assez bien conservés.

Le {g} du mot *grpl* devrait porter l'astérisque dans *KTU* : il ne reste aucune trace des «ailes» caractéristiques de ce signe (la ligne oblique qu'on voit dans la copie est ou bien une strie dans la cassure ou bien un reste de la ligne supérieure, car elle est trop en arrière pour être l'«aile» supérieure du {g}).

35') (10) De nouveau Virolleaud a mal placé les crochets : il manque un crochet de gauche au milieu de la ligne. Puisque le {ʿa} de *ʿabd* est parfaitement conservé, il a dû vouloir mettre seulement le {b}

²⁰ La lecture {ʿt} d'Astour (*ibid.*, p. 28), est-elle une faute pour {ʿtʿt} ? En tout cas, la lecture {t} devant le {t} n'est pas impossible, bien que nous ne connaissions pas de {t} dans ce texte qui ait laissé des traces comparables à celles-ci. Le pivotement lors de son exécution produit pratiquement chaque fois un {t} légèrement différent.

²¹ La restitution de *hrn* paraît donc exclue (Astour, *ibid.* pp. 28, 29).

²² Le {ʿ} que la copie a inspiré à Astour (*ibid.*, p. 28) est impossible.

²³ Le clou de droite du {h} est mal copié dans *Ugaritica V* : la tête n'est pas à gauche. L'orientation est normale.

²⁴ Le {g} d'Astour (*JNES* 27 [1968], pp. 28, 29-30) est donc exclu.

entre crochets. Toutefois, même ce {b} est presque certain : les têtes des deux clous verticaux sont visibles, aussi bien qu'une partie du clou inférieur de droite.

Il n'y a pas de trait de séparation dans {lp ʔakl} (la copie et la translittération dans *Ugaritica* V sont fautives). Nous n'avons trouvé aucune trace du {l*} de *KTU*.

36') (11) Le premier signe n'est certainement pas {ʔi} (*KTU*) mais plutôt {ʔa} : la trace est celle d'un seul clou horizontal. Le {h} du mot suivant selon *KTU* doit être une faute de frappe, car les trois clous supérieurs de {h} sont visibles.²⁵ Le {m} de ce mot est certain : les deux clous sont presque entiers. Du {t} il ne reste que la tête.

Du {ʔi*(?) } de *KTU* au milieu de la ligne il ne reste que le bord supérieur d'un clou horizontal. Le trait de séparation dans {yʔasp [...] hmt} est totalement détruit, et sur la tablette, et sur le moulage.

37') (12) Du mot *hrm*, on voit le coin inférieur gauche d'un clou du {h} et le fond d'un clou du {r}.

Du mot suivant, on voit le bord inférieur de deux signes : du {g} avec la forme caractéristique de l'«aile» inférieure, et de deux clous du {r} ; le {p} est tombé dans la lacune et on ne voit que le bord droite du troisième clou du {l}.

38') (13) On voit le bout du dernier clou du {w} devant {hmn}. Les cinq clous du {r} sont visibles et l'astérisque de *KTU* est donc superflu. De même pour le {ʔi} de *yʔisp*, dont les quatre clous sont tous visibles. Nous avons indiqué que le {y} est certain aussi, car tous les clous du premier rang et le clou inférieur du second sont conservés : il ne peut donc s'agir d'aucun autre signe.

39') (14) Le bord gauche du {y} est conservé (manque sur la copie et dans la translittération d'*Ugaritica* V).

40') (15) L'extrémité du dernier clou horizontal du {r} de *yrh* se voit dans la cassure. Le {h} de ce mot est entier et l'astérisque de *KTU* ne s'explique pas. Le trait de séparation que Virolleaud insère dans {w ršp} est fautif (la copiste a raison), ainsi que le {y} du verbe suivant (il n'y a qu'une rangée de clous, et le signe est donc en fait {h}).

42') (17) Du {s} au début de la ligne on voit les trois clous et on s'étonne qu'aucun des témoins qui nous ont précédé ne les ait vu.

43') (18) Le côté gauche du {ʔi} de *yʔisp* se voit sur le bord de la cassure et la lecture {i*} de *KTU* est donc exacte.

Le trait de séparation après {šhr} manque dans *KTU* (la présence du trait est absolument certaine).

44') (19) L'astérisque sur le {ʔi} de {ʔisp} est superflu (*KTU*), les quatre clous étant visibles. Le trait de séparation qui suit est certain (manque dans la copie ; présent dans la translittération de Virolleaud et dans celle de *KTU*). Du mot suivant, le bord gauche du premier clou du {š} est visible, aussi bien que le bout des deux clous du {p} dans le bord droit de la cassure.

²⁵ On trouve {h} dans Xella, *Testi* I (1981), p. 241, qui d'ordinaire suit le texte de *KTU*.

45') (20) La lacune au début de cette ligne n'est pas assez grande pour permettre la restitution {[l'a]n] si on emploie comme critère le nombre de signes qui sont certainement à restituer au début des lignes précédentes. En outre, il est certain que la ligne commence par {[l' t .]} (non pas {[l'a]n], comme l'a pensé Virolleaud²⁶; le {t} figure déjà sur la copie); le signe qui précède ce {t} est probablement {p}: on voit l'extrémité droite des deux clous (manquent sur la copie), bien que la surface de la tablette soit usée en cet endroit. Le trait de séparation est certain, malgré son absence sur la copie. Ainsi la restitution {[p]as]pt . hmt) de *KTU*²⁷ s'appuie sur de bonnes bases épigraphiques (le {p} mériterait quand même un astérisque).

Le trait de séparation dans {p]akl . hmdl} est certain (manque dans la translittération de Virolleaud).

46') (21) Du signe devant {t]zd} il reste un clou vertical entier et le bord droit d'un autre: lire donc {s, l}. Il est peu probable qu'il y ait eu un signe (autre qu'un trait de séparation) dans la lacune entre le {h} et le {s, l}: si on lit le signe de droite comme {l}, il ne reste au total qu'environ 5 mm de libres devant ce {l}, c'est-à-dire, trop peu pour le signe à restituer, auquel doit s'ajouter l'espace vide de chaque côté du signe.²⁸

La lecture des signes suivants est certainement {t]zd}, non pas {p]azd}: il y avait un défaut dans l'argile au milieu du bord inférieur du {t} qui a laissé un petit trou en cet endroit, mais il est certain qu'à l'origine ce signe ne comportait qu'un clou.

La lecture {r]q . dm} est certaine (contre celle de Virolleaud {r . qdm}). Il est possible que le scribe ait posé un trait de séparation après {r}, car on voit l'extrémité d'un petit trait en dessous du premier clou du {q}²⁹; mais si oui (et le «si» est nécessaire, car il n'y a aucune trace de la tête du trait de séparation au-dessus du {q}), il a tout de suite effacé le trait en plaçant le premier clou du {q} par-dessus.

47') (22) Il n'y a pas assez d'espace pour la restitution de Virolleaud: {r]q q[dm d(?)sp]š}. Celle de *KTU* ({r]q* [.š]p*š}) est beaucoup plus vraisemblable. Nous ne pouvons pas certifier la présence du {q}, car on ne voit que le coin supérieur gauche d'un clou horizontal, mais du {p} on voit l'extrémité des deux clous.³⁰

48') (23) Sur la copie on ne voit pas la trace du fragment de gauche, et le {k} et le {n} à la fin de la ligne sont plus entiers que la copie ne le laisserait croire.³¹

Nous ne trouvons pas les traces du {x} de *KTU* au début du fragment central.

²⁶ Suivi par Astour, *JNES* 27 (1968), pp. 29, 31.

²⁷ Voir déjà Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 127, 129; cfr. de Moor, *UF* 9 (1977), p. 366.

²⁸ La restitution de deux signes par Astour, *ibid.*, pp. 29, 32, est en tout cas impossible.

²⁹ La copie, où on voit nettement un trait devant le {q}, est fautive: le petit trait descend à peu près du milieu du premier clou du {q}. Cette copie a incité Astour (*ibid.*, p. 29; *RSP* II [1975], p. 312) à garder le premier trait et à enlever le second: exactement le contraire de ce qu'a fait le scribe.

³⁰ La lecture {r]q[d(?)]]š} est donc exclue (Astour, *JNES* 27 [1968], p. 29).

³¹ La copie inadéquate a encore mené Astour à une fausse lecture, {r]t], au lieu de {n} (*ibid.*, pp. 29, 32-33).

49') (24) La première trace n'est probablement pas le {t} qu'on trouve dans *KTU* : il s'agit du sommet d'un clou oblique³² et on doit donc choisir de lire {c}. Du {n} qui suit on voit les trois clous et aucune hésitation n'est donc nécessaire. Dans la lacune on trouve le coin supérieur gauche d'un clou, probablement vertical, et, juste devant le {t}, un clou en biais, comme le clou droite de {š, d}. Il se peut qu'il y ait un trait de séparation après le {t}, mais il est si petit et si près du {t} qu'on peut douter qu'il s'agisse vraiment d'un trait intentionnel (*KTU* indique le trait ; *Ugaritica* V, non).

50') (25) Le deuxième signe semble être {r} : les deux premiers clous inférieurs sont visibles mais le reste est perdu dans la fente. Du {y} suivant tous les clous sont visibles. Après cela la tablette est vide sur deux mm et ensuite vient une cassure qui a laissé quand même le bord supérieur du plan d'écriture ; il ne s'y trouve trace d'aucun signe. Nous croyons, donc, que le {y} était le dernier signe de cette ligne. S'il y avait quelque chose d'écrit, cela devait consister en un trait de séparation suivi de quatre signes au maximum, tous des {t, 'a, n}, etc.³³

51') (26) Du {l*} de *KTU* il reste les bases des trois clous, et du {m*} le début du clou horizontal. De plus, il y a le bout d'un clou horizontal devant le {š} et une tête de clou horizontal après le {š} (c'est-à-dire, le {x} de *KTU*).³⁴

52') (27) Le {x} de *KTU* est une tête de clou horizontal. Le {m} dans le fragment de droite est assez certain parce qu'on voit des traces des deux clous, dans la formation très caractéristique du {m}.

53') (28) Du premier signe on ne voit que deux clous et on ne peut donc exclure {š} en faveur du {l} (comme on a fait dans *KTU*). Le troisième signe après le trait de séparation semble être un {t} endommagé (*KTU*) plutôt que {c} (comme on voit sur la copie).

Dans le fragment de droite, il s'agit ou bien de {'k' t}, ou bien de {'t t}. Il n'y a pas de séparation entre les deux clous horizontaux, comme on s'attendrait à le trouver s'il s'agissait de {'t t}, et nous préférons donc y voir un {k}³⁵ dont les premiers clous ont été laissés presque entiers quand le dernier a été apposé (cette forme de {k} est typique dans ce texte).

54') (29) Le premier signe est {š, d}.³⁶ Du {l} à la fin de la ligne, il ne reste que le bord gauche du clou de gauche.

³² Rappelons que le {t} dans ces textes n'a pas le profil net d'un clou oblique, car le scribe l'exécute en faisant pivoter le stylet, sans l'enlever entièrement de l'argile.

³³ Le {š 'r'} que nous plaçons à la ligne suivante appartient certainement à cette ligne-là et non pas à celle-ci (Virolleaud n'a pas mis ces signes dans sa translittération ; Astour, *JNES* 17 [1968], p. 29, les place dans cette ligne-ci).

³⁴ Il n'y a certainement qu'une tête de clou et la lecture *špš* est donc exclue (Astour, *ibid.*).

³⁵ Le {'a} qu'on voit sur la copie est moins probable, pour deux raisons : 1) on ne laisse pas le premier clou du {'a} aussi long que les premiers clous du {k} ; 2) il est possible que le bord inférieur du clou supérieur du {k} soit conservé le long de la cassure (on ne voit pas de trace précise mais la forme y est). La longueur des clous semble aussi exclure la lecture {n} (Astour, *ibid.*).

³⁶ Le {b} d'Astour (*ibid.*) semble être le résultat d'un télescopage du clou vertical de la ligne précédente et d'un clou oblique que la copiste a placé ici.

Traduction ³⁷

- (1) (30)
 (2) (31) les dieux nombreux
 (3) (32) dans sa/ses main(s) . . . les tempes de l'homme
 (4) (33) il mord . . . voici
 (5) (34) bon, la gueule de silex, la gueule du coupeur, la gueule du serpent
 (6) (35) morsure/celui qui mord, ne sait pas, ne comprend pas, ne trouve pas le venin
 (7) (36) le venin lui [fait quelque chose], la destructrice le tord
 (8) (37) Šrgzz pleure comme un garçon,
 (9) (38) [il versera des larmes] comme un jeune homme.
 Šapšu appelle dans les cieux:
 (10) (39) [Pourquoi] es-tu tombé, O [?]
 Pourquoi es-tu tombé dans la défaillance, (11) (40) O Šrgzz?
 (Pourquoi) pleures-tu comme un garçon?
 (Pourquoi) verses-tu des larmes comme (12) (41) un jeune homme?
 En pleurant il répond
 (13) (42) va
 (14) (43) ainsi selon toute la récitation
 (15) (44) Šapšu appelle dans les cieux
 (16) (45) je compterai
 (17) (46) il verse . . . une parole, un mot
 (18) (47) bande comme le pied
 (19) (48) main . . . à l'abîme
 (20) (49) la parole
 (21) (50)
 (22) (51) voici
 (23) (52) fils
 (24) (53) venin
 (25) (54)
 (26') (1)
 (27') (2) «âme»
 (28') (3) voix/tombe . . . endroit/après
 (29') (4) monts . . . [Hô]rānu
 (30') (5)
 (31') (6)
 (32') (7) [re]cueille sur son rivage . . .
 Tu recueilles, Šapšu, sur les montagnes (33') (8) [la nuée],
 Sur la terre du Fort recueille le [venin].
 (34') (9) [Tu recueilles, Šapšu, sur les montagne[s] la nuée,
 Sur la terre (35') (10) [du Fort recueille] le venin.
 De la gueule de [celui qui mord] détruis,

³⁷ D'après certaines lignes de ce texte, l'on peut dire que la forme du texte était poétique. Cependant nous ne proposerons pas d'analyse poétique parce que l'état du texte ne permet pas les restitutions suffisantes pour établir une structure poétique. Même là où les restitutions ne sont pas tout à fait arbitraires elles sont assez importantes pour décourager vocalisation et analyse détaillées (voir notre commentaire sur les lignes 10-12, 32'-38'). Seules les lignes 38'-42' permettent des restitutions à peu près certaines, et ces lignes sont tellement répétitives que la forme est évidente. Nous agencerons notre traduction en lignes poétiques là où c'est possible.

- De la gueule de celui qui dévore] (36') (11) [(détruis) le mal (?)].
 Que [ʔilu (ou : le dieu ?)] recueille le venin,
 Que les di[vi]ns recueillent le venin.
 (37') (12) [Tu recueilles, Ša]pšu, sur les montagne[s] la nuée,
 Sur la terre du Fort (38') (13) [recueille le venin.
 ʔI [lu] et Ḫōrānu recueilleront le venin,
 (39') (14) [Baʕlu] et Dagan recueilleront le venin,
 ʕAnatu wa ʕAštartu (40') (15) [recueilleront le venin,
 Yarihu et Rašap recueilleront le venin,
 (41') (16) [ʕAštaru] et ʕAštapiir recueilleront le venin,
 Zizu wa Kamātu (42') (17) [recueilleront le venin,
 Milku dans ʕAštartu recueillera le venin,
 (43') (18) [Kuṭa]larru wa Ḫasīsu recueilleront le venin,
 Šaḥru wa Šalimu (44') (19) [recueilleront le venin.
 Recueille, Šapšu, sur les montagnes la nuée,
 Sur la terre (45') (20) [(du Fort)³⁸ tu recueilles le venin.
 De la gueule de [celui qui] mord détruis,
 De la gueule de celui qui dévore (détruis) le mal (?).
 (46') (21) elle/tu ne fera(s) pas croître le suintement de sang
 (47') (22) suinterne[nt de Ša]pšu
 (48') (23) destruction, les épaisseurs je romprai
 (49') (24) au jour où tu/elle enfantera(s)
 (50') (25) gras
 (51') (26) dieux nombreux
 (52') (27)
 (53') (28) rolmpt
 (54') (29) mange/dévore

Commentaire

(2) (31) [ʔil'm . rbm . n[il]]mr

Il est dommage que ce passage soit en si fâcheux état, car il pourrait nous faire savoir qui sont ces ʔil'm rbm : s'agit-il des dieux qui sont nommés au verso, donc des «grands dieux»,³⁹ ou s'agit-il des «dieux nombreux», que nous avons cru pouvoir, en expliquant le texte 6, identifier avec les ancêtres défunts des rois d'Ougarit ? Puisque la phrase vient seulement au début et à la fin (ligne 51') du texte actuel, on pourrait voir ici de nouveau un cas de consultation (n'oublions pas que le ʔadn ʔil'm rbm était le «consulteur», non pas le «consulté» dans le texte 6), où le fait de la consultation serait rapporté au début et le résultat à la fin. Mais ce n'est qu'une hypothèse qu'un nouveau texte pourra renverser. Il ne s'agit en tout cas pas du «seigneur des dieux nombreux» que nous avons vu dans le texte 6, du moins selon l'état actuel de la tablette.

³⁸ Voir la remarque textuelle et le commentaire sur Pan à la ligne 35'.

³⁹ Ainsi Loretz, *UF* 12 (1980), p. 290 et n. 30, qui voit donc un sens différent ici par rapport au texte 6 (là il s'agissait des «großen vergöttlichten Ahnherren, Könige und Heroen»). La nouvelle orientation du recto/verso lui permettra-t-elle d'assimiler la phrase dans RS 24.251 au sens du texte 6 ?

Pour le mot suivant, on a pensé au sens de «lier, enfermer»⁴⁰ et au sens de «sandales».⁴¹ Quant au second sens, il est peu probable que l'on puisse restituer (n^cl[m]) ici, car la haste du {m} devrait se voir sur la surface de la tablette dans l'endroit vide devant l'arête du bord (voir la longueur de la haste du {m} sur le bord de la tablette, tout de suite après). On peut penser, donc, ou bien à une forme féminine ((n^cl[t]), qui pourrait correspondre au mot qui précède *'ilm rbm* et dont *mr* serait le complément d'objet direct («elle X les dieux nombreux, elle lie/enferme l'amertume»⁴²), ou bien à une forme masculine, dont *[-]mr* serait sujet—pour combler la lacune le mot *'amr* vient tout de suite à l'esprit, car il se trouvera plus loin dans ce texte : «le *'amr* lie».⁴³

(3) (32) []r' []r's . bdh . ydrml [p'i' r' . 'a'dm

Astour⁴⁴ se réfère au sens précis en arabe de la racine *drm* «souffrir de la chute des dents»; Dietrich, Loretz, et Sanmartín⁴⁵ préfèrent la racine *ndr* «vouer». Astour pensait que les signes suivants pouvaient être décomposés en *p* «bouche» et un autre mot—évidemment la «chute des dents» convenait bien à ce mot. Mais la lecture {p'i't' . 'adm}, au sens de «tempes de l'homme», est assez vraisemblable et on se demande où faire figurer la chute de dents (ou le voeu).

(4) (33) []r' 'it [] . yšql . ytk[-]r' npbl . hn

Dans *yšql* sommes-nous en présence de la racine *šql* «prendre, porter»⁴⁶ ou du *Šaphel* de *ql* «tomber»? Le verbe suivant, dans ce contexte doit être l'imparfait de *ntk* «mordre».

A la fin de la ligne, lire peut-être ('h'n p bl) «voici la bouche de la destruction» (*hinna pū buli*). Si cette restitution et cette division sont les bonnes, il faudra voir un second stique similaire qui s'étendait sur la ligne 5 (*hn . . .*).

(5) (34) []r' t' b't . p zr . p zr r' . p nhš

La présomption que nous sommes ici en présence d'une répétition en toutes lettres d'un même mot *pzr*⁴⁷ et l'erreur de certains spécialistes sur la lecture du deuxième signe⁴⁸ ou sur les

⁴⁰ Astour (*JNES* 27 [1968], p. 33) pensait au verbe *n^cl*, avec le sens d'«enfermer, fermer à clé».

⁴¹ Xella, *Testi* I (1981), pp. 244, 249.

⁴² Cfr. ici le texte 6.

⁴³ Plutôt le sujet que le complément d'objet direct («les dieux nombreux ont lié le *'amr*»), car, d'après l'usage du participe au début du texte 7 (et peut-être au début des textes 1 et 3 aussi), on ne s'attendrait pas à une forme verbale au parfait si tôt dans le texte. De plus, le *'amr* est une force bénéfique plus loin dans ce texte et on ne voit pas pourquoi les dieux nombreux l'aurait lié.

⁴⁴ *JNES* 27 (1968), p. 33 (suivi par Xella, *Testi* I [1981], pp. 244, 249).

⁴⁵ *UF* 7 (1975), p. 130.

⁴⁶ Greenfield, *UF* 11 (1979), pp. 325-27.

⁴⁷ Voir Astour, *JNES* 27 (1968), pp. 33-34, qui en fait une répétition de la même forme; Xella, *Testi* I (1981), p. 249, pense à une *figura etymologica*.

⁴⁸ Virolleaud (*Ugaritica* V [1968], p. 576) et Astour (*JNES* 27 [1968], pp. 29, 34) transcrivaient {t}.

rapports entre les signes {t} et {z} en général,⁴⁹ ont conduit certains à interpréter ces signes comme une forme de la racine *pṭr* «fendre, ouvrir»⁵⁰ et peut-être à une fausse lecture ({pṣr . w} au lieu de {pṣrr}). Mais la clarification de la situation épigraphique⁵¹ ne permet plus désormais de proposer une étymologie avec /ṭ/ pour un mot qui comporte /z/ sans une argumentation détaillée (il est bien entendu que nos normes étymologiques ne tiennent pas toujours et aucune étymologie n'est exclue *ab initio*). L'absence d'étymologie claire pour un mot *pṣr* nous fait penser que nos signes doivent être divisés en *p* + *ṣr* «bouche de . . .», comme *p nḥṣ* «bouche du serpent» à la fin de la ligne. Le fait que le signe qui précède *p nḥṣ* ressemble plutôt à {r} qu'à {w}⁵² nous fait penser qu'il s'agit de deux formes de la racine *ṣrr*,⁵³ soit deux noms communs («silex-1», «silex-2»), soit un nom commun suivi d'un participe : *pū ṣurri pū ṣāriri pū naḥaši* «la bouche de silex, la bouche du 'coupeur', la bouche du serpent», c'est-à-dire deux expressions métaphoriques pour le serpent qui mord, suivies de la phrase explicite.

(6) (35) / ʾr q' . nṭk . l yd' . l bn . l pq ḥmt

Il est difficile d'interpréter les trois formes avec *l-* de la même façon sans les considérer comme des parfaits⁵⁴ ou des participes,⁵⁵ mais le contexte lacunaire ne permet ni de conclure sur ce point ni de savoir si le *l-* est négatif (Astour) ou emphatique (Dietrich, Loretz, Sanmartín, et Xella). Pourtant, la ligne suivante semble décrire l'effet néfaste du venin sur une personne mordue, et le sens négatif doit donc primer. Si c'est vrai, l'analyse des formes verbales comme étant au parfait est aussi à préférer, car l'adverbe *l-* précède normalement un parfait—bien qu'il puisse porter, comme particule générale de négation, sur toutes les catégories de mots. Le sens de «trouver, obtenir» pour le verbe *pq* est bien établi par les textes ougaritiques de présages, où on trouve l'expression *mlkn l ypq ṣph* «le roi n'aura pas de postérité».⁵⁶

⁴⁹ Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 103-8.

⁵⁰ Sanmartín, *UF* 11 (1979), p. 724, n. 24; Xella, *Testi* I (1981), p. 249.

⁵¹ Freilich et Pardee, *Syria* 61 (1984), pp. 25-36.

⁵² Il n'est pas absolument nécessaire que les formes soient différentes : notre explication selon la division *p* + *ṣr* ne comporterait pas plus de répétition que la répétition de *pṣr*, et on pourrait toujours penser à une différence d'Ablaut (on trouve en héb. biblique deux mots pour le silex, *ṣar* et *ṣōr*). Ainsi l'expression *p ṣr p ṣr w p nḥṣ* est possible, mais épigraphiquement moins sûre.

⁵³ Jusqu'à présent on connaît deux homographes *ṣr* : 1) la préposition fréquente *ṣr*, probablement une forme dérivée de la racine *ṣhr* (cfr. *UT*, §19.1047); 2) *ṣr* «rocher, falaise, montagne», racine *ṣwr* (RIH 78/20: 4; Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 [1980], pp. 346, 350). *ṣr* «silex», racine *ṣrr*, constituerait donc un troisième homographe.

⁵⁴ Astour, *JNES* 27 (1968), p. 33.

⁵⁵ Est-ce l'analyse qui est sous-jacente à la traduction de Xella (*Testi* I [1981], p. 244 : «certo conosce, certo comprende, certo trova»)? Dietrich, Loretz, et Sanmartín parlent de *l-* + impératif (*UF* 7 [1975], p. 130) mais traduisent comme si les trois formes étaient à la troisième personne (p. 128).

⁵⁶ Voir notre édition dans *AfO* 33 (1986), pp. 117-47. Ce sens semble mieux convenir que le sens de «dévorer» (*TO* [1974], p. 214) ou «boire» (*UT* [1965], §19.2029) qu'on donne à l'autre racine *pq*—à moins qu'il ne s'agisse d'un traitement qui consiste à sucer le venin de la morsure (cfr. Johnstone, *Ugaritica* VII [1978], p. 119).

(7) (36) [*l'nh . hmt . w t'btnh . 'abdy*

Pour le verbe *t'btnh*, Astour pensait à la racine arabe *t'b* «être fatigué»,⁵⁷ Dietrich, Loretz, et Sanmartín à la racine hébreu *'bt* «tordre, tisser».⁵⁸ Le suffixe *-nh*, c'est-à-dire avec *-n-*, fait préférer l'explication comme imparfait, sans absolument exclure l'autre possibilité. Le sens de «tordre» convient évidemment très bien à l'action du venin dans la personne mordue. Si la restitution de la ligne suivante doit se fonder sur la ligne 10 (39), ce vers-ci doit se terminer par *'abdy*, ce qui semble en faire le sujet (comme tous les commentateurs l'ont vu), puisque *t'btnh* comporte déjà un complément d'objet direct.

(8) (37) [*lr . šrgzz . ybky . km n'r*

La restitution reconnue est {[npl b š]r}, à cause de la ligne 10 (39), où on trouve *md' nplt b šr* «pourquoi es-tu tombé dans le *šr*?». On a expliqué *šr* d'après le contexte, «apoplexie»⁵⁹ ou «rigidité».⁶⁰ On pourrait aussi penser à un mot comme «défaillance», apparenté à l'acc. *šurru* «tomber, se prosterner».⁶¹ Il doit y avoir un jeu de mots entre ce *šr* et le nom de la personne qui y tombe, mais, du point de vue littéraire, y tombe-t-il parce qu'il a ce nom ou a-t-il le nom parce qu'il y est tombé? Astour a donné au nom un sens positif, «l'enfant choisi»⁶² mais on pourrait également penser à un sens négatif, comme «la défaillance s'installe» (cfr. *gzz* «s'attacher à», etc., en arabe).

(9) (38) [*ydm' J'k'm . šgr . špš . b šmm . tqr'u*

L'association de *špš* et du verbe *qr'* constitue le premier point commun entre ce texte et le texte 7; dans ce dernier texte c'était la *phlt* qui appelait le Soleil—RS 24.251 semble rapporter plutôt ce que le Soleil a proclamé dans une situation semblable. Dans le cas présent, il ne semble pas s'agir d'une demande d'intervention, mais d'une intervention même de la part du Soleil.

(10) (39) [*lnplt . y' . md' . nplt . b šr*

Peut-être à restituer avec une expression interrogative, suivie d'un vocatif : «Pourquoi es-tu tombé, O [—]?» (*y-* particule du vocatif). Il y a de la place pour quatre signes dans la lacune au début de la ligne et *md'* seul ne suffirait donc pas à la combler.⁶³ Dans une lettre on trouve deux fois la forme *mnd'*⁶⁴; pourrait-on penser à une alternance des deux formes dans RS 24.251? Pour la

⁵⁷ JNES 27 (1968), p. 34.

⁵⁸ UF 7 (1975), p. 130; suivis par Xella, *Testi I* (1981), p. 249. Le parallèle étymologique en hébreu biblique pour cet *hapax* en ougaritique n'a quand même pas le sens de «lier», comme les savants cités le laissent entendre.

⁵⁹ Astour, JNES 27 (1968), p. 34, avec référence à l'arabe *swr*, qui signifie la «montée» d'un narcotique dans la tête, non pas la «descente» de la personne intoxiquée.

⁶⁰ Dietrich, Loretz, et Sanmartín, UF 7 (1975), p. 130, avec référence à l'héb. *šrr*, qui dénote la force et non la faiblesse.

⁶¹ AHw, p. 1285.

⁶² JNES 27 (1968), p. 34.

⁶³ La restitution, qui n'est possible que si les signes étaient très espacés, est de Dahood (*RSP III* [1981], p. 101).

⁶⁴ RS 17.139: 10, 11 (*PRU V* [1965], texte 9; = *KTU 2.34*); voir *AfO* 31 (1984), pp. 226-28, 230.

restitution des deux signes partiellement préservés nous n'avons trouvé que *tp*, nom commun qui est uniquement collectif en hébreu biblique («les enfants»), un sens qui ne conviendrait pas ici.

Notre explication du mot *šr* se trouvera plus haut, commentaire sur *šrgzz*, ligne 8.

(12) (41) [š]r^gr . bkm . y^{ny}[]r¹[]r¹wth

Vu le fait que le jeune homme pleurait, il n'est pas hors de propos que *bkm* soit l'infinitif adverbial de *bky*,⁶⁵ plutôt que la particule homographe.⁶⁶

(13) (42) []r¹nn . bnt yš[] . []r^h'lk
bnt yš[] rappelle bnt q^h' wšt b bt dans texte 6 : 8-9.

(14) (43) []r^b . kmm . l k^r'[]r^m'sp[r]

Il s'agit, sans aucun doute, d'une directive pour une répétition au cours de la récitation, mais l'état du texte ne nous permet pas de saisir ce qu'il faut répéter par la parole ou par l'action. Au début, restituer une forme du verbe *tb* «revenir (sur)», comme dans CTA 32 I 27; 4 V 104; 19 tranche latérale gauche. La place dans la lacune serait bien occupée par ([w₁]b) (= CTA 4 V 104).

(15) (44) [šp]š . b šmm . t^{qr}'u . r¹[]r¹-rt

Šapšu doit être le sujet du verbe, car il n'y a pas suffisamment de place dans la lacune pour restituer la préposition *l*, qui serait complément d'objet indirect de *tqr*'u. Le mot après le verbe «appeler» pourrait fournir ou bien le complément d'objet indirect (restituer la préposition *l*-), ou bien le début du discours de *Šapšu*.

(16) (45) []r^h't^m . 'a^mnn[]r¹[]n . 'amr

'amn[] serait plutôt un verbe (l'imparfait de *mny* «compter», par ex.) que le nom de la divinité égyptienne.

(17) (46) []r¹ l ytk bl^t'[]r^m'r¹ . hwt

Dériver *ytk* de *ntk* «verser»? Restituer {'a^mr . hwt} «une parole, un mot» ou «je dirai un mot»?

(18) (47) []r¹ . šllt . k hn[] . k pⁿ

Virolleaud a déjà proposé le sens de «bande de prêtres», d'après l'arabe *šallat*.⁶⁷

(19) (48) []y . yd . nšy . r¹[]š . l mdb

Malgré les efforts de van Zijl,⁶⁸ le sens de *nšy* reste tout à fait obscur. Le *mdb* pourrait bien être l'«abîme» que nous avons déjà rencontré dans le texte 3 (les eaux fraîches souterraines). Il

⁶⁵ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 580; Astour, *JNES* 7 (1968), p. 35; Xella, *Testi* I (1981), pp. 244, 249.

⁶⁶ Aartun, *Partikeln* I (1974), pp. 6-7; II, p. 13; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 128, 130; Cunchillos, *AEPHER* 89 (1980-81), p. 332.

⁶⁷ *Ugaritica* V (1968), p. 580; cfr. Astour, *JNES* 27 (1968), p. 35; Xella, *Testi* I (1981), pp. 244, 250. Le sens de «piller» que van Zijl voulait voir ici (*UF* 7 [1975], p. 511) est exprimé par *šll* dans le texte ougaritique du genre *šumma izbu* (voir notre édition dans *Afo* 33 [1986], pp. 117-47); la racine *šll* qui correspondrait au verbe *šll*, «détruire», en sud-arabique n'est donc pas encore attestée dans un contexte sûr en ougaritique.

⁶⁸ *UF* 7 (1975), pp. 510-12.

ne reste aucune trace du signe qui précédait le ([š]) et il est donc impossible de savoir si c'est Šapšu qui était mis ici en rapport avec l'abîme.⁶⁹

(20) (49) []h . mḥlpt[]rʾ . ʾaʾmʾr

Le contexte lacunaire ne permet pas de certitude quant à l'identification de *mḥlpt* ici avec les mêmes signes en CTA 19 II 82, où le sens «tresses»⁷⁰ est suggéré par un contexte un peu plus clair. En théorie, il pourrait s'agir ici de «celle(s) qui fait/font changer» (participe D de *ḥlp*).

(21) (50) [] . nʿlm . ʾ[...]

Il est vraisemblable que *nʿlm* se rapporte à *nʿll* à la ligne 2, comme tous les commentateurs l'ont pensé. Rappelons, pourtant, que la restitution *nʿll[m]* présente des difficultés épigraphiques à la ligne 2 et qu'il ne s'agit donc pas de la même forme du mot, s'il s'agit bien du même mot.

(27') (2) []rʾbt . npʾšʾ[]rʾ

Voir notre remarque textuelle pour la lecture possible *ḫbt npš* «bonté d'âme» ou «l'âme est bonne».

(28') (3) []l šd . ql . ʾl[]rʾt . ʾaʾr

l šd = «au champ» ou «à (la divinité) šd ?». Il est facile de voir dans *ql*, surtout au début d'un paragraphe, le sens de «message»⁷¹ qu'il avait dans le texte 7. Mais il est tout aussi facile d'y voir le verbe «tomber»; il s'agirait alors de celui qui pleure selon la première rubrique ou d'un autre individu qui serait venu selon le texte tellement lacunaire de la deuxième rubrique.⁷²

(29') (4) []grm . y[]rʾrn

(30') (5) []rk . ḥʾ[]rʾlk

La lecture (*ʾḫʾrn*) à la fin de la ligne 29' est possible, sans plus⁷³; mais cette même lecture n'est pas possible au milieu de la ligne suivante (voir les remarques textuelles). On trouve le nom divin conservé en entier à la ligne 31'. Il est évident, d'après la ligne 31' seule, que *Ḫôrānu* joue un rôle déjà ici, avant son assimilation à la liste des dieux aux lignes 38'-44'; mais de quel rôle s'agit-il? L'état du texte ne permet même pas de dire si le rôle est positif ou négatif, suffisant ou insuffisant,⁷⁴ de guide, d'instructeur, ou d'éclaireur (conduit-il le souffrant auprès de Šapšu?). Le

⁶⁹ Van Zijl, *ibid.*, prenait cette restitution pour une donnée établie.

⁷⁰ Ainsi, pour RS 24.251. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 580; Astour, *JNES* 27 (1968), p. 35; Xella, *Testi* I (1981), pp. 244, 250.

⁷¹ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 577: «voix».

⁷² Astour, *JNES* 27 (1968), p. 29; Xella, *Testi* I (1981), p. 243.

⁷³ L'adverbe «certamente» (Xella, *Testi* I [1981], p. 246) est donc trop fort pour la ligne 29' et il faut préférer «tentatively» (Astour, *JNES* 27 [1968], p. 29).

⁷⁴ Le fait qu'il est assimilé aux autres dieux plus avant dans ce texte semble écarter l'interprétation négative, mais non pas celle qui verrait dans ses actions ici une insuffisance comme celle des autres divinités du texte 7. Nous serions quand même étonné de voir une aussi grande ambiguïté sur le rôle de *Ḫôrānu* dans ces deux textes.

clou vertical devant {lk} à la fin de la ligne 30' indique qu'il s'agirait plutôt d'un mot qui porte le suffixe pronominal -k, que du verbe *hlk*.⁷⁵ La même analyse se recommande donc pour [*lrk*.

(31') (6) [*lsr . nl* *l' . hrn*

Selon Astour⁷⁶ et Gaster,⁷⁷ cette ligne raconte qu'on lie le serpent (*y'a* *lsr nl* *hš* l); il n'y a pas d'indice épigraphique ni pour, ni contre ces restitutions.

(32') (7) [*lsp . hph . h' . t'isp . špš . l hrm*

(33') (8) [*grpl*. 'l . 'ar[s . l'an . 'il'rp' . h]mt

(34') (9) [*t'isp . špš . l hr[m .]'gr'pl . 'l . 'arš*

(35') (10) [*l'an . 'isp . hmt . l p[. n]tk . 'abd . l p 'ak[l]*

(36') (11) [*lmdl . y]'a'sp . hm't' . l' . h]m . y'asp [.] hmt*

(37') (12) [*t'isp . špš . l 'hr'[m .]'gr'[p]' . 'l . 'arš . l'an*

(38') (13) [*'isp . h]mt*

On a vu dans *hp* le mot «rivage», déjà connu du texte 'nt (CTA 3 II 7)⁷⁸; s'il s'agit bien de ce mot et si le verbe précédent (probablement une forme de la racine 'sp, le mot clé du verso de ce texte) s'y rapporte, *hp-* est peut-être à l'accusatif pour indiquer où l'on recueille le venin.

Dans la seconde partie de cette ligne commence la description de l'action du soleil. L'état de la tablette nous empêche de connaître, cette fois-ci, le vocabulaire exact que le poète a employé. Ceux qui ont osé reconstituer ces vers ont préconisé la répétition sans relâche du verbe 'sp,⁷⁹ mais puisque le verbe exprimant l'action de Šapšu n'est conservé dans les lignes 32'-38' qu'une fois (ligne 33') on pourrait penser à un parallélisme plus classique, avec alternance de deux verbes. Devant le manque d'indices formels, nous conservons la répétition du verbe 'sp.⁸⁰ Mais il reste la difficulté de la restitution du verbe au début de la ligne 32'. Quatre formes verbales sont attestées : l'imparfait G *y'isp* (lignes 38'-43'), l'imparfait D *y'asp* (ligne 36'),⁸¹ l'impératif G 'isp (ligne 44'), et le participe G⁸² (ou le parfait G ou D) [*as*]/pt (ligne 45'). Sauf dans le dernier cas, les formes qui indiqueraient le genre des participants ont disparu (le verbe qui a pour sujet 'Anatu wa 'Aftartu à la ligne 40', et les formes possibles de l'imparfait dont Šapšu est sujet : lignes 32', 34', 37'). Dans le premier vers adressé à Šapšu, distique qui revient trois fois dans les cinq premiers vers de ce passage, nous restituons la séquence *t'isp*-'isp deux fois pour des raisons d'espace : à la ligne 33', il n'y a pas assez d'espace, ni pour la restitution ([*t'il'rp'*]) ni pour ([*'al'rp'[t]*]), et à la ligne 35' il n'y a pas assez

⁷⁵ Xella, *Testi* I (1981), p. 246.

⁷⁶ *JNES* 27 (1968), p. 29.

⁷⁷ *JANES* 7 (1975), p. 42.

⁷⁸ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 577; Astour, *JNES* 27 (1968), p. 29; van Zijl, *JNSL* 4 (1975), pp. 82-83.

⁷⁹ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 577; Astour, *JNES* 27 (1968), pp. 28-29; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 127; Xella, *Testi* I (1981), p. 241.

⁸⁰ Nous nous demandons quand même si la répétition *verbatim* du vers dont Šapšu est sujet et qui doit, à ce qu'il semble, être restitué dans les lignes 32'-35' ne serait pas une faute.

⁸¹ Sanmartín, *UF* 9 (1977), pp. 261, 262; Verreet, *UF* 15 (1983), p. 238.

⁸² S'il s'agit du participe, l'espace ne permet pas la restitution [*m'as*]/pt (participe D).

d'espace pour restituer *l'an* et l'une des formes longues du verbe *'sp*. L'impératif semble donc s'imposer pour la seconde place dans le vers. Par contre, les indices pour la première forme verbale du vers ne sont pas uniformes : à la ligne 32' on ne sait pas ce qui précédait le verbe *'sp* dans la lacune ; à la ligne 34' on s'attendrait à une forme longue, à cause des restitutions longues au début des deux lignes suivantes, tandis qu'à la ligne 37' l'espace disponible est le même que pour *'isp* à la ligne 38'. Nous avons suivi ces indices malgré leur faiblesse et n'avons donc pas restitué la ligne de la même façon dans ces trois cas. En tout cas, le vers semble prendre une forme différente (*l'p't*) dans sa quatrième manifestation, aux lignes 44'-45' et, de plus, *'isp* est à la première place dans ce vers. Il semble s'agir dans ce dernier cas du phénomène bien connu d'inversion d'éléments poétiques à la fin d'une structure poétique, c'est-à-dire de chiasme dans une *inclusio*.

Pour le sens de *l'hrm*, l'accord devient unanime : le sens est «sur les montagnes», ou «des montagnes»,⁸³ non pas «pour dissiper».⁸⁴

La restitution de *grpl* à la ligne 33' est universellement reconnue, ainsi que le sens et l'étymologie (≅ l'héb. *ārāpel* «nuage»). Le problème est littéraire : pourquoi a-t-on employé un mot qui signifie «nuage/brouillard» comme parallèle pour *hmt*, qui signifie d'abord «chaleur» et ensuite, sens métaphorique, «venin» ? Même au sens littéral, le parallélisme serait antonymique, non synonymique. Les savants qui ont étudié ce texte ont prêté peu d'attention à ce point. Blau et Greenfield, pourtant, ont donné une explication du vers qui semble satisfaire au problème littéraire : «...just as the sun removes the fog from the mountains, so shall it remove from on earth the strength of venom...».⁸⁵ Autrement dit, nous sommes en présence d'une comparaison, au contraire de celle du texte 3, *non*-explicite. Notre restitution des formes du verbe *'sp*, que nous avons élaborée avant de relire l'explication de Blau et Greenfield, peut y contribuer : si la première forme est à l'imparfait, on peut l'interpréter comme un indicatif. Le jeu entre cet indicatif et l'impératif qui suit peut donc constituer l'expression de la comparaison : «tu recueilles (d'ordinaire)...(donc) recueille (maintenant)» = «(comme) tu recueilles...recueille».⁸⁶

À la ligne 35' le mot *l'an* est restitué après *'ars* à l'instar de la phrase *'l'ars l'an* à la ligne 37'. Par contre, la place manque pour la restitution ([*l'an*]) au début de la ligne 45'—s'agissait-il d'une formule différente par rapport à celles des lignes 35' et 37', ou d'une faute de scribe (qui a peut-être, remarquons-le bien, corrigé sa faute sur la marge gauche de la tablette, aujourd'hui disparue) ? Les avis sont très partagés sur le sens du mot et sur sa fonction dans la phrase. Virolleaud divisait

⁸³ Blau et Greenfield, *BASOR* 200 (1970), p. 14 ; Dahood, *Or* 39 (1970), p. 378 ; idem, *RSP* I (1972), p. 173 ; sens jugé «obviously correct» par Rainey, *JAOS* 94 (1974), pp. 190-91 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), pp. 127-29 ; de Moor, *UF* 9 (1977), p. 367 ; idem, *OTS* 24 (1986), p. 10 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 243.

⁸⁴ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 577 ; cfr. Astour, *JNES* 27 (1968), pp. 30, 31.

⁸⁵ *BASOR* 200 (1970), p. 14 (nous discuterons dans la remarque suivante le problème du mot «strength» dans ce contexte). Cfr. Johnstone, *TGUOS* 26 (1975-76), pp. 55-56 ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 115 (avec une autre interprétation de la seconde ligne du vers et aussi du sens de la comparaison) ; et Caquot, *SDB* 9 (1979), p. 1391 : «Il semble que tous les dieux, à la suite de Horon, collaborent maintenant à la collecte du venin et que cette opération soit comparée sinon assimilée à celle de la déesse solaire rassemblant l'humidité pour former les nuages». L'image paraît être plutôt la dissipation que l'amoncellement des nuages, mais à part cette réserve, l'analyse littéraire est très proche de celle que nous préconisons. De Moor (*OTS* 24 [1986], p. 10) a cité comme parallèle littéraire pour les nuages porteurs de venin l'association de la brume et du poison dans l'*Enuma Elish* babylonien (V 51) ; dans le texte babylonien c'est Mardouk qui agit mais dans ce même contexte (ligne 45) il s'agit de l'établissement de la divinité solaire, Šapaš.

⁸⁶ Le participe ou le parfait dans la dernière répétition du vers (44'-45'), indiquerait-il que l'action, malgré l'impératif qui occupe la première place dans ce vers, est considérée comme terminée ?

l'ʾan et traduisait «Où est le venin?». ⁸⁷ Astour suivait la division de Virolleaud, avec la traduction «does not weaken». ⁸⁸ Gray ⁸⁹ et Blau et Greenfield ⁹⁰ pensaient plutôt à la racine *l'y* et donnaient au nom *l'ʾan* le sens «power/strength». L'interprétation de ce mot dans le contexte proposé par ces trois savants n'est en tout cas pas valable, car ils pensaient que *l'ʾan* pouvait être lié directement au mot *hmt* pour donner une expression comme «la force du venin». Mais l'association n'était possible qu'à la ligne 45' (20) où précisément la lecture {[l'a]n} n'est plus recevable (voir notre remarque textuelle)—à la ligne 38' (13) la lacune est loin d'être comblée par le {h} de {[h]mt} et la restitution {[ʔisp h]mt} s'impose donc là aussi. Dietrich, Loretz, et Sanmartín ont accepté ce sens du mot *Pan*, lié au mot *ʾarš* («vom starken Land»). ⁹¹ De Moor a pensé à une nouvelle division des signes: lire *Paʾat*, au lieu de *Pan*, et traduire «be strong». ⁹² Dietrich et Loretz, en revenant sur le texte, ont donné au mot le même sens, mais cette fois-ci comme un titre de *Šapšu*, «Mächtiger». ⁹³ Ce sens de «pouvoir» est attrayant en partie parce que nous avons vu un mot *l'ʾan* avec ce sens dans le texte 2: 24'-25' (lignes 22'-23' aussi, partiellement restitué). Nous nous demandons s'il ne faudrait pas avancer davantage, au-delà de l'interprétation de Dietrich et Loretz, et traduire «la terre du Fort». L'explication du terme serait: allusion à *ʾAlpiyānu Baʿlu*, dont un autre titre est *zbl bʿl ʾarš* «le Prince, seigneur de la terre». Voici pour l'explication philologique. Qu'en est-il de l'explication littéraire, qui est beaucoup plus difficile? Nous avouons ne pas voir pourquoi dans ce texte on aurait choisi cette façon de qualifier la terre. *Baʿlu* ne joue ni dans ce texte (pour qu'il y figure il faut la restitution au début de la ligne 39'), ni dans le texte 7, un rôle spécial, rien sinon une mention, mention due surtout à son rang dans le panthéon officiel (voir notre explication de la liste de noms divins dans le texte 7). Mais dès qu'on quitte l'appui philologique déjà cité, pour chercher à attacher le qualificatif à une autre divinité, par exemple à *Hōrānu*, candidat littérairement plus attrayant, on verse dans l'arbitraire, car nous ne connaissons aucun indice signalant que *Hōrānu* portait ce qualificatif. En tout cas, ni «la terre de la force», ni le titre masculin de «fort» appliqué à *Šapšu*, ne nous paraît la meilleure explication de l'usage, et un autre point de référence divin nous semble plus probable.

Du vers *l p ntk ʾabd // l p ʾakl ʾmdl* (lignes 35'-36', 45') les quatre dernières lettres constituent la grande difficulté, en partie parce que l'on ne sait pas s'il s'agit d'un mot ou deux. Il est certain qu'il n'y a pas de trait de séparation entre ces signes au seul endroit où ils sont conservés en contiguïté (ligne 45'): la tablette est en parfait état entre le {m} et le {d} et il n'y a aucune trace du

⁸⁷ *Ugaritica* V (1968), p. 577; ainsi Aartun, *Partikeln* I (1974), p. 2; II (1978), p. 37.

⁸⁸ *JNES* 27 (1968), pp. 30-31 (*ʾan* < *ʾwn*).

⁸⁹ *Ugaritica* VII (1978), p. 83.

⁹⁰ *BASOR* 200 (1970), p. 14.

⁹¹ *UF* 7 (1975), pp. 127-29; ainsi, sans enthousiasme, Xella, *Testi* I (1981), pp. 243, 246.

⁹² *UF* 9 (1977), pp. 366-67 (*l'aʾat* serait à normaliser *laʾʾat* —corriger le texte pour créer une monstruosité orthographique ne nous semble pas constituer la meilleure méthode).

⁹³ *UF* 12 (1980), pp. 169-70. Nous ne comprenons pas la pertinence pour notre texte de la référence à *AHw*, pp. 1158-59, avec la remarque que le *Šamšu* accadien pouvait porter des épithètes masculines («Zur Kennzeichnung und Beschreibung der Sonne mit maskulinen Nomina im Akk. . . »), car le *Šamšu* accadien est masculin, tandis que la *Šapšu* ougaritique est féminine (cfr. *AHw*, p. 1176). Donc il est tout à fait normal d'employer des noms masculins comme titres de *Samsu*, mais c'est moins attendu—sans pour autant être impossible—dans le cas de *Šapšu*.

trait. On a interprété ces quatre signes comme formant un mot,⁹⁴ ou deux, avec des sens assez variés pour chacun des deux.⁹⁵ En raison de l'absence du trait de séparation dans un texte qui en fait largement usage, on peut préférer l'interprétation des signes comme formant un seul mot—mais nous n'avons pas de nouvelle interprétation à présenter.

La restitution *ʾilhm* dans la ligne 36' est vraisemblable, comme nous l'avons dit dans notre remarque textuelle. Par contre, il n'y a pas assez de place pour le mot *ʾilm*⁹⁶ dans la lacune précédente: il y a de la place pour deux signes, non pas trois.⁹⁷ Y aurait figuré *ʾil*, comme nom commun: «que (chaque) dieu recueille»? Ou *ʾil* y aurait-il figuré comme nom divin: «que *ʾIlu* recueille, et ensuite que les autres divinités recueillent»? Si cette dernière analyse est juste, le vers sert de résumé de la liste qui suivra. Il sera clair dans les deux cas que *ʾilhm* (si la restitution est juste) désigne «les dieux» en général et non pas une catégorie d'entre eux.

Lignes 38'-44'. L'impératif adressé à *Šapšu* à la ligne 44' est une indication assez significative que le verbe *yʾisp* de ce passage est à interpréter comme inaccompli, plutôt que comme accompli. Il s'agit donc d'une invitation adressée à ces divinités, ou, peut-être, d'une description de leur action habituelle (cfr. notre interprétation de la forme restituée *tʾlśr* comme décrivant l'action habituelle de *Šapšu*). La suite et la fin du texte sont trop endommagées pour pouvoir déterminer laquelle de ces interprétations est la bonne. Il n'est pas impossible que le verbe *ʾsp*, adressé à ces divinités qui étaient dépeintes en charmeurs de serpents dans le texte 7, dénote une technique de charmeur qui consiste à faire cracher au serpent son venin.⁹⁸ Cet aspect de la structure du texte pourrait donc ressembler à la structure du texte 7, mais la comparaison cette fois-ci serait en faveur de *Šapšu*: les autres divinités recueillent le venin comme le font les charmeurs, *Šapšu* le recueille aussi abondamment que l'action du soleil ramassant le brouillard matinal. La faille dans cette interprétation, c'est de faire voir *Hôrānu* comme l'artisan d'une action insuffisante, parce que c'était justement lui qui a surpassé les autres divinités et leurs actions insuffisantes selon le texte 7, et parce qu'il s'est déjà manifesté ici à la ligne 31' (mais, il est vrai, dans un rôle inconnu), c'est-à-dire en dehors du contexte de la liste. Peut-être faut-il voir dans la structure littéraire de RS 24.251 l'expression d'une action commune des divinités; ce serait donc une présentation du problème du venin ophidien tout autre que celle du texte 7, où l'on voyait une glorification de *Hôrānu* seul et aux dépens des autres divinités. *Šapšu* serait donc celle dont l'action dissipatrice est prise comme modèle, tandis que *Hôrānu* serait élevé dans ce contexte particulier au plus haut niveau du panthéon, à cause

⁹⁴ Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 83: «destructive» (≅ hébr. *šmd* + -l élatif); Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 129: «Gift?», étymologie inconnue (cfr. nouvel avis de Dietrich et Loretz, *UF* 12 [1980], pp. 169-70); Xella, *Testi* I (1981), pp. 243, 246-47 (≅ l'accadien *šuddulu*, *šum/ndulu* «sehr weit, überaus geräumig» [*AHW*, p. 1259]).

⁹⁵ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 577: *īm* = «botte d'herbe sèche», *dl* «pauvre»; Astour, *JNES* 27 (1968), p. 31: *īm* = «pluck», *dl* ≅ *hmt*, étymologie inconnue; Johnstone, *Ugaritica* VII (1978), p. 115-16: *īm* = «then», *dl* «was insolent»; de Moor, *UF* 9 (1977), pp. 366-67: *īm* = «devastation», étymologie inconnue, *dl* = «snatch away» (< *ndl*); Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), pp. 169-70, acceptent l'analyse proposée par de Moor, en ajoutant une étymologie pour *īm*, l'héb. *šmm*, qui évoque la destruction et le fait d'être dévasté, en ruines.

⁹⁶ Astour, *JNES* 27 (1968), pp. 28, 31; Dietrich et Loretz, *UF* 7 (1975), pp. 127, 129.

⁹⁷ Le calcul est assez certain puisque la lacune se limite à cette espace: il ne s'agit pas d'une partie d'une grande lacune. Cfr. la translittération de Xella, *Testi* I (1981), p. 241.

⁹⁸ R. et D. Morris, *Men and Snakes* (1965), p. 145; cfr. Astour, *JNES* 27 (1968), p. 18.

de sa puissance spéciale d'extirpateur de venin (déjà connue du texte 7). Le fil conducteur de la structure littéraire du texte 7 serait le motif du héros, celui du texte 8 serait l'idée de coopération entre les «grandes puissances» parmi les divinités.

L'alignement des ressemblances et des différences entre la liste des divinités dans les textes 7 et 8 proposé par Xella⁹⁹ est plus clair que celui de Dietrich et Loretz.¹⁰⁰ Pourquoi ces derniers font-ils figurer *Šapšu* au début de la liste dans RS 24.251 et non à la fin? —les formules qui lui sont adressées précèdent et suivent la liste proprement dite. Et pourquoi *Hôrānu*, dont le nom apparaît certainement à la ligne 31', figure-t-il seulement comme partenaire de *ʾIlu* (ligne 38')? Il nous semble plus utile de séparer la liste des divinités qui se trouvent aux lignes 38'-44' et de comparer cette liste aux douze premières rubriques du texte 7, comme Xella l'a fait. Cet alignement fait ressortir que la structure de RS 24.251 est tout simplement différente de celle du texte 7 (ce qu'on avait déjà compris), c'est-à-dire premièrement que la liste consiste en neuf rubriques au lieu de douze, deuxièmement que *Šapšu* joue un rôle principal, et non secondaire comme dans le texte 7, et troisièmement que le rôle de *Hôrānu* dans RS 24.251 est différent du rôle de «star» qui lui a échu dans le texte 7. Pourtant son rang dans RS 24.251 est certainement plus important qu'habituellement dans la mythologie ougaritique, où il n'apparaît que très rarement, parce qu'il figure dans cette liste au plus haut niveau, c'est-à-dire à côté de *ʾIlu*, et que son rôle ici n'est pas limité à celui de simple figurant sur la liste. Sa présence hors de la liste nous incite à nous demander pourquoi l'auteur a fait figurer *Hôrānu* aussi sur la liste. Ne serait-ce pas pour montrer que pour la maîtrise des serpents, *Hôrānu*, qui normalement ne s'élève pas au rang de *ʾIlu*, est ici au premier rang?¹⁰¹ En plus de cette explication «théologique», il y a l'explication structurale : les divinités de ce texte sont nommées par paires : il fallait à *ʾIlu* donc un partenaire. Ces deux raisons ont dû jouer ensemble et ont empêché de reléguer *Hôrānu* au niveau de *Dagan*, par exemple, si on avait joint *Baʿlu* à *ʾIlu*, ou au niveau de *Milku*, la seule divinité solitaire de la liste. L'état de la tablette, qui ne nous permet pas de savoir ce que *Hôrānu* faisait lors de son apparition à la ligne 31', ne fournit pas de données suffisantes pour qu'on puisse aller au-delà de ces réponses au fond assez simplistes.

Les différences les plus importantes dans la structure des listes des textes 7 et 8 sont : 1) le manque d'indication sur le lieu d'habitation dans RS 24.251 (sauf dans le cas de *Milku*); 2) le remplacement de *ʿAttartu* par *ʿAttaru wa ʿAttapar* ; et 3) la mention du lieu d'habitation de *Milku*. La première s'explique par le fait que ce texte n'est pas structuré autour d'un message à porter et la troisième par le fait que *Milku* était entouré par des couples de divinités et il n'y avait donc pas de voisin isolé qui pouvait lui servir de partenaire.¹⁰² En tout cas, la formulation claire du texte 7 montre qu'il ne s'agit pas d'un usage bizarre de la préposition *b*, dans le sens d'«avec» ou «auprès de», comme quelques-uns l'ont cru.¹⁰³ Le remplacement de *ʿAttartu* (de Mari) par *ʿAttar wa ʿAttapar* est plus difficile à expliquer. On sait d'après les anthroponymes d'Ougarit que *ʿAttar* était une divinité

⁹⁹ *Testi I* (1981), p. 247. Cet alignement ressemble beaucoup à celui de Virolleaud (*Ugaritica V* [1968], p. 578), sauf que celui-ci n'avait pas compris le sens de l'adjonction marginale dans le texte 7 et donc la place de *ʿAttartu* dans la liste.

¹⁰⁰ *UF* 12 (1980), p. 169.

¹⁰¹ Ainsi Astour, *JNES* 27 (1968), p. 32.

¹⁰² Ainsi déjà Astour, *JNES* 27 (1968), p. 32; *RSP II* (1975), pp. 313-14.

¹⁰³ Virolleaud, *Ugaritica V* (1968), p. 570; Gray, *Ugaritica VII* (1978), p. 91 + n. 64 (voir aussi les références dans notre commentaire sur *yfb b ʿttrt* dans le texte 2: 2). Cfr. Margulis, *JBL* 89 (1970), p. 294: «'Moloch' son of Astarte».

populaire—au contraire de *ʿAttartu*, qui ne figure pas dans les noms propres.¹⁰⁴ Mais *ʿAttapar* est connu à Ougarit uniquement par ce texte et par deux textes rituels, dans l'un desquels la forme du nom est *ʿtpr*.¹⁰⁵ Le couple figure donc uniquement dans le culte officiel d'Ougarit et dans ce texte para-mythologique, qui a dû ressortir au même milieu que les textes rituels,¹⁰⁶ chaque fois joint à *ʿAttaru*. On trouve dans les textes d'Ebla le nom divin *ḏAš-da-GIBIL*,¹⁰⁷ qui, à la lumière du nom divin ougaritique *ʿtpr/ʿtpr*, doit certainement être lu *ḏAš-tá-pil*.¹⁰⁸ Ce rapport avec une vieille divinité syrienne fait penser à la divinité mâle Ištar de Mari,¹⁰⁹ ce qui nous ramène à *ʿAttartu* de Mari. *ʿAttartu* aurait-elle été remplacée dans RS 24.251 tout simplement parce que la structure demandait une paire, que la paire où figurait *ʿAttartu*, c'est-à-dire *ʿAnatu wa ʿAttartu*, y avaient déjà figuré, et que *ʿAttaru wa ʿAttapar* formaient une paire connue dans le culte d'Ougarit dont les résonances historiques et géographiques étaient semblables à celles de *ʿAttartu* de Mari?¹¹⁰

(46') (21) [] l . bl . tbh[] r' tzd . 'rq . dm

(47') (22) [] . 'r r' [. š] pš

Les lectures (tzd), au lieu de {ʿazd}, et de {'rq . dm}, au lieu de {'r . qdm} font disparaître «ʿAzd, ville de l'est» que d'aucuns ont trouvée dans ces lignes.¹¹¹ Dietrich, Loretz, et Sanmartín avaient déjà corrigé la seconde lecture et ils donnaient à 'rq le sens de «wagon», à partir de l'accadien

¹⁰⁴ Grondahl, *Personennamen* (1967), pp. 113-14.

¹⁰⁵ CTA 36: 4 *ʿtpr* (voir la lecture dans KTU 1.46: 4; cfr. Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 165); *Ugaritica* V (1968), p. 585, texte ougaritique 10: 10 (RS 24.271 = KTU 1.123) *ʿtpr*. Signalons aussi que la divinité choisie pour correspondre à *ʿtpr* dans la version en cunéiformes syllabiques du «panthéon» d'Ougarit était la divinité *ḏaš-ta-bi* (*Ugaritica* V [1968], p. 45, texte suméro-accadien 18: 17) et que cette divinité se trouve dans les textes rituels d'Ougarit en langue hourrite sous la forme *ʿattb* (voir Nougayrol, *ibid.*, pp. 52, 63). On ne peut qu'avec difficulté douter du caractère hourrite de *Aštabi* à l'époque de nos textes, mais on peut douter que cette divinité ait été d'origine hourrite: les données éblaïtes et ougaritiques amènent à croire qu'une seule divinité, peut-être sémite (voir ci-dessous, la note 108), a été reçue par deux groupes ethniques, et la forme du nom a suivi une évolution particulière dans chacun de ces milieux. On voit donc à Ougarit deux formes de la même divinité, deux formes qui étaient probablement comprises à cette époque comme représentant deux divinités différentes (vu l'identification de *ḏaš-ta-bi* et de *ʿAttaru*).

¹⁰⁶ Rappelons que le texte 10 d'*Ugaritica* V a été trouvé dans ce même lot de tablettes, au même point topographique que notre texte 2.

¹⁰⁷ Comme divinité indépendante (ARET IV [1984], p. 267: *ḏAš-da-GIBIL*; ARET I [1985], p. 260: *ḏAš-da-bil*), dans l'anthroponyme *I-ti-ḏAš-da-GIBIL* (ARET III [1982], p. 279: *I-ti-ḏAš-da-bil*), et dans le nom de mois *i t i n f d b a ḏAš-da-GIBIL* (ARET II [1981], p. 130: *ḏAš-da-GIBIL*).

¹⁰⁸ La forme normalisée serait /ʿattapir/, car on trouve à Ebla /l/ > /r/, non pas le contraire (voir, e.g., Archi, *SEb* II/6 [1980], pp. 85, 87). La présence du nom écrit avec (l) une fois à Ougarit, où la confusion de /l/ et /r/ n'est pas courante, pose la question de la voie par laquelle cette divinité est arrivée à Ougarit. La question d'étymologie est encore plus difficile; voir les essais d'explication d'Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 279 (cfr. Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 165).

¹⁰⁹ Cfr. Lambert, *MARI* 4 (1985), pp. 535-37; Bordreuil, *AAAS* 34 (1984), pp. 183-88.

¹¹⁰ Nous préférons ce genre d'explication à celle de Caquot, qui pense à «une hésitation sur la manière de transcrire l'accadien *Ištar*» (*Syria* 46 [1969], p. 248).

¹¹¹ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 578; Astour, *JNES* 27 (1968), p. 32; idem, *RSP* II (1975), p. 312; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 83; cfr. Young, *UF* 9 (1977), p. 311.

erequ.¹¹² Quelque sensée que puisse être cette explication de l'expression *hrš 'rq* «fabricant de 'rq» dans les textes administratifs,¹¹³ on peut à bon droit se demander quel serait le sens de «char de sang». ¹¹⁴ La lecture *tzd* fait encore douter de cette explication de *'rq dm*, surtout si les deux clous verticaux qui se voient encore devant *tzd* sont à compléter pour faire un *l*, car on penserait à un verbe précédé de l'adverbe négatif, peut-être «elle/tu ne fera(s) pas croître le suintement de sang». ¹¹⁵ La référence pourrait être faite au saignement peu abondant qui résulte d'une piqûre de serpent. Mais l'état du texte permet bien d'autres divisions et interprétations.

L'examen de la tablette n'a pas donné grand-chose pour la lecture et l'interprétation du début de la ligne 46' (21). On peut seulement dire que la cassure ne favorise pas la restitution ([q]l) au début de la ligne, car elle s'élève en forme arrondie depuis la base du premier clou du (l) et on devrait voir le coin du (q) si tel avait été le signe. Il y a de la place pour trois ou quatre signes devant ce (l). Il est possible que *bl* ait le même sens que *bl* à la ligne 4 (voir notre commentaire plus haut). Après (tbh) il y a de la place pour un signe étroit, tout au plus ; il est possible que la place ait été occupée par un trait de séparation. Ainsi (tbh[n]) et (tbh[r]), les deux lectures auxquelles on a pensé,¹¹⁶ sont peu probables, sans être impossibles.

A la ligne 47', la lecture {'r'q'} est possible, sans plus (voir la remarque textuelle), et le parallélisme matériel avec *'rq dm* n'est donc pas certain—même si la lecture était certaine il faudrait avoir le texte des deux côtés pour savoir si le mot *'rq* avait le même sens dans les deux expressions.

Si les mots sont bien *'rq špš* et s'ils sont liés, signifient-ils «le suintement du soleil», c'est-à-dire, qui est causé par le soleil (génitif objectif) ?

(48') (23) []n . mšht . kīpm . 'akīn

Bien que nous ne voyions pas de trace explicite du signe qui précédait le premier (n), il reste assez de la tablette pour nous faire douter qu'il s'agissait de (m):¹¹⁷ il reste presque 5 mm de la surface inférieure du plan de l'écriture devant le (n), et on n'y voit aucune trace du clou vertical de (m). Il faut donc penser à un signe qui se termine par un clou horizontal.

mšht pourrait être une forme nominale ou verbale de *√mšh* «oindre»¹¹⁸ ou un nom ou participe de *√šht* «détruire».

¹¹² UF 7 (1975), p. 129 ; l'explication de *'rq* comme signifiant «wagon» se trouve dans UF 5 (1973), p. 107 (non pas dans UF 6, référence indiquée dans UF 7, p. 129), sans discussion de RS 24.251.

¹¹³ Mais cfr. Xella, *Testi I* (1981), p. 248.

¹¹⁴ Dietrich, Loretz, et Sanmartín (UF 7 [1975], p. 129) expliquent que le «chariot du soleil» (ainsi restituent-ils la ligne suivante) aurait été «chariot de sang» à cause de sa couleur (ainsi Sanmartín, UF 12 [1980], p. 336, n. 15). Voir les réserves de Xella, *Testi I* (1981), p. 248 (cfr. idem, *Sangue* [1981], p. 122, note 55^{bis}).

¹¹⁵ *tzd* < *zyd* «augmenter» (transitif et intransitif en arabe) ; *'rq* «suer, suinter», commun en arabe levantin (Barthélemy, *Dictionnaire* [1935-69], pp. 523-24). Cfr. Luc 22 : 44 : *καὶ ἐγένετο ὁ ἰδρῶς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος*.

¹¹⁶ Virolleaud, *Ugaritica V* (1968), p. 576 ; Astour, *JNES* 27 (1968), pp. 29, 32 ; Gray, *Ugaritica VII* (1978), p. 83.

¹¹⁷ On a proposé la lecture [*šm*]n : Virolleaud, *Ugaritica V* (1968), pp. 576, 578 ; Dahood, *Or* 45 (1976), p. 358 ; Xella, *Testi I* (1981), pp. 241 (avec point d'interrogation).

¹¹⁸ Virolleaud, *Ugaritica V* (1968), p. 578 ; Astour, *JNES* 27 (1968), p. 32 ; Dietrich et Loretz, UF 7 (1975), p. 129 ; Dahood, *Or* 45 (1976), p. 358 ; Xella, *Testi I* (1981), p. 244.

Le sens de «sorciers»¹¹⁹ pour le mot *kṭpm* est maintenant démenti par RIH 78/20 : 9 *kšpm*, car là le contexte est complet et il est certain que le mot est un terme relevant de la sorcellerie.¹²⁰ L'obscurité de RS 24.251 ne permet pas de voir dans les deux mots des variantes et il faut donc voir en *kṭpm* un mot apparenté à l'arabe *kṭp*, qui indique «l'épaisseur» et «le rassemblement, la foule». Dans ce cas, le mot suivant, *ʾakṭn*, serait à dériver de la racine *nkṭ* (plutôt que de *kṭf*,¹²¹ qui indique aussi «l'épaisseur») avec le sens de «rompre, détruire» qu'on trouve en hébreu mishnique et en arabe (et non le sens de «mordre» qui est celui de l'araméen) : «les épaisseurs (allusion à la nuée *grpl*) je romprai».¹²² Étant donné que la ligne 47 se termine au milieu de la tablette, on peut prendre la ligne 48 pour le début d'un nouveau paragraphe, et la forme *ʾakṭn* pour un élément de la réponse de *Šapšu* à l'invitation à recueillir la nuée et le venin.

(49') (24) [*ʾr'nʾʾ[ʾr' t b ym . tld*

La présence ou l'absence du trait de séparation entre le {t} et le {b} (voir la remarque textuelle) complique l'interprétation : il s'agit ou bien d'une promesse que le jour de la naissance sera bon (*t b ym tld*), ou d'une forme temporelle, «au jour où tu/elle donnera(s) naissance» (*b ym tld*). Dans les deux cas, cette forme semble indiquer un autre lien avec le texte 7, c'est-à-dire le souci pour les petits, ici la naissance, dans le texte 7 la santé de la progéniture (*bnwṭh*, ligne 62).

(50') (25) [*ʾbʾrʾy[]*

√*bry* «manger», signe de santé, donc de l'intervention bénéfique de *Šapšu* ?

(53') (28) Lire {ʾl' . tmt} «elle/tu ne mourra(s) pas» ?

Interprétation générale

Une interprétation vraiment générale est entravée par le fait qu'on ne connaît que des fragments du texte original. D'après ceux-ci il peut s'agir d'une consultation de la part des *ʾilm rbm*, ou auprès d'eux, groupe que nous avons, avec beaucoup d'hésitations, identifié dans le texte 6 comme les rois défunts d'Ougarit. Il est parlé de morsure (*yṭk*, ligne 4) et de serpents (*p nḥš*, ligne 5), d'un certain *Šrgzz* qui pleure comme un enfant, et de *Šapšu* qui interroge ce dernier sur sa conduite. Sa réponse manque. A la fin de cette première rubrique se trouve la directive rédactionnelle de répéter quelque chose (tombé dans la lacune) à chaque récitation.

Au début de la deuxième rubrique *Šapšu* appelle dans les cieux, mais le contenu et celui à qui l'appel était adressé n'ont pas été conservés. Le début du verso est aussi en très mauvais état.

¹¹⁹ Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 578 ; Astour, *JNES* 27 (1968), p. 32 ; Dietrich, Loretz, et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 129 ; Dahood, *Or* 45 (1976), p. 358.

¹²⁰ Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 (1980), pp. 346-50. Xella, *Testi* I (1981), pp. 244, 248-49, cite ce texte de Ras Ibn Hani et donne à *kṭp* le même sens qu'à *kšp* (c'est-à-dire «sorcier»).

¹²¹ Astour, *JNES* 27 (1968), p. 32.

¹²² La dérivation d'un verbe *kṭy* «fortifier» proposée par Dietrich, Loretz, et Sanmartín (*UF* 7 [1975], p. 129) constitue une interprétation qui est à l'opposé de la nôtre.

Ensuite vient l'appel adressé à *Šapšu*, qui s'étend sur cinq vers, et un appel simplifié adressé à dix-sept autres divinités comprenant des paires (huit couples et *mlk b 'ttrt*) : l'appel demande que ces divinités recueillent le venin et une partie de l'appel plus long adressé à *Šapšu* lui demande de détruire le *tmdl* (mot inconnu). L'invocation à *Šapšu* est répétée en deux vers suivant les neuf lignes consacrées aux autres divinités. Cette section se termine par deux lignes plus courtes que les lignes alentour, mais sans trait de séparation horizontal (du moins sur la partie conservée de la tablette).

La dernière section contient peut-être la réponse de *Šapsu*, si *'aktn* en constitue un élément. Cette réponse porte sur la naissance (*ym tld*, ligne 49') mais tous les autres éléments ont disparu dans les lacunes.

Il ne nous reste donc pas les données nécessaires pour proposer une comparaison suivie entre RS 24.251 et le texte 7. On peut dire que, à l'exception de *'um phl phlt*, les protagonistes principaux sont les mêmes mais que les rôles ont changé : *Šapšu* n'est pas simple messagère et *Hôranu* n'est pas au centre de l'histoire. Les divinités invoquées sont les mêmes, à l'exception de *'Attartu* de Mari (remplacée par *'Attaru wa 'Attapar*), que celles du texte 7, mais, telle que la tablette est conservée, il n'y a aucune indication de l'insuffisance de leur intervention—cette conclusion est affirmée par la présence de *Hôranu* dans la liste même. En plus de ces personnages bien connus, il y a le mystérieux *Šrgzz*, dont la plainte à la première rubrique a lancé l'action mais qui ne revient pas. Serait-ce cette plainte qui est à répéter selon la formule *kmm l kl mspr* (ligne 14)? Si oui, *Šrgzz* jouerait un rôle parallèle à celui de la cavale dans le texte 7.

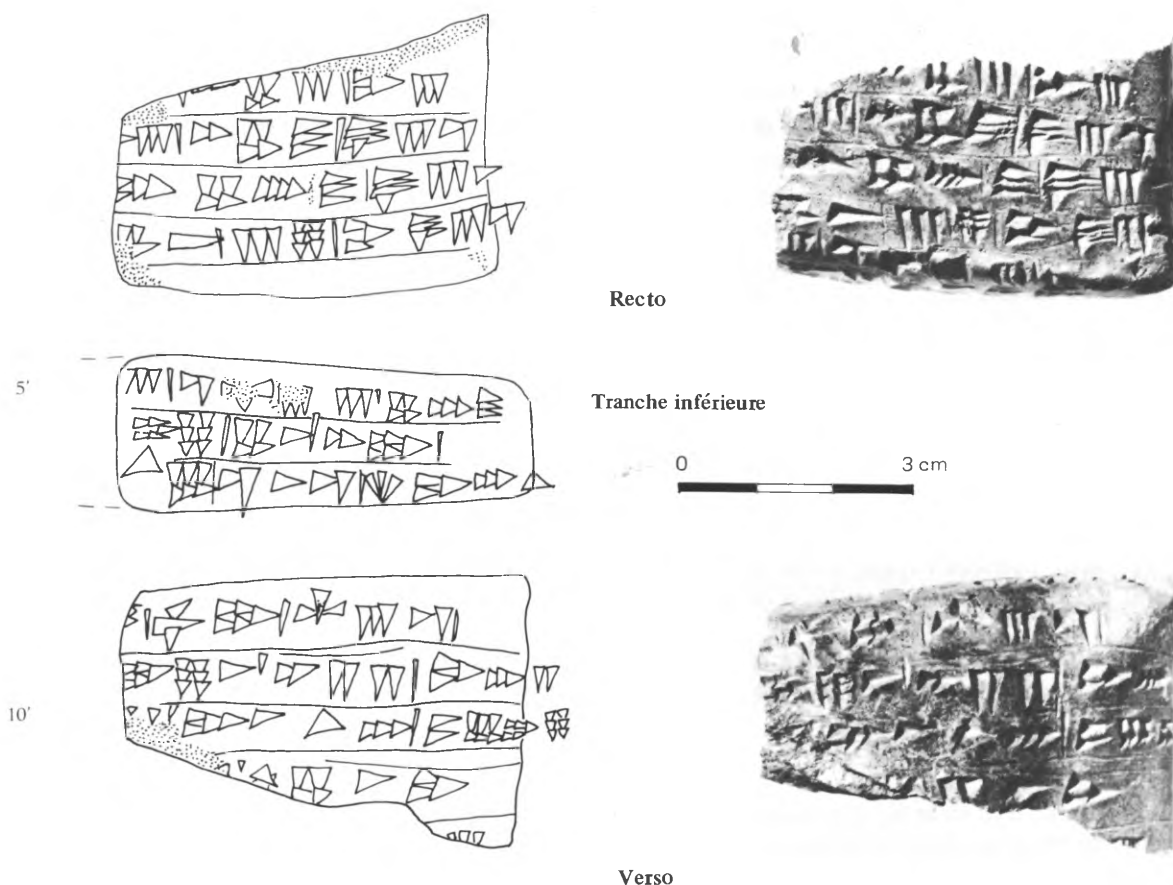


Figure 20 – RS 24.263.

Chapitre IX

ON DEMANDE UN PALAIS

RS 24.263 = *Ugaritica* VII, pp. 64-67 = *KTU* 1.117 = DO 6603

Dimensions : hauteur 3,8 cm ; largeur 5,3 cm ; épaisseur 3,2 cm

État : Coin inférieur droit dont la largeur actuelle, d'après la forme de la tablette et d'après les restitutions dans les lignes 2-6, constitue moins de la moitié de la largeur originale. Si la largeur originale était d'environ 15 cm, la hauteur était d'environ 22 cm ; et la tablette, si la totalité du verso était inscrite, aurait porté une cinquantaine de lignes. L'écriture ressemble à celle du texte 3, au point que nous avons suggéré au chap. III que les deux tablettes pouvaient être de la même main.¹

Lieu de trouvaille : «Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies», point topographique 3784, représenté sur le dépliant dans *Ugaritica* VII, après la page 154, et ici en tête du volume, comme se trouvant à l'est de l'extrémité sud du petit mur de refend, à 3 m 45.² Voir Courtois, *supra*, «Le contexte archéologique».

Texte

(1') [klnyn . qšh] . nbl . kl

(2') [nyn . nbl . ksh . 'any . l yšh . tr . l'p'i'l . 'abh . 'il m

(3') [lk . d yknnh . yšh . 'aṛt .]w bnh . 'ilt

(4') [w šbrt . 'aryh . wn . 'in .]bt . ly . k 'ilm

Tranche inférieure

(5') [w ḥzr . k bn . 'aṛt . mṭb . 'i]l . mṣll . bnh

(6') [mṭb . rbt . 'aṛt . ym . mṭb . pḏlry . bt . 'ar .

¹ Il ne s'agit probablement pas de deux fragments d'une même tablette, à cause de la différence d'épaisseur.

² Au même point topographique a été trouvé RS 24.262, un fragment de notre texte 8, également à 3 m 45.

(7') []^cd . mtm . šknt

Verso

(8') []^r . gr . ṭlm .

(9') []ryt . ʔašš . k nš

(10') []^r . w t^cn . pdry

(11') []^r . ṭbtk

(12') []^r

Remarques textuelles

Dans *KTU* on trouve une ligne supplémentaire précédant notre première ligne ; nous n'avons pas trouvé de trace certaine de l'écriture de cette ligne-là.

1') L'astérisque sur le {b} dans *KTU* est superflu : on voit les quatre clous et il ne peut donc s'agir d'aucun autre signe.

2') Il y a une trace du {i} initial qui ne se trouve pas sur la copie dans *Ugaritica VII*.

3') Le trait de séparation qu'on voit sur la copie entre le {n} et le {h} de *bnh* a été effacé et un nouveau a été placé au bon endroit après le mot (ce dernier manque sur la copie tandis que l'effacement du premier n'a pas été noté dans la translittération de *KTU*).

4') Le trait de séparation fautif dans {ly} a été effacé par le scribe.

5') Le {l} de *mzll* a plus souffert que la copie d'*Ugaritica VII* ne le laisse croire. En effet, il y a un trait supplémentaire entre le {z} et le {l} mais on n'arrive pas à voir s'il a été effacé ou non ; il nous semble que oui.

6') Nous n'avons pas trouvé la trace du {d} de *pdry* qui est indiqué dans *KTU*. Le {b} du mot suivant est presque entier et n'a pas besoin d'astérisque. Le trait de séparation à la fin de la ligne dans la translittération de *KTU* est exact (manque sur la copie et dans la translittération d'*Ugaritica VII*).

8') Il y a une trace indéchiffrable au début de la ligne qui n'est pas notée dans *KTU* (voir déjà la copie dans *Ugaritica VII*). Le trait de séparation à la fin de la ligne dans la translittération de *KTU* est exact (manque sur la copie et dans la translittération d'*Ugaritica VII*).

10') Le sommet et la trace de la haste du trait de séparation au début de la ligne sont bien représentés sur la copie mais ils manquent dans la translittération dans *Ugaritica VII*.

11') La petite trace visible au début n'est indiquée ni dans *Ugaritica VII*, ni dans *KTU*. Il s'agit du coin supérieur droit d'un clou qui finissait en carré.

Traduction

(1) [... Nous tous] apporterons [son offrande],
[nous] tous (2) [apporterons sa coupe.

Il gémit, il implore le Taureau 'I]lu son père,
'Ilu, le roi (3) [qui l'a engendré.

Il implore 'Atiratu] et ses fils,
la déesse (4) [et la bande de ses alliés;

Et] je [n'ai pas] de maison comme les dieux,
(5) [(pas) de cour comme les fils de 'Atiratu,
(pas) de demeure (comme 'I]lu, (comme) l'abri de ses fils,
(6) [(pas) de demeure (comme) la Dame 'Atiratu de la mer,
(pas) de demeure (comme) Pidray fille de 'Aru.

- (7) [...] ... établit/habite
(8) [...] le Mont T]lm
(9) [...] je fuirai comme un rapace
(10) [...] Pidray répond/voit
(11) [...] ta demeure/ton siège

Commentaire

La restitution des lignes 2'-6' est celle de Herdner, qui a bien noté les textes parallèles (CTA 3 E 1-3; 4 I 4-17; IV-V 45-55) aussi bien que les différences assez grandes qui existent dans le nombre de signes à restituer d'une ligne à une autre, ce qui fait penser que notre texte contenait peut-être des variantes importantes par rapport au texte déjà connu le plus complet, c'est-à-dire CTA 4 IV-V 45-55. Nous reconnaissons avec elle ces difficultés et donnons ces restitutions uniquement à titre d'exemples. Les parallèles sont tirés de textes où il s'agit de Ba'lu qui demande à 'Ilu une maison comme les autres dieux. Le nom du quémandeur n'est pas conservé dans notre texte et nous ne pouvons donc pas savoir s'il s'agit d'une «citation» du mythe de Ba'lu ou d'un usage des motifs de cette demande pour représenter la requête d'une autre divinité. La présence de Pidrayu ne résout pas la question, car elle ne joue pas un rôle pareil à celui-ci dans les récits parallèles des grands mythes et on pourrait voir dans cette nouveauté ou bien une facette du mythe de Ba'lu perdue dans les autres textes, ou bien une intercession de la part de Pidrayu en faveur d'une autre divinité. À cause du parallèle de vocabulaire entre RS 24.263: 9' et CTA 3 D 45 (= KTU 1.3 IV 1), l'hypothèse d'un récit tiré du mythe de Ba'lu, ou du moins formé sur celui-ci, doit primer.

Les lignes 7'-12' contiennent un texte «nouveau» dont plusieurs éléments sont obscurs, à cause de l'état de la tablette. L'absence de contexte empêche d'analyser 'd mtm šknt, car chaque mot pourrait avoir plusieurs significations: 'd = la préposition ou la fin d'un autre mot? mtm = «les morts», «les hommes», «la mort (+ -m)», ou «Môtu (+ -m)? šknt = «s'établir» ou «établir», parfait (de quelle personne?) ou participe (au singulier ou au pluriel?)?

Le nom de montagne à la ligne 8' est nouveau, s'il s'agit bien d'un nom de montagne. On pense, évidemment, dans ce contexte, à la traduction par «Mont des Rosées».

L'interprétation « je fuirai comme un oiseau-*ns* » pour *ʔass k ns* est de Sanmartín, qui a également signalé le parallèle avec *CTA 3 D 45* (= *KTU 1.3 IV 1*).³

Comme Herdner l'a noté, la forme *w t'n* est ambiguë dans ce contexte lacunaire, le verbe pouvant être *'ny* « répondre » ou *'n* (*mediae infirmae*) « voir, regarder ».

Interprétation générale

Nous avons inclus RS 24.263 dans ce recueil parce qu'il recèle la caractéristique principale des textes 3 et 4, à savoir le rassemblement sur une même tablette d'un texte « connu » et d'un texte « inconnu ». Dans le cas actuel, le texte « connu » précède l'« inconnu », comme dans le cas du texte 3 (dans le texte 4 c'était l'inverse), bien que l'état de la tablette ne nous permette pas de dire si le texte primitif a commencé par la « citation » des lignes précédentes du texte « connu » dans une de ses manifestations connues des grands mythes. Comme dans le cas de la « citation » dans le texte 4, ce texte « connu » a plusieurs parallèles. Il s'agit donc bien d'un « lieu commun », d'une « formule » qui est répétée ici pour exprimer la demande d'une demeure. Les différences signalées par Herdner dans le nombre de signes à restituer d'une ligne à une autre laissent entendre que notre texte n'est une « citation » précise d'aucun des textes connus, mais une « citation » de mémoire d'une formule dans un contexte nouveau. Ce fragment est trop petit pour jeter une lumière nouvelle sur la nature de cette association d'éléments « connus » et « nouveaux » sur une tablette, mais le caractère de récit du texte nouveau (*w t'n pdry*) empêche au moins de voir ici un commentaire en prose d'un texte connu.

³ *UF* 10 (1978), pp. 449-50 ; cfr. Dietrich et Loretz, *UF* 14 (1982), pp. 77-81, et Pardee, *UF* 16 (1984), pp. 251-55.

Chapitre X

CONCLUSIONS

Ayant proposé une interprétation détaillée et une interprétation générale pour chacun des huit premiers textes d'*Ugaritica* V, nous devons maintenant essayer d'en tirer des conclusions pour l'ensemble de ces textes, en y ajoutant RS 24.263, et de justifier le terme «para-mythologique».

Dans un survol rapide de ces textes, nous voyons que le premier, avec sa recette médicale bien séparée du mythe était le plus nettement de nature occasionnelle.¹ L'usage du deuxième texte a dû avoir cours dans un autre domaine que celui de la médecine, car il se termine par une bénédiction que nous avons interprétée comme ayant été faite en faveur d'un suppliant qui aurait été le roi d'Ougarit. Le lien manque entre le texte à éléments mythologiques du début et la bénédiction, car il a disparu dans la grande lacune. Le troisième texte commence par une description de *Ba'lu* et se termine par une scène, connue en partie par les grands mythes, où *'Anatu* chante l'amour de *Ba'lu*. Cette scène est interrompue brusquement, au milieu d'un vers, pour une raison que nous ne comprenons pas. Le quatrième texte contient aussi un texte connu, de quatre vers (un monostique et trois distiques), suivi d'un fragment mythologique que nous ne connaissions pas auparavant. Ces textes 3 et 4, donc, aussi bien que le texte 9, posent le problème de la juxtaposition sur une même tablette de textes mythologiques «connus» et «inconnus». Le cinquième texte, malgré son état piteux, a été interprété par plusieurs comme contenant un texte (quasi-)mythologique suivi d'une liste où figurent les noms des rois d'Ougarit défunts et divinisés. La présence d'instruments de musique dans le texte au recto indique peut-être une fête d'évocation des rois morts. Le texte 6 est le seul de ce recueil dont la structure poétique ne soit pas évidente (là où l'état de conservation nous permet une conclusion). Il raconte la quête d'un oracle en faveur d'un enfant malade—en fait deux oracles sont donnés, qui semblent receler des thérapeutiques relevant de l'homéopathie. Les textes 7 et 8 traitent du problème des serpents venimeux. A cause des éléments de discours direct dans la dernière rubrique du texte 7—discours qui, à l'opposé de la structure des récits mythologiques, ne sont pas indiqués par des formules d'introduction du protagoniste—nous avons interprété ce texte comme recelant un livret pour une cérémonie de bannissement des serpents au printemps. Le texte 8 est trop endommagé au début et à la fin pour permettre une interprétation de son usage pratique ou autre. A cause des analogies lexicales et mythologiques entre les textes 7 et 8, on pourrait entrevoir un usage analogue—peut-être pour une cérémonie à deux époques différentes de l'année?

Replaçons rapidement ces neuf textes dans le contexte archéologique où ils ont été trouvés. Tous les neuf, et bien d'autres auxquels nous ferons allusion, proviennent de la maison que Courtois a dénommée «la maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies».² Celle-ci était située «juste

¹ Voir l'«interprétation générale» du premier texte et notre note 350 : *supra*, pp. 73-74.

² *Ugaritica* VI (1969), pp. 91-119.

au bord méridional de l'acropole de la ville d'Ugarit». ³ Des dizaines de tablettes, la plupart d'entre elles en morceaux épars qui ne constituent qu'assez rarement des tablettes entières, se trouvaient à fleur de sol dans une grande pièce de cette maison et jusqu'à 3 m 50 de profondeur à l'intérieur d'une fosse creusée dans la partie est de cette grande pièce, divisée en deux par un petit mur de refend. Toutes ces tablettes et tous ces morceaux de tablettes provenaient d'une seule collection, du moins au moment du dépôt, car des morceaux de la tablette qui porte notre texte 8, par exemple, ont été trouvés dans le secteur sud-est de la grande pièce ⁴ entre 1 m 75 et 3 m 45 de profondeur.

Ces textes représentent plusieurs genres : les textes à éléments mythologiques que nous avons étudiés ici ; des textes de la pratique du culte officiel, dont l'un ⁵ contient une prière, insérée au milieu de directives pour des sacrifices ; des listes de noms divins ; des présages à partir de naissances anormales ; des textes rituels en langue hourrite dont certains contiennent des éléments mixtes hourrites et ougaritiques ; deux abécédaires ; une trentaine de modèles de foie, dont cinq inscrits en ougaritique ; un modèle de poumon portant plusieurs inscriptions votives en ougaritique ; cinq textes administratifs ; et enfin un petit nombre de textes en accadien.

Il ne s'agissait donc certainement pas des archives d'un centre administratif, car il n'y a aucune lettre et peu de textes administratifs. Au contraire, le nombre élevé de textes d'ordre rituel et magique donne raison à la description de l'origine de ces textes comme appartenant à un «prêtre». Mais comment expliquer alors les abécédaires et les textes à juxtapositions inattendues et le texte certainement inachevé (notre texte 3) ? Une réponse vient à l'esprit : c'était une école. ⁶ Nous ne croyons quand même pas qu'il s'agissait tout simplement d'une école, car le nombre des genres est trop limité. Nous y verrions plus volontiers la bibliothèque d'un prêtre du culte officiel d'Ougarit en même temps au service d'une certaine clientèle, peut-être même la famille royale, étant donné ses rapports avec le culte officiel. Ce prêtre aurait voulu enseigner et ses secrets et la technique de leur inscription sur argile à un ou à plusieurs adeptes. L'école n'aurait été donc que le lieu d'éducation privée d'un nombre très restreint de personnes, peut-être même des fils du prêtre. ⁷ Serait-ce la raison de la conservation des textes lorsqu'ils sont ratés ? De plus, un texte tel que le texte 7, où se trouvent deux fautes d'omission graves indiquées sur la tablette même, aurait pu servir de modèle pour l'inscription du texte correct.

Mais une telle hypothèse générale n'est pas sans soulever de difficultés. Commençons par le problème archéologique. Si ces tablettes sont le fait d'un seul atelier, comment se fait-il que leurs fragments ont été retrouvés éparpillés sur trois mètres de profondeur ? La découverte d'un de ces

³ Ibid., p. 91.

⁴ C'est-à-dire dans la moitié sud du secteur est, celui qui se situe à l'est du petit mur mitoyen (voir le plan de J.-C. Courtols, en tête de ce volume).

⁵ RS 24.266 = *Ugaritica* VII, pp. 31-39 = *KTU* 1.119.

⁶ Dijkstra, pour ne citer qu'un avis, dénomme le texte 9 une «practice tablet» (*UF* 15 [1983], p. 28). Pour quelques conclusions récentes quant au fonctionnement de l'école en Mésopotamie, voir Civil, *MSL* 14 (1979), pp. 7-8 ; Falkowitz, *AfO* 29-30 (1979-80), pp. 18-45.

⁷ Nous sommes au fond d'accord avec l'avis de Crenshaw que l'éducation des enfants en Israël avait lieu surtout dans le foyer paternel (*JBL* 104 [1985], pp. 601-15). Du fait de l'administration centralisée du royaume d'Ougarit, on pourrait penser que le besoin s'est fait sentir dans cette ville d'une école centrale, peut-être sur le modèle des écoles mésopotamiennes dont plusieurs documents nous sont parvenus. Néanmoins, le volume des documents qui ont vu le jour au cours des fouilles à Ras Shamra n'est pas tel que nous soyons contraints à une telle conclusion et la conclusion opposée n'est pas à rejeter d'emblée, c'est-à-dire que l'essentiel de l'éducation des scribes d'Ougarit se transmettait de père en fils.

fragments en liaison avec des bols en métal précieux⁸ nous oblige à conclure que l'emplacement du lot ne résulte pas du nettoyage de telle pièce à côté de la «cella»⁹—en effet, on n'aurait pas jeté en premier lieu un bol en or.¹⁰ Par contre, l'éparpillement de fragments d'une même tablette (voir surtout nos remarques sur le «lieu de trouvaille» de notre texte 8) interdit de conclure à un dépôt intentionnel de ces tablettes dans cette fosse en vue d'un but précis. Il semble donc qu'il faut expliquer la dispersion de tous ces fragments comme le résultat de la chute des objets qui se trouvaient soit sur des étagères du rez-de-chaussée soit à l'étage de cette maison au moment de l'effondrement de celle-ci. L'éparpillement serait dû aux aléas de cette chute : les fragments d'une tablette fracturée par une première chute ont pu rester accrochés en plusieurs endroits aux débris de la maison et ensuite tomber graduellement au cours des années et en se mêlant à toutes les autres formes de débris dans les pièces qui se trouvaient en dessous. D'après la description de Courtois, les bols ont pu tomber les premiers et être tout de suite couverts par les débris.¹¹ La fosse qui descendait plus profondément dans la partie sud-est de la pièce est probablement un trou de pillards fait plus tardivement, et les tablettes qui y sont tombées sont surtout celles qui se trouvaient à l'étage au moment de l'abandon de la maison. Les bols étaient toujours en place en 1961 parce que les pillards n'ont pas étendu leur trou assez loin vers l'ouest, là où se trouvaient ces bols précieux. Si donc la fosse a été creusée peu après l'abandon de la ville,¹² les tablettes sont tombées dans ce trou et sur les restes des sols alentour dans les deux pièces au cours des années suivantes, au fur et à mesure du délabrement de la maison et de son étage supérieur. Après cette esquisse d'une explication archéologique de la disposition des tablettes lors de leur découverte, nous pouvons revenir aux questions littéraires.

La grande variété d'états de rédaction de ces textes plaide en faveur de l'idée que tous ces textes provenaient d'une officine de prêtre qui y instruisait un nombre limité d'élèves : textes bons, textes manifestement fautifs, un texte manifestement inachevé, modèles de foies inscrits et non-inscrits, et textes purement scolaires, comme les abécédaires. La variété des genres et sous-genres

⁸ RS 24.644 = KTU 1.149 (texte rituel en langue hourrite) ; c'est l'inventaire des trouvailles principales de la 24^e campagne qui donne cet emplacement. Pour une description de la découverte des deux bols («deux bols en or, l'un uni, recouvrant l'autre, à forte teneur en argent»), voir Courtois, *Ugaritica* VI (1969), pp. 94-95, et ici en tête du volume.

⁹ Par exemple, la zone au sud de cette maison qui a été dévastée déjà dans l'Antiquité (voir Courtois, *Ugaritica* VI [1968], pp. 92-94).

¹⁰ C'est toujours un souci de cohérence qui nous amène à cette conclusion. On peut toujours penser que la tablette associée aux bols en métal précieux était une tablette isolée et que toutes les autres tablettes ont été jetées dans la fosse du rez-de-chaussée de cette maison au cours du nettoyage de la maison voisine à une époque indéterminée.

¹¹ Il nous semble que la description des sols qu'on trouve ici en tête du volume laisse penser que seul le sol inférieur était un sol d'habitation et que le «sol» supérieur n'était en fait que la surface durcie des premières chutes de débris. Selon le premier rapport, les bols étaient «... posés sur le sol inférieur...» (*Ugaritica* VI [1969], p. 95). Il est aussi possible que les bols aient été enfouis en hâte sous de la terre dans un coin de la pièce, donc sans que le sol d'habitation soit percé au moment du dépôt.

¹² L'existence d'une telle fosse n'aurait pas facilité l'usage de la pièce, *a fortiori* pour n'importe quel travail d'ordre littéraire, et il faut en conclure que la fosse a été creusée après l'abandon de la maison (ou au moins de son rez-de-chaussée) et que les tablettes y sont tombées soit depuis des étagères qui étaient dans cette pièce même soit depuis l'étage—probablement des deux endroits.

littéraires attestés ici constitue une objection à cette explication *ad hominem*.¹³ Comment l'assemblage de textes aussi variés pouvait-il être le fait d'un seul homme ? Comment dans la société ougaritique un fonctionnaire du culte officiel pouvait-il en même temps pratiquer l'hépatomancie pour des particuliers et inventer des «para-mythes» à but utilitaire ? Une réponse à cette question nous apprendrait beaucoup sur la nature de cette société et sur les restrictions et libertés qu'elle posait et permettait. On pourrait répondre que ce prêtre du culte officiel était en même temps chargé d'élaborer des textes «littéraires» de circonstance pour certaines cérémonies dans lesquelles le palais était partie prenante : certainement la cérémonie d'évocation des rois défunts (texte 5) et le para-mythe qui raconte la bénédiction de *Rāpi'u* (texte 2) ; pourquoi pas les textes qui ont trait à l'ivresse du *marziḥu* (texte 1), à la guérison d'un enfant (texte 6), ou au bannissement du venin des serpents (textes 7 et 8) ? On peut bien penser que les particuliers qui ont cherché les présages dans l'observation des foies et des poumons étaient des gens du palais.

Une autre réponse pourrait consister en l'élaboration d'une hypothèse sur l'origine de ce lot de textes : l'atelier a pu être celui d'un maître-scribe, plutôt que d'un prêtre, et ce scribe aurait desservi plusieurs prêtres ou plusieurs fonctionnaires du culte officiel. L'existence d'un grand nombre de foies non-inscrits à côté de ceux qui portent une inscription nous fait hésiter devant cette explication. Cela donne à penser que celui qui modelait le foie, au moment de l'examen du foie de l'animal, était le même que celui qui inscrivait lui-même ou qui dirigeait l'exécution des textes sur d'autres foies en d'autres occasions.

Nous concluons, donc, en faveur de l'hypothèse qui voit dans ces textes, ou du moins dans le plus grand nombre d'entre eux, une seule collection, provenant d'une même origine. Pour apporter des données nouvelles sur ce genre de recherches, il existe un «créneau» dans les études ougaritiques, c'est l'étude de la main, du *ductus*, des scribes. Le regretté Jean Nougayrol a annoncé une telle étude pour les textes en cunéiformes syllabiques¹⁴ mais à notre connaissance il ne l'a jamais réalisée. Dans le cas de nos textes, ce serait d'un intérêt capital de savoir combien de scribes ont contribué à la fixation de ces textes. Nous pouvons dire que l'écriture de la plupart de ces tablettes se ressemble, et qu'elle diffère en maints détails de l'écriture des grandes tablettes mythologiques que nous avons pu consulter aussi bien que de l'écriture de la plupart des lettres. Par contre, l'écriture de quelques-uns des textes rituels des premières années, notamment le texte RS 1929.1 (CTA 34 = KTU 1.39), ressemble à l'écriture de ces textes de la 24^e campagne. Parmi les neuf tablettes que nous avons étudiées en détail et en même temps,¹⁵ les seules pour lesquelles l'hypothèse à préférer est celle de l'identité de main sont les textes 3 et 9 (une main) et les textes 7 et 8 (une autre main). Toutes les autres ont des traits qui les distinguent les unes des autres. On peut dire en même temps qu'il existe des traits de similitude entre toutes ces tablettes, surtout le {z} particulier et le {t} exécuté d'un seul coup de stylet. L'hypothèse d'un nombre restreint de scribes ou d'une manière d'écrire qui aurait été

¹³ Cette objection est donc précisément l'inverse de celle qui nous a retenu de voir dans ces textes purement et simplement les restes d'une école, c'est-à-dire que la variété de genres littéraires était insuffisante pour permettre de voir dans ces textes les restes d'une «grande école» de préparation au métier de scribe. En bref, il y a trop de genres littéraires pour un seul homme et trop peu pour une école.

¹⁴ *Ugaritica* V (1968), p. 1.

¹⁵ A Paris nous avons eu en main les moulages des huit premières tablettes en même temps pendant deux longues périodes d'étude, en 1984 et en 1985 (il n'existe pas de moulage de la neuvième tablette à Paris). A Damas nous n'avons pu voir que quelques tablettes à la fois et nous n'avons pas fait, donc, de comparaisons détaillées sur les *ductus*.

enseignée dans un seul atelier ne serait donc pas hors de propos, même dans l'état primitif de nos connaissances dans ce domaine.

Pour terminer, deux résumés des résultats littéraires de nos études. Premièrement, la fonction, pour autant qu'on puisse la cerner, de chacun des neuf textes étudiés :

Un texte, le numéro 1, ressortit nettement au domaine thérapeutique et contient la formule d'un remède contre les conséquences d'une beuverie dont on sort ivre-mort. La mention du *marziḫu* pourrait indiquer que ce texte relève du milieu du *marziḫu* et des excès éthyliques qui y avaient cours. Si notre hypothèse selon laquelle l'«auteur» de ces textes était fonctionnaire à la cour s'avère juste, on peut penser que ce texte a été élaboré en faveur du *marziḫu* dont faisait partie le roi d'Ougarit.

Un autre texte, le texte 5, est évidemment divisé en deux parties distinctes, mais son état de conservation ne permet pas de cerner les rapports entre les deux parties. Comme hypothèse, nous avons proposé une invocation des rois défunts par le moyen de la musique, cette évocation étant exprimée sous forme poétique. Mais le genre de cérémonie dont il s'agit reste incertain.

Un texte, le deuxième, est en partie adressé directement à un personnage qui n'est pas nommé dans la partie conservée du texte mais qu'on pourrait supposer être le roi d'Ougarit. Nous avons expliqué ce texte comme un appui à éléments mythologiques de l'idée que le roi recevait des rois défunts ses forces pour exercer l'oeuvre royale.

Un texte, le texte 6, donne les résultats d'une consultation de *Ditānu* en vue de la guérison d'un enfant. Les éléments mythologiques nous ont amené à voir dans ce texte une indication de la méthode à suivre pour la guérison d'un enfant, fût-il ou non royal. Il s'agirait donc d'un texte-modèle pour la consultation d'un des chefs des *rapa'ūma* en cas de maladie.

Deux textes, les n^{os} 7 et 8, contiennent des récits mythologiques pour l'éradication du venin des serpents et le premier, au moins, contient des indices littéraires d'un usage rituel.

Trois textes, les n^{os} 3, 4, et 9, contiennent la juxtaposition de morceaux mythologiques connus et inconnus. S'agirait-il de textes d'apprentissage ou de réflexion ?

Il est clair que plusieurs textes relèvent nettement du genre littéraire para-mythologique et sont en rapport avec la haute société d'Ougarit et même avec la maison royale. Il nous semble donc que notre prêtre hypothétique a pu être en quelque sorte prêtre officiel à la cour (à cause des textes rituels qui faisaient partie de cet assemblage), et qu'il était ou bien l'inventeur de ces mythes occasionnels, ou bien un des détenteurs de ces para-mythes dont la diffusion était plus grande que les aléas de la conservation ne le laissent croire aujourd'hui.

Second résumé : tous les textes qui se composent de deux parties distinctes, y compris ceux qui ne sont pas certainement occasionnels, c'est-à-dire les n^{os} 3 et 4, ont un mot ou plus, identique ou similaire, dans les deux parties du texte. Les seules exceptions sont les textes 5 et 9 qui sont trop fragmentaires pour permettre un jugement.

1 : *kalbu* / *kalbu* «chien».

2 : *ḡammara* «faire de la musique» / *ḡimru* «protection, force».

3 : *dūdūma* ou *dādūma* «jarres» ou «amours» / *dādu* «amour de» (ou *dādū* «amours de»).

4 : *šab'u* / *šab'u* «sept» (le sens du second n'est pas certain).

6 : *murru* / *murru* «myrrhe» et «amertume, maladie»; *bētu* / *bētu* «maison».

7 et 8 n'ont pas deux parties bien distinctes liées par un mot ou deux. Il y a, cependant, comme partout dans la poésie ouest-sémitique, beaucoup de liens lexicaux entre les vers, par exemple dans le texte 7 les mots *yadaya* «rejeter», *minūtu* «conjuraison», *naḥašu* «serpent». Nous avons eu recours à ces répétitions pour expliquer le sens des mots individuels et du texte complet (voir surtout nos remarques sur *ydy* et *r'r* dans texte 7: 64).

Est-il possible que tous ces liens verbaux, ce que nous avons appelé plusieurs fois des jeux de mots, soient accidentels ? Nous ne le croyons pas et nous voyons dans ce procédé un des éléments principaux de la structure de ces para-mythes. Peut-être un jour les heureux fouilleurs de

Ras Shamra et de Ras Ibn Hani découvriront d'autres para-mythes, sur des tablettes plus complètes, qui nous permettront de distinguer entre le passager et le permanent dans ces hypothèses multiples que nous avons prodiguées et auxquelles nous prenons bien soin de ne pas trop croire nous-même.

OUVRAGES CITÉS*

- Aartun, K., *Die Partikeln des Ugaritischen* (AOAT 21 ; 1974, 1978).
- «Zur Erklärung des ugaritischen Ausdrucks *inr*», *UF* 15 (1983), pp. 1-5 = «Zum Problem des ugaritischen Ausdrucks *inr*», *XXII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 25. März 1983 in Tübingen* (ZDMG Supplement VI, 1985), pp. 103-9.
- «Neue Beiträge zum ugaritischen Lexikon I», *UF* 16 (1984), pp. 1-52.
- «Neue Beiträge zum ugaritischen Lexikon (II)», *UF* 17 (1985), pp. 1-47.
- Abel, F.-M., *Géographie de la Palestine* (Paris : Gabalda, 1933, 1938).
- Ajjan, Loy, *Notes ugaritiques* (Doha : Orient Publishing, 1983).
- Albenda, P., «Landscape Bas-Reliefs in the *Brit-Hilāni* of Ashurbanipal», *BASOR* 224 (1976), pp. 49-72 ; 225 (1977), pp. 29-48.
- Alt, A., «Das Institut im Jahre 1932», *PJB* 29 (1933), pp. 5-29.
- Altenmüller, B., «Anubis», *LA* 1 (1975), pp. 327-33.
- Althann, R., «*Yôm*, 'Time' and Some Texts in Isaiah», *JNSL* 11 (1983), pp. 3-8.
- A Philological Analysis of Jeremiah 4-6 in the Light of Northwest Semitic* (Biblica et Orientalia 38 ; Rome : Institut Biblique Pontifical, 1983).
- Amiet, P., «Déesses d'Ugarit au XIV^e siècle», *AAAS* 29-30 (1979-80), pp. 163-66.
- Andersen, F. I., *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch* (JBL Monograph Series 14 : Nashville : Abingdon, 1970).
- Archi, A., «Les Dieux d'Ebla au III^e millénaire avant J.C. et les dieux d'Ugarit», *AAAS* 29-30 (1979-80), pp. 167-71.
- «Les textes lexicaux bilingues d'Ebla», *SEb* II/6 (1980), pp. 81-95.
- «The Personal Names in the Individual Cities», *Studies on the Language of Ebla* (éd. P. Fronzaroli ; Quaderni di Semitistica 13, 1984), pp. 225-51.
- «Die ersten zehn Könige von Ebla», *ZA* 76 (1986), à paraître.
- «Cult of the Ancestors and Tutelary God at Ebla», *Focus : A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrman*, (éd. Y. L. Arbeitman, à paraître).
- Arnaud, D., «Traditions urbaines et influences semi-nomades à Emar, à l'âge du Bronze Récent», *Le Moyen Euphrate. Zone de Contacts et d'échanges. Actes du Colloque de Strasbourg 10-12 mars 1977* (éd. J. Margueron ; Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antique ; Strasbourg : Université des Sciences Humaines, s.d.), pp. 245-64.
- Astour, M., «Some New Divine Names from Ugarit», *JAOS* 86 (1966), pp. 277-84.
- «Two Ugaritic Serpent Charms», *JNES* 27 (1968), pp. 13-36.
- recension, *JNES* 28 (1969), pp. 220-24.
- «A North Mesopotamian Locale of the Keret Epic ?», *UF* 5 (1973), pp. 29-39.
- «Place Names», *RSP* II (1975), pp. 249-369.
- «The Nether World and its Denizens at Ugarit», *Death in Mesopotamia* (RAI 26 ; 1980), pp. 227-38.

* Les ouvrages auxquels référence est toujours faite par l'abréviation seule se trouveront indiqués dans les «abréviations bibliographiques».

- «Ugarit and the Great Powers», *Retrospect* (1981), pp. 3-29.
- Attridge, H. W., Oden, R. A., Jr., *Philo of Bylos: The Phoenician History* (CBQ Monograph Series 9, 1981).
- Avigad, N., Greenfield, J. C., «A Bronze *phiale* with a Phoenician Dedicatory Inscription», *IEJ* 32 (1982), pp. 118-28.
- Avishur, Y., «Pairs of Synonymous Words in the Construct State (and in Appositional Hendiadys) in Biblical Hebrew», *Semitics* 2 (1971), pp. 17-81.
- «Word Pairs Common to Phoenician and Biblical Hebrew», *UF* 7 (1975), pp. 13-47.
- «Expressions of the Type *byn ydym* in the Bible and Semitic Languages», *UF* 12 (1980), pp. 125-33.
- «The Ghost-Expelling Incantation from Ugarit (Ras Ibn Hani 78/20)», *UF* 13 (1981), pp. 13-25.
- Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures* (AOAT 210; 1984).
- «The 'Duties of the Son' in the 'Story of Aqhat' and Ezekiel's Prophecy on Idolatry [sic] (ch. 8)», *UF* 17 (1986), pp. 50-60.
- Barnett, R. D., «The Earliest Representation of 'Anath», *EI* 14 (1978), pp. 28*-31*.
- «Assurbanipal's Feast», *EI* 18 (1985), pp. 1*-6*.
- Barr, J., «Philo of Byblos and his Phoenician History», *BJRL* 57 (1974-75), pp. 17-68.
- Barré, M. L., «An Analysis of the Royal Blessing in the Karatepe Inscription», *Maarav* 3/2 (1982), pp. 177-94.
- Barrelet, M.-T., «Les déesses armées et ailées», *Syria* 32 (1955), pp. 222-60.
- Barstad, H. M., «Festmahl und Übersättigung. Der 'Sitz im Leben' von RS 24.258», *AcOrH* 39 (1978), pp. 23-30.
- Barthélemy, A., *Dictionnaire arabe-français. Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem* (Paris: Geuthner, 1935-69).
- Baumgarten, A. I., *The Phoenician History of Philo of Byblos* (Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 89; Leide: Brill, 1981).
- Beeston, A. F. L., Ghul, M. A., Müller, W. W., Ryckmans, J., *Sabaic Dictionary/Dictionnaire sabéen* (Louvain-la-Neuve: Peters; Beyrouth: Librairie du Liban, 1982).
- Bernhardt, K. H., «Baal as Weather God», *NERTROT* (1978), pp. 220-21.
- Biberstein Kazimirski, A. de, *Dictionnaire arabe-français* (Paris: Maisonneuve, 1940).
- Biella, J. C., *Dictionary of Old South Arabic, Sabaean Dialect* (Harvard Semitic Studies 25; Chico, CA: Scholars Press, 1982).
- Biro, M., «Fragment de rituel de Mari relatif au *kispum* », *Death in Mesopotamia* (RAI 26; 1980), pp. 139-50.
- Blau, J., «'Weak' Phonetic Change and the Hebrew *sîn* », *HAR* 1 (1977), pp. 67-119.
- Blau, J., Greenfield, J. C., «Ugaritic Glosses», *BASOR* 200 (1970), pp. 11-17.
- Blau, J., Loewenstamm, S. E., «Zur Frage der Scriptio Plena im Ugaritischen und Verwandtes», *UF* 2 (1970), pp. 19-33.
- Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin: de Gruyter, 1952).
- Bordreuil, P., contributions dans *Au Pays de Baal et d'Astarté: 10 000 ans d'art en Syrie* (Paris: Ministère des Relations Extérieures, 1983).
- «'Venin de printemps, venin foudroyant': A propos de RS 24.244 1.5», *UF* 15 (1983), pp. 299-300.
- «Astarté de Mari et les dieux d'Ougarit», *MARI* 4 (1985), pp. 545-47.
- «Des Serpents et des dieux: Magie et divinités syriennes dans le mythe ougaritique de 'Horon et les serpents', *AAAS* 34 (1984), pp. 183-88.
- «À propos de Milkou, Milqart et Milk'ashtart», à paraître dans les mélanges *Stanislav Segert*.
- Bordreuil, P., Caquot, A., «Les textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1977 à Ibn Hani», *Syria* 56 (1979), pp. 295-315.

- «Les textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1978 à Ibn Hani», *Syria* 57 (1980), pp. 343-73.
- Bordreuil, P., Lagarce, J., Lagarce, E., Bounni, A., Saliby, N., «Les découvertes archéologiques et épigraphiques de Ras Ibn Hani (Syrie) en 1983: Un lot d'archives administratives», *CRAI* 1984, pp. 398-438.
- Bordreuil, P., Pardee, D., «Le Rituel funéraire ougaritique RS 34.126», *Syria* 59 (1982), pp. 121-28.
- Bottéro, J., «Les morts et l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des 'revenants'», *ZA* 73 (1983), pp. 153-203.
- Bowman, C. H., Coote, R. B., «A Narrative Incantation for Snake Bite», *UF* 12 (1980), pp. 135-39.
- Brown, J. P., «Kothar, Kinyras, and Kytheraia», *JSS* 10 (1965), pp. 197-219.
- Brown, S. G., *The Serpent Charms of Ugarit* (thèse Brandeis; Ann Arbor, MI: University Microfilms, 1974).
- Bryce, G. E., «Omen-Wisdom in Ancient Israel», *JBL* 94 (1975), pp. 19-37.
- Calmeyer, P., «'Herr der Tiere', 'Herrin der Tiere'», *RIA* 4 (1972-75), pp. 334-35.
- Caquot, A., «Chadrappa: A propos de quelques articles récents», *Syria* 29 (1952), pp. 74-88.
- «Problèmes d'histoire religieuse», *La Siria nel Tardo Bronzo* (éd. M. Liverani; *Oriens Antiqui Collectio* 9; Rome: Centro per la Antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente, 1969), pp. 61-76.
- «Nouveaux documents ougaritiens», *Syria* 46 (1969), pp. 241-65.
- «Hébreu et Araméen», *ACF* 74 (1974), pp. 419-35.
- «La tablette RS 24.252 et la question des Rephaïm ougaritiques», *Syria* 53 (1976), pp. 296-304.
- «Hébreu et Araméen», *ACF* 78 (1978), pp. 569-80.
- «Remarques sur la tablette alphabétique RS 24.272», *Studies in Bible and the Ancient Near East Presented to Samuel E. Loewenstamm on His Seventieth Birthday* (éds. Y. Avishur, J. Blau; Jerusalem: Rubenstein, 1978), pp. 1-6.
- «Ras Shamra: La littérature ougaritique», *SDB* 9 (1979), pp. 1361-1417.
- «Rephaïm», *SDB* 10 (fasc. 55; 1981), pp. 344-57.
- «Hébreu et Araméen», *ACF* 83 (1983), pp. 555-67.
- «Une nouvelle interprétation de la tablette ougaritique de Ras Ibn Hani 78/20», *Or* 53 (1984), pp. 163-76.
- CRAI* 1986 [informations sur la 46^e campagne de fouilles de Ras Shamra], pp. 437-39.
- Caquot, A., Sznycer, M., *Ugaritic Religion* (Iconography of Religions XV, 8; Leiden: Brill, 1980).
- Cathcart, K. J., *Nahum in the Light of Northwest Semitic* (Biblica et Orientalia 26; Rome, Institut Biblique Pontifical, 1973).
- «More Philological Studies in Nahum», *JNSL* 7 (1979), pp. 1-12.
- Cathcart, K. J., Watson, W. G. E., «Weathering a Wake: A Cure for Carousal. A Revised Translation of *Ugaritica V* Text 1», *PIBA* 4 (1980), pp. 35-58.
- Cazelles, H., recension, *VT* 19 (1969), pp. 499-505.
- «Religion des Sémites occidentaux», *AEPHER* 86 (1977), pp. 211-223.
- «Quelle vie la déesse Anat proposait-elle au jeune chasseur Aqht?», *AAAS* 29-30 (1979-80), pp. 181-83.
- recension, *RSF* 10 (1982), pp. 305-7.
- «*mtpt* à Ugarit», *Or* 53 (1984), pp. 177-82.
- Clifford, R. J., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Harvard Semitic Monographs 4; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).
- Cohen, C., Sivan, D., *The Ugaritic Hippiatric Texts: A Critical Edition* (American Oriental Series, Essay 9; New Haven, CT: American Oriental Society, 1983).
- Collins, J. J., *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (Harvard Semitic Monographs 16; Missoula, Montana: Scholars Press, 1977).
- Cooper, A., «Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts», *RSP* III (1981), pp. 331-469.

- Coote, R. B., *The Serpent and Sacred Marriage in Northwest Semitic Tradition* (thèse Harvard, 1971-72; inédit [cfr. *HTR* 65 (1972), pp. 594-95]).
- «Ugaritic *ph(y)*, 'See', *UF* 6 (1974), pp. 1-5.
- «Another Sign of Scribal Copying in the Mythological Texts in *Ugaritica V*», *UF* 6 (1974), pp. 447-48.
- Courtois, Jacques-Claude, «Les cités états de Phénicie au II^e millénaire», *Archeologia* 20 (1968), pp. 15-25.
- «La Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies d'Ugarit», *Ugaritica VI* (1969), pp. 91-119, à utiliser avec l'aide du «Dépliant I», *Ugaritica VII* (1978), après p. 154.
- Craigie, P. C., «Psalm xxix in the Hebrew Poetic Tradition», *VT* 22 (1972), pp. 143-51.
- Crenshaw, J. L., «Education in Ancient Israel», *JBL* 104 (1985), pp. 601-15.
- Cross, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973).
- «Notes on the Ammonite Inscription from Tell Sirān», *BASOR* 212 (1973), pp. 12-15.
- «The 'Olden Gods' in Ancient Myths», *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright* (éds. F. M. Cross, et al.; Garden City, NY: Doubleday, 1976), pp. 329-38.
- «A Literate Soldier: Lachish Letter III», *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry* (éds. A. Kort, S. Morschauser; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1985), pp. 41-47.
- Culican, W., «Baal on an Ibiza Gem», *RSF* 4 (1976), pp. 57-68.
- Cunchillos, J.-L., *Cuando los ángeles eran dioses* (Bibliotheca Salmanticensis 14; Estudios 12; Salamanca: Universidad Pontificia, 1976).
- «Conférence», *AEPHER* 89 (1980-81), pp. 323-39.
- «Le dieu Mut, guerrier de El», *Syria* 62 (1985), pp. 205-18.
- Cutler, B., Macdonald, J., «On the Origin of the Ugaritic Text KTU 1.23», *UF* 14 (1982), pp. 33-50.
- Dahood, M. D., «The Linguistic Position of Ugaritic in the Light of Recent Discoveries», *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 22-23; Paris: Gabalda; Gembloux: Duculot, 1959) I, pp. 267-79.
- «Ugaritic-Hebrew Lexicography III», *Biblica* 46 (1965), pp. 311-32.
- «Ugaritic-Hebrew Lexicography IV», *Biblica* 47 (1966), pp. 403-19.
- Psalms II* (Anchor Bible 16; Garden City, NY: Doubleday, 1968).
- «Ugaritic-Hebrew Syntax and Style», *UF* 1 (1969), pp. 15-36.
- Psalms III* (Anchor Bible 17A; Garden City, NY: Doubleday, 1970).
- «Hebrew-Ugaritic Lexicography VIII», *Biblica* 51 (1970), pp. 391-404.
- recension, *Or* 39 (1970), pp. 375-79.
- «Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs», *RSP I* (1972), pp. 71-382.
- «Hebrew-Ugaritic Lexicography X», *Biblica* 53 (1972), pp. 386-403.
- «Ugaritic and Phoenician or Qumran and the Versions», *Orient and Occident. Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (AOAT 22, 1973), pp. 53-58.
- «Hebrew-Ugaritic Lexicography XI», *Biblica* 54 (1973), pp. 351-66.
- «Northwest Semitic Texts and Textual Criticism of the Hebrew Bible», *Questions disputées de l'Ancien Testament* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 33; Gembloux: Duculot, 1974), pp. 11-37.
- «Northwest Semitic Notes on Genesis», *Biblica* 55 (1974), pp. 76-82.
- «Hebrew-Ugaritic Lexicography XII», *Biblica* 55 (1974), pp. 381-93.
- «Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs», *RSP II* (1975), pp. 1-39.
- «Hebrew Lexicography: A Review of W. Baumgartner's *Lexikon*, Volume II», *Or* 45 (1976), pp. 327-65.
- «Stichometry and Destiny in Psalm 23,4», *Biblica* 60 (1979), pp. 417-19.

- «A Phoenician Word Pair in Psalm 72,16», *Biblica* 60 (1979), pp. 571-72.
- «Ebla, Ugarit and Phoenician Religion», *La Religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali* (Studi Semitici 53 ; 1981), pp. 45-57.
- «Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs», *RSP* III (1981), pp. 1-204.
- recension, *Biblica* 62 (1981), pp. 274-77.
- «Ugaritic-Phoenician Forms in Job 34,36», *Biblica* 62 (1981), pp. 548-550.
- «Il Dio Damu nelle tavolette di Ebla», *Sangue e antropologia Biblica, Roma, 10-15 marzo 1980* (Rome : Centro Studi Sanguis Christi, 1981), pp. 97-104.
- Day, J., «Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightnings in Psalm xxix and Habakkuk iii 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah vi», *VT* 29 (1979), pp. 143-51.
- «The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel», *VT* 30 (1980), pp. 174-84.
- God's Conflict with the Dragon and the Sea* (University of Cambridge Oriental Publications 35 ; Cambridge : Cambridge University Press, 1985).
- Delcor, M., «Le Culte de la 'Reine des Cieux' selon Jer 7,18 ; 44,17-19,25 et ses survivances. Aspects de la religion populaire féminine aux alentours de l'Exil en Juda et dans les communautés juives d'Egypte», *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für Prof. Mag. Dr. Dr. J. P. M. van der Ploeg O.P.* (éds. W. C. Delsman et alii ; AOAT 211 ; 1982), pp. 101-22.
- «Les cultes étrangers en Israël au moment de la réforme de Josias d'après 2R 23. Etude de religions sémitiques comparées», *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (éds. A. Caquot, M. Delcor ; AOAT 212 (1981), pp. 91-123.
- Deller, K., Watanabe, K., «šukkulu(m), šakkulu 'abwischen, auswischen'», *ZA* 70 (1980-81), pp. 198-226.
- Del Olmo Lete, G., «Notas de semántica ugarítica II», *AF* 2 (1976), pp. 227-51.
- «Le mythe de la vierge-mère 'Anatu. Une nouvelle interprétation de CTA/KTU 13», *UF* 13 (1981), pp. 49-62.
- «Notes on Ugaritic Semantics V», *UF* 14 (1982), pp. 55-69.
- Interpretación de la mitología cananea. Estudios de semántica Ugarítica* (Valencia : Institución San Jerónimo, 1984).
- «Antecedentes cananeos (ugaríticos) de formas literarias hebreo-bíblicas», *Simposio bíblico español (Salamanca, 1982)* (éds., N. Fernandez Marcos et alii ; Madrid : Universidad Complutense, 1984), pp. 83-114.
- «Ritual regio ugarítico de evocación/adivinación (KTU 1.112)», *AuOr* 2 (1984), pp. 197-205.
- «Frasas y formulas ugarítico-hebreas», *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor* (AOAT 215 ; 1985), pp. 79-95.
- De Moor, J. C., «Frustula Ugaritica», *JNES* 24 (1965), pp. 355-364.
- «Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra I», *UF* 1 (1969), pp. 167-88.
- «The Semitic Pantheon of Ugarit», *UF* 2 (1970), pp. 187-228.
- «Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra II», *UF* 2 (1970), pp. 303-27.
- «B. Margulis on RŠ 24.258», *UF* 2 (1970), pp. 347-50.
- The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu According to the Version of Ilmilku* (AOAT 16, 1971).
- New Year with Canaanites and Israelites* (Kampen : Kok, 1972).
- «Rāpi'ūma – Rephaim», *ZA W* 88 (1976), pp. 323-45.
- «The Art of Versification in Ugarit and Israel. I : The Rhythmical Structure», *Studies in Bible and the Ancient Near East Presented to Samuel E. Loewenstamm on His Seventieth Birthday* (éds. Y. Avishur, J. Blau ; Jérusalem : Rubenstein, 1978), pp. 119-139.
- «Contributions to the Ugaritic Lexicon», *UF* 11 (1979), pp. 639-53.
- «An Incantation Against Infertility (KTU 1.13)», *UF* 12 (1980), pp. 305-10.
- «*ṭbš* and *šbš* : A Rejoinder», *UF* 12 (1980), pp. 427-28.

- «An Incantation Against Evil Spirits (Ras Ibn Hani 78/20)», *UF* 12 (1980), pp. 429-32.
- «Donkey-Packs and Geology», *UF* 13 (1981), pp. 303-4.
- «Enkele liturgische teksten uit Ugarit», *Schrijvend Verleden: Documenten uit het oude nabije oosten vertaald en toegelicht* (éd. K. R. Veenhof; Leiden: Ex Oriente Lux, 1983), pp. 247-52.
- «More on Demons in Ugarit (KTU 1.82)», *UF* 16 (1984), pp. 237-50.
- «Henbane and KTU 1.114», *UF* 16 (1984), pp. 355-56.
- «The Crisis of Polytheism in Late Bronze Ugarit», *OTS* 24 (1986), pp. 1-20.
- «Atthartu the Huntress (KTU 1.92)», *UF* 17 (1986), pp. 225-30.
- De Moor, J. C., Dijkstra, M., «Problematical Passages in the Legend of Aqhātu», *UF* 7 (1975), pp. 171-215.
- De Moor, J. C., Spronk, K., «Problematical Passages in the Legend of Kirtu (I)», *UF* 14 (1982), pp. 153-71.
- «Problematical Passages in the Legend of Kirtu (II)», *UF* 14 (1982), pp. 173-90.
- De Moor, J. C., van der Lugt, P., «The Spectre of Pan-Ugaritism», *BiOr* 31 (1974), pp. 3-26.
- Denizeau, *Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine (Supplément au dictionnaire arabe-français de A. Barthélemy)* (Paris: Maisonneuve, 1960).
- Detienne, M., «Adonis et les adonies», *DM* (1981) I, pp. 1-4.
- «Dionysos», *DM* (1981) I, pp. 300-2, 305-7.
- Detienne, M., Vernant, J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris: Gallimard, 1979).
- Dick, M. B., «Prophetic *Poiēsis* and the Verbal Icon», *CBQ* 46 (1984), pp. 226-46.
- Dietrich, M., Loretz, O., «Zur ugaritischen Lexikographie (I)», *BiOr* 23 (1966), pp. 127-33.
- «Zur ugaritischen Lexikographie (II)», *OLZ* 62 (1967), pp. 533-52.
- «Der Prolog des KRT-Epos (CTA 14 I 1-35)», *Wort und Geschichte: Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag* (éds. H. Gese, H.-P. Rüger; AOAT 18 [1973], pp. 31-36).
- «Bemerkungen zum Aqht-Text. Zur ugaritischen Lexikographie (XIV)», *UF* 10 (1978), pp. 65-71.
- «Die Bannung von Schlangengift (KTU 1.100 und KTU 1.107: 7b-13a 19b-20)», *UF* 12 (1980), pp. 153-70.
- «Baal *rpu* in KTU 1.108; 1.113 und nach 1.17 VI 25-33», *UF* 12 (1980), pp. 171-82.
- «Die Ba'al-Titel *b'l arš* und *aliy qrdm*», *UF* 12 (1980), pp. 391-93.
- «Gebrauch von Götterstatuen in der Mantik von Ugarit (KTU 1.124)», *UF* 12 (1980), pp. 395-96.
- «Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (I)», *UF* 13 (1981), pp. 63-100.
- «Der Vertrag eines *mrzh*-Klubs in Ugarit. Zum Verständnis von KTU 3.9», *UF* 14 (1982), pp. 71-76.
- «*šb*, *šbm* und *udn* im Kontext von KTU 1.3 III 35b-IV 4 und KTU 1.83: 8», *UF* 14 (1982), pp. 77-81.
- «Hunde im Leben und Mythos der Ugariter», *Festschrift Wolfgang Helck zu seinem 70. Geburtstag*, Studien zur altägyptischen Kultur 11 (1984), pp. 631-42.
- «Ugaritisch *šr*, *ašr*, *ašryt* und *ašrt*», *UF* 16 (1984), pp. 57-62.
- «Die akkadischen Tierbezeichnungen *immeru*, *puḫādu* und *puḫālu* im Ugaritischen und Hebräischen», *UF* 17 (1986), pp. 99-103.
- «DB und QB im Ugaritischen», *UF* 17 (1986), pp. 105-16.
- «Baal vernichtet Jammu (KTU 1.2 IV 23-30)», *UF* 17 (1986), pp. 117-21.
- «Sieges- und Thronbesteigungslied Baals (KTU 1.101)», *UF* 17 (1986), pp. 129-46.
- Dietrich, M., Loretz, O., Sanmartín, J., «Zur ugaritischen Lexikographie (VII). Lexikographische Einzelbemerkungen», *UF* 5 (1973), pp. 79-104.
- «Untersuchungen zur Schrift- und Lautlehre des Ugaritischen (III). Formen und ugaritisch-hurrische Lautwert(e) des keilalphabetischen Zeichens "z"», *UF* 7 (1975), pp. 103-8.

- «Der stichometrische Aufbau von RS 24.258 (= Ug. 5, S. 545 Nr. 1)», *UF* 7 (1975), pp. 109-14.
- «Der 'Neujahrpsalm' RS 24.252 (= Ug. 5, S. 551-557 Nr. 2)», *UF* 7 (1975), pp. 115-19.
- «Bemerkungen zur Schlangenbeschwörung RS 24.244 = Ug. 5, S. 564ff. Nr. 7», *UF* 7 (1975), pp. 121-25.
- «Einzelbemerkungen zu RS 24.251 = Ug. 5, S. 574-578 Nr. 8», *UF* 7 (1975), pp. 127-31.
- «Zur ugaritischen Lexikographie XIII», *UF* 7 (1975), pp. 157-69.
- «Stichometrische Probleme in RS 24.245 = Ug. 5, S. 556-559, Nr. 3 Vs.», *UF* 7 (1975), pp. 534-35.
- «Beiträge zur ugaritischen Textgeschichte (II). Textologische Probleme in RS 24.293 = Ug. 5, S. 559, Nr. 4 und CTA 5 I 11*-22*», *UF* 7 (1975), pp. 536-39.
- «Bericht über ein Orakel (RS 24.272 = Ug. 5, S. 563 Nr. 6)», *UF* 7 (1975), pp. 540-41.
- «Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit (AOAT 24/1; 1976).
- «Die ugaritischen Totengeister *rpu(m)* und die biblischen Rephaim», *UF* 8 (1976), pp. 45-52.
- Dijkstra, M., «Some Reflections on the Legend of Aqhat», *UF* 11 (1979), pp. 199-210.
- «Contributions to the Reconstruction of the Myth of Ba'al», *UF* 15 (1983), pp. 25-31.
- «Once Again: The Closing Lines of the Ba'al-Cycle (KTU 1.6.VI.42ff)», *UF* 17 (1986), pp. 147-52.
- Dion, P.-E., «La bilingue de Tell Fekherye: Le roi de Gozan et son dieu; La phraséologie», *Festschrift Delcor* (AOAT 215; 1985), pp. 139-47.
- Dobrusin, D. L., «The Third Masculine Plural of the Suffixed Form of the Verb in Ugaritic», *JANES* 13 (1981), pp. 5-14.
- Dressler, H. H. P., «Reading and Interpreting the Aqht Text. A Rejoinder to Drs J. Day and B. Margalit», *VT* 34 (1984), pp. 78-82.
- Driver, G. R., «Ugaritic Problems», *Studia Semitica Philologica necnon Philosophica Ioanni Bakoš dicata* (Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej Akadémie Vied, 1965), pp. 95-110.
- Du Mesnil du Buisson, R., *Les tessères et les monnaies de Palmyre* (Paris: Boccard, 1962).
- «Etudes sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain (Leide: Brill, 1970).
- Dunand, F., *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 26; Leide: Brill, 1973).
- Dunant, C., *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre. III. Les Inscriptions* (Neuchâtel: Institut Suisse de Rome, 1971).
- Durand, J.-L., «Bêtes grecques. Propositions pour une topologie des corps à manger», *apud* Detienne et Vernant, *La cuisine du sacrifice au pays grec* (Paris: Gallimard, 1979), pp. 133-66.
- Dussaud, R., «Cultes cananéens aux sources du Jourdain d'après les textes de Ras Shamra», *Syria* 17 (1936), pp. 283-95.
- Ebeling, E., «Enki (Ea)», *RIA* 2 (1938), pp. 374-79.
- Edzard, D. O., «Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader», *Götter und Mythen im vorderen Orient* (éd. H. W. Hausig; Stuttgart: Klett, 1965), pp. 17-139.
- Eissfeldt, O., «Neue keilalphabetische Texte aus Ras Schamra-Ugarit», *SDAWB* 1965, fasc. 6, pp. 3-49.
- «Kultvereine in Ugarit», *Ugaritica* VI (1969), pp. 187-95.
- Ellermeier, F., *Sibyllen, Musikanten, Haremsfrauen* (Theologische und Orientalische Arbeiten 2; Herzberg: Jungfer, 1970).
- Ellinger, P., «Artémis», *DM* (1981) I, pp. 70-73.
- Emerton, J. A., «New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud», *ZAW* 94 (1982), pp. 2-20.
- «Notes on Some Problems in Jeremiah v 26», *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (éds. A. Caquot, M. Delcor; AOAT 212, 1981), pp. 125-33.

- Falkowitz, R. S., «Round Old Babylonian School Tablets from Nippur», *AfO* 29-30 (1979-80), pp. 18-45.
- Fallers, L. A., *Inequality. Social Stratification Reconsidered* (Chicago: University of Chicago, 1973).
- Farber, W., «ina KUŠ . DÜ . DÜ (. BI) = ina maški tašappi », *ZA* 63 (1973), pp. 59-68.
- Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi: Attī Ištar ša harmaša Dumuzi* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Veröffentlichungen der orientalischen Kommission 30; Wiesbaden: Steiner, 1974).
- recension, *BiOr* 39 (1982), pp. 591-99.
- Fauth, W., «Sonnengottheit (dU T U) und 'königliche Sonne' (dU T Ušī) bei den Hethitern», *UF* 11 (1979), pp. 227-63.
- Fensham, F. C., «Remarks on Certain Difficult Passages in Keret», *JNSL* 1 (1971), pp. 11-22.
- «Some Remarks on the First Three Mythological Texts of Ugaritica V», *UF* 3 (1971), pp. 21-24.
- «New Light from Ugaritica V on Ex. 32: 17», *JNSL* 2 (1972), pp. 86-87.
- «The First Ugaritic Text in Ugaritica V and the Old Testament», *VT* 22 (1972), pp. 296-303.
- «Remarks on Keret 73-79», *JNSL* 6 (1978), pp. 19-24.
- «Notes on Keret, CTA 14: 103b-114a», *JNSL* 9 (1981), pp. 53-66.
- «The Ugaritic Root *ḫpt* », *JNSL* 12 (1984), pp. 63-69.
- Ferch, A. J., «Daniel 7 and Ugarit: A Reconsideration», *JBL* 99 (1980), pp. 75-86.
- Ferrara, A. J., Parker, S. B., «Seating Arrangements at Divine Banquets», *UF* 4 (1972), pp. 37-39.
- Février, J. G., *La religion des Palmyréniens* (Paris: Vrin, 1931).
- Finet, «La place du devin dans la société de Mari», *La divination en mésopotamie ancienne et dans les régions voisines* (RAI 14; Paris: Presses Universitaires de France, 1966), pp. 87-93.
- Finkelstein, J. J., «Hebrew חֲבֵר and Semitic *HBR », *JBL* 75 (1956), pp. 328-31.
- «The Genealogy of the Hammurapi Dynasty», *JCS* 20 (1966), pp. 95-118.
- Fisher, L. R., «An Ugaritic Ritual and Genesis I, 1-5», *Ugaritica* VI (1969), pp. 197-205.
- «A New Ritual Calendar from Ugarit», *HTR* 63 (1970), pp. 485-501.
- «New Readings for the Ugaritic Texts in *Ugaritica* V », *UF* 3 (1971), p. 356.
- «Literary Genres in the Ugaritic Texts», *RSP* II (1975), pp. 131-214.
- Fisher, L. R. et Knutson, F. B., «An Enthronement Ritual at Ugarit», *JNES* 28 (1969), pp. 157-67.
- Fisher, M. C., *The Lexical Relationship Between Ugaritic and Ethiopic* (thèse Brandeis, 1969; Ann Arbor: University Microfilms).
- Flanagan, J. W., «Succession and Genealogy in the Davidic Dynasty», *The Quest for the Kingdom of God. Studies in Honor of George E. Mendenhall* (éds. H. B. Huffmon, et alii; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983), pp. 35-55.
- Fontenrose, J., *Orion: The Myth of the Hunter and the Huntress* (University of California Publications: Classical Studies 23; Berkeley, CA: University of California, 1981).
- Fontinoy, C., *Le duel dans les langues sémitiques* (Paris: Belles Lettres, 1969).
- Frankena, R., *Tākuṭu: De sacrale maaltijd in het assyrische ritueel* (Leiden: Brill, 1954).
- Frankena, R., Seidl, U., «Gula», *RIA* 3 (1957-71), pp. 695-97.
- Frayha, A., *A Dictionary of Non-Classical Vocables in the Spoken Arabic of Lebanon* (Beirut: Librairie du Liban, 1973).
- Freilich, D., Pardee, D., «{z} and {t} in Ugaritic: A Re-examination of the Sign-Forms», *Syria* 61 (1984), pp. 25-36.
- Fuentes Estañol, M.-J., *Vocabulario Fenicio* (Biblioteca Fenicia 1; Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980).
- Fulco, W. J., *The Canaanite God Rešep* (American Oriental Society: New Haven, CT, 1976).
- Gaál, E., «Osiris-Amenophis III in Ugarit (Nmry.mlk.ʿlm)», *Recueil d'études dédiées à Vilmos Wessetzky à l'occasion de son 65^e anniversaire* (Studia Aegyptica I; Budapest, 1974), pp. 97-99.

- Garr, W. R., «On Voicing and Devoicing in Ugaritic», *JNES* 45 (1986), pp. 45-52.
- Gaster, T. H., *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East* (New York : Schuman, 1950).
- Myth Legend and Custom in the Old Testament* (New York : Harper & Row, 1969 ; cité de l'édition «Harper Torchbooks», 1975).
- «Sharper Than a Serpent's Tooth: A Canaanite Charm Against Snakebite», *JANES* 7 (1975), pp. 33-51.
- «The Ugaritic Charm against Snakebite: An Additional Note», *JANES* 12 (1980), pp. 43-44.
- Gawlikowski, K., «Eštar et Ištar à Mari au III^e millénaire», *Rocznk Orientalistyczny* 41/2 (1980), pp. 25-28.
- Gelb, I. J., «Šullat and Ḥaniš», *ArOr* 18/1-2 (1950), pp. 189-98.
- Computer-Aided Analysis of Amorite* (Assyriological Studies 21 ; Chicago : Oriental Institute, 1980).
- Gese, H., Höfner, M., Rudolph, K., *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer* (Stuttgart : Kohlhammer, 1970).
- Gervitz, S., «Formative » in Biblical Hebrew», *EI* 16 (1982), pp. 57*-66*.
- «Naphtali in 'The Blessing of Jacob'», *JBL* 103 (1984), pp. 513-21.
- Goodenough, E. R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (New York : Pantheon ; Princeton : Princeton University Press, 1953-68).
- Gordon, C. H., «El, Father of ŠNM», *JNES* 35 (1976), pp. 261-62.
- «Poetic Legends and Myths from Ugarit», *Berytus* 25 (1977), pp. 5-133.
- «The Devil, ḤBY», *NUS* 33 (1985), p. 15.
- Görg, M., «Noch einmal: Edrei in Ugarit ?», *UF* 6 (1974), pp. 474-75.
- Gourevitch, D., «Le chien, de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires», *MAHEFR* 80 (1968), pp. 247-81.
- Gray, J., «Social Aspects of Canaanite Religion», *VT* 15 (1965), pp. 170-92.
- «Canaanite Religion and Old Testament Study in the Light of New Alphabetic Texts from Ras Shamra», *Ugaritica* VII (1978), pp. 79-108.
- The Biblical Doctrine of the Reign of God* (Edinburgh : Clark, 1979).
- «The Blood Bath of the Goddess Anat in the Ras Shamra Texts», *UF* 11 (1979), pp. 315-23.
- Grayson, A. K., *Assyrian Royal Inscriptions, Part 2: From Tiglath-Pileser to Ashur-nasir-apli II* (Wiesbaden : Harrassowitz, 1976).
- Greenberg, M., *Ezekiel 1-20* (Anchor Bible 22 ; Garden City, NY : Doubleday, 1983).
- Greenfield, J. C., «Amurrite, Ugaritic and Canaanite», *Proceedings of the International Congress on Semitic Studies Held in Jerusalem, 19-23 July 1965* (Jerusalem : Israel Academy of Sciences and Humanities, 1969), pp. 92-101.
- «Scripture and Inscription: The Literary and Rhetorical Element in Some Early Phoenician Inscriptions», *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright* (éd. H. Goedicke ; Baltimore : Johns Hopkins, 1971), pp. 253-68.
- «Un rite religieux araméen et ses parallèles», *RB* 73 (1980), pp. 46-52.
- «The *Marzeah* as a Social Institution», *AcAn* 22 (1974), pp. 451-55 = *Wirtschaft und Gesellschaft im alten Vorderasien*, eds. J. Harmatta, G. Komorósy (Budapest : Akadémiai Kiadó, 1976), pp. 451-55.
- «The Root *šql* in Akkadian, Ugaritic and Aramaic», *UF* 11 (1979), pp. 325-27.
- Greenstein, E. L., «Another Attestation of Initial *h* > ? in West Semitic», *JANES* 5 (1973), pp. 157-64.
- «Two Variations of Grammatical Parallelism in Canaanite Poetry and Their Psycholinguistic Background», *JANES* 6 (1974), pp. 87-105.
- «A Phoenician Inscription in Ugaritic Script ?», *JANES* 8 (1976), pp. 49-57.
- «One More Step on the Staircase», *UF* 9 (1977), pp. 77-86.

- «The Snaring of the Sea in the Baal Epic», *Maarav* 3/2 (1982), pp. 195-216.
- Gröndahl, F., *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Studia Pohl 1 ; Rome : Institut Biblique Pontifical, 1967).
- Grottanelli, C., «La prova del buon figlio», *Religioni e civiltà*/3. *Scritti in memoria de Angelo Brelich promossi dall'Istituto di Studi storico-religiosi dell'Università degli Studi di Roma*, eds. V. Lanternari, M. Massenzio, D. Sabbatucci (Bari : Dedalo, 1982), pp. 217-34.
- «Le donne di Biblo et le figlie di Agrippa I : un rito regale siriano e le adonie gublite», *RSO* 57 (1983), pp. 53-60.
- Gruber, «The Many Faces of Hebrew מַשֵּׁ פָּנִים 'lift up the face'», *ZAW* 95 (1983), pp. 252-60.
- Gsell, S., *Histoire ancienne de l'Afrique du nord* (Paris : Hachette, 1918-1930).
- Guiart, J., «Océanie. Religions et mythologies», *DM* II (1981), pp. 175-90.
- Gurney, O. R., «Tammuz Reconsidered : Some Recent Developments», *JSS* 7 (1962), pp. 147-60.
- Guzzo Amadasi, M. G., «Intervento», *La religione fenicia : Matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del Colloquio in Roma, 6 marzo 1979* (Studi Semitici 53 ; Rome : Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1981), p. 43.
- Guzzo Amadasi, M. G., Karageorghis, V., *Fouilles de Kition. III. Inscriptions Phéniciennes* (Nicosia : Department of Antiquities, Cyprus, 1977).
- Hallo, W. W., «Haplographic Marginalia», *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein* (Connecticut Academy of Arts and Sciences : Memoires 19 ; 1977), pp. 101-3.
- Halpern, B., *The Constitution of the Monarchy in Israel* (Harvard Semitic Monographs 25 ; Chico, CA : Scholars Press, 1981).
- Healey, J. F., «Rituel Text KTU 1.161—Translation and Notes», *UF* 10 (1978), pp. 83-88.
- «*mlkm/rp̄um* and the *kispum*», *UF* 10 (1978), pp. 89-91.
- «The Sun Deity and the Underworld : Mesopotamia and Ugarit», *Death in Mesopotamia* (RAI 26 ; 1980), pp. 239-42.
- «The Immortality of the King : Ugarit and the Psalms», *Or* 53 (1984), pp. 245-54.
- «The Akkadian 'Pantheon' List from Ugarit», *SEL* 2 (1985), pp. 115-25.
- Heimpel, W., Seidl, U., «Hund», *RIA* 4 (1972-75), pp. 494-97.
- Heimpel, W., Trümpelmann, L., «Jagd», *RIA* 5 (1976-80), pp. 234-38.
- Helck, W., *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* (Ägyptologische Abhandlungen 5, 2^e éd. ; Wiesbaden : Harrassowitz, 1971).
- Held, M., «Rhetorical Questions in Ugaritic and Biblical Hebrew», *EI* 9 (1969), pp. 71*-79*.
- «עִיּוֹנִים בְּלִסְקִינְרִפְיָה הַמְּקִרְאִית לְאוּר דְּאִכְרִיתָ», *EI* 16 (1982), pp. 76-85.
- Herrmann, W., *Yarih und Nikkal und der Preis der Kuṣarāt-Göttinnen. Ein kultisch-magischer Text aus Ras Schamra* (BZAW 106 ; 1968).
- Hoftijzer, J., «Quodlibet Ugariticum», *Zikir šumim. Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday* (eds. G. van Driel, et alii ; Leide : Brill, 1982), pp. 121-27.
- «Une lettre du roi hittite», *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für Prof. Mag. Dr. J. P. M. van der Ploeg O.P.* (AOAT 211 ; 1982), pp. 379-87.
- Horowitz, W. J., «The Significance of the Rephaim», *JNSL* 7 (1978), pp. 37-43.
- Huffmon, A. H., *Amorite Personal Names in the Mari Texts : A Structural and Lexical Study* (Baltimore : Johns Hopkins, 1965).
- Hunger, H., *Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil I.* (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 9 ; Berlin : Mann, 1976).
- Hvidberg-Hansen, F. O., *La déesse TNT. Une étude sur la religion cananéen-punique* (Copenhagen : Gad, 1979).
- Ingholt, H., Seyrig, H., Starcky, J., Caquot, A., *Recueil des tessères de Palmyre* (Paris : Geuthner, 1955).

- Irwin, W. H., «The Extended Simile in RS 24.245 obv.», *UF* 15 (1983), pp. 53-58.
- Izre'el, S., *Tskhoq ze lo Tskhoq* (Tel Aviv, 1978) (vu dans *NUS* 16 [1978] 2).
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim...* (New York: Title, 1903).
- Jirku, A., «Rapa'u, der Fürst der Rapa'uma-Rephaim», *ZAW* 77 (1965), pp. 82-83.
- «Šnm (Schunama), der Sohn des Gottes 'Il», *ZAW* 82 (1970), pp. 278-79.
- Johnstone, W., «The Sun and the Serpent: The Interpretation of the Ugaritic Text RS 24.244», *TGUOS* 26 (1975-76), pp. 44-62.
- «Lexical and Comparative Philological Contributions to Ugaritic of the Mythological Texts of the 24th Campaign at Ras Shamra», *Ugaritica* VII (1978), pp. 109-19.
- Joûon, P., *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome: Institut Biblique Pontifical, 1947).
- Kantor, H.J., «Oriental Institute Museum Notes, No. 13: A Bronze Plaque with Relief Decoration from Tell Tainat», *JNES* 21 (1962), pp. 93-117.
- Kapelrud, A. S., «The Ugaritic Text RS 24.252 and King David», *JNSL* 3 (1974), pp. 35-39.
- «Noen momenter i forholdet mellom Ras-Shamra-tekstene og Det gamle testamente», *SEA* 40 (1975), pp. 5-17.
- Kellermann, D., «'Aštārōt-'Ašt'rōt Qarnayim-Qarnayim», *ZDPV* 97 (1981), pp. 45-61.
- Kempinski, A., «Joshua's Altar—An Iron Age I Watchtower», *BAR* 12/1 (1986), pp. 42, 44-49.
- Kinet, D., *Ugarit—Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testamentes* (Stuttgarter Bibelstudien 104; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981).
- Kitchen, K. A., «The King List of Ugarit», *UF* 9 (1977), pp. 131-42.
- Klauser, T., «Baal», *RAC* 1 (1950), pp. 1063-1113.
- Kloos, C., *Yhwh's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel* (Amsterdam: van Oorschot; Leide: Brill, 1986).
- Knauf, E. A., «El Šaddai—der Gott Abrahams?», *BZ* 29 (1985), pp. 97-103.
- Köcher, F., «Die babylonische Göttertypentext», *MIO* 1 (1953), pp. 57-107.
- Kottsieper, I., «KTU 1.100 - Versuch einer Deutung (Eine weitere Eule nach Athen getragen)», *UF* 16 (1984), pp. 97-110.
- Krebernik, M., *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla* (Texte und Studien zur Orientalistik 2; Hildesheim: Olms, 1984).
- Kugel, J., *The Idea of Biblical Hebrew Poetry: Parallelism and Its History* (New Haven, CT: Yale University Press, 1981).
- Kutler, L., «A 'Strong' Case for Hebrew mar», *UF* 16 (1984), pp. 111-18.
- Labat, R., *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux. I. Transcription et traduction* (Paris: Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 1951).
- Lackenbacher, S., «Une nouvelle attestation d'Ištar Hurri dans un contrat trouvé à Baniyas (Syrie)», *Miscellanea Babylonica: Mélanges offerts à Maurice Birot* (éds. J.-M. Durand, J.-R. Kupper; Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1985), pp. 153-60.
- Lagarce, E., «Le rôle d'Ugarit dans l'élaboration du répertoire iconographique syro-phénicien du premier millénaire avant J.-C.», *Atti del I Congresso di Studi Fenici e Punici* (Rome: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1983) II, pp. 547-61.
- Lagarce, J., Lagarce, E., Bounni, A., Saliby, N., «Les fouilles à Ras Ibn Hani en Syrie (campagnes de 1980, 1981 et 1982). Contribution à l'étude de quelques aspects de la civilisation ugaritique», *CRAI* 1983, pp. 249-90.
- Lambert, W. G., «Fire Incantations», *AfO* 23 (1970), pp. 39-45.
- «The Identity of the Eblaite God NidaKUL», *OrAn* 23 (1984), pp. 43-44.
- «The Pantheon of Mari», *MARI* 4 (1985), pp. 525-39.
- Lane, E. W., *Arabic-English Lexicon...* (Londres: Williams and Norgate, 1863-93).
- Laroche, E., *Glossaire de la langue hourrite* (*RHA* 34-35 [1976-77])).
- Lawler, L. B., «Three Cakes for the Dogs», *CB* 30 (1954), pp. 25-28.
- Le Roy Ladurie, E., *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324* (Paris: Gallimard, 1975).

- Levine, B. A., recension, *RB* 88 (1981), pp. 245-50.
- Levine, B. A., Tarragon, J.-M. de, «Dead Kings and Rephaim: The Patrons of the Ugaritic Dynasty», *JAOS* 104 (1984), pp. 649-59.
- L'Heureux, C. E., «The Ugaritic and Biblical Rephaim», *HTR* 67 (1974), pp. 265-74.
- «Rank among the Canaanite Gods. *El, Ba'al, and the Rephaim* (Harvard Semitic Monographs 21; Missoula, MO: Scholars Press, 1979).
- Lidzbarski, M., *Ephemeris für semitische Epigraphik* II (Giessen: Töpelmann, 1908).
- Lindenberger, J. M., «The Gods of Ahiqar», *UF* 14 (1982), pp. 105-17.
- «The Aramaic Proverbs of Ahiqar (Baltimore: Johns Hopkins, 1983).
- Lipiński, E., «El's Abode: Mythological Traditions Related to Mount Hermon and to the Mountains of Armenia», *OLP* 2 (1971), pp. 13-69.
- «Epiphanie de Baal-Haddu: RS 24.245», *UF* 3 (1971), pp. 81-92.
- «La légende sacrée de la conjuration des morsures de serpents», *UF* 6 (1974), pp. 169-74.
- «Ditanu», *Studies in Bible and the Ancient Near East Presented to Samuel E. Loewenstamm on His Seventieth Birthday* (éds. Y. Avishur, J. Blau; Jerusalem: Rubenstein, 1978), pp. 91-110.
- recension, *IEJ* 33 (1983), pp. 137-39.
- «Notes d'épigraphie phénicienne et punique», *OLP* 14 (1983), pp. 129-65.
- recension, *BiOr* 41 (1984), pp. 437-39.
- «Vestiges phéniciens d'Andalousie», *OLP* 15 (1984), pp. 81-132.
- «Zeus Ammon et Baal-Hammon», *Religio Phoenicia. Acta Colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984* (Collection d'Etudes Classiques 1; Studia Phoenicia IV; Namur: Société des Etudes Classiques, 1986), pp. 307-332.
- Liverani, M., recension, *OrAn* 8 (1969), pp. 338-40.
- «Ras Shamra: Histoire», *SDB* 9 (1979), pp. 1295-1348.
- Loewenstamm, S. E., «The Lord is My Strength and My Glory», *VT* 19 (1969), pp. 464-70; édition avec révisions dans *Comparative Studies* (1980), pp. 333-40.
- «Eine lehrhafte ugaritische Trinkburleske», *UF* 1 (1969), pp. 71-77; traduction anglaise avec révisions: «A Didactic Ugaritic Drinkers' Burlesque», *Comparative Studies* (1980), pp. 369-81.
- «אל לכוֹר», *WCJS* 5/1 (1969), pp. 62-67, résumé en anglais, pp. 228-29; traduction anglaise avec révisions: «A Ugaritic Hymn in Honour of Il», *Comparative Studies* (1980), pp. 320-332.
- corrections à l'article d'*UF* 1 rapportées par M. Dietrich, O. Loretz, «Berichtigungen und Nachträge zu UF 1, 1969», *UF* 2 (1970), pp. 355-57.
- «*msd*», *UF* 3 (1971), pp. 357-59; même titre dans la traduction anglaise, *Comparative Studies* (1980), pp. 419-22.
- «Did the Goddess Anath Wear a Beard and Side-Whiskers?», *IOS* 4 (1974), pp. 1-3.
- «Ugarit and the Bible II», *Biblica* 59 (1978), pp. 100-22.
- «Did the Goddess Anat Wear Side-Whiskers and a Beard? A Reconsideration», *UF* 14 (1982), pp. 119-23; édition avec révisions dans *Comparative Studies* (1980), pp. 459-62.
- *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures* (AOAT 204; 1980).
- «*yštql*», *UF* 16 (1984), pp. 357-58.
- Løkkegaard, F., «Some Reflexions on Reading F. O. Hvidberg-Hansen's Book La Déesse TNT, une étude sur la religion cananéenne-punique, I-II, Copenhagen, 1979», *UF* 14 (1982), pp. 129-40.
- Lord, A. B., *The Singer of Tales* (Harvard Studies in Comparative Literature 24; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960).
- Loretz, O., recension, *UF* 7 (1975), p. 599.
- «Baal, le chevaucheur des nuées», *AAAS* 29-30 (1979-80), pp. 185-88.

- «Vom Baal-Epitheton *adn* zu Adonis und Adonaj», *UF* 12 (1980), pp. 287-92.
- «Der kanaanäische Ursprung des biblischen Gottesnamens *El Šaddaj*», *UF* 12 (1980), pp. 420-21.
- recensions, *UF* 13 (1981), pp. 315, 323-25.
- «Ugaritische und hebräische Lexikographie (IV)», *UF* 15 (1983), pp. 59-64.
- «*adn* come epiteto di Baal e i suoi rapporti con Adonis e Adonaj», *Adonis. Relazioni del Colloquio in Roma 22-23 maggio 1981* (Collezione di Studi Fenici 18; Rome: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1984), pp. 25-33.
- Loretz, O., Xella, P., «Beschwörung und Krankenheilung in RIH 78/20», *MLE* 1 (1982), pp. 37-46.
- McCarter, P. K., *II Samuel* (Anchor Bible 9; Garden City, NY: Doubleday, 1984).
- Mallet, J., «Le temple aux rhytons», dans M. Yon, éd., *Le centre de la ville : 38^e-44^e campagnes (1978-1984)* (RSO III; Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1987), pp. 213-48.
- Margulis, B., «The Canaanite Origin of Psalm 29 Reconsidered», *Biblica* 51 (1970), pp. 332-48.
- «A Ugaritic Psalm (RS 24.252)», *JBL* 89 (1970), pp. 292-303.
- «A New Ugaritic Farce (RS 24.258)», *UF* 2 (1970), pp. 131-38.
- «A *Weltbaum* in Ugaritic Literature?», *JBL* 90 (1971), pp. 481-82.
- «*Weltbaum* and *Weltberg* in Ugaritic Literature: Notes and Observations on RS 24.245», *ZAW* 86 (1974), pp. 1-29.
- (Margalit) «The Ugaritic Feast of the Drunken Gods: Another Look at RS 24.258 (KTU 1.114)», *Maarav* 2/1 (1979), pp. 65-120.
- «A Matter of 'Life' and 'Death'. A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4-5-6) (AOAT 206, 1980).
- «Alliteration in Ugaritic Poetry: Its Role in Composition and Analysis (Part II)», *JNSL* 8 (1980), pp. 57-80.
- «Death and Dying in the Ugaritic Epics», *Death in Mesopotamia* (RAI 26; 1980), pp. 243-54.
- «The Geographical Setting of the *Aqht* Story and its Ramifications», *Retrospect* (1981), pp. 131-58.
- «John Day and the 'Kinnereth Hypothesis'», *VT* 31 (1981), pp. 373-75.
- «The 'Neolithic Connection' in the Ugaritic Poem of *Aqht*», *Paléorient* 9/2 (1983), pp. 93-98.
- «A Restoration Proposal in *Aqht* (CTA/KTU 1.17: VI: 45)», *RB* 90 (1983), pp. 360-64.
- «Lexicographical Notes on the *Aqht* Epic (Part I: KTU 1.17-18)», *UF* 15 (1983), pp. 65-103.
- Meier, G., *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû* (AfO Beiheft 2, 1967).
- Michalowski, P., «History as Charter. Some Observations on the Sumerian King List», *JAOS* 103 (1983), pp. 237-48.
- Milano, L., «Alimentazione e regimi alimentari nella Siria preclassica», *DiAr* 3 (1981), pp. 85-121.
- «Gli epiteti del Faraone in una lettera ugaritica da Ras Ibn Hani», *Studi orientalistici in ricordo di Franco Pintore* (Studia Mediterranea 4; GJES: Pavia, 1983), pp. 141-58.
- contributions dans *Da Ebla a Damasco: Diecimila anni di archeologia in Siria* (Milan: Electa, 1985).
- Milik, J. T., *Dédicaces faites par des dieux* (Bibliothèque Archéologique et Historique 92; Paris: Geuthner, 1972).
- «Quelques tablettes cunéiformes alphabétiques d'Ugarit», *Ugaritica* VII (1978), pp. 135-46.
- Miller, P. D., «Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew», *UF* 2 (1970), pp. 179-86.
- «The *Mrzḥ* Text», dans *The Claremont Ras Shamra Tablets* (éd. L. R. Fisher; Analecta Orientalia 48; Rome: Institut Biblique Pontifical, 1971), pp. 37-59.
- «Ugarit and the History of Religions», *JNSL* 9 (1981), pp. 119-28.
- Moscatti, S., *The World of the Phoenicians* (London: Weidenfeld and Nicolson; New York: Praeger, 1968).
- Mulder, M. J., «Hat man in Ugarit die Sonnenwende begangen?», *UF* 4 (1972), pp. 79-96.
- Mullen, E. T., Jr., *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (Harvard Semitic Monographs 24; Chico, CA: Scholars Press, 1980).

- Müller, H.P., «Religionsgeschichtliche Beobachtungen zu den Texten von Ebla», *ZDPV* 96 (1980), pp. 1-19.
- Negev, A., «Nabatean Inscriptions from 'Avdat (Oboda)», *IEJ* 13 (1963), pp. 113-24.
- Nock, A. D., «The Cult of Heroes», *HTR* 37 (1944), pp. 141-74.
- Noth, M., «Die Wege der Pharaonenheere in Palästina und Syrien. Untersuchungen zu den hieroglyphischen Listen palästinischer und syrischer Städte. III. Der Aufbau der Palästinaliste Thutmoses III», *ZDPV* 61 (1938), pp. 26-65.
- Oden, R. A., *Studies in Lucian's De Syria Dea* (Harvard Semitic Monographs 15; Missoula, Montana: Scholars Press, 1977).
- Oppenheim, A. L., *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1964).
- Orth, Dr., «Hund», *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa*, vol. 16 (1913), pp. 2540-2582.
- Otto, E., *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten* (Leipzig: Hinrichs, 1938).
- Owen, D., «Of Birds, Eggs and Turtles», *ZA* 71 (1981), pp. 29-47.
- Pardee, D., «The Preposition in Ugaritic», *UF* 7 (1975), pp. 329-78; *UF* 8 (1976), pp. 215-322; *UF* 9 (1977), pp. 205-31.
- «A Philological and Prosodic Analysis of the Ugaritic Serpent Incantation *UT* 607», *JANES* 10 (1978), pp. 73-108.
- «The Semitic Root *mrr* and the Etymology of Ugaritic *mr(r) // brk*», *UF* 10 (1978), pp. 249-288.
- «*m^erôrât-p^etanîm* 'Venom' in Job 20₁₄», *ZAW* 91 (1979), pp. 401-16.
- «Ugaritic and Hebrew Metrics», *Retrospect* (1981), pp. 113-30.
- «Ugaritic», *AfO* 28 (1981-82), pp. 259-72.
- «New Readings in the Letters of 'zn bn byy», *AfO Beiheft* 19 (1982), pp. 39-53.
- «The Letter of Puduḥepa: The Text», *AfO* 29-30 (1983-84), pp. 321-29.
- «Further Studies in Ugaritic Epistolography», *AfO* 31 (1984), pp. 213-30.
- «Three Ugaritic Tablet Joins», *JNES* 43 (1984), pp. 239-45.
- «Will the Dragon Never Be Muzzled?», *UF* 16 (1984), pp. 251-55.
- «*mārîm* in Numbers v», *VT* 35 (1985), pp. 112-15.
- *Les textes hippatriques* (Ras Shamra-Ugarit II; Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, ADPF, 1985).
- «The Ugaritic *šumma izbu* Text», *AfO* 33 (1986), pp. 117-47.
- *Ugaritic and Hebrew Poetic Parallelism: A Trial Cut ('nt I and Proverbs 2)* (VTS 39, 1988).
- «An Evaluation of the Proper Names from Ebla from a West Semitic Perspective: Pantheon Distribution According to Genre», *The Onomasticon of Ebla: Semitic Name-Giving and Ebla Prosopography, Rome July 15-17, 1985* (à paraître).
- «A New Datum for the Meaning of the Divine Name Milkashtart», à paraître dans le *Mémorial Craigie*.
- Pardee, D., Whiting, R. M., «Aspects of Epistolary Verbal Usage in Ugaritic and Akkadian», *BSOAS* 50 (1987), pp. 1-31.
- Parker, S. B., «The Feast of Rāpi'u», *UF* 2 (1970), pp. 243-49.
- «Exodus XV 2 Again», *VT* 21 (1971), pp. 373-80.
- «The Ugaritic Deity Rāpi'u», *UF* 4 (1972), pp. 97-104.
- Parrot, A., *Le Palais: Peintures murales* (Mission Archéologique de Mari 2; Bibliothèque Archéologique et Historique 69; Paris: Geuthner, 1958).
- Paul, S. M., «Psalm 72: 5—A Traditional Blessing for the Long Life of the King», *JNES* 31 (1972), p. 351-55.
- Payne Smith, R., *Thesaurus Syriacus* (Oxford: Oxford University Press, 1897-1901).
- Penar, T., recension, *Biblica* 55 (1974), pp. 103-6.

- Picard, Ch., «La ποτνια ταυρων de Colophon», *Mélanges Holleaux* (Paris : A. Picard, 1913), pp. 175-200.
- Pitard, W. T., «The Ugaritic Funerary Text RS 34.126», *BASOR* 232 (1978), pp. 65-75.
- Polentz, B., «Medizinhistorische Bemerkungen zu KTU 1.124 und RIH 78/20», *MLE* 1 (1982), pp. 47-50.
- Pope, M. H., «The Scene on the Drinking Mug from Ugarit», *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright* (éd. H. Goedicke ; Baltimore : Johns Hopkins, 1971).
- recension, *Biblica* 52 (1971), pp. 146-51.
- recension, *UF* 3 (1971), pp. 375-76.
- «A Divine Banquet at Ugarit», *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays. Studies in Honor of William Franklin Stinespring* (éd. J. M. Efrid ; Durham, NC : Duke University Press, 1972), pp. 170-203.
- The Song of Songs* (Anchor Bible 7C ; Garden City, NY : Doubleday, 1977).
- «Notes on the Rephaim Texts from Ugarit», *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein* (éd. M. de J. Ellis ; Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 19, 1977), pp. 163-82.
- «Le mrzḥ à Ougarit et ailleurs», *AAAS* 29-30 (1979-80), pp. 141-43.
- «Response to Sasson on the Sublime Song», *Maarav* 2/2 (1980), pp. 207-14.
- «An Arabic Cognate for Ugaritic *brlt* ? », *UF* 13 (1981), pp. 305-6.
- «The Cult of the Dead at Ugarit», *Retrospect* (1981), pp. 159-79.
- recension, *BASOR* 251 (1983), pp. 67-69.
- Pope, M. H., Tigay, J. H., «A Description of Baal», *UF* 3 (1971), pp. 117-30.
- Porada, E., «The Cylinder Seals Found at Thebes in Boeotia», *AfO* 28 (1981-82), pp. 1-70.
- Puech, E., «Quelques remarques sur l'alphabet au deuxième millénaire», *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici et Punici* (Rome : Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1983) II, pp. 563-81.
- Radwan, Ali, «Amenophis III., dargestellt und angerufen als Osiris», *MDAIK* 29 (1973), pp. 71-76, pl. XXVIIb.
- Rainey, A. F., «The Ugaritic Texts in Ugaritica 5», *JAOS* 94 (1974), pp. 184-94.
- Renfroe, F., «Arabic Evidence for Ugaritic PHL 'Stallion'», *UF* 17 (1986), pp. 410-11.
- Ribichini, S., «Un'ipotesi per Milk'aštar», *RSO* 50 (1976), pp. 43-55.
- Adonis. Aspetti "orientali" di un mito greco* (Studi Semitici 55 ; Rome : Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1981).
- «Adonis : Connotati 'orientali' e tradizioni classiche», *La Religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del Colloquio in Roma, 6 marzo 1979* (Studi Semitici 53 ; Rome : Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1981).
- «Kinyras di Cipro», *Religioni e Civiltà. Scritti in memoria de Angelo Brelich promossi dell'Istituto di Studi Storico-religiosi dell'Università degli Studi di Roma* (éds. V. Lantieri et alii ; Bari : Dedalo, 1982), pp. 479-500.
- Richardson, M E. J., «Ugaritic Spelling Errors», *TB* 24 (1973), pp. 3-20.
- Ritner, R. K., «Anubis and the Lunar Disk», *JEA* 71 (1985) pp. 149-55.
- Roberts, J. J. M., *The Earliest Semitic Pantheon* (Baltimore : Johns Hopkins, 1972).
- Robertson, N., «The Ritual Background of the Dying God in Cyprus and Syro-Palestine», *HTR* 75 (1982), pp. 313-359.
- Röllig, W., contributions dans *Land des Baal. Syrien—Forum der Völker und Kulturen* (Mainz am Rhein : von Zabern, 1982) ; traduction anglaise dans *Ebla to Damascus : Art and Archaeology of Ancient Syria* (Washington, D.C. : Smithsonian Institution, 1985).
- «On the Origin of the Phoenicians», *Berytus* 31 (1983), pp. 79-83.
- Rose, H. J., Robertson, C. M., «Artemis», *OCD* (1970), pp. 126-27.
- «Hephaistus», *OCD* (1970), p. 497.

- Rüger, H. P., «Zu RS 14.258», *UF* 1 (1969), pp. 203-6.
- Rummel, T. S., *The 'NT Text': A Critical Translation* (thèse Claremont Graduate School, 1978; Ann Arbor, MI: University Microfilms).
- Saadé, G., *Ougarit: Métropole cananéenne* (Lattaquié: publication privée, 1978).
- Sabottka, L., *Zephanja. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar* (Biblica et Orientalia 25; Rome: Institut Biblique Pontifical, 1972).
- Salonen, A., *Jagd und Jagdtiere im alten Mesopotamien* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae: Sér. B, tome 196, 1976).
- Sanmartín, J., «Zum orthographischen Problem der Verben I². Notizen sur ugaritischen Orthographie. II», *UF* 9 (1977), pp. 259-68.
- «Zum Begriff 'Struktur' (*bnt*) im Ugaritischen», *UF* 10 (1978), pp. 445-46.
- «Die Lanze (*ktgd*) des B¹», *UF* 10 (1978), pp. 447-48.
- «Die ug. Basis *nšš* und das 'Nest' des B¹ (KTU 1.3 IV 1f)», *UF* 10 (1978), pp. 449-50.
- «Glossen zum ugaritischen Lexikon (IV)», *UF* 12 (1980), pp. 335-39.
- Sapin, J., «Quelques systèmes socio-politiques en Syrie au 2^e millénaire avant J.-C. et leur évolution historique d'après des documents religieux (légendes, rituels, sanctuaires)», *UF* 15 (1983), pp. 157-90.
- Saracino, F., «Il letto di Pidray», *UF* 14 (1982), pp. 191-99.
- «Appunti in margine a RIH 78/20», *SEL* 1 (1984), pp. 69-83.
- Sauren, H., Kestemont, G., «Keret, roi de Hùbur», *UF* 3 (1971), pp. 181-221.
- Scandone Matthiae, G., «Il problema delle influenze egiziane sulla religione fenicia», *La religione fenicia, matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del Colloquio in Rome, 6 marzo 1979* (Studi Semitici 53; Rome: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1981), pp. 61-80.
- Scandone Matthiae, G., Xella, P., «H²YT3W di Biblo = Rašap?», *RSP* 9 (1981), pp. 147-52.
- Schaeffer, C. F.-A., «Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Neuvième campagne (printemps 1937). Rapport sommaire», *Syria* 19 (1938), pp. 193-255, 311-27.
- «Nouvelles fouilles et découvertes à Ras Shamra-Ugarit (24^e campagne, 1961)», *CRAI* 1962, pp. 198-206.
- «La XXIV^e campagne de fouilles à Ras Shamra-Ugarit 1961», *AAAS* 13 (1963), pp. 123-34.
- «Neue Entdeckungen in Ugarit (23. und 24. Kampagne, 1960-1961)», *AfO* 20 (1963), pp. 206-15.
- Schilling, R., «Sacrifice. A Rome», *DM* (1981) II, pp. 398-402.
- Schumacher, G., *Across the Jordan* (London: Watt, 1889).
- Segert, S., recension, *WZKM* 74 (1982), pp. 238-41.
- «Parallelism in Ugaritic Poetry», *JAOS* 103 (1983), pp. 295-306.
- Seux, J.-M., *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie* (LAPO 8; Paris: Cerf, 1976).
- Sivan, D., «Final Triphthongs and Final *yu/a/i* Diphthongs in Ugaritic Nominal Forms», *UF* 14 (1982), pp. 209-18.
- Smith, M. S., «The Magic of Kothar, the Ugaritic Craftsman God, in KTU 1.6 VI 49-50», *RB* 91 (1984), pp. 377-80.
- Soyez, B., *Byblos et la fête des Adonies* (Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 60; Leide: Brill, 1977).
- Sperling, D. S., «An Arslan Tash Incantation: Interpretations and Implications», *HUCA* 53 (1982), pp. 1-10.
- Stadelmann, R., *Syrisch-palästinische Gottheiten in Ägypten* (Leide: Brill, 1967).
- Stähli, H.-P., *Knabe-Jüngling-Knecht. Untersuchungen zum Begriff נער im Alten Testament* (Bern: Lang, 1978).
- Stamm, J. J., «Erwägungen zu RS 24.246», *UF* 11 (1979), pp. 753-58.
- Starcky, J., «Pétra et la Nabatène», *SDB* 7 (1966), pp. 886-1017.
- Stengel, P., «Über die Wild- und Fischopfer der Griechen», *Hermes* 22 (1887), pp. 94-100.

- «Wild- und Fischopfer», dans *Opfergebräuche der Griechen* (Leipzig: Teubner, 1910), pp. 197-202.
- Stolz, F., «Funktionen und Bedeutungsbereiche des ugaritischen Baʿalsmythos», *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele* (OBO 48; Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), pp. 83-118.
- Stolz, J., «Überlegungen anlässlich Ug V 3 rev. 6-8», ספר רנדרטורף (*Sepher Rendtorff*). *Festschrift zum 50. Geburtstag von Rolf Rendtorff* (éd. K. Rupperecht; Dielheimer Blätter zum Alten Testament 1; Dielheim: Selbstverlag, 1975), pp. 113-29.
- Strauß, C., «Kronen», *LA* 3 (1980), p. 811-16.
- Szzymer, M., «Antiquités et épigraphie nord-sémitiques», *AEPHEH* 106 (1973-74), pp. 131-53.
- «Ougarit. Dieux et mythes», *DM* (1981) II, pp. 219-28.
- «Sémites occidentaux. Les religions et les mythes. Et les problèmes de méthode», *DM* (1981) II, pp. 421-29.
- Talmon, S., «Biblical Reṣāʾīm and Ugaritic RPU/I(M)», *HAR* 7 (1983), pp. 235-49.
- Talon, P., «Les Offrandes funéraires à Mari», *AIPHOS* 22 (1978), pp. 53-75.
- Tarragon, J.-M. de, *Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques* (Cahiers de la Revue Biblique 19; Paris: Gabalda, 1980).
- Taylor, J. G., «The Song of Deborah and Two Canaanite Goddesses», *JSOT* 23 (1982), pp. 99-108.
- «A Long-Awaited Vocative Singular Noun with Final *aleph* in Ugaritic (KTU 1.161.13)?», *UF* 17 (1986), pp. 315-18.
- Teixidor, J., «Bulletin d'épigraphie sémitique 1972», *Syria* 49 (1972), pp. 413-49.
- «Bulletin d'épigraphie sémitique 1974», *Syria* 51 (1974), pp. 299-340.
- The Pantheon of Palmyra* (Leide: Brill, 1979).
- «Le thiasse de Bêlaster et de Baalshamên d'après une inscription récemment découverte à Palmyre», *CRAI* 1981, pp. 306-14.
- «L'Interprétation phénicienne d'Héraclès et d'Apollon», *RHR* 200 (1983), pp. 243-55.
- Thureau-Dangin, F., *Rituel accadien* (Paris: PUF, 1921).
- Tsevat, M., «Der Schlangentext von Ugarit. UT 607 - KTU 1.100 - Ug V, 564ff. - RS 24.244», *UF* 11 (1979), pp. 759-78.
- Tuttle, G. A., «*di dit* in Ug 5.2.1.8», *UF* 8 (1976), pp. 465-66.
- Ugaritica* V (Mission de Ras Shamra 16; Paris: Imprimerie Nationale & Geuthner, 1968).
- Ugaritica* VI (Mission de Ras Shamra 17; Paris: Geuthner, 1969).
- Ugaritica* VII (Mission de Ras Shamra 18; Paris: Geuthner, 1978).
- Ullendorff, E., «Ugaritic Marginalia IV», *EI* 14 (1978), pp. 19*-23*.
- Ullmann, M., *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache* II (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983-).
- Vadé, Y., «Sur la maternité du chêne et de la pierre», *RHR* 191 (1977), pp. 3-41.
- Van den Branden, A., «La triade phénicienne», *BeO* 23 (1981), pp. 35-62.
- Van Dijk, J., «'Vert comme Tišpak'» *Or* 38 (1969), pp. 539-47.
- Van Seters, J., *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven: Yale, 1983).
- Van Zijl, P. J., *Baal. A Study of Texts in Connexion with Baal in the Ugaritic Epics* (AOAT 10; 1972).
- «Translation and Discussion of Text 1001: 5(b)-7 (RS 15: 134: 5(b)-7)», *JNSL* 4 (1975), pp. 73-85.
- «A Discussion of the Words *anš* and *nšy* in the Ugaritic Texts», *UF* 7 (1975), pp. 503-16.
- Vattioni, F., recension, *OrAn* 4 (1965), pp. 145-48.
- Vaughan, P. H., *The Meaning of 'bāmā' in the Old Testament* (Cambridge: Cambridge University, 1974).
- Vernant, J.-P., «Sacrifice. Les mythes grecs», *DM* (1981) II, pp. 408-410.

- Verreet, E., «Die Gültigkeit des Gesetzes Barth-Ginsbergs im Ugaritischen, mit einigen sprachvergleichenden, morphologischen und lexikalischen Betrachtungen», *OLP* 14 (1983), pp. 81-102.
- «Das silbenschiessende Aleph im Ugaritischen», *UF* 15 (1983), pp. 223-58.
- «Beobachtungen zum ugaritischen Verbalsystem», *UF* 16 (1984), pp. 307-21.
- Vidal-Naquet, P., «Chasse et sacrifice dans l'«Orestie» d'Eschyle», *PP* 24 (1969), pp. 401-25; réim. dans J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Paris : Maspero, 1972), pp. 133-58.
- Virolleaud, C., «Additions au lexique ugaritique», *GLECS* 6 (1953), pp. 43-44.
- «Les nouvelles tablettes alphabétiques de Ras Shamra (XIX^e campagne, 1955)», *CRAI* 1956, pp. 60-66.
- «Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal», *CRAI* 1960, pp. 180-86.
- «Les nouveaux textes alphabétiques découverts à Ras-Shamra», *GLECS* 9 (1961), pp. 41-42.
- «Un conte populaire de Ras Shamra : Le banquet du Père des dieux», *GLECS* 9 (1962), pp. 51-52.
- «Les nouveaux textes alphabétiques de Ras Shamra», *CRAI* 1962, pp. 92-97.
- «Les nouveaux textes mythologiques de Ras-Shamra», *CRAI* 1962, pp. 105-113.
- Von Soden, W., «Kleine Beiträge zum Ugaritischen und Hebräischen», *Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner* (VTS 16, 1967), pp. 291-300.
- «Kleine Beiträge zu Text und Erklärung babylonischer Epen», *ZA* 58 (1967), pp. 189-95.
- Watson, W. G. E., «More on Shared Consonants», *Biblica* 52 (1971), pp. 44-50.
- «Trends in the Development of Classical Hebrew Poetry : A Comparative Study», *UF* 14 (1982), pp. 265-77.
- «Introductions to Discourse in Ugaritic Narrative Verse», *AuOr* 1 (1983), pp. 253-61.
- «The Character of Ugaritic Poetry», *JNSL* 11 (1983), pp. 157-69.
- «Strophic Chiasmus in Ugaritic Poetry», *UF* 15 (1983), pp. 259-70.
- «Allusion, Irony and Wordplay in Micah 1,7», *Biblica* 65 (1984), pp. 103-5.
- «Internal Parallelism in Ugaritic Verse : Further Examples», *UF* 17 (1986), pp. 345-56.
- Weippert, H. et M., «Die "Bileam"-Inschrift von Tell Dēr 'Alla », *ZDPV* 98 (1982) pp. 77-103.
- Wernicke, K. O., «Artemis», *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa*, vol. 3 (1895), pp. 1336-1440.
- Whitaker, R. E., «Ugaritic Formulae», *RSP* III (1981), pp. 207-19.
- Whiting, R. M., «The Dual Personal Pronouns in Akkadian», *JNES* 31 (1972), pp. 331-37.
- Wiedemann, A. W., «Der Apis als Totenträger», *OLZ* 20 (1917), pp. 298-303.
- Williamson, H. G. M., «A Reconsideration of עֹבַד II in Biblical Hebrew», *ZA W* 97 (1985), pp. 74-85.
- Winter, U., *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53 ; Freiburg : Universitäts Verlag ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).
- Wiseman, D. J., «A New Stela of Aššur-Našir-Pal II», *Iraq* 14 (1952), pp. 24-44.
- «Supplementary Copies of Alalakh Tablets», *JCS* 8 (1954), pp. 1-30.
- Wozniak, J., «Ugaritic Parallel of Jahwe *melek 'ôlām* », *FO* 20 (1979), pp. 171-74.
- Wyatt, N., «The 'Anat Stela from Ugarit and its Ramifications», *UF* 16 (1984), pp. 327-37.
- Xella, P., «Per una riconsiderazione della morfologie del dio Ḫoron», *AION* 32 (1972), pp. 271-86.
- «Il dio siriano Kothar», *Magia : Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi* (Rome : Bulzoni, 1976), pp. 111-25.
- «Studi sulla religione della Siria antica. 1. El e il vino (RS 24.258)», *SSR* 1 (1977), pp. 229-61.
- «L'influence babylonienne à Ougarit, d'après les textes alphabétiques rituels et divinatoires», *RAI* 25 (1978 [publié en 1982]), pp. 321-38.

- «KTU 1.91 (RS 19.15) e i sacrifici del re», *UF* 11 (1979), pp. 833-38.
- «Le dieu Rashap à Ugarit», *AAAS* 29-30 (1979-80), pp. 145-62.
- recension, *RSF* 9 (1981), pp. 121-24.
- «Il sangue nel sistema mitologico e sacrificale siropalestinese durante il Tardo Bronzo», *Sangue e antropologia Biblica, Roma, 10-15 marzo 1980* (Rome: Centro Studi Sanguis Christi, 1981), pp. 105-26.
- I Testi Rituali di Ugarit. I. Testi* (Studi Semitici 54; Rome: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1981).
- «Su un termine della tariffa sacrificale di Cartagine (KAI, 74)», *Sangue e antropologia biblica nella letteratura cristiana* (Rome: Centro Studi Sanguis Christi, 1982), pp. 71-74.
- «Die Ausrüstung eines kanaanäische Schiffes (KTU 4.689)», *WO* 13 (1982), pp. 29-35.
- «Sulla più antica storia di alcune divinità fenicie», *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici et Punici* (Rome: Consiglio Nazionale delle Ricerche; 1983) II, pp. 401-7.
- «Aspekte religiöser Vorstellungen in Syrien nach den Ebla- und Ugarit-Texten», *UF* 15 (1983), pp. 279-90.
- «KTU 1.48 e la tariffa punica di Marsiglia (KAI 69,16)», *RSF* 12 (1984), pp. 165-68.
- «Un antecedente eblaita del 'demone' ugaritico *hby* ?», *SEL* 3 (1986), pp. 17-25.
- Xella, P., Ribichini, «Milk'aštar, *mlk(m)* e la tradizione siropalestinese sui Refaim», *RSF* 7 (1979), pp. 145-58.
- Yon, M., «Sanctuaires d'Ougarit», *Temples et Sanctuaires* (Travaux de la Maison de l'Orient 7; Lyon: Maison de l'Orient, 1984), pp. 37-50.
- Young, D. W., «With Snakes and Dates: A Sacred Marriage Drama at Ugarit», *UF* 9 (1977), pp. 291-314.
- «The Ugaritic Myth of the God Hōrān and the Mare», *UF* 11 (1979), pp. 839-48.
- Zartal, A., «Has Joshua's Altar Been Found on Mt. Ebal?», *BAR* 11/1 (1985), pp. 26-43.
- «How Can Kempinski Be So Wrong!», *BAR* 12/1 (1986), pp. 43, 49-53.
- Ziegler, C., *Catalogue des instruments de musique égyptiens* (Musée du Louvre, Département des Antiquités Égyptiennes; Paris: Editions de la Réunion des Musées Nationaux, 1979).
- Zohary, M., «עֶרְעָר» *EM* 6 (1971), pp. 396-97.

ABREVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES ET SIGLES

AAAS	<i>Annales Archéologiques Arabes Syriennes</i>
AcAn	<i>Acta Antiqua</i>
ACF	<i>Annuaire du Collège de France</i>
AcOrH	<i>Acta Orientalia Havniae</i>
AEPHEH	<i>Ecole Pratique des Hautes Etudes, IV^e Section—Sciences Historiques et Philologiques : Annuaire</i>
AEPHER	<i>Ecole Pratique des Hautes Etudes, V^e Section—Sciences Religieuses : Annuaire</i>
AF	<i>Anuario de Filologia</i>
AfO	<i>Archiv für Orientforschung</i>
AlPHOS	<i>Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves</i>
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> (éd. J. B. Pritchard ; 3 ^e éd. ; Princeton : Princeton University Press, 1969)
AOAT	<i>Alter Orient und Altes Testament</i>
AP	texte araméen dans A. Cowley, <i>Aramaic Papyri of the Fifth Century</i> (Oxford : Clarendon, 1923)
ARET	<i>Archivi Reali di Ebla : Testi</i>
ArOr	<i>Archív Orientální</i>
AuOr	<i>Aula Orientalis</i>
BAR	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BDB	F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> (Oxford : Clarendon, 1907)
BeO	<i>Bibbia e Oriente</i>
BiOr	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
BJ	<i>La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	<i>Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
CAD	<i>The Chicago Assyrian Dictionary</i>
CB	<i>Classical Bulletin</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CIS	<i>Corpus Inscriptionum Semiticarum</i>
CML ²	J. C. L. Gibson, <i>Canaanite Myths and Legends</i> (2 ^e éd. ; Edinburgh : Clark, 1977)
CRAI	<i>Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres : Comptes Rendus</i>

CTA	A. Herdner, <i>Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939</i> (MRS 10; Paris: Imprimerie Nationale et Geuthner, 1963)
DB	F. Vigouroux, <i>Dictionnaire de la Bible</i>
DISO	Jean, C.-F., Hoftijzer, J., <i>Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest</i> (Leiden: Brill, 1965)
DiAr	<i>Dialoghi di Archeologia</i>
DM	<i>Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique</i> (éd. Y. Bonnefoy; Paris: Flammarion, 1981)
DO	Objet inventorié au département oriental du musée de Damas
EB	<i>Encyclopaedia Britannica</i>
EI	<i>Eretz Israel</i>
EM	<i>Ensiqlopedya Miqrail</i>
FO	<i>Folia Orientalia</i>
GLECS	Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Sémitiques: <i>Comptes Rendus</i>
HAR	<i>Hebrew Annual Review</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IDB	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
IOS	<i>Israel Oriental Studies</i>
JANES	<i>The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JEA	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JNSL	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
KAI	H. Donner, W. Röllig, <i>Kanaanäische und aramäische Inschriften</i> (Wiesbaden: Harrassowitz, 1966-69)
KAR	E. Ebeling, <i>Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts</i> (WVDOG 28 [1919], 34 [1923])
KB ²	L. Koehler, W. Baumgartner, <i>Lexicon in Veteris Testamenti Libros</i> (2 ^e éd.; Leiden: Brill, 1958)
KB ³	L. Koehler, W. Baumgartner, et al., <i>Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i> (3 ^e éd.; Leiden: Brill, 1967-)
KTU	Dietrich, Loretz, Sanmartín, <i>Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit ...</i> (AOAT 24/1; 1976)
LA	<i>Lexikon der Ägyptologie</i>
LAPO	Littératures Anciennes du Proche-Orient
MAD	I. J. Gelb, <i>Materials for the Assyrian Dictionary</i>
MAHEFR	<i>Mélanges d'Archéologie et d'Histoire: Ecole Française de Rome</i>
MDAIK	<i>Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo</i>
MIO	<i>Mitteilungen des Instituts für Orientforschung</i>

MLC	Del Omo Lete, G., <i>Mitos y leyendas de Canaan</i> (Fuentes de la Ciencia Biblica 1 ; Madrid : Ediciones Cristianidad, 1981)
MLE 1	Materiali Lessicali ed Epigrafici 1 (Collezione di Studi Fenici 13 ; Rome : Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1982)
MSL	<i>Materials for the Sumerian Lexicon</i>
NERTROT	<i>Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament</i> (éd. W. Beyerlin ; Philadelphia : Westminster 1978 = version anglaise de <i>Religionsgeschichtliche Textbuch zum Alten Testament</i> [Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1975])
NUS	<i>Newsletter for Ugaritic Studies</i>
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OCD	<i>The Oxford Classical Dictionary</i> (2 ^e éd., 1970)
OLP	<i>Orientalia Lovaniensia Periodica</i>
OLZ	<i>Orientalistische Literaturzeitung</i>
Or	<i>Orientalia</i> , nova series
OrAn	<i>Oriens Antiquus</i>
OTS	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
PIBA	<i>Proceedings of the Irish Biblical Association</i>
PJB	<i>Palästinajahrbuch</i>
PP	<i>La Parola del Passato</i>
PRU	<i>Le Palais Royal d'Ugarit</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RAI	Rencontre Assyriologique Internationale
RB	<i>Revue Biblique</i>
RES	<i>Recueil d'Épigraphie Sémitique</i>
Retrospect	<i>Ugarit in Retrospect : Fifty Years of Ugarit and Ugaritic</i> (éd. G. D. Young ; Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 1981)
RHA	<i>Revue Hittite et Asianique</i>
RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
RIH	texte/objet de Ras Ibn Hani
RIA	<i>Reallexikon der Assyriologie</i>
RS	texte/objet de Ras Shamra
RSF	<i>Rivista di Studi Fenici</i>
RSO	<i>Rivista di Studi Orientali</i>
RSO	Ras Shamra-Ougarit (Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations, ADPF)
RSP	<i>Ras Shamra Parallels</i>
SDA WB	<i>Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin</i>
SDB	<i>Supplément au Dictionnaire de la Bible</i>
SEA	<i>Svensk Exegetisk Årsbok</i>
SEb	<i>Studi Eblaiti</i>
SEL	<i>Studi Epigrafici e Linguistici</i>
SSR	<i>Studi Storico Religiosi</i>
TB	<i>Tyndale Bulletin</i>
TEO	P. Bordreuil, D. Pardee, <i>La trouvaille épigraphique de l'Ougarit</i> (Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations, à paraître)
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
TGUOS	<i>Transactions : Glasgow University Oriental Society</i>

TO	Caquot, A., Herdner, A., Sznycer, M., <i>Textes ougaritiques</i> . Tome I. <i>Mythes et légendes</i> (LAPO 7 ; Paris : Cerf, 1974)
TSSI	J. C. L. Gibson, <i>Textbook of Syrian Semitic Inscriptions</i> (3 vols. ; Cambridge : Cambridge University Press, 1971-82)
UF	<i>Ugarit-Forschungen</i>
UT	C. H. Gordon, <i>Ugaritic Textbook</i> (Analecta Orientalia 38 ; Rome : Institut Biblique Pontifical, 1965 ; Supplement, 1967)
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTs	<i>Vetus Testamentum</i> : Supplement
WCJS	<i>World Congress of Jewish Studies</i>
WO	<i>Die Welt des Orients</i>
WUS	J. Aistleitner, <i>Wörterbuch der ugaritischen Sprache</i> (Berlin : Akademie-Verlag, 1963)
WVDOG	<i>Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft</i>
WZKM	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes</i>
YOS	Yale Oriental Series
ZA	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZDPV	<i>Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins</i>
//	est parallèle à
≅	peut être comparé avec
[x]	restitution
「x」	signe en partie visible
{ x }	signe (cité dans une discussion)
/x/	phonème
<	dérive de
>	devient
<x>	signe à retrancher du texte

INDEX DES MOTS OUGARITIQUES*

»

𐤁 nom commun «père»

1: 14) b 𐤁il . 𐤁abh . gʿr . ytb . 𐤁il . kʿrʾ 15) 𐤁aʿškʾ[--] . 𐤁il . ytb . b mrzhh

9: [. . . 𐤁any . l ysh . tr .]ʿiʾl . 𐤁abh . 𐤁il m 3ʾ) [lk . d yknnh . . .]

𐤁D «périr»; schème-D «détruire»

7: lnh . mlhš 𐤁abd . lnh . ydy 6) hmt .

7: lnh 11) mlhš . 𐤁abd . lnh . ydy . hmt .

7: lnh . mlhš . 𐤁abd . lnh 17) ydy . hmt .

7: lnh . ml 22) hš . 𐤁abd . lnh . ydy . hmt .

7: lnh . mlhš . 𐤁abd . lnh . ydy 28) hmt .

7: lnh . mlhš 𐤁abd . lnh . ydy 33) hmt .

7: lnh . mlhš 𐤁abd . lnh 38) ydy . hmt .

7: lnh . mlhš 𐤁abd . lnh . ydy 43) hmt .

7: lnh . mlhš . 𐤁abd 48) lnh . ydy . hmt .

7: lnh . mlhš 54) 𐤁abd . lnh . ydy hmt .

7: lnh . mlhš 60) 𐤁abd . lnh . ydy . hmt .

8: l p[. nltk . 𐤁abd . l p 𐤁ak[l 36ʾ) [tmdl .

8: 45ʾ) . . . l p [. nltk . 𐤁abd . l p . 𐤁akl . tmdl

𐤁DY nom commun «destructrice»

8: 7) [ʾrʾ nh . hmt . w tʿbtmh . 𐤁abdy

𐤁N nom commun «pierre»

4: 18) b 𐤁aʿbʾn . ʿz . w 19) rgbt . zbl

7: 1) ʾum . phl . phlt . bt . ʿn . bt . 𐤁abn . bt . šmm . w thm

𐤁BRN nom de personne (roi d'Ougarit déifié)

5: 15ʾ) [...] 𐤁il ʿmʾph 16ʾ) [...]ʾr 𐤁il 𐤁ibrn 17ʾ) [...] 𐤁il yʿdrd

5: 18ʾ) [ʾrʾ 𐤁il nqmpʿ 19ʾ) [ʾpʾ [] 𐤁il 𐤁ibrn

5: 22ʾ) [𐤁il ʿmltmt 𐤁il 𐤁ibʿrʾ[n] 23ʾ) [ʾrʾ 𐤁il nqmpʿʿ

5: 24ʾ) [...] 𐤁il 𐤁ibrn 25ʾ) [...] 𐤁il nqmd 26ʾ) [...]ʾrʾ 𐤁il yqr

𐤁GRT nom de lieu

2: b tk 26ʾ) 𐤁ugrt . l ymt . špš . w yrh 27ʾ) w nʿmt . šnt . 𐤁il

𐤁DK particule démonstrative

7: ykr . ʿr . d qdm 63) 𐤁idk . pnm . l ytn . tk 𐤁aršh . rbt 64) w 𐤁aršh . trrt

𐤁DM nom commun «homme, humanité»

8: 3) [ʾrʾ [ʾrʾš . bdh . ydrml lpʾi ʾr . 𐤁aʿdm

𐤁DN nom commun «seigneur»

6: 1) k ymgy . 𐤁adn 2) 𐤁ilm . rbm . ʿm dtn 3) w yšʾal . ʿmʾtpt . ʿyʾld

* Tous les mots des neuf textes étudiés dans ce volume sont enregistrés ici dans leur contexte, par racines, selon l'ordre de l'abécédaire ougaritique: 𐤁(A) B G H D H W Z H T Y K Š L M Q N Z S ʿ P S Q R T G T

ḤD verbe «prendre, saisir»

3: ṭḥd . knrh . b yd[h . tšt] 18') r'imt . l irth .

HB

HBT nom commun «amour»

3: tšr . dd ṭal[ṭyn] 19') b' . ṭahbt .

HD adjectif de nombre «un»; + -h adverbe «ensemble»

1: 30') ṭw' r'š . pqq . w šrh 31') yšt ṭahdh . dm zt . ḥr'p'at

YL

YLT nom commun «biche»

4: 6) brkt . -šbšt 7) k r'umm . hm 8) 'n . k dd . ṭaylt

KL verbe «manger»

2: ṭaklt . ḡl ṭ l . mšt 10) [ṭm'r . špr

8: l p[. nṭk . ṭabd . l p ṭak[l] 36') ṭmdl .

8: 45') . . . l p[. nṭk . ṭabd . l p . ṭakl . ṭmdl

8: 54') [ṭ' ṭak'l']

SD nom commun «fondement, jambe, pied»

3: 6) ṭuz'rt . tml . ṭšdh . qrn[...] 7) bt . ṭh

L particule négative

8: 22) [ṭš' . hn . ṭal[...]]

L nom divin

1: 1) ṭil dbh . b bth . mšd . šd . b qrb 2) hklh . šh . l qš . ṭilm .

1: -bhm . yg'r . ṭgr 12) bt . ṭil . pn . lm . rlb . ṭ'dbn 13) nšb . l ṭinr . ṭ'dbn . ktp

1: 14) b ṭil . ṭabh . ḡr . yṭb . ṭil . k'r' 15) ṭa'šk'[-] . ṭil . yṭb . b mrzhh

1: 14) b ṭil . ṭabh . ḡr . yṭb . ṭil . k'r' 15) ṭa'šk'[-] . ṭil . yṭb . b mrzhh

1: 14) b ṭil . ṭabh . ḡr . yṭb . ṭil . k'r' 15) ṭa'šk'[-] . ṭil . yṭb . b mrzhh

1: 17) ṭil . h'k . l bth . yštql . 18) l ḥzrh . y'msn . nn . ṭkmn 19) w šnm .

1: ql . ṭil . km mt 22) ṭil . k yrdm . ṭarš .

1: ql . ṭil . km mt 22) ṭil . k yrdm . ṭarš .

2: ṭaklt . ḡl ṭ l [corriger ṭil?] . mšt 10) [ṭm'r . špr

2: ḡl ṭil 12) [ṭ' d . ṭil . šdyšdmk

2: b tk 26') ṭugrt . l ymt . špš . w yrḥ 27') w n'mt . šnt . ṭil

4: 1) w y'ny . bn 2) ṭilm . mt

4: 15) [ṭbn . ṭilm 16) ṭm'[t . ṭsmh . p ydd 17) ṭil [.] ḡzr

4: 15) [ṭbn . ṭilm 16) ṭm'[t . ṭsmh . p ydd 17) ṭil [.] ḡzr

7: 2) q'r'it . l špš . ṭumh . špš . ṭum . ql . bl . ṭm 3) ṭil . mbk nhrm . b ṭdt . ṭhmtm

8: 36') [...] yṭ'a'sp . ḥm't' [ṭil?] ṭ' [ṭhm . y'asp [] ḥmt

8: 38') . . . ṭil . ṭw' ḥrn . y'isp . ḥmt

9: [. . . ṭany . l yšh . ṭr . ṭ'ṭil . ṭabh . ṭil m 3') [lk . d yknnh . . .]

9: [. . . ṭany . l yšh . ṭr . ṭ'ṭil . ṭabh . ṭil m 3') [lk . d yknnh . . .]

9: [. . . mṭb . ṭil . mṭl . bnh 6') [mṭb . rbt . ṭa'rt . ym . mṭb . pdry . bt . ṭar .

L nom commun «dieu»

1: 1) ṭil dbh . b bth . mšd . šd . b qrb 2) hklh . šh . l qš . ṭilm .

1: ṭlḥmn 3) ṭilm . w ṭštn . ṭštn y'ṭ ṭd šb' 4) ṭrṭ . ṭd ṭškr' .

1: ṭil . d yd'nn 7) y'db . ṭhm . ṭh . w d l yd'nn 8) ylmn . ḥtm . ṭht . ṭlḥn

2: ṭil . yṭb . b ṭtrt 3) ṭil ṭpṭ . b ḥdr'y .

2: ṭil . yṭb . b ṭtrt 3) ṭil ṭpṭ . b ḥdr'y .

2: w yšt . ṭil 11) [ṭ' n . ṭil ḡnt .

2: w yšt . ṭil 11) [ṭ' n . ṭil ḡnt .

2: ḡl ṭil 12) [ṭ' d . ṭil . šdyšdmk

- 3: r'ish . b glt . b šm[m ...] 8) [] . r'i' . tr . yit .
 3: r'ish . b glt . b šm[m ...] 8) [] . r'i' . tr . yit .
 5: 12') [...] r'i' [...] 13') [...] yil 'm]t'tm'r' 14') [...] yil nqmp^c
 5: 12') [...] r'i' [...] 13') [...] yil 'm]t'tm'r' 14') [...] yil nqmp^c
 5: 15') [...] yil 'cmph 16') [...] r' yil yibrn 17') [...] yil y'qrd
 5: 15') [...] yil 'cmph 16') [...] r' yil yibrn 17') [...] yil y'qrd
 5: 15') [...] yil 'cmph 16') [...] r' yil yibrn 17') [...] yil y'qrd
 5: 18') [] r' [] yil nqmp^c 19') [] r' [] yil yibrn
 5: 18') [] r' [] yil nqmp^c 19') [] r' [] yil yibrn
 5: 20') [] d [] yil r'i' 'mrp'i 21') [] yil nqmp^c [] yil nqmp^c
 5: 20') [] d [] yil r'i' 'mrp'i 21') [] yil nqmp^c [] yil nqmp^c
 5: 20') [] d [] yil r'i' 'mrp'i 21') [] yil nqmp^c [] yil nqmp^c
 5: 22') [] yil 'm]t'tmr yil yib'r[n] 23') [] r' yil nqmp^c
 5: 22') [] yil 'm]t'tmr yil yib'r[n] 23') [] r' yil nqmp^c
 5: 22') [] yil 'm]t'tmr yil yib'r[n] 23') [] r' yil nqmp^c
 5: 24') [...] yil yibrn 25') [...] yil nqmd 26) [...] r'q' yil yqr
 5: 24') [...] yil yibrn 25') [...] yil nqmd 26) [...] r'q' yil yqr
 5: 24') [...] yil yibrn 25') [...] yil nqmd 26) [...] r'q' yil yqr
 6: 1) k ymgy . 'adn 2) yilm . rbm . 'm dtn 3) w yš'al . 'm'tpt . 'y'ld
 8: 2) [] r' r' r' . r'ilm . rbm . n' [] lmr
 8: 51') [] yilm . rb'm' [] r' š
 9: [...] wn . 'in .]bt . ly . k yilm 5') [w h'zr . k bn . 'atrt ...]

LT nom commun «déesse»

- 9: [...] yšh . 'atrt .]w bnh . ylt 4') [w šbrt . 'aryh ...]

LH nom divin

- 2: 13) [...] 'w' ? . yšt . ylh 14) [...] r' ytmh 15) [...] r' r'š'p'
 8: 36' [...] y] 'a'sp . h'm't' [] r' y' [] h'm . y'asp [] h'mt

L ŠPN nom divin

- 3: b tk . grh . yil špn . 'b' r' [...] 3) gr . t'iyt .

M nom commun «mère»

- 7: 1) yum . phl . phlt . bt . 'n . bt . 'abn . bt . šmm . w thm
 7: 2) qr'it . l špš . yumh . špš . ym . ql . bl . 'm 3) yil . mbk nhrm . b 'dt . thmtm
 7: 2) qr'it . l špš . yumh . špš . ym . ql . bl . 'm 3) yil . mbk nhrm . b 'dt . thmtm
 7: 8) tqr'u . l špš . yumh . špš . ym . ql bl 9) 'm . b'1 . mrym . špn .
 7: 8) tqr'u . l špš . yumh . špš . ym . ql bl 9) 'm . b'1 . mrym . špn .
 7: 14) tqr'u l špš . yu<m>h . špš . ym . ql . bl . 'm 15) dgn . ttih .
 7: 14) tqr'u l špš . yuh . špš . yum . ql . bl . 'm 15) dgn . ttih .
 7: 19) tqr'u l špš . yumh . špš . ym . ql . bl . 't 20) 'nt w 'ttrt 'inbbh .
 7: 19) tqr'u l špš . yumh . špš . ym . ql . bl . 't 20) 'nt w 'ttrt 'inbbh .
 7: 25) tqr'u . l špš . yumh . špš . 'u' [m . q] l' bl . 'm 26) yrh . lrgth .
 7: 25) tqr'u . l špš . yumh . špš . 'u' [m . q] l' bl . 'm 26) yrh . lrgth .
 7: 30) tqr'u . l špš . yumh . špš . ym . ql b . 'm 31) ršp . bbth .
 7: 30) tqr'u . l špš . yumh . špš . ym . ql b . 'm 31) ršp . bbth .
 7: 35) tqr'u l špš . yumh . špš . ym . ql bl . 'm 36) z' . w km' . h'ryth .
 7: 35) tqr'u l špš . yumh . špš . ym . ql bl . 'm 36) z' . w km' . h'ryth .
 7: 40) 't'qr'u l špš . yumh . špš . ym ql . bl . 'm 41) mlk . 'ttrth .
 7: 40) 't'qr'u l špš . yumh . špš . ym ql . bl . 'm 41) mlk . 'ttrth .
 7: 45) tqr'u l špš . yumh . špš . ym . ql bl . 'm 46) ktr w h'ss . kp'rh .
 7: 45) tqr'u l špš . yumh . špš . ym . ql bl . 'm 46) ktr w h'ss . kp'rh .

ʔRŠ verbe «demander»

2: 18ʹ) [. . . yʔaʔ] rš . l bʿl 19ʹ) [. . .] mgk

ʔRŠT nom commun «requête»

2: rpʔu mlk 20ʹ) [ʿlm . . .] k . l tštk . l ʔiršt 21ʹ) [k ? . . .]

ʔRŠH nom de lieu

7: ykr . ʿr . d qdm 63ʹ) idk . pnm . l ytn . tk ʔaršh . rbt 64ʹ) w ʔaršh . ttrt

7: ykr . ʿr . d qdm 63ʹ) idk . pnm . l ytn . tk ʔaršh . rbt 64ʹ) w ʔaršh . ttrt

ʔRŠ nom commun «terre»

1: ql . ʔil . km mt 22ʹ) ʔil . k yrdm . ʔarš .

2: l r 24ʹ) [p]i . ʔarš . ʿzk . dmrk . Pa 25ʹ) nk . htkk . nmrtk

8: [tʔisp . špš . l hrm 33ʹ) [grpl] . ʿl . ʔarš . Pan . ʔilʿspʹ [. h]mt

8: 34ʹ) [tʔisp . špš . l hr[rm .]ʿgʹrpl . ʿl . ʔarš 35ʹ) [Pan . ʔisp .]hmt .

8: 37ʹ) [tʔisp . špš . l hrʹ[rm .]ʿgʹr[plʹ]ʹ . ʿl . ʔarš . Pan 38ʹ) [ʔisp . h]mt

8: ʔisp . ʿšpʹš l hrm . grpl . ʿl ʔarš 45ʹ) [. . .] pʹt . hmt .

ʔT particule d'existence

3: rʔish . b glt . b šm[rm . . .] 8ʹ) [. . .] ʔiʹl . tr . ʔit .

ʔTM ?

2: 13ʹ) [. . .] wʹ ? . yšt . ʔilh 14ʹ) [. . .] ʔiʹtmh 15ʹ) [. . .] rʹšʹpʹ

ʔTR ?

8: 28ʹ) [. . .] l šd . ql . t[. . .] t . ʔatr

ʔTR préposition «derrière, après»

7: 77ʹ) ʔatr ršp . ʿttrt 78ʹ) ʿm ʿttrt . mrh 79ʹ) mnt . ntš nhš

ʔTR adverbe «après»

6: 13ʹ) w yʿny . nn 14ʹ) dtn . btn . mhʹyʹ 15ʹ) l dg . w l klʹbʹ 16ʹ) w ʔatr . ʔin . mr

ʔTRT nom divin

9: [. . .] ysh . ʔatrt . lw bnh . ʔilt 4ʹ) [w šbrt . ʔaryh . . .]

9: [. . .] wn . ʔin .]bt . ly . k ʔilm 5ʹ) [w hzr . k bn . ʔatrt . . .]

9: [. . .] mtb . ʔil . mzl . bnh 6ʹ) [mtb . rbt . ʔatrt . ym . mtb . pdry . bt . ʔar .

B**B** préposition «dans»

1: 1ʹ) ʔil dbh . b bth . mšd . šd . b qrb 2ʹ) hklh . šh . l qš . ʔilm .

1: 1ʹ) ʔil dbh . b bth . mšd . šd . b qrb 2ʹ) hklh . šh . l qš . ʔilm .

1: 8aʹ) b qʹrʹ

1: -bhm . ygʹr . tgr 12ʹ) bt . ʔil . pn . lm . rlb . tʿdbn 13ʹ) nšb . l ʔinr . tʿdbn . ktp

1: 14ʹ) b ʔil . ʔabh . gʹr . ytb . ʔil . kʹrʹ 15ʹ) ʔaʹškʹ[—] . ʔil . ytb . b mrzhh

1: 14ʹ) b ʔil . ʔabh . gʹr . ytb . ʔil . kʹrʹ 15ʹ) ʔaʹškʹ[—] . ʔil . ytb . b mrzhh

1: w ngšnn . hby . 20ʹ) bʿl . qnm . w dnb . ylsn 21ʹ) b hrʹih . w tnh .

1: 27ʹ) ʿwʹ bhm . tttb . ʿʹmʹdh[. . .]

2: ʔil . ytb . b ʿttrt 3ʹ) ʔil tpt . b hdrʹy .

2: ʔil . ytb . b ʿttrt 3ʹ) ʔil tpt . b hdrʹy .

2: d yšr . w ydmr 4ʹ) b knr . w tlb . b tp . w mšltm . b m 5ʹ) rqdm . d šn . b hbr . ktr . tbm

2: d yšr . w ydmr 4ʹ) b knr . w tlb . b tp . w mšltm . b m 5ʹ) rqdm . d šn . b hbr . ktr . tbm

2: d yšr . w ydmr 4ʹ) b knr . w tlb . b tp . w mšltm . b m 5ʹ) rqdm . d šn . b hbr . ktr . tbm

2: d yšr . w ydmr 4ʹ) b knr . w tlb . b tp . w mšltm . b m 5ʹ) rqdm . d šn . b hbr . ktr . tbm

2: 8ʹ) [—]ʹ t . kpt . w ʿnt . dʹi . dʹit . rhpt 9ʹ) [bʹ šm]ʹmʹ rm .

- 2: 21') [. . . lrp'i . mlk 'lm . b 'z 22') [rp'i .] 'm'lk . 'lm . b dmrh . b l 23') [panh] . b htkh . b nmrth
- 2: 21') [. . . lrp'i . mlk 'lm . b 'z 22') [rp'i .] 'm'lk . 'lm . b dmrh . b l 23') [panh] . b htkh . b nmrth
- 2: 21') [. . . lrp'i . mlk 'lm . b 'z 22') [rp'i .] 'm'lk . 'lm . b dmrh . b l 23') [panh] . b htkh . b nmrth
- 2: 21') [. . . lrp'i . mlk 'lm . b 'z 22') [rp'i .] 'm'lk . 'lm . b dmrh . b l 23') [panh] . b htkh . b nmrth
- 2: 21') [. . . lrp'i . mlk 'lm . b 'z 22') [rp'i .] 'm'lk . 'lm . b dmrh . b l 23') [panh] . b htkh . b nmrth
- 2: b tk 26') 'ugrt . l ymt . špš . w yrh 27') w n'amt . šnt . 'il
- 3: b tk . grh . 'il špn . 'b' ' ' [...] 3) gr . t'iyt .
- 3: b tk . grh . 'il špn . 'b' ' ' [...] 3) gr . t'iyt .
- 3: r'išh . b glt . b šm[m . . .] 8) [] . 'i' . tr . 'it .
- 3: r'išh . b glt . b šm[m . . .] 8) [] . 'i' . tr . 'it .
- 3: 15') [] ' ' [lyšq šmn . šlm . b š' ' [. trhš] 16') ydh . btl . 'nt . 'ušb't'h' [. ybmt] 17') Pimm
- 3: t'iḥd . knrh . b yd[h . tšt] 18') r'imt . l'irth .
- 4: npš[] 3) npš . lb'im 4) thw . w npš 5) 'anh . b ym
- 4: 9) mt . hm . ks . ym 10) sk . nhr hm 11) šb' . ydty . b š'
- 4: 18) b 'a'b'n . 'z . w 19) rgt . zbl
- 6: t'rh' 7) ḥdt m[] . 'q'h[] w š't' 8) b bt . 'b' . bnt . q'h'[] 9) w št . b bt .
- 6: t'rh' 7) ḥdt m[] . 'q'h[] w š't' 8) b bt . 'b' . bnt . q'h'[] 9) w št . b bt .
- 7: 2) q'r'it . l špš . 'umh . špš . 'um . ql . bl . 'm 3) 'il . mbk nhrm . b 'dt . thmtm
- 7: 61) b ḥrn . pnm . trgnw . w t'kl 62) bnwth .
- 7: ydy . b 'sm . 'r' 65) w b šht . 's . mt .
- 7: ydy . b 'sm . 'r' 65) w b šht . 's . mt .
- 8: 3) [] ' ' [] 'r'š . bdh . ydrml ḥp'i ' ' . 'a'dm
- 8: 9) . . . špš . b šmm . tqr'u
- 8: 10) [] ḥp'lt . y ' ' . md' . npl't . b šr 11) [š]r'gzz .
- 8: 15) [šp]š . b šmm . t'qr'u . ' ' [] 'r' -rt
- 8: 42') . . . mlk . b 'trt . y'isp . hmt
- 8: 49') [] ' ' n ' ' [] ' ' t b ym . tld

B' verbe «entrer»

- 7: pth . bt . mnt 72) pth . bt . w 'ub'a . hkl . w 'ištql

BBT nom de lieu

- 7: 30) tqr'u . l špš . 'umh . špš . 'um . ql b . 'm 31) ršp . bbth .

BKY verbe «pleurer»

- 8: 8) [] ḥr . šrgzz . ybky . km n'r 9) [ydm' .] 'k'm . šgr .
- 8: w tpky . 'k'[m .] n'r [] 't'dm' . km 12) [š]r'g'r .
- 8: 12) [š]r'g'r . bkm . y'ny[] ' ' [] 'r' wth

BL nom commun «usure», «destruction»

- 8: 4) [] ' ' [] 'it[] . yšql . ytk[] ' ' npbl . hn
- 8: 46') [] ll . bl . tbb[] ' ' tzd . 'rq . dm

BN nom commun «fils»

- 4: 1) w y'ny . bn 2) 'ilm . mt
- 4: 15) [] ḥbn . 'ilm 16) 'm'[t .] šmh . p ydd 17) 'il [] g'zr
- 7: 73) tn . km . nhšm . yhr . tn . km 74) mhry . w bn . b'n . 'itnny
- 7: 75) ytt . nhšm . mhrk . bn . b'n 76) 'itnnk
- 8: 23) [] ' ' t . bn . ' --[] []

9: [... yšh . ʔaṛt . lw bnh . ʔilt 4) [w šbrt . ʔaryh ...]

9: [... wn . ʔin . lbt . ly . k ʔilm 5) [w ḥzr . k bn . ʔaṛt ...]

9: [... mṭb . ʔil . mṣll . bnh 6) [mṭb . rbt . ʔaṛt . ym . mṭb . pdlry . bt . ʔar .

BNWT nom commun «progéniture»

7: 61) b ḥrn . pnm . trgnw . w tṭkl 62) bnwth .

BN verbe «comprendre»

8: 6) [] ʔq . nṭk . l yd . l bn . l pq ḥmt

BN préposition «entre, parmi»

3: 5) rʔišh . tply . ṭly . bn . ʔnh[...]

BNT nom commun «?»

6: tʔrhʔ 7) ḥdṭ m[] . ʔqʔh [] w šʔtʔ 8) b bt . ʔbʔl . bnt . qʔhʔ [] 9) w št . b bt .

8: 13) [] ʔʔ nn . bnt yš[] . [] ʔhʔlk

B^cD préposition «derrière»

7: 70) b^cdh . bhtm . mnt . b^cdh . bhtm . sgrt 71) b^cdh . ʔdbt . ṭṭ .

7: 70) b^cdh . bhtm . mnt . b^cdh . bhtm . sgrt 71) b^cdh . ʔdbt . ṭṭ .

7: 70) b^cdh . bhtm . mnt . b^cdh . bhtm . sgrt 71) b^cdh . ʔdbt . ṭṭ .

B^cL nom divin

2: 18) [... yʔaʔ]rš . l b^cl 19) [... ṭmgk

3: 1) b^cl . yṭb . k ṭbt . ḡr . hd . r[...] 2) k mdb . 3: tšr . dd ʔal[ʔiyn] 19) b^cl . ʔahbt .

6: tʔrhʔ 7) ḥdṭ m[] . ʔqʔh [] w šʔtʔ 8) b bt . ʔbʔl . bnt . qʔhʔ [] 9) w št . b bt .

7: 8) tqrʔu . l špš . ʔumh . špš . ʔum . ql bl 9) ʔm . b^cl . mrym . špn .

8: 39) [b^cl .] ʔwʔ dgn . ʔyʔ[ʔi]ʔsʔp . ḥmt

B^cL nom commun «maître, possesseur»

1: w ngšnn . ḥby . 20) b^cl . qnm . w ḏnb . yṭšn 21) b ḥrʔih . w ṭnth .

B^cLT de même (féminin)

2: 6) w tšt . ʔnt . ḡr . b^clt . mlk . b^c 7) lt . drkt . b^clt . šmm . rmm

2: 6) w tšt . ʔnt . ḡr . b^clt . mlk . b^c 7) lt . drkt . b^clt . šmm . rmm

2: 6) w tšt . ʔnt . ḡr . b^clt . mlk . b^c 7) lt . drkt . b^clt . šmm . rmm

BRY («être gras»)

8: 50) [] bʔrʔy []

BRK

BRKT nom commun «étang»

4: 6) brkt . -šbšt 7) k rʔumm . ḥm 8) ʔn . k ḏd . ʔaylt

BRQ nom commun «foudre, éclair»

3: šbʔt . brqm . ʔ [...] 4) ṭmnt . ʔiṣr rʔt . ʔš brq . y[...]

3: šbʔt . brqm . ʔ [...] 4) ṭmnt . ʔiṣr rʔt . ʔš brq . y[...]

BTN nom commun «serpent»

7: 73) tn . km . nḥšm . yḥr . tn . km 74) mhry . w bn . bṭn . ʔitnny

7: 75) ytt . nḥšm . mhrk . bn . bṭn 76) ʔitnank

BT nom commun «maison»

1: 1) ʔil dbh . b bth . mšd . šd . b qrb 2) hklh . šh . l qš . ʔilm .

1: -bhm . ygʔr . ṭḡr 12) bt . ʔil . pn . lm . rlb . tʔdbn 13) nšb . l ʔinr . tʔdbn . ktp

1: 17) ʔil . hʔlk . l bth . yštql . 18) l ḥzrh . yʔmsn . nn . ṭkmm 19) w šnm .

6: tʔrhʔ 7) ḥdṭ m[] . ʔqʔh [] w šʔtʔ 8) b bt . ʔbʔl . bnt . qʔhʔ [] 9) w št . b bt .

6: tʔrhʔ 7) ḥdṭ m[] . ʔqʔh [] w šʔtʔ 8) b bt . ʔbʔl . bnt . qʔhʔ [] 9) w št . b bt .

6: 13) w yʔny . nn 14) dtn . bṭn . mhʔyʔ 15) l dg . w l klʔbʔ 16) w ʔaṛ . ʔin . mr

7: mḡy . ḥrn . l bth . w 68) yštql . l ḥzrh .

7: 70) b^cdh . bhtm . mnt . b^cdh . bhtm . sgrt 71) b^cdh . ʔdbt . ṭṭ .

7: 70) b^cdh . bhtm . mnt . b^cdh . bhtm . sgrt 71) b^cdh . ʔdbt . ṭṭ .

- 7: pth . bt . mnt 72) pth . bt . w ʔubʔa . hkl . w ʔištql
 7: pth . bt . mnt 72) pth . bt . w ʔubʔa . hkl . w ʔištql
 9: [. . . wn . ʔin .]bt . ly . k ʔilm 5') [w hʔr . k bn . ʔaʔrt . . .]

BT nom commun «fille»

- 3: 6) ʔuzʔrt . tml . ʔiśdh . qrn[. . .] 7) bt . ʔlh
 7: 1) ʔum . phl . phlt . bt . ʔn . bt . ʔabn . bt . šmm . w thm
 7: 1) ʔum . phl . phlt . bt . ʔn . bt . ʔabn . bt . šmm . w thm
 7: 1) ʔum . phl . phlt . bt . ʔn . bt . ʔabn . bt . šmm . w thm
 9: [. . . mʔb . ʔil . mʔll . bnh 6') [mʔb . rbt . ʔaʔrt . ym . mʔb . pdlry . bt . ʔar .

BTL**BTLT** nom commun «jeune fille»

- 3: 15') [] ʔʔ [lysq šmn . šlm . b šʔʔ [. trhʔ 16') ydh . btl . ʔnt . ʔuʔbʔʔh' [. ybmt 17')
 Pimm .

G**GB** nom commun «coupe»

- 1: yʔdb . yrh 5) gbh . km . ʔkʔ[llʔbʔ . yqʔq . tht 6) ʔlhnt .

GLT nom commun «averse»

- 3: ʔiśh . b glt . b šm[m . . .] 8) [] . ʔiʔl . ʔr . ʔit .

GʔR verbe «gronder, gourmander»

- 1: -bhm . yʔʔr . ʔgr 12) bt . ʔil . pn . lm . rlb . tʔdbn 13) nšb . l ʔinr . tʔdbn . ktp
 1: 14) b ʔil . ʔabh . gʔr . yʔb . ʔil . kʔrʔ 15) ʔaʔškʔ[—] . ʔil . yʔb . b mrzhh

GTR nom commun «force»

- 2: 6) w tšt . ʔnt . gtr . bʔlt . mlk . bʔ 7) lt . drkt . bʔlt . šmm . rmm

GTR adjectif «fort»

- 2: 1) [—]n . yšt . rpʔu . mlk . ʔlm . w yšt 2) [—]ʔgʔtr . w yqr .

H**HʔT** nom commun «bâton»

- 1: ʔil . d ydʔnn 7) yʔdb . lhm . lh . w d l ydʔnn 8) ylmn . hʔm . tht . ʔlhn

HʔL nom commun «maladie»

- 6: w prʔ[] 10) hy . hʔh . w ymg[] 11) mlʔakk . ʔm dtʔnʔ 12) lqh mʔpt

HʔLP**MHʔLPT** ?

- 8: 20) [] . mhʔlpt[] ʔʔ . ʔaʔmʔ

HʔSS nom divin

- 7: 45) tqʔʔu l špš . ʔumh . špš . ʔum . ql bl . ʔm 46) ktr w hʔss . kprrh .
 8: 43') [ktr w hʔss . yʔʔiʔsp . hmt .

HʔP nom commun «rive»

- 8: 32') [] sp . hph . h ʔʔ [] š . l hrm

HʔRʔ nom commun «fiente»

- 1: w ngšnn . hby . 20) bʔl . qnm . w dnb . ylšn 21) b hʔrʔih . w ʔnth .

HRP

HRPN ou **HRPT** nom commun «ce qui est propre à l'automne», «nouveau»

1: 30) 'w' r'is . pqq . w šrh 31) yšt 'ahdh . dm zt . hr'p'at

D

D pronom relatif

1: 'il . d yd'nn 7) y'db . lh . lh . w d l yd'nn 8) ylmn . htm . tbt . tlhn

1: 'il . d yd'nn 7) y'db . lh . lh . w d l yd'nn 8) ylmn . htm . tbt . tlhn

1: 7a) '---' d mšd

1: 29) d yšt . l lšbh . š'r klb

2: d yš . w ydmr 4) b knr . w tlb . b tp . w mšltm . b m 5) rqdm . d šn . b hbr . ktr . tbn

2: d yš . w ydmr 4) b knr . w tlb . b tp . w mšltm . b m 5) rqdm . d šn . b hbr . ktr . tbn

7: ykr . 'r . d qdm 63) 'idk . pnm . l ytn . tk 'aršh . rbt 64) w 'aršh . trrt

9: [. . . 'any . l yšh . tr .]'i' . 'abh . 'il m 3) [lk . d yknnh . . .]

D'Y

D' nom commun «aile»

2: 8) [-]' t . kpt . w 'nt . d'i . d'it . rhpt 9) []' rm .

D'T nom commun «(sorte d'oiseau rapace)»

2: 8) [-]' t . kpt . w 'nt . d'i . d'it . rhpt 9) []' rm .

DB

MDB «flot», «les eaux de l'abîme»

3: 1) b'1 . ytb . k tbt . gr . hd . r[. . .] 2) k mdb .

8: 19) []y . yd . nšy . 'i []š . l mdb

DBH verbe «égorger, sacrifier»

1: 1) 'il dbh . b bth . mšd . šd . b qrb 2) hklh . šh . l qš . 'ilm .

DG nom commun «poisson»

6: 13) w y'ny . nn 14) dtn . btn . mh'y' 15) l dg . w l kl'b' 16) w 'atr . 'in . mr

DGN nom divin

7: 14) tqr'u l špš . 'uh . špš . 'um . ql . bl . 'm 15) dgn . ttih .

8: 39) [b'1 .] 'w' dgn . 'y'['i]'s'p . hmt

DD nom commun «jarre»

3: ph . k t . gbt [. . .] 9) []'m' k yn . ddm .

DD nom commun «amour»

3: tšr . dd 'al['iyn] 19) b'1 . 'ahbt .

DM nom commun «sang», «jus»

1: 30) 'w' r'is . pqq . w šrh 31) yšt 'ahdh . dm zt . hr'p'at

8: 46) []l . bl . tbb[]' tzd . 'rq . dm

DM' verbe «verser des larmes»

8: 8) []r . šrgzz . ybky . km n'r 9) [ydm' .]'k'm . šgr .

8: w tpy . 'k'[m .] n'r [.]'t'dm' . km 12) [š]'g'r .

DRK

DRKT nom commun «souveraineté»

2: 6) w tšt . 'nt . gtr . b'lt . mlk . b' 7) lt . drkt . b'lt . šmm . rmm

DTN nom divin

6: 1) k ymgy . 'adn 2) 'ilm . rbm . 'm dtn 3) w yš'al . 'm'tpt . 'y'ld

6: 4) w y'ny . nn . 'dt n' 5) t'ny . n '---' . 'i' r' . q'h' 6) w št . 'i []'-----' .

6 : w pr^c[] 10) hy . ḥlh . w ymǵ[] 11) ml²akk . 'm dt^rn¹ 12) lqh mtp^t
 6 : 13) w y^cny . nn 14) dtⁿ . btn . mh^ry¹ 15) l dg . w l kl^rb¹ 16) w 'atr . 'in . mr

H

HD nom divin

3 : 1) b^cl . ytb . k tbt . ḡr . hd . r[...] 2) k mdb .

HDR^cY nom de lieu

2 : 'il . ytb . b 'ttrt 3) 'il tpt . b hdr^cy .

HWT nom commun «parole»

8 : 17) [] 'r¹ l ytk bl^rt¹ [] 'r¹ m^rr¹ . hwt

HY pronom indépendant

6 : w pr^c[] 10) hy . ḥlh . w ymǵ[] 11) ml²akk . 'm dt^rn¹ 12) lqh mtp^t

HKL nom commun «palais»

1 : 1) 'il dbḥ . b bth . mšd . šd . b qrb 2) hklh . šh . l qš . 'ilm .

7 : pth . bt . mnt 72) pth . bt . w 'ub²a . hkl . w 'ištql

HLK verbe «aller»

1 : 17) 'il . h^rl^k . l bth . yštql . 18) l ḥzrh . y^cmsn . nn . fkmn 19) w šnm .

8 : 13) [] 'r¹ nn . bnt yš[] . [] 'h^rl^k

HLM verbe «frapper»

1 : 'il . d yd^cnn 7) y^cdb . lh^m . lh . w d l yd^cnn 8) ylmn . ḥtm . tht . tllhn

HLM particule démonstrative

7 : hlm . y^tq . nhš . yšlh^m . 'qšr 7) y^cdb . ks²a . w ytb

7 : hlm . y^tq 12) nhš . yšlh^m . nhš . 'qšr . ydb . ks²a 13) w ytb

7 : hlm . y^tq . nhš . yšlh^m 18) nhš . 'qšr . y^cdb . ks²a . w ytb

7 : hlm . y^tq 23) nhš . yšlh^m . nhš . 'qšr . 'y^cdb ks²a 24) w ytb

7 : hlm y^tq . nhš . yšlh^m . nhš 29) 'qšr . y^cdb . ks²a . w ytb

7 : hlm . y^tq . nhš . yšlh^m . nhš . 'q 34) š . y^cdb . ks²a . w ytb

7 : hlm . y^tq . nhš yšlh^m . nhš 39) 'qšr . y^cdb . ks²a . w ytb

7 : hlm y^tq . nhš . yšlh^m . nhš 44) 'qšr . y^cdb . ks²a . w ytb

7 : hlm y^tq . nhš 49) yšlh^m . nhš . 'qšr . y^cdb . ks²a 50) w ytb

7 : hlm . y^tq 55) nhš . yšlh^m . nhš . 'qšr . y^cdb 56) ks²a . w ytb

HM particule démonstrative

4 : 6) brkt . -šbšt 7) k r²umm . hm 8) 'n . k dd . 'aylt

4 : 9) mt . hm . ks . ym 10) sk . nhr hm 11) šb^c . ydty . b š^c

4 : 9) mt . hm . ks . ym 10) sk . nhr hm 11) šb^c . ydty . b š^c

HN particule démonstrative

1 : 28) km . trp²a . hn n^cr

8 : 4) [] 'r¹ 'it[] . yšql . ytk[---]h^rnpbl . hn

8 : 4) [] 'r¹ 'it[] . yšql . ytk[---]r¹ npbl . hn

8 : 22) [] 'š¹ . hn . 'al[...]

HR nom commun «montagne»

8 : [t²isp . špš . l hrm 33) [ḡrpl] . 'l . 'ar[š . Pan . 'il^rsp¹ [. ḥ]mt

8 : 34) [t²isp . špš . l hr[im .]ḡ^rrp¹ . 'l . 'arš 35) [Pan . 'isp . ḥ]mt .

8 : 37) [t²isp . špš . l 'hr¹[m .]ḡ^rr¹[p¹l¹ . 'l . 'arš . Pan 38) [t²isp . ḥ]mt

8 : 'isp . 'šp²š l hrm . ḡrpl . 'l 'arš 45) [] 'p¹t . hmt .

W

W conjunction «et»

- 1: tilm 3) yilm . w tštn . tštn ycn> 'd šb< 4) trt . 'd 'škr¹ .
 1: yil . d yd'nn 7) y'db . lhm . lh . w d l yd'nn 8) ylmn . htm . tht . tilm
 1: 9) 'ttrt . w 'nt . ymgy 10) 'ttrt . t'db . nšb lh 11) w 'nt . ktp .
 1: 9) 'ttrt . w 'nt . ymgy 10) 'ttrt . t'db . nšb lh 11) w 'nt . ktp .
 1: 17) yil . h'l'k . l bth . yštql . 18) l hzrh . y'msn . nn . tkmn 19) w šnm .
 1: w ngšnn . hby . 20) b'l . qnm . w dnb . ylsn 21) b hr'ih . w tnth .
 1: w ngšnn . hby . 20) b'l . qnm . w dnb . ylsn 21) b hr'ih . w tnth .
 1: w ngšnn . hby . 20) b'l . qnm . w dnb . ylsn 21) b hr'ih . w tnth .
 1: 'nt 23) w 'ttrt . tšdn . 'š'rt[. . .]
 1: 26) [t]t'rt . w 'n't[. . .]
 1: 27) 'w¹ bhm . tttb . 'r' m'dh[. . .]
 1: 30) 'w¹ r'is . pqq . w šrh 31) yšt 'ahdh . dm zt . hr'p²at
 1: 30) 'w¹ r'is . pqq . w šrh 31) yšt 'ahdh . dm zt . hr'p²at
 2: 1) [—]n . yšt . rp'u . mlk . 'lm . w yšt 2) [—]g'ir . w yqr .
 2: 1) [—]n . yšt . rp'u . mlk . 'lm . w yšt 2) [—]g'ir . w yqr .
 2: d yšr . w ydmr 4) b knr . w tlb . b tp . w mšltm . b m 5) rqdm . d šn . b hbr . ktr . tbm
 2: d yšr . w ydmr 4) b knr . w tlb . b tp . w mšltm . b m 5) rqdm . d šn . b hbr . ktr . tbm
 2: d yšr . w ydmr 4) b knr . w tlb . b tp . w mšltm . b m 5) rqdm . d šn . b hbr . ktr . tbm
 2: 6) w tšt . 'nt . gtr . b'lt . mlk . b' 7) lt . drkt . b'lt . šmm . rmm
 2: 8) [—]t . kpt . w 'nt . d'i . d'it . rhtpt 9) []'r rm .
 2: w yšt . yil 11) []'r n . yil gnt .
 2: 13) [. . .]'w¹ ? . yšt . yil 14) [. . .]'r ytmh 15) [. . .]'r'š'p¹
 2: b tk 26) 'ugrt . l ymt . špš . w yrh 27) w n'mt . šnt . yil
 2: b tk 26) 'ugrt . l ymt . špš . w yrh 27) w n'mt . šnt . yil
 4: 1) w y'ny . bn 2) yilm . mt
 4: npš[l 3) npš . lb'im 4) thw . w npš 5) 'anhr . b ym
 4: 18) b 'a'b'n . 'z . w 19) rgt . zbl
 5: 1) [. . .]'r w rm tph 2) [. . .]'rmm l n'm
 5: 3) [. . .]'w¹ rm tlbm 4) [. . .]'r l n'm
 5: 5) [. . .]'r mt w rm tph 6) [. . .]'hb l n'm 7) [. . .]'ymgy
 6: 1) k ymgy . 'adn 2) yilm . rbm . 'm dtn 3) w yš'al . 'm'tpt . 'y'ld
 6: 4) w y'ny . nn . 'dtn¹ 5) t'ny . n '---' . 'r' . q'h¹ 6) w št . 'r []'-----' .
 6: 4) w y'ny . nn . 'dtn¹ 5) t'ny . n '---' . 'r' . q'h¹ 6) w št . 'r []'-----' .
 6: t'rh¹ 7) hdt ml [] . 'q'h [. . .] w š't¹ 8) b bt . 'b' . bnt . q'h¹ [] 9) w št . b bt .
 6: t'rh¹ 7) hdt ml [] . 'q'h [. . .] w š't¹ 8) b bt . 'b' . bnt . q'h¹ [] 9) w št . b bt .
 6: w pr' [] 10) hy . h'lh . w ymg [] 11) ml'akk . 'm dt'n¹ 12) lqh mtp
 6: w pr' [] 10) hy . h'lh . w ymg [] 11) ml'akk . 'm dt'n¹ 12) lqh mtp
 6: 13) w y'ny . nn 14) dtn . btn . mh'y¹ 15) l dg . w l kl'b¹ 16) w 'atr . 'in . mr
 6: 13) w y'ny . nn 14) dtn . btn . mh'y¹ 15) l dg . w l kl'b¹ 16) w 'atr . 'in . mr
 6: 13) w y'ny . nn 14) dtn . btn . mh'y¹ 15) l dg . w l kl'b¹ 16) w 'atr . 'in . mr
 7: 1) 'um . phl . phlt . bt . 'n . bt . 'abn . bt . šmm . w thm
 7: hlm . yiq . nš . yšlhm . 'qšr 7) y'db . ks'a . w yib
 7: hlm . yiq 12) nš . yšlhm . nš . 'qšr . ydb . ks'a 13) w yib
 7: hlm . yiq . nš . yšlhm 18) nš . 'qšr . y'db . ks'a . w yib
 7: 19) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql . bl . 't 20) 'nt w 'ttrt 'inbbh .
 7: hlm . yiq 23) nš . yšlhm . nš . 'qšr . 'y'db ks'a 24) w yib

- 7: hlm yŋq . nhš . yšlhm . nhš 29) 'qšr . y'db . ks'a . w yŋb
 7: hlm . yŋq . nhš . yšlhm . nhš . 'q 34) š . y'db . ks'a . w yŋb
 7: 35) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql bl . 'm 36) zz . w kmŋ . hryth .
 7: hlm . yŋq . nhš yšlhm . nhš 39) 'q.šr . y'db . ks'a . w yŋb
 7: hlm yŋq . nhš . yšlhm . nhš 44) 'qšr . y'db . ks'a . w yŋb
 7: 45) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql bl . 'm 46) kŋr w hss . kptrh .
 7: hlm yŋq . nhš 49) yšlhm . nhš . 'qšr . y'db . ks'a 50) w yŋb
 7: 51) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um ql . bl . 'm 52) šhr . w šlm šmmh .
 7: hlm . yŋq 55) nhš . yšlhm . nhš . 'qšr . y'db 56) ks'a . w yŋb
 7: 61) b hŋn . pnm . trgnw . w tŋkl 62) bnwth .
 7: ykr . 'r . d qdm 63) 'idk . pnm . l ytn . tk 'aršh . rbt 64) w 'aršh . ŋrrt
 7: ydy . b 'šm . 'r'r 65) w b šht . 'š . mt .
 7: mgy . hŋn . l bth . w 68) yštql . l hzrh .
 7: pth . bt . mnt 72) pth . bt . w 'ub'a . hkl . w 'ištql
 7: pth . bt . mnt 72) pth . bt . w 'ub'a . hkl . w 'ištql
 7: 73) tn . km . nhšm . yhr . tn . km 74) mhry . w bn . bŋn . 'itnny
 8: 7) ['r' nh . hmt . w t'btnh . 'abdy
 8: w tpy . 'k'lm .] n'r [.] 't'dm' . km 12) [š]g'r .
 8: 38') . . . 'il . 'w' hŋn . y'isp . hmt
 8: 39') [b' .] 'w' dgn . 'y'is'p . hmt
 8: 'nt . w 'ttrt 40') [—]sp . hmt .
 8: 40') . . . y'r' . w ršp h'isp . hmt
 8: 41') [ttrt w 'ttr . y'isp . hmt .
 8: zz . w ktŋ 42') [sp . hmt .
 8: 43') [kŋr w hss . y'is'p . hmt .
 8: šhr . w šlm 44') [y'is]p . hmt .
 9: [. . . yšh . 'aŋrt .]w bnh . 'ilt 4') [w šbrt . 'aryh . . .]
 9: [. . . yšh . 'aŋrt .]w bnh . 'ilt 4') [w šbrt . 'aryh . . .]
 9: [. . . wn . 'in .]bt . ly . k 'ilm 5') [w hzr . k bn . 'aŋrt . . .]
 9: 10') ['r' . w t'n . pdry

WN de même

- 9: [. . . wn . 'in .]bt . ly . k 'ilm 5') [w hzr . k bn . 'aŋrt . . .]

Z**ZBL** nom commun/titre «prince»

- 4: 18) b 'a'b'n . 'z . w 19) rgbt . zbl

ZD verbe «augmenter»

- 8: 46') [.]l . bl . tbh ['r' tzd . 'rq . dm

Z'R**'Z'Rt** nom divin

- 3: 6) 'uz'rt . tml . 'iśdh . qrn[. . .] 7) bt . 'lh

ZT nom commun «olive»

- 1: 30') 'w' r'iš . pqq . w šrh 31') yšt 'aħdh . dm zt . hŋr'p'at

H

HBY nom propre

1: w ngšnn . hby . 20) b'1 . qnm . w dnb . ylsn 21) b hr'ih . w tnth .

HBR nom commun «compagnon»

2: d yšr . w ydmr 4) b knr . w tlb . b tp . w mšltm . b m 5) rqdm . d šn . b hbr . ktr . tbm

HDT nom commun «état neuf»

6: t'rh' 7) hdt ml [] . 'q'h [.] w š't' 8) b bt . 'b'1 . bnt . q'h' [] 9) w št . b bt .

HM

HMT nom commun «venin»

7: lnh . mlhš 'abd . lnh . ydy 6) hmt .

7: lnh 11) mlhš . 'abd . lnh . ydy . hmt .

7: lnh . mlhš . 'abd . lnh 17) ydy . hmt .

7: lnh . ml 22) hš . 'abd . lnh . ydy . hmt .

7: lnh . mlhš . 'abd . lnh . ydy 28) hmt .

7: lnh . mlhš 'abd . lnh . ydy 33) hmt .

7: lnh . mlhš 'abd . lnh 38) ydy . hmt .

7: lnh . mlhš 'abd . lnh . ydy 43) hmt .

7: lnh . mlhš . 'abd 48) lnh . ydy . hmt .

7: lnh . mlhš 54) 'abd . lnh . ydy hmt .

7: lnh . mlhš 60) 'abd . lnh . ydy . hmt .

7: t'p'u . h'm>t . km . nhl 69) t'p'g . km . p'g

8: 6) [] 'q' . n'k . l yd' . l bn . l pq hmt

8: 7) [] 'r' nh . hmt . w t'btnh . 'abdy

8: 24) [] . h'm' [t ...]

8: [t'isp . špš . l hrm 33') [grpl . '1 . 'arš . Pan . 'il'sp' [] hmt

8: 34') [t'isp . špš . l hr'm . 'r'g' rpl . '1 . 'arš 35') [Pan . 'isp . hmt .

8: 36' [... y]'a'sp . hmt't' [] 'r' [] hm . y'asp [] hmt

8: 36' [... y]'a'sp . hmt't' [] 'r' [] hm . y'asp [] hmt

8: 37') [t'isp . špš . l 'hr'm . 'r'g' r'p'l' '1 . 'arš . Pan 38') [isp . hmt

8: 38') ... 'il [] 'r'w' hrm . y'isp . hmt

8: 39') [b'1 .] 'r'w' dgn . 'y' [il's'p . hmt .

8: 'nt . w 'ttrt 40') [---sp . hmt .

8: 40') ... y'r' h . w ršp h'isp . hmt

8: 41') [t'itr w 'ttr . y'isp . hmt .

8: zz . w kt' 42') [] sp . hmt .

8: 42') ... mlk . b 'ttrt . y'isp . hmt

8: 43') [kt'r w hss . y'i'sp . hmt .

8: šhr . w šlm 44') [y'islp . hmt .

8: 'isp . 'šp'š l hrm . grpl . '1 'arš 45') [] 'p't . hmt .

HZR nom commun «cour»

1: 17) 'il . h'l'k . l bth . yštql . 18) l hzrh . y'msn . nn . t'kmn 19) w šnm .

7: mgy . hrm . l bth . w 68) yštql . l hzrh .

9: [... wn . 'in .]bt . ly . k 'ilm 5') [w hzr . k bn . 'a'rt ...]

HRYT nom de lieu

7: 35) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql bl . 'm 36) zz . w kmt . hryth .

HRN nom divin

7: 57) tqr'u . l šps . 'umh . špš . 'um . ql . bl 58) 'm . hrm . mšdh .

7: 61) b hrm . pnm . trgnw . w t'kl 62) bnwth .

7: mgy . hrn . l bth . w 68) ystql . l hzrh .

8: 29) [lgrm . yl

]r'h'rn

8: 31) [lsr . nl

]r' . hrn

8: 38) . . . 'il .]r'w' hrn . y'isp . hmt

HTK nom commun «soin paternel»

2: 21) [. . . lrp'i . mlk 'lm . b 'z 22) [rp'i .]r'm'lk . 'lm . b dmrh . b l 23) [ʔanh] . b htkh . b nmrt

2: l r 24) [p'i . ʔarʂ . 'zk . dmrk . l'a 25) nk . htkk . nmrtk

T

TB adjectif «bon»

2: d yšr . w ydmr 4) b knr . w l'lb . b tp . w mšltm . b m 5) rqdm . d šn . b hbr . ktr . t'bm

8: 5) []r' t'b't . pʔr . pʔr 'r . p nhš

TLY nom divin

3: 5) r'išh . tply . tly . bn . 'nh[...]

TLM nom de montagne

9: 8) []r' . gr . tlm .

Y

Y particule vocative

8: 10) [lnpit . y '---' . md' . nplt . b šr 11) [š]r'gzz .

YBL verbe «(em)porter»

7: 2) q'r'it . l špš . ūmh . špš . ūm . ql . bl . 'm 3) 'il . mbk nhrm . b 'dt . thmtm

7: 8) tqr'ū . l špš . ūmh . špš . ūm . ql bl 9) 'm . b'l . mrym . špn .

7: 14) tqr'ū l špš . ūh . špš . ūm . ql . bl . 'm 15) dgn . ttllh .

7: 19) tqr'ū l špš . ūmh . špš . ūm . ql . bl . 't 20) 'nt w 'ttrt 'inbbh .

7: 25) tqr'ū . l špš . ūmh . špš . 'u'lm . ql'l' bl . 'm 26) yrū . lgrth .

7: 30) tqr'ū . l špš . ūmh . špš . ūm . ql b<l> . 'm 31) ršp . bbth .

7: 35) tqr'ū l špš . ūmh . špš . ūm . ql bl . 'm 36) zz . w kmū . hryth .

7: 40) 't'qr'ū l špš . ūmh . špš . ūm ql . bl . 'm 41) mlk . 'ttrth .

7: 45) tqr'ū l špš . ūmh . špš . ūm . ql bl . 'm 46) ktr w hss . kptrh .

7: 51) tqr'ū l špš . ūmh . špš . ūm ql . bl . 'm 52) šhr . w šlm šmmh .

7: 57) tqr'ū . l šps . ūmh . špš . ūm . ql . bl 58) 'm . hrn . mšdh .

7: 'r'rm . yn'r'ah 66) ssnm . ysynh . 'dtm . y'dynh . yb 67) ltm . yblnh .

9: 1') [. . . klryn . qšh] . nbl . kl 2') [nyn . nbl . ksh . . .]

9: 1') [. . . klryn . qšh] . nbl . kl 2') [nyn . nbl . ksh . . .]

YBLT nom commun «(sorte de plante)»

7: 'r'rm . yn'r'ah 66) ssnm . ysynh . 'dtm . y'dynh . yb 67) ltm . yblnh .

YBM

YBMT nom commun «belle-soeur»

3: 15) [] r' []yšq šmn . šlm . b š'c' [. trhš] 16) ydh . btlit . 'nt . ūšb't'h' [. ybmt] 17)

l'imm .

YD nom commun «main»

- 3: 15') [] 'r' [lyšq šmn . šlm . b š'c' [. trhš] 16') **ydh** . btlit . 'nt .
 3: t'ihd . knrh . b **yd[h . tšt]** 18') r'imt . l 'irth . ŷušt't'h' [. ybmt] 17') Pimm
 8: 3) [] 'r' [] 'r'š . **bđh** . ydrml [p'i 'r' . 'a'dm
 8: 19) [] ly . **yd** . nšy . 'r' [] š . l mdb

YD nom commun «portion»

- 4: 9) mt . hm . ks . ym 10) sk . nhr hm 11) šb' . **ydy** . b š'

YDD verbe «aimer»; participe passif «aimé»

- 4: 15) [] lbn . ŷilm 16) 'm't . šmh . p **ydd** 17) ŷil [.] g'zr

YDY verbe «(re)jeter»

- 7: lnh . mlhš 'abd . lnh . **ydy** 6) hmt .
 7: lnh 11) mlhš . 'abd . lnh . **ydy** . hmt .
 7: lnh . mlhš . 'abd . lnh 17) **ydy** . hmt .
 7: lnh . ml 22) hš . 'abd . lnh . **ydy** . hmt .
 7: lnh . mlhš . 'abd . lnh . **ydy** 28) hmt .
 7: lnh . mlhš 'abd . lnh . **ydy** 33) hmt .
 7: lnh . mlhš 'abd . lnh 38) **ydy** . hmt .
 7: lnh . mlhš 'abd . lnh . **ydy** 43) hmt .
 7: lnh . mlhš-š . 'abd 48) lnh . **ydy** . hmt .
 7: lnh . mlhš 54) 'abd . lnh . **ydy** hmt .
 7: lnh . mlhš 60) 'abd . lnh . **ydy** . hmt .
 7: **ydy** . b š'm . 'r'r 65) w b šht . 'š . mt .

YD' verbe «savoir, connaître»

- 1: ŷil . d **yd'nn** 7) y'db . lhm . lh . w d l yd'nn 8) ylmn . htm . tht . tlhn
 1: ŷil . d yd'nn 7) y'db . lhm . lh . w d l **yd'nn** 8) ylmn . htm . tht . tlhn
 8: 6) [] 'q' . nt'k . l **yd'** . l bn . l pq hmt

YHR nom commun «lézard venimeux»

- 7: 73) tn . km . nhšm . **yhr** . tn . km 74) mhry . w bn . b'jn . ŷitny

YSY**TŠT** nom commun «succès»

- 2: rp'u mlk 20') [l'm . . .]k . l **tštk** . l 'iršt 21') [k ? . . .]

YLD verbe «enfanter»

- 8: 49') [] 'r' n 'r' [] 'r' t b ym . tld

YLD nom commun «enfant»

- 6: 1) k ymgý . 'adn 2) ŷilm . rbm . 'm dtn 3) w yš'al . 'm'tpt . 'y'ld

YM nom commun «jour»

- 2: b tk 26') ŷugrt . l ymt . špš . w yrh 27') w n'mt . šnt . ŷil
 8: 49') [] 'r' n 'r' [] 'r' t b ym . tld

YM nom commun «mer»

- 4: npš [] 3) npš . lb'im 4) thw . w npš 5) 'anhr . b ym
 9: [. . . m'tb . ŷill . m'zll . bnh 6') [m'tb . rbt . 'a'rt . ym . m'tb . pd'ry . bt . 'ar .

YN nom commun «vin»

- 1: tlhmn 3) ŷilm . w tštn . tštn y'n' <d šb' 4) trt . <d 'škr' .
 1: 16) yš't' . [y]'n' . <d šb' . trt . <d škr
 3: ph . k tt . gbt [. . .] 9) [] 'm' k yn . ddm .

Y'D**'DT** nom commun «assemblée, confluent»

- 7: 2) qr'it . l špš . ŷumh . špš . ŷum . ql . bl . 'm 3) ŷil . mbk nhrm . b <dt . thmtm

Y^cDRD nom de personne (roi d'Ougarit déifié)

5: 15') [...] ʔil ʔ^cmph 16') [...] ʔil ʔibrn 17') [...] ʔil y^cdrd

YŠQ verbe «verser»

3: 15') [...] ʔ^cl [lyšq šmn . šlm . b š^cʔ [. trhš] 16') ydh . btl̄t . ʔnt . ʔuṣb^ct^ch^c [. ybmt] 17') Pimm .

YQR adjectif «précieux, honorable»

2: 1) [—]n . yšt . rp^cu . mlk . ʔlm . w yšt 2) [—]g^cʔr . w yqr .

YQR nom de personne

5: 24') [...] ʔil ʔibrn 25') [...] ʔil nqmd 26) [...] ʔq^c ʔil yqr

YRH nom divin («lune»)

1: y^cdb . yrḫ 5) gbh . km . ʔk^c[l]b^c . yqtqt . th̄t 6) tl̄hnt .
2: b tk 26') ʔugrt . l ymt . špš . w yrḫ 27') w n^cmt . šnt . ʔil
7: 25) tqr^cu . l špš . ʔumh . špš . ʔu^c[m . q]l^c bl . ʔm 26) yrḫ . lrgth .
8: 40') ... y^cr^cḫ . w ršp ḫ^cisp . hmt

YRD verbe «descendre»

1: ql . ʔil . km mt 22) ʔil . k yrdm . ʔarš .

YTB verbe «s'asseoir»

1: 14) b ʔil . ʔabh . g^cr . ytb . ʔil . k^cr^c 15) ʔa^cš^ck^c[—] . ʔil . ytb . b mrzhh
1: 14) b ʔil . ʔabh . g^cr . ytb . ʔil . k^cr^c 15) ʔa^cš^ck^c[—] . ʔil . ytb . b mrzhh
2: ʔil . ytb . b ʔtr̄t 3) ʔil tpt . b hdr^cy .
3: 1) b^cl . ytb . k tbt . ḡr . hd . r[...] 2) k mdb .
3: 1) b^cl . ytb . k tbt . ḡr . hd . r[...] 2) k mdb .
7: hlm . yṯq . nhš . yšlhm . ʔqšr 7) y^cdb . ks^a . w ytb
7: hlm . yṯq 12) nhš . yšlhm . nhš . ʔqšr . ydb . ks^a 13) w ytb
7: hlm . yṯq . nhš . yšlhm 18) nhš . ʔqšr . y^cdb . ks^a . w ytb
7: hlm . yṯq 23) nhš . yšlhm . nhš . ʔqšr . ʔy^cdb ks^a 24) w ytb
7: hlm yṯq . nhš . yšlhm . nhš 29) ʔqšr . y^cdb . ks^a . w ytb
7: hlm . yṯq . nhš . yšlhm . nhš . ʔq 34) š . y^cdb . ks^a . w ytb
7: hlm . yṯq . nhš yšlhm . nhš 39) ʔqšr . y^cdb . ks^a . w ytb
7: hlm yṯq . nhš . yšlhm . nhš 44) ʔqšr . y^cdb . ks^a . w ytb
7: hlm yṯq . nhš 49) yšlhm . nhš . ʔqšr . y^cdb . ks^a 50) w ytb
7: hlm . yṯq 55) nhš . yšlhm . nhš . ʔqšr . y^cdb 56) ks^a . w ytb
9: 11') [ʔ^cl . tbt̄k

MTB nom commun «demeure»

9: [...] mṯb . ʔil . mʒll . bnh 6') [mṯb . rbt . ʔatrt . ym . mṯb . pdlry . bt . ʔar .
9: [...] mṯb . ʔil . mʒll . bnh 6') [mṯb . rbt . ʔatrt . ym . mṯb . pdlry . bt . ʔar .
9: [...] mṯb . ʔil . mʒll . bnh 6') [mṯb . rbt . ʔatrt . ym . mṯb . pdlry . bt . ʔar .

YTQ verbe «lier»

7: hlm . yṯq . nhš . yšlhm . ʔqšr 7) y^cdb . ks^a . w ytb
7: hlm . yṯq 12) nhš . yšlhm . nhš . ʔqšr . ydb . ks^a 13) w ytb
7: hlm . yṯq . nhš . yšlhm 18) nhš . ʔqšr . y^cdb . ks^a . w ytb
7: hlm . yṯq 23) nhš . yšlhm . nhš . ʔqšr . ʔy^cdb ks^a 24) w ytb
7: hlm yṯq . nhš . yšlhm . nhš 29) ʔqšr . y^cdb . ks^a . w ytb
7: hlm . yṯq . nhš . yšlhm . nhš . ʔq 34) š . y^cdb . ks^a . w ytb
7: hlm . yṯq . nhš yšlhm . nhš 39) ʔqšr . y^cdb . ks^a . w ytb
7: hlm yṯq . nhš . yšlhm . nhš 44) ʔqšr . y^cdb . ks^a . w ytb
7: hlm yṯq . nhš 49) yšlhm . nhš . ʔqšr . y^cdb . ks^a 50) w ytb
7: hlm . yṯq 55) nhš . yšlhm . nhš . ʔqšr . y^cdb 56) ks^a . w ytb

YTN verbe «donner»

7: 73) **tn** . km . nhšm . yhr . tn . km 74) mhry . w bn . bñn . ʔitnny
 7: 73) tn . km . nhšm . yhr . **tn** . km 74) mhry . w bn . bñn . ʔitnny
 7: ykr . ʕr . d qdm 63) ʔidk . pnm . l **ytn** . tk ʔaršh . rbt 64) w ʔaršh . ʔrrt
 7: 75) **ytt** . nhšm . mhrk . bn . bñn 76) ʔitnnk

ʔTNN nom commun «cadeau»

7: 73) tn . km . nhšm . yhr . tn . km 74) mhry . w bn . bñn . ʔitnny
 7: 75) ytt . nhšm . mhrk . bn . bñn 76) ʔitnnk

K**K** conjonction «comme, quand»

6: 1) k ymgy . ʔadn 2) ʔilm . rbm . ʕm dtn 3) w yšʔal . ʕmʔtp̄ . ʕyʔld

KM de même

1: 28) **km** . trpʔa . hn nʕr

K préposition «comme»

1: ql . ʔil . km mt 22) ʔil . **k** yrdm . ʔarš .
 3: 1) bʕl . yʔb . **k** ʔbt . gr . hd . r[...] 2) k mdb .
 3: 1) bʕl . yʔb . k ʔbt . gr . hd . r[...] 2) **k** mdb .
 3: ph . **k** ʔt . gbt [...] 9) [ʕmʔ k yn . ddm .
 3: ph . k ʔt . gbt [...] 9) [ʕmʔ **k** yn . ddm .
 4: 6) brkt . -šbšt 7) **k** rʔumm . hm 8) ʕn . k dd . ʔaylt
 4: 6) brkt . -šbšt 7) k rʔumm . hm 8) ʕn . **k** dd . ʔaylt
 8: 18) [ʕʔ . ʔllt . k hn [l . k pʕn
 9: [...] wn . ʔin . ʔbt . ly . k ʔilm 5) [w hzr . k bn . ʔaʔrt ...]
 9: [...] wn . ʔin . ʔbt . ly . k ʔilm 5) [w hzr . **k** bn . ʔaʔrt ...]
 9: 9) [lryt . ʔašš . **k** nš

KM de même

1: yʕdb . yrh 5) gbh . **km** . ʕʔ[ʔ]bʔ . yqʔqʔ . ʔt̄t 6) ʔl̄hnt .
 1: ql . ʔil . **km** mt 22) ʔil . k yrdm . ʔarš .
 7: ʔl̄u . ʔt . **km** . nh̄l 69) ʔplg . km . plg
 7: ʔl̄u . ʔt . km . nh̄l 69) ʔplg . **km** . plg
 7: 73) tn . **km** . nhšm . yhr . tn . km 74) mhry . w bn . bñn . ʔitnny
 7: 73) tn . km . nhšm . yhr . tn . km 74) mhry . w bn . bñn . ʔitnny
 8: 8) [ʕr . šrgzz . ybky . **km** nʕr 9) [ydmʕ . ʕʕʔm . šgr .
 8: 8) [ʕr . šrgzz . ybky . km nʕr 9) [ydmʕ . ʕʕʔm . šgr .
 8: w ʔpky . ʕʕʔ[m .] nʕr [...] ʕʔʔdmʕ . km 12) [š]ʕʕʔr .
 8: w ʔpky . ʕʕʔ[m .] nʕr [...] ʕʔʔdmʕ . **km** 12) [š]ʕʕʔr .

KMM adverbe «de même»

8: 14) [ʔʔʔʔbʔ . kmm . l kʔʔʔ [...] ʕmʔsp̄r]

KHN nom commun «prêtre»

8: 18) [ʕʔ . ʔllt . **khn** [l . k pʕn

KL nom commun «tout»

8: 14) [ʔʔʔʔbʔ . kmm . l kʔʔʔ [...] ʕmʔsp̄r]

KLNY de même

9: 1ʔ) [... **kl**ny . qšh] . nbl . kl 2ʔ) [nyn . nbl . ksh ...]
 9: 1ʔ) [... kl̄ny . qšh] . nbl . **kl** 2ʔ) [nyn . nbl . ksh ...]

KLB nom commun «chien»

1: y^cdb . yrḥ 5) gbh . km . ḥ^cl[1]ḥ^cb^c . yqtqt . tḥt 6) ḥlḥnt .

1: -bhm . yg^cr . ḥgr 12) bt . ḥil . pn . lm . rlb . t^cdbn 13) nšb . l ḥnr . t^cdbn . ktp

1: 29) d yšt . l lšbh . š^cr klb

6: 13) w y^cny . nn 14) dtn . btn . mḥ^cy^c 15) l dg . w l kl^cb^c 16) w ḥatr . ḥin . mr

KMT nom divin

7: 35) tqr^cu l špš . ḥumh . špš . ḥum . ql bl . ḥm 36) zz . w kmt . ḥryth .

8: zz . w ktt (corriger : kmt) 42) [ḥsp . ḥmt .

KN verbe «être»; schème-L «établir, engendrer»

9: [. . . ḥany . l yšḥ . ḥr . ḥ^ci^cl . ḥabh . ḥil m 3) [lk . d yknnh . . .]

KNR nom commun «cithare»

2: d yš^cr . w ydmr 4) b knr . w ḥlb . b tp . w mšltm . b m 5) rqdm . d šn . b ḥbr . ktr . ḥbm

3: t^cḥd . knrh . b ydḥ . tšt 18) r^cimt . l ḥirth .

KS nom commun «coupe»

4: 9) mt . ḥm . ks . ym 10) sk . nhr ḥm 11) šb^c . ydty . b š^c

9: 1) [. . . klyn . qšḥ] . nbl . kl 2) [nyn . nbl . ksh . . .]

KS^c nom commun «chaise»

7: ḥlm . yṯq . nḥš . yšlḥm . ḥqš^cr 7) y^cdb . ks^ca . w yṯb

7: ḥlm . yṯq 12) nḥš . yšlḥm . nḥš . ḥqš^cr . ydb . ks^ca 13) w yṯb

7: ḥlm . yṯq . nḥš . yšlḥm 18) nḥš . ḥqš^cr . y^cdb . ks^ca . w yṯb

7: ḥlm . yṯq 23) nḥš . yšlḥm . nḥš . ḥqš^cr . ḥ^cy^cdb ks^ca 24) w yṯb

7: ḥlm yṯq . nḥš . yšlḥm . nḥš 29) ḥqš^cr . y^cdb . ks^ca . w yṯb

7: ḥlm . yṯq . nḥš . yšlḥm . nḥš . ḥq 34) š . y^cdb . ks^ca . w yṯb

7: ḥlm . yṯq . nḥš yšlḥm . nḥš 39) ḥqš^cr . y^cdb . ks^ca . w yṯb

7: ḥlm yṯq . nḥš . yšlḥm . nḥš 44) ḥqš^cr . y^cdb . ks^ca . w yṯb

7: ḥlm yṯq . nḥš 49) yšlḥm . nḥš . ḥqš^cr . y^cdb . ks^ca 50) w yṯb

7: ḥlm . yṯq 55) nḥš . yšlḥm . nḥš . ḥqš^cr . y^cdb 56) ks^ca . w yṯb

KPT nom commun «(sorte de coiffure)»

2: 8) [-ḥ^ct . kpt . w ḥnt . d^ci . d^cit . ḥḥpt 9) [ḥ^ct rm .

KPTR nom de lieu

7: 45) tqr^cu l špš . ḥumh . špš . ḥum . ql bl . ḥm 46) ktr w ḥss . kptrh .

KR verbe «donner un festin»

1: 14) b ḥil . ḥabh . g^cr . yṯb . ḥil . k^cr^c 15) ḥa^cš^ck^c[-] . ḥil . yṯb . b mrzḥh

KR verbe «(se) tourner»

7: ykr . ḥr . d qdm 63) ḥidk . pnm . l ytn . tk ḥaršḥ . rbt 64) w ḥaršḥ . ḥrrt

KTP nom commun «épaisseur»

8: 48) [ḥ^cl . mšḥt . ktpm . ḥaktm

KTR nom divin

2: d yš^cr . w ydmr 4) b knr . w ḥlb . b tp . w mšltm . b m 5) rqdm . d šn . b ḥbr . ktr . ḥbm

7: 45) tqr^cu l špš . ḥumh . špš . ḥum . ql bl . ḥm 46) ktr w ḥss . kptrh .

8: 43) [ktr w ḥss . y^ci^csp . ḥmt .

KTP nom commun «épaule»

1: 9) ḥtrt . w ḥnt . ymgy 10) ḥtrt . t^cdb . nšb ḥh 11) w ḥnt . ktp .

1: -bhm . yg^cr . ḥgr 12) bt . ḥil . pn . lm . rlb . t^cdbn 13) nšb . l ḥnr . t^cdbn . ktp

S

Š'L verbe «demander»

6: 1) k ymgy . ʔadn 2) ʔilm . rbm . ʕm dtn 3) w yšʔal . ʕmʔtpt . ʕyʔld

ŠB^c nom commun «satiété»

1: tlhmn 3) ʔilm . w tštn . tštn y ʕd šb^c 4) trt . ʕd ʕskrʔ .

1: 16) yšʕtʔ . [y]ʕnʔ . ʕd šb^c . trt . ʕd škr

ŠB^c nom de nombre «sept»

3: šb^ct . brqm . ʕʔ [...] 4) tmnt . ʔisr r^ct . ʕš brq . y[...]

4: 9) mt . hm . ks . ym 10) sk . nhr hm 11) šb^c . ydty . b ʕ^c

4: 12) [ʕʕšʔb^c rbt 13) [ʕ . qbz . tmʕtʔ

ŠBŠ verbe «s'attacher à»

4: 6) brkt . -šbš 7) k rʔumm . hm 8) ʕn . k dd . ʔaylt

ŠD ?

8: 28) [ʕl šd . ql . t[ʕʕ t . ʔatr

ŠDY nom divin

2: ʕl ʔil 12) [ʕʕ d . ʔil . šdyšdmlk

ŠH

ŠHT nom commun «buisson»

7: ydy . b ʕsm . ʕrʕ 65) w b šht . ʕš . mt .

ŠHR nom divin

7: 51) tqrʔu l špš . ʔumh . špš . ʔum ql . bl . ʕm 52) šhr . w šlm šmmh .

8: šhr . w šlm 44) [yʔis]p . hmt .

ŠHT

MŠHT nom commun «destruction» (?)

8: 48) [ʕʕ [ʕn . mšht . ktpm . ʔaktm

ŠKN ?

9: 7) [ʕd . mtm . šknt

ŠKR nom commun «ivresse»

1: tlhmn 3) ʔilm . w tštn . tštn y ʕd šb^c 4) trt . ʕd ʕskrʔ .

1: 16) yšʕtʔ . [y]ʕnʔ . ʕd šb^c . trt . ʕd škr

ʔŠKR nom commun «beuverie»

1: 14) b ʔil . ʔabh . gʕr . ytb . ʔil . kʕrʔ 15) ʔaʕškʔ[--] . ʔil . ytb . b mrzh

ŠLM nom commun «bien-être»

3: 15) [ʕʕ [lyšq šmn . šlm . b ʕʕʕ [. trhš] 16) ydh . btlt . ʕnt . ʔuʕbʕtʕhʔ [. ybmt] 17) Pimm .

ŠLM nom divin

7: 51) tqrʔu l špš . ʔumh . špš . ʔum ql . bl . ʕm 52) šhr . w šlm šmmh .

8: šhr . w šlm 44) [yʔis]p . hmt .

ŠMM nom commun «cieux»

2: 6) w tšt . ʕnt . gtr . bʕlt . mlk . bʕ 7) lt . drkt . bʕlt . šmm . rmm

2: 8) [-]ʕʕ t . kpt . w ʕnt . dʔi . dʔit . rhpt 9) [b šmʔ]ʕmʔ rm .

3: rʔišk . b glt . b šm[m ...] 8) [ʕ . ʕiʔ . tr . ʔit .

7: 1) ʔum . phl . phlt . bt . ʕn . bt . ʔabn . bt . šmm . w thm

7: 51) tqrʔu l špš . ʔumh . špš . ʔum ql . bl . ʕm 52) šhr . w šlm šmmh .

8: 9) ... špš . b šmm . tqrʔu

8: 15) [špš] . b šmm . tʕqrʔu . ʕʕ [ʕʕ -rt

ŠMN nom commun «huile»

3: 15') [] ' [lysq šmn . šlm . b š' [. trhš] 16') ydh . btlit . 'nt . 'uṣb'f'h' [. ybmt] 17')
Pimm .

ŠPR nom commun «beauté»

2: 'aklt . 'gl t l . mšt 10) [] 'm'r . špr

ŠN nom commun «dent», «ivoire»

2: d yšr . w ydmr 4) b knr . w tlb . b tp . w mšltm . b m 5) rqdm . d šn . b hbr . ktr . tbm

ŠNT nom commun «an»

2: b tk 26') 'ugrt . l ymt . špš . w yrh 27') w n'mt . šnt . 'il

ŠNM nom divin

1: 17) 'il . h'l'k . l bth . yštql . 18) l hzrh . y'msn . nn . tkmn 19) w šnm .

Š'R nom commun «cheveu, poil»

1: 29') d yšt . l lšbh . š'r klb

ŠPŠ nom divin («soleil»)

2: b tk 26') 'ugrt . l ymt . špš . w yrh 27') w n'mt . šnt . 'il

7: 2) qr'it . l špš . 'umh . špš . 'um . ql . bl . 'm 3) 'il . mbk nhrm . b 'dt . thmtm

7: 2) qr'it . l špš . 'umh . špš . 'um . ql . bl . 'm 3) 'il . mbk nhrm . b 'dt . thmtm

7: 8) tqr'u . l špš . 'umh . špš . 'um . ql bl 9) 'm . b'l . mrym . špn .

7: 8) tqr'u . l špš . 'umh . špš . 'um . ql bl 9) 'm . b'l . mrym . špn .

7: 14) tqr'u l špš . 'uh . špš . 'um . ql . bl . 'm 15) dgn . ttlh .

7: 14) tqr'u l špš . 'uh . špš . 'um . ql . bl . 'm 15) dgn . ttlh .

7: 19) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql . bl . 't 20) 'nt w 'ttrt 'inbbh .

7: 19) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql . bl . 't 20) 'nt w 'ttrt 'inbbh .

7: 25) tqr'u . l špš . 'umh . špš . 'u' [m . ql' l' bl . 'm 26) yrh . lrgth .

7: 25) tqr'u . l špš . 'umh . špš . 'u' [m . ql' l' bl . 'm 26) yrh . lrgth .

7: 30) tqr'u . l špš . 'umh . špš . 'um . ql b . 'm 31) ršp . bbth .

7: 30) tqr'u . l špš . 'umh . špš . 'um . ql b . 'm 31) ršp . bbth .

7: 35) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql bl . 'm 36) zz . w km . hryth .

7: 35) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql bl . 'm 36) zz . w km . hryth .

7: 40) 't'qr'u l špš . 'umh . špš . 'um ql . bl . 'm 41) mlk . 'ttrth .

7: 40) 't'qr'u l špš . 'umh . špš . 'um ql . bl . 'm 41) mlk . 'ttrth .

7: 45) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql bl . 'm 46) ktr w ḥss . kprrh .

7: 45) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql bl . 'm 46) ktr w ḥss . kprrh .

7: 51) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um ql . bl . 'm 52) šhr . w šlm šmmh .

7: 51) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um ql . bl . 'm 52) šhr . w šlm šmmh .

7: 57) tqr'u . l šps . 'umh . špš . 'um . ql . bl 58) 'm . hrn . mšdh .

7: 57) tqr'u . l šps . 'umh . špš . 'um . ql . bl 58) 'm . hrn . mšdh .

8: 9) . . . špš . b šmm . tqr'u

8: 15) [šp]š . b šmm . t'qr'u . ' [] 'r -rt

8: [t'isp . šp]š . l hrm 33') [grpl] . 'l . 'ar[š . Pan . 'il'sp' [. h]mt

8: 34') [t'isp . šp]š . l hr[m .]'g'rpl . 'l . 'arš 35') [Pan . 'isp . h]mt .

8: 37') [t'isp . šp]š . l 'hr'[m .]'g'r'[p]l' . 'l . 'arš . Pan 38') [isp . h]mt

8: 'isp . 'šp'š l hrm . grpl . 'l 'arš 45') [] 'p't . hmt .

8: 47') [] . 'r ' [. špš

ŠR verbe «chanter»

2: d yšr . w ydmr 4) b knr . w tlb . b tp . w mšltm . b m 5) rqdm . d šn . b hbr . ktr . tbm

3: tšr . dd 'al[piyn] 19') b'l . 'ahbt .

ŠR nom commun «défaillance»

8: 10) []nplt . y ʿ---ʿ . mdʿ . nplt . b šr 11) [š]rʿgzz .

ŠR nom commun «tige»

1: 30ʿ) ʿwʿ rʿiš . pqq . w šrh 31ʿ) yšt ʿahdh . dm zt . hrʿpʿat

ŠRGZZ nom propre

8: 8) []r . šrgzz . ybky . km nʿr 9) [ydmʿ .]ʿkʿm . šgr .

8: 10) []nplt . y ʿ---ʿ . mdʿ . nplt . b šr 11) [š]rʿgzz .

ŠT verbe «mettre, placer»

1: 29ʿ) d yšt . l lšbh . šʿr klb 3: tʿiḥd . knrh . b yd[h . tšt] 18ʿ) rʿimt . l ʿirth .

3: tʿiḥd . knrh . b yd[h . tšt] 18ʿ) rʿimt . l ʿirth .

6: 4) w yʿny . nn . ʿdtnʿ 5) tʿny . n ʿ---ʿ . ʿʿʿrʿ . qʿhʿ 6) w št . ʿʿ []ʿ-----ʿ .

6: tʿrhʿ 7) ḥdṭ m[] . ʿqʿh[.] w šʿtʿ 8) b bt . ʿbʿl . bnt . qʿhʿ[] 9) w št . b bt .

6: tʿrhʿ 7) ḥdṭ m[] . ʿqʿh[.] w šʿtʿ 8) b bt . ʿbʿl . bnt . qʿhʿ[] 9) w št . b bt .

ŠTY verbe «boire»

1: tliḥmn 3) ʿilm . w tštn . tštn yʿnʿ ʿd šbʿ 4) trṭ . ʿd ʿškrʿ .

1: tliḥmn 3) ʿilm . w tštn . tštn yʿnʿ ʿd šbʿ 4) trṭ . ʿd ʿškrʿ .

1: 16) yšʿtʿ . [y]ʿnʿ . ʿd šbʿ . trṭ . ʿd škr

1: 30ʿ) ʿwʿ rʿiš . pqq . w šrh 31ʿ) yšt ʿahdh . dm zt . hrʿpʿat

2: 1) [---]n . yšt . rpʿu . mlk . ʿlm . w yšt 2) [---]ʿgʿr . w yqr .

2: 1) [---]n . yšt . rpʿu . mlk . ʿlm . w yšt 2) [---]ʿgʿr . w yqr .

2: 6) w tšt . ʿnt . gtr . bʿlt . mlk . bʿ 7) lt . drkt . bʿlt . šmm . rmm

2: w yšt . ʿil 11) []ʿʿ n . ʿil gnt .

2: 13) [. . .]ʿʿ . yšt . ʿilh 14) [. . .]ʿʿ ʿiṭmh 15) [. . .]ʿʿ rʿšʿpʿ

MŠT nom commun «festin»

2: ʿaklt . ʿgl ṭ 1 . mšt 10) []ʿmʿr . špr

L**L** préposition «à, vers»

1: 1) ʿil dbḥ . b bth . mšd . šd . b qrb 2) ḥklh . šḥ . l qš . ʿilm .

1: ʿil . d ydʿnn 7) yʿdb . lḥm . lh . w d l ydʿnn 8) ylmn . ḥtm . tht . tliḥn

1: 9) ʿttrt . w ʿnt . ymgy 10) ʿttrt . tʿdb . nšb lh 11) w ʿnt . ktp .

1: -bhm . ygʿr . ṭgr 12) bt . ʿil . pn . lm . rlb . tʿdbn 13) nšb . l ʿinr . tʿdbn . ktp

1: 17) ʿil . hʿlʿk . l bth . yštql . 18) l ḥzrh .

1: 17) ʿil . hʿlʿk . l bth . yštql . 18) l ḥzrh . yʿmsn . nn . ṭkmn 19) w šnm .

1: 29ʿ) d yšt . l lšbh . šʿr klb

2: 18ʿ) [. . .]yʿaʿrš . l bʿl 19ʿ) [. . .]mgk

2: rpʿu mlk 20ʿ) [ʿlm . . .]k . l tštk . l ʿiršt 21ʿ) [k ? . . .]

2: rpʿu mlk 20ʿ) [ʿlm . . .]k . l tštk . l ʿiršt 21ʿ) [k ? . . .]

2: l r 24ʿ) [p]i . ʿarš . ʿzk . ḍmrk . Pa 25ʿ) nk . ḥtkk . nmrtk

2: b tk 26ʿ) ʿugrt . l ymt . špš . w yrḥ 27ʿ) w nʿmt . šnt . ʿil

3: 13ʿ) []ʿlʿ zr . ʿur[. . .]

3: tʿiḥd . knrh . b yd[h . tšt] 18ʿ) rʿimt . l ʿirth .

5: 1) [. . .]ʿʿ w rm tph 2) [. . .]ʿummm l nʿm

5: 3) [. . .]ʿwʿ rm ṭlḥm 4) [. . .]pr l nʿm

5: 5) [. . .]ʿʿ mt w rm tph 6) [. . .]ḥb l nʿm 7) [. . .]ymgy

7: 2) qrʿit . l špš . ʿumh . špš . ʿum . ql . bl . ʿm 3) ʿil . mbk nhrm . b ʿdt . thmtm

- 7: lnh . mlhš 'abd . lnh . ydy 6) hmt .
 7: lnh . mlhš 'abd . lnh . ydy 6) hmt .
 7: 8) tqr'u . l špš . 'umh . špš . 'um . ql bl 9) 'm . b'1 . mrym . špn .
 7: lnh 11) mlhš . 'abd . lnh . ydy . hmt .
 7: lnh 11) mlhš . 'abd . lnh . ydy . hmt .
 7: 14) tqr'u l špš . 'uh . špš . 'um . ql . bl . 'm 15) dgn . ttlh .
 7: lnh . mlhš . 'abd . lnh 17) ydy . hmt .
 7: lnh . mlhš . 'abd . lnh 17) ydy . hmt .
 7: 19) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql . bl . 't 20) 'nt w 'ttrt 'inbbh .
 7: lnh . ml 22) hš . 'abd . lnh . ydy . hmt .
 7: lnh . ml 22) hš . 'abd . lnh . ydy . hmt .
 7: 25) tqr'u . l špš . 'umh . špš . 'u'lm . ql'1' bl . 'm 26) yrlj . lrgth .
 7: lnh . mlhš . 'abd . lnh . ydy 28) hmt .
 7: lnh . mlhš . 'abd . lnh . ydy 28) hmt .
 7: 30) tqr'u . l špš . 'umh . špš . 'um . ql b . 'm 31) ršp . bbth .
 7: lnh . mlhš 'abd . lnh . ydy 33) hmt .
 7: lnh . mlhš 'abd . lnh . ydy 33) hmt .
 7: 35) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql bl . 'm 36) zz . w kmš . hryth .
 7: lnh . mlhš 'abd . lnh 38) ydy . hmt .
 7: lnh . mlhš 'abd . lnh 38) ydy . hmt .
 7: 40) 't'qr'u l špš . 'umh . špš . 'um ql . bl . 'm 41) mlk . 'ttrth .
 7: lnh . mlhš 'abd . lnh . ydy 43) hmt .
 7: lnh . mlhš 'abd . lnh . ydy 43) hmt .
 7: 45) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql bl . 'm 46) ktr w hss . kptrh .
 7: lnh . mlhš . 'abd 48) lnh . ydy . hmt .
 7: lnh . mlhš . 'abd 48) lnh . ydy . hmt .
 7: 51) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um ql . bl . 'm 52) šhr . w šlm šmmh .
 7: lnh . mlhš 54) 'abd . lnh . ydy hmt .
 7: lnh . mlhš 54) 'abd . lnh . ydy hmt .
 7: 57) tqr'u . l šps . 'umh . špš . 'um . ql . bl 58) 'm . hrn . mšdh .
 7: lnh . mlhš 60) 'abd . lnh . ydy . hmt .
 7: lnh . mlhš 60) 'abd . lnh . ydy . hmt
 7: mgy . hrn . l bth . w 68) yšql . l hzrh .
 7: mgy . hrn . l bth . w 68) yšql . l hzrh .
 8: 14) [t'qr'u . kmm . l k'1' [.] 'm'sp[r]
 8: 19) [ly . yd . nšy . 'r[š . l mdb
 8: (t'isp . špš . l hrm 33) [grpl . 'l . 'arš . Pan . 'il'sp' [.] hmt
 8: 34) (t'isp . špš . l hrm . 'gr'pl . 'l . 'arš 35) [Pan . 'isp . hmt .
 8: l p[. nltk . 'abd . l p 'ak[l] 36) [tmdl .
 8: l p[. nltk . 'abd . l p 'ak[l] 36) [tmdl .
 8: 37) (t'isp . špš . l 'hr'[m . 'gr'[p]1' . 'l . 'arš . Pan 38) [isp . hmt
 8: 'isp . 'šp's l hrm . grpl . 'l 'arš 45) []'p't . hmt .
 8: 45) . . . l p[. nltk . 'abd . l p . 'akl . tmdl
 8: 45) . . . l p[. nltk . 'abd . l p . 'akl . tmdl
 9: [. . . wn . 'in . lbt . ly . k 'ilm 5) [w hzr . k bn . 'atrt . . .]

LM de même

1: -bhm . yg'r . tgr 12) bt . 'il . pn . lhm . rlb . t'dbn 13) nšb . l 'inr . t'dbn . ktp

L adverbale négatif «non, ne . . . pas»

1: 'il . d yd'nn 7) y'db . lhm . lh . w d l yd'nn 8) ylmn . htm . tht . tlhn

- 6: 13) w y'ny . nn 14) dtn . btn . mh'y' 15) l dg . w l kl'b' 16) w 'atr . 'in . mr
 6: 13) w y'ny . nn 14) dtn . btn . mh'y' 15) l dg . w l kl'b' 16) w 'atr . 'in . mr
 8: 6) [] 'q' . ntk . l yd' . l bn . l pq hmt
 8: 6) [] 'q' . ntk . l yd' . l bn . l pq hmt
 8: 6) [] 'q' . ntk . l yd' . l bn . l pq hmt
 8: 46') [] ll . bl . tbb[] 't' tzd . 'rq . dm
 8: 53') [] 'l' . tmt[] 'k' []

L adverbie emphatique «bien»

- 7: ykr . 'r . d qdm 63) 'idk . pnm . l ytn . tk 'aršh . rbt 64) w 'aršh . trrt
 9: [. . . 'any . l ysh . tr .] 'i' . 'abh . 'il m 3') [lk . d yknnh . . .]

L' «être faible»

- 7: tlu . ht . km . nh 69) tpls . km . pls

L'Y

L'N nom commun «puissance»

- 2: 21') [. . . hrpi . mlk 'lm . b 'z 22') [rp'i .] 'm'lk . 'lm . b dmrh . b l 23') [panh] . b htkh . b
 nmrt
 2: l r 24') [p'i . 'arš . 'zk . dmrk . Pa 25') nk . htkk . nmrtk
 8: [t'isp . špš . l hrm 33') [grp] . 'l . 'arš . Pan . 'il'sp' [. h]mt
 8: 34') [t'isp . špš . l hr[m .] 'g'rp] . 'l . 'arš 35') [Pan . 'isp . h]mt .
 8: 37') [t'isp . špš . l hr[m .] 'g'rp] [p] 'i' . 'l . 'arš . Pan 38') [isp . h]mt
 8: 'isp . 'šp's l hrm . grp] . 'l 'arš 45') [(Pan?) 'as] 'p't . hmt .

L'YN adjectif «(très) puissant»

- 3: tšr . dd 'al[iyn] 19') b' l . 'ahbt .

TL'YT nom commun «victoire»

- 3: b tk . grh . 'il špn . 'b' 'i' [...] 3) gr . tliyt .

L'K

ML'K nom commun «messenger»

- 6: w pr' [] 10) hy . hih . w ymg[] 11) ml'akk . 'm dt'n' 12) lqh mšpt

L'M nom divin

- 3: 15') [] 'i' [] šyq šmn . šlm . b š'c' [. trhš] 16') ydh . btlt . 'nt . 'ušb't'h' [. ybmt] 17')
 l'immm .

L'M nom commun «peuple»

- 5: 1) [. . .] 'i' w rm tph 2) [. . .] l'ummm l n'm

LB nom commun «coeur»

- 3: lb'h' [...] 10) [] 'i' yt . š[. . .]

LB' nom commun «lion»

- 4: npš[] 3) npš . lb'im 4) thw . w npš 5) 'anhr . b ym

LHŠ «chuchoter» ; participe schème-D «charmeur»

- 7: lnh . mlhš 'abd . lnh . ydy 6) hmt .
 7: lnh 11) mlhš . 'abd . lnh . ydy . hmt .
 7: lnh . mlhš . 'abd . lnh 17) ydy . hmt .
 7: lnh . ml 22) hš . 'abd . lnh . ydy . hmt .
 7: lnh . mlhš . 'abd . lnh . ydy 28) hmt .
 7: lnh . mlhš 'abd . lnh . ydy 33) hmt .
 7: lnh . mlhš 'abd . lnh 38) ydy . hmt .
 7: lnh . mlhš 'abd . lnh . ydy 43) hmt .
 7: lnh . mlhš . 'abd 48) lnh . ydy . hmt .
 7: lnh . mlhš 54) 'abd . lnh . ydy hmt .
 7: lnh . mlhš 60) 'abd . lnh . ydy . hmt .

LHM verbe «manger»; schème-D «faire manger, nourrir»

- 1 : tilmn 3) yilm . w tštn . tštn ym > d šb 4) trt . d 'škr' .
 7 : hlm . yiq . nhš . yšlhm . qšr 7) ydb . ks'a . w ytb
 7 : hlm . yiq 12) nhš . yšlhm . nhš . qšr . ydb . ks'a 13) w ytb
 7 : hlm . yiq . nhš . yšlhm 18) nhš . qšr . ydb . ks'a . w ytb
 7 : hlm . yiq 23) nhš . yšlhm . nhš . qšr . ydb ks'a 24) w ytb
 7 : hlm yiq . nhš . yšlhm . nhš 29) qšr . ydb . ks'a . w ytb
 7 : hlm . yiq . nhš . yšlhm . nhš . q 34) š . ydb . ks'a . w ytb
 7 : hlm . yiq . nhš yšlhm . nhš 39) qšr . ydb . ks'a . w ytb
 7 : hlm yiq . nhš . yšlhm . nhš 44) qšr . ydb . ks'a . w ytb
 7 : hlm yiq . nhš 49) yšlhm . nhš . qšr . ydb . ks'a 50) w ytb
 7 : hlm . yiq 55) nhš . yšlhm . nhš . qšr . ydb 56) ks'a . w ytb

LHM nom commun «pain, nourriture»

- 1 : il . d yd'nn 7) ydb . lhm . lh . w d l yd'nn 8) ylmn . htm . tht . tlmn

LŠ(Y) verbe «faire tomber, avilir»

- 1 : w ngšnn . hby . 20) b'1 . qnm . w dnb . ylsn 21) b hr'ih . w tnth .

LŠB nom commun «front»

- 1 : 29) d yšt . l lšbh . š'r klb

LQH verbe «prendre»

- 6 : 4) w y'ny . nn . 'dt n' 5) t'ny . n '---' . 'r' 'r' . q'h' 6) w št . 'r' [] '---' .
 6 : t'rh' 7) hdt ml [] . 'q'h' [] w š't' 8) b bt . 'b'1 . bnt . q'h' [] 9) w št . b bt .
 6 : t'rh' 7) hdt ml [] . 'q'h' [] w š't' 8) b bt . 'b'1 . bnt . q'h' [] 9) w št . b bt .
 6 : w pr' [] 10) hy . hlh . w ymg [] 11) ml'akk . 'm dt'n' 12) lqh mtp

LRGT nom de lieu

- 7 : 25) tqr'u . l špš . umh . špš . 'u'1m . q'l'1 bl . 'm 26) yrh . lrgth .

M

MD particule interrogative

- 8 : 10) [] lplt . y '---' . md . nplt . b šr 11) [š]r'gzz .

MHR nom commun «dot»

- 7 : 73) tn . km . nhšm . yhr . tn . km 74) mhry . w bn . bñ . itnny
 7 : 75) ytt . nhšm . mhrk . bn . bñ 76) itnnk

MHY verbe «frotter, effacer»; schème-Š de même

- 4 : 15) [] lbn . yilm 16) 'm'1t . lšmh . p ydd 17) yil [] g'zr
 6 : 13) w y'ny . nn 14) dtn . btn . mh'y' 15) l dg . w l kl'b' 16) w 'atr . 'in . mr

MLK nom divin

- 2 : 'gl yil 12) [] 'r' d . yil . šdyšdmk
 7 : 40) 't'qr'u l špš . umh . špš . um ql . bl . 'm 41) mlk . 'ttrth .
 8 : 42) . . . mlk . b 'ttrt . y'isp . hmt

MLK nom commun «roi»

- 2 : 1) [---]n . yšt . rp'u . mlk . 'lm . w yšt 2) [---]g'tr . w yqr .
 2 : rp'u mlk 20) ['lm . . .]k . l tštk . l 'iršt 21) [k ? . . .]
 2 : 21) [. . .]rp'i . mlk 'lm . b 'z 22) [rp'i .]'m'lk . 'lm . b dmrh . b l 23) [panh] . b htkh . b nmrth
 2 : 21) [. . .]rp'i . mlk 'lm . b 'z 22) [rp'i .]'m'lk . 'lm . b dmrh . b l 23) [panh] . b htkh . b nmrth

9: [...] ʔany . l yšh . tr .]ʔiʔ . ʔabh . ʔil m 3ʔ) [lk . d yknnh . . .]

MLK nom commun «royauté»

2: 6) w tšt . ʔnt . gtr . bʔlt . mlk . bʔ 7) lt . drkt . bʔlt . šmm . rmm

MLL verbe «frotter»

3: 6) ʔuzʔrt . tml . ʔšdh . qrn[...] 7) bt . ʔlh

MNY verbe «compter»

8: 16) []ʔhʔʔmʔ . ʔamn[]ʔ--[]n . ʔamr

MNT nom commun «récitation, conjuration»

7: 4) mnt . nṭk . nhš . šmrr . nhš 5) ʔqšr .

7: mnty . nṭk 10) nhš . šmrr . nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk . nhš . šmrr 16) nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk 21) nhš . šmrr . nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk . ʔnʔ[h]ʔšʔ . šmrr 27) nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk . nhš . šmrr 32) nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk nhš . šm 37) rr . nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk . nhš . šmrr 42) nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk . nhš 47) šmrr . nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk . nhš 53) šmrr . nhš ʔqšr .

7: mnt . nṭk nhš 59) šmrr . nhš . ʔqšr .

7: 70) bʔdh . bhtm . mnt . bʔdh . bhtm . sgrt 71) bʔdh . ʔdbt . tlt .

7: pth . bt . mnt 72) pth . bt . w ʔubʔa . hkl . w ʔišql

7: 77) ʔatr ršp . ʔttrt 78) ʔm ʔttrt . mrh 79) mnt . nṭk nhš

MSK verbe «mélanger»

4: 9) mt . hm . ks . ym 10) sk . nhr hm 11) šbʔ .

MR nom de lieu

7: 77) ʔatr ršp . ʔttrt 78) ʔm ʔttrt . mrh 79) mnt . nṭk nhš

MR nom commun «amertume», «maladie»

6: 13) w yʔny . nn 14) dtn . btn . mhʔyʔ 15) l dg . w l klʔbʔ 16) w ʔatr . ʔin . mr

ŠMRR adjectif/nom «ce qui cause l'amertume», «venin»

7: 4) mnt . nṭk . nhš . šmrr . nhš 5) ʔqšr .

7: mnty . nṭk 10) nhš . šmrr . nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk . nhš . šmrr 16) nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk 21) nhš . šmrr . nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk . ʔnʔ[h]ʔšʔ . šmrr 27) nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk . nhš . šmrr 32) nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk nhš . šm 37) rr . nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk . nhš . šmrr 42) nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk . nhš 47) šmrr . nhš . ʔqšr .

7: mnt . nṭk . nhš 53) šmrr . nhš ʔqšr .

7: mnt . nṭk nhš 59) šmrr . nhš . ʔqšr .

MSD nom de lieu

7: 57) tqrʔu . l šps . ʔumh . šps . ʔum . ql . bl 58) ʔm . hrm . mšdh .

MGY verbe «arriver»; schème-D «faire arriver»

1: 9) ʔttrt . w ʔnt . ymgʔy 10) ʔttrt . tʔdb . nšb lh 11) w ʔnt . ktp .

2: 16ʔ) [...] mgy 17ʔ) [...] drh

2: 18ʔ) [...] yʔaʔ]rš . l bʔl 19ʔ) [...] yʔ]mgk

5: 5) [...] ʔʔ mt w rm tph 6) [...] lh b l nʔm 7) [...] lymgy

6: 1) k ymgʔy . ʔadn 2) ʔilm . rbm . ʔm dtn 3) w yšʔal . ʔmʔtpt . ʔyʔld

6: w prʔ[] 10) hy . hlyh . w ymgʔ[] 11) mlʔakk . ʔm dtʔnʔ 12) lqh mʔtpt

NHŠ nom commun «serpent»

- 7: 4) mnt . ntk . **nhš** . šmrr . nhš 5) 'qšr .
 7: 4) mnt . ntk . nhš . šmrr . **nhš** 5) 'qšr .
 7: hlm . yiq . **nhš** . yšlhm . 'qšr 7) y'db . ks'a . w ytb
 7: hlm . yiq . nhš . yšlhm . **nhš** 'qšr 7) y'db . ks'a . w ytb
 7: mnty . ntk 10) **nhš** . šmrr . nhš . 'qšr .
 7: mnty . ntk 10) nhš . šmrr . **nhš** . 'qšr .
 7: hlm . yiq 12) **nhš** . yšlhm . nhš . 'qšr . ydb . ks'a 13) w ytb
 7: hlm . yiq 12) nhš . yšlhm . **nhš** . 'qšr . ydb . ks'a 13) w ytb
 7: mnt . ntk . **nhš** . šmrr 16) nhš . 'qšr .
 7: mnt . ntk . nhš . šmrr 16) **nhš** . 'qšr .
 7: hlm . yiq . **nhš** . yšlhm 18) nhš . 'qšr . y'db . ks'a . w ytb
 7: hlm . yiq . nhš . yšlhm 18) **nhš** . 'qšr . y'db . ks'a . w ytb
 7: mnt . ntk 21) **nhš** . šmrr . nhš . 'qšr .
 7: mnt . ntk 21) nhš . šmrr . **nhš** . 'qšr .
 7: hlm . yiq 23) **nhš** . yšlhm . nhš . 'qšr . 'y'db ks'a 24) w ytb
 7: hlm . yiq 23) nhš . yšlhm . **nhš** . 'qšr . 'y'db ks'a 24) w ytb
 7: mnt . ntk . 'n'[h]'š' . šmrr 27) nhš . 'qšr .
 7: mnt . ntk . 'n'[h]'š' . šmrr 27) **nhš** . 'qšr .
 7: hlm yiq . **nhš** . yšlhm . nhš 29) 'qšr . y'db . ks'a . w ytb
 7: hlm yiq . nhš . yšlhm . **nhš** 29) 'qšr . y'db . ks'a . w ytb
 7: mnt . ntk . **nhš** . šmrr 32) nhš . 'qšr .
 7: mnt . ntk . nhš . šmrr 32) **nhš** . 'qšr .
 7: hlm . yiq . **nhš** . yšlhm . nhš . 'q 34) š . y'db . ks'a . w ytb
 7: hlm . yiq . nhš . yšlhm . **nhš** . 'q 34) š . y'db . ks'a . w ytb
 7: mnt . ntk **nhš** . šm 37) rr . nhš . 'qšr .
 7: mnt . ntk nhš . šm 37) rr . **nhš** . 'qšr .
 7: hlm . yiq . **nhš** yšlhm . nhš 39) 'q.šr . y'db . ks'a . w ytb
 7: hlm . yiq . nhš yšlhm . **nhš** 39) 'q.šr . y'db . ks'a . w ytb
 7: mnt . ntk . **nhš** . šmrr 42) nhš . 'qšr .
 7: mnt . ntk . nhš . šmrr 42) **nhš** . 'qšr .
 7: hlm yiq . **nhš** . yšlhm . nhš 44) 'qšr . y'db . ks'a . w ytb
 7: hlm yiq . nhš . yšlhm . **nhš** 44) 'qšr . y'db . ks'a . w ytb
 7: mnt . ntk . **nhš** 47) šmrr . nhš . 'qšr .
 7: mnt . ntk . nhš 47) šmrr . **nhš** . 'qšr .
 7: hlm yiq . **nhš** 49) yšlhm . nhš . 'qšr . y'db . ks'a 50) w ytb
 7: hlm yiq . nhš 49) yšlhm . **nhš** . 'qšr . y'db . ks'a 50) w ytb
 7: mnt . ntk . **nhš** 53) šmrr . nhš 'qšr .
 7: mnt . ntk . nhš 53) šmrr . **nhš** 'qšr .
 7: hlm . yiq 55) **nhš** . yšlhm . nhš . 'qšr . y'db 56) ks'a . w ytb
 7: hlm . yiq 55) nhš . yšlhm . nhš . 'qšr . y'db 56) ks'a . w ytb
 7: mnt . ntk **nhš** 59) šmrr . nhš . 'qšr .
 7: mnt . ntk nhš 59) šmrr . **nhš** . 'qšr .
 7: 73) tn . km . **nhšm** . yhr . tn . km 74) mhry . w bn . bñn . 'itnny
 7: 75) ytt . **nhšm** . mhrk . bn . bñn 76) 'itnnk
 7: 77) 'aīr ršp . 'ītrt 78) 'm 'ītrt . mhr 79) mnt . ntk **nhš**
 8: 5) [] 'r' b't . pžr . pžr 'r' . p **nhš**

NKT verbe «rompre»

8: 48') [] 'r' [] n . mšht . ktpm . 'aktm

8: 53') [] 'r' . tmt [] 'rk' []

NS ?

8: 52') [] lt . nš . b 'r' [] lmt []

NŠB nom commun «(partie du corps)»

1: 9) 'ttrt . w 'nt . ymgy 10) 'ttrt . t'db . nšb lh 11) w 'nt . ktp .

1: -bhm . yg'r . tgr 12) bt . 'il . pn . lm . rlb . t'dbn 13) nšb . l 'inr . t'dbn . ktp

NŠY ?

8: 19) [] ly . yd . nšy . 'r' [] š . l mdb

NMRT nom commun «splendeur divine»

2: 21') [. . .] rp'i . mlk 'lm . b 'z 22') [rp'i .] 'm'lk . 'lm . b qmrh . b l 23') ['anh] . b htkh . b nmrth

2: l r 24') [p'i .] 'arš . 'zk . qmrk . l'a 25') nk . htkk . nmrtk

NSY verbe «éloigner»

7: 'r'rm . yn'r'ah 66) ssnm . ysynh . 'dtm . y'dynh . yb 67) ltm . yblnh .

NSK verbe «verser»

3: 14') [n'] skt . n'mn . nbl [. . .]

N'L ?

8: 2) [] 'r' 'r' 'r' . 'il'm . rbm . n'l [] lmr

8: 21) [] . n'l'm . 'r' [. . .]

N'M adjectif «bon»

3: b tk . grh . 'il špn . 'b' 'n' ? ['m' ? . . .] 3) gr . t'piyt .

5: 1) [. . .] 'r' w rm tph 2) [. . .] l'umm l n'm

5: 3) [. . .] 'w' rm tlbm 4) [. . .] lpr l n'm

5: 5) [. . .] 'r' mt w rm tph 6) [. . .] lhb l n'm 7) [. . .] lymgy

5: 8) [. . .] 'r' rm tlbm 9) [. . .] n' 'm

5: 10) [. . .] lh n'm

N'MN nom commun «le bon»

3: 14') [] skt . n'mn . nbl [. . .]

N'MT nom commun «bonté»

2: b tk 26') 'ugrt . l ymt . špš . w yrh 27') w n'mt . šnt . 'il

N'R verbe «secouer»

7: 'r'rm . yn'r'ah (corriger : yn'rmh) 66) ssnm . ysynh . 'dtm . y'dynh . yb 67) ltm . yblnh .

N'R nom commun «garçon»

8: 8) [] lr . šrgzz . ybky . km n'r 9) [ydm' .] 'k'm . šgr .

NPŠ nom commun «gorge, gosier»

4: npš [] 3) npš . lb'im 4) thw . w npš 5) 'anh'r . b ym

4: npš [] 3) npš . lb'im 4) thw . w npš 5) 'anh'r . b ym

4: npš [] 3) npš . lb'im 4) thw . w npš 5) 'anh'r . b ym

8: (27') [] 'r' bt . np'š' [] 'r']

NPL verbe «tomber»

8: 10) [] nplt . y 'r' . md' . nplt . b šr 11) [š] 'r' gzz .

8: 10) [] nplt . y 'r' . md' . nplt . b šr 11) [š] 'r' gzz .

NŠ nom commun «oiseau»

9: 9') [] lryt . 'ašš . k nš

NŠŠ verbe «fuir»

9: 9') [] lryt . 'ašš . k nš

NQMD nom de personne (roi d'Ougarit déifié)

5: 24') [...] ʔil ʔibrn 25') [...] ʔil **nqmd** 26) [...] ʔqʔ ʔil yqr

NQMP^c nom de personne (roi d'Ougarit déifié)

5: 12') [...] ʔqʔ [...] 13') [...] ʔil ʔmlʔʔtmʔrʔ 14') [...] ʔil **nqmp^c**

5: 18') [] ʔqʔ ʔil **nqmp^c** 19') [] ʔpʔ [] ʔil ʔibrn

5: 20') [] ʔd [] ʔilʔʔ ʔmrpʔi 21') ʔil **nqmp^c** [ʔil] **nqmp^c**

5: 20') [] ʔd [] ʔilʔʔ ʔmrpʔi 21') ʔil **nqmp^c** [ʔil] **nqmp^c**

5: 22') ʔil ʔmlʔtmr ʔil ʔibʔrʔ[n] 23') [] ʔqʔ ʔil **nqmp^c**

NTK verbe «mordre, piquer»

8: 4) [] ʔqʔ ʔit [] . yšql . **yt**k[--]ʔ npbl . hn

8: 6) [] ʔqʔ . **nt**k . l yd^c . l bn . l pq hmt

8: l p [] . **nt**k . ʔabd . l p ʔak[l] 36') ʔtmdl .

8: 45') . . . l p [] . **nt**k . ʔabd . l p . ʔakl . ʔtmdl

NTK nom commun «morsure»

7: 4) mnt . **nt**k . nhš . šmrr . nhš 5) ʔqšr .

7: mnty . **nt**k 10) nhš . šmrr . nhš . ʔqšr .

7: mnt . **nt**k . nhš . šmrr 16) nhš . ʔqšr .

7: mnt . **nt**k 21) nhš . šmrr . nhš . ʔqšr .

7: mnt . **nt**k . ʔnʔ[h]ʔšʔ . šmrr 27) nhš . ʔqšr .

7: mnt . **nt**k . nhš . šmrr 32) nhš . ʔqšr .

7: mnt . **nt**k nhš . šm 37) rr . nhš . ʔqšr .

7: mnt . **nt**k . nhš . šmrr 42) nhš . ʔqšr .

7: mnt . **nt**k . nhš 47) šmrr . nhš . ʔqšr .

7: mnt . **nt**k . nhš 53) šmrr . nhš ʔqšr .

7: mnt . **nt**k nhš 59) šmrr . nhš . ʔqšr .

7: 77) ʔatr ršp . ʔtrt 78) ʔm ʔtrt . mrh 79) mnt . **nt**k nhš

NTK verbe «verser»

8: 17) [] ʔqʔ l **yt**k blʔʔ [] ʔqʔ mʔrʔ . hwt

Z

ZBY nom commun «gazelle»

4: 14) [] ʔqʔ m . **z**bm . ʔr

ZLL

MZLL nom commun «abri»

9: [. . . mʔb . ʔil . **mz**ll . bnh 6') [mʔb . rbt . ʔatr . ym . mʔb . pdlry . bt . ʔar .

ZZ nom divin

7: 35) tqrʔu l špš . ʔumh . špš . ʔum . ql bl . ʔm 36) **zz** . w kmʔ . hryth .

8: **zz** . w ktʔ 42') [] lsp . hmt .

ZR nom commun «dos, faîte»; + / «sur»

3: 13') [] ʔqʔ **z**r . ʔur[...]

ZRR

ZR nom commun «silex»

8: 5) [] ʔqʔ ʔʔbʔ . p **z**r . pʔr ʔqʔ . p nhš

ZRR nom commun ou participe «silex» ou «coupeur»

8: 5) [] ʔqʔ ʔʔbʔ . pʔr . p **z**rʔrʔ . p nhš

S

SGR verbe «fermer»

7: 70) b^hdh . bhtm . mnt . b^hdh . bhtm . 71) b^hdh . ^hdbt . tlt .

SSN nom commun «grappe de dattier»

7: ^hr^hrm . yn^hr^hah 66) ssnm . ysynh . ^hdtm . y^hdynh . yb 67) ltm . yblnh .

SPR

MSPR nom commun «récitation»

14) [t ?]b^h . kmm . l k^hl^h [.] ^hm^hsp[r]

c

^hBT verbe «tordre»8: 7) []^h nh . hmt . w t^hbt^hnh . ^habdy^hGL nom commun «veau»2: ^haklt . ^hgl t l . mšt 10) []^hm^hr . špr2: ^hil 12) []^h d . ^hil . šdyšdmk^hD préposition «jusque»1: tlhmn 3) ^hilm . w tštn . tštn y ^hd šb^h 4) trt . ^hd ^hškr^h .1: tlhmn 3) ^hilm . w tštn . tštn y ^hd šb^h 4) trt . ^hd ^hškr^h .1: 16) yš^ht^h . [y]^hn^h . ^hd šb^h . trt . ^hd škr1: 16) yš^ht^h . [y]^hn^h . ^hd šb^h . trt . ^hd škr^hD^hDT nom commun «cœur du roseau»7: ^hr^hrm . yn^hr^hah 66) ssnm . ysynh . ^hdtm . y^hdynh . yb 67) ltm . yblnh .^hDB verbe «préparer»1: y^hdb . yrh 5) gbh . km . ^hk^h[l]^hb^h . yqtqt . tht 6) tlhnt .1: ^hil . d yd^hnn 7) y^hdb . lh^hm . lh . w d l yd^hnn 8) ylmn . htm . tht . tlhn1: 9) ^httrt . w ^hnt . ymgy 10) ^httrt . t^hdb . nšb lh 11) w ^hnt . ktp .1: -bhm . yg^hr . tgr 12) bt . ^hil . pn . lm . rlb . t^hdbn 13) nšb . l ^hinr . t^hdbn . ktp1: -bhm . yg^hr . tgr 12) bt . ^hil . pn . lm . rlb . t^hdbn 13) nšb . l ^hinr . t^hdbn . ktp7: hlm . yfq . nhš . yšlh^hm . qšr 7) y^hdb . ks^ha . w ytb7: hlm . yfq 12) nhš . yšlh^hm . nhš . qšr . ydb (corriger: y^hdb) . ks^ha 13) w ytb7: hlm . yfq . nhš . yšlh^hm 18) nhš . qšr . y^hdb . ks^ha . w ytb7: hlm . yfq 23) nhš . yšlh^hm . nhš . qšr . ^hy^hdb ks^ha 24) w ytb7: hlm yfq . nhš . yšlh^hm . nhš 29) qšr . y^hdb . ks^ha . w ytb7: hlm . yfq . nhš . yšlh^hm . nhš . q 34) š . y^hdb . ks^ha . w ytb7: hlm . yfq . nhš yšlh^hm . nhš 39) qšr . y^hdb . ks^ha . w ytb7: hlm yfq . nhš . yšlh^hm . nhš 44) qšr . y^hdb . ks^ha . w ytb7: hlm yfq . nhš 49) yšlh^hm . nhš . qšr . y^hdb . ks^ha 50) w ytb7: hlm . yfq 55) nhš . yšlh^hm . nhš . qšr . y^hdb 56) ks^ha . w ytb7: 70) b^hdh . bhtm . mnt . b^hdh . bhtm . sgrt 71) b^hdh . ^hdbt . tlt .^hDY verbe «passer»; schème-D «faire passer»7: ^hr^hrm . yn^hr^hah 66) ssnm . ysynh . ^hdtm . y^hdynh . yb 67) ltm . yblnh .^hZ adjectif «fort»4: 18) b ^ha^hb^hn . ^hz . w 19) rgbt . zbl

‘Z nom commun «force»

2: 21') [...lṛp'i . mlk 'lm . b 'z 22') [rp'i .]f'm'lk . 'lm . b ḏmrh . b l 23') [ʔanh] . b ḥtkh . b nmrth

2: l r 24') [p]i . ʔarš . 'zk . ḏmrk . Pa 25') nk . ḥtkk . nmrtk

‘L préposition

8: [t'isp . špš . l hrm 33') [ḡrpl] . 'l . ʔarš . Pa . ʔil'sp' [. ḥ]mt

8: 34') [t'isp . špš . l hr[im .]f'ḡ'rpl . 'l . ʔarš 35') [Pa . ʔisp .]ḥmt .

8: 37') [t'isp . špš . l 'hr'[im .]f'ḡ'r[p]'l' . 'l . ʔarš . Pa 38') [ʔisp . ḥ]mt

8: ʔisp . 'šp's l hrm . ḡrpl . 'l ʔarš 45') [.]f'p't . ḥmt .

‘LH nom divin

3: 6) ʔuz'rt . tml . ʔišdh . qrn[...] 7) bt . 'lh

‘LM nom commun «éternité»

2: 1) [---]n . yšt . rp'u . mlk . 'lm . w yšt 2) [---]g'tr . w yqr .

2: rp'u mlk 20') ['lm . . .]k . l tštk . l ʔiršt 21') [k ? . . .]

2: 21') [...lṛp'i . mlk 'lm . b 'z 22') [rp'i .]f'm'lk . 'lm . b ḏmrh . b l 23') [ʔanh] . b ḥtkh . b nmrth

2: 21') [...lṛp'i . mlk 'lm . b 'z 22') [rp'i .]f'm'lk . 'lm . b ḏmrh . b l 23') [ʔanh] . b ḥtkh . b nmrth

‘M préposition «avec, auprès de»

6: 1) k ymgy . ʔadn 2) ʔilm . rbm . 'm dtn 3) w yš'al . 'm'tpt . 'y'ld

6: w pr' [.] 10) hy . ḥlh . w ymg[.] 11) ml'akk . 'm dt'n' 12) lqh mtp̄t

7: 2) qr'it . l špš . ʔumh . špš . ʔum . ql . bl . 'm 3) ʔil . mbk nhrm . b 'dt . thmtm

7: 8) tqr'u . l špš . ʔumh . špš . ʔum . ql bl 9) 'm . b'q . mrym . špn .

7: 14) tqr'u l špš . ʔuh . špš . ʔum . ql . bl . 'm 15) dgn . ttlh .

7: 19) tqr'u l špš . ʔumh . špš . ʔum . ql . bl . 't [corriger: ʔm] 20) 'nt w 'ttrt ʔinbbh .

7: 25) tqr'u . l špš . ʔumh . špš . ʔu'[im . ql]'l' bl . 'm 26) yrḥ . lrgth .

7: 30) tqr'u . l špš . ʔumh . špš . ʔum . ql b . 'm 31) ršp . bbth .

7: 35) tqr'u l špš . ʔumh . špš . ʔum . ql bl . 'm 36) zz . w km̄ . ḥryth .

7: 40) 't'qr'u l špš . ʔumh . špš . ʔum ql . bl . 'm 41) mlk . 'ttrth .

7: 45) tqr'u l špš . ʔumh . špš . ʔum . ql bl . 'm 46) ktr w ḥss . kptrh .

7: 51) tqr'u l špš . ʔumh . špš . ʔum ql . bl . 'm 52) šhr . w šim šmmh .

7: 57) tqr'u . l šps . ʔumh . špš . ʔum . ql . bl 58) 'm . hrm . mšdh .

7: 77) ʔatr ršp . 'ttrt 78) 'm 'ttrt . mrh 79) mnt . nḡk nḥš

‘MS verbe «porter, soutenir»

1: 17) ʔil . h'l'k . l bth . yštql . 18) l ḥzrh . y'msn . nn . ṭkmm 19) w šnm

‘MRP' nom de personne (roi d'Ougarit déifié)

5: 15') [...] ʔil 'm'p̄h [corriger: 'mrp' 16') [...] 'r' ʔil ʔibrn

5: 20') [.]d[.] ʔil 'r' 'mrp' 21') [ʔil nqlmp' [ʔil] nqlmp'

‘MTTMR nom de personne (roi d'Ougarit déifié)

5: 12') [...] 'r' ʔil [...] 13') [...] ʔil 'm] 't'tm'r' 14') [...] ʔil nqlmp'

5: 22') [ʔil 'm] ṭtmr ʔil ʔib'r'[n] 23') [.] 'r' ʔil nqlmp'

‘N nom commun «oeil»

3: 5) r'ish . tply . ṭly . bn . 'nh[...]

‘N nom commun «source»

4: 6) brkt . -šbšt 7) k r'umm . hm 8) 'n . k ḡd . ʔaylt

7: 1) ʔum . phl . phlt . bt . 'n . bt . ʔabn . bt . šmm . w thm

‘NY verbe «répondre»

4: 1) w y'ny . bn 2) ʔilm . mt

6: 4) w y'ny . nn . 'dt'n' 5) t'ny . n '---' . 'r' 'r' . q'ḥ' 6) w št . 'r' []f'-----' .

- 6: 4) w y'ny . nn . 'dtn' 5) t'ny . n '---' . 'r' 'r' . q'h' 6) w št . 'r' []'r-----' .
 6: 13) w y'ny . nn 14) dtn . btn . mh'y' 15) l dg . w l kl'b' 16) w 'atr . 'in . mr
 8: 12) [š] 'g' r . bkm . y'ny []'r []'r wth
 9: 10) []'r . w t'n . pdry

NT nom divin

- 1: 9) 'ttrt . w 'nt . ymgy 10) 'ttrt . t'db . nšb lh 11) w 'nt . ktp .
 1: 9) 'ttrt . w 'nt . ymgy 10) 'ttrt . t'db . nšb lh 11) w 'nt . ktp .
 1: 'nt 23) w 'ttrt . tšdn . 'š'r' [. . .]
 1: 26) ['t] 't' r' . w 'n' t' [. . .]
 2: 6) w tšt . 'nt . gtr . b'lt . mlk . b' 7) lt . drkt . b'lt . šmm . rmm
 2: 8) ['?]' n' t . kpt . w 'nt . d'i . d'it . r'ht 9) []'r rm .
 2: 8) [-]' t . kpt . w 'nt . d'i . d'it . r'ht 9) []'r rm .
 3: 15) [] 'r [] ysq šmn . šlm . b š' [. tršs] 16) ydh . btl . 'nt . 'ušt't'h' [. ybmt] 17)
 Pimm .
 7: 19) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql . bl . 't 20) 'nt w 'ttrt 'inbbh .
 8: 'nt . w 'ttrt 40) [-]sp . hmt .

S nom commun «bois»

- 3: šb't . brqm . 'r' [. . .] 4) t'mnt . 'išr r't . 'š brq . y[. . .]
 7: ydy . b 'šm . 'r'r 65) w b šht . 'š . mt .
 7: ydy . b 'šm . 'r'r 65) w b šht . 'š . mt .

R verbe «se réveiller»

- 1: 28) km . trp'a . hn n'r

R nom commun «ville»

- 7: ykr . 'r . d qdm 63) 'idk . pnm . l ytn . tk 'aršh . rbt 64) w 'aršh . ttrt

R'R nom commun «tamaris»

- 7: ydy . b 'šm . 'r'r 65) w b šht . 'š . mt .
 7: 'r'rm . yn'r'ah 66) ssnm . ysynh . 'dtm . y'dynh . yb 67) ltm . yblnh .

RQ nom commun «sueur, suintement»

- 8: 46) [] . bl . t'bh []'r tzd . 'rq . dm
 8: 47) [] . 'r' q' ? [. š]pš

TTPR nom divin

- 8: 41) ['t]r w 'tpr . y'isp . hmt .

TTR nom divin

- 8: 41) ['t]r w 'tpr . y'isp . hmt .

TTRT nom divin

- 1: 9) 'ttrt . w 'nt . ymgy 10) 'ttrt . t'db . nšb lh 11) w 'nt . ktp .
 1: 9) 'ttrt . w 'nt . ymgy 10) 'ttrt . t'db . nšb lh 11) w 'nt . ktp .
 1: 'nt 23) w 'ttrt . tšdn . 'š'r' [. . .]
 1: 26) ['t] 't' r' . w 'n' t' [. . .]
 7: 19) tqr'u l špš . 'umh . špš . 'um . ql . bl . 't 20) 'nt w 'ttrt (corriger : 'ttrt) 'inbbh .
 7: 77) 'atr ršp . 'ttrt 78) 'm 'ttrt . mrh 79) mnt . nt'k nhš
 7: 77) 'atr ršp . 'ttrt 78) 'm 'ttrt . mrh 79) mnt . nt'k nhš
 8: 'nt . w 'ttrt 40) [-]sp . hmt .

TTRT nom de lieu

- 2: 'il . ylb . b 'ttrt 3) 'il tpt . b hdr'y .
 7: 40) 't'qr'u l špš . 'umh . špš . 'um ql . bl . 'm 41) mlk . 'ttrth .
 8: 42) . . . mlk . b 'ttrt . y'isp . hmt

P

P conjonction «et»

4: 15) [] bn . ʔilm 16) ʔmʔt . šmh . p ydd 17) ʔil [.] gʒr

P nom commun «bouche»

3: ph . k tt . gbt [...] 9) [] ʔmʔ k yn . ddm .

8: 4) [] ʔʔ ʔt [] . yšql . ytk[—]ʔʔ npbl . hn

8: 5) [] ʔʔ ʔbʔt . p ʒr . pʒr ʔʔ . p nhš

8: 5) [] ʔʔ ʔbʔt . pʒr . p ʒr ʔʔ . p nhš

8: 5) [] ʔʔ ʔbʔt . pʒr . pʒr ʔʔ . p nhš

8: 1 p [. nltk . ʔabd . l p ʔak[l] 36ʔ) [tmdl .

8: 1 p [. nltk . ʔabd . l p ʔak[l] 36ʔ) [tmdl .

8: 45ʔ) . . . l p [. nltk . ʔabd . l p . ʔakl . tmdl

8: 45ʔ) . . . l p [. nltk . ʔabd . l p . ʔakl . tmdl

Pʔ

PʔT nom commun «coin», «tempe»

8: 3) [] ʔʔ [] ʔrʔš . bdh . ydrml [pʔʔ ʔʔ . ʔaʔdm

PDRY nom divin

9: [. . mʔb . ʔil . mʔll . bnh 6ʔ) [mʔb . rbt . ʔaʔrt . ym . mʔb . pdrʔy . bt . ʔar .

9: 10ʔ) [] ʔʔ . w tʔn . pdrʔy

PHL nom commun «étalon»

7: 1) ʔum . phl . phlt . bt . ʔn . bt . ʔabn . bt . šmm . w thm

PHLT nom commun «cavale»

7: 1) ʔum . phl . phlt . bt . ʔn . bt . ʔabn . bt . šmm . w thm

PKY voir BKY

PLG verbe «se diviser»

7: tlʔu . ht . km . nhl 69) tplg . km . plg

PLG nom commun «division», «filet (d'eau)»

7: tlʔu . ht . km . nhl 69) tplg . km . plg

PLY verbe «examiner, épouiller»

3: 5) rʔišh . tply . tly . bn . ʔnh[...]

PN

PNM nom commun «visage»

7: 61) b hʔn . pnm . trgnw . w tʔkl 62) bnwth .

7: ykr . ʔr . d qdm 63) ʔidk . pnm . l ytn . tk ʔaršh . rbt 64) w ʔaršh . tʔrt

PN conjonction «afin que . . . ne . . . pas»

1: -bhm . ygʔr . tgr 12) bt . ʔil . pn . lm . rlb . tʔdbn 13) nšb . l ʔinr . tʔdbn . ktp

PʔN nom commun «pied»

8: 18) [] ʔʔ . tllt . k hn [] . k pʔn

PQ verbe «trouver, obtenir»

8: 6) [] ʔqʔ . ntʔ . l ydʔ . l bn . l pq hmt

PQQ nom commun «(sorte de plante)»

1: 30ʔ) ʔwʔ rʔiš . pqq . w šrh 31ʔ) yšt ʔahdh . dm zt . hʔrʔʔat

PRʔ verbe «être chef»; schème-D «amener au point culminant»

6: w prʔ[tʔ] 10) hy . hʔh . w ymg [] 11) mlʔakk . ʔm dtʔnʔ 12) lqh mʔtʔ

PTH verbe «ouvrir»

7: pth . bt . mnt 72) pth . bt . w ʔubʔa . hkl . w ʔištql

7: pth . bt . mnt 72) pth . bt . w ʔubʔa . hkl . w ʔištql

QŠR**‘QŠR** adjectif/nom «qui mue»

- 7: 4) mnt . nṭk . nhš . šmrr . nhš 5) ‘qšr .
 7: hlm . yṯq . nhš . yšlhm . ‘qšr 7) y‘db . ks’a . w yṯb
 7: mnty . nṭk 10) nhš . šmrr . nhš . ‘qšr .
 7: hlm . yṯq 12) nhš . yšlhm . nhš . ‘qšr . ydb . ks’a 13) w yṯb
 7: mnt . nṭk . nhš . šmrr 16) nhš . ‘qšr .
 7: hlm . yṯq . nhš . yšlhm 18) nhš . ‘qšr . y‘db . ks’a . w yṯb
 7: mnt . nṭk 21) nhš . šmrr . nhš . ‘qšr .
 7: hlm . yṯq 23) nhš . yšlhm . nhš . ‘qšr . ‘y‘db ks’a 24) w yṯb
 7: mnt . nṭk . ‘n’[h]’š’ . šmrr 27) nhš . ‘qšr .
 7: hlm yṯq . nhš . yšlhm . nhš 29) ‘qšr . y‘db . ks’a . w yṯb
 7: mnt . nṭk . nhš . šmrr 32) nhš . ‘qšr .
 7: hlm . yṯq . nhš . yšlhm . nhš . ‘q 34) š (corriger : ‘qšr) . y‘db . ks’a . w yṯb
 7: mnt . nṭk nhš . šm 37) rr . nhš . ‘qšr .
 7: hlm . yṯq . nhš yšlhm . nhš 39) ‘q.šr (corriger : ‘qšr) . y‘db . ks’a . w yṯb
 7: mnt . nṭk . nhš . šmrr 42) nhš . ‘qšr .
 7: hlm yṯq . nhš . yšlhm . nhš 44) ‘qšr . y‘db . ks’a . w yṯb
 7: mnt . nṭk . nhš 47) šmrr . nhš . ‘qšr .
 7: hlm yṯq . nhš 49) yšlhm . nhš . ‘qšr . y‘db . ks’a 50) w yṯb
 7: mnt . nṭk . nhš 53) šmrr . nhš ‘qšr .
 7: hlm . yṯq 55) nhš . yšlhm . nhš . ‘qšr . y‘db 56) ks’a . w yṯb
 7: mnt . nṭk nhš 59) šmrr . nhš . ‘qšr .

QL ?

- 8: 28’) [ll šd . q̣l . ṯḷ]’ṯ t . ‘aṯr

QL nom commun «voix», «message»

- 7: 2) qr’it . l špš . ‘umh . špš . ‘um . q̣l . bl . ‘m 3) ‘il . mbk nhrm . b ‘dt . thmtm
 7: 8) tqr’u . l špš . ‘umh . špš . ‘um . q̣l bl 9) ‘m . b’l . mrym . špn .
 7: 14) tqr’u l špš . ‘uh . špš . ‘um . q̣l . bl . ‘m 15) dgn . tṭlh .
 7: 19) tqr’u l špš . ‘umh . špš . ‘um . q̣l . bl . ‘t 20) ‘nt w ‘ṯtrt ‘inbbh .
 7: 25) tqr’u . l špš . ‘umh . špš . ‘u’[m . q̣l]’ḷ bl . ‘m 26) yrṯ . igṛth .
 7: 30) tqr’u . l špš . ‘umh . špš . ‘um . q̣l b . ‘m 31) ršp . bbth .
 7: 35) tqr’u l špš . ‘umh . špš . ‘um . q̣l bl . ‘m 36) zz . w kṃt . ḥryth .
 7: 40) ‘t’qr’u l špš . ‘umh . špš . ‘um q̣l . bl . ‘m 41) mlk . ‘ṯtrth .
 7: 45) tqr’u l špš . ‘umh . špš . ‘um . q̣l bl . ‘m 46) kṯr w ḥss . kptrh .
 7: 51) tqr’u l špš . ‘umh . špš . ‘um q̣l . bl . ‘m 52) šḥr . w šlm šmmh .
 7: 57) tqr’u . l šps . ‘umh . špš . ‘um . q̣l . bl 58) ‘m . ḥrn . mšdh .

QL verbe «tomber»; schème-Š «faire tomber»; schème-Št «arriver»

- 1: 17) ‘il . h’l’k . l bth . yštq̣l . 18) l ḥzrh . y‘msn . nn . ṯkmn 19) w šnm .
 1: q̣l . ‘il . km mt 22) ‘il . k yrdm . ‘arš .
 7: mgy . ḥrn . l bth . w 68) yštq̣l . l ḥzrh .
 7: pth . bt . mnt 72) pth . bt . w ‘ub’a . hkl . w ‘ištq̣l
 8: 4) []’ṯ ‘iṯ[] . yšq̣l . yṯk[—]’ṯ npbl . hn

QS nom commun «tranche, festin»

- 1: 1) ‘il dbḥ . b bth . mšd . šd . b qrb 2) hklh . šḥ . l qš . ‘ilm .

QR verbe «s'accroupir» (?)

- 8a) b q’r’

QR’ verbe «appeler»

- 7: 2) qr’it . l špš . ‘umh . špš . ‘um . q̣l . bl . ‘m 3) ‘il . mbk nhrm . b ‘dt . thmtm

- 7: 8) **tqr^u** . l špš . ŷumh . špš . ŷum . ql bl 9) 'm . b'1 . mrym . špn .
 7: 14) **tqr^u** l špš . ŷuh . špš . ŷum . ql . bl . 'm 15) dgn . ttlh .
 7: 19) **tqr^u** l špš . ŷumh . špš . ŷum . ql . bl . 't 20) 'nt w 'ttrt 'inbbh .
 7: 25) **tqr^u** . l špš . ŷumh . špš . ŷu'[m . q]'1' bl . 'm 26) yrh . lrgth .
 7: 30) **tqr^u** . l špš . ŷumh . špš . ŷum . ql b . 'm 31) ršp . bbth .
 7: 35) **tqr^u** l špš . ŷumh . špš . ŷum . ql bl . 'm 36) zz . w kmṭ . hryth .
 7: 40) **t'qr^u** l špš . ŷumh . špš . ŷum ql . bl . 'm 41) mlk . 'ttrth .
 7: 45) **tqr^u** l špš . ŷumh . špš . ŷum . ql bl . 'm 46) ktr w ḥss . kptrh .
 7: 51) **tqr^u** l špš . ŷumh . špš . ŷum ql . bl . 'm 52) šhr . w šlm šmmh .
 7: 57) **tqr^u** . l šps . ŷumh . špš . ŷum . ql . bl 58) 'm . ḥrn . mšdh .
 8: 9) . . . špš . b šmm . **tqr^u**
 8: 15) [špš . b šmm . **t'qr^u** . '1 []'1 -rt

QRB nom commun «milieu»

- 1: 1) 'il dbh . b bth . mšd . šd . b **qrb** 2) hklh . šh . l qš . 'ilm .

QRN nom commun «corne»

- 1: w ngšnn . ḥby . 20) b'1 . **qrnm** . w dnb . ylšn 21) b ḥr'ih . w tnth .
 3: 6) ŷuz'rt . tml . 'iśdh . **qrn**[h ...] 7) bt . 'lh

QTQT verbe «remplir»

- 1: y'db . yrh 5) gbh . km . 'k'1'1'1' . **yqīqt** . tḥt 6) ilhnt .

R

R'S nom commun «tête»

- 1: 30) 'w' **r'is** . pqq . w šrh 31) yšt 'aḥdh . dm zt . ḥr'p'at
 3: 5) **r'isḥ** . tply . tly . bn . 'nh[...]
 3: **r'isḥ** . b glt . b šm[m ...] 8) [] . 'i'1' . tr . 'it .

R'M nom commun «taureau»

- 4: 6) brkt . -šbšt 7) **k r'umm** . hm 8) 'n . k dd . 'aylt

R'MT nom commun «harpe (en forme de taureau?)»

- 3: t'ihd . knrh . b yd[h . tšt] 18) **r'imt** . l 'irth .

RB adjectif «nombreux, grand»

- 6: 1) k ymgy . 'adn 2) 'ilm . **rbm** . 'm dtn 3) w yš'al . 'm'tpt . 'y'ld
 7: ykr . 'r . d qdm 63) 'idk . pnm . l ytn . tk 'aršh . **rbt** 64) w 'aršh . ttrt
 8: 2) [] '1'1'1' . 'il'm . **rbm** . n'1' lmr
 8: 51) [] ilm . **rb'm**1' [] '1 s
 9: [. . . mṭb . 'il . mṣll . bnh 6) [mṭb . **rbt** . 'a'rt . ym . mṭb . pdlry . bt . 'ar .

RBT nom commun «myriade»

- 4: 12) [] 's'1' **rbt** 13) [] . qbz . tm't1

RBS verbe «se tenir couché»

- 3: 1) b'1 . ytb . k tbt . gr . hd . r[bs?] 2) k mdb .

RGB

RGBT nom commun «motte»

- 4: 18) b 'a'b'n . 'z . w 19) **rgbt** . zbl

RHP verbe «planer»

- 2: 8) [-]1' t . kpt . w 'nt . d'i . d'it . **rḥpt** 9) [] '1 rm .

TKL verbe «être privé de ses enfants»

7: 61) b ḥrn . pnm . trgnw . w tḱk1 62) bnwth .

TKMN nom divin

1: 17) ḡil . ḥ'lk . l bth . yšql . 18) l ḥzrh . y'msn . nn . tḱmn 19) w šnm .

TLB nom commun «flûte»

2: d yšr . w ydmr 4) b knr . w tlb . b tp . w msltm . b m 5) rqdm . d šn . b ḥbr . ktr . tbm

5: 3) [...]]'w' rm tlbm 4) [...]]pr l n'm

5: 8) [...]]'r'm tlbm 9) [...]]'r'm

TLHN nom commun «table»

1: y'db . yrḥ 5) gbh . km . 'k'[l]'b' . yqqt . tḥt 6) tlnht .

1: ḡil . d yd'nn 7) y'db . lhm . lh . w d l yd'nn 8) ylmn . ḥtm . tḥt . tlnh

LLL

LLT nom commun «bande»

8: 18) []' . tllt . k hn [] . k p'n

TLT nom commun ?

7: 70) b'dh . bhtm . mnt . b'dh . bhtm . sgrt 71) b'dh . 'dbt . tlt .

TM

TMT adverbe «là» (?)

4: 12) []'š'bc rbt 13) [] . qbz . tm't'

TMDL ?

8: l p[. nḱk . 'abd . l p 'ak[l] 36') [tmdl .]

8: 45') . . . l p [. nḱk . 'abd . l p . 'akl . tmdl

TMN nom de nombre «huit»

3: šb'et . brqm . 'r' [...] 4) tmnt . ḡšr r'et . 'š brq . y[...]

TN nom de nombre «deux»

3: ph . k tt . ḡbt [...] 9) []'m' k yn . ddm .

TN nom commun «urine»

1: w ngšnn . ḥby . 20) b'1 . qnm . w dnb . yšn 21) b ḥr'ih . w tnh .

TPT verbe «régner ; rendre une décision, un jugement»

2: ḡil . ytb . b ttrt 3) ḡil tpt . b hdr'y .

MTPT nom commun «règle, jugement»

6: 1) k ymgy . 'adn 2) ḡilm . rbm . 'm dtn 3) w yš'al . 'm'tpt . 'y'ld

6: w pr' [] 10) hy . ḥlh . w ymg[] 11) ml'akk . 'm dt'n' 12) lqh mtp

TR nom commun «taureau»

4: 14) []'m . zbm . tr

9: [. . . 'any . l ysh . tr .]'i' . 'abh . ḡil m 3') [lk . d yknnh . . .]

TRR

TR nom commun «abondance d'eau»

3: r'ish . b glt . b šm[m ...] 8) [] . 'i' . tr . ḡit .

7: ykr . 'r . d qdm 63) ḡidk . pnm . l ytn . tk 'aršḥ . rbt 64) w 'aršḥ . trrt

TGR nom commun (participe actif G ?) «huissier»

1: -bhm . yg'r . tgr 12) bt . ḡil . pn . lm . rlb . t'dbn 13) nšb . l ḡinr . t'dbn . ktp

G

GB

GBT nom commun «nuage»

3: ph . k tt . ḡbt [...] 9) []'m' k yn . ddm .

GZR nom commun «héros»

4: 15) [lbn . ylm 16) m'lt . šmh . p ydd 17) yil .] **gZR**

GNT nom divin

2: w yšt . yil 11) []' n . yil **gnt** .

GR nom commun «montagne»

3: 1) b'1 . yib . k tbt . **gr** . hd . r[...] 2) k mdb .

3: b tk . **grh** . yil špn . 'b' r' [...] 3) gr . t'iyt .

3: b tk . grh . yil špn . 'b' r' [...] 3) **gr** . t'iyt .

8: 29) []grm . y[]' rn

9: 8) []' . **gr** . tlm .

GRPL nom commun «nuée»

8: [t'isp . špš . l hrm 33) [grpl] . '1 . 'arš . Pan . yil'sp' [. h]mt

8: 34) [t'isp . špš . l hr[rm .]'g'rp1 . '1 . 'arš 35) [Pan . 'isp . h]mt .

8: 37) [t'isp . špš . l 'hr'[rm .]'gr'[p]'1' . '1 . 'arš . Pan 38) [isp . h]mt

8: 'isp . 'šp'š l hrm . **grpl** . '1 'arš 45) []'p't . hmt .

T

THW nom commun «(endroit) vide, désert»

4: npš[] 3) npš . lb'im 4) thw . w npš 5) 'anhr . b ym

THM nom commun «abîme»

7: 1) 'um . phl . phlt . bt . 'n . bt . 'abn . bt . šmm . w thm

7: 2) qr'it . l špš . 'umh . špš . 'um . ql . bl . 'm 3) yil . mbk nhrm . b 'dt . thmtm

THT préposition «sous, en dessous de»

1: y'db . yrh 5) gbh . km . 'k'[l]'b' . yqtqt . tht 6) ilhnt .

1: yil . d yd'nn 7) y'db . lhm . lh . w d l yd'nn 8) ylmn . htm . tht . ilhn

TK nom commun «milieu», + *b* «au milieu, sein de»

2: b tk 26) 'ugrt . l ymt . špš . w yrh 27) w n'mt . šnt . yil

3: b tk . grh . yil špn . 'b' r' [...] 3) gr . t'iyt .

7: ykr . 'r . d qdm 63) ydk . pnm . l ytn . tk 'aršh . rbt 64) w 'aršh . t'rrt

TP nom commun «tambourin»

2: d yšr . w ydmr 4) b knr . w tlb . b tp . w mšltm . b m 5) rqdm . d šn . b hbr . ktr . tbm

5: 1) [...] 'r' w rm tph 2) [...] l'umm l n'm

5: 5) [...]]' mt w rm tph 6) [...] lhb l n'm 7) [...] lymgy

TRT nom commun «(sorte de vin)»

1: tihmn 3) yilm . w tštn . tštn y 'd šb' 4) trt . 'd 'škr' .

1: 16) yš't' . [y]'n' . 'd šb' . trt . 'd škr

TTL nom de lieu

7: 14) tqr'u l špš . 'uh . špš . 'um . ql . bl . 'm 15) dgn . ttlh .

LISTE DES FIGURES

<i>Le tell de Ras Shamra : zones fouillées (état 1987). La maison aux tablettes mythologiques, fouillée en 1961, se trouve dans le quadrant B, tranchée dite «sud-acropole»</i>	IV
<i>Figure 1 – Maison aux tablettes mythologiques : «cella ouest» et emplacement des tablettes (Dessin C. Florimont et O. Callot, d'après le relevé de R. Kuss, 1961 : points topographiques)</i>	4
<i>Figure 2 – Maison aux tablettes mythologiques (fouille 1961)</i>	8
<i>Figure 3 – Plaquette en ivoire sculpté, RS 24.421</i>	9
<i>Figure 4 – Bols en métal précieux, RS 24.352 (a : or, b : electrum)</i>	9
<i>Figure 5 – RS 24.258</i>	15
<i>Figure 6 – RS 24.258</i>	16
<i>Figure 7 – Chasse royale avec chiens. Patère en or RS 5.031 (Musée du Louvre AO 17 208).</i>	74
<i>Figure 8 – RS 24.252</i>	77
<i>Figure 9 – RS 24.245</i>	122
<i>Figure 10 – La montagne de Ba'lu (Sapanu, aujourd'hui Gebel el-ʿAqra), depuis le tell de Ras Shamra, 1981.</i>	126
<i>Figure 11 – RS 24.293</i>	155
<i>Figure 12 – RS 24.257</i>	168
<i>Figure 13 – «Sceau dynastique de Yaqaru» (fouilles de Ras Shamra 1952 = 15z)</i>	178
<i>Figure 14 – RS 24.272</i>	181
<i>Figure 15 – RS 24.244</i>	198
<i>Figure 16 – RS 24.244</i>	199
<i>Figure 17 – Déesse aux serpents. Pendentif en or. Minet el-Beida 1929 (Musée du Louvre AO 14714)</i>	226
<i>Figure 18 – RS 24.251 : recto et bord droit</i>	231
<i>Figure 19 – RS 24.251 : verso et tranche supérieure</i>	232
<i>Figure 20 – RS 24.263</i>	256

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	1
Le Contexte Archéologique, par Jacques-Claude Courtois	5
Chapitre I : ² <i>Ilu</i> s'enivre (RS 24.258).....	13
Chapitre II : La bénédiction de <i>Rāpīu</i> (RS 24.252).....	75
Chapitre III : <i>Bālu</i> représenté sous la forme d'une montagne (RS 24.245).....	119
Chapitre IV : La faim de <i>Môtu</i> (RS 24.293).....	153
Chapitre V : La fête des Mânes (RS 24.257).....	165
Chapitre VI : La visite chez <i>Ditanu</i> (RS 24.272).....	179
Chapitre VII : <i>Hôrānu</i> et les serpents (RS 24.244).....	193
Chapitre VIII : <i>Šapšu</i> et le serpent (RS 24.251 ⁺).....	227
Chapitre IX : On demande un palais (RS 24.263)	257
Chapitre X : Conclusions	261
Liste d'ouvrages cités	267
Abréviations bibliographiques et sigles	287
Index des mots ougaritiques	291
Liste des figures.....	331

Imprimerie P. Guichard – La Chauvetière
42100 ST ETIENNE
Dépôt légal 1^{er} trimestre 1989

Couverture :
Conception-réalisation : Pierre Bobillot
Impression : IAP, Paris

